

Tomasz Plata
Pośmiertne życie romantyzmu



Seria **Wiedza o teatrze** to wspólna inicjatywa Instytutu Teatralnego im. Zbigniewa Raszewskiego oraz Wydziału Wiedzy o Teatrze Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie. W tej serii książek autorskich i antologii publikujemy teksty, w których teatr oraz performans traktowane są jako część rozległego pejzażu dzisiejszej kultury, ujmowane nie w izolacji, lecz w ścisłym związku z ich społecznym lub politycznym otoczeniem. Naszą intencją jest wykazanie, że wiedza o teatrze to nie wąska dziedzina specjalistyczna, ale jedna z najbardziej użytecznych obecnie metodologii nauk humanistycznych – zdolna do rejestrowania najbardziej charakterystycznych procesów i zjawisk współczesności.

W przygotowaniu:

Zofia Smolarska *Rimini Protokoll.*
Ślepe uliczki teatru dokumentalnego

Tomasz Kubikowski *Zjadanie psów*

Postteatr i jego sojusznicy (pod redakcją Tomasza Platy)

PATRON MEDIALNY

PTJ Polish
Theatre
Journal

„Polish Theatre Journal” jest internetowym, anglojęzycznym, naukowym czasopismem poświęconym współczesnemu polskiemu teatrowi i performansowi.

polishtheatrejournal.com

Tomasz Plata
Pośmiertne życie romantyzmu



Fotografia na okładce:
rocznica wybuchu Powstania Warszawskiego (Godzina W), Rondo Dmowskiego,
Warszawa, 2014, na pierwszym planie: kombatanct Julian Eugeniusz Kulski
fot. Marcin Wziontek

Tomasz Plata
Pośmiertne życie romantyzmu

Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego
Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza
Warszawa 2017

Spis treści

7	Romantyczna melancholia Marii Janion
33	Marzenie o klęsce
63	Ofiarowanie wykluczonego
111	Czy mieszczanin będzie wiedział, co przeżył?
135	Performowanie pamięci
151	Jason Bourne, jeden z nas
	—
157	Bibliografia
163	Indeks

Romantyczna melancholia Marii Janion

Nie było chyba w polskiej kulturze po 1989 roku zdań, które głębiej zapadłyby nam w pamięć, mocniej wpłynęły na nasze myślenie.

W 1991 roku Maria Janion publikuje *Projekt krytyki fantazmatycznej*. To zestaw tekstów proponujących nowy model interpretacji kultury; interpretacji, w której za kategorię porządkującą, uprzywilejowaną uznaje się wyobraźnię. Owa wyobraźnia – inaczej imaginacja czy fantazja – przedstawiana jest jako wewnętrzna siła podmiotu zdolnego do tworzenia nowych światów lub odmieniania światów już istniejących, fantazjowania tak intensywnego, że jego efekt – fantazmat – konkuruje z tym, co materialne. Fantazmat można tu rozumieć jako świadectwo emancypacji jednostki, uwolnienia się z ograniczeń zasady rzeczywistości, można również – gdy fantazmat wchodzi w obieg społeczny – jako potencjalnie niebezpieczny instrument manipulowania życiem zbiorowym. Ci, którzy chcą zachować „równowagę istnienia”, powinni – o czym informuje już nota na okładce – swobodnie poruszać się między dwoma światami: „ludzi i duchów, jawy i snu, zwyczajności i marzenia”. Jako inspiratorów swojego wywodu Janion wskazuje surrealistów, psychoanalityków Sigmunda Freuda i Melanie Klein, a zwłaszcza romantyków. Romantyzm zostaje przez nią nazwany wręcz

„Pierwszym Wyzwoleniem Wyobraźni”¹. W konsekwencji cały *Projekt krytyki fantazmatycznej* można traktować jako próbę alternatywnego ujęcia tradycji romantycznej, alternatywnego wobec odczytań wcześniejszych, a także alternatywnego, bo odwołującego się do mitu kultury alternatywnej, kontrkultury, kultury niszowej czy marginalnej.

Po premierze książka wzbudza zainteresowanie, jest komentowana, ale w jej odbiorze pojawia się coś paradoksalnego. Uwagę publiczności przyciąga nie propozycja nowego przemyślenia romantyzmu, nowego otwarcia w badaniach nad romantycznym spadkiem, lecz przede wszystkim kilka mocnych zdań ze wstępu. Janion, przywołując *Lawę*, filmową adaptację Mickiewiczowskich *Dziadów* wyreżyserowaną w 1989 roku przez Tadeusza Konwickiego, pisze: „Film Konwickiego [...] zapowiedział symboliczne zamknięcie wielkiej epoki w kulturze polskiej, epoki panowania stylu romantyczno-symbolicznego. Od 200 lat kultura nasza organizowała się wokół wartości duchowych, pojmowanych jako symbole polskiej tożsamości, takich, jak ojczyzna, wolność, solidarność narodowa. Wraz z przemianami ustrojowymi, gospodarczymi i politycznymi, które mają uczynić z Polski »normalny« kraj demokracji i wolnego rynku, ta osobliwa monolityczność musiała się zachwiać. »Jednolitość« kłóci się z »wielością«, »solidarność« z »konkurencją« [...]”².

Co prawda w *Projekcie krytyki fantazmatycznej* natychmiast pojawia się uzupełnienie („Ta nowa sytuacja, pełna konfliktów, chaosu i nieporozumień, zmusza elity zajmujące się tworzeniem idei [...] do podjęcia wyzwania. Tzn. do kreowania wolnego rynku idei, snucia różnych projektów życia duchowego, tworzenia bogactwa języków mówiących o rzeczywistości, które jest właściwe demokracjom”³), jednak do szerszego obiegu z tych stwierdzeń przedostaje się głównie konstatacja: rok 1989 roku to kres panowania paradygmatu romantycznego w kulturze polskiej.

Reakcji odbiorców skądinąd trudno się dziwić. Janion potwierdza własny osąd w kolejnych tekstach. W pierwszej połowie lat 90. o końcu paradygmatu romantycznego pisze i mówi z wielką konsekwencją. Czyni z tego rozpoznania najistotniejszy, niemal obowiązkowy element swoich kolejnych wypowiedzi. Można odnieść

1 Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej: szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, PEN, Warszawa 1991, s. 8.

2 Tamże, s. 6.

3 Tamże.

wrażenie, że polski romantyzm naprawdę przeszedł do historii, stał się przeszłością.

Czerwiec 1991, wywiad dla „Nowych Książek”: „Kultura romantyczna, tyrtejska, kultura reduty spełniła swoją funkcję i w moim przeświadczeniu staje się czymś, co powinno teraz podlec reinterpretacji. Romantyzm powinien stać się naszą klasyką integrującą społeczeństwo na takiej zasadzie, że jest to największa epoka naszej poezji i kultury, lecz nie jako zespół nakazów, gwarantujących naszą tożsamość narodową”⁴.

26 listopada 1991, referat podczas sesji *Szanse i zagrożenia polskich przemian* zorganizowanej przez Wydział Nauk Społecznych PAN: „Jesteśmy świadkami bolesnego i dramatycznego procesu: wygaszania pewnego cyklu dziejowego w kulturze polskiej. By ująć rzecz najogólniej – w ciągu prawie 200 lat od epoki porozbiorowej poczynając, a na stanie wojennym kończąc, w Polsce przeważał jednolity styl kultury, który nazywam symboliczno-romantycznym. [...] Wszystko to straciło swój emocjonalny walor [...]. Czy zapowiada się koniec epoki?”⁵.

1 października 1992, wykład inauguracyjny w PWST w Warszawie: „Romantyzm – jako pewien wszechogarniający styl, koncepcja i praktyka kultury – budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił symbolów tej tożsamości. Dlatego nabrał cech charyzmatu narodowego. Stawiał drogowskazy i zaciągał warty na ich straży. Kanon romantyczny przechodził z pokolenia na pokolenie. Dość jednolita [...] kultura ta organizowała się wokół wartości duchowych zbiorowości, takich, jak ojczyzna, niepodległość, wolność narodu, solidarność narodowa. Interpretacja tych wartości posługiwała się kategoriami bądź tyrtejskimi, bądź martyrologiczno-mesjańskimi; współżyły one, czasem antynomicznie, czasem harmonijnie, w modelu kultury romantycznej. [...] Dziś jednak uczestniczymy w bolesnym i dramatycznym procesie: wygasaniu pewnego procesu w kulturze polskiej [...]. Wraz z przemianami ustrojowymi, gospodarczymi i politycznymi, które mają uczynić w Polski »normalny« kraj demokracji i wolnego rynku, monolityczność stylu romantyczno-symbolicznego musiała się zachwiać. [...]

4 *Pożegnanie z romantyzmem?*, rozmawia Andrzej Bernat, „Nowe Książki” 1991 nr 6, s. 3.

5 Maria Janion, *Koniec epoki*, „Kultura i Życie”, dodatek „Życia Warszawy” 1991 nr 25, s. 9.

Nastąpił w ogóle proces dezutopizacji społeczeństwa, nastąpiła era trzeźwości i deziluzji⁶.

A i to jeszcze nie wszystko. Wykład z PWST ukazuje się w „Polityce”⁷, w „Dialogu”, w wydany przez Instytut Badań Literackich zbiorze *Inni wśród swoich*⁸, a w końcu otwiera tom „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”⁹. Do tego dochodzą książki, wystąpienia, wywiady. Wszędzie ta sama diagnoza: romantyzm jako norma polskiej kultury uległ wyczerpaniu, po dwóch wiekach panowania przeżywa głęboki kryzys.

Myśl trafia na podatny grunt, zdobywa uznanie. Trudno z dzisiejszej perspektywy oceniać, co się wtedy właściwie dzieje: czy sądy Janion są prowokacyjne, skandaliczne, przełamują jakieś tabu i dzięki temu okazują się skuteczne, czy raczej notują to, co wszyscy już jakoś wiedzą, coś, co wisi w powietrzu i czeka tylko na wyrażenie? Chyba raczej to drugie. W wywiadzie dla „Nowych Książek” Andrzej Bernat zadaje pytanie: „Jakie [...] w tej sytuacji są perspektywy romantycznej tendencji w kulturze polskiej? Przecież żywotność romantycznego modelu ufundowana była jednak na braku niepodległości, a wysiłek współczesnego pokolenia badaczy nie zdołał w społecznej świadomości zmienić jego obrazu na inny”¹⁰. A zatem to przekonanie już wówczas, w połowie 1991 roku, krąży, już nie jest nie do pomyślenia. Jeżeli coś dziwi, to fakt, że najmocniej wypowiada je akurat Janion.

By uświadomić siłę jej przywiązania do tradycji romantycznej, wystarczy jeden cytat. W listopadzie 1989 roku badaczka publikuje w „Życiu Warszawy” szkic *Zbroja Wałęsy*. To niemal list miłosny do przewodniczącego „Solidarności”. Janion nie powstrzymuje się przed najśmielszymi porównaniami: „Ukształtowany przez kulturę symboliczną, Wałęsa sam stał się człowiekiem symbolicznym, »bohaterem teatralnym« – w najlepszym sensie tego słowa”¹¹. Człowiekiem symbolicznym, czyli wcieleniem mitów kultury romantyczno-symbolicznej, które – jak twierdzi Janion – mocniej wpłynęły na zachowanie przez polski naród podmiotowości niż jakiegokolwiek

6 Taż, *Romantyzm blaknący*, „Dialog” 1993 nr 1–2, s. 150.

7 Taż, *Nie wszystko stracone*, „Polityka” 1992 nr 48, s. 17, 20.

8 Taż, *Koniec wieku*, w: *Inni wśród swoich*, red. Wiesław Władyka, IBL PAN, Warszawa 1994, s. 67–74.

9 Taż, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, Sic!, Warszawa 1996.

10 *Pożegnanie z romantyzmem?*, dz. cyt., s. 3.

11 Maria Janion, *Zbroja Wałęsy*, „Kultura i Życie”, dodatek „Życia Warszawy” 1989 nr 22, s. 2.

polityczne strategie. Najbardziej zdumiewające zdanie, z odwołaniem do Słowackiego, brzmi tu tak: „Kiedy prawdziwie Polacy powstaną, cały naród walczący o prawa człowieka – taki jest sens idei polskiej, z której ukuta została zbroja Wałęsy”¹². Zaledwie kilkanaście miesięcy później autorka tych słów ogłasza, że romantyczny kod utracił aktualność. To musi zaskakiwać.

Ale może to właśnie z zaskoczenia bierze się perswazyjna moc Janion. Gdy najwierniejsza obrończyni romantycznego dziedzictwa przyznaje, że nie jest ono już wiele warte, trudno nie przytaknąć. Przytakuje więc wielu, polemiki są nieliczne. W ostrą dyskusję z Janion wchodzi Jan Błoński, który w „Tygodniku Powszechnym” mówi Jerzemu Pilchowi: „Czytałem niedawno wypowiedzi profesor Janion, która obwieściła nam kres półtorawiecznego panowania literatury (kultury) romantyczno-symbolicznej. Jej głównym zadaniem było zastępowanie nam nieistniejącego państwa. Stąd etnocentryzm, prymat kolektywu, pożytku zbiorowego, ucieczka w symbol, rytuał, oczywiście wspólnotowy... Dużo w tym prawdy. Ale jakiejś takiej grubej, nieobciosanej”¹³. Dalej pojawiają się pytania. Czy rzeczywiście dominacja tradycji romantycznej w ostatnich dwóch stuleciach była aż tak wyraźna? Czy nie było tak, że nie tylko ją u nas pielęgnowano, ale też przynajmniej równie często podważano? Czy na boje z romantyzmem nie wyrusжали najwięksi: Prus, Dąbrowska, Żeromski, Wyspiański? I czy boje te nie przeobrażały społecznej świadomości, nie zmieniały naszego stosunku do romantyzmu? „Ani nie jesteśmy wszyscy w narodowo-romantycznej niewoli, aniśmy się z tej niewoli nagle nie wyzwolili”¹⁴ – podsumowuje Błoński.

Podobne wątpliwości nie osłabiają jednak impetu, z jakim rozpoznanie Janion przekształca polskie życie intelektualne. Efekty są długofalowe. Mówiąc ostro: o zastrzeżeniach Błońskiego nie pamięta dziś niemal nikt, o tekstach Janion pamiętają prawie wszyscy. Przez ostatnie 25 lat odwołania do tezy o zmierzchu paradygmatu romantycznego pojawiają się systematycznie w najważniejszych tekstach rodzimej humanistyki. Od streszczenia poglądów Janion zaczynają swoje próby zdiagnozowania stanu polskiej kultury po

12 Tamże.

13 „Oskarżaj, jeśli masz ochotę”, mówi Jan Błoński, słucha Jerzy Pilch, „Tygodnik Powszechny” 1992 nr 46, s. 1.

14 Tamże.

1989 roku między innymi Zbigniew Majchrowski¹⁵, Przemysław Czapliński¹⁶ i Dorota Sajewska¹⁷. Nawiązania do Janion można znaleźć i u Marcina Króla¹⁸, i u Zdzisława Krasnodębskiego¹⁹. No i u specjalistów od romantyzmu. A sprawa ma wymiar nawet głębszy: stwierdzenie Janion staje się prawdą wręcz obiegową, czymś w rodzaju bon motu, intelektualną diagnozą, która przedostaje się daleko poza granice intelektualnego getta. Bodaj tylko Zygmunt Bauman ze swoimi opisami życia w świecie ponowoczesnym odnosi po 1989 roku porównywalny sukces.

Problem w tym, że owo powodzenie ma też swoją cenę. Janion jest często cytowana, lecz nie zawsze uważnie czytana. Bo przecież – jak już wspomnieliśmy – bynajmniej nie ogłasza śmierci romantyzmu. Zajrzyjmy do jej tekstów jeszcze raz.

Egzystencja zamiast historii

W *Projekcie krytyki fantazmatycznej* w jednym akapicie znajdujemy prognozę kryzysu formacji romantycznej, w następnym – nadzieję na jej odrodzenie: „Być może sam romantyzm zmieni swój sposób istnienia. Już nie będzie tylko w swej bohaterskiej, tyrtejskiej, martyrologicznej, mesjanistycznej postaci znakiem polskiej tożsamości. Odkryjemy na nowo, na miarę naszej epoki, jego wielkość artystyczną, odnajdziemy jego filozofię egzystencji”²⁰. W innych tekstach – podobnie. Janion nie po to pisze o zmierzchu wzorców romantycznych, by się łatwo z nim godzić, by się z romantyzmem żegnać. To nie jest nekrolog. Przeciwnie, raczej szukanie miejsc, sytuacji, kontekstów, gdzie romantyzm nadal może ujawniać swój inspirujący potencjał.

O jednym z takich kontekstów powiedzieliśmy na początku: to kontekst kultury alternatywnej. W rozmowie z „Polityką” Janion

15 Zbigniew Majchrowski, *Szczątki założycielskie*, w: *20-lecie. Teatr polski po 1989*, red. Dorota Jarząbek, Marcin Kościelniak, Grzegorz Niziołek, Korporacja Ha!Art, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2010, s. 7.

16 Przemysław Czapliński, *Resztki nowocześnieści: dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 5.

17 Dorota Sajewska, *Pod okupacją mediów*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012, s. 10.

18 Marcin Król, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*, Fundacja Res Publica, Warszawa 1998.

19 Zdzisław Krasnodębski, *Polityczne meandry romantyzmu*, w: tegoż, *Drzemka rozsądnych: zebrane eseje i szkice*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 21–43.

20 Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 6.

stwierdza: „Wydaje mi się, że romantyzm jest dla młodych ludzi wciąż żywy jako punkt odniesienia. Co prawda kultura romantyczno-symboliczna się kończy, ale młodzi ludzie, którzy tworzą wyspy kultury alternatywnej i zabierają się do rozbijania romantycznych skamielin, podejmują zarazem ryzyko wypowiadania własnych poglądów oraz niszczenia instytucjonalnego kanonu, co jest gestem pierwotnie romantycznym. Takie jest czasopismo krakowskie »bruLion«, coś podobnego dzieje się w warszawskim »Ogrodzie«”²¹. Innymi słowy, w prowokacjach autorów »bruLionu«, efemerycznego »Ogrodu«, a zapewne również »Czasu Kultury“ widzi Janion coś w rodzaju powtórzenia gestu filomatów wileńskich. W zainteresowaniu młodego pokolenia kulturą popularną dostrzega podobieństwo do fascynacji romantyków kulturą ludową – tym, co pozainstytucjonalne, skandaliczne, niemieszczące się w zastanym kanonie. Z kolei w zachowawczej reakcji na działania »bruLionu“ – jakieś odbicie postawy Salonu Warszawskiego.

Porównanie wydaje się przesadzone, jednak to tylko wstęp do podjętego przez Janion trudu odświeżania znaczeń romantyzmu. Dalej robi się ciekawiej. W cytowanym fragmencie *Projektu krytyki fantazmatycznej* kluczowa okazuje się sugestia, by w romantyzmie zobaczyć przede wszystkim filozofię egzystencji. Co to znaczy? Najłatwiej odpowiedzieć, cofając się w czasie i biorąc za punkt odniesienia jedną z klasycznych książek Janion, napisany wspólnie z Marią Żmigrodzką, a opublikowany w 1978 roku tom *Romantyzm i historia*²².

To bodaj najważniejsza z całej serii prac Janion, w których romantyzm przedstawiany jest jako element szerszego procesu historycznego, w powiązaniu z XIX-wiecznymi koncepcjami historyzmu, filozofią Hegla i Marksa, emancypacyjnymi konsekwencjami rewolucji francuskiej i polityki napoleońskiej. Już tytuł jest wymowny: *Romantyzm i historia*, choć jeszcze bardziej pasowałby do treści, gdyby słowo „historia” pisać w nim dużą literą. Janion i Żmigrodzka opowiadają właśnie o Historii, wynalazku Oświecenia zbudowanym wokół mitu postępu, wyobrażenia, że ludzkość w historycznym wysiłku zmierza ku wolności. Taka Historia ma sens i cel: ma dać człowiekowi poczucie autonomii, wyzwolenia z zewnętrznych ograniczeń. Dla Janion romantyzm jest formacją, która podobnie rozumiany postęp wspiera, podtrzymuje, aktywizuje.

21 *Zmiana kodu*, rozmawia Adam Krzemiński, „Polityka” 1991 nr 48, s. 17.

22 Maria Janion, Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, PIW, Warszawa 1978.

Do *Romantyzmu i historii* prowadzą książki wcześniejsze, w których systematycznie wraca jeden wątek: skojarzenie romantyzmu z rewolucją. W zbiorze *Romantyzm, rewolucja, marksizm*²³ z 1972 roku owo zestawienie porządkuje wręcz całość wywodu. W *Gorączce romantycznej* z 1975 roku pojawia się w najistotniejszych fragmentach. „Problem rewolucji to przede wszystkim problem całkowitej przemiany życia, »przekroczenia losu«. Wokół niego organizuje się ciągle świadomość europejska, i nie tylko europejska. Romantyzm zaś jest dlatego jednym z najdonioślejszych fenomenów nowożytnego myślenia, że po raz pierwszy [...] ogarnął intelektualnie, etycznie i emocjonalnie rewolucję oraz próbował określić jej miejsce i znaczenie w sytuacji człowieka”²⁴ – pisze Janion na samym początku tekstu *Prometeusz, Kain, Lucyfer*. W eseju *Romantyzm a początek świata nowożytnego* idzie jeszcze dalej. Tutaj romantyzm staje się inicjującym momentem polskiej nowożytności, prowokacyjnym wprowadzeniem nowego myślenia, wynikającą z niezgody na dotychczasowy porządek rewolucją młodości, sumującą się w coś, co Janion nazywa „doktryną buntu”. Romantyczna „doktryna buntu” (która domaga się „wyodrębnienia jednostki, zachowania jej ścisłej autonomii”²⁵) musi liczyć się z równie charakterystyczną dla romantyzmu „doktryną kosmosu” (która dąży „do roztopienia jednostki ludzkiej w potężnym prądzie życia kosmicznego, do rozproszenia jej w błogostawionej, nirwanicznej jedności ponadindywidualnej”²⁶). Ale napięcie między tymi dwoma tendencjami znajduje rozwiązanie, które Janion ujmuje w kategoriach heglowskich: „Umieszczając człowieka w historii, traktowanej jako ludzka forma twórczości i podstawowa, a niekiedy jedyna forma samowiedzy, romantyzm dostrzegał jednocześnie obiektywność procesu dziejowego. Człowiek tworzył historię, ale zarazem podlegał działaniu sił od siebie niezależnych, okoliczności narzuconych, presji Opatrzności [...]. W tym stanie »wolność« i »konieczność« musiały stać się podstawowymi kategoriami myśli romantycznej, a kwestia stosunku tego, co boskie, do tego, co ludzkie, transcendencji do immanencji, podmiotu do przedmiotu, historii do Boga, indywidualności do bezosobowego ducha dziejów – bezustannie nurtowała romantyków. Byli oni jednak najgłębiej przekonani

23 Maria Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm: colloquia gdańskie*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1972.

24 Maria Janion, *Gorączka romantyczna*, PIW, Warszawa 1975, s. 393.

25 Tamże, s. 46.

26 Tamże, s. 45.

o sensie historii i odczytywali go w nieskończonym spełnianiu się wolności w dziejach”²⁷.

W *Romantyzmie i historii* – a także później – Janion pozostaje wierna podobnym przekonaniom: tylko w obrębie procesu historycznego podmiot ma szansę na skuteczne działanie emancypacyjne, bo tylko w historii może wydarzyć się rewolucja. Tyle że w okolicach 1989 roku w tę logikę trzeba wprowadzić znaczącą korektę.

Jak pamiętamy, jedną z najważniejszych prób opisu ówczesnego przełomu staje się esej Francisa Fukuyamy *Koniec historii*. Opublikowany oryginalnie w „The National Interest”, szybko nazwany „najsłynniejszym artykułem świata”, robi ogromną karierę. Amerykański politolog przekonuje w nim, że demokratyczny zwrot w krajach Europy środkowej i upadek potęgi ZSRR to w istocie tytułowy koniec historii. Historia się wyczerpała – czytamy. Tak jak Marks prorokował, że historia umrze wraz z triumfem komunizmu, tak Fukuyama uznaje, że w 1989 roku historia dobiegła kresu wraz ze zwycięstwem liberalnej demokracji nad realnym socjalizmem. Teza jest kontrowersyjna, niezbyt przekonująca, ale intryguje, prowokuje gigantyczną dyskusję. Janion także bierze w niej udział. Tezę o końcu historii odrzuca, po pierwsze jako zwyczajnie fałszywą, po drugie – jako niebezpieczną: „Według Fukuyamy kres historii oznacza również kres kultury. Koniec historii to kompletna demitologizacja społeczeństw. Zajęte tworzeniem dobrobytu materialnego, nie będą doświadczały pokus wyobraźni. Sam Fukuyama mówi o nadejściu »bardzo smutnej epoki«, w której będzie dominowała kalkulacja ekonomiczna oraz bezustanne rozwiązywanie problemów technicznych. Zabraknie, jego zdaniem, motywacji do twórczości, która uwieździe w uściskach liberalnego technokratyzmu”²⁸. Ale mimo tych zastrzeżeń Janion paradoksalnie uwzględnia argumenty Fukuyamy, przeobraża swe myślenie tak, jakby teoria Amerykanina wywarła na niej autentyczne wrażenie.

I tutaj wracamy do tematu egzystencji, do pomysłu na wydobywanie z romantyzmu problematyki przede wszystkim egzystencjalnej. Bo to egzystencja staje się następnym słowem-kluczem, organizującym pojęciem, które zastępuje pojęcie historii jako uprzywilejowane w lekturze romantyzmu. W 2004 roku ukazuje się kolejny zbiór Janion i Żmigrodzkiej, *Romantyzm i egzystencja*. To przewrotna

27 Tamże, s. 46.

28 Teżże, *Romantyzm blaknący*, dz. cyt., s. 152.

kontynuacja, uzupełnienie, ale też korekta *Romantyzmu i historii*. „Przywykło się sądzić, że w romantyzmie polskim temat egzystencji został niepowrotnie zatarty, wchłonięty przez temat ojczyzny”²⁹ – stwierdzają autorki na początku. I zaraz przekonują, że warto z takim przyzwyczajeniem podjąć polemikę. Ich propozycja nie polega przy tym na prostym odwróceniu interpretacyjnego schematu, porzuceniu przekonań dotychczasowych i zastąpieniu ich nowymi. Zaczynają od kilku uwag na temat *Kordiana*. Wybór jest nieprzypadkowy: oto utwór, w którym tematyka patriotyczna i refleksja historyczna wciąż są bardzo żywe. Zarazem *Kordian* tym różni się choćby od *Dziadów*, że ukazuje bohatera, dla którego doświadczenie historii jest tożsame i jednocześnie z prywatnym doświadczeniem wewnętrznym. Nie widać granicy między jednym a drugim. Stąd zapewne – podpowiadają Janion i Żmigrodzka – dystans odbiorców wobec dramatu Słowackiego: „Raził on literacką publiczność emigracji, a nawet i dużo późniejszych moralizujących historyków literatury. Bohater Słowackiego wydawał się egoistą – nigdy nie tracącym z oczu zmysłu autokreacji, odległym od Mickiewiczowskiego wzorca wieszczą-zbawcy, ekstatycznie utożsamiającego się z narodem”³⁰.

Pojęcie egzystencji u Janion i Żmigrodzkiej nie jest zatem wprost opozycyjne wobec pojęcia historii. Widać to zresztą już w *Romantyzmie i historii*. Tam autorki piszą o dwóch nurtach romantyzmu, odmiennych, ale nierozdzielnych, funkcjonujących zawsze w dialektycznym powiązaniu: „W historii romantyzmu polskiego dominuje zmienny, a przecież nieustanny proces przepływu inspiracji między jednostką a narodową wspólnotą. Naród pojmuje sam siebie i odnajduje swoją drogę w działaniu bohaterów, warunkiem i miarą wielkości indywiduum jest jego związek z przecuciami, marzeniami, dążeniami wspólnoty, z »myślą ludu«, ze świadomością i pamięcią narodu. »Ja« romantyczne jest zakotwiczone w historycznym istnieniu zbiorowości. Przepływ czasu egzystencjalnego łączy się w nim z upływem czasu historycznego”³¹. Dalej mamy przypomnienie Giambattisty Vica, ważnego dla romantyków XVIII-wiecznego twórcy historyzmu. Za Vikiem romantycy mieli powtarzać, że „człowiek poznaje historię niejako od wewnątrz – tworząc ją i przekształcając,

29 Maria Janion, Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja: fragmenty niedokończonych dzieł*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 9.

30 Tamże, s. 16.

31 Maria Janion, Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, dz. cyt., s. 24.

poznaje ją jako własny twór”³². To ważne zdanie, bo odsyłając do Vica, odsyła równocześnie do Marksa, jednej z głównych inspiracji Janion i Żmigrodzkiej.

Rozgraniczenie między romantyzmem czytany jako świadectwo doświadczenia historycznego a romantyzmem pojmowanym jako filozofia egzystencji nie jest zatem szczególnie ostre, pozostawia sfery szarości. Ale równocześnie – przyznajmy – nie jest to rozgraniczenie pozbawione sensu. Romantyzm obserwowany z dwóch różnych perspektyw, umieszczany w dwóch różnych układach odniesienia ujawnia różne oblicza. Taki zabieg podwójnej lektury wymusza użycie odmiennych zestawów pojęć. Co skupia naszą uwagę w romantyzmie rozumianym jako pewna praktyka egzystencjalna? Coś innego niż w romantyzmie „uhistorycznionym”, romantyzmie wielkiej historii. Choćby doświadczone przez podmiot radykalne poczucie własnej inności. Janion i Żmigrodzka piszą o tym, przywołując *Wyznania* Rousseau. „Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja. – Ja sam” – stwierdza Rousseau i wykonuje tym samym założycielski gest europejskiej nowoczesności. Od tego momentu myśl zachodnia krąży wokół fenomenu jednostki, kategorii podmiotu wyraźnie znaczącego granice własnej niepodległości. A także wokół utopii „czystej egzystencji”, życia pełnego, wolnego od jakichkolwiek wpływów. Można powiedzieć, że to utopia emancypacji polegającej na wyjściu poza historię, uwolnieniu się od presji tego, co wobec jednostki zewnętrzne. Romantyzm bierze tę utopię po części za własną, po części wchodzi z nią w dyskusję, nie ulega jednak wątpliwości, że oświeceniowy wynalazek podmiotowości wpływa na romantyczną tradycję trwale i długofalowo.

Janion i Żmigrodzka usiłują opisać romantyzm sprywatyzowany, romantyzm, w którym główną rolę gra jednostka – w skomplikowanym sporze ze światem, z historią, w konflikcie z zasadą rzeczywistości. Podobne wątki autorki wydobywają z twórczości Goethego i Chateaubrianda. W konsekwencji – trzeba zauważyć – dobrze wpisują się w klimat panujący w polskiej kulturze tuż po 1989 roku. Bo przecież nasza kultura przechodzi wtedy dynamiczny proces prywatyzacji. Weźmy tylko trzy przykłady: twórczość autorów związanych z przywołanym już magazynem „bruLion”, losy polskiego teatru na przełomie lat 80. i 90. oraz ówczesne filmy Krzysztofa Kieślowskiego.

32 Tamże.

Dzięki „bruLionowi” karierę robi zjawisko „o’haryzmu”. To zaproponowane przez Krzysztofa Koehlera ironiczne sformułowanie ma definiować poezję kilku autorów zafascynowanych stylem Amerykanina Franka O’Hary. Przedmiotem głośnego sporu staje się wiersz Marcina Świetlickiego *Dla Jana Polkowskiego*, zwłaszcza fragment:

Zamiast powiedzieć: ząb mnie boli, jestem
głodny, samotny, my dwoje, nas czworo
nasza ulica – mówią cicho: Wanda
Wasilewska, Cyprian Kamil Norwid,
Józef Piłsudski, Ukraina, Litwa,
Tomasz Mann, Biblia...

Koehler zauważa naiwność w podejmowanych przez Świetlickiego próbach wprowadzenia do narracji poetyckiej śladów języka potocznego: „Poeta, który jest zwolennikiem autentyzmu, znajduje się w sytuacji niezręcznej czy nawet fałszywej. Prowadzi mianowicie skomplikowaną grę. Jest naiwny lub tylko udaje naiwnego, gdy usiłuje sobie i nam wmówić, że skonwencjonalizowana i sfunkcjonalizowana sztuczność poezji jego (piszącego poezje) nie dotyczy. Pragnie on dokonać zabiegu magicznego: hipnotyzuje i wmawia, że jest wolny, autentyczny, [...] a przecież dla nas, czytelników, szamocze się w sieci wersów”³³. Świetlicki odpowiada bezpretensjonalnie: nawet jeżeli jest skazany na przegraną w konfrontacji z poetycką konwencją, to przecież nadal może „walczyć, próbować”³⁴. W planie teoretycznym bardziej przekonująco wypada Koehler, jednak to poezja Świetlickiego koncentruje zainteresowanie publiczności. Świetlicki i bliscy mu Jacek Podsiadło, Wojciech Wilczyk, Krzysztof Jaworski czy Grzegorz Wróblewski z impetem zmieniają polską literaturę. Sens ich projektu wydaje się jasny: konsekwentnie usiłują widzieć kulturę jako przestrzeń, w której mogą zachować coś z autentyczności swojego przeżycia prywatnego. Owa prowokacja bywa przedstawiana jako powtórzenie nie tylko wystąpienia filomatów, ale także analogicznego, wykonanego wobec rzeczywistości 20-lecia międzywojennego gestu Skamandrytów. Czy skojarzenie z inspiracjami russoistycznymi to w tym przypadku już przesada? Na pewno sukces „o’harystów” jest szczególnie wyrazistym świadectwem

33 Krzysztof Koehler, *O’haryzm*, „bruLion” 1990 nr 14–15, s. 142.

34 Marcin Świetlicki, *Koehleryzm*, „bruLion” 1991 nr 16, s. 40.

zwycięstwa odniesionego w polskiej kulturze na przełomie lat 80. i 90. przez egzystencję („zab mnie boli, jestem głodny”) nad historią („Wanda Wasilewska, Józef Piłsudski, Tomasz Mann, Biblia”).

Świadectwem wyrazistym, ale nie jedynym. Historia polskiego teatru po 1989 roku układa się nieco podobnie, choć akurat tutaj wybór tematyki egzystencjalnej nie zawsze okazuje się deklaracją nonkonformizmu. „Teraz chodziłoby o to, żeby ludzie teatru zechcieli łaskawie zająć się teatrem. Nie zasłaniać się racjami patriotycznymi, obowiązkami moralnymi i wszelkimi innymi podpórkami. Robić teatr – to znaczy badać egzystencję człowieka, pamiętając, że pojęcie człowieka jest obszerniejsze od pojęcia Polaka”³⁵ – pisze tuż po 1989 roku Janusz Majcherek, jeden z najbardziej wpływowych krytyków teatralnych. To streszczenie stanu ówczesnej samoświadomości środowiska teatralnego: teatr pierwszych lat niepodległości marzy o własnej ekskluzywności, o wyłączeniu z domeny historii czy ideologii. Znamienne, jak potężną karierę robi wówczas na naszych scenach Czechow. Gra się go w całym kraju, przeważnie z intencją: opisać „duszę ludzką”. Wychodzą z tego niekiedy przedstawienia udane (*Płatonow* w reżyserii Jerzego Jarockiego we wrocławskim Teatrze Polskim, *Wujaszek Wania* w warszawskim Studio w reżyserii Jerzego Grzegorzewskiego oraz w krakowskim Starym Teatrze w reżyserii Rudolfa Zioly), w większości jednak zawieszone w historycznym niebycie. W pewnym sensie moda na Czechowa to moda na teatralny eskapizm, wynikająca z przekonania, że teatr nie jest od mówienia o tym, co historyczne, ale o tym, co wieczne. Po krakowskiej premierze *Wujaszka*... Andrzej Wanat, największy wśród polskich krytyków spec od Czechowa, pisze: „Świat, który pokazał [Zioly], jest smutny i beznadziejny. [...] Jaka jest przyczyna tego smutku? [...] Jest ona nieokreślona, rzecz można immanentna – to nie przypadek, że z monologu Astrowa skreślono [...] stwierdzenie o »zwyrrodnieniach na skutek zbyt uciążliwej walki o byt«. Dramat jest wieczny, niezmienny, od człowieka niezależny”³⁶.

Wystawiając zatem z takim upodobaniem Czechowa, polski teatr po 1989 roku w gruncie rzeczy przyznaje: tak, historia naprawdę dobiegła końca, pozostaje nam rozmowa o egzystencji. Zresztą

35 Janusz Majcherek, *Kolka wam w bok na Nowy Rok*, w: tegoż, *Niedoskładanka*, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza, Instytut Książki, miesięcznik „Teatr”, Warszawa–Kraków 2016, s. 114.

36 Andrzej Wanat, *Aktorzy i brzdęki*, w: tegoż, *Pochwała teatru*, Errata, Warszawa 1997, s. 217.

nie tylko karierę Czechowa można przywołać jako potwierdzenie takiego rozpoznania. Przykład jeszcze wyraźniejszy to sukces Krystiana Lupa. Na przełomie lat 80. i 90. reżyser, wcześniej długo przyjmowany z dystansem, niekiedy wręcz protekcyjnie, w końcu zdobywa powszechne uznanie, pozycję żywego klasyka. Momentem przełomowym jest *Kalkwerk* według Thomasa Bernharda wystawiony w 1992 roku krakowskim Starym Teatrze. Tekst na temat tego przedstawienia Grzegorz Niziołek tytułuje w charakterystyczny sposób: *Do wnętrza głowy*. Czytamy: „Lupa traktuje literaturę jak dokument, świadectwo czasu. Nie interesuje go jednak historia w jej zewnętrznych przejawach, ale przemiany, jakim podlega duchowa istota człowieka”³⁷. Później Lupa przygotowuje bardzo różne spektakle, nie zawsze tak wsobne czy introwertyczne. Nie tylko zagląda do wnętrza głowy swoich bohaterów, ale stara się też osadzić ich w bardziej konkretnych realiach społecznych lub historycznych. Mimo to odbiorowi jego pracy już zawsze towarzyszy stereotyp: oto wielki eskapista polskiego teatru, zainteresowany głównie tym, co egzystencjalne, a nie tym, co historyczne.

I jeszcze jedna ilustracja: filmy Krzysztofa Kieślowskiego z lat 80. i 90. – od *Przypadku* przez *Bez końca*, *Dekalog* po *Podwójne życie Weroniki*. W najbardziej ogólnym sensie to zapis odchodzenia reżysera od opowieści i bohaterów mocno osadzonych w historii ku opowieściom i bohaterom z historią nie mającym niemal nic wspólnego. W *Przypadku* dostajemy jeszcze trzy warianty fabuły, od tytułowego przypadku zależy, czy grany przez Bogusława Lindę Witek Długosz wejdzie na ścieżkę zaangażowania, czy konformizmu. Dostępna jest dla niego też droga eskapizmu, ale tu eskapizm nie jest chyba jeszcze żadnym wyborem pozytywnym, raczej ucieczką od życia. Trochę inaczej układa się to w *Bez końca*, najbardziej depresyjnym z filmów Kieślowskiego, stawiającym elementarne pytania o sens aktywizmu, podjęcia odpowiedzialności za świat. W *Dekalogu* oraz *Podwójnym życiu Weroniki* wielkiej historii nie ma już prawie w ogóle. W obiegu publicystycznym filmy te zostają nazwane metafizycznymi. Nie bez powodu. Wymowne są ślady historii rozsiane w pierwszej części *Podwójnego życia Weroniki*: a to zdemontowany pomnik Lenina przejeżdżający w pewnym momencie przez kadr, a to solidarnościowa demonstracja, od której

37 Grzegorz Niziołek, *Do wnętrza głowy*, w: tegoż, *Sny, komedie, medytacje*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 189.

polska Weronika odwraca wzrok, gdy przez chwilę widzi Weronikę francuską. To czytelne znaki podpowiadające, że tamta historia się skończyła, zostawiliśmy ją za sobą. Albo dokładniej: w polskiej Weronice powinniśmy dostrzec kogoś, kto jeszcze zdążył historię poznać, jeszcze żył pod jej wpływem (w jednej ze scen, na powitanie w trakcie rozmowy telefonicznej, bohaterka wyśpiewuje melodię *Międzynarodówki*). Tymczasem Weronika francuska żyje już wyłącznie w świecie egzystencji.

Czarni ludzie

Biorąc pojęcie egzystencji za punkt odniesienia, wskazując je jako nowe słowo-klucz, Janion dotyka więc czegoś bardzo żywego w polskiej kulturze po politycznym przełomie. Postulat prywatyzowania romantyzmu wydaje się naturalną reakcją na ówczesną prywatyzację całej przestrzeni kultury. Jednak to nie wszystko. Analiza Janion zmierza dalej. Zajmując się kwestią romantycznego rozumienia kategorii egzystencji, badaczka wypracowuje pewien generalny model myślenia o tradycji romantycznej. Wskazuje najciekawsze tropy, tworzy siatkę kontekstów. Jej zainteresowanie koncentruje się na dwóch skojarzeniach. Pierwsze odsyła do tematu nieświadomości, drugie – do tematu śmierci.

Już w wywiadzie dla „Polityki”, w listopadzie 1991 roku, Janion mówi stanowczo: „Dużym niedostatkiem polskiej kultury jest nieprzyswojenie sobie psychoanalizy”. Prowadzący rozmowę Adam Krzemiński reaguje na to pytaniem wartym zacytowania: „Umarł Marks, niech żyje Freud?”³⁸. Oczywiście ta sugestia jest myląca: można by pomyśleć, że Marks i Freud nie mają ze sobą nic wspólnego, że tradycja marksowska jest nieuzgadnialna z tradycją freudowską. Sugestia musi dziwić zwłaszcza w rozmowie z Janion, u której obie tradycje przywoływane są równolegle z dużą konsekwencją od dawna (Freud staje się jednym z bohaterów badaczki już w *Romantyzmie, rewolucji, marksizmie*). Ale pytania Krzemińskiego nie warto lekceważyć. To tak naprawdę odpowiedź, która prowadzi do wniosku istotnego i zasadniczo słusznego: po 1989 roku, po porażce innych wielkich praktyk krytycznego myślenia, psychoanaliza okazuje się wyjątkowo atrakcyjną strategią interpretacji kultury. Dlaczego? Głównie dlatego, że doskonale przylega do epoki powszechnej prywatyzacji. Niech żyje Freud, a więc zobaczmy w kulturze przede

38 *Zmiana kodu*, rozmawia Adam Krzemiński, dz. cyt., s. 17.

wszystkim zapis indywidualnych popędów, wyparć i kompleksów. Niech żyje Freud, a więc skupmy się bardziej na tym, co uwewnętrznione, niż na tym, co uspołecznione.

A może inaczej: spróbujmy z tego, co uwewnętrznione, uczynić naszą broń wobec tego, co uspołecznione. W tym kierunku zmierza Janion w *Projekcie krytyki fantazmatycznej*. Jak już powiedzieliśmy, Freud okazuje się w tej książce spadkobiercą romantycznej wiary w potencjał wyobraźni. Przywołując klasyczne Freudowskie teksty, Janion dowodzi, że podmiotowa moc wyobraźni ujawnia się między innymi w zdolności do wytwarzania fantazmatów. Jednostkowa psychika tworzy fantazmaty trochę tak, jak artysta tworzy dzieło: z wewnętrznych, skrywanych dotąd treści podmiotu powstaje coś, co zaczyna funkcjonować na równi ze zjawiskami rzeczywistości materialnej. Za przykład służy w *Projekcie...* analizowany przez Freuda schemat fabularny powieści *Imago* Carla Spittelera. Jej bohaterowi nie wystarcza „żywa kobieta, którą zresztą zaledwie kiedyś widział, a wydaje mu się, że jest w niej zakochany. Na dodatek wyszła ona za męża, urodziła dzieci, jest szczęśliwa. Postanowiwszy, że ją kocha, i zawiedziony w swoich uczuciach, wytwarza idealną postać tej kobiety”. Janion podsumowuje: oto „rzeczywistość pokonana przez ideę. Tak dokładnie działa fantazmat”³⁹.

Dlaczego tworzymy fantazmaty? Z tęsknoty za innym światem, z buntu przeciw potocznej rzeczywistości. W takim ujęciu fantazjowanie jest gestem sprzeciwu, deklaracją osobistej niepodległości⁴⁰. Dlatego nie powinniśmy widzieć w fantazmacie zagrożenia. On nas raczej wyzwala, niż więzi – przynajmniej w tym wymiarze, w jakim pozostaje projekcją naszej podmiotowej wyobraźni, a nie wytworem fałszującej świat propagandy czy kultury masowej. „Uchodzi Freud za mistrza podejrzeń i wielkiego demistyfikatora. Ale fantazmatów nie naruszył. [...] Freud, który

39 Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 14.

40 Skądinąd warto chyba wprowadzić jeszcze jedno uzupełnienie, dodatkowo zniuansować wywód i dostrzec, że główne teksty zamieszczone w *Projekcie krytyki fantazmatycznej*, chociaż po publikacji komentowane były już jako reakcja na nową rzeczywistość po politycznym przełomie, tak naprawdę powstawały w połowie, a nawet na początku lat 80., raczej jako komentarz do realiów stanu wojennego. Zarysowaną w nich strategię ucieczki ze świata potocznego w wyobraźnię można zatem rozumieć nie tylko jako bunt wobec rzeczywistości młodego kapitalizmu, ale też jako uzasadnienie taktyki emigracji wewnętrznej stosowanej przez dużą część inteligencji w czasach schyłkowego socjalizmu.

uczynił jawnym to, co ukryte, który odsłaniał to, co utajone, odnalazłszy tkwiący organicznie w człowieku fantazmat, wcale nie zmierzał do jego unicestwiającej demaskacji. Przeciwnie, fantazmat traktował jako rodzaj osobliwej maski – niezbędnej do istnienia⁴¹ – pisze Janion.

Równocześnie autorka nazywa postawę Freuda antyutopijną. By to uzasadnić, konfrontuje go z antypsychiatrą Ronaldem Davidem Laingiem. Dla Lainga życie pod wpływem fantazmatów jest życiem zmistyfikowanym. Zdaniem brytyjskiego terapeuty fantazmaty zaburzają naszą komunikację ze światem, są zakłóceniami, należy je więc przepracowywać i eliminować. Janion sądzi, że Laing zbliża się w tej postawie do – opisaną już wyżej – utopii russoistycznej, zbudowanej wokół marzenia o bezpośrednim dostępie do istoty rzeczywistości: „Laing pragnie dotrzeć do »ja« rzeczywistego, chce, by stosunki między osobami przybrały postać relacji między rzeczywistymi, a nie urojonymi, wymyślonymi, wyobrażonymi jednostkami. Ideałem [...] jest człowiek, »który chce odbierać świat w sposób świeży, niewinny, z miłością i szacunkiem dla prawdy«”⁴². Na takim tle Freud okazuje się antyutopistą, który zwyczajnie nie wierzy w spełnienie snu o pełnej przejrzystości doświadczenia. Jeśli weźmiemy go – jak chce Janion – za pełnoprawnego spadkobiercę romantyków, to zobaczymy dokładnie, na czym polega romantyczne przepracowanie tradycji oświeceniowej.

A zatem człowiek nieprzejrzysty – w relacjach ze światem, a także sam dla siebie: taką postać znajduje Janion u Freuda. Nieco przewrotnie można powiedzieć, że to człowiek nieświadomy. Jeżeli potraktować fantazmat jako przejaw nieświadomości, jej manifestację, to trzeba przyznać, że Janion dokonuje w *Projekcie krytyki fantazmatycznej* odważnej reinterpretacji Freudowskiej ortodoksji. Argumentuje, że Freud nie zawsze dąży do przepracowania nieświadomych treści podmiotu, nie zawsze usiłuje to, co nieświadome, wydobyć na powierzchnię świadomości, czasami godzi się, by nieświadome pozostało zagadkowe, niezrozumiałe. Przy zgodzie na takie odczytanie z psychoanalizy wyłania się pewna szczególna antropologia, szczególna wizja podmiotu: wizja jednostki źródłowo zaburzonej, skazanej na nieświadomość, a przez to nieodwołalnie niestabilnej.

41 Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 25.

42 Tamże, s. 23.

Ten sam obraz odkryjemy, gdy przyjrzymy się, jak Janion po 1989 roku wiąże ze sobą tematy romantyzmu, egzystencji i śmierci. Śmierć to centralna kwestia w większości książek wydanych przez badaczkę na przełomie XX i XXI wieku: od *Życia pośmiertnego Konrada Wallenroda* przez *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi* po *Żyjąc tracimy życie* i *Wampira*. Przy czym niemal za każdym razem to śmierć o niejasnym statusie, co najmniej niejednoznaczna, śmierć, która nie kończy życia, raczej wprowadza je w inny, niestandardowy tryb. W *Żyjąc tracimy życie* czytamy o życiu zainfekowanym myślą o śmierci, w *Wampirze* – o figurze kogoś nie do końca martwego. Bardziej zatem idzie o egzystencję w cieniu śmierci, egzystencję, w której śmierć w jakiś sposób już się wydarzyła, niż o śmierć samą. Stawką staje się tu ponownie opis niestandardowej tożsamości, tym razem zawieszonej między byciem a nie-byciem.

Co znamienne, tradycję romantyczną przez pryzmat problematyki śmierci próbują po 1989 roku czytać wspólnie z Janion również inni, zwłaszcza jej uczniowie. Bez przesady można mówić o szkole czy intelektualnej formacji, która ze śmierci chce uczynić najważniejszy z romantycznych tematów. Stanisław Rosiek w dwóch tomach – *Zwłokach Mickiewicza*⁴³ oraz *Mickiewicz (po śmierci)*⁴⁴ – opisuje duchowe losy poety po fizycznej śmierci. Marek Bieńczyk w *Czarnym człowieku* traktuje śmierć jako klucz do życia i twórczości Zygmunta Krasińskiego. Zwłaszcza przypadek Bieńczyka wydaje się interesujący. Przywołajmy tylko najważniejsze motywy, które skupiają jego uwagę. Po pierwsze, to wyobrażenie, że śmierć nie jest wydarzeniem jednorazowym czy nagłym, nie jest ostrą granicą dzielącą bycie od nie-bycia, lecz rodzajem rozciągniętego w czasie procesu. W dodatku procesu, któremu można się jakoś przyglądać, obserwować, paradoksalnie – żyć w jego obrębie („Agonia [...] utrwała się w dziwnej przejściowości. Staje się wtedy jeszcze formą trwania, ponieważ chwila agonalna przeciąga się – jakby odnajdywała w sobie ciągle nowe zapasy czasu. Śmierć jest już co prawda w najbliższym zasięgu, ale między nią a życiem istnieje wciąż nie do końca zduszona przestrzeń, margines świata”⁴⁵). Po drugie, mamy u Bieńczyka przekonanie, że

43 Stanisław Rosiek, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii Mickiewicza*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.

44 Tenże, *Mickiewicz (po śmierci). Studia i szkice nekrograficzne*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013.

45 Marek Bieńczyk, *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 34.

życie w strefie śmierci wytwarza szczególny rodzaj podmiotowości, czy też – mówiąc prościej – że podmiot skonfrontowany z doświadczeniem śmierci z definicji ulega naruszeniu, rozbiciu. Człowiek żyjący w cieniu śmierci jest człowiekiem w swojej egzystencji zawieszonym, niepełnym („Kiedy zostają zniszczone i uniemożliwione różne postacie istnienia jako rozwoju, a dostrzegany w sobie byt nie spełnia wymogów życia, warunków dla dalszego trwania i stacza się w zagładę, następuje tak charakterystyczne dla Krasińskiego osłabienie poczucia siebie jako kogoś, kto istnieje na równi z innymi i jest obdarzony pełną formą”⁴⁶).

Oto klucz do proponowanej przez Janion oraz jej uczniów nowej lektury polskiego romantyzmu: chodzi o nowe spojrzenie na romantycznego bohatera, nowy opis jego sytuacji egzystencjalnej, wydobyć na plan pierwszy nie romantycznego heroizmu, ale romantycznego zaburzenia, nie podmiotowości mocnej i pewnej siebie, ale zmiennej i nietrwałej. Można powiedzieć, że Janion w pracach publikowanych po 1989 roku konsekwentnie opisuje podmiot „płynny”. Trudno ów fakt przecenić, dokonuje się tutaj przecież rzeczywiste i bardzo interesujące uwspółcześnienie tradycji romantycznej. Janion łączy refleksję na temat dziedzictwa romantycznego z jedną z najważniejszych dyskusji humanistyki przełomu XX i XXI wieku: dyskusją o losie podmiotu w epoce późnej nowoczesności. A przynajmniej proponuje kategorie, skojarzenia, dzięki którym możemy tę ważną dla całej kultury Zachodu dyskusję prowadzić w lokalnym języku, w powiązaniu z własną tradycją.

Oczywiście nie ma u Janion zgody na proste postawienie znaku równości między bohaterem romantycznym a bohaterem kultury późnonowoczesnej czy ponowoczesnej. Ani pierwszy nie może uchodzić za pełnoprawnego przodka drugiego, ani drugi – za jedyne spadkobiercę pierwszego. Ale jest tu chyba sugestia, że warto ich ze sobą porównywać, konfrontować – nawet wbrew uzasadnionym wątpliwościom. Marek Bieńczyk w dyskusji pracowników Instytutu Badań Literackich, przedrukowanej w *Romantyzmie i egzystencji*, mówi przekonująco: „Zabrakło bądź w polskim romantyzmie, bądź przynajmniej w jego interpretacjach takiego zjawiska, takiego ogniw, które [...] byłoby łącznikiem między egzystencją romantyczną a dzisiejszą – nazwijmy to modnie i umownie – postmodernistyczną. Zabrakło czegoś takiego, co dostrzegam np. w romantyzmie

46 Tamże, s. 157.

francuskim, u Musseta, Nerval'a, a zwłaszcza u poety jego końca: Baudelaire'a. [...] Przyjmując dość powszechną periodyzację romantyzmu, uznać możemy, że droga prowadzi od russoistycznego połączenia osobistej egzystencji – pełnej i tożsamej – z samą istotą prawdy do fragmentarycznego i otchłannego »ja« Baudelaire'a, tragicznego *flâneura*, zawieszonego między »starym« a »nowym« Paryżem; Baudelaire'a, u którego dokonuje się już przejście do *modernité*»⁴⁷. Trudno z Bieńczykiem dyskutować: polski romantyzm rzeczywiście nie ma własnego Baudelaire'a. Zostaje pytanie, czy przełom lat 80. i 90. nie przynosi jednak interpretacji, które umożliwiają rozsądną rozmowę o wzajemnych relacjach naszego romantyzmu z tradycją nowoczesną i ponowoczesną. Przecież sam Bieńczyk w książce o Krasińskim oferuje takie ujęcia. Co więcej, ani on, ani Janion nie są w swoich wysiłkach osamotnieni.

Powrót żywych trupów

W 1995 roku Jerzy Grzegorzewski reżyseruje w krakowskim Starym Teatrze *Dziady – dwanaście improwizacji*. To jego drugie podejście do Mickiewiczowskiego dramatu, po wcześniejszych *Dziadach – improwizacjach* z warszawskiego Teatru Studio. Oba spektakle dzieli tylko osiem lat, a łączy kilka inscenizacyjnych pomysłów, mimo to wyraźnie się od siebie różnią. Jest jasne, że pochodzą z dwóch różnych epok. *Dziady – improwizacje* to przedstawienie zanurzone w latach 80., biorące wciąż za kontekst realia politycznej opresji (Grzegorzewski samymi zabiegami scenograficznymi zwraca uwagę widzów na fakt, że oglądają *Dziady* w socrealistycznym Pałacu Kultury i Nauki). Tymczasem *Dwanaście improwizacji* dialoguje już z nowymi czasami. Krytycy zgodnie rekonstruują zamiar Grzegorzewskiego jako sprawdzenie aktualności najbardziej klasycznego z naszych romantycznych tekstów, test jego „wyporności” w nowym kulturowym otoczeniu⁴⁸. Test, któremu towarzyszy w dodatku przeświadczenie, że tak naprawdę *Dziadów* nie pamiętamy. Zapamiętaliśmy może kilka cytatów ze szkolnych lekcji, lecz nic ponadto. *Dziady* nie stanowią już tradycji żywej, nie kształtują wspólnoty. Z recenzji daje się wyczytać

47 *Spór o duszę, ojczyznę i podmiot*, w: Maria Janion, Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, dz. cyt., s. 24.

48 Por. Elżbieta Morawiec, *Dziady – dwanaście improwizacji. Wyzwanie pamięci*, w: tejsze, *Seans pamięci*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 289–298; Joanna Walaszek, *Improwizacje Jerzego Grzegorzewskiego i Jerzego Radziwiłowicza*, w: tejsze, *Ślady przedstawień*, Errata, Warszawa 2008, s. 73–115.

sugestię, że Grzegorzewski idzie w tym względzie śladem rozpoznania o zmierzchu paradygmatu romantycznego w polskiej kulturze. A co ważniejsze, wyciąga z tego rozpoznania te same wnioski, co Janion. Czyli prywatyzuje doświadczenie swego bohatera, uwalnia go od dotychczasowych wspólnotowych zobowiązań. Grzegorz Niziołek pisze: „Monologi Konrada zostają ujęte w osobny ciąg, pozbawiony kontekstu narodowego i politycznego. Brzmiały inaczej i znaczą inaczej. [...] Relacja ze zbiorowością nie jest tu żywą więzią, ale problemem Konrada. [...] Myśl Konrada zrazu gmatwa się i wypala w nagłych zrywach, a on pogrąża się już nie tyle we śnie – jak to jest u Mickiewicza – ale raczej w śmiertelnym letargu. Walka o żywą myśl, o żywą świadomość [...] dopiero w Improwizacji nabiera siły i rozpędu. [...] Kulminacyjny moment nie zawiera ani buntu, ani bluźnierstwa, jest skowytym rozpaczliwie samotnego – już nie tylko w sensie osobistym, społecznym, ale teraz także metafizycznym – człowieka”⁴⁹.

Bohater *Dwunastu improwizacji*, grany przez Jerzego Radziwiłowicza, to fascynująca figura. Jej charakter podpowiadają już pierwsze słowa. Spektakl zaczyna Guślarz (Andrzej Hudziak) inicjujący obrzęd. Postać Radziwiłowicza pojawia się na skraju sceny i niemal szeptem składa mocną deklarację: „Pójdę sam”. Słysząc w tym bezkompromisową manifestację osobistej niepodległości. Bohater wypowiada swoją kwestię wobec rozpoczynanego obrzędu, wobec podporządkowującej się obrzędowi grupy. I nie zostawia złudzeń: nie jest i nie będzie częścią tej zbiorowości. Zarazem ów na pozór buntowniczy, pełen mocy początek to pożegnanie, fragment monologu Starca z I części *Dziadów*. Przed widzami pojawia się ktoś, kto zmierza ku śmierci, może nawet już tej śmierci dotknął, doświadczył. Witany jest zresztą jak Gustaw u Mickiewicza – niczym duch, upiór. W efekcie otrzymujemy paradoksalne połączenie podmiotowej siły ze słabością, wypaleniem.

Małgorzata Dziwulska analizuje finał spektaklu i przedstawia podobny obraz. Zauważając prawie całkowite znieruchomienie Radziwiłowicza podczas Wielkiej Improwizacji (co jej zdaniem owocuje wrażeniem wstrzymania energii i zerwania kontaktu z publicznością), konstatuje: „Zasoby romantycznego teatru skurczyły się tu znacznie. Poza żywą poezją – do dysponowania jednym jedynym

49 Grzegorz Niziołek, *Trzy wątki tradycji*, w: tegoż, *Sny, komedie, medytacje*, dz. cyt., s. 104–105.

środkiem, jakim jest postawienie naprzeciw kręcącej się obsesyjnie gromady albo naprzeciw widowni niepowtarzalnego indywiduum. Osobność jednak może stać się siłą, nawet gdy wyraża się przez nic, przez skamienienie [...]”⁵⁰.

Innymi słowy, widzimy u Grzegorzewskiego bohatera w niejawnym egzystencjalnym położeniu, który zachowuje moc samostanowienia, autokreacji, ale równocześnie jest bezradny, niemal martwy. Wracając do kategorii zaproponowanych przez Bieńczyka, można by powiedzieć, że na naszych oczach Rousseau ustępuje miejsca Baudelaire’owi. Z jednej strony niby mamy niezachwiane poczucie obecności, ale z drugiej – doświadczenie rozpadu tożsamości. Z jednej strony – „ja” nadal odrębne i niepodległe, ale z drugiej – „ja” fragmentaryczne i „otchłanne”. Czy trzeba nam czegoś więcej, byśmy uznali, że lektura polskiego romantyzmu może stać się dobrym wprowadzeniem do dyskusji o przygodach (po)nowoczesnego podmiotu?

Jeśli tyle to nie dość, to zauważmy jeszcze, że o bohaterze Grzegorzewskiego można mówić językiem psychoanalizy. Jest wszak kimś w rodzaju żywego trupa. Dlatego oczywistością wydaje się przywołanie Freudowskiej teorii melancholii. Możliwość intrygująca, bo koncept Freuda to jeden z klasycznych opisów tożsamości nowoczesnej – głębinowej, wielopoziomowej konstrukcji o granicach jakoś widocznych, lecz zarazem płynnych, zmiennych. Skądinąd to zaskakujące, że Janion – choć postuluje psychoanalizę polskiego romantyzmu – o teorii melancholii nie wspomina. Jakby nie dostrzegała, że spotykają się tu oba jej ulubione tematy: nieświadomość i śmierć.

Po raz pierwszy Freud wyklada swe rozumienie melancholii w artykule *Żaloba i melancholia* z 1915 roku⁵¹. Interesuje go wtedy przede wszystkim opis patologii doświadczanej niekiedy przez podmiot po utracie kogoś bliskiego, czyli – by użyć fachowego języka psychoanalizy – po utracie obiektu kateksji, zerwaniu obsadzenia. Na takie zdarzenie – pisze Freud – możemy zareagować dwojako. Reakcja częstsza i lepiej nam znana to wykonanie pracy żałoby. Po jej zakończeniu nasze libido zostaje uwolnione i może szukać kolejnych obiektów (pod wpływem relacji ze światem zauważa, że

50 Małgorzata Dziewulska, *Inna więź*, w: tejże, *Inna obecność*, Sic!, Teatr Dramatyczny m.st. Warszawy, Warszawa 2009, s. 83.

51 Sigmund Freud, *Żaloba i melancholia*, przeł. Barbara Kocowska, w: Kazimierz Pospiszyl, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

utrzymanie dotychczasowych pozycji jest niemożliwe, bo „obiekt zniknął ostatecznie”, dochodzi więc do „uznania rzeczywistości”. Inaczej jest z melancholią. Objawy są podobne (niezdolność do miłości, brak zainteresowania życiem codziennym), ale jedna rzecz okazuje się odmienna. W melancholii podmiot długotrwale nie porzuca obiektu kateksji, nie uznaje rzeczywistości, zachowuje się tak, jakby obiekt jeszcze nieostatecznie został utracony. Co więcej, Freud sugeruje, że strata obiektu w ten sposób dotyka melancholika, iż wywołuje w nim identyfikację z utraconym obiektem. Innymi słowy, obiekt staje się dla podmiotu kimś w rodzaju żywego trupa, kogoś nie do końca martwego. Utraconego, a zarazem zachowanego w pamięci, zinterioryzowanego w głębokich warstwach tożsamości.

To rozpoznanie dużo poważniejsze, niż mogłoby się wydawać. Przekonuje o tym esej Freuda z 1923 roku, *Ego i id*. Tym razem schemat działania melancholii zostaje przywołany, by pomóc w opisie najistotniejszych etapów formowania się ludzkiej tożsamości. Melancholia pokazuje nam, jak identyfikacja zastępuje kateksję obiektu. W konsekwencji to wzór, który może być pomocny w interpretacji przebiegu zdarzenia absolutnie podstawowego w każdej podmiotowej historii – przepracowywania kompleksu Edypa. Kompleks Edypa jest u Freuda paradygmatyczną sytuacją odrzucenia. Dziecko, które wchodzi w relację seksualną z jednym spośród rodziców, zostaje skonfrontowane z zakazem, dowiaduje się, że rodzic jest dla niego niedostępny z powodu tabu kazirodztwa. Inne ujęcie głosi, że dziecko rezygnuje z podobnego związku ze strachu przed zemstą drugiego rodzica. Tak czy inaczej, dziecko zostaje odrzucone, zmuszone do porzucenia obiektu obsadzenia. Przerwane zostają przededypalne, popędowe kateksje id, dzięki czemu buduje się dojrzała tożsamość dziecka. Ta tożsamość (charakter ego) jest bowiem – jak twierdzi Freud – efektem „porzuconych kateksji obiektów, obejmującym dzieje tych wyborów obiektu”⁵². Wspomnienie najwcześniejszych identyfikacji znajduje charakterystyczne miejsce w kształtującym się aparacie psychicznym: staje się jego superego (ideałem ego). Na przykład dla chłopca, który przeszedł ciężką odmianę kompleksu Edypa, a następnie mocną identyfikację z ojcem (zgodnie z zasadą: im silniejszy kompleks, tym silniejsza późniejsza identyfikacja), wartości związane

52 Tenże, *Ego i id*, przeł. Jerzy Prokopiuk, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przedm. Bogdan Suchodolski, PWN, Warszawa 1976, s. 110.

z ojcem są w dorosłym życiu jednym z głównych wewnętrznych drogowskazów.

Co wynika z tych stwierdzeń, gdy zestawimy je z *Dwunastoma improwizacjami*? Wrażenie, że Grzegorzewski, stylizując swojego bohatera na żywego trupa, nie tylko w nim widzi postać ściśle nowoczesną, ale także w nas, widzach. Bo przecież jeśli bohater jest powracającym do nas żywym trupem, kimś na wpół martwym, to my jesteśmy tymi, którzy nie potrafią uporać się z jego stratą. Czyli jesteśmy melancholikami. Kiedy w *Dwunastu improwizacjach* dojrzymy mechanikę melancholii, spektakl okaże się wyrafinowaną refleksją na temat pracy pamięci, wzajemnego uwikłania tych, którzy mają być pamiętani i tych, którzy pamiętają. Przy czym praca pamięci to tutaj skomplikowany, wielowymiarowy proces. Przeobraża wszystkich, którzy w nim uczestniczą, lokuje ich w dziwnej przestrzeni między życiem a śmiercią, odbiera im prostą pewność własnej obecności, narusza ich tożsamość.

Romantyk jako modernistyczny melancholik – taki obraz wydobywa Grzegorzewski z *Dziadów*, wbrew tradycji scenicznej i interpretacyjnej, zwłaszcza chyba wbrew podręcznikowej tradycji Kleinerowskiej. Romantyczny heros staje się w przedstawieniu postacią słabą, widmową. W dodatku przejętą bardziej własnym doświadczeniem prywatnym niż zobowiązaniem wobec zbiorowości czy historii. Gdyby zaproponowana w *Dwunastu improwizacjach* reinterpretacja dotyczyła przede wszystkim części IV *Dziadów*, dawałaby się jeszcze pogodzić z kanonem. W centrum części IV mamy przecież romantycznego kochanka, tożsamościowo wyraźnie niestabilnego. Jednak Grzegorzewski dominującą część swego spektaklu buduje z fragmentów części III, tego głównego źródła wyobrażeń o romantycznym bohaterze narodowym.

I tak następuje aktualizacja znaczeń romantyzmu. Grzegorzewski przeprowadza ją w tym samym czasie i w ten sam sposób, co Janion. Najpierw romantyzm podlega u nich prywatyzacji, później zaś – modernizacji. Najpierw czyni się z niego opowieść egzystencjalną, potem – fragment historii nowoczesności. Czy cała operacja jest skuteczna? Kończy się sukcesem? Zmienia język rozmowy o romantyzmie? Pewności nie ma. W przypadku Janion tylko niewielka część publiczności rejestruje cokolwiek poza zdecydowanym stwierdzeniem o krachu paradygmatu romantycznego. Mimo to strategia prywatyzacji i modernizacji romantyzmu wnika w kulturowy obieg. Jej efekty widać w tekstach Agaty Bielik-Robson (która lekarstwa na

uproszczenia polskiej narracji o romantyzmie szuka u romantyków angielskich)⁵³, we fragmentach książki Ryszarda Przybylskiego *Słowo i milczenie bohatera Polaków*⁵⁴. Po kilku latach również u Małgorzaty Dziewulskiej (w eseju o Przybylskim)⁵⁵ i u Michała Kuziaka⁵⁶.

Ale to jeszcze nie finał wysiłków Janion mających ocalić polską kulturę romantyczną. By dopełnić układankę, zauważmy: samą Janion powinniśmy uznać za wzorcową melancholiczkę. Jej stosunek do dziedzictwa polskiego romantyzmu jest stosunkiem ściśle melancholijnym. Romantyzm w tekstach badaczki publikowanych po 1989 roku funkcjonuje jak bliski, który zmarł, ale z którego śmiercią nie sposób się pogodzić. Widzimy wyraźnie: wbrew wszelkim obiegowym opiniom Janion nie godzi się z upadkiem paradygmatu romantycznego. Ogłasza go, ale natychmiast się przeciw temu buntuje. Jej przeprowadzona na przełomie lat 80. i 90. reinterpretacja tradycji romantycznej to w gruncie rzeczy melancholijna próba utrzymania zmarłego przy życiu. Janion intensywnie pracuje, by dla romantycznych mitów znaleźć miejsce w nowych czasach. I odnosi sukces. Romantyzm w Polsce trwa.

Nawet więcej, pozostaje głównym językiem publicznym, najważniejszym kodem naszej kultury. Powiedzieliśmy o próbie przeobrażenia romantyzmu w nowoczesną filozofię egzystencji. Dodajmy, że Janion ma więcej pomysłów na ożywienie obumierającego romantyzmu. Jeśli spróbujemy zdefiniować najważniejsze narracje polskiej kultury po 1989 roku, to spostrzeżemy, że wszystkie w jakimś stopniu flirtują z dziedzictwem romantyzmu. A Janion ma swój udział w ekspansji dużej części z nich.

53 Agata Bielik-Robson, *Romantyzm. Niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008.

54 Ryszard Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków: studium o „Dziadach”*, IBL PAN, Warszawa 1993.

55 Małgorzata Dziewulska, *Duchowy ekshibicjonista*, w: tejże, *Inna obecność*, dz. cyt., s. 236-254.

56 Michał Kuziak, *Inny Mickiewicz, słowo/obraz terytorium*, Gdańsk 2013.

Marzenie o klęsce

Polski romantyzm żyje czy umarł? Jeszcze trwa czy już przeszedł do historii? Na takie pytanie mamy dwie odruchowe odpowiedzi. Odpowiedź pierwsza: romantyczny paradygmat polskiej kultury rozpadł się, stracił swoją moc w 1989 roku, niemal równocześnie ze zmianą ustroju. Karierą tego rozpoznania i komplikacjami z nim związanymi zajmowaliśmy się w poprzednim rozdziale. Teraz czas na odpowiedź drugą, równie popularną: upiór romantyzmu powstał z grobu w 2010 roku, jego zmartwychwstanie było jedną z konsekwencji katastrofy smoleńskiej. To stwierdzenie można przedstawić także w formie bardziej akceptującej, uznając, że katastrofa smoleńska okazała się rodzajem poznawczego skandalu przywracającego nam kontakt z ważnymi wątkami narodowej tradycji, zwłaszcza z tradycją romantyczną. Z takiej perspektywy katastrofa wygląda wręcz na moment inicjujący ozdrowieńczą terapię szokową.

W reakcjach na katastrofę smoleńską jest coś szczególnego: to wydarzenie, które natychmiast obrasta interpretacjami. Już kilka dni po 10 kwietnia 2010 roku zaczyna się intelektualna praca, by tragedii nadać jakiś sens. Bodaj żadnemu zdarzeniu o porównywalnej randze nie towarzyszył u nas wcześniej podobny wysiłek. Śmierć Jana Pawła II spowodowała wielodniową narodową żałobę, lecz nie zaowocowała żadną istotniejszą dyskusją, pozostała faktem właściwie nieopisanym, nieodnotowanym w intelektualnym obiegu (jeśli nie liczyć mało przekonujących prób wykreowania

zjawiska pokolenia JP II). Tymczasem Smoleńsk od razu staje się przedmiotem interpretacyjnych dociekań, jakby na przekór podstawowej trudności. Czy nie mamy do czynienia z nieszczęśliwym wypadkiem, czymś, za czym nie kryje się jakikolwiek autorski zamiar, czymś z definicji absurdalnym, pozbawionym treści? Część publicystów – zwłaszcza o prawicowym temperamencie – gwałtownie odrzuca taką możliwość. Zanim ukryte znaczenie katastrofy zacznie wyjaśniać teoria zamachu, pojawia się inna koncepcja: Smoleńsk to sygnał, znak, który powinniśmy umieć odczytać. Już pierwsze, publikowane jeszcze przed wawelskim pogrzebem teksty podpowiadają dość dokładnie, o jakie odczytanie chodzi. W gruncie rzeczy – o powrót do całego zestawu wyobrażeń o charakterze romantyczno-mesjańskim.

Tomasz Terlikowski w felietonie opublikowanym w „Gazecie Polskiej”, a następnie na internetowym blogu pisze wprost: „Tragiczne wydarzenia, absurdalne w swojej przypadkowości – takie, jak wypadek prezydenckiego samolotu i śmierć niemałej części polskiej elity – trzeba rozpatrywać z perspektywy religijnej. To ona odstąpić może Sens w tym, co tak życiowo, docześnie bezsensowne. A także uświadomić, że ta tragedia jest zadaniem do wypełnienia”¹. Całej skomplikowanej symboliki wydarzeń w Smoleńsku nie da się – zdaniem Terlikowskiego – pojąć poza kontekstem religijnym: „I chodzi tu nie tylko o miejsce wypadku, które już wcześniej poświęcone było krwią polskich patriotów, nie tylko o czas doczesny (70. rocznica mordu w Katyniu), lecz również o czas święty, liturgiczny [...]. To on ma szczególne znaczenie. Ofiary oddały swoje życie w wigilię Niedzieli Miłosierdzia, w czasie której Kościół szczególnie przypomina prawdę o Miłosierdziu Bożym”. Fakt – zdaniem Terlikowskiego – nieprzypadkowy, bo „objawienia Bożego Miłosierdzia są nierozzerwalnie związane z polskością”, w wizjach świętej Faustyny Kowalskiej Polska zajmuje miejsce szczególne, a Chrystus mówi w nich jasno, że „to z naszego kraju wyjdzie iskra Boża, która przygotuje świat na powtórne jego przyjście”. Dlatego „jesteśmy związani z tymi objawieniami, jesteśmy jako naród jakoś w nie wpisani”. Tutaj już bardzo wyraźnie uruchamia się u Terlikowskiego retoryka romantyczno-mesjańska, pojawia się obraz Polaków jako narodu wybranego, by własnym cierpieniem odkupić świat: „Polska to wyzwanie

1 Tomasz Terlikowski, *Bojaźń i drżenie*, <http://terlikowski.salon24.pl/171531,bojazn-i-drzenie> [data dostępu: 28.05.2014].

podejmowała. Tragedia rozbiorów i powstań poprzedzała objawienia Miłosierdzia Bożego, a może je przygotowywała. Później przyszła II wojna światowa, rzeź katyńska, ofiara powstania warszawskiego, komunistyczne lata prześladowań i mordów”. Dlaczego po latach przyszła również katastrofa smoleńska? Według Terlikowskiego, Bóg zaaranżował wypadek w Smoleńsku, zesłał na Polaków następne nieszczęście, by przypomnieli sobie o swej szczególnej roli w dziejach – roli ewangelizatorów laicyzującej się Europy. By własną ofiarą – niczym Jezus – zbawili innych. „Trudno nie zadać sobie pytania, czy nie próbowaliśmy uciec od misji, jaką stawiał przed nami Bóg, w »normalność« Zachodu. Jeśli tak było, to ta tragedia jest wyraźnym przypomnieniem, że nie będzie nam dane bycie »normalnym« narodem, który może żyć w świętym spokoju, że od nas Pan Bóg wymaga co jakiś czas daniny krwi, ofiary (czasem boleśnie absurdalnej) z najlepszych synów”.

Opinia z odległego marginesu debaty? Tak egzotyczna, że w gruncie rzeczy nieistotna? Bynajmniej. Raczej destylat poglądów, które w następnych miesiącach systematycznie wracają w wystąpieniach środowisk prawicowych i konserwatywnych.

Terlikowski rozbudowuje felieton do rozmiarów dużego eseju i publikuje go w poświęconym Smoleńskowi numerze „Frondy”. Obok pojawiają się teksty równie ostre. Grzegorz Górny, redaktor naczelny „Frondy”, w artykule wstępnym do całego numeru pisze: „Doszło do największej tragedii w powojennych dziejach Polski, jedynej tego typu katastrofy w historii nowożytnego świata. Intensywność symboliczna tego wydarzenia – które miało miejsce, podobnie, jak śmierć Jana Pawła II, w wigilię Niedzieli Miłosierdzia – jest tak gęsta, że trudno mówić o przypadku. Nic dziwnego, że w wielu wypowiedziach, zarówno osób duchownych, jak i świeckich, powtarzało się stwierdzenie, iż to, co się wydarzyło 10 kwietnia pod Smoleńskiem, to dla naszej Ojczyzny wielki znak. Rzadziej jednak pojawiało się doprecyzowanie, jak ten znak odczytywać. A przecież znaki nie mogą być nieme. By miały sens, muszą zostać zrozumiane”². A zatem ponownie katastrofa przedstawiona zostaje jako znak do odczytania i ponownie podpowiadany jest ten sam sens owego znaku: „W sytuacji granicznej Polacy zgromadzili się wokół krzyża [...]. Przeżywali ten dramat jako zbiorowość, na nowo odnajdując się we wspólnocie narodu i Kościoła. [...] Czy potrzeba było tak wielkiej

2 Grzegorz Górny, 10.4.10, „Fronda” 2010 nr 55, s. 18.

tragedii, żebyśmy jako naród dostali szansę, żeby znów zacząć szanować samych siebie?”³.

O ukrytym znaczeniu smoleńskiej tragedii i narodowym przebudzeniu sprowokowanym przez postsmołęską traumę piszą we „Frondzie” również duchowni Augustyn Polanowski oraz Robert Skrzypczak. Do rozmowy na ten temat daje się namówić nawet Zdzisław Krasnodębski. Na pytanie, czy o Smoleńsku można mówić językiem polskiego mesjanizmu, odpowiada twierdząco: „Mamy wielką myśl romantyczną, która tkwi nadal w naszej samoświadomości, a jej ślady można znaleźć w książce Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość*. Tam też pobrzmiewa przekonanie, że z punktu widzenia osób wierzących nie tylko losy jednostek, ale także losy zbiorowości układają się w sensowną całość, że Bóg przeznaczył im jakieś zadanie. Ten sens nie do końca można dociec i go zinterpretować, on bywa przed nami ukryty, ale jest. W tym znaczeniu te dramatyczne wydarzenia [...] dadzą się tak odczytać. [...] Trudno tego nie widzieć i nie wpisywać ich w los i przeznaczenie Polski. [...] Gdybyśmy sięgnęli po dzieło Zygmunta Krasińskiego *Dzieje Polski widziane z punktu widzenia Trójcy Świętej* czy inne dzieła polskich romantyków, które na trwałe wpisały się w polską kulturę i sposób myślenia o sobie Polaków, to można by powiedzieć, że ta historia trwa nadal. [...] Z punktu widzenia teologii politycznej polskość to tak właśnie trzeba by powiedzieć, że stało się coś więcej niż przypadek czy zdarzenie”⁴.

Oczywiście wypowiedzi katolickich integrystów prowokują polemiki. Od pierwszych dni po katastrofie w dyskusji szczególnie żywo uczestniczy lewicowe środowisko „Krytyki Politycznej”. Na internetowej stronie pisma publikowane są komentarze, które po zaledwie kilkunastu dniach trafiają do zbiorowego tomu *Żałoba*. Wśród nich najmocniej wybrzmiewa głos Agaty Bielik-Robson. Filozofka nie pozostawia wątpliwości: polska prawica myśli kategoriami wprost przeszczepionymi z tradycji mesjańskiej. „To zdumiewające, jak topos polskiego męczeństwa ustalony przez Adama Mickiewicza w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* utrzymuje się bez żadnych korekt i rewizji po dziś dzień”⁵ – pisze Bielik-Robson w felietonie

3 Tamże, s. 19.

4 Lech Kaczyński prowadził ponowoczesne powstanie. Rozmowa z prof. Zdzisławem Krasnodębskim, rozmawia Piotr Pałka, tamże, s. 116–117.

5 Agata Bielik-Robson, *Totem i tabu. Polskiej tanatologii ciąg dalszy*, w: *Żałoba*, red. Sławomir Sierakowski, Agata Szczęśniak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 161.

będącym bezpośrednią polemiką z Terlikowskim. A skoro kod me-sjański wciąż jest dla katolickiej prawicy językiem podstawowym, wybieranym wręcz intuicyjnie, to nic dziwnego, że w prawicowej wyobraźni katastrofa prezydenckiego samolotu szybko przeobraża się w coś na kształt religijnego proroctwa. Bielik-Robson wraca do tego tematu jeszcze wielokrotnie. Krąży wokół niego w cyklu wykładów *Tanatopolityka. Lewica, prawica, śmierć*, wygłoszonych w 2010 roku w redakcji „Krytyki Politycznej”. W książkowym wywiadzie przeprowadzonym przez Michała Sutowskiego w 2012 roku podsumowuje zaś stanowczo: „Każdy Polak obudzony w środku nocy, zanim jeszcze ocknie się w nim podmiotowość, budzi się jako ofiara gotowa przemówić językiem niskiego romantyzmu. To pierwszy odruch. A wszystkie zdarzenia, które sprzyjają nawrotom do pierwszych odruchów, natychmiast stają się wydarzeniami mitycznymi. I katastrofa smoleńska nadawała się do tego doskonale”⁶.

Czy to wszystko składa się w szybkie i mocne potwierdzenie opinii o katastrofie smoleńskiej jako momencie ożywienia romantycznego trupa? I tak, i nie. W innym miejscu Bielik-Robson komplikuje wywód i przekonuje, że polska prawica po wypadku Tupolewa próbuje w nerwowy sposób wrócić do romantycznego języka, choć ten jest już właściwie martwy. Ów język pozostaje zrozumiały, ale społeczna większość doskonale zdaje sobie sprawę z jego archaiczności. Dlaczego mimo to go używa? Z powodu wyrzutów sumienia. „Masowa żałoba, w której uczestniczą [...] także ludzie prezydenturze Kaczyńskiego niegdyś niechętni, nie świadczy bynajmniej o opamiętaniu, w którym naród polski, przez chwilę uwiedziony przez mamidło zachodniej »normalności«, budzi się do swej porzucionej misji narodu wybranego. Świadczy – na pozór paradoksalnie – o tym, że Polacy tę normalność wybrali, zaakceptowali, a to, co się teraz dzieje, to jedynie przejaw wielkiego poczucia winy, które nieuchronnie wiąże się z porzuceniem przez nich martyrologicznej tradycji. »Normalność«, wybór życia, jest bowiem na gruncie polskiej tradycji tak właśnie nienormalny, że ci, którzy go dokonują, sami siebie [...] obwiniają o zdradę i niewierność. [...] Polacy wybrali »normalność«, choć wybór ten oznaczał dla wielu z nich zerwanie z polskim kultem śmierci i cierpiętniczym pomazaństwem, okupione nieświadomym poczuciem winy, które teraz – być może już po raz

6 Bielik-Robson. *Żyj i pozwól żyć. Rozmawia Michał Sutowski*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 289.

ostatni – wydobywa się na powierzchnię. Właśnie siła tej rytualnej żałoby świadczy o tym, że nie będzie politycznego nawrotu do archaicznego polskiego modelu »rządu dusz«. Im mocniej Polacy manifestują swoje poczucie winy, tym jaśniejsze się staje, że większość z nich już dokonała zerwania”⁷.

Co w takim razie współczesny Polak robi z tradycją romantyczną? Bezrefleksyjnie wchodzi w rolę romantycznej ofiary cierpiącej za ojczyznę, fantazmatycznie utożsamia się z romantycznymi męczennikami z poprzednich pokoleń? Czy raczej sprytnie odgrywa pewien kulturowy scenariusz, symuluje własne przywiązanie do romantycznego spadku, by w istocie się od niego uwolnić? Trudno wyobrazić sobie połączenie obu tych strategii. Jeszcze trudniej zdecydować, która z nich mocniej określa społeczną świadomość.

A może wystarczy poprzestać na diagnozie skromniejszej, ale też mniej kontrowersyjnej i uznać reakcje na katastrofę smoleńską za przekonujące potwierdzenie, że polski romantyzm trwa w tym sensie, iż w swojej wersji mesjańskiej wciąż stanowi punkt orientacyjny dla polskiej prawicy. Jest czymś, czego prawica z własnego myślenia nie umie i nie chce usunąć. Dowodów na to mamy przecież aż nadto. O powrocie do retoryki narodu wybranego już powiedzieliśmy. Ale to jeszcze nie wszystko.

17 kwietnia, dzień przed pogrzebem prezydenckiej pary na Wawelu, redaktorzy filozoficznego pisma „Kronos”, Wawrzyniec Rymkiewicz i Piotr Nowak, publikują w internecie manifest *Wawelska skała*. W tekście nie ma ani śladu sugestii, by w smoleńskiej tragedii wiedzieć znak wysłany przez Boga (być może dlatego, że Rymkiewicz uznaje za bezsporne, iż za katastrofą kryje się ludzka, a nie boska interwencja; w następnych miesiącach okazuje się zdeklarowanym wyznawcą teorii zamachowej⁸). Rymkiewicz z Nowakiem zaczynają od odległej historii: „Dla Starożytnych żałoba była w takim samym stopniu zjawiskiem politycznym, co wojna”⁹. Stąd lekcja dla nas: idąc śladem starożytnych, powinniśmy myślenie o Smoleńsku włączyć w porządek polityki, żałoba smoleńska powinna zyskać

7 Agata Bielik-Robson, *Totem i tabu. Polskiej tanatologii ciąg dalszy*, dz. cyt., s. 163–165.

8 Wawrzyniec Rymkiewicz, *Kłamstwo smoleńskie jak kłamstwo oświęcimskie*, rozmawia Filip Memches, <http://rebelya.pl/post/801/wawrzyniec-rymkiewicz-kamstwo-smolenskie-jak-kam> [data dostępu: 30.05.2014].

9 Wawrzyniec Rymkiewicz, Piotr Nowak, *Wawelska skała*, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23250,729> [data dostępu: 30.05.2014].

wymiar polityczny. Co to właściwie znaczy? Otóż należy z pamięci o zmarłych uczynić punkt odniesienia dla całego życia publicznego. Zdaniem Rymkiewicza i Nowaka nie ma żadnej przesady, nie niewłaściwego w wawelskim pogrzebie pary prezydenckiej. Wręcz przeciwnie. Dopiero wywyższona na „wawelską skałę” śmierć Lecha Kaczyńskiego staje się tym, czym być powinna: wydarzeniem, które zmienia państwo, nadaje mu nową formę. Oczywiście formę nieprzypadkową. Twórcy „Kronosa” przedstawiają fantazyjne marzenie o Polsce, która dochowuje wierności i Sarmatom, i Berkowi Joselewiczowi, i Piłsudskiemu, i jeszcze ma dość siły, by nie ulec presji współczesnego kapitału oraz kultury masowej. Gdyby chcieć wydobyć z tego choć trochę precyzyjniejszy obraz, trzeba by chyba – używając języka Terlikowskiego – powiedzieć, że Rymkiewicz z Nowakiem marzą o ufundowaniu wokół prezydenckiej trumny polskiej „demokracji nieoliberalnej”, mocnej, tradycyjnej i zdolnej do oporu wobec – zdefiniowanej jako zagrożenie – modernizacji w stylu zachodnim.

Podobnym tropem podążają redaktorzy „Teologii Politycznej”, Dariusz Karłowicz i Marek A. Cichocki. W 2012 roku na okładce swojego pisma umieszczają wymowne zdjęcie: błękitne niebo ze śladem pozostawionym przez przelatujący samolot, poniżej ledwo widoczne czubki drzew. Do tego tytuł: *Śmierć i polityka*. W środku dyskusja o Smoleńsku poprzedzona wstępem redaktorów naczelnych. Główna myśl jest zbieżna z diagnozami Rymkiewicza i Nowaka: Polska to państwo niepoważne, tragedia smoleńska dowiodła tego aż nadto wyraźnie („Katastrofa odsłoniła nędzę niepoważnego państwa i przypomniała [...] o naszej dziwnej, niepewnej kondycji narodu nieustannie balansującego na granicy bytu i nie-bytu”¹⁰). Niepoważny był organizacyjny bałagan przed wylotem Tupolewa, przepychanki między kancelariami prezydenta i premiera, później zaniedbania w śledztwie („Czytaliśmy o szczątkach znajdujących po tygodniach w błocie i, oniemiałi, słuchaliśmy wyjaśnień, jak to doskonale i zupełnie w porządku, że nie mamy dostępu do czarnych skrzynek, do miejsca katastrofy”¹¹). Na tym tle śmierć prezydenta i towarzyszących mu osób pozostaje wydarzeniem z innego porządku. Uświadamia na nowo, że polityka to „sprawa poważna”. Karłowicz z Cichockim – tak samo, jak Rymkiewicz z Nowakiem – wierzą, że śmierć ma moc

10 Marek A. Cichocki, Dariusz Karłowicz, *Dziady na Krakowskim*, „Teologia Polityczna” 2012 nr 6, s. 5–6.

11 Tamże, s. 6

ustanawiania polityki jako doświadczenia realnie istotnego, podstawowego w życiu zbiorowości. Sugerują wręcz, że bez uwzględnienia perspektywy śmierci polityką zajmować się nie sposób.

Co znamienne, i w „Kronosie”, i w „Teologii Politycznej” przywołana zostaje słynna mowa pogrzebowa Peryklesa, wygłoszona podczas wojny peloponeskiej, a zapisana przez Tukidydesa. Intencja wydaje się czytelna: Perykles zostaje tu obsadzony w roli władcy, który wie, że państwo silne i podmiotowe wymaga raz na jakiś czas ofiary z krwi, bo ustanawia się przez poświęcenie tych, którzy chcą go bronić, nawet ryzykując własne życie. Perykles żegnając swoich żołnierzy poległych na wojnie ze Spartą, większą część mowy poświęca pochwie Aten. Ateńczycy – twierdzi – mogą być dumni z własnego państwa („Nasz ustrój polityczny nie jest naśladownictwem obcych praw, a my sami raczej jesteśmy wzorem dla innych niż inni dla nas. [...] Państwo nasze jest godne podziwu i pod tym względem, i pod wieloma innymi”¹²). Jeśli tak, to ci, co zginęli, wiedzieli, za co umierają. Oddali życie za coś większego od samych siebie: za wzór państwa, za idealną wspólnotę. Zarazem z ich śmierci owa wspólnota bierze teraz swą moc, w ich śmierci widzi potwierdzenie własnej wielkości.

Co to wszystko ma wspólnego z romantyzmem? Dużo. Uświęcenie śmierci za ojczyznę, uznanie śmierci za gest o potencjale politycznym to idee ściśle romantyczne. Choć obecne nie tylko w tradycji polskiego romantycznego mesjanizmu (o innych kontekstach jeszcze powiemy), to właśnie ze skojarzenia z romantyzmem czerpiące u nas swe żywotne siły. Autorzy „Kronosa” i „Teologii Politycznej” potrafią wskazać ich źródła antyczne, ale i tak szybko wracają do romantyzmu. Albo wręcz od romantyzmu zaczynają. Cichocki i Karłowicz już w drugim akapicie swojego tekstu kojarzą smoleńską żałobę z *Dziadami*. Romantyzm po raz kolejny okazuje się dla prawicy językiem domyślnym, wybieranym machinalnie. Śmierć polityka niemal natychmiast zostaje nazwana śmiercią polityczną, ofiarą za państwo, którą trzeba celebrować zgodnie z zasadami utrwalonego narodowo-romantycznego rytuału.

Konstruowanie tradycji

Banalne rozpoznanie, potwierdzające powszechne intuicje? Być może. Jednak rzecz nie w tym, by na nim poprzestać. Przecież

12 Tukidydes, *Mowa pogrzebowa Peryklesa*, przeł. Kazimierz Feliks Kumaniecki, „Teologia Polityczna” 2012 nr 6, s. 10–11.

wychodząc od niego, można dotknąć sprawy bardziej rozległej. Śledząc prawicowe reakcje na Smoleńsk, nie sposób nie zapytać: dlaczego prawica trwa przy romantyzmie? Dlaczego nie potrafi uciec od mesjańskich mitów? Czy po 1989 roku naprawdę nie miała szansy na określenie, zdefiniowanie samej siebie w innym języku? Czy na romantyzm była i jest skazana? Rozmowa o Smoleńsku i romantyzmie, o szczególnym prawicowym upodobaniu do kojarzenia porządku polityki z perspektywą śmierci okazuje się doskonałym wprowadzeniem do rekonstrukcji intelektualnych losów polskiej prawicy po upadku komunizmu.

Fundament polskiej prawicowej myśli w formie ukształtowanej po 1989 roku odnaleźć nietrudno: to hasło postkomunizmu. Streszcza ono absolutnie elementarne dla prawicy przeświadczenie, że w Okrągłym Stole trzeba zobaczyć nie początek systemowej zmiany, ale pokojowe porozumienie między częścią komunistycznego aparatu a częścią antykomunistycznej opozycji. Bodaj najbardziej wyczerpująco pojęcie postkomunizmu opisuje Jadwiga Staniszkis. „W moich książkach coraz wyraźniej krystalizowała się teza, że komuniści zdecydowali się na »odgórną rewolucję« i podzielenie się władzą, aby zachować kontrolę” – stwierdza Staniszkis na samym początku książki *Postkomunizm*¹³. W tym ujęciu przełom 1989 roku okazuje się nie tyle wymuszoną przez społeczeństwo klęską dyktatury, ile konsekwentną realizacją projektu zakreślonego na początku lat 80. przez komunistów (zwłaszcza moskiewskich), którzy przewidywali nieuchronną erozję własnego systemu (spowodowaną przez jego wewnętrzne sprzeczności) i szukali dróg ucieczki do przodu. Podzielenie się władzą polityczną przy równoczesnym zachowaniu władzy ekonomicznej miało być jednym z poszukiwanych rozwiązań. W efekcie możliwe stały się wolne (na początku częściowo) wybory, lecz tylko przy zapewnieniu dawnej partyjnej nomenklaturze bezpieczeństwa finansowego (w postaci swobodnego dostępu do kapitału). To zaowocowało sytuacją, w której establishment państwa komunistycznego przeobraził się niejako automatycznie w establishment państwa demokratycznego. „Połowa członków obecnej elity władzy i pieniądza w Polsce zajmowała w czasach komunizmu stanowiska kierownicze, jedna trzecia – wykonywała zawody »specjalistów«, a tylko 11 procent plasowało się na niższych

13 Jadwiga Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2001, s. 8.

szczeblach drabiny społecznej”¹⁴ – pisze Staniszkis. I uznaje, że przełom 1989 roku wygenerował system nieprzejrzysty, reprodukujący dawne układy powiązań. Tym razem te układy mają co prawda charakter nieformalny, jednak są w widoczny sposób tolerowane przez nowe państwo.

Teoria postkomunistyczna szybko obrasta wyrazistymi obrazami oraz na poły mitologicznymi opowieściami, mocno obecnymi w zbiorowej świadomości (na przykład opowieścią o porozumieniu zawartym przez część opozycji ze stroną rządową podczas nieformalnych, równoległych wobec obrad Okrągłego Stołu spotkań w Magdalence). Szybko też zostaje wykorzystana jako argument polityczny. Jej wpływy widać w retoryce przyspieszenia promowanej przez obóz Lecha Wałęsy w trakcie tak zwanej wojny na górze i kampanii prezydenckiej w 1990 roku. Hasło przyspieszenia jest wtedy odpowiedzią na przypisywaną premierowi Mazowieckiemu politykę grubej kreski (czyli nierozliczania komunistycznej przeszłości). W 1991 roku projekt dekomunizacji zostaje włączony jako jeden z głównych elementów w program powołanej przez Jarosława Kaczyńskiego partii Porozumienie Centrum. Nawet jeżeli dzieje się tak po części wbrew woli lidera¹⁵, Kaczyński staje się niebawem głównym propagatorem, wręcz uosobieniem dekomunizacyjnej idei. W 2010 roku na prośbę dziennikarzy, by scharakteryzował lata 90., nazwał najważniejsze zjawiska tamtego czasu, odpowiada: „Da się to opisać jednym słowem: postkomunizm. [...] To jest po prostu pewien odmienny typ ustroju, specyficzna formacja powstała na gruzach komunizmu, mająca pewne cechy wolnego rynku i demokracji, ale nie będąca ani wolnym rynkiem, ani demokracją. [...] [To] specyficzny układ gospodarczy, w którym dawna nomenklatura, ze szczególnym uwzględnieniem ludzi służb specjalnych, przejmowała własność i pieniądze”¹⁶. Takiemu rozpoznaniu Kaczyński pozostaje wierny przez długie lata. W tym samym wywiadzie z 2010 roku zapytany o aktualny program własnej formacji mówi: „Naszym celem jest rozbicie układu sterującego życiem politycznym, gospodarczym, w jakimś sensie społecznym. [...] To czworokąt między służbami specjalnymi, polityką, grupami specjalnymi i biznesem. On najczęściej wywodzi

14 Tamże, s. 5.

15 *Z życia partii. Rozmowa z Jarosławem Kaczyńskim*, rozmawia Andrzej Nowak, w: Andrzej Nowak, *Intelektualna historia III RP*, Siel, Warszawa 2013, s. 263.

16 *Alfabet braci Kaczyńskich. Rozmawiali Michał Karnowski i Piotr Zaremba*, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 167.

się z PRL-u. [...] Trzeba odrzucić absurdalny pomysł z początków niepodległości: bierzemy stosunki komunistyczne, dodajemy demokratyczne procedury i wolności gospodarcze, i wszystko jakoś samo się złoży. [...] Chcemy nowych instytucji. I chcemy zmian kadrowych – w wymiarze sprawiedliwości, służbach specjalnych, wojsku”¹⁷.

To pragnienie radykalnego przełomu znajduje w końcu swój wyraz w koncepcji IV Rzeczypospolitej. Hasło wymyślone przez politologa Rafała Matyję, a wprowadzone do szerszego obiegu przez socjologa Pawła Śpiewaka w artykule komentującym aferę Lwa Rywina¹⁸ zostaje błyskawicznie przechwycone przez Jarosława Kaczyńskiego i jego Prawo i Sprawiedliwość. W 2004 roku ówczesny wiceprezes PiS Kazimierz M. Ujazdowski na polecenie lidera przygotowuje projekt nowej konstytucji. Tytuł dokumentu nie zostawia wątpliwości: „Projekt konstytucji IV RP”. Planowana przez prawicę zmiana państwa ma być zmianą ustrojową. Nic mniej ambitnego nie zadowoli Kaczyńskiego, bo zwyczajnie nie będzie jego zdaniem skuteczne. Nowa konstytucja jest niezbędna, by zwalczyć postkomunizm. „Nasz projekt zrywa z ukształtowaną przez postkomunizm podwójną tożsamością III Rzeczypospolitej, z rozwiązaniami, które stanowią pomieszanie tradycji niepodległego państwa polskiego z balastem PRL-u”¹⁹ – pisze Ujazdowski w komentarzu do dokumentu.

Kłopot w tym, że Kaczyński planując rewolucję, popada w paradoks. Radykalna zmiana, którą proponuje, nie ma być prostym odrzuceniem przeszłości, wręcz przeciwnie – raczej powrotem do niej, nawiązaniem do najbardziej tradycyjnych wartości. PiS-owski projekt konstytucji jest po brzegi wypełniony zapewnieniami o szacunku wobec tradycji, zwłaszcza narodowej i religijnej (całość zaczyna się od *Invocatio Dei*). Rewolucja IV RP ma być nie tyle ustanowieniem nowego porządku, ile restytucją starego. Nie tyle zniesieniem postkomunizmu, ile powrotem do przeszłości przed-komunistycznej. Innymi słowy – rewolucją konserwatywną.

Pojęcie wydaje się wewnętrznie sprzeczne, ale w języku polskich konserwatystów funkcjonuje od dawna (w jakiś stopniu jako zapożyczenie z teorii niemieckich konserwatywnych rewolucjonistów epoki weimarskiej i amerykańskich neokonserwatystów końcówki XX wieku). Uświadamia zarazem pewien generalny problem środowisk

17 Tamże, s. 21–22.

18 Paweł Śpiewak, *Koniec złudzeń*, „Rzeczpospolita” z 23.01.2003.

19 *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, Biuro Organizacyjne Zarządu Głównego PiS, s. 59.

konserwatywnych, które przeszły przez doświadczenie komunizmu: jak być tradycjonalistą w świecie, w którym doszło do przerwania ciągu tradycji? Jak być konserwatystą w rzeczywistości, której nie można konserwować, należy ją bowiem radykalnie zmieniać? Dyskusja na ten temat organizuje się wokół kilku tekstów. Pierwszy to esej Timothy'ego Snydera *Czy w Polsce są konserwatyści?*²⁰, opublikowany w 1997 roku w „Res Publice Nowej”. Odpowiedź amerykańskiego historyka na pytanie postawione w tytule jest negatywna: nie, w Polsce nie ma konserwatystów, bo po 1989 roku konserwatyzm rozumiany ściśle musiałby oznaczać konserwację mentalności postkomunistycznej. Ci, którzy podają się za konserwatystów, są w oczach Snydera zamaskowanymi liberałami: dość dowolnie wybierają wątki tradycji, które uznają za warte pielęgnowania. To nie konserwowanie tego, co istnieje, raczej konstruowanie własnej tradycji. W polemikę ze Snyderem w tym samym numerze „Res Publici” wchodzi Tomasz Merta. Dla niego, w wielokrotnie później cytowanym artykule *Nieodzowność konserwatyzmu*, podstawowe okazuje się rozróżnienie między tradycją a dziedzictwem: „Dziedzictwo jest wielką skarbnicą narodową, w której przechowywane jest absolutnie wszystko, co wpływało i wpływa na ukształtowanie się naszego jestestwa, tradycja natomiast mniej czy bardziej świadomym wyborem z tego dziedzictwa”. Nie jest też tak, że po okresie PRL-u we wspomnianej skarbnicy nie zachowało się nic poza mentalnością postkomunistyczną: „W 1989 roku nie mieliśmy wcale pustych rąk. Udało się ocalić zdumiewająco dużo, jeśli idzie zarówno o tradycje polityczne, jak i społeczne”²¹. Wypowiedź Merty oczywiście nie zamyka sprawy, dyskusja trwa dalej w tekstach między innymi Marka A. Cichockiego²², Zdzisława Krasnodębskiego czy Ryszarda Legutki. Ten ostatni w 2008 roku publikuje *Esej o duszy polskiej*²³, z mocną tezą, że współczesną Polską rządzi prostak, wychowany przez komunizm bez jakiegokolwiek kontaktu z tradycją narodową. Całość ma ton pamfletu, co więcej – właściwie nie proponuje polskim konserwatystom żadnego planu pozytywnego. Legutko przekonuje: ciągłość tradycji została przerwana, możemy żyć pamięcią o dawnej świetności, ale nic ponadto, gest poczucia własnej wyższości to wszystko, na co nas, konserwatystów, dziś stać.

20 Timothy Snyder, *Czy w Polsce są konserwatyści?*, „Res Publica Nowa” 1997 nr 11.

21 Tomasz Merta, *Nieodzowność konserwatyzmu*, tamże.

22 Marek A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999.

23 Ryszard Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008.

To pokazuje skalę trudności, z jakimi musi uporać się polska prawica po 1989 roku. Jeżeli okres PRL-u definiuje jako moment naruszenia trwałości tradycji, to po politycznej transformacji znajduje się prawie w niebycie. Jeżeli nawet nie zgadza się z pesymistycznymi rozpoznaniem Legutki, to i tak musi budować od podstaw. Czy raczej musi wrócić do wspomnień z odległej przeszłości i wokół nich na nowo organizować zbiorową wyobraźnię. Takie w istocie znaczenie ma hasło konserwatywnej rewolucji: chodzi o próbę zaprojektowania wspólnoty, która uwierzy, że jest spadkobiercą przypominanej i podsuniętej jej narodowej spuścizny.

O jaką spuściznę dokładnie chodzi? Przecież – jak przyznaje Merta – nie wszystko z narodowej przeszłości nadaje się do przypominania, nie wszystko gwarantuje pożądany wychowawczy efekt. Prawicowi intelektualiści wskazują precyzyjnie: najbardziej atrakcyjne okazuje się dla nich dziedzictwo I Rzeczypospolitej, tradycja sarmacka. Ale koniecznie przefiltrowana przez doświadczenie romantyzmu.

Dlaczego tradycja sarmacka, łatwo zgadnąć. Prawica w naturalny sposób szuka tych momentów w historii, w których ujawniła się wielkość narodu, chwil triumfu, nie tylko militarnego, ale nawet bardziej kulturowego, cywilizacyjnego. W polskiej historii ostatnich dwóch stuleci podobnych zdarzeń właściwie nie mieliśmy, trzeba więc cofnąć się głębiej. Stąd powrót do mitologii Rzeczypospolitej Obojga Narodów, potężnej Polski szlacheckiej. „Na czym polegała świetność kultury sarmackiej?” – pyta Krzysztof Koehler we wstępie do antologii poezji sarmackiej *Słuchaj mię, Sauromatha*. „Przed wszystkim na tym, że była to kultura silnego państwa. Miała za sobą kilkuwiekowe trwanie, mocną i sprawnie urządzone polityczną organizację, ustabilizowaną pozycję międzynarodową w regionie; a poza tym – co jest może najważniejsze dla kultury – miała na koncie cały szereg sukcesów i (*last but not least*) jasno określony program, cel swego istnienia we wspólnocie narodów tworzących ówczesną historię”²⁴.

Skąd owa siła się brała? Zdaniem prawicowych historyków dokładnie z tego, co zwykle uznawane jest za główny grzech samoty: z ustroju zbudowanego wokół zasady szlacheckiej wolności. Dla części konserwatywnych autorów polityka w wydaniu sarmackim staje się wręcz demokratycznym wzorem, na pewno najważniejszą

24 Krzysztof Koehler, *Wstęp*, w: *Słuchaj mię, Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, Arcana, Kraków 2002, s. 6.

lokalną tradycją uprawiania demokracji, tradycją, do której państwo odrodzone po 1989 roku po prostu musi się odwołać. Tomasz Merta w wywiadzie dla pisma „Pressje” tak opisuje polityczną praktykę w epoce Sarmacji: „Był to świat rzeczywistego, szeroko zakrojonego społeczeństwa egalitarnego, demokratycznego, które rzecz jasna miało swoją granicę stanową, jako że dotyczyło tylko szlachty. Pamiętajmy jednak, że ze względu na liczebność tej warstwy społecznej w I Rzeczypospolitej więcej obywateli miało uprawnienia do głosowania niż w Anglii jeszcze w połowie XIX wieku. Ten wysoki procentowy udział obywateli dysponujących pełnią praw politycznych jest bardzo istotny. Społeczeństwo I Rzeczypospolitej miało w sobie głęboko zakorzoną dominantę demokratyczną”²⁵. Jeśli tak, to ze wspomnienia o Sarmacji da się zrobić lekarstwo na wciąż niedostatecznie demokratyczną rzeczywistość epoki postkomunistycznej.

W nowym odczytaniu sarmackiego typu polityczności jeden obraz wraca z wielką regularnością: to mit Polski republikańskiej. Piszą o nim Merta, Krasnodębski, Legutko, Cichocki, Dariusz Gawin, do tego cała masa prawicowych publicystów i dziennikarzy. Jan Filip Staniłko, uczeń Legutki, publikuje w „Arcanach” esej-manifest *Dlaczego Polska potrzebuje neo-sarmackiego republikanizmu*. No właśnie: dlaczego? Bo – odpowiada Staniłko – „Polska po komunizmie musi i może wymyślić siebie w dużej mierze na nowo. Sarmacki republikanizm jest propozycją uczynienia kapitału z dziedzictwa kulturowego. Jednak poza reżimem nowoczesności uosabianej przez francuską ideologię rozumu oraz niemiecką racjonalną biurokrację, a bliżej angielskiej socjologii cnoty i amerykańskiej polityki wolności”²⁶. Neo-sarmacki republikanizm może wyleczyć nas z postkomunistycznej choroby, bo jest w istocie „teorią wolności”, wprowadza w społeczny obieg myślenie wolnościowe, a przy tym czyni to skuteczniej niż promowane przez postkomunistyczny establishment teorie liberalne. Liberalizm – uważa Staniłko – nie uruchamia w Polakach impulsu wolnościowego, nie budzi ich z postkomunistycznego odrętwienia, ponieważ pozostaje dla nich tradycją słabo rozpoznaną, obcą. Co innego sarmatyzm. Ten jest rozumiany niejako automatycznie, jego dziedzictwo to nadal fragment polskiego genotypu kulturowego. Jego przekaz trwa, obowiązuje, choćby

25 *Ogromne, wielowiekowe doświadczenie demokracji. Z Tomaszem Mertą rozmawia Arkady Rzegocki*, „Pressje” 2007 teka 10–11, s. 100.

26 Jan Filip Staniłko, *Dlaczego Polska potrzebuje neo-sarmackiego republikanizmu*, „Arcana” 2009, nr 2–3.

jako rezultat niezmiennej popularności Sienkiewiczowskiej *Trylogii*. Podając ten przykład, Staniłko wyraża w gruncie rzeczy nadzieję, że z patologiami postkomunizmu (a przy okazji – zagrożeniami zachodniej modernizacji) można zwyciężyć w swojskim stylu Zagłoby²⁷.

W zamyśle swoich zwolenników idea republikańska ma być ideą wspólnotową, przypomnieniem o wartości dobra wspólnego. Decyzja nieoczywista, zwłaszcza jako część projektu prawicowego. Chociaż zrozumiała, jeśli pamiętać, że polska prawica po 1989 roku odchodzi od liberalnego kanonu, w którym za wartość elementarną uznaje się wolność jednostkową. W zamian w prawicowym wywodzie pojawia się – jako uprzywilejowana – kategoria wspólnoty. Co wymowne, całą książkę pojęciu dobra wspólnego poświęca Paweł Śpiwak, z uwagą czytane są omawiające problem teksty Michaela Oakeshotta i Alasdaira MacIntyre'a. O motywacjach tych wyborów pisze Dariusz Karłowicz: „Obowiązująca wtedy [w latach 90.] diagnoza była taka, że w Polsce wspólnoty jest za dużo i to wspólnota miała być zagrożeniem dla nowoczesności. Punktem wyjścia naszego myślenia było przekonanie, że jest dokładnie odwrotnie, że solidarnej wspólnoty jest za mało, że komuna zostawiła nas pod tym względem w opłakanym stanie. [...] Był lęk przed wszystkim, co mogło nadawać wspólnocie jakąś temperaturę. Myśmy uważali, że wspólnoty jest za mało i że bez niej transformacja nie może się udać, bo będzie transformacją brutalną, [...] że prostoduszny liberalizm nie jest pomysłem na trudne czasy”²⁸.

Stąd zainteresowanie tradycją sarmacką owocuje wydobyciem z niej przede wszystkim momentów wspólnotowych. Merta: „Z doświadczenia i Rzeczypospolitej [wyptywa] nauka, że istniała w Polsce rzeczywiście zaangażowana w sferę publiczną społeczność ludzi, którzy wbrew potocznym opiniom bardzo często potrafili być odpowiedzialnymi obywatelami. Istniała więc w Polsce autentyczna, rzeczywista i dobrze ukształtowana kultura obywatelska”²⁹. Koehler: „Sarmacki mit historyczny [...] w wielkim stopniu współtworzył tożsamość wspólnotową szlachty polskiej, określał naród

27 Warto przy okazji zwrócić uwagę, że prawica pomija milczeniem fakt, iż masowa popularność *Trylogii* to w gruncie rzeczy relikty kultury PRL. Szerzej o tym w rozdziale 4.

28 Dariusz Karłowicz, *Jaka nowoczesność?*, w: *Konserwatyzm, państwo, pokolenie: tom pokonferencyjny pamięci Tomasza Merty*, red. Marek A. Cichocki, Teologia Polityczna, Warszawa 2013, s. 88.

29 *Ogromne, wielowiekowe doświadczenie demokracji. Z Tomaszem Mertą rozmawia Arkady Rzegocki*, dz. cyt., s. 102.

szlachecki jako pewien typ antropologiczny: bojowy, wojowniczy, geograficznie związany z Rzeczpospolitą. Mit sarmacki w wydaniu historycznym był chyba warunkiem *sine qua non* zaistnienia tożsamości wspólnotowej³⁰.

Oczywiście wspólnota, którą prawica odnajduje w sarmackiej przeszłości, ma konkretne imię. To naród. Wygląda wręcz na to, że żaden inny rodzaj wspólnoty nie mieści się w prawicowej wyobraźni. Gdy Merta, Koehler czy Karłowicz piszą z zachwytem o sarmackim modelu polityczności, pojęcie narodu wraca u nich niczym mantra. W Sarmatach widzą właśnie przede wszystkim wzorcowych przedstawicieli polskiej wspólnoty narodowej, nawet jej twórców. Nie przejmują się tym, że narażają się zarazem na zarzut ahistoryzmu. Nie rekonstruują wszak, co w sarmackim umyśle mogło znaczyć hasło narodu, w jakich kontekstach się osadzać, z jakich doświadczeń wynikać. Dokonują raczej prostego zestawienia: XVII-wieczny naród sarmacki traktują, jakby był przodkiem, zapowiedzią XIX-wiecznych narodów porewolucyjnej Europy. Czyli samosterownym narodem politycznym, wspólnotą politycznego interesu.

Co więcej – narodem świadomym własnej misji. Już mówiliśmy, że polska prawica po 1989 roku kultywuje fantazmat narodu wybranego do wypełnienia wyjątkowego zadania przypisanego mu przez historię (czy stwórcę). W tekstach poświęconych tradycji sarmackiej wielokrotnie wraca mit Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. To w procesie obrony wiary przed atakiem barbarzyńców ze Wschodu miała narodzić się polska tożsamość narodowa. Najpierw, „w pierwszym okresie swego istnienia, Polska wyraźnie potrzebowała przyzwoitej symbolicznej i historycznej legitymizacji w relacji ze swymi sąsiadami: Niemcami, Rusinami, Czechami i Węgrami oraz z resztą Europy, a nie misyjnej wizji polityczności”³¹ – piszą Cichocki i Karłowicz we wstępie do numeru „Teologii Politycznej” poświęconego relacjom mesjanizmu i polityki. Potrzebowała legitymizacji z zewnątrz tak samo, jak – chciałoby się dodać – szuka jej po 1989 roku, gdy bezpośrednio kopiuje modernizacyjne wzory importowane z europejskich centrów. Tymczasem – kontynuują Cichocki z Karłowiczem – dopiero zerwanie z taką postawą daje nadzieję na osiągnięcie politycznej podmiotowości: „To wtedy [po mongolskim

30 Krzysztof Koehler, *Wstęp*, w: *Śluchaj mię, Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, dz. cyt., s. 25.

31 Marek A. Cichocki, Dariusz Karłowicz, *Mesjanizm – jednostka chorobowa czy wielkie wyzwanie?*, „Teologia Polityczna” 2006/2007 nr 4, s. 8.

najeździe na Europę w XIII wieku] zaczęło kielkować przekonanie o szczególnej roli tej najbardziej wysuniętej na wschód części chrześcijańskiej Europy, jej szczególnej odpowiedzialności jako przedmurza chrześcijaństwa. Zmienić się musiał również sposób rozumienia samej historii, być może na bardziej fatalistyczny, gdzie państwa oraz narody stanowią jedyną dostępną zaporę przed żywiołem dziejowości. Wreszcie wyraźne ukierunkowanie polskiej polityki na Wschód w obrębie projektu jagiellońskiego – wszystko to złożyło się na formę polskiego misjonizmu w polityce i Rzeczpospolitej”.

Innymi słowy, Cichocki i Karłowicz w politycznej postawie staropolskiej szlachty odnajdują zapowiedź filozofii heglowskiej, a może nawet więcej – jej spełnienie. Wychodzi na to, że w XIV, XV, XVI wieku Polacy odkrywają to, o czym Hegel zaczyna pisać na początku wieku XIX: decydującą rolę narodowego państwa w przebiegu procesu historycznego, fakt, że tylko państwo narodowe daje swym obywatelom nadzieję na emancypację od wyroków historii, możliwość działania.

Zarazem – co dla nas szczególnie ważne – ta sugestia zostaje natychmiast wsparta nawiązaniem do tradycji romantycznej. Opisywany przez Cichockiego i Karłowicza misjonizm i RP to przecież kategoria czytelna tylko w powiązaniu z romantycznym mesjanizmem. Misjonizm, postawa zakładająca, że narody mają w historii misję do wypełnienia, nie jest mesjanizmem, nie prowadzi do utożsamienia narodu ze zbawicielem. Ale trudno nie dostrzec punktów wspólnych. W obu przypadkach naród traktowany jest jako specyficzny „instrument zbawienia”, w obu – narodowy projekt polityczny zostaje wpisany w plan ewangelizacyjny. Tu widzimy, jak opowieść o Sarmacji niepostrzeżenie staje się opowieścią o romantyzmie, jak reinterpretacja spadku sarmackiego przemienia się w rehabilitację mesjańskiego nurtu polskiego romantyzmu.

Jak blisko od myślenia o Sarmacji do mówienia o romantyzmie, dobrze pokazuje książka Andrzeja Waśki *Romantyczny sarmatyzm*. Jej główne rozpoznanie jest klarowne: polski romantyzm, zwłaszcza w odmianie mesjańskiej, to bezpośrednia kontynuacja narodowych tendencji sarmatyzmu. Ale także odwrotnie – to, co dziś pojmujemy z Sarmacji, to w gruncie rzeczy jej romantyczna interpretacja. Bez romantycznego przekładu sarmatyzm byłby dla nas tradycją odległą i niezbyt czytelną. Czy potrafilibyśmy przystać na idealizację szlacheckiej demokracji, gdyby wcześniej nie dokonał jej Mickiewicz? Czy moglibyśmy w „złotej wolności” polskich rycerzy zobaczyć

wzór emancypacyjnej praktyki politycznej, gdybyśmy podobnego obrazu nie znaleźli w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* bądź *Prelekcjach paryskich*? „Rehabilitacja Rzeczypospolitej szlacheckiej w dojrzałej fazie mesjanizmu dotyczyła dwóch płaszczyzn: ideologii będącej podstawą społeczno-politycznej organizacji państwa i drogi rozwoju cywilizacyjnego obranej przez Polskę w opozycji do krajów Zachodu”³² – pisze Waśko. A my widzimy, że współczesna prawica wręcz dosłownie powtarza tamten romantyczny gest. W końcowym rozrachunku jej powrót do Sarmacji okazuje się tak naprawdę powrotem do romantyzmu.

Rymkiewicz, czyli anarchia

To ważny moment, polityczny przekaz sarmatyzmu przefiltrowany przez doświadczenie romantyzmu daje bowiem wybuchowy miks. By się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do książek Jarosława Marka Rymkiewicza. Zwłaszcza do *Samuela Zborowskiego*.

Zamysł książki wydaje się czytelny. Rymkiewicz przywołuje postać XVI-wiecznego magnata jako buntownika przeciw władzy królewskiej. W 1574 roku, w trakcie uroczystości koronacyjnych Henryka Walezego na Wawelu, Zborowski w bójce zabija kasztelana przemyskiego. Za morderstwo w afekcie król skazuje go na banicję. Zborowski przebywa na wygnaniu w Siedmiogrodzie, do Rzeczypospolitej wraca w 1576 roku. Udaje się na Sicz Zaporoską, tam jako hetman kozacki bierze udział w wojnie z Rosją. Następnie spiskuje z Habsburgami, grozi zamachem na króla Batorego. Za namową Habsburgów w 1583 roku bez zgody króla wyprawia się na tereny tureckie, niszcząc przy okazji wioski należące do kancлера Jana Zamoyskiego. Rok później rusza z pocztem w kierunku Krakowa. Nie jest jasne, czy to wstęp do rokoszu, mimo to na rozkaz Zamoyskiego Zborowski zostaje pojmany i stracony na dziedzińcu zamku wawelskiego. Jego śmierć to początek wieloletniego konfliktu między Batorym i Zamoyskim a rodziną Zborowskich oraz ich sojusznikami. A przy okazji moment narodzin legendy Samuela jako męczennika ofiarowującego życie za wolność szlachecką.

Właśnie po tę legendę (po części za Słowackim) sięga Rymkiewicz. W jego wywodzie szlachecka wolność staje się wartością absolutną, nienegocjowalną. To z niej bowiem bierze się tożsamość Polaków. Jeśli coś wyróżnia Polaków, czyni ich wyjątkowymi, to przede

32 Andrzej Waśko, *Romantyczny sarmatyzm*, Arcana, Kraków 1995, s. 36.

wszystkim – przekonuje Rymkiewicz – umiłowanie wolności. Umiłowanie aż do granicy samozatracenia: „Polacy mieli swoją wolność, wzięli ją sobie, była nie gdzieś obok, nie przy nich, ale w nich, byli z nią tożsami, a ona była tożsama z nimi i nie było na całym świecie takiej siły, takiej mocy, takiej potęgi politycznej czy militarnej, takich mieczy i włóczy, takich dywizji artyleryjskich, czołgowych, lotniczych, które byłyby w stanie coś z tą ich wolnością zrobić, które byłyby w stanie ją zbombardować, rozstrzelać, pokawałkować, unicestwić. Można ją było uśmiercić – ale tylko razem z Polakami. W tym celu trzeba było uśmiercić wszystkich Polaków”³³.

Ponieważ wolność jest wartością absolutną, nie może być ograniczana, musi być praktykowana w pełni, z rozmachem, dokładnie tak jak praktykowali ją Sarmaci: „Wolność była dla nich [...] rzeczą najważniejszą na świecie, była czymś takim, co można nazwać koroną istnienia. Kto był wolny, ten miał w ręku całe swoje życie, dysponował [...] całym swoim istnieniem. Był wolny, więc mógł ze swoim życiem zrobić, co chciał, mógł żyć śmiało i mógł ryzykować. Życie tak pojęte i tak przeżywane stawało się zakładem, który zawierało się z losem [...]. Tutaj jesteśmy u źródeł anarchii, dokładnie w tym miejscu, w którym ona się zaczyna – anarchia to jest sprzeciw wobec wyroków losu, [...] zakwestionowanie jego potęgi oraz jego nieomyślności”³⁴.

Rymkiewicz dla takiego umiłowania anarchicznej wolności znajduje uzasadnienie formalne. Przypomina artykuły henrykowskie i cytuje siedemnasty z nich: „A jeśli byśmy (czego Boże uchowaj) co przeciw prawom, wolnościom, artykułom, kondycjom wykroczyli albo czego nie wypełnili, tedy obywatele koronne obojga narodu od posłuszeństwa i wiary nam powinnej wolne czynimy”. Dla Rymkiewicza owa obietnica złożona przez Henryka Walezego swoim elektorom to instytucjonalizacja prawa do buntu wobec władcy. Z takiej perspektywy anarchia Zborowskiego nie jest więc bezprawna, wręcz przeciwnie: prawo do anarchii okazuje się ustrojową podstawą i Rzeczpospolitej. Ale to wyłącznie wybieg – tekst Rymkiewicza pozostaje jednoznaczną pochwałą nieujarzmionej wolności przekraczającej każdy polityczny porządek, anarchii pokonującej każde ograniczenie. Trzeba przyznać, że *Samuel Zborowski* wywraca do góry nogami konserwatywne próby wydobycia ze staropolskiego

33 Jarosław Marek Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, Sic!, Warszawa 2010, s. 288.

34 Tamże, s. 156.

dziedzictwa czegokolwiek konstruktywnego, jakiegokolwiek pozytywnego projektu polskiej polityczności. Dlatego konserwatyści podejmują z Rymkiewiczem dyskusję. Piotr Skwieciński narzeka, że trudno w Zborowskim dojrzeć propaństwowca, a przecież prawica powinna zająć się przede wszystkim budową silnego państwa³⁵. Marek A. Cichocki ma wątpliwości, czy siedemnasty artykuł henrykowski rzeczywiście nadaje się na (jak to proponuje Rymkiewicz) szkolną lekturę dla dzieci³⁶. W tym sporze Rymkiewicz odnosi jednak łatwe zwycięstwo. Jego język okazuje się po prostu skuteczniejszy: wchodzi w społeczny obieg, zaczyna kształtować zbiorową wyobraźnię (a może zwyczajnie ją odzwierciedla). Przede wszystkim daje się czytać nie tylko na poziomie metapolitycznym, ale także jako komentarz do aktualnych wydarzeń. „Jeśli ludzie, którzy rządzą Polską, nie dotrzymują warunków, na których objęli władzę – jestem wolny od posłuszeństwa – pisze Rymkiewicz. – Jeśli ludzie, którzy rządzą Polską, łamią w jakikolwiek sposób prawo, jeśli nie przestrzegają prawa, naruszają moje osobiste prawa – jestem wolny od posłuszeństwa”³⁷. Dla czytelnika jest jasne, że chodzi o wypowiedzenie posłuszeństwa rządzącemu w momencie publikacji *Samuela Zborowskiego* premierowi Tuskowi.

Sprawa staje się jeszcze bardziej ewidentna, gdy pisarz zaczyna posługiwać się kategorią wolnych Polaków. Kim są wolni Polacy? Mówiąc najprościej: to duchowi spadkobiercy Zborowskiego, współcześni Sarmaci, którzy marzenie o Polsce silnej i podmiotowej wciąż realizują za pomocą anarchicznego gestu sprzeciwu wobec władzy. Oczywiście, nie każdej władzy, ale tej, która tłamsi polską wolność, nie chce Polski niepodległej, pracuje, by utrzymać Polskę w stanie postkolonialnego zniewolenia. W *Samuelu Zborowskim*, w wywiadach prasowych, w późniejszym *Reytanie*. *Upadku Polski* ta władza zostaje przez Rymkiewicza nazwana bez niedomówień. W *Samuelu Zborowskim* obraz kanclerza Zamoyskiego proszącego Zborowskiego o przebaczenie to fantazmatyczne marzenie o Tusku błagającym o przebaczenie Lecha Kaczyńskiego. W *Reytanie* zdrajca Poniński staje się niemal dosłownie alter ego Bronisława Komorowskiego.

35 Piotr Skwieciński, *Trumna z szybką*, w: *Spór o Rymkiewicza*, red. Tomasz Rowiński, Fronda, Warszawa 2012, s. 299–311.

36 Marek A. Cichocki, *O Samuelu Zborowskim Rymkiewicza*, <http://www.teologiapolityczna.pl/marek-a-cichocki-o-samuelu-zborowskim-rymkiewicza/> [data dostępu: 5.09.2014].

37 Jarosław Marek Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, dz. cyt., s. 101–102.

Kto w takim razie reprezentuje wolnych Polaków? Rymkiewicz podpowiada w głośnym wierszu *Do Jarosława Kaczyńskiego*, napisanym tuż po katastrofie smoleńskiej:

To co nas podzieliło – to się już nie sklei
Nie można oddać Polski w ręce jej złodziei

Którzy chcą ją nam ukraść i odsprzedać światu
Jarosławie! Pan jeszcze coś jest winien Bratu!

Dokąd idziecie? Z Polską co się będzie działo?
O to nas teraz pyta to spalone ciało

I jest tak że Pan musi coś zrobić w tej sprawie
Niech się Pan trzyma – Drogi Panie Jarosławie.

Chwilę później Rymkiewicz przekonuje w wywiadzie dla „Newsweeka”: „Prawo i Sprawiedliwość oraz Jarosław Kaczyński istnieją po to, żeby przechować te wszystkie wartości, które posłużą do zrekonstruowania Królestwa wolnych Polaków”³⁸. A Kaczyński rewanżuje się pocie i frazy „wolni Polacy” zaczyna używać w swoich wystąpieniach publicznych³⁹.

Etyka konfliktu

Znaczenie tekstów Rymkiewicza dla polskiej prawicy trudno przecenić z jeszcze jednego powodu: język polityczny nieodmiennie wiąże się u niego z językiem etycznym. Oczywiście ten miłośnik Nietzschego nie ma specjalnego zrozumienia dla prostych form etyki chrześcijańskiej. Jego książki to w gruncie rzeczy sen o polityce jako dramatycznym konflikcie, krwawej łaźni, manifestacji woli mocy. Jednak owa krwawa łaźnia wydaje się Rymkiewiczowi atrakcyjna jako wzorcowa sytuacja polityczna właśnie dlatego, że ujawnia etyczny wymiar polityki. Stajemy się polityczni, walcząc na śmierć i życie o to, co dla nas najważniejsze – sugeruje Rymkiewicz. A zarazem stajemy się wówczas etyczni, bo walczymy o wartości. Już nie

38 *Czy to już koniec Jarosława Kaczyńskiego?*, rozmawia Joanna Lichocka, „Newsweek”, 22.11.2010, <http://www.newsweek.pl/polska/czy-to-juz-koniec-jaroslaw-kaczynskiego--rymkiewicz-woli-wierzyc-w-odzyskanie-niepodleglosci,68403,1,1.html> [data dostępu: 5.09.2014].

39 Por. Piotr Skwieciński, *Trumna z szybko*, dz. cyt., s. 299.

traktujemy polityki jako strefy szarości, przestrzeni negocjacji, gdzie nic nie jest do końca i naprawdę. Polityka przeobraża się w wojnę, a równocześnie w wyznanie wiary.

Ta wizja skutecznie infekuje polską myśl prawicową – zresztą nie tylko pod wpływem Rymkiewicza. Po 1989 roku polska prawica wykonuje zaskakujący zwrot i zaczyna z dużą konsekwencją odwoływać się do argumentacji etycznej jako elementu rozgrywki politycznej. Dlaczego zwrot jest zaskakujący? Bo przez sporą część lat 70. i całe lata 80. wprowadzanie języka etycznego do polityki to specjalność lewicy. Widać to wyraźnie od momentu założenia KOR-u w 1976 roku – lewicowa frakcja opozycji zaczyna wypracowywać wtedy formułę postępowania, która z czasem zyskuje (zapożyczone od György’ego Konráda) miano antypolityki. Chodzi o działanie, którego podstawową motywacją ma być racja moralna, a nie myśl o wymiernym sukcesie politycznym. W sytuacji systemowej opresji strategia wydaje się uzasadniona. Zdefiniowanie propagandy jako zinstytucjonalizowanego kłamstwa, określenie komunistycznych przywódców jako przestępców łamiących prawa człowieka, nazwanie państwa dyktaturą – wszystko to ma dużą retoryczną siłę. Tyle że zarazem jest mową słabych, tych, których moc wyczerpuje się w mówieniu. Tak to komentują konserwatyści, którzy w tym samym czasie usiłują wrócić do myślenia w kategoriach Realpolitik (wymowny przypadek konserwatywnej „Res Publici”: redakcja drugoobiegowego pisma podejmuje w 1986 roku negocjacje z rzecznikiem rządu Jerzym Urbanem, co owocuje legalizacją tytułu, ale także bojkotem miesięcznika przez część KOR-owskiej lewicy⁴⁰).

Po 1989 roku sytuacja się komplikuje. Lewica ze swej retoryki nie rezygnuje, nadal uprawia coś w rodzaju politycznej moralistyki, choć tym razem owa moralistyka jest już raczej elementem szerszego projektu sprawowania władzy – faktycznej oraz duchowej. Środowiska post-KOR-owskie nie tylko w decydującym stopniu określają kształt polskiej transformacji, wskazują jej kierunki, ale także wpływają na język, jakim transformację się opisuje. Przy czym między jednym a drugim, między praktyką a teorią nowej władzy, pojawia się dysonans. Jak powiedzieliśmy, oficjalną ideologią początków transformacji staje się gospodarczy i kulturowy liberalizm, który nie toleruje przywiązania do wartości nadmiernie

40 Por. Marcin Król, *Nieco z boku. Autobiografia niepolityczna*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 150.

mocnych, usiłuje limitować wpływ silnych porządków moralnych (na przykład religijnych) na życie zbiorowe. W rezultacie dawny moralizujący język antypolityki zaczyna służyć ochronie cywilizacyjnego przedsięwzięcia, w którym dla manifestowanej publicznie moralności zostaje niewiele miejsca. Prawica dostrzega tę niekonsekwencję. I przeprowadza atak.

Zdzisław Krasnodębski w książce *Demokracja peryferii* pisze o miocie przypisywanej sobie przez liberalne państwo moralnej bezstronności. Liberalowie przekonują, że potrafią stworzyć społeczność, w której harmonijnie będą koegzystowały różne porządki wartości, różne światopoglądy i różne religie. Zdaniem Krasnodębskiego taka społeczność to utopia. Społeczeństwa muszą dokonywać wyborów (na przykład czy penalizować przerywanie ciąży?; czy karać najgroźniejszych przestępców karą śmierci?), a żeby to czynić, muszą odwoływać się do sfery wartości, decyzji moralnych. To zaś z kolei otwiera pole konfliktu. Społeczeństwa demokratyczne są skazane na konflikty wartości – argumentuje Krasnodębski. Demokracja to nieustanny etyczny spór, wojna o to, co uznajemy za święte. W demokracji nie możemy chować się ze swoimi moralnymi przekonaniami w domu, musimy wyjść z nimi na miejski plac, w przestrzeń publiczną, musimy je wypisać na swoich sztandarach. I umieć o nie walczyć.

W ten sposób prawica przejmując dyskurs antypolityki. Konstruuje program, w którym za rzecz nadrzędną uznaje się wierność zasadom moralnym, a nie polityczną skuteczność. To dlatego polska prawica może wielokrotnie przegrać w demokratycznych wyborach, ale nie stracić wiary we własną słusność. Tu miarą sukcesu nie jest już zwycięstwo wyborcze, lecz triumf moralny.

Ten sposób myślenia ma oczywiście swoją tradycję. Polscy konserwatywni rewolucjoniści z uwagą i przejęciem czytają niemieckich konserwatywnych rewolucjonistów w rodzaju Ernsta Jüngera czy Carla Schmitta. Zwłaszcza ten drugi pobudza prawicową wyobraźnię. Łączy się u niego kilka wątków dla polskiej prawicy po 1989 roku szczególnie ważnych: skojarzenie porządku polityki z porządkiem religii, uświęcenie państwa narodowego jako uprzywilejowanej formy wspólnoty politycznej, wreszcie przekonanie, że działanie polityczne jest z zasady sytuacją konfliktu z jasno zdefiniowanym „wrogiem”.

W rozpoznaniu o ścisłych związkach kategorii politycznych z kategoriami religijnymi Schmitt nie jest bardzo oryginalny, na pewno jednak wyróżnia się stanowczością. „Wszystkie istotne pojęcia

z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne⁴¹ – pisze w jednym ze swych najgłośniejszych esejów, *Teologii politycznej*. To, że wyobrażenia religijna w sekularyzujących się społeczeństwach Zachodu XIX i XX wieku nie zamiera, a raczej przeobraża się w ukrytą motywację zbiorowych wyborów, wiemy od klasyków myśli społecznej. Ale Schmitt idzie dalej. Jego filozofia to przede wszystkim reakcja na chaos republiki weimarskiej oraz próba teoretycznego uzasadnienia silnej władzy państwowej. Za największe zagrożenie uznaje Schmitt wojnę domową, za najwyższą wartość – maksymalną spójność wspólnoty narodowej. Kto ma dbać o to, by wspólnota narodowa nie rozpadła się na wrogie obozy i nie pograżyła w wojnie domowej? Według Schmitta – przywódca o kompetencjach przekraczających wszelkie ograniczenia konstytucji. Nawiązując do Hobbesa, Schmitt nazywa takiego władcę suwerenem. To, co go wyróżnia, to moc ogłaszania stanu wyjątkowego. „Suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”⁴² – przekonuje Schmitt. Stan wyjątkowy jest w istocie czymś na kształt cudu. Ten, kto go skutecznie wprowadza, okazuje się siłą transcendentną wobec państwa, przekracza je, choć nie sabotuje, lecz paradoksalnie wzmacnia, swoim wywrotowym gestem ustanawia. Innymi słowy, jest kimś bliskim figurze Boga – w tym wymiarze, w jakim pojęcie Boga zakłada, że „Stwórca jest transcendentny wobec świata”⁴³, wszechmocny, wpisany w świat, działający w nim, lecz niezawisły. Bez pojęcia Boga idea suwerena traci sens – przekonuje Schmitt. Ciągnąc tę myśl dalej, można powiedzieć: bez pojęcia Boga, bez religii niemożliwe wydaje się trwałe państwo.

A państwo w optyce Schmitta jest niezbędne, bo to podstawowy, a może nawet jedyny podmiot polityki. „Pod pojęciem państwa rozumiemy polityczny status narodu zorganizowanego na określonym, zamkniętym terytorium”⁴⁴ – pisze Schmitt na początku *Pojęcia polityczności*. I natychmiast uzupełnia: naród godny tego miana pragnie własnej jedności. Schmitt odrzuca liberalne teorie projektujące państwo jako efekt swobodnej demokratycznej gry obywateli i stowarzyszeń. Taka gra musi prowadzić do katastrofy: państwo

41 Carl Schmitt, *Teologia polityczna*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. i wstępem opatrzył Marek A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 77.

42 Tamże, s. 45.

43 Tamże, s. 89.

44 Tenże *Pojęcie polityczności*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, dz. cyt., s. 245.

zrzeka się wtedy swej władzy, przestaje być emanacją narodu, a staje się przedmiotem manipulacji różnych pasożytujących na nim grup. Państwo i wyrażający się w nim naród powinny być jednością, bo tylko w ten sposób mogą decydować same o sobie. A przede wszystkim – co Schmitt uznaje za szczególnie ważne – tylko w ten sposób mogą być politycznie skuteczne.

Na czym polega polityczna skuteczność państwa i narodu w wizji Schmitta? Na zachowaniu władzy dysponowania ludzkim życiem. Istotę polityczności definiuje Schmitt prosto: decyzja polityczna to decyzja odróżniająca przyjaciela od wroga. „Założmy, że w obszarze moralności najbardziej podstawowym rozróżnieniem jest podział na dobro i zło, w estetyce na piękno i brzydotę, w ekonomii na zysk i stratę lub na to, co opłacalne i nieopłacalne. [...] Specyficzne polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie przyjaciela i wroga”⁴⁵. Kim jest opisywany przez Schmitta polityczny wróg? To „walcząca grupa ludzi stojąca naprzeciw podobnej grupy”⁴⁶. Nie pojedyncza osoba, nie rywal w walce o władzę, ale zbiorowość, której reguły istnienia są drastycznie różne od naszych. Samo funkcjonowanie podobnej zbiorowości podważa nasz status, dlatego musimy uznać ją za przeciwnika. I gdy zajdzie taka potrzeba, umieć wypowiedzieć jej wojnę. W tym znaczeniu zdolność do militarnej mobilizacji stanowi o podmiotowości państwa. Bez owej zdolności państwo łatwo staje się poddanym, lennikiem innych państw. Państwo, które boi się radykalnego konfliktu, które nie potrafi skłonić swych obywateli do złożenia ofiary krwi w obronie współwyznawanych wartości, skazane jest na zagładę: „Państwo jako miarodajna polityczna jedność zachowało pewne wyjątkowe uprawnienie: może prowadzić wojny, czyli otwarcie rozporządzać ludzkim życiem. *Jus belli* (prawo do wojny) zakłada bowiem takie podwójne uprawnienie państwa: pozwala wymagać od obywateli, aby byli gotowi poświęcić własne życie i jednocześnie odbierać życie innym – zabijać ludzi walczących po stronie wroga”⁴⁷.

Konflikt jako racja polityki – ten obraz robi wielką karierę w naukach społecznych i humanistycznych na przełomie XX i XXI wieku. Zresztą nie tylko na prawicy. Schmitta interpretują ważni dla lewicy

45 Tamże, s. 253–254.

46 Tamże, s. 256.

47 Tamże, s. 275–276.

Ernesto Laclau czy Chantal Mouffe. Lewica z pokolenia kolejnego po pokoleniu '68 roku znajduje u Schmitta wskazówki, jak przeciwstawić się postpolitycznym realiom późnej nowoczesności. Według Laclaua i Mouffe tylko w ramach sytuacji konfliktowej różne grupy społeczne mają szansę na wyrażenie swoich interesów. Poza polem konfliktu demokracja obumiera.

Podobne wątki akcentuje u Schmitta prawica. Polscy konserwatyści kochają niemieckiego prawnika szczególnie mocno – i to mimo jego nazistowskiej przeszłości. Z pewnością temu uczuciu pomagają związki Schmitta z tradycją romantyczną: powracające w jego tekstach przekonanie, że podstawowym politycznym obowiązkiem każdego obywatela jest gotowość do poświęcenia życia za zbiorowość (naród), a także wyobrażenie, że każdy naród ma przed sobą szczególne zadanie do wypełnienia – o charakterze misjańskim lub nawet mesjańskim.

Rzecz jasna Schmitt jest znany również jako autor rozprawy *Polityczny romantyzm*⁴⁸, bardzo krytycznej wobec niemieckiej tradycji romantycznej. Formułuje tam koncepcję „subiektywnego okazjonalizmu”. Głównym przedmiotem jego ataku staje się romantyczna skłonność do estetyzacji. Zdaniem Schmitta romantyzm wytraca swój impet w estetyce, konflikty polityczne przemienia w konflikty estetyczne. To efekt jego „estetycznej delikatności”, tendencji do „poetyzacji” tego, co polityczne. Schmitt konstruuując własną teorię decyzyzmu, jako główną polityczną umiejętność wskazuje zdolność do podjęcia suwerennej decyzji, tymczasem u romantyków widzi tylko niemoc, emocjonalną słabość⁴⁹. Ale polskim miłośnikom podobne wątpliwości Schmitta nie przeszkadzają. Bo też polski romantyzm różni się od niemieckiego. Zdzisław Krasnodębski w eseju *Polityczne meandry romantyzmu* idzie tym tropem i wychodzi z tego ciekawy obraz polskiego romantyzmu jako formacji o mocnych intencjach politycznych, może nie tożsamy z późniejszymi ideami Schmitta, ale na pewno im bliski: „W przeciwieństwie do romantyków niemieckich [...] polscy romantycy nie mogli trwać w typowo romantycznej postawie »subiektywnego okazjonalizmu«. Nie mieli szansy na romantyczne niezdecydowanie i zajmowanie się głównie

48 Carl Schmitt, *Polityczny romantyzm*, przeł. Wojciech Kunicki, w: *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, wybór i oprac. Wojciech Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 139–155.

49 Por. Anna Citkowska-Kimla, *Romantyzm polityczny w Niemczech: reprezentanci, idee, modele*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 19–22.

sobą, swą egzystencją. Byli zmuszeni do podjęcia decyzji, nie mogli pozostać ironicznymi widzami »gry intryg rzeczywistości«. Świat był za poważny, walka i represje za rzeczywiste, by pozostać tylko pretekstem, okazją i powodem twórczości romantycznego podmiotu. Sytuacja zmuszała polskich romantyków do zaangażowania w walkę i rezygnacji z czysto estetycznej postawy. Mickiewicz wyciągnął z tego konsekwencje, nie tylko zrezygnował z roli romantycznego liryka, lecz w ogóle z poezji i poświęcił się działalności religijnej i politycznej. »Prywatne kapłaństwo« polskich romantyków stało się »narodową prefacją«⁵⁰.

Kiedy prześledzimy te powiązania, raz jeszcze przekonamy się, jak mocno charakter polskiej myśli konserwatywnej został określony przez tradycję romantyczną. Wygląda na to, że nawet kiedy z fascynacją przywołuje niemieckich konserwatywnych rewolucjonistów, polska prawica wydobywa przede wszystkim ich związku z tytejskim nurtem romantyzmu.

Triumf niewolnika

Obserwacja trudna do przecenienia, bo podpowiada nam coś jeszcze, pozwala odsłonić jeszcze jedną komplikację w prawicowym uwielbieniu dla dziedzictwa romantycznego. Jeżeli mówimy o wypracowanej przez Schmitta koncepcji łączącej pojęcie polityczności z doświadczeniem śmierci (tylko ten, kto gotów jest zaryzykować życie, może obronić własną polityczną suwerenność), nie sposób nie wspomnieć o Hegłowskiej teorii Pana i Niewolnika. Skojarzenie zbyt nachalne? Niekoniecznie. Nałożenie siatki heglowskich pojęć na doświadczenie polskiej prawicy po 1989 roku może zaowocować nieoczekiwanymi wnioskami, a przy okazji pomóc nam odpowiedzieć na pytanie o rzeczywiste źródła prawicowego romansu z romantyzmem.

Rzecz jest znana, więc wystarczy chyba tylko pobieżne streszczenie: w początkowych partiach *Fenomenologii ducha* z 1807 roku Hegel formułuje teorię Pana i Niewolnika. To opowieść o narodzinach samoświadomości. Dwie świadomości stają naprzeciw siebie, by rywalizować w pojedynku na śmierć i życie. Efektem ma być osiągnięcie wyższego poziomu samoświadomości przez jedną z nich. Poza tym układem żadna z nich nie ma na to szans. Jedna musi

50 Zdzisław Krasnodębski, *Polityczne meandry romantyzmu*, w: tegoż, *Drzemka rozsądnych: zebrane eseje i szkice*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 33.

zapanować nad drugą, uczynić ją własnym poddanym, by uzyskać potwierdzenie własnej podmiotowości. Poczucie suwerenności (tak samo, jak później u Schmitta) bierze się tutaj ze zwycięstwa odniesionego w dramatycznym konflikcie. Kto wygrywa? Ten, kto nie boi się śmierci, kto w trakcie pojedynku decyduje się na eskalację, idzie do końca, ktoś, kto wybiera raczej samowiedzę niż życie. Ten zostaje Panem. Z kolei ten, kto w trakcie starcia wycofuje się, okazuje strach, skazany jest na rolę Niewolnika. Tak Hegel wyobraża sobie początek dziejów.

Co zobaczymy, kiedy na tle takiej narracji umieścimy historię polskiej prawicy po 1989 roku? Z pewnością prawica wierzy, że konflikt to inicjująca sytuacja polityczna, że polityka bierze się z radykalnego starcia, w którym przynajmniej jedna ze stron jest gotowa poświęcić życie. Tu zgodność z wizją Hegla jest wręcz uderzająca. Trzeba umieć wiernie stać przy swoich wartościach, bronić ich choćby za cenę śmierci, by zasłużyć sobie na miejsce w polityce – mówią zgodnie Jarosław Marek Rymkiewicz, Jarosław Kaczyński i ich liczni zwolennicy. Katastrofa smoleńska jest tylko i aż domknięciem tego schematu myślenia – faktyczną śmiercią, która w końcu uzasadnia budowany od dawna język.

Ale jaką rolę rezerwują dla siebie polscy konserwatyści w heglowskim układzie? Za kogo się uważają? Za Panów czy Niewolników? Deklarują gotowość złożenia ofiary z życia w imię politycznego celu, więc we własnej świadomości są niejako Panami *in spe*. Tyle że zarazem najwyraźniej nie marzą o politycznym zwycięstwie. Nawet nie chodzi o to, że przez długie lata systematycznie ponoszą wyborcze porażki. Raczej o to, że w prawicowym języku zwycięstwo nie staje się miarą dobrej polityki. Jak powiedzieliśmy, konserwatyści mogą przegrywać i z tych przegranych czerpać przekonanie o własnej wyższości. Tu znów konsekwencje katastrofy smoleńskiej okazują się zaledwie uzupełnieniem wcześniej konstruowanego dyskursu, choć zarazem jego ostatecznym wyjaskrawieniem. Wiążąc – po 10 kwietnia 2010 roku już bardzo wyraźnie – porządek polityczności z kategorią śmierci, szukając w śmierci uzasadnienia dla polityki, polska prawica czyni z doświadczenia porażki organizujący element własnego istnienia.

A zatem osuwa się w kondycję Niewolnika? Godzi się z własną przegraną i akceptuje status podległości? Nie do końca. Porażka, o której fantazjują prawicowcy, nie jest prostą rezygnacją, wycofaniem się z walki. To raczej decyzja o honorowym samobójstwie

dokonanym w obliczu przeważających sił wroga. Ów obraz wraca w prawicowej retoryce systematycznie, szczególnie mocno w tekstach Rymkiewicza. Samuel Zborowski w wersji Rymkiewicza jest przecież kimś, kto traci życie, bo odrzuca negocjacje z władzą królewską. Wybiera śmierć, by zachować suwerenność. Ten sam wątek pojawia się w *Kinderszenen*, gdzie powstańcy warszawscy świadomie idą na śmierć, by – jak podpowiada autor – zachować poczucie politycznej wolności⁵¹. Zbliżony sens ma narracja na temat śmierci Lecha Kaczyńskiego, z zawartą w niej sugestią, że prezydent został zamordowany, ponieważ zbuntował się przeciwko władzy imperium rosyjskiego i jego lokalnych sojuszników⁵².

Innymi słowy, nawiązanie do tradycji romantyzmu tyrtejskiego (wsparte odwołaniem do Carla Schmitta) owocuje w dyskursie polskiej prawicy niezwykłym odwróceniem heglowskiej układanki. Już nie zwycięstwo w walce gwarantuje status Pana, ale paradoksalnie – porażka. Już nie triumfator pojedynku może cieszyć się profitami, ale ten, kto w rywalizacji poświęcił samego siebie, przegrał, zginął. Czy nie dochodzimy tu w końcu do odpowiedzi na pytanie o rzeczywiste źródła niezwykłego przywiązania polskiej prawicy do spadku romantycznego? Otóż romantyzm okazuje się doskonałym wyborem dla każdego, kto potrafi funkcjonować wyłącznie w pozycji przegranego, pokrzywdzonego. Polski romantyzm podpowiada, jak czuć się wygranym, mimo że ma się głęboko uwewnętrznione poczucie własnej porażki; jak zachować status ofiary, a równocześnie triumfować.

Polska prawica z jakiegoś powodu tego statusu porzucić nie potrafi. Sprzężenie jest zapewne zwrotne. Polski romantyzm wychowuje własnych odbiorców, by ci bez trudu akceptowali kondycję ofiary. Wzrastanie w polu jego rażenia niewątpliwie powoduje upodobanie do momentów porażki. Ale romantyzm bywa też – historia polskiej prawicy po 1989 roku pokazuje to przekonująco – świadomym wyborem dla tych, którzy we własnym statusie przegranego widzą polityczny atut. To już nie tylko natręctwo, które trzeba psychoanalizować, jak chce Bielik-Robson; nie tylko spychana w nieświadomość wstydliva psychiczna dyspozycja, która na światło dzienne wydobywa się w momentach społecznego kryzysu – jak po katastrofie

51 Por. Jarosław Marek Rymkiewicz, *Kinderszenen*, Sic!, Warszawa 2008.

52 Por. *Od morza do morza*, rozmawia Joanna Lichočka, <http://joannalichočka.salon24.pl/513065,od-morza-do-morza-wywiad-z-jaroslawem-markiem-rymkiewiczem> [data dostępu: 20.11.2014].

smoleńskiej. To również polityczna kalkulacja. A przynajmniej jakiś polityczny projekt.

Można by to streścić tak: polska prawica przez krótką chwilę po 1989 roku usiłuje ustanowić się w języku odległym od romantycznego. Rozpoznania, które składają się w teorię postkomunizmu, mają w sobie sporo politycznej racjonalności. Problem w tym, że myślenie w kategoriach Realpolitik szybko ustępuje wzmożeniu etycznemu, pobudzanemu dodatkowo przez wyobraźnię spiskową. Prawica już na początku lat 90. widzi w sobie ofiarę transformacji, przedmiot manipulacyjnych zabiegów politycznego establishmentu. Jarosław Kaczyński najpierw obsadza się w roli ofiary zabiegów środowiska prezydenta Wałęsy, następnie uznaje sam siebie za głównego wroga niemal całej klasy politycznej. Idzie na kolejne wojny, które dość konsekwentnie przegrywa. Pod koniec lat 90. niemal znika z polityki, funkcjonuje na jej dalekich obrzeżach. To w naturalny sposób utwierdza jego przywiązanie do retoryki ofiary. A przy okazji czyni wiarygodnym w oczach wszystkich, którzy czują się podobnie wykluczeni z nowej rzeczywistości. W tym miejscu dyskurs ofiary przestaje być zapisem osobistych urazów, a staje się poręcznym argumentem politycznym. I wprost prowadzi do radykalnych projektów społecznych. Jeśli świat, z jakim obcujemy, zbudowany został na niesprawiedliwości, trzeba go unicestwić. Stąd w prawicowej wyobraźni mesjańskie wizje konstruowania nowego świata od podstaw (IV RP). Gdy do takiej układanki Rymkiewicz dodaje uświęcenie śmierci jako gestu politycznego, przekaz prawicowy okazuje się po prostu aktualizacją moralizatorskiego języka ofiary odnalezionego w tradycji romantycznej. A katastrofa smoleńska nie tyle inicjuje ten proces, ile go wieńczy.

Zwycięstwo prawicy w wyborach prezydenckich i parlamentarnych w 2015 roku nie zmienia w tym układzie absolutnie nic. Kaczyński pozostaje wierny taktyce organizowania tożsamości własnej formacji wokół systematycznie wywoływanych drastycznych konfliktów, z których niemal każdy sprawia wrażenie gry na śmierć i życie. Regularne wystawianie samego siebie na ryzyko ostatecznej porażki wciąż jest dla niego głównym źródłem politycznej mocy i wiarygodności.

Ofiarowanie wykluczonego

A co z lewicą? Jeżeli prawica po 1989 roku tak mocno nawiązuje do dziedzictwa romantycznego, to może lewica potrafi się do tego zjawiska odnieść, opisać je, krytycznie zanalizować? W pewnym stopniu – tak, już o tym mówiliśmy. Szczególnie w okresie tuż po katastrofie smoleńskiej tradycja romantyczna pojawia się w lewicowych wywodach jako negatywny punkt odniesienia, przedstawiana jest jako kulturowy kłopot, myślowy wirus, od którego nie umiemy się uwolnić. Opublikowany przez Krytykę Polityczną zbiór *Żaloba* pozostaje najdobitniejszym wyrazem takiego podejścia. Tyle że równocześnie lewicowa krytyka późnego polskiego romantyzmu wydaje się zdawkowa. Nie jest niczym innym niż powtórką podobnych gestów znanych z historii, publicystycznym streszczeniem najgłośniejszych polemik z romantyzmem. Gdzieś w tle nieustannie wracają tu nazwiska Brzozowskiego, Gombrowicza, Miłosza. A nawet jeżeli nie wracają nazwiska, to wraca retoryka znana z ich tekstów (romantyzm jako główne źródło polskich problemów z racjonalnością, zestaw przesądów odciągających Polaków od rozumu).

Ale może warto zajrzeć głębiej. I dostrzec, że – wbrew wszelkim deklaracjom – współczesna polska lewica zadłuża się u romantyków równie mocno, co prawica. W dodatku chyba mniej świadomie. Oczywiście ów dług różni się od zobowiązania prawnicowego, bo to nie romantyzm w wersji narodowo-tyrtejskiej jest w tym przypadku pożytkowanym kapitałem. Lewica, tak samo jak prawica,

docenia romantyczny gest uświęcenia ofiary, nie postuluje jednak składania ofiary życia za wspólnotę, pojęcie ofiary umiejscawia w swoim języku inaczej. Po 1989 roku figurę ofiary przeobraża w figurę wykluczonego. Wykluczony to społecznie pokrzywdzony, którego lewica wskazuje, wydobywa na światło dzienne, a następnie reprezentuje. Ofiara jako wykluczony i przynależny jej wyróżniający społeczny status oraz wyjątkowa sytuacja egzystencjalna – ten obraz określa głęboki sens politycznego i kulturowego projektu nowej polskiej lewicy.

Rzecz jasna, przesunięcie akcentów, przejście od motywu romantycznej ofiary do motywu wykluczonego nie dokonuje się natychmiast. Bodaj pierwszy sygnał, że coś takiego może nastąpić, to esej Marii Janion „*Powstrzymać Prometeusza*”¹. Tekst pochodzi z tomu *Wobec zła* z 1989 roku i zbudowany jest wokół stanowczej diagnozy konstataującej „zmierzch formacji prometejskiej”. Gdy Janion pisze o zmierzchu prometeizmu, ma oczywiście na myśli kryzys formacji lewicowej, domknięty czy potwierdzony przez upadek komunizmu w Europie wschodniej. Janion za komunizmem – co jasne – nie tęskni, jej esej nie ma tonu nostalgicznego. Komunizmu, epoki łagrów, bronić nie można, byłoby to nieprzyzwoitością – ten komunikat jest jasny. Lewicowy projekt wolnościowy w wersji komunistycznej przekształcił się przecież w krwawą łaźnię. Innymi słowy, Prometeusz, ów lewicowy bohater, „wieczny buntownik przeciwko tyranom”, przez Marksa nazywany „najwznioślejszym świętym i męczennikiem”, w postaci, w jakiej objawił się nam w drugiej połowie XX wieku, miał dwa oblicza. Po pierwsze, twarz ideowca podtrzymującego „kult człowieka, postępu, nauki, techniki”². Ale po drugie – wizerunek aparaczyka, który instytucjonalizując emancypacyjny scenariusz, przemienił go w plan inżynierii społecznej. „Jeden Prometeusz był więźniem obozu koncentracyjnego. Drugi zaś – [...] jego katem – konstatuje Janion. – Odślonięcie tej prawdy rozciąga się w czasie od Koestlera do Kołakowskiego. Na Prometeuszu ciążyą wielkie podejrzenia. Gdy Andriej Sacharow mówi, że trzeba powstrzymać Prometeusza, ma zapewne na myśli zablokowanie tej logiki doktryny [...], która od prometeizmu prowadziła do stalinizmu”³.

1 Maria Janion, „*Powstrzymać Prometeusza*”, w: też: *Wobec zła*, Verba, Chotomów 1989, s. 147–157.

2 Tamże, s. 147.

3 Tamże.

Zarazem jednak Janion upiera się, że mitu Prometeusza porzucać nie powinniśmy. Dlaczego? Ponieważ wciąż nie uporaliśmy się z problemem „cierpiącej ludzkości”. Jak możemy poprawić życie „ubogich, cierpiących, upokorzonych, poniżonych i prześladowanych”? Tylko odwołując się do „prometejskiego etosu socjalistycznego”⁴. Janion starannie przypomina historię mitu prometejskiego w europejskiej kulturze nowożytnej: od Goethego, Shelleya i Mickiewicza po Eliadego i Weil – jakby ten gest miał pomóc w ratowaniu ginącego dziedzictwa.

Taka troska ma podwójny sens: chroni nie tylko tradycję prometejską, ale też bardzo jej bliską tradycję romantyczną. Akcentowanie związków prometeizmu i romantyzmu u Janion nie dziwi. Już mówiliśmy, że wokół tego zestawienia krąży spora część najistotniejszych tekstów autorki od lat 70. W *Romantyzmie i historii* czy *Gorączce romantycznej* romantyzm bez nieomówień definiowany jest jako formacja rewolucyjna, o jednoznacznie lewicowych, prometejskich ambicjach. Co znaczy powrót tego wątku w pracach Janion na przełomie lat 80. i 90.? Kwestia nie jest bardzo czytelna, zwłaszcza jeżeli przypomnimy, że badaczka umieszcza Prometeusza na okładce *Romantyzmu i egzystencji* (na reprodukcji obrazu Rubensa; rzecz ukazuje się w 2004 roku, lecz gromadzi głównie teksty z poprzedniej dekady). W tym przypadku to już Prometeusz sprywatyzowany, jego mit okazuje się opowieścią o osobistym dramacie (tak jak historie Fausta, Kaina, Lucyfera, Don Juana lub Kaspára Hausera), a nie zapowiedzią rewolucji. W „*Powstrzymać Prometeusza*” wciąż jest inaczej. Tu Prometeusz pozostaje rewolucjonistą, politycznym aktywistą, który podejmuje bój z niesprawiedliwym światem. Ta walka nie kończy się wraz z upadkiem komunizmu – ani idea lewicowa nie ulega ostatecznej kompromitacji, ani zwycięstwo liberalnej demokracji nie przynosi społecznej sprawiedliwości. Dlatego – przekonuje Janion – wciąż potrzebny jest nam i sam prometeizm, i romantyzm jako jego bezpośrednie kulturowe zaplecze.

To kolejne miejsce, gdzie przekonujemy się, że rozpoznania zapowiadającego kres formacji romantycznej (formułowanego przez Janion dokładnie w tym samym czasie) nie powinniśmy traktować zbyt dosłownie. Badaczka przedstawia je, ale natychmiast się wobec niego dystansuje. Pisz o kryzysie romantyzmu, lecz od razu zaczyna projektować jego przyszłość. W niektórych tekstach usiłuje zachować

4 Tamże, s. 156.

bohatera romantycznego przy życiu, przekształcając go w bohatera modernistycznego. W innych – wskazuje romantyzm jako wciąż aktualny język emancypacyjny. „*Powstrzymać Prometeusza*” to zapowiedź sojuszu tradycji romantycznej i lewicowej, który w następnych latach wykształca się powoli i w trudzie, ostatecznie jednak zaczyna w retoryce nowej lewicy dominować.

Lewica znormalizowana

Jeżeli ta przemiana lewicowego języka postępuje na początku lat 90. z oporami, to chyba z jednego podstawowego powodu: lewicy w Polsce wówczas po prostu nie ma. A przynajmniej nie ma lewicy, której głos byłby jakkolwiek słyszalny, uznawany za ważny. Jest w tym pewien paradoks, bo równocześnie początki III RP to okres spektakularnego sukcesu osób wywodzących się z opozycyjnych środowisk lewicowych, zwłaszcza o rodowodzie KOR-owskim. Byli KOR-owcy mocno wpływają na działania Komitetów Obywatelskich przy Lechu Wałęsie, obrady Okrągłego Stołu, potem na prace klubu parlamentarnego „Solidarności” (OKP) i rządu Tadeusza Mazowieckiego (wspólnie z zaprzyjaźnionym środowiskiem KIK-owskim). Lider całej formacji Adam Michnik zostaje redaktorem naczelnym „Gazety Wyborczej” i zdobywa pozycję w polskim życiu publicznym zupełnie wyjątkową: kogoś określającego główne linie politycznego sporu, narzucającego tematy do dyskusji, a także wskazującego wnioski, jakie z tych dyskusji należy wyciągnąć. Michnik przeobraża się w głównego klerka III RP; skądinąd w tej roli szybko zaczyna prowokować wielkie kontrowersje. Okres tuż po ustrojowym przełomie to czas, gdy rodzi się legenda Michnika jako szarej eminencji nowego państwa.

Tyle że bynajmniej nie oznacza to triumfu lewicy. Michnika po 1989 roku po prostu nie sposób już brać za lewicowca. Jeżeli niektórzy – szczególnie wrogowie – wciąż go tak identyfikują, bierze się to zapewne z dwóch przyczyn. Pierwszą jest biografia. Druga to postawa zajmowana przez redakcję „Gazety Wyborczej” w ważnych polemikach światopoglądowych wczesnych lat 90. W debatach na temat miejsca Kościoła katolickiego w życiu publicznym, tradycji narodowej lub stosunku wobec komunistycznej spuścizny „gw” pozostaje konsekwentnie lewicowo-liberalna. Równocześnie jednak wypowiedzi samego Michnika z tego czasu to ponawiane wysiłki uwolnienia się od lewicowego dziedzictwa. A mówiąc bardziej precyzyjnie: próby ulokowania się poza standardowym podziałem na lewicę i prawicę.

Gdy w połowie 1990 roku w efekcie tak zwanej pierwszej wojny na górze ze środowiska solidarnościowego wyodrębnia się Ruch Obywatelski Akcja Demokratyczna, Michnik mówi podczas zebrania założycielskiego: „Akcja Demokratyczna nie jest, w moim przekonaniu, siłą lewicy. Te podziały trzeba odrzucić. To są podziały z innej epoki i z innej szerokości geograficznej. My nie chcemy być ani lewicą, ani prawicą. [...] Chcemy kombinować po nowemu”⁵. Jeszcze dobitniej podobne deklaracje wybrzmiewają w wywiadzie udzielonym przez Michnika Tomaszowi Wołkowi na przełomie 1990 i 1991 roku: „Denerwuje mnie, jeśli się mnie sadza na lewicy. Są oczywiście ogromne wartości w tradycji lewicowej. Ja w niej wyrosłem, zostałem ukształtowany i nigdy się jej nie zaparłem jako fragmentu mojej drogi duchowej. Ale ja tę drogę przekroczyłem! Jestem w innym miejscu! Bardzo trudno na osi prawica-lewica umieścić kogoś takiego, jak Andriej Sacharow i wielu innych ludzi. Mam ten problem z samym sobą i nie widzę się na tej osi”⁶.

Owczesny polityczny zamysł Michnika to chęć utrzymania jedności bloku solidarnościowego jako obozu wspierającego transformację („Wyobrażałem sobie, że przez co najmniej 10 lat będzie to Polska rządzona przez »Solidarność« – ale nie przez ten szczątkowy związek zawodowy, lecz przez wielki ruch społeczny”⁷). Ta jedność ma wygenerować nowy rodzaj polityczności („Ja naprawdę głęboko wierzyłem, że »Solidarność« kryje w sobie jakiś potencjalny projekt. [...] Myślałem, że mamy historyczną szansę zbudowania czegoś zupełnie nowego, co nie będzie prostą kalką porządku zachodnich demokracji. Czegoś, co przyjmie dorobek Zachodu, lecz pójdzie oczko dalej. To była idea Samorządnej Rzeczypospolitej”⁸). Marzenie Michnika o Samorządnej Rzeczypospolitej jest bez wątpienia pochodną szczególnej wizji liberalnej demokracji – jako porządku, który unieważnia czy znosi poważniejsze konflikty ideowe. Liberalna demokracja, która pojawia się w Polsce po 1989 roku, tworzy – w tym przekonaniu Michnik nie jest odległy od Fukuyamy – warunki do pokojowego współistnienia różnorodnych

5 Adam Michnik, *Akcja Demokratyczna: czym nie będzie*, w: tegoż, *Diabeł naszego czasu. Publicystyka z lat 1985–1994*, wybór i wstęp: Andrzej Romanowski, Niezależna Oficyna Wydawnicza „Nowa”, Warszawa 1999, s. 249.

6 *Lewica, prawica, dialog*, z Adamem Michnikiem rozmawia Tomasz Wołek, w: Adam Michnik, *Diabeł naszego czasu*, dz. cyt., s. 460.

7 Adam Michnik, Józef Tischner, Jacek Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Znak, Kraków 1995, s. 569.

8 Tamże, s. 566.

formacji czy środowisk i dlatego stanowi doskonałe dopełnienie lokalnego dziedzictwa „Solidarności”. W dodatku pozostaje odporna na ideologiczną krytykę zakotwiczoną w tradycji bądź lewicy, bądź prawicy. W liberalnej demokracji, argumentuje Michnik, opozycja lewica – prawica obumiera, przestaje cokolwiek znaczyć. A przynajmniej lepiej, by tak było.

Co więcej, w tekstach Michnika bez trudu znajdziemy sugestię, że liberalna demokracja (wraz z uznawanym za jej ekspresję w sferze ekonomii kapitalizmem) to po prostu stan normalności. Obcując z komunizmem, widzieliśmy, czym jest nienormalność; po ustrojowej zmianie wreszcie funkcjonujemy w realiach cywilizacyjnej normy – takie konstatacje wracają u Michnika bardzo regularnie⁹. Nie prowadzą co prawda do jednowymiarowej akceptacji liberalnego ładu, w Michniku za dużo na to starego KOR-owskiego etosu. Mimo to współtworzą podbudowę dla pewnej charakterystycznej figury retorycznej, która w narracji Michnika – a także innych publicystów „Gazety Wyborczej” – pełni funkcję centralną. Można by tę figurę określić jako grę mitem naturalności. Opowiadamy się za kapitalizmem? Powinniśmy przekonać odbiorców (czytelników i wyborców), że kapitalizm to system niejako normalny, standardowy, „naturalny”. Jeśli nam się powiedzie, jakakolwiek polemika z zasadami kapitalistycznej gospodarki wyda się gwałtem na rozumie, przekroczeniem granic racjonalnej dyskusji. Michnik grę mitem naturalności podejmuje wielokrotnie – zwłaszcza gdy broni wcześniejszych osiągnięć III RP. W takich sytuacjach robi naprawdę sporo, by decyzje rządu Mazowieckiego i jego kontynuatorów zaprezentować jako jedynie słuszne, w ówczesnych warunkach – „naturalne”. Na przełomie 1993 i 1994 roku pisze: „Bilans ostatnich czterech lat w Polsce uważam za jednoznacznie pozytywny. A przecież nawet zmiana tak radykalna, jak powrót do władzy partii dawnego reżimu, dokonała się przy pełnym poszanowaniu procedur demokratycznych. Zrzucony został gorset dyktatury. Pogrzebane zostały wszystkie dogmaty o »kierowniczej roli partii«. Nasze problemy i kłopoty są teraz naturalnym rezultatem procesu budowania porządku demokratycznego”¹⁰. W tym samym tekście mamy fragment jeszcze mocniejszy – o elementarnym sensie wschodnioeuropejskiej „jesieni

9 Por. tamże, s. 558; Adam Michnik, *Jak powstaje realna demokracja*, w: tegoż, *Wściekłość i wstyd*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2005, s. 145–154.

10 Adam Michnik, *Polskie kredowe koło*, w: tegoż, *Diabeł naszego czasu*, dz. cyt., s. 346. [Podkreślenie TP.]

ludów”: „Była to rewolucja bez utopii; bunt w imię normalności. Szło o banały: o wolność polityczną i obywatelską, o tożsamość narodową, o europejskie standardy cywilizacyjne”¹¹.

To pokazuje skalę trudności, z jakimi musi radzić sobie polska lewica w okolicach 1989 roku – gdy jej największy autorytet porzuca lewicowe postulaty, samego siebie woli nazywać centrystą, podział na lewicę i prawicę uznaje za nieaktualny, liberalne *status quo* III RP bierze zaś za ustrojową oczywistość. Co gorsza, nie Michnik jest tu głównym problemem. Jego przypadek to zaledwie ilustracja szerszego zjawiska – głębokiego kryzysu tradycji lewicowej po upadku komunizmu.

Oczywiście ów kryzys nie bierze się znikąd, nie pojawia się nieoczekiwanie. Narasta długo, wręcz przez dekady. To fascynujący temat dla historyków: ustalić, jak i kiedy polska formacja lewicowa traci swe wpływy. Niektórzy jako czas przełomu wskażą zapewne drugą połowę lat 60. Komunistyczna partia zaczyna wtedy szukać dla siebie nowego języka, nowej podstawy legitymizacji własnej władzy. Znajduje ją w odpowiednio przeformułowanej tradycji narodowej. Rodzi się z tego moczaryzm, specyficzne połączenie komunistycznej ortodoksji z reakcyjnymi fantazmatami nacjonalistycznymi. W rezultacie Marzec '68 – pokaz siły frakcji generała Mocзара – owocuje szokiem ideologicznym u wszystkich, którzy nadal wierzą wówczas w podstawowe lewicowe rozpoznania (lewica jako awangarda historii, internacjonalistyczny proletariatus jako podmiot globalnej rewolucji), przede wszystkim u rewizjonistów, wywodzących się wprost z tradycji marksistowskiej i intensywnie nad nią pracujących w poprzednich latach.

Nic dziwnego, że cała następna dekada to dla lewicy czas zmiany taktyki. Powstaje KOR, mocna manifestacja lewicowej opozycji. Równocześnie jednak trudno nie dostrzec oznak kryzysu. Zmienia się atmosfera życia intelektualnego. Wymowne zdarzenia tego czasu to premiery dwóch książek. W 1974 roku Marcin Król i Wojciech Karpiński wydają *Sylwetki polityczne XIX wieku*¹², świadectwo renesansu zainteresowania rodzimą myślą konserwatywną. Od tego momentu konserwatyzm jako źródło inspiracji systematycznie zyskuje na znaczeniu, szczególnie w młodszej generacji. Z kolei w 1977 roku

11 Tamże, s. 339 [podkreślenie TP].

12 Marcin Król, Wojciech Karpiński, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, Znak, Kraków 1974. Wznowienie pod tytułem *Od Mochnackiego do Piłsudskiego: sylwetki polityczne XIX wieku*, Świat Książki, Warszawa 1997.

Michnik ogłasza *Kościół, lewicę, dialog*¹³. Esej, nawiązujący w pewnym stopniu do *Rodowodów niepokornych* Bohdana Cywińskiego¹⁴, projektuje trudny wcześniej do wyobrażenia sojusz tak zwanej lewicy laickiej z hierarchią Kościoła katolickiego zawarty w poczuciu wspólnoty podstawowych interesów. Tom dowodzi strategicznego instynktu Michnika, zdolności do zawierania efektywnych koalicji. Ale ujawnia też słabość lewicy jako formacji, która – trudno to ukryć – oferuje tu kompromis dawnemu oponentowi w nadziei na polityczne zyski¹⁵.

Jeszcze trudniejsze są dla lewicy lata 80., głównie okres po wprowadzeniu stanu wojennego. Dobrze to analizuje Andrzej Romanowski w tekście *Prawica? Lewica?*, opublikowanym pod koniec 1989 roku: „Po 13 grudnia w myśleniu polskich elit, zwłaszcza młodego pokolenia, zaczęło następować szybkie i radykalne przesunięcie »na prawo«. Wiązało się to po części z totalną kompromitacją dotychczasowego systemu władzy, który zmuszony został tym razem oprzeć się na nagiej sile. Ponieważ jednak wobec systemu tracono złudzenia już wcześniej, ważniejsza okazywała się nieskuteczność (tak się wówczas zdawało) samej idei »Solidarności«, idei wywodzącej się w dużej mierze z myśli pomawianego o lewicowość KOR-u [...]. W Polsce początku lat 80. poddawano komunizm krytyce już nie ze strony zawłaszczonej przezeń tradycji lewicowej [...], ale [...] ze strony tradycji prawicowej, wdeptywanej w błoto od samego początku, tzn. od zdobycia władzy przez PPR. [...] Miejsce dotychczasowych sympatii socjaldemokratycznych [...] zajęły idee konserwatywne i liberalne [...]”¹⁶.

Przewodnik po królestwie dyscypliny

Jeśli więc stawiamy pytanie o kondycję rodzimej lewicy na początku lat 90., nie sposób uniknąć stwierdzenia: lewica w Polsce jest wówczas niemal martwa. I – jak się wydaje – intelektualnie bezradna.

13 Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, przedm. Stefan Kisielewski, Instytut Literacki, Paryż 1977.

14 Bohdan Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1971.

15 Por. Andrzej Leder, *Jak w latach 70. ulotniła się lewica*, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20131207/leder-na-marginesie-autobiografii-modzelewskiego-czyli-jak-w-latach-70> [data dostępu: 6.03.2016].

16 Andrzej Romanowski, *Prawica? Lewica?*, w: *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*, wybór, wstęp i układ: Paweł Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 232.

Znamienny przykład to historia recepcji prac Zygmunta Baumana. Socjolog – wcześniej długo nieobecny w kraju – staje się w tym czasie jedną z najważniejszych postaci polskiej kultury. I wydaje się, że z wielu względów doskonale nadaje się na nowego bohatera lewicy. Problem w tym, że sama lewica niespecjalnie to dostrzega. W pierwszej połowie lat 90. pojawia się po polsku kilka istotnych książek Baumana, w tym *Wolność* (co zabawne, w tej samej serii, co *Teologia polityczna* Carla Schmitta). Rzecz świetnie sprawdziłaby się jako rodzaj podręcznika dla młodej lewicy, jak postępować w zmienionej politycznej rzeczywistości. Dlaczego nie jest czytana w taki sposób?

Bauman swą opowieść o wynalazku wolności zaczyna w sposób oczywisty: w okolicach Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Decyzja zrozumiała, bo to wczesna nowoczesność wymyśliła niepodległy, integralny podmiot, umożliwiła mu polityczną manifestację. Tyle że tamtemu doświadczeniu Bauman poświęca niewiele miejsca. Jego uwagę szybko przyciąga coś innego: nowoczesna represja. Za Jeremym Benthamem i Michelem Foucaultem opisuje panoptikon, wzór nowoczesnego więzienia. Budynek o kształcie walca, wzniesiony wokół strażniczej wieży, gdzie więźniowie są widoczni dla strażników, strażnicy zaś pozostają niewidzialni dla więźniów, lecz mogą być kontrolowani przez własnych przełożonych – to popularna w naukach humanistycznych końca XX wieku metafora nowoczesnego społeczeństwa poddanego radykalnej dyscyplinie. Ktoś, kto mówi o panoptikonie, chce powiedzieć: tak, nowoczesność nas upodmiotowiła, ale jednocześnie poddała społecznemu treningowi, kontroli wielu strażników. Panoptikon został przez nowoczesny podmiot uwewnętrzniony.

Bauman na streszczeniu Foucaulta nie poprzestaje. Obraz nowoczesności jako czasu obiecującego wolność, a dającego tylko jej złudzenie, znajduje także w tekstach Maksa Weбера czy Norberta Eliasa. W końcu dociera do współczesności. Tu – wydawałoby się – sytuacja się zmienia. Bauman przyznaje, że ponowoczesność rozprasza represyjne skłonności nowoczesności. Słabnie moc państwa narodowego, dla którego model dyscypliny był głównym scenariuszem działania. Funkcję państwa przejmuje rynek. A obywatel zmienia się w konsumenta. Na rynku dóbr masowych każdy ma dostęp do identycznych produktów, co daje pewien efekt równościowy (według znanej formuły Andy’ego Warhola: nawet jeżeli masz milion dolarów, nie możesz kupić sobie lepszej coca-coli). W tym wymiarze późnonowoczesny rynek jest bardziej demokratyczny niż

wczesnonowoczesne państwo. Kreuje nawet własne emancypacyjne mity, na przykład *self-made mana*, kogoś, kto ustanawia sam siebie, zyskuje niezależność za sprawą sukcesu ekonomicznego odniesionego w obrębie przezroczystego, respektującego wspólne dla wszystkich reguły kapitalistycznego rynku.

W podobnych mitach trzeba jednak – uważa Bauman – dostrzec narrację propagandową. Na przełomie xx i xxi wieku prawdziwe oblicze kapitalizmu jest już inne. To kapitalizm korporacyjny, osadzony we własnych strukturach, niepodatny na zewnętrzne wpływy, kastowy: „Dla większości ludzi, którzy żyjąc jakieś 150 lat temu, toczyliby bezwzględna walkę konkurencyjną o bogactwo i wpływy, teraz sposobem na osiągnięcie znośnego życia jest dostosowanie się do instytucjonalnie ustalonych celów, reguł, wzorów. Aby osiągnąć sukces, muszą wyrzec się tego, co *self-made man*, bohater fazy kapitalizmu przedsiębiorczego, uważał za niezbywalną część wolności. Muszą nawyknąć do większej dyscypliny niż ta, której podlegali ich poprzednicy z okresu wcześniejszego. Muszą słuchać poleceń, przykrawać własne działania do miary, jaką wyznaczają im zwierzchnicy. Niezależnie, od tego, jak daleko zaszli na drodze do bogactwa, władzy czy rozgłosu, są świadomi tego, że są ciągle »na widoku«, obserwowani i kontrolowani, jak nadzorcy średniego szczebla w [...] panoptikonie”¹⁷.

Ucieczki z panoptikonu zatem nie ma. Wolność wyboru oferowana przez rynek to fikcja. Bauman nazywa ją wolnością konsumencką. Tam, gdzie mamy z nią do czynienia, podmiot może dość dowolnie kształtować swoją tożsamość, kreować sam siebie, jednak tylko przy użyciu produktów dostępnych na rynku („Metoda rynkowa polega na budowaniu »ja« za pomocą obrazów. Tożsamość zostaje tu zrównana z pewnym wizualnym sygnałem-poszlaką, którą inni mogą zobaczyć i której znaczenie może zostać rozpoznane zgodnie z zamiarem nadawcy. Te sygnały-poszlaki są rozmaite. Dotyczą kształtu ciała, jego ozdób, domu i jego zawartości [...], przejawów gustu artystycznego i literackiego, żywności i sposobu jej przyrządzania oraz wielu innych rzeczy dostarczanych przez rynek w postaci dóbr materialnych, usług i wiedzy”¹⁸). Klient może mieć poczucie swobody podczas zakupu wybranych produktów, ale i tak ulega presji

17 Zygmunt Bauman, *Wolność*, przeł. Joanna Tokarska-Bakir, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa – Kraków 1995, s. 70.

18 Tamże, s. 77.

rynku. Po pierwsze, staje się przedmiotem subtelnych procesów wychowawczych (na przykład kampanii reklamowych). Po drugie, może zastąpić jedne produkty innymi, ale nie może podważyć zasad całej gry. O ucieczce poza rynek trudno nawet myśleć, bo poza rynkiem – by tak rzec – nic nie ma.

W tym znaczeniu triumf rynku trzeba uznać za jeszcze jedno potwierdzenie rozpoznania o końcu historii. Rynek, tak jak widzi go Bauman, to system szczelnie domknięty, niemal totalitarny, a co może najgorsze – wygaszający wiarę w postęp. Już nigdy nie będzie inaczej – przekonują z satysfakcją zwolennicy rynku. Dla Baumana to perspektywa przygnębiająca. W jego optyce wolność konsumencka jest po prostu dobrze zakamuflowaną represją; represją operującą już innymi, bardziej rozproszonymi, mniej konfrontacyjnymi strategiami niż wczesnonowoczesna dyscyplina, ale przez to nawet bardziej niebezpieczną. Gdy autor dociera do tego podsumowania, rozumiemy, że wolność z tytułu jego książki ma sens gorzki i ironiczny.

Co nie znaczy, że Bauman ze spokojem godzi się z podpowiadaną przez fanów modelu wolności konsumenckiej tezą o jego bezalternatywności. Alternatywy dla rynku musimy projektować, aby przeciwstawić się wytwarzanym przez rynkowe mechanizmy nierównościom społecznym. Bo wolność konsumencka ma beneficjentów, ma jednak także ofiary. Mówiąc wprost: wolność konsumencka poza zadowolonymi klientami produkuje też wykluczonych. Bauman pisze: „Do kategorii tej zaliczyć można ludzi żyjących w nędzy lub na granicy ubóstwa, stale bez pracy lub pracujących dorywczo, nieregularnie czy bez osłony prawnej, mających na utrzymaniu liczną rodzinę, odznaczających się »nieodpowiednim kolorem skóry« czy też żyjących w »niewłaściwym rejonie kraju«, to znaczy w rejonie opuszczonym przez kapitał. [...] Ich »niedoskonałość« [...] polega na ich niezdolności do uczestniczenia w grze z udziałem wolnego wyboru, na ich rzekomej nieumiejętności korzystania z indywidualnej wolności i traktowania swojego życia w kategoriach osobistej sprawy, rozgrywającej się pomiędzy nimi a rynkiem. W błędnym kole takiego rozumowania ich rzekoma niedoskonałość brana jest za dowód tezy, iż ludzie ci z posiadanej wolności nie potrafią zrobić właściwego użytku, w związku z czym powinni być kierowani, kontrolowani, upominani lub karani za nieposłuszeństwo przez tych, którzy wiedzą, co jest dla nich dobre i jak trzeba ze swej wolności korzystać”¹⁹.

19 Tamże, s. 103.

Tutaj widać bodaj najwyraźniej, jak bardzo lewicowy jest Bauman w *Wolności*. Mimo to lewica jakby tego nie uznaje. Dlaczego? Chyba dlatego, że na początku lat 90. Bauman w rodzimym obiegu intelektualnym po prostu nie uchodzi za reprezentanta lewicy. Uwaga czytelników skupia się wokół innych wątków jego tekstów. Albo raczej: prawdziwe zainteresowanie budzą te jego książki, w których perspektywa lewicowa nie jest perspektywą podstawową. W 1992 roku pojawia się w Polsce *Nowoczesność i Zagłada*²⁰, książka zbudowana wokół myśli o bliskim związku między modernizacyjną ideą Oświecenia a eksterminacyjnym projektem Holokaustu. W 1994 – *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*²¹, refleksja nad funkcją hierarchii moralnych w na pozór obcych im czasach postmodernizmu. Obie prace są szeroko komentowane, natychmiast wchodzą do kanonu rodzimej humanistyki. Efekt jest taki, że Baumana czyta się wtedy przede wszystkim jako fachowca od ponowoczesności, kogoś, kto tłumaczy nam świat po upadku utopii. Wzorcowy przykład takiej lektury to głośny tekst Michała Cichego *Przewodnik po królestwie wolności*, opublikowany w „Gazecie Wyborczej” w 1995 roku²². Mnóstwo w nim o etyce ponowoczesnej jako sposobie przepracowania krachu Wielkich Narracji (w tym komunizmu), słowo „lewica” natomiast nie pada ani razu.

Musi minąć kilkanaście lat, by lewica odkryła w Baumanie sprzymierzeńca (można chyba uznać, że ów proces domyka się w 2011 roku, kiedy Krytyka Polityczna wydaje jedną z otwarcie lewicowych książek Baumana – *Socjalizm. Utopię w działaniu*). Cały ten czas to powolne odtwarzanie lewicowego języka, wprowadzanie go na nowo do użytku (skądinąd w postaci dość odległej od intuicji Baumana). Udaje się bodaj wyłącznie dlatego, że jakieś ślady lewicowej wrażliwości wciąż można znaleźć w dziełach polskiej kultury. To wystąpienia artystów, a nie polityczne bądź akademickie debaty podtrzymują pamięć o lewicowej tradycji po 1989 roku.

Kultura antykapitalistyczna

Oczywiście owa lewicowa wrażliwość polskiej kultury zwykle ujawnia się wtedy w sposób najprostszy: jako niechęć do realiów

20 Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. Franciszek Jaszuński, Fundacja Kwartalnika Masada, Warszawa 1992.

21 Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

22 Michał Cichy, *Przewodnik po królestwie wolności*, „Gazeta Wyborcza” nr 274 z 25.11.1995, s. 13.

młodego kapitalizmu. Jak zauważa Przemysław Czapliński, w polskiej literaturze po 1989 roku pojawia się cały nurt prozy antykapitalistycznej. W powieściach młodych autorów, Mariusza Sieniewicza, Agnieszki Drotkiewicz czy Sławomira Shutego, powtarzają się sceny terrorystycznych ataków na symbole kapitalizmu: supermarket, siedzibę prywatnej firmy lub bank. „Sens zamachów jest niepokojący: oto w Polsce [zapanował] kapitalizm korporacyjny, który nie zna litości. Ustrój w nowej postaci jest [...] obcy, niereformowalny i niedialogowy. To czysta – obywatelka się bez przymusu fizycznego, niezauważalna, ale faktyczna – przemoc. Niczego już nie można zmienić, bo nowy ustrój to potężna, samoregulująca się i ekspansywna sieć zależności. W odpowiedzi na taką rzeczywistość bohaterowie dokonują zamachów”²³ – pisze Czapliński. Podobne wątki tropi Kinga Dunin. „Polscy pisarze przeważnie nie są miłośnikami kapitalizmu i rynku” – stwierdza, chociaż natychmiast przyznaje: „Często sprowadza się to do prostej konstatacji, że teraz wszystkim chodzi o pieniądze i że ludzie dzielą się na bogatych i biednych”²⁴. Wśród „narracji bardziej przemyślanych i zmetaforizowanych” Dunin wymienia przede wszystkim *Czwarte niebo* Sieniewicza. Jej streszczenie powieści to jakby fragment z Baumana: „Znajdziemy tutaj właściwie wszystkie elementy kapitalistycznej nowoczesności. Firma, do której odbywa się nabór, będzie zajmowała się montażem telefonów komórkowych z chińskich podzespołów. A zatem – globalne powiązania gospodarcze. Tandeta masowej produkcji. Dalej – uprzedmiotowienie człowieka przez system. Uprzedmiotowienie ciała”²⁵. Z kolei w *Niskich Łąkach* Piotra Siemiona Dunin znajduje rozpoznanie o globalnym zasięgu nowej represji. Kapitalistyczna przemoc okazuje się ponadlokalna, wręcz uniwersalna. To nie są niedostatki peryferyjnej wersji systemu, ale jego naczelna zasada. Jak przekonuje jeden z bohaterów *Niskich Łąk*, zagraniczny dziennikarz w samolocie lecącym nad Polską w 1989 roku: „System to system. [...] Nowy świat, owszem, nie ugniata nas w foremce jak przedtem. Dostraja nas do siebie, jak się dostraja radio. Zamiast więziennego muru każdy dostanie numer karty kredytowej”²⁶.

23 Przemysław Czapliński, *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, W.A.B., Warszawa 2009, s. 39.

24 Kinga Dunin, *Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, W.A.B., Warszawa 2004, s. 218.

25 Tamże, s. 221.

26 Piotr Siemion, *Niskie Łąki*, W.A.B., Warszawa 1999, s. 245.

Zbliżone obrazy bez trudu odnajdziemy w polskim kinie. Przypomnijmy tylko kilka najgłośniejszych, nagrodzonych na festiwalu w Gdyni filmów usiłujących reagować na rzeczywistość społeczną w jej formie utrwalonej po 1989 roku. Tam, gdzie otrzymujemy jakiś obraz młodego rodzimego kapitalizmu, niemal za każdym razem jest to opowieść o systemie wymuszającym na bohaterach przemoc. W *Długu* (1999) Krzysztofa Krauzego kapitalizm ma oblicze gangstera, w *Komorniku* (2005) Feliksa Falka – bezwzględnego bohatera tytułowego (w obu rolach: Andrzej Chyra, aktor o szczególnym talencie do odgrywania postaci mrocznych, wręcz demonicznych). W *Placu Zbawiciela* (2006) Joanny Kos-Krauze i Krzysztofa Krauzego przemoc domowa jest odzwierciedleniem przemocy rynkowej (kłopoty finansowe jako wstęp do agresji rodzinnej; dominacja finansowa jako forma przemocy fizycznej). A w *Galeriankach* (2009) Katarzyny Roślaniec centrum handlowe, modelowa przestrzeń wolnego rynku, to po prostu miejsce masowej prostytucji.

Fenomenem w polskiej kulturze szczególnie wyrazistym, a zarazem najciekawiej i najbardziej świadomie odnoszącym się do inspiracji lewicowych staje się tak zwana sztuka krytyczna. Nazwę dla nurtu proponuje krytyk Ryszard Kluszczyński w artykule z 1999 roku²⁷. Chodzi o formację, która na artystycznej scenie pojawia się w połowie lat 90. Jej główny trzon to studenci i absolwenci pracowni prowadzonej przez prof. Grzegorza Kowalskiego w warszawskiej ASP, tak zwanej Kowalni, przede wszystkim Katarzyna Kozyra, Artur Żmijewski i Paweł Althamer. Środowisko przyciąga uwagę widzów, również nieprofesjonalnych, między innymi tym, że konsekwentnie stosuje strategię skandalu. Twórcy sztuki krytycznej podejmują tematy tabu: odsłaniają niestandardowe ciała, nietypowe zachowania seksualne, działania przemocowe bądź autoagresywne. Burzę wywołuje już dyplomowy pokaz Kozyry – *Piramida zwierząt* (1993, cztery wypchane zwierzęta umieszczone jedno na drugim, do tego film rejestrujący scenę zarzynania konia). Przez media przelewa się wówczas dyskusja na temat granic wolności artysty. Podobne kontrowersje towarzyszą kolejnym projektom, zwłaszcza wystawie *Antyciała* przygotowanej przez Roberta Rumasa w warszawskim

27 Ryszard W. Kluszczyński, *Artyści pod pręgierz, krytycy sztuki do kliniki psychiatrycznej, czyli najnowsze dyskusje wokół sztuki krytycznej w Polsce*, „EXIT. Nowa sztuka w Polsce” 1999 nr 4, s. 2074–2081.

Centrum Sztuki Współczesnej w 1994 roku²⁸. Kowalski, sam od dawna zainteresowany ciałem umieszczanym w sytuacjach granicznych, inspiruje eksperymenty, a przynajmniej je toleruje. W jakimś stopniu dokonania sztuki krytycznej można rozumieć jako kontynuację wystąpień bliskiej Kowalskiemu polskiej neoawangardy lat 70. (środowisko warszawskiej galerii Repassage, wczesne ujawnienia sztuki feministycznej).

Nad doświadczeniem sztuki krytycznej warto pochylić się nieco dłużej. Na pozór sprawa wydaje się odległa od naszego głównego tematu. Zajmując się nią, ryzykujemy, że czytelnik poczuje się zagubiony, być może nawet znużony zaskakującą wycieczką poza zapowiadaną uprzednio trasę. Ale spróbujmy – w głębokim przeświadczeniu, że bez pokonania tego terenu nie dojdziemy do założonego celu. Po pierwsze, nie zrozumiemy rzeczywistego sensu wyborów podejmowanych przez lewicę po 1989 roku. Po drugie, trudniej będzie nam odsłonić ich związki z tradycją romantyczną.

Postmodernistyczny opór, metafizyczny abiekt

Polityczność sztuki krytycznej objaśniać można na przynajmniej dwa sposoby, bodaj najwygodniej przy użyciu dwóch głośnych koncepcji amerykańskiego krytyka Hala Fostera. Koncepcja pierwsza to teoria postmodernizmu oporu. Foster wypracowuje ją w serii esejów z początku lat 80. Najpierw we wstępie do zbioru *The Anti-Aesthetics*²⁹, później w książce *Recodings*³⁰ kojarzy pojęcie postmodernizmu z dwoma różnymi, przeciwstawnymi zjawiskami. Z jednej strony – pisze – mamy postmodernizm reakcyjny, dzieło przede wszystkim architektów w rodzaju Roberta Venturiego, Franka Gehry'ego czy Michaela Gravesa, którzy w latach 70. i 80. wspierani przez teoretyka Charlesa Jenksa sprzeciwiają się dominacji tradycji modernistycznej, odchodzą od czystości Stylu Międzynarodowego i dążą do rehabilitacji takich architektonicznych wartości, jak ornament czy zainteresowanie historycznym kontekstem. Ich zdaniem architektura nie może i nie powinna być tylko rozwiązywaniem problemów funkcjonalnych, nie powinna też aspirować do konstruowania społecznych

28 Por. Karol Sienkiewicz, *Zatańczą ci, co drżeli*, Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej, Kraków – Warszawa 2014, s. 177–185.

29 *The Anti-Aesthetics. Essays on Postmodern Culture*, red. Hal Foster, Bay Press, Port Townsend, Washington 1983.

30 Hal Foster, *Recodings. Art, Spectacle, Cultural Politics*, Bay Press, Port Townsend, Washington 1985.

utopii, w pierwszej kolejności winna bowiem dawać przyjemność – przez kontakt z estetycznie rozbuchanym spektaklem form. Z takimi motywacjami postmodernizm reakcji wraca do tradycji: zaczyna cytować motywy architektoniczne z odległej przeszłości, w konsekwencji – zapewniają jego twórcy – przybliża architekturę użytkownikowi, czyniąc ją bardziej zrozumiałą. Śladem architektów idą inni. Podobne ambicje towarzyszą w latach 80. i 90. malarzom z kręgu tak zwanej nowej ekspresji czy postmodernistycznym reżyserom filmowym.

Dla Fostera to problem polityczny. W jego optyce najważniejszą motywacją postmodernistycznych neokonserwatystów jest niechęć do projektu modernistycznego. Skąd się ona bierze? Z konserwatywnego przekonania, że modernizm doprowadził do zerwania ciągu tradycji, a tym samym zagroził podstawom kultury. Kultura, by istnieć, musi dialogować z własną tradycją – dowodzą konserwatyści wszystkich następujących po sobie pokoleń, „od Davida poprzez Maneta do Franka Stelli i Jeremy’ego Gilbert-Rolfe’a, a w krytyce artystycznej od T.S. Eliota do Harolda Blooma”³¹. Dlatego – ich zdaniem – konieczny jest zwrot ku historii, porzucenie modernistycznej retoryki nieustannie ponawianego eksperymentu. Tyle że – wykazuje Foster – neokonserwatyści nie odzyskują dla nas historii, zaledwie nieśmiało sugerują jej istnienie, odsyłają do niej w seriach cytatów i pastiszowych gier. Co gorsza, odrzucają projekt nowoczesności także w wymiarze społecznym, nie doceniają jego emancypacyjnej energii, wręcz przeciwnie – traktują ją jako zagrożenie. Obwiniają modernizm za negatywne zjawiska współczesności (rozpad więzi, alienację). I znów jako lekarstwo proponują zwrot ku tradycji, zwłaszcza religijnej. Przy okazji jako uprzywilejowany wzór stosunków społecznych wskazują model kapitalistyczny (wolny rynek jako przeciwieństwo modernistycznej inżynierii społecznej). Zdaniem Fostera w kompletnie nieuzasadniony sposób lekceważą fakt, że kapitalizm nie zapobiega alienacji, lecz ją wytwarza.

Jeżeli postmodernizm neokonserwatystów jest nie do zaakceptowania, jaka strategia działania we współczesnej kulturze wydaje się Fosterowi bardziej warta uwagi, bardziej obiecująca? Na pewno nie prosty powrót do wczesnej nowoczesności, sentymentalne wspomnienie wsparte przekonaniem, że w ideach modernizmu wciąż

31 Tenże, *(Post)modernistyczne polemiki*, przeł. Ewa Franus, „Magazyn Sztuki” 1995 nr 1, s. 142.

możemy odnaleźć coś świeżego, jakąś ożywczą energię. Foster idzie po śladach wielu wcześniejszych krytyków formacji nowoczesnej i za jej największy kłopot uznaje proklamowaną niegdyś przez Kanta zasadę autonomii sfery estetycznej. Z *Recodings* przebija przeświadczenie, że po postmodernistycznym ataku kategoria autonomii dzieła jest zwyczajnie nieaktualna, a wysiłki służące jej zachowaniu to zaklinanie rzeczywistości: „Sztuka postmodernistyczna przekopuje autonomiczne środki artystycznego działania z ich niepodważalną referencjonalnością i ich trwałym statusem ontologicznym. Generalnie rzecz ujmując, postmodernistyczną sztukę niewiele obchodzi formalna czystość tradycyjnych środków artystycznych, zajmuje się »tekstualną« nieczystością związków między władzą a wiedzą w społecznej reprezentacji”³².

Powstaje z tego mutacja postmodernizmu znacznie ciekawsza od postmodernizmu reakcji: postmodernizm oporu. Jego najbardziej stanowcza definicja brzmi tak: „Postmodernizm oporu określa siebie jako praktykę przeciwną nie tylko oficjalnej kulturze modernizmu, lecz również »fałszywej normatywności« reakcyjnego postmodernizmu. [...] Postmodernizm oporu rozumiany jest jako krytyczna dekonstrukcja tradycji, krytyka jej źródeł, nie zaś jako instrumentalnie traktowany pastisz popularnych i pseudohistorycznych form”³³. Inspiracją są dla Foster’a bez wątpienia Francuzi. Pojęcie dekonstrukcji jako strategii przepracowywania tradycji odsyła tutaj bezpośrednio do Jacques’a Derridy. Zdanie o sztuce „zajmującej się »tekstualną« nieczystością związków między władzą a wiedzą w społecznej reprezentacji” brzmi z kolei niczym cytata z Foucaulta. Również od Francuzów pochodzi Fosterowska wizja polityczności.

W *Recodings* Foster starannie rekonstruuje stan politycznej świadomości lewicy na początku lat 80. Przede wszystkim pisze o rosnącym wówczas przekonaniu, że podmiotem emancypacji nie musi czy wręcz nie może już być klasa robotnicza. Rzeczywistość społeczna zmieniła się drastycznie od końca XIX wieku, w gospodarce postindustrialnej proletariatus utracił dominującą pozycję, jego tożsamość uległa rozmyciu. Dlatego dużą część tradycyjnych Marksowskich diagnoz trzeba poddać rewizji. Jednocześnie – upiera się Foster – nie jest tak, byśmy musieli z Marksa całkowicie rezygnować. Aktualność

32 Tamże.

33 Tenże, *Postmodernism: A Preface*, w: *The Anti-Aesthetics. Essays on Postmodern Culture*, dz. cyt., s. XII.

zachowuje stwierdzenie dla marksizmu elementarne: o opresyjności kultury, w której żyjemy, alienacyjnych konsekwencjach obcowania z nią. Tyle że w drugiej połowie xx wieku proces alienacji przebiega już inaczej, dotyka kogoś innego – już nie robotników, ale raczej reprezentantów różnych mniejszości: kobiety, czarnoskórych, homoseksualistów. „Pojęcie klasy, jeśli ma się utrzymać, musi być artykułowane w odniesieniu do tych grup i pojęć – dowodzi Foster. – Punkt ciężkości przesuwają się [...] z pojęcia klasy jako podmiotu historii w stronę kulturowego konstruowania podmiotowości, od tożsamości ekonomicznej ku różnicy społecznej”³⁴.

Co zrozumiałe, nowa rewolucyjna klasa proponuje nowe strategie działania. Już nie wierzy w możliwość ustanowienia enklawy, w której reguły kapitału ulegną zanegowaniu, przestaną obowiązywać. Porzuca myślenie w kategoriach przekroczenia, ucieczki z zastanego układu. To bezpośrednia konsekwencja rozpoznania dotyczącego upadku autonomii sfery kultury. Wszystkie grupy poszkodowanych wymienione przez Fostera manifestują swą odrębność właśnie w przestrzeni kultury. Ich tożsamości są tożsamościami kulturowymi, walka o ich uznanie odbywa się w ramach kultury. Tymczasem – jak powiedzieliśmy – epoka postmodernistyczna narusza autonomię kultury, nawet ją znosi. Dla niektórych to sytuacja niebezpieczna, ich zdaniem kultura przeobraża się w takim przypadku w przemysł kulturalny, dostawcę towarów, współtworzy kapitalistyczny rynek, a ostatecznie traci swój potencjał krytyczny. Ale Foster widzi to inaczej. Dowodzi, że podważenie autonomii kultury to nadzieja na odzyskanie przez nią skuteczności. Bo przecież kultura, którą niewiele już różni od ekonomii, nie tyle się w ekonomii rozpłaszcza, ile zdobywa na nią wpływ. Gest wykonany w przestrzeni kultury przestaje być izolowanym działaniem estetycznym, okazuje się aktywnym elementem szerszej struktury.

Jak to działa, pokazuje Foster, przywołując praktykę kilku artystów, między innymi Barbary Kruger, Marthy Rosler, Sherrie Levine, Jenny Holzer czy Krzysztofa Wodiczki. Wszyscy w swoich pracach konsekwentnie nawiązują do kodów dominującego języka wizualnego, zwłaszcza z kręgów kultury popularnej. Kruger wykorzystuje strategie reklamowe, jej realizacje to często wielkoformatowe plakaty, z wyrazistą grafiką i prowokacyjnymi hasłami. By wymienić

34 Tenże, *O idei sztuki politycznej*, przeł. Ewa Mikina, „Magazyn Sztuki” 1994 nr 3–4, s. 125.

tylko najsłynniejsze: na jednym widzimy wizerunek kilkuletniego chłopca przeciągającego mięśnie przed rówieśniczką i podpis: „Nie potrzebujemy kolejnego bohatera” (1986), na innym – uproszczoną figurę kobiety przytwierdzoną do podłoża kilkunastoma szpilkami i hasło: „Nakazano nam, byśmy się nie ruszały” (1982), na następnym – twarz kobiety (połowa w pozytywie, połowa w negatywie) i ostrzeżenie: „Twoje ciało to pole bitwy” (1989). Wyczuwamy krytyczny podtekst, komunikaty Kruger są ironiczne i subwersywne wobec społecznej normy, jednak nie tyle podważają rynkowe strategie, ile na nich pasożytują. W zbliżony sposób między potwierdzeniem *status quo* a jego zakwestionowaniem porusza się Krzysztof Wodiczko. Jego projekcje wideo biorące za tło słynne budynki i pomniki (na przykład Kolumnę Nelsona w Londynie lub pomnik Lenina w Berlinie) można określić jako wizualną propagandę: są bardzo zdecydowane, wręcz przemocowe w swoim wyrazie. Jednocześnie z przemocą (polityczną czy finansową) chcą walczyć, przypominają o tradycji sztuki zaangażowanej, związanej z ruchem obywatelskiego protestu. Podobne sprzeczności widać w takich realizacjach Wodiczki, jak *Pojazd dla bezdomnych* (1988–1989), *Laska tułacza* (1992) czy *Rzecznik obcego* (1994–1997). Te prototypowe konstrukcje po części pochodzą ze świata lewicowej utopii, w której artyści pomagają bezdomnym czy imigrantom, ale po części – ze świata dyscypliny, w którym specjalistyczna aparatura służy stabilizowaniu społecznej hierarchii.

Postmodernizm oporu propaguje zatem pracę na znakach opresyjnego systemu, w celu ich naruszenia czy zreinterpretowania, ale bez wiary w możliwość opuszczenia definiowanego przez nie układu. Jak podsumowuje Foster, postmoderniści oporu „biorą przestrzeń publiczną, społeczne sposoby reprezentacji oraz języki artystyczne [...] zarówno za swój cel, jak i swoją broń. Ta zmiana praktyki powoduje zmianę pozycji: odtąd artysta raczej manipuluje znakami, niż produkuje obiekty, a widz to raczej aktywny czytelnik komunikatów niż pasywny odbiorca kontemplujący jakości estetyczne lub konsumujący spektakl”³⁵. Rzecz jasna mieliśmy już wcześniej do czynienia ze zbliżonymi propozycjami (kolażowe zestawienia obrazów u dadaistów, zawłaszczania gotowych przedstawień u popartowców), jednak postmoderniści wnoszą coś nowego: zaczynają traktować dzieło sztuki jako zakotwiczony w obiegu społecznym znak, połączony trwałymi

35 Tenże, *Subversive Signs*, w: tegoż, *Recodings. Art, Spectacle, Cultural Politics*, dz. cyt., s. 100.

więzami z innymi znakami i z nimi współtworzący sferę wartości oraz władzy. W ten sposób odbierają artyście pozycję pozasystemowego wyrzutka, buntownika, Innego, widzą w nim współtwórcę *status quo*. Mimo to twierdzą, że działanie w kulturze może mieć walor krytyczny.

Formuła postmodernizmu oporu szybko znajduje swoich zwolenników również u nas. Najistotniejsi spośród twórców zaprezentowanych w *Recodings* przyjeżdżają do Polski ze swoimi pracami niemal natychmiast po ustrojowym przełomie, głównie do warszawskiego Centrum Sztuki Współczesnej (Jenny Holzer, Barbara Kruger, Krzysztof Wodiczko; ten ostatni przed pokazem w Warszawie ma jeszcze wystawę w Muzeum Sztuki w Łodzi). Ich projekty przyciągają uwagę, w konsekwencji tworzą mocny kontekst dla wystąpień młodych polskich artystów o podobnych zainteresowaniach, zwłaszcza dla części środowiska sztuki krytycznej: Zbigniewa Libery, Artura Żmijewskiego, Anny Baumgart, Joanny Rajkowskiej.

Historia Libery wydaje się w tym przypadku szczególnie warta przywołania. W połowie lat 90. artysta podejmuje pracę nad projektem *Lego*. Na prośbę csw duńska firma dostarcza klocki, otrzymują je Libera i członkowie duetu Kijewski & Kocur. Kijewski & Kocur budują rzeźbę *Królowa Midas szuka Bugsa*, Libera konstruuje *Lego. Obóz koncentracyjny*. Rzecz jest pomyślana prowokacyjnie: z oryginalnych klocków powstają zestawy, z których można zbudować mini-replikę nazistowskiego obozu koncentracyjnego (role więźniów grają uśmiechnięte kościotrupy z zestawu *Piraci*, obozowych strażników – nieznacznie zmodyfikowane figurki z zestawu *Posterunek policji*). Praca pojawia się w 1996 roku na wystawie *Urządzenia korekcyjne* w csw, początkowo nie wzbudza sensacji. Dopiero reakcja szefów Lego (po pokazach w Danii konsern próbuje wytoczyć artyście proces) i zamieszanie wokół Biennale weneckiego (kurator Jan Stanisław Wojciechowski zaprasza Liberę do polskiego pawilonu, a następnie zaproszenie wycofuje) uruchamiają emocje. *Lego. Obóz koncentracyjny* staje się jedną z najszerzej dyskutowanych realizacji w najnowszej historii polskiej sztuki – po części dlatego, że wymyka się prostym interpretacjom, wręcz konsternuje. Szalenie trudno określić intencje autora. Libera kpi z rytuałów pamięci holokaustowej, czy próbuje je ożywić? Krytykuje kulturę masową, czy z satysfakcją używa jej kodów? Stawia znak równości między eksterminacyjną przemocą obozu koncentracyjnego a wychowawczą przemocą popularnych zabawek, czy raczej wydobywa różnice

między nimi? Libera idealnie realizuje postulaty Fostera: *Lego. Obóz koncentracyjny* to dzieło, które korzysta z gotowych znaków, eksploatuje zastane słowniki wizualne, podszywa się pod ich wytwory (do złudzenia przypomina prawdziwą zabawkę), a zarazem ujawnia ich ideowe uwikłania, związki z domeną władzy. Odsłania strukturę dominującego systemu symbolicznego wbrew temu (a raczej właśnie dzięki temu), że nie opuszcza jego granic.

Podobnie funkcjonują inne przygotowane przez Libere *Urządzenia korekcyjne*: *Ciotka Kena* (lalka przypominająca Barbie, ale z ciałem starszej się kobiety), *You Can Shave the Baby* (lalka-bobas z zarosniętymi łydkami, pachami i obszarami erogennymi) czy *Body Master* (odpowiednio przeskalowany sprzęt do siłowego treningu dla kilkuletnich dzieci). A także znane prace Artura Żmijewskiego (80064, 2004, film rejestrujący moment odtworzenia – z inicjatywy artysty – numeru obozowego na przedramieniu byłego więźnia Auschwitz), Anny Baumgart (*Bombowniczka*, 2005, realistyczna rzeźba przedstawiająca nagą kobietę w ciąży, z łonem zasłoniętym czerwoną spódniczką i twarzą skrytą za maską świni) czy Joanny Rajkowskiej (*Satysfakcja gwarantowana*, 2000, seria kosmetyków i napojów wyprodukowanych z pochodnych ciała autorki). W każdym z tych przypadków wraca do nas problem z odczytaniem zamiarów twórcy. Czy Żmijewski piętnuje swego bohatera za konformizm, czy samego siebie – za okrucieństwo? Czy Baumgart zakładając maskę świni na twarz portretowanej przez siebie dziewczyny, upadla ją, czy czyni z niej symbol buntu? Powtarza opresyjny gest męskiej kultury czy przejmuje wrogi znak, by zmienić jego sens? Czy Rajkowska protestuje przeciw rynkowym zasadom komercjalizującym każdy aspekt naszej egzystencji, także naszą cielesność, czy raczej rozszerza zakres ich obowiązywania? O proste odpowiedzi trudno, artyści wchodzą tu w rolę podwójnych agentów. Po części naruszają *status quo*, a po części stabilizują, biorąc je za oczywiste i nieusuwalne tło własnych działań.

W tym miejscu widać dokładnie, że teoria postmodernizmu oporu dobrze objaśnia doświadczenia polskiej sztuki krytycznej. A przy okazji projektuje bardzo ciekawą nową formułę lewicowej polityki. Problem w tym, że polska lewica po 1989 roku nie traktuje tej propozycji poważnie, odrzuca ją wręcz manifestacyjnie. To odrzucenie znamienne, analogiczne wobec opisanej już lewicowej reakcji na teksty Zygmunta Bauman. Z czego wynika ta niechęć, jak ją rozumieć? By odpowiedzieć, zajrzyjmy do tytułowego tekstu z następnej po *Recodings* książki Hala Fostera, *Powrotu Realnego* z 1996 roku.

Znajdziemy tam wykład na temat *abject art*. Sztukę krytyczną często określa się jako sztukę abiektalną. Co to właściwie znaczy?

Powrót Realnego opowiada o szczególnej formacji artystów, którzy zyskują duże znaczenie na przełomie lat 80. i 90. Foster wymienia między innymi Mike'a Kelleya, Johna Millera, Kiki Smith, Paula McCarthy'ego. Wszyscy eksplorują to, co wyparte z dominujących systemów symbolicznych, nieakceptowane, niecenzuralne. Kelley wywiesza w galeriach transparenty z prowokacyjnymi hasłami w rodzaju „Sram w gacie i jestem z tego dumny”, Miller wystawia rzeźby ze sztucznego kału, Smith pokazuje naruszone, zdekomponowane ciała kobiece. Foster w opisie ich twórczości nawiązuje do wprowadzonego przez Julię Kristevą pojęcia abiektu.

Czym jest abiekt? Tym, co musimy porzucić jako nieczyste, byśmy na wczesnym etapie naszego rozwoju mogli ustanowić się jako podmioty. Kristeva – po części za Jacques'em Lacanem, po części za Mary Douglas – wskazuje, że w procesie powstawania podmiotowości konieczne jest wyodrębnienie czystego i spójnego ciała. Podmiotami stajemy się dopiero po rozpoznaniu własnego ciała jako struktury o stabilnych granicach. Nic dziwnego, że za zagrożenie dla naszej podmiotowości uznajemy kontakt ze wszystkim, co te granice narusza. Stąd uczucie wstrętu, obrzydzenia (*abjection*), które odczuwamy (czy raczej: które podpowiada nam kulturowa norma), gdy stykamy się z ekskrementami, płynami ciała, ciałem w rozkładzie. Przy czym bynajmniej nie jest tak, że możemy zupełnie uchronić się przed kontaktem z abiektem. Wspomnienie, że w odległej przeszłości sami byliśmy abiektami, nie do końca wykształconymi cielesnymi twórcami, tkwi w głębokich warstwach naszej pamięci. I niekiedy do nas wraca. Wtedy właśnie mamy do czynienia z powrotem Realnego.

Realne to pojęcie wzięte wprost od Lacana. Lacan – jak wiadomo – buduje swe koncepcje wokół trzech terminów: Realnego, Wyobrazonego i Symbolicznego. Tego, co Realne, dotykamy w fazie pre-edypalnej, jeszcze zanim zdołamy się upodmiotowić. Nie jesteśmy wówczas nikim konkretnym, co więcej – nie posługujemy się nawet językiem o jakichkolwiek czytelniejszych regułach gramatycznych. Dopiero przechodząc tak zwaną fazę lustra, odkrywamy spistość własnego ciała, a zarazem wchodzimy w porządek Symboliczny, w domenę języka jako systemu klarownie zdefiniowanych różnic. Wejście w podmiotowość ma więc podwójny sens: po pierwsze to opanowanie własnego ciała, po drugie – opanowanie języka. Dlatego powrót Realnego może być dla nas tak niebezpieczny.

System symboliczny, w którym egzystujemy, który podtrzymuje nasz podmiotowy status, ujawnia wtedy swe ograniczenia, okazuje się niewydolny, rozpada się. Zmuszeni jesteśmy do konfrontacji z chaosem, z tym, co nieracjonalne, pozajęzykowe, nierzadko traumatyczne.

W podobnych wyobrażeniach tkwi oczywiście pewien potencjał polityczny. Jeżeli – jak twierdzi Lacan – porządek symboliczny jest manifestacją kulturowego *status quo*, to każdy gest, który ów porządek narusza, trzeba wziąć za wyraz politycznego sprzeciwu, transgresyjnego przekroczenia obowiązującej normy. Foster uznaje marzenie o transgresji za jeden z najważniejszych motywów sztuki abiektałnej: „Abiektałność to stan, w którym podmiotowość staje pod znakiem zapytania; stan, »kiedy znaczenie się załamuje«. Tu rodzi się atrakcyjność abiektu dla awangardowych artystów, którzy chcą naruszać porządek podmiotowości i zarazem całego społeczeństwa”³⁶. Przy czym polityczna lektura sztuki abiektałnej wymusza podjęcie kilku kłopotliwych kwestii. Czy igranie z abiektem może być atrakcyjną strategią politycznego sprzeciwu w polu sztuki, skoro abiekt jest czymś nieprzedstawialnym, kontestuje wszelkie próby włączenia go w porządek symboliczny? Czy artysta może ujawnić abiekt (lub samemu stać się abiektem), a mimo to zachować status podmiotu uczestniczącego w kulturowej wymianie i możliwość wygłaszania politycznych opinii? Te pytania prowadzą do problemu, który Foster rozważał już w *Recodings*: czy możemy wyobrazić sobie jakąś poza-kulturową enklawę, z której da się przeprowadzić radykalną krytykę kultury? Czy odwrotnie: musimy uznać, że to, co wobec *status quo* wrogie, obce, abiektałne, nie jest w obrębie kultury żadnym argumentem – bo pozostaje niewidoczne, zatem nieskuteczne?

W *Powrocie Realnego* nie znajdujemy zdecydowanej odpowiedzi. Z jednej strony Foster traktuje *abject art* jako propozycję autentycznie wywrotową. Widzi w nim świadectwo istotnego przesunięcia w zainteresowaniach twórców. Oto po generacji postmodernistycznej, ujmującej rzeczywistość w kategoriach tekstowych, nawet zjawisko śmierci podmiotu definiującej jako rozpad tożsamości w ciągach znakowych odniesień, przychodzi generacja kolejna, również zainteresowana podmiotowością w stanie rozkładu, ale ujmująca ów rozkład inaczej – jako konsekwencję radykalnego traumatycznego kryzysu. U Kelleya, McCarthy’ego, Smith, u obficie przywoływanej

36 Tenże, *Powrót Realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, Universitas, Kraków, 2010, s. 183.

przez Fostera Cindy Sherman widzimy ciała ranne, chore, zanikające, ciała, które tracą substancjalność. Ta sztuka próbuje doświadczyć Realnego – by poradzić sobie z kłopotami pozostawionymi przez postmodernistów, a także zareagować na własne społeczne otoczenie: kryzys AIDS, rozprzestrzeniające się choroby i śmierć, biedę i przestępczość, upadek państwa obywatelskiego³⁷. Z drugiej strony Foster wydobywa z dzieł *abject art* intuicję odwrotną: sugestię, że dotknięcie tego, co abiektalne, pre-edypalne czy Realne, nie tyle prowadzi poza kulturę, nie tyle wymusza zagładę podmiotu, ile ujawnia tego podmiotu zaskakującą dynamikę, dialektyczne rozpięcie. To właśnie dzięki przetestowaniu scenariusza własnego rozkładu podmiot trwa. Wycieczka w rejony graniczne, traumatyczne ożywia go, dodaje mu wigoru. Foster pisze: „W kulturze popularnej traktuje się traumę jako wydarzenie konstytutywne dla podmiotu i w ramach tego psychologistycznego myślenia powraca on nawet jako niepełny świadek; może zeznawać, bo przetrwał. Nie może być wątpliwości, że to podmiot traumatyczny, obdarzony władzą absolutną, gdyż nie sposób zakwestionować traumy Innego. Można tylko w nią wierzyć, poddać się identyfikacji lub odmówić. W dyskursie prawdy podmiot jest zarazem zniesiony i uwznioślony. W ten magiczny sposób dyskurs traumy godzi dwa imperatywy naszej kultury: analizy dekonstrukcyjne i politykę tożsamości”³⁸.

By wytłumaczyć to lepiej, możemy odwołać się do argumentów, które Foster pomija, ale które doskonale wpisują się w jego logikę. Przypomnijmy korekty wprowadzone przez Kristevą w teorię Lacana. Jak wiemy, u autorki *Potęgi obrzydzenia* trójkąt Realne/Wyobrażone/Symboliczne zostaje zastąpiony przez opozycję semiotyczne/symboliczne. Sfera semiotyczna to w tym przypadku pozostałość po bezpośredniej relacji dziecka z ciałem matki: niemowlę komunikuje się z matką poza nakazami gramatyki, przez dotyk, intonację głosu, spojrzenie. „Semiotyczny wymiar języka ujawnia się tam, gdzie mamy do czynienia z nadwyżką rytmu nad referencją, muzyki nad rozumowaniem, tonu nad ideą”³⁹. Semiotyczne Kristevej przypomina Realne Lacana, lecz warto pamiętać o różnicach. Realne zostaje wyparte, zepchnięte w trudno dostępne, wręcz

37 Por. tamże, 195–196.

38 Tamże, s. 197.

39 Michał Paweł Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, w: Julia Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. Michał Paweł Markowski, Remigiusz Rzyziński, Universitas, Kraków 2007, s. XXI.

zakazane rejony psychiki. Jeżeli do nas wraca, sygnalizuje kłopot, zagraża naszej tożsamości. Tymczasem semiotyczne działa inaczej, nawet po przejściu fazy lustra powinniśmy mieć do niego dostęp (warunkiem jest powodzenie skomplikowanego procesu z udziałem figury nazywanej przez Kristevą Ojcem miłującym). Ten dostęp jest dla nas zbawienny, bo tylko umiejętne balansowanie między tym, co symboliczne, a tym, co semiotyczne, daje nam nadzieję na zachowanie równowagi.

Innymi słowy, według Kristevej wyparcie tego, czego doświadczamy w fazie pre-edypalnej (czyli abiektu) jest warunkiem i racją naszej podmiotowości. Musimy to odrzucić, by osiągnąć stabilność. Zarazem jednak musimy zachować część tamtego doświadczenia – by nie zwariować. Jeśli Kristeva ma rację, otrzymujemy tu frapujący schemat funkcjonowania aparatu psychicznego, w którym abiekt nie jest już idealnym Innym, niedotykalnym, niebezpiecznym i zakazanym, ale czymś dostępnym; może nie do końca oswojonym, bo wciąż kłopotliwym czy niekomfortowym, niekiedy niszczącym, ale już czymś z naszego, a nie obcego świata. Zbieżność z Fosterowską wizją podmiotu rozpiętego między tożsamościową stabilnością a abiektalnym załamaniem trudno przeoczyć. Warto wrócić z takim rozpoznaniem do refleksji Fostera o politycznym potencjale abiektu jako intruza wywracającego każdy system symboliczny. W układzie Kristevej to, co abiektalne, zachowuje opozycyjny wobec dominującej normy charakter, ale równocześnie pozostaje częścią systemu. Ma więc wymiar polityczny, choć to polityczność oferująca nie tyle transgresję poza zastane warunki, ile raczej nadzieję na skuteczną negocjację z nimi.

W Polsce tekst Fostera czytany jest na przełomie xx i xxi wieku z dużym zainteresowaniem. Powody wydają się oczywiste: Fosterowska koncepcja dość ściśle przylega do dużej części ważnych zjawisk ówczesnej polskiej kultury. Jak powiedzieliśmy, praktyka artystów krytycznych służy tu za przykład wręcz doskonały. Właściwie każdy z nich ma w dorobku coś, co daje się opisać jako *abject art*.

Zbigniew Libera, jeszcze zanim zwraca na siebie uwagę jako autor *Lego. Obozu koncentracyjnego*, kręci filmy *Obrzędy intymne* i *Perseweracja mistyczna* (1984). W obu pokazuje swoją zniedołężniałą babcię. *Obrzędy* to bezceremonialny zapis codziennych czynności pielęgnacyjnych: mycia, karmienia, przewijania. W *Perseweracji* widzimy 90-letnią kobietę, która z wielkim uporem obraca własnym nocnikiem, odmawiając jednocześnie różaniec. Obie prace są

skandalizujące, konfrontacyjne, odsłaniają to, co zwykle zakryte, wyparte z pola widzialności. Podobnie działają późniejsze realizacje Katarzyny Kozyry, Grzegorza Klamana, Artura Żmijewskiego, Anny Baumgart, Alicji Żebrowskiej. Kozyra w 1996 roku przygotowuje instalację (trzy fotografie i film) *Olimpia*. Odwołuje się do słynnej *Olimpii* Maneta, przy czym zamiast ciała młodego i pięknego przedstawia ciało stare i chore (na jednym ze zdjęć – anonimową modelkę w podeszłym wieku, na innym – samą siebie w trakcie chemioterapii). Kłaman od końca lat 80. jako materiał swojej sztuki systematycznie wykorzystuje mięso zwierzęce i fragmenty ciała ludzkiego. W *Ogrodzie rozkoszy ziemskich* (1992) trzy krowie głowy umieszcza w konstrukcji z drabinek gimnastycznych. Później sięga po preparaty anatomiczne, części ludzkiego ciała zatopione w formalinie. W *Emblematach* (1993) używa między innymi preparatów jelit, mózgu i wątroby, ten ostatni eksponuje w pojemniku o kształcie zbliżonym do swastyki. W *Katabasis* (1993) do trzech pojemników wkłada preparaty ucha, oka i języka. Żmijewski bohaterami swoich prac regularnie czyni osoby niepełnosprawne, upośledzone: w filmie *Na spacer* (2001) to sparaliżowani, w *Karolinie* (2002) – dziewczyna cierpiąca na zaawansowaną postać osteoporozy, w dwóch częściach *Lekcji śpiewu* (2001, 2003) – głuchoniemi. Baumgart w 2004 roku realizuje film *Ekstazy, histeryczki i inne święte*, w którym porusza problem kobiecej autoagresji. Kilka kobiet na prośbę autorki powtarza przed kamerą zachowania autodestrukcyjne: cięcie ciała, wymioty, wyrwanie włosów. Żebrowska w instalacji *Grzech pierworodny – Domniemany Projekt Rzeczywistości Wirtualnej* (1993) zaciera granicę między sztuką a pornografią. Jedna z wersji pracy zawiera zapis masturbacji oraz stosunku seksualnego, inna – realistycznie sfilmowaną scenę porodu (z pokazanej na zbliżeniu wagi wydobyta zostaje lalka Barbie).

Nic dziwnego, że odwołania do *Powrotu Realnego* szybko pojawiają się w analizach sztuki krytycznej. W 2000 roku ukazuje się książka Moniki Bakke *Ciało otwarte*, w 2002 – dwie książki Izabeli Kowalczyk, *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem* oraz *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90*. W każdej tekst Fostera pożytkowany jest jako główny teoretyczny punkt odniesienia. Problem w tym, że zarówno Bakke, jak i (zwłaszcza) Kowalczyk proponują specyficzną lekturę *Powrotu Realnego*. Nie w pełni dostrzegają czy doceniają skomplikowanie wywodów Amerykanina, szczególnie w ich politycznym wymiarze. Oczywiście obie piszą o polityczności polskiego

abject art, przywołują nazwisko Foucaulta, zauważają, że w sztuce krytycznej idzie o polityczny sprzeciw wobec dominujących sposobów przedstawiania podmiotu, ciała, seksualności. Ów sprzeciw ujmują jednak w kategoriach – by tak rzec – esencjonalnych.

O ile – jak powiedzieliśmy – Foster szuka dla abiektu jakiegoś miejsca w strukturze kultury, o tyle Bakke i Kowalczyk widzą w nim fenomen jednoznacznie wywrotowy, transgresyjny, z porządkiem kultury nijak nie powiązany. W ich rozumieniu kulturę i abiekt dzieli nieusuwalny konflikt. Dlatego – przekonują – droga ku abiektowi jest z zasady drogą poza kulturę, ku temu, co pierwotne, źródłowe, autentyczne. „*Abject art*, poprzez odwołanie się do tego, co w nas pierwotne, prymarne, jest też próbą poszukiwania autentyczności w świecie, w którym wciąż ma miejsce multiplikowanie fikcji, symulacji”⁴⁰ – pisze Kowalczyk. A Bakke, wskazując to, co w sztuce abiektalnej wydaje się jej najbardziej wartościowe, dodaje: „Autentyczności szukać można już tylko w wymiarze prywatnym, w swojej cielesności, która jest przecież najlepszym świadkiem wszystkiego, co dzieje się z podmiotem, bowiem jest podmiotem”⁴¹.

Oczywiście można powiedzieć, że Bakke i Kowalczyk przeformułują teorię *abject art*, idąc za wypowiedziami samych artystów. Na przykład w katalogach wystaw Grzegorza Klamana wielokrotnie wracają cytaty z tekstów Jolanty Brach-Czajny, zwłaszcza z eseju *Metafizyka mięsa*. Już tytuł mówi w tym przypadku wiele. U Brach-Czajny mięso to esencja bytu, kontakt z nim ma wymiar metafizyczny: „Mięśność to kategoria odnosząca się do takich cech istnienia, które dane nam są bezpośrednio i uchwytnie w samym akcie naszej tu obecności. Nie otwieramy się na mięśność dopiero dzięki pośrednictwu pojęć, które bywają zdolne do wstrząśnięcia naszą uwagą i skierowania jej ku dostrzeganiu stanów rzeczy. Mięsne w istnieniu jest to, czego nie można zeń odrzucić, pozbyć się, od czego nie można się uwolnić, co nie może być od istnienia odłączone”⁴². Trudno mieć do Kowalczyk i Bakke pretensje, że uwzględniają takie wątki w swoich tekstach. Kłopot w tym, że chyba nie dość wyraźnie zdają sobie sprawę, iż sztuka abiektalna umieszczona w kontekście podobnych konstatacji okazuje się czymś radykalnie innym niż u Fostera:

40 Izabela Kowalczyk, *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*, Galeria Miejska Arsenał, Poznań 2002, s. 14.

41 Monika Bakke, *Ciało otwarte*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000, s. 32.

42 Jolanta Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, eFKA, Kraków 1999, s. 162–163.

już nie sposobem na odsłonięcie rozpadu tożsamości na przecięciu różnych systemów językowych, ale próbą odbudowania tożsamości przez kontakt z jej źródłowymi zasobami.

Męczennicy i duch inności

W tym miejscu dochodzimy do kwestii dla nas najistotniejszych i wracamy do głównego wątku wywodu. Podsumujmy dotychczasowe ustalenia: zaczęliśmy od zrekonstruowania kryzysowej sytuacji polskiej lewicy po przełomie 1989 roku. Następnie zasugerowaliśmy, że jeśli w jakiejś sferze lewicowy język emancypacyjny zaczął odbudowywać się w nowym kształcie, to stało się to przede wszystkim w przestrzeni kultury, szczególnie w polu sztuk wizualnych. Przedstawiliśmy dwie koncepcje Hala Fostera, które na dwa różne sposoby tłumaczyły polityczność sztuki krytycznej. Zauważyliśmy, że na lokalnym gruncie dobrze przyjęła się zwłaszcza jedna z nich, zbudowana wokół kategorii abiektu. Na koniec dopowiedzieliśmy, że lokalna reinterpretacja teorii *abject art* w zasadzie odwróciła jej sens. Owo odwrócenie polegało na – w największym skrócie – jej „umetafizycznieniu”. Sprawę trudno lekceważyć, bo doszło tu do osłabienia krytycznego potencjału idei Fostera, a przynajmniej do przeformułowania wpisanego weń projektu politycznego. Wypada więc zadać pytanie o (świadome bądź ukryte) motywacje rodzimej krytyki: dlaczego pojęcie *abject art* uległo w jej tekstach tak głębokiej transformacji? Dlaczego przeobraziło się niemal we własne przeciwieństwo?

Hipoteza, którą zaraz przetestujemy, jest prosta: teoria abiektu zmienia w polskim obiegu swój oryginalny polityczny sens pod wpływem tradycji romantycznej. To romantyzm gra tu rolę dominującą – narzuca własne rozumienie polityczności nie tylko naszej prawicy, ale także lewicy. Ryzykowna intuicja? By ją uwiarygodnić, zajrzyjmy jeszcze raz do tekstów Marii Janion. To ponownie będzie dłuższa wycieczka z kilkoma nieoczekiwanymi zakrętami. Ale chyba znów warto podjąć ryzyko.

Motyw wyrzutka, Innego, abiektu ma w polskiej kulturze mocne korzenie romantyczne. W znacznej mierze – dzięki wysiłkom Janion. Zwłaszcza dzięki głośnej serii *Transgresje* podsumowującej seminarium prowadzone przez Janion na Uniwersytecie Gdańskim. Część pierwsza, *Galernicy wrażliwości*, ukazuje się w 1981 roku, następne cztery w regularnych odstępach do 1988 roku. Wszystkie, zgodnie z tytułową zapowiedzią, tropią motyw transgresyjny, szukają tego,

co wywrotowe. I – co w przypadku Janion oczywiste – za uprzywilejowany kontekst dla tych poszukiwań uznają tradycję romantyczną.

Przywołajmy tylko kilka tematów, które Janion proponuje swoim studentom do namysłu. W pierwszej kolejności jej uwagę przyciągają graniczne sytuacje egzystencjalne. Zajmuje się przypadkami Kaspara Hausera, Marii Komornickiej, Stanisławy Przybyszewskiej. Do tego dochodzą narracje literackie, w których powraca obraz egzystencjalnego zaburzenia, fikcje organizowane wokół figury bohatera naruszającego tabu, wychodzącego poza granice dominujących norm i w ten sposób docierającego do granic podmiotowości (*Niepokoje wychowanka Törlessa* Roberta Musila, *Blaszany bębenek* Güntera Grassa, proza Emmy Santos). A także ważne teksty humanistyki xx wieku, które próbują tematyzować doświadczenie transgresji, umieszczać je w szerszym teoretycznym polu (Georges Bataille, Michel Foucault, środowisko tak zwanych antypsychiatrów). Konstrukcja całości jest patchworkowa: obok esejów samej Janion czytelnik otrzymuje zapisy dyskusji seminaryjnych, wypowiedzi studentów, a także bogaty zestaw tekstów źródłowych, ułożonych tak, by odślonić ich wzajemne związki. Spójną autorską myśl wydobyć z tego trudno. *Transgresje* to raczej próba zapisu intelektualnego procesu, którego uczestnicy krążą wokół kilku wybranych kwestii, wypróbowują różne metodologiczne ujęcia, ale powstrzymują się przed ostatecznymi konstatacjami. Zarazem nie ma wątpliwości, że Janion panuje nad trasą tej wycieczki, określa jej program i doprowadza swych uczniów z grubsza tam, gdzie zamierzyła. W tym wymiarze *Transgresje* stają się podręcznikiem pewnego sposobu czy stylu myślenia o kulturze.

Jak rozumie pojęcie transgresji, najwyraźniej tłumaczy Janion we fragmentach poświęconych Bataille'owi i po części Foucaultowi: „Temu pojęciu, zaczerpniętemu z etnologii, Bataille nadał zupełnie wyjątkowy wymiar, wymiar doświadczenia [...]. W wykładni Foucaulta »transgresja« występuje jako nowa nie-dialektyczna forma myślenia, zmieniająca »tysiącletni język dialektyki«. W niej to »pytanie o granice zajmuje miejsce poszukiwania całości, a gest transgresji zastępuje ruch przeciwieństw«. Widać zatem, co ma się pojawić w miejsce dwóch podstawowych pojęć dialektyki: »całości« i »ruchu przeciwieństw«. [...] Wszystko, co staje się w transgresji, ma być ujmowane (stąd trudności, jakie napotyka język, w którym wypowiada się transgresja) nie w kategoriach dyskursywnych pojęć, lecz w błysku oświecającym na chwilę noc doświadczenia. [...] Otóż

właśnie: transgresja jest chwilą [...]. Proces transgresji jest antyracjonalny, transgresja nie podlega konceptualizacji, nie jest dyskursywna. Jest zawsze niedokonaniem, rozpoczynaniem od nowa”⁴³.

W podobnym tonie wypowiada się Janion chwilę później, kojarząc Bataille’a z Bretonem: „Bataille podkreśla, że »ważny jest tylko punkt« [...]. Powołuje się tu na słynne zdanie z *Drugiego manifestu surrealizmu* Bretona [...]. Idzie o punkt, w którym umysł przestaje postrzegać jako sprzeczne życie i śmierć, realne i wyobrażone, przeszłości i przyszłość, możliwe i niemożliwe do wyobrażenia, górę i dół; tak wedle Bretona, a Bataille jeszcze dorzuca: Dobro i Zło, cierpienie i radość. To jest ten punkt, ta chwila transgresji”⁴⁴.

A zatem transgresja jako doświadczenie przekroczenia dialektycznych opozycji, moment odczucia świata w jego pełni... Oczywiście – uzupełnia Janion – nie jest to łatwe i zwykle wiąże się ze sporymi kosztami. Kaspar Hauser, Maria Komornicka czy Stanisława Przybyszewska tkwią na dalekim marginesie społeczeństwa, jako postaci wyklęte, odrzucone, uznane za nieprzystosowane, wręcz niebezpieczne. Podobnie bohaterowie Musila, Grassa czy Santos – subwersywni, więc poddawani procesom dyscyplinującym. Transgresja jest ryzykowna, bo oznacza badanie tego, co wyparte, zakryte, niedostępne. To mogą być niestandardowe praktyki seksualne (Komornicka pragnąca, by traktować ją jak mężczyznę), naruszanie granicy między kulturą i naturą (Kaspar Hauser nazwany „dzikim dzieckiem”, przeobrażający się w bestie młodociani protagoniści *Władcy Much*), wybór niedojrzałości jako egzystencjalnej strategii (*Błaznany bębenek*). Innymi słowy, transgresja to powrót Realnego, dotknięcie abiektu. Z Lacana w *Transgresjach* pojawia się zaledwie krótki, jednostronicowy fragment, Kristevej nie ma w ogóle. Janion nie wprowadza w swe wywody kategorii abiektalności, najpewniej jeszcze jej nie zna (co zrozumiałe – *Potęga obrzydzenia* Kristevej, główny wykład teorii abiektu, w oryginale ukazuje się w 1980 roku, zbyt późno, by wpłynąć na prowadzone już z pełnym rozmachem w latach 70. gdańskie seminarium). Mimo to widać wyraźnie, że wyobrażenia Janion krąży wokół podobnych wątków. W *Transgresjach*, tak jak u Lacana czy Kristevej, z wielką uwagą śledzone są momenty załamania dominującego systemu symbolicznego, chwile, gdy nasz

43 „*Jego pełne niekoherencji poglądy...*”, zapis dyskusji, w: *Transgresje 3. Osoby*, wybór, opracowanie i redakcja Maria Janion i Stanisław Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 399–401.

44 Tamże, s. 404–405.

język i nasza kultura rozpadają się, odsłaniając coś wobec nich starszego, uprzedniego.

Chociaż obok podobieństw trzeba dojrzeć także różnice. Janion nie byłaby sobą, gdyby nie wracała nieustannie do romantyzmu. Myślenie o transgresji również osadza w kontekście romantycznym. Z łatwością odkrywa bohatera romantycznego w Kasparze Hauserze (szczególnie w wersji znanej z filmu Wernera Herzoga), klucz romantyczny stosuje też w lekturze Przybyszewskiej (zbieżności ze Słowackim z okresu mistycznego), Grassa (Oskar z *Błaszane go bębenka* jako nie-człowiek, podobny do Gustawa z IV części *Dziadów*), Musila (Musilowskie odrzucenie psychologizmu jako konsekwencja wcześniejszych wyborów romantycznych). W finalnym rozrachunku romantyzm staje się w *Transgresjach* podstawowym punktem odniesienia, teoretycznym przed-wyborem uzasadniającym wszystkie następne. Co z tego wynika? Otóż transgresja zobaczona przez pryzmat wyobraźni romantycznej okazuje się czymś innym niż transgresja w tekstach Lacana czy Kristevej. Różnicę możemy uchwycić, ponownie odwołując się do kategorii esencji. Janion pod wpływem swych romantycznych fascynacji esencjonalizuje doświadczenie transgresyjne. Widzi w nim proste przekroczenie ograniczeń represyjnej kultury, dotknięcie źródła bytu. Kaspar Hauser czy Oskar Matzerath to w ujęciu Janion po prostu buntownicy przeciw *status quo* – obcy, Inni, wykluczeni, radykalnie nieprzystający do normy i dlatego represjonowani. Niektórych ze swych bohaterów Janion nazywa nawet – w tradycyjnym romantycznym stylu – męczennikami (w rozdziale poświęconym mitowi Kaspara Hausera pisze tak o odtwórcy głównej roli w filmie Herzoga, Brunonie S., a nawet o samym reżyserze: „Oto męczeńska filozofia transgresji. Herzog znalazł się wśród jej »straszliwych pracowników«”⁴⁵). Brakuje tu miejsca na to, co u Lacana i Kristevej wydaje się najciekawsze: refleksję na temat wzajemnych powiązań łączących abiekt z podmiotem, element transgresyjny z elementem normotwórczym, systemowym.

Co istotne, odkrycia z czasów seminarium gdańskiego mocno wpływają na myślenie Janion w latach kolejnych, również po 1989 roku. W *Transgresjach* Janion zastanawia się nad podtytułem książki Emmy Santos: *Tekst skolonizowany*. „Cóż to oznacza? Kim są ci

45 Maria Janion, *Larvatus prode...*, w: *Transgresje 1. Galernicy wrażliwości*, wybór, opracowanie i redakcja Maria Janion, Stanisław Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981, s. 164.

»skolonizowani«?» – pyta. I odpowiada: „W związku z Majem 68 – przed nim i po nim – określano ich wielokrotnie. Przypomnijmy choćby książkę Alberta Memmiego pt. *Człowiek zdominowany*. W podtytule wyliczone zostały jego odmiany: czarny – skolonizowany – proletariusz – Żyd – kobieta – służący. Dodać jeszcze by należało: dziecko”⁴⁶. Do większości tych „skolonizowanych” Janion systematycznie wraca. Zwłaszcza do figur Żyda i kobiety. Wątkom żydowskim w kulturze polskiej poświęca zbiory *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*⁴⁷ oraz *Bohater, spisek, śmierć*⁴⁸. Kwestii kobiecej – tom *Kobiety i duch inności*. Szczególnie ten ostatni – bardzo ważny dla rodzącego się wówczas w Polsce środowiska feministycznego – zasługuje na analizę.

Kobiety i duch inności zostały skonstruowane w zaskakujący sposób. To kompilacja pochodzących z różnych okresów esejów Janion, w których pojawiają się ślady – mniej lub bardziej wyraźne – tematyki feministycznej. W centrum mamy poświęcony Marii Komornickiej szkic „*Gdzie jest Lemańska?!*”, opublikowany wcześniej w drugim tomie *Transgresji*. Można go potraktować jako najbardziej dobitne streszczenie teoretycznych założeń formułowanych przez Janion w ramach gdańskiego seminarium. Równocześnie większość pozostałych tekstów umieszczonych w książce wchodzi z „*Gdzie jest Lemańska?!*” w polemikę – nierzadko bardzo śmiałą. Otrzymujemy strukturę wewnętrzną skomplikowaną, nie zawsze czytelną. Janion dyskutuje sama ze sobą, prostuje część z własnych starszych stwierdzeń, inne uzupełnia. Jednak po wszystkim wraca do punktu wyjścia. Podważa niektóre tezy „*Gdzie jest Lemańska?!*”, lecz najważniejszym z nich (a przede wszystkim związanej z nimi wizji kultury) dochowuje wierności.

Obraz Komornickiej przedstawiony w „*Gdzie jest Lemańska?!*” wydaje się czytelny: oto jeszcze jedna „męczennica egzystencji”, „wyszydzona, ośmieszona, spętana, uwięziona”⁴⁹. Zaczyna od ataku na filistra, odrzuca społeczny konwenans, domaga się kultury jako doświadczenia głębinowego, prowadzącego do „świadomości istnienia” (s. 201). Jest jedną z najbardziej utalentowanych polskich poetek

46 *Ciało skolonizowanych*, zapis dyskusji, w: *Transgresje 1. Galernicy wrażliwości*, dz. cyt., s. 217.

47 Maria Janion, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Sic!, Warszawa 2000.

48 Taż, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, W.A.B., Warszawa 2009.

49 Taż, „*Gdzie jest Lemańska?!*”, w: też, *Kobiety i duch inności*, Sic!, Warszawa 2006, s. 199. Strony kolejnych cytatów z tego wydania podajemy w nawiasach w tekście głównym.

przełomu XIX i XX wieku, dobrze wpisaną w krajobraz ówczesnego rodzimego modernizmu. W 1903 roku przeżywa pierwszy kryzys, w 1907 – kolejny. Usiłuje zmienić tożsamość – z kobiecej na męską. Informuje otoczenie o swoim nowym nazwisku: Piotr Odmieniec Włast. Na kilka lat trafia do zamkniętych zakładów psychiatrycznych, następnie spędza przy rodzinie, wciąż uznawana za obłąkaną. Tworzy dalej, ale umiera w niemal kompletnym zapomnieniu w 1949 roku.

Pisząc o pobycie Komornickiej w szpitalach psychiatrycznych, Janion nie zostawia wątpliwości: nazywa to „medykalizacją konfliktu duchowego”: „Określa się w ten sposób profesjonalne postępowanie lekarskie, które każdy uznany za »nienormalny« przejaw życia duchowego chce zredukować do przypadłości podlegającej arbitralnej interwencji medycznej psychiatry” (s. 198). Innymi słowy, Janion widzi przypadek Komornickiej zgodnie z odpowiedziami antypsychiatrów i Foucaulta: jako akt represji zastosowanej wobec jednostki niestandardowej, usiłującej kwestionować społeczne uwarunkowania.

Przy czym niezwykle – dziś moglibyśmy nazwać ją transgenerową – grę z własną seksualnością podjętą przez Komornicką odczytuje Janion w *„Gdzie jest Lemańska?!”* nie jako wielowymiarową próbę przeinterpretowania kanonu kultury i ujawnienia jego represyjnych wymogów, lecz jako chęć znalezienia się w samym jego środku. Przemówienie głosem mężczyzny to – w tym ujęciu – jedyny sposób, by mówić rzeczy ważne uniwersalnie. Trzeba mówić jak mężczyzna, by mówić jak człowiek doświadczający pełni swej egzystencji – tłumaczy Janion motywacje Komornickiej. „Literacki jej fantom – »Piotr Odmieniec Włast« – był w gruncie rzeczy istotą aseksualną. Męskie odmiany gramatyczne sygnalizowały [...] ogólną człowieczość” (s. 230).

W transgresji Komornickiej idzie więc o to, by stać się człowiekiem – bez jakichkolwiek dodatkowych przymiotników. O pełnię bycia. O przekroczenie kulturowych ograniczeń, przejście ku rejonom wyższym. Można o doświadczeniu Komornickiej pisać językiem Kristevej – jako o dotknięciu abiektu, wejściu w pole jego działania (Komornicka narusza granice własnej tożsamości, również seksualnej, igra z rozpadem, by dotrzeć do czegoś bardziej pierwotnego niż obowiązujący porządek symboliczny). Paradoks polega na tym, że w interpretacji Janion ów rozpad jest kosztem, rzecz jasna wysokim, lecz wartym poniesienia w obliczu potencjalnych zysków. W tym miejscu widzimy, że dla Janion transgresja jest rodzajem ofiary, którą warto, a nawet należy ponieść, by zasłużyć na odkupienie.

Oczywiście łatwo dostrzec romantyczne źródło podobnych wyobrażeń. Janion pisze o tych związkach wprost, choćby we fragmencie, w którym omawia obecny w twórczości Komornickiej motyw szału (związany między innymi z fascynacją słynnym obrazem Podkowińskiego): „Nieposkromiona żądza i szal stały się tematem i ideą całej grupy utworów Komornickiej. Cóż to za idea? Jej proveniencja jest wyraźnie romantyczna. Szal ma być stanem przekroczenia potwornej, płaskiej, trywialnej codzienności, ma być stanem transgresyjnym. Ale nie tylko: całe życie właściwie winno zmierzać do pełni momentów transgresyjnych, ma być ich – mówiąc paradoksalnie – wybuchową ciągłością” (s. 213–214).

Taka wizja ma swoje konsekwencje polityczne. Podmiot wpadający w przekroczeniowy trans wydaje się u Janion zjawiskiem spoza porządku polityki. Albo inaczej: Janion proponuje w *Transgresjach* pewien projekt politycznego oporu, który polega na utopijnej propozycji ucieczki z pola polityki. Jeśli przestrzeń polityki jest opresyjna, jeśli wymusza podległość wobec stosunków władzy, to po prostu porzucmy ją – czytamy między wierszami „*Gdzie jest Lemańska?!*”.

W innych tekstach z *Kobiet i ducha inności* Janion usiłuje niuansować swoje stanowisko. Niestety nie do końca skutecznie. W pochodzącym z 1996 roku eseju *Maria Komornicka, in memoriam* wycofuje się z kilku wcześniejszych stwierdzeń. Przede wszystkim inaczej tłumaczy motywację Komornickiej związane ze zmianą tożsamości płciowej. W podjętej przez poetkę próbie przeobrażenia się w mężczyznę widzi już nie zamiar zuniwersalizowania własnego doświadczenia, wyjścia poza ograniczenia podziału seksualnego, ale świadectwo głębokiego uwewnętrznienia charakterystycznych dla epoki tendencji mizoginicznych: „Komornicka uwewnętrzniała nietzscheańską i weiningerowską pogardę dla kobiet. Skupiła się w jej świadomości cała potworność kultury mizoginicznej. Wobec tego chciała kobietę w sobie nie wyzwolić, lecz zabić. Komornicka [...] w żadnym razie nie była emancypantką. Chciała emancypacji nie jako kobieta, lecz emancypacji od bycia kobietą. Nie chodziło jej o wyzwolenie kobiet; ona sama siebie pragnęła wyzwolić od kobiety, którą uważała za reprezentantkę niższego gatunku”⁵⁰. Jeśli

50 Taż, *Maria Komornicka, in memoriam*, w: tejże, *Kobiety i duch inności*, dz. cyt., s. 249. Strony kolejnych cytatów z tego wydania podajemy w nawiasach w tekście głównym.

tak, przypadek Komornickiej trzeba by uznać za świetny pretekst do nieco subtelniejszej analizy całego zjawiska transgresji – już niekoniecznie rozumianej jako wykroczenie poza relacje władzy, ale jako zdarzenie w owych relacjach współuczestniczące. Janion zmierza jednak w innym kierunku.

W drugiej części swego eseju zestawia Komornicką z Oskarem Wilde'em. Kluczem do interpretacji staje się poświęcony Wilde'owi tekst Komornickiej z 1905 roku, *Apokryf idealny*. Co łączy tę parę? Janion przedstawia rozbudowaną listę podobieństw: nienawiść do filistra, słabość do mitu odkupienia przez cierpienie, marzenie o „nowych narodzinach” i Wielkiej Duchowej Przemianie. Kategoria przemiany w jakimś stopniu wypiera tu pojęcie transgresji. Proponując takie przesunięcie, Janion przekonuje, by twórczość Komornickiej traktować nie tyle jako wyraz jednoznacznego, wywrotowego buntu wobec kulturowej normy, ile raczej jako projekt nieustannego, ewolucyjnego owej normy przeobrażania, przebudowywania. Komornicka z *In memoriam* marzy o ciągłej przemianie własnej duchowości, a co za tym idzie – o przemianie kultury ją otaczającej. Nie jest już antykulturową buntowniczką, lecz kimś, kogo współczesna jej kultura zwyczajnie nie rozumie. Jej poezja to nie mowa szaleńca, zostaje za taką uznana wyłącznie dlatego, że Komornicka przekracza obyczajowe tabu. „Chodzi o wysiłek znalezienia języka, w którym coś, co zostało uznane za objaw niezdrówia psychicznego, zostaje włączone w kulturę, w filozofię egzystencji” (s. 319) – podsumowuje swe cele Janion. Ale główne tezy *In memoriam* nie różnią się znacząco od wniosków z *Transgresji*. Do czego ostatecznie ma prowadzić postulowana przez Komornicką Wielka Przemiana? Do przeanielenia, do „narodzin Anioła”. Janion wydobywa ten mistyczny wątek z poematu *Inkantacja*. W dodatku owe powtórne narodziny mają dokonać się „wśród męczarni, wśród strasznych prób. To inicjacja »przez śmierć«. »Wyzwolony ogień czystej duszy« ma buchnąć z kamienia” (s. 300). Czyli dokładnie tak, jak w *Transgresjach*: ceną za przemianę ma być autodestrukcja, samoofirowanie. Od romantycznego wątku ofiary jako warunku duchowego rozwoju Janion nie potrafi się uwolnić. W *In memoriam* z zachwytem pisze o podobieństwie Oskara Wilde'a i Chrystusa („Wilde przeprowadza olśniewający wywód o połączeniu przez Chrystusa piękna z cierpieniem”, s. 278). Podobny obraz znajduje w *Apokryfie idealnym*, gdzie Wilde staje się dla Komornickiej „męczennikiem, ale z całkowitym przyzwoleniem dla nieskończonego męczeństwa, które go czeka” (s. 283).

Okazuje się, że Janion ani na chwilę nie porzuca romantycznych fantazmatów. Jeszcze wyraźniej widać to w dwóch innych esejach z *Kobiet...: Fragmentach dyskursu miłosnego* oraz *Ifigenii w Polsce*. Pierwszy z nich dotyczy Nicole Müller i jej książki *Bo to jest w miłości najstraszniejsze*. Tom jest zestawem 498 krótkich fragmentów prozatorskich, wprost nawiązujących do słynnych *Fragmentów dyskursu miłosnego* Rolanda Barthesa. Tematem staje się utracona miłość, tym razem w wariacie lesbijskim, a przy okazji pytanie o możliwość wypowiedzenia niehomonormatywnego doświadczenia seksualnego. Müller – referuje Janion – jest politycznie świadoma, zdaje sobie sprawę, że mowa seksualności jest „silnie nacechowana władzą; to dyskurs panowania i hierarchii. Mit Zachodu sprowadza się do mitu Logosu, zbudowanego na konceptualizacji rzeczywistości jako systemu zhierarchizowanych przeciwieństw; również nieredukowalnych przeciwieństw między płciami, układającymi się zawsze na korzyść tego, co męskie. Binarność i hierarchia mają być podstawowymi cechami Logosu. Kobiety piszące krytykują ów system, lecz nie mogą poza niego wyjść”⁵¹. Te mocne konstatacje dają nadzieję, że Janion wykorzysta lekturę Müller, by wprowadzić korektę w swe wcześniejsze rozpoznania, przyznać, że jedną z uprawnionych strategii działania w warunkach represyjnej kultury jest strategia nieoczywistych operacji na zastanych znakach. Ale nic z tego.

W dalszej części eseju Janion powołuje się na psychoanalizę, ale przede wszystkim na romantyków, z ich wizją miłości jako doświadczenia tragicznego. „Charakter uczucia przedstawionego w powieści może być określony jako miłość romantyczna – czytamy. – Z pewnością dlatego tak się stało, że ten model miłości uchodzi za wyzwolony z więzów patriarchalnej władzy. Podobnie jak w wielu wypadkach homoseksualizm kobiecy [...]. Wiele przemawia za tym, że homoseksualna miłość romantyczna była dla autorki najlepszym sposobem oderwania się od istniejącego układu społecznego i stworzenia dyskursu poza przyjętymi konwencjami ciągłości [...]”⁵². Romantyczna miłość – dodaje Janion – ma moc wywrotową wobec społecznego *status quo*, bo nie liczy się z kosztami, jest sytuacją graniczną, przekroczeniową („Miłość romantyczna w sposób konieczny sąsiaduje ze śmiercią, jest miłością śmierci, bywa śmiercią”⁵³). Ustawiając tak

51 Tejże, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, w: tejże, *Kobiety i duch inności*, dz. cyt., s. 137.

52 Tamże, s. 142.

53 Tamże, s. 146.

swoj wywód, badaczka w gruncie rzeczy wraca po romantycznych tropach do *Transgresji*: znów przekonuje, że tylko radykalne ryzyko samoofiarcowania jest gestem dostatecznie mocnym, by wyrwać podmiot z niewoli przemocowej kultury.

Podobnie rzecz ma się w *Ifigenii w Polsce*. Tu bohaterką jest Izabela Filipiak i jej *Absolutna amnezja*. Pikanterii sprawie dodaje fakt, że Filipiak uczęszczała na seminarium Janion na Uniwersytecie Gdańskim. Ślady tego znajdziemy w powieści, sama Janion pisze o tym wprost. „Dowiadujemy się z *Absolutnej amnezji*, że seminarium, na które zapisała się jedna z postaci, obdarzona na wydziale nazwą-przezwą »Prządka«, zaczęło działać na nią przygnębiająco. »Wśród wielu możliwości, jakie sugerować mógł proces artystycznej transgresji«, omawiane podczas tych spotkań pisarki pozwalały się wrzucić do jednego worka: »Były to, krótko mówiąc, wariatki albo samobójczynie, narkomanki, istoty o nieposkładanej, samowypalającej się jaźni [...]. Wyglądało na to, że [...] kobiecie wystarczy dobrze zwariować, by załapała się na historię«⁵⁴. Zabieg zabawny, sugerujący dystans Filipiak wobec teoretycznych propozycji Janion, mimo to bez większego wpływu na interpretację *Absolutnej amnezji* przedstawioną w *Ifigenii w Polsce*. „Sądzę, że powieść Filipiak nie odbiega od wzoru: pisarka i szaleństwo”⁵⁵ – stwierdza Janion. Bezceremonialny zabieg, nawet jeżeli po chwili dowiadujemy się, że *Absolutna amnezja* w istotny sposób ów wzór przekształca.

Janion znajduje u Filipiak cały zestaw romantycznych motywów, przede wszystkim motyw dziecka wyposażonego w cudowne atrybuty: ponadprzeciętną wrażliwość, zdolność kontaktu ze światem duchów. Tak można opisać główną bohaterkę *Amnezji*, Mariannę, kilkunastoletnią dziewczynkę, konfrontującą się z przemocą szkoły i tradycyjnej rodziny. Powieść opowiada o poszukiwaniu skutecznych sposobów buntu przeciw tym dwóm opresjom. Janion – oczywiście – wyróżnia strategię romantyczną. Nie przejmuje się faktem, że u Filipiak powroty do romantyzmu raczej generują przemoc, niż przed nią chronią (wzorcowym opresorem okazuje się wyobrażony przez jedną z bohaterek poeta Gustaw Słowacki, reprezentujący romantyzm w wersji stężonej). „Mit romantyczny został tu odczytany inaczej – stwierdza Janion. – Odnowienie znaczeń dokonało się w duchu feministycznym. We współczesnej literaturze polskiej

54 Taż, *Ifigenia w Polsce*, w: tejże, *Kobiety i duch inności*, dz. cyt., s. 321.

55 Tamże, s. 323.

mit romantyczny pojawiał się najczęściej w wersji tyrtejskiej. Tu zaś został niejako przełożony na feminizm⁵⁶. To odnowienie znaczeń polega na prostym zabiegu: niektóre z bohaterek zostają przez Filipiak obdarzone zdolnością do podmiotowego działania. Tyle Janion wystarcza, by uznać je za feministyczną reinterpretację figury romantycznego herosa. Jak się dowiadujemy, w *Absolutnej amnezji* „to kobieta znajduje się po stronie kreacji, negacji, destrukcji”. A w efekcie „przejmuje na siebie rolę zbuntowanego poety romantycznego”⁵⁷.

Janion jakby nie widzi, że powieść w kilku zasadniczych punktach świadomie odrzuca tradycję romantyczną. Filipiak szczególnie ostro traktuje mit uświęcenia przez ofiarę. Egzystencjalną stawką, o którą gra Marianna, jest uniknięcie roli ofiary – nawet jeśli zyskiem za wejście w taką rolę byłoby przeanielenie. Tak kończy się książka: w wizyjnej scenie Marianna opuszcza dom, od własnej zmarłej babci słyszy propozycję, by dotychczasowe cierpienie zamienić na mistyczne wtajemniczenie w absolut. Ale odmawia. „Wolałabym znaleźć coś żywego – mówi. – Nie chcę żadnego absolutu”⁵⁸. Tymczasem dla Janion doświadczenie ofiarowania jest czymś niekontrowersyjnym, czymś do zaakceptowania. Trzeba przez nie przejść, by móc się odrodzić, niczym Feniks – to finalny obraz *Ifigenii w Polsce*. Po raz kolejny wraca Janion do obrazu ofiary chrystusowej: „Największe znaczenie mitu Feniksa odnosi się do idei Zmartwychwstania. Stos jego śmierci staje się stosem jego odrodzenia”⁵⁹.

Absolutną amnezję dałoby się chyba przeczytać zgodnie z kluczem zaproponowanym przez Julię Kristevą. Elementarny sens powieści to marzenie o zachowaniu indywidualnej pamięci, wbrew wymuszanej przez opresyjny system amnezji. „Niedobrze jest rozpamiętywać [...], lecz zapominanie jest najbardziej niezręczną z ucieczek. Odchodziła więc tylko, nie oglądając się”⁶⁰ – tak brzmią ostatnie zdania książki Filipiak. Marianna ma zatem zapamiętać swą przeszłość „dzikiego dziecka”, ale zmierza już gdzie indziej – ku podmiotowej dojrzałości. Można powiedzieć, że to doskonała ilustracja modelu zaproponowanego przez Kristevą: przejścia

56 Tamże, s. 326.

57 Tamże, s. 325.

58 Izabela Filipiak, *Absolutna amnezja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995, s. 242.

59 Maria Janion, *Ifigenia w Polsce*, dz. cyt., s. 344.

60 Izabela Filipiak, *Absolutna amnezja*, dz. cyt., s. 243.

między tym, co semiotyczne, a tym, co symboliczne, z zachowaniem wiary, że nawet po przekroczeniu granicy semiotyczne wciąż jest dla nas dostępne.

Janion wymienia w *Ifigenii w Polsce* nazwisko Kristevej, lecz skojarzenie traktuje zdawkowo. Najwyraźniej ten trop nie pasuje do jej układanki. Jeszcze raz widzimy, że po 1989 roku pozostaje wierna własnym wyborom sprzed lat. Romantyzm wciąż jest dla niej najważniejszym, nieprzekraczalnym układem odniesienia. Dlatego wszelkie sytuacje oporu wobec kulturowej represji tłumaczy przez odniesienie do tradycji romantycznej. A przynajmniej – do tego, co sama za ową tradycję uważa. Bunt musi mieć u niej wymiar esencjonalny, wręcz metafizyczny. Buntownik ma być wzorcowym, idealnym Innym.

Prawda jest dobra

Jesteśmy niemal u celu. Stąd już tylko krok do finalnych podsumowań w wywodzie o związkach tradycji lewicowej i romantycznej po 1989 roku. Wnioski z analizy tekstów Janion trudno przecenić. Jej wpływ na język polskiej lewicy po ustrojowym przełomie jest niepodważalny. Potwierdzenie znajdziemy nie tylko w teoretycznych reakcjach na dokonania artystów krytycznych. Janion konstruuje wizję o dużej mocy rażenia: najpierw zastępuje figurę romantycznej ofiary figurą wykluczonego społecznie, następnie obdarza tego wykluczonego (kobietę, Żyda, homoseksualistę itp.) wszystkimi cechami romantycznego wyrzutka i wskazuje jako podmiot politycznego sprzeciwu. Lewica w decydującej części akceptuje taką wizję jako własną. Wykluczony jako kulturowy i polityczny abiekt staje się ulubionym bohaterem lewicy po 1989 roku.

Innymi słowy, lewica po 1989 roku wiernie trwa w swojej retoryce przy kategoriach esencjonalnych czy metafizycznych. Wątki postmodernistyczne bądź poststrukturalne są przez nią dostrzegane, odnotowywane, ale nie pozostawiają trwalszych śladów w jej języku oraz politycznej praktyce. Nawet więcej – postmodernizm staje się dla lewicy negatywnym punktem odniesienia, pojęciem kłopotliwym, przywoływanym co prawda często, lecz przeważnie z intencją krytyczną. Lewicę mało w tej kwestii różni od prawicy. Obie krytyki postmodernizmu – i lewicowa, i prawicowa – posługują się zbliżonymi argumentami. W obu przypadkach postmodernizm przedstawiany jest jako intelektualne zaplecze liberalnej postpolityki – uprawianej w latach 90. XX wieku przez główne polityczne

siły z przeświadczeniem, że Fukuyama w swojej diagnozie końca Historii jednak miał rację: demokracja wygrała z komunistyczną Utopią, zatem wszystko, co nam pozostało, to zarządzanie bieżącymi sprawami w świecie, z którego ostry ideologiczny konflikt został ostatecznie wyeliminowany.

Właśnie od krytyki skojarzonych ze sobą postmodernizmu i postpolityki zaczyna młode pokolenie polskiej lewicy, gdy w końcu formuje się w pierwszej dekadzie XXI wieku. Mocno brzmią zwłaszcza programowe wystąpienia liderów środowiska „Krytyki Politycznej”. Atak na prymat liberalnego sojuszu to niemal obowiązkowy element tych tekstów. „Za wieloletnią dominacją konsensualnego paradygmatu demokracji stało oczywiście wrażenie, że nie ma alternatywy dla porządku, jaki zatriumfował po upadku komunizmu. Poczucie to dotyczyło zarówno sfery polityki, jak i ekonomii i nie było wynikiem rozstrzygnięcia sporu między konkurującymi odpowiedziami na trapiące nas problemy. Rzecz w tym, że do żadnego realnego sporu nigdy nie doszło. Mechanizm, który zadziałał w tym przypadku, można by nazwać sakralizacją konsensusu, uświęceniem arbitralnych rozstrzygnięć: pewne odpowiedzi były niedopuszczalne, ba! nawet pewne pytania, gdyż uznano, że o pewnych świętościach w ogóle nie warto mówić”⁶¹ – stwierdza lider „Krytyki Politycznej” Sławomir Sierakowski. Wtórują mu koledzy z redakcji. Paweł Mościcki w postłowie do *Świętego Pawła* Alaina Badiou, wyjaśniając powrót myśli lewicowej do kategorii uniwersalizmu, przekonuje: „Po okresie zmasowanego ataku na wszelkie pojęciowe uniwersalia, którego awangardę stanowił postmodernizm i pokrewne mu ruchy społeczne, przyszedł, jak się zdaje, czas na ponowne przemyślenie tego terminu. Już nie naiwne i tradycjonalistyczne, ale też podejrzliwe wobec ideologii końca wielkich narracji i pokojowego współistnienia wszystkich ze wszystkimi w ramach zadekretowanego »paradygmatu różnicy«”⁶². Z kolei Maciej Kropiwnicki we wstępie do *Kukły i karta* Slavojana Žižka z zachwytem pisze o odnalezionym w książce wezwaniu „do walki z szantażem zabraniającym formułowania wszelkich [...] projektów radykalnej zmiany społecznej”, z „dzisiejszym

61 Sławomir Sierakowski, *Anatomia klęski III RP*, „Krytyka Polityczna” 2007 nr 11/12, s. 29.

62 Paweł Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsekularna*, w: Alain Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. Julian Kutyła, Paweł Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007, s. 119.

»postmodernistycznym« odwrotem od myślenia w kategoriach wielkich projektów emancypacyjnych»⁶³.

Z zapowiedzi redaktorów „Krytyki Politycznej” wynika, że powrót do „myślenia w kategoriach wielkich projektów emancypacyjnych” ma mieć trzy etapy. Pierwszy to rehabilitacja pojęcia konfliktu politycznego. Tu lewica znów idzie ręką w rękę z prawicą. Po lekturze Carla Schmitta i jego współczesnych komentatorów dochodzi do wniosku, że wyciszanie konfliktów oznacza krach idei polityczności: bez konfliktu poszczególne grupy społeczne nie są w stanie wypowiedzieć swoich interesów, co nieodwołalnie powoduje dominację obowiązującego *status quo*, a w dalszej perspektywie grozi niekontrolowanym wybuchem społecznej frustracji w postaci populizmu. Twórcy „Krytyki Politycznej” czytają Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe, wydają ich teksty wypełnione argumentami o zaletach politycznego agonu. Przy czym czytają ich w sposób szczególny: dość wybiórczo, jakby zapominając, że Laclau i Mouffe od połowy lat 80. konsekwentnie naruszają podstawy lewicowej tradycji, do skansenu odsyłają klasyczne pomysły rewolucyjne i esencjonalistycznie pojmowany podmiot działań emancypacyjnych („klasę uciskaną”), w zamian zaś akcentują wartość dynamicznej i niemożliwej do ujednolicenia gry między licznymi (oraz otwartymi na zmianę) uczestnikami politycznej rywalizacji. W interpretacjach autorów z kręgu „Krytyki Politycznej” zostaje z tego niewiele. Echa poststrukturalne zostają u nich wyciszone. Nowa polska lewica bierze z teorii Laclaua i Mouffe tylko rzecz podstawową: wizję odrodzenia demokracji w przestrzeni radykalnego, wprost manifestowanego sporu. Równocześnie wprowadza w ową wizję ważną zmianę: podmioty uczestniczące w sporze projektuje jako mocno w sobie osadzone, stabilne, pewne swych racji.

Pewne swych racji, bo przekonane, że działają w imię prawdy. To drugi etap strategii „Krytyki Politycznej”: ponowne użycie – wydałoby się, że po doświadczeniach postmodernizmu skompromitowanej – kategorii prawdy jako instrumentu politycznego. W tym przypadku inspiracją są poświęcone postaci świętego Pawła książki Žižka, Badiou i Giorgio Agambena. We wszystkich stylizuje się Pawła na rewolucjonistę, który uznając za główny, a nawet jedyny

63 Maciej Kropiwnicki, *Przedmowa tłumacza*, w: Slavoj Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Wrocław 2006, s. 12.

przekaz chrześcijaństwa wieść o zmartwychwstaniu, destabilizuje całą zastaną sferę symboliczną. Zmartwychwstanie to w tym ujęciu archetypowe Wydarzenie, które zmienia wszystko: całą naszą wiedzę i wszelkie stosunki władzy. Dlatego świetnie nadaje się na wzór działania rewolucyjnego. Idąc tym tropem, „Krytyka Polityczna” na okładce jednego z numerów obwieszcza: „Tylko prawda nas wyzwoli”. Wewnątrz Adam Ostolski pyta: „Czy lewica może jeszcze wierzyć w prawdę? Po tym, jak postmodernizm obalił naszą wiarę w ostateczne fundamenty? Po odkryciu, że [...] każde roszczenie do prawdziwości wikała się w stosunki panowania? Po odkryciu Szkoły Frankfurckiej, że ideologią jest nawet nauka i technika? Po krytyce zachodniej »racjonalności instrumentalnej« przez ruchy antykolonialne, feministyczne, ekologiczne? [...] Ze świadomością, że mówić o prawdzie to nieuchronnie narzucać coś innym, tworzyć władzę, kogoś wykluczać? Mielibyśmy teraz na nowo uwierzyć w prawdę?”⁶⁴. Pytania są oczywiście retoryczne i prowadzą do stwierdzenia: tak, my lewicowcy, musimy uwierzyć w prawdę, bo potrzebujemy twardego gruntu, na którym moglibyśmy stanąć i z którego moglibyśmy przeprowadzić skuteczną krytykę liberalnego konsensusu.

Problemem do rozwiązania pozostaje kwestia, jak wyobrazić sobie podmiot takiego buntu. Lewicowi intelektualiści chcą przekroczyć horyzont myślenia określony przez konstatacje poststrukturalistów, zarazem jednak wiedzą, że przynajmniej części z tych ustaleń lekceważyć nie mogą. Przede wszystkim – rozpoznać na temat skomplikowanych losów podmiotu w czasach nowoczesności. To od poststrukturalistów w rodzaju Foucaulta czy Barthesa (referowanych następnie przez wielu innych, choćby Baumana) wiemy, że proces upodmiotowienia, który oferuje nam nowoczesność, po części nas wyzwala, ale po części także dyscyplinuje, wprowadza w porządek społecznej represji. Uwzględniając takie rozpoznania (a lewica nie tylko je uwzględnia, lecz wręcz głęboko uwewnętrznia), trudno trwać w marzeniu, że powrót do koncepcji mocnej, stabilnej podmiotowości, zbudowanej wokół zrehabilitowanej kategorii prawdy, okaże się skutecznym zabiegiem emancypacyjnym.

Jak temu zaradzić? Jak w takiej sytuacji zachowuje się młoda polska lewica? Odwołuje się do Agambena, który z Foucaulta czyni jedną ze swych głównych inspiracji. Zabieg jest sprytny: książki Włocha

64 Adam Ostolski, *Lewica po stronie prawdy*, „Krytyka Polityczna” 2007/2008 nr 14, s. 238–239.

– zwłaszcza z cyklu *Homo sacer* – można traktować jako rozbudowane przypisy do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu czy Nadzorować i karać*. Agamben czyta Foucaulta uważnie i analizuje szczegółowo. Tyle że przy okazji nie do końca lojalnie. Można mieć wrażenie, że Agamben to Foucault uszczegółowiony czy uwspółcześniony. Tak naprawdę to Foucault subtelnie przeinaczony czy nawet przekłamany. Dokładnie tego potrzebuje środowisko „Krytyki Politycznej” oraz okolice. Tu dochodzimy do trzeciego etapu w procesie formowania nowego języka lewicy.

U Agambena represyjny charakter nowoczesności zostaje podkreślony, nawet wyolbrzymiony. Centralną instytucją nowoczesności nie jest tu już – jak u Foucaulta – szpital dla obłąkanych lub więzienie, ale wprost obóz koncentracyjny. Foucault widzi represję nowoczesności jako przemoc rozproszoną, wielokierunkową i wieloźródłową. Agamben inaczej, jako działanie zmasowane i w swojej brutalności jednolite. Najważniejszym produktem takiej represji okazuje się tak zwane nagie życie. Nagim życiem nazywa Agamben egzystencję kogoś, kogo można zgładzić zgodnie z prawem (choć zwykle bez wyroku); ów akt nie jest ani morderstwem wymagającym potępienia lub kary, ani gestem złożenia ofiary. To śmierć pozbawiona znaczenia; jeśli w jakikolwiek sposób uczestniczy w życiu społecznym czy pozostaje widoczna dla innych jego uczestników, to tylko jako potwierdzenie suwerennej władzy tego, kto o niej decyduje. Dokładnie tak Agamben definiuje jej funkcję: zabić nagie życie to zmanifestować swoją władzę. Układ rozrysowywany przez Agambena jest dwuelementowy i biegunowy: z jednej strony mamy podmiot nagiego życia, czyli *homo sacra*, świętego człowieka, z drugiej – władcę, suwerena, który może bez żadnych ograniczeń decydować o życiu poddanych. Przy czym pozycje *homo sacra* i suwerena są bardzo od siebie oddalone, lecz zarazem ściśle ze sobą powiązane. Jak pisze Agamben: „Na dwóch biegunach porządku, suweren i *homo sacer* przedstawiają sobą dwie symetryczne, skorelowane figury o takiej samej strukturze w tym sensie, że suweren jest tym, w stosunku do którego wszyscy ludzie są potencjalnymi *homines sacri*, a *homo sacer* jest tym, w stosunku do którego wszyscy postępują niczym suwereni”⁶⁵.

Agamben robi zatem sporo, by uniknąć sugestii, że *homo sacra* powinniśmy wziąć za pozasystemowego wyrzutka, wzorcowego

65 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 117.

Innego, pozbawionego związków z kulturowym otoczeniem. Zamyśl filozofa – przynajmniej na pozór – jest odmienny. Chodzi o to, by w figurze *homo sacra* zobaczyć fundament nowoczesnego państwa; nie to, co zostało z niego wypreparowane i odrzucone, lecz samo jego centrum. Według Agambena *homo sacer* gra w nowoczesnej strukturze państwowej podwójną rolę: wyjątku, ale takiego wyjątku, który wspiera logikę całości. Agamben nazywa tę sytuację „włączającym wyłączeniem”. „W polityce zachodniej nagie życie posiada szczególny przywilej bycia tym, na którego wyłączeniu zbudowane jest państwo ludzi”⁶⁶ – czytamy. Agambenowskiego *homo sacra* można więc porównać z Lacanowskim abiektem. W obu przypadkach mamy do czynienia z kimś lub czymś kwestionującym zastany system władzy i wiedzy, ale równocześnie na głębokim poziomie wspierającym go i uzasadniającym. Agambena zapewne nie oburzyłaby propozycja, by *homo sacra* traktować jako kogoś, kto w przestrzeni nowoczesnej polityki reprezentuje czy ujawnia Realne.

Tyle że takie skojarzenie odśłania w logice Włocha również coś niepokojącego. Już mówiliśmy, że niespecjalnie wiadomo, jak z abiektu uczynić skuteczny podmiot polityczny: jeżeli podważa cały system symboliczny, to przecież nie może w nim uczestniczyć, a w konsekwencji staje się niemy. Czy *homo sacer* nie doświadcza tego samego? Agamben usiłuje ominąć kłopot, wprowadzając do swoich wywodów pojęcie reszty. Skupia się na nim zwłaszcza w interpretacji *Listu do Rzymian* św. Pawła. Czym jest reszta? Wspólnotą, która wykształca się przez wprowadzenie podziału w obrębie społeczności wcześniej usankcjonowanych i ustabilizowanych, podziału wyznaczanego niejako w poprzek obowiązujących dotąd granic. Idealny przykład to wspólnota wczesnych chrześcijan, w większości nawróconych Żydów, czyli Żydów i nie-Żydów równocześnie, których określić można tylko przez podwójne przeczenie – jako nie-nie-Żydów. Ich tożsamościowa sytuacja jest skrajnie nieczytelna: mają swą tradycję, ale nie mogą się już do niej odwołać. Są resztą – twierdzi Agamben – ponieważ doświadczają niemożności „samo- i wzajemnego utożsamienia. *W przełomowej chwili lud wybrany – każdy lud – ustanawia się z konieczności jako reszta, jako nie-całość*”⁶⁷.

66 Tamże, s. 18

67 Giorgio Agamben, *Czas, który zostaje*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 71.

Reszta ma potencjał polityczny, bo samo jej istnienie podważa *status quo*. Agamben sugeruje to, przywołując kolejne przykłady: „Mesjańskie pojęcie reszty wykazuje bez wątpienia wiele podobieństw do Marksowskiego pojęcia proletariatu, który jako klasa również nie może się ze sobą utożsamić [...]. Pozwala to nam lepiej zrozumieć, co miał na myśli Gilles Deleuze, pisząc o »ludzie mniejszym«, z zasady znajdującym się w pozycji mniejszości [...]. W podobnym najprawdopodobniej duchu Michel Foucault w wywiadzie z roku 1977 [...] mówił o plebsie jako elemencie, któremu niepodobna wyznaczyć jakiegos konkretnego miejsca i całkowicie niesprowadzalnym do relacji władzy”⁶⁸. Proletariuszy czy plebejuszy można zatem opisać jako *homines sacri*, ale również jako resztę. Wówczas okazują się już nie tyle produktem nowoczesnej represji, dowodem na skuteczność suwerennej władzy, ile elementem struktury społecznej, który umyka ścisłym definicjom, a przez to anarchizuje zastane środowisko. Przynależą do społeczeństwa, ale równocześnie je kontestują.

Czy takie postawienie sprawy rozwiązuje kłopoty, o których wspominaliśmy wyżej? Czy przynosi satysfakcjonującą odpowiedź na pytanie, jak uprawiać lewicową politykę po doświadczeniu poststrukturalizmu? O jednoznaczny wyrok trudno, nie da się jednak pominąć wątpliwości. Niby emancypacyjne podmioty projektowane przez Agambena spełniają oczekiwania poststrukturalistów (są słabe, tożsamościowo zaburzone), równocześnie zaś gładko wpisują się w logikę nowej lewicy znaną z tekstów Žižka bądź Badiou (okazują się politycznie skuteczne, twardo bronią swych racji w klasowym konflikcie). Czy to udane połączenie wątków dotąd od siebie odległych, zdawałoby się – nieuzgadnialnych? Chyba nie do końca.

Jeżeli przyjrzeć się całej kwestii uważniej, trzeba uznać, że ani reszta, ani nagie życie czy *homo sacer* nie są koncepcjami spoza logiki esencjonalnej. Agamben przekonuje nas, że zrywa z mitologią odszczepieńca, radykalnego, „esencjonalnego” buntownika, który z jakiejś pozakulturowej enklawy kwestionuje społeczną normę. Ale czy powinniśmy w te zapewnienia uwierzyć? Przecież swymi bohaterami czyni Agamben odszczepieńców wręcz wzorcowych: wyrzuconych poza nawias oficjalnego życia, skrajnie upodlonych. To nie tylko proletariusze czy plebejusze. W *Co zostaje z Auschwitz*, trzeciej części cyklu *Homo sacer*, filozof przywołuje figurę muzułmana, kogoś umiejscowionego najniżej w hierarchii obozu koncentracyjnego, więźnia

68 Tamże, s. 73.

pozbawionego woli przetrwania, funkcjonującego w mrocznej strefie między życiem a śmiercią. Duża część książki to ponawiane próby odpowiedzi na pytanie, jak świadectwo muzułmana może stać się częścią kultury, skoro pochodzi z przestrzeni, w której kultura i jej język tracą swą moc, przestają obowiązywać. „To, czemu niepodobna dać świadectwa, [...] w obozowym żargonie zwie się *der Muselmann*, muzułmanem”⁶⁹ – pisze Agamben. Zarazem – dodaje – włączenie owego świadectwa w obieg kultury jest naszym etycznym obowiązkiem. Jeśli nie potrafimy mu sprostać, wpisujemy się w projekt nazistów: wymazujemy Holokaust ze zbiorowej pamięci, zapominamy o nim, czynimy go czymś nieistotnym. Jak temu przeciwdziałać? Jak pozwolić muzułmanowi mówić, a przy tym go nie uprzedmiotowiać? Agamben nie udziela prostej odpowiedzi, wydaje się, że jego intuicje krążą wokół znanej Wittgensteinowskiej formuły podpowiadającej, że o tym, o czym nie można mówić, należy znacząco milczeć: „Założmy [...], że Auschwitz jest tym, czemu nie sposób dać świadectwa, a równocześnie, że muzułman stanowi absolutną niemożność dania świadectwa. Jeśli świadek świadczy w imieniu muzułmana, jeśli udaje mu się użyć głosu niemożliwości mówienia, a tym samym jeśli muzułman staje się świadkiem całkowitym, to teza negacjonizmu zostaje podważona u samych podstaw. W osobie muzułmana niemożność dania świadectwa nie jest już w istocie prostym niedostatkiem, lecz staje się realna, istnieje jako taka. Jeśli ocalały świadczy nie o komorach gazowych czy Auschwitz, lecz w imieniu muzułmana, jeśli mówi jedynie w oparciu o niemożność mówienia, to dawane przezeń świadectwo nie może zostać zanegowane. Auschwitz, jak to, czemu niepodobna dać świadectwa, zostaje zatem ostatecznie i niezbicie udowodnione”⁷⁰.

Czy Agamben porzuca tu myślenie w kategoriach esencjonalnych? Wręcz przeciwnie. Muzułman milczy, jego doświadczenie jest nie do wypowiedzenia – przyznaje filozof. Jeśli coś z przeżycia muzułmana do nas dociera, to w sposób paradoksalny, przez świadome zaniechanie mówienia. Kim w takim układzie jest sam muzułman? Agamben usiłuje uczynić z niego jeszcze jeden przykład tożsamości pękniętej, niestabilnej, zaburzonej – której obraz wielokrotnie do nas wraca w historii nowoczesności. Nie ulega jednak wątpliwości,

69 Tenże, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 41.

70 Tamże, s. 165.

że muzułman jest kimś, kto w kulturze się nie mieści, kto nienaruszony przez jej konwencje, ulokowany poza jej granicami kwestionuje *status quo*. Innymi słowy, doświadczenie muzułmana pozostaje u Agambena doświadczeniem czystym, źródłowym, esencjonalnym.

Z naszej perspektywy najciekawsze są relacje między muzułmanem a bohaterem romantycznym. Przynajmniej na dwa aspekty warto zwrócić uwagę. Po pierwsze, muzułman wielokrotnie określany jest w *Co zostało z Auschwitz* jako żywy trup. Nie musimy chyba tracić czasu na bardziej rozbudowaną analizę związków figury żywego trupa z tradycją romantyzmu; pisaliśmy o nich wielokrotnie. Po drugie, w *Co zostało z Auschwitz* mocno wybrzmiewa romantyczny motyw uświęcenia przez ofiarę. Na pozór – również w innych swoich tekstach – Agamben dystansuje się od wiary w mitologię ofiary, jej polityczną skuteczność. Czym jednak tłumaczyć szczególną polityczną moc muzułmana, jeżeli nie tym, że doświadczył czegoś skrajnego, upodlającego, a w efekcie stał się resztą, elementem kontestującym spójność represyjnej całości. Jego siła jest przecież – dokładnie tak jak w klasycznych tekstach romantyzmu, zwłaszcza polskiego – konsekwencją skrajnego wykluczenia. W tym sensie bez trudu można by go umieścić wśród bohaterów *Transgresji* Marii Janion.

Wracamy zatem do naszego punktu wyjścia – i widzimy dokładnie, jak język nowej lewicy opanowują najbardziej tradycyjne fantazmaty romantyczne. Młoda polska lewica, zaczytana w Badiou, Žižku i Agambenie, wbrew własnym zapewnieniom bynajmniej nie potrafi się od tych fantazmatów uwolnić. Nawet więcej – funduje na nich swe myślenie. Wykluczony jako podmiot emancypacji – oto głęboko romantyczny obraz, który w retoryce nowej lewicy po 1989 roku przeżywa wielki renesans.

Czy mieszczanin będzie wiedział, co przeżył?

Wróćmy jeszcze raz do stereotypów, utartych wyobrażeń na temat roli tradycji romantycznej w polskim życiu publicznym po 1989 roku. Kolejny z nich można streścić następująco: jeśli ktoś oparł się siłę romantycznego dziedzictwa, jeśli ktoś po politycznym przełomie zdecydowanie je odrzucił, to przede wszystkim przedstawiciele klasy średniej. Wedle obiegowej opinii właśnie mieszczenie (będziemy tych dwóch terminów – mieszczaństwo i klasa średnia – używać zamiennie, nie do końca ściśle, lecz również nie bez podstaw), z całą swoją racjonalnością i pragmatyzmem, mieli zostać grabarzami romantyzmu. Ale czy naprawdę nimi byli? Czy rzeczywiście ustanowili się jako formacja bez żadnego wsparcia romantycznego kodu? Przyjrzyjmy się uważnie, a może i tym razem okaże się, że stereotyp nas oszukuje.

W myśleniu o polskiej klasie średniej już na samym początku napotykałyśmy potężną przeszkodę. Chodzi o elementarną wątpliwość: czy klasa średnia już u nas istnieje, czy dopiero usiłuje się ukonstytuować? A jeśli istnieje, to od kiedy? Jakie zdarzenie można by wskazać jako moment jej narodzin? Sprawa nie jest jasna z podstawowego względu: historia mieszczaństwa polskiego różni się zasadniczo od historii mieszczaństwa europejskiego. Nasi mieszczenie nigdy nie odnieśli sukcesu porównywalnego z osiągnięciami mieszczen niemieckich, holenderskich czy angielskich. Ci wszak w ostatnich czterech stuleciach zdominowali swoje społeczeństwa, gruntownie je

zmodernizowali, przekształcili zgodnie z własnymi interesami. Polska klasa średnia obserwowała te przemiany całkowicie biernie, ze znacznej odległości, funkcjonując w obrębie peryferyjnego narodu pogrążającego się w kryzysie (zabory), a wobec modernizacji z gruntu wrogiego. Nic dziwnego, że przed końcem XX wieku ani na chwilę nie zdobyła znaczącego wpływu na sprawy publiczne, trwała w szczątkowej postaci zepchnięta na daleki margines.

Jak zatem pisać historię polskiego mieszczaństwa? Od czego zacząć? Ważną propozycję w tej kwestii formułuje Andrzej Leder w głośnej książce *Prześniona rewolucja*. Rzecz jest prowokacyjna, śmiała intelektualnie i w tym wymiarze świetnie nadaje się jako punkt wyjścia do debaty. Równocześnie trudno jej poszczególne tezy akceptować bezkrytycznie.

Prześniona ewolucja

Leder stwierdza mocno: Polska przeżyła rewolucję mieszczańską, jednak nie w wieku XVIII bądź XIX, lecz w latach 1939–1956. Nie przeszkadzała w tym przemoc dwóch totalitaryzmów, hitlerowskiego i stalinowskiego, wręcz przeciwnie – energia rewolucji została przez te totalitaryzmy niejako wyzwolona. Zdaniem Ledera, jeżeli w Polsce narodziła się klasa mieszczańska, to tylko dlatego, że w okresie wojennym i tuż powojennym, po wojennej eksterminacji, otworzyła się społeczna struktura, a wielkie masy uzyskały szansę społecznego awansu. Dwa wydarzenia przyczyniły się do tej emancypacji polskiego mieszczanina w sposób szczególnie: reforma rolna oraz Holokaust. Reforma rolna, bo rozbiła świat sarmacko-szlachecki. Holokaust, bo doprowadził do zagłady mieszczaństwa żydowskiego, a w konsekwencji stworzył przestrzeń, którą mogli wypełnić Polacy, a także umożliwił Polakom przejmowanie majątku żydowskiego, który w opinii Ledera był często zaczątkiem, niekiedy nawet jedynym źródłem kapitału mieszczaństwa polskiego.

Wizerunek rodzimego mieszczanina szkicowany przez Ledera musi zaskakiwać – i to z kilku powodów. Po pierwsze, Leder przedstawia obraz rewolucji kompletnie nietypowej, bo pozbawionej rewolucyjnego podmiotu. *Prześniona rewolucja* przekonuje, że polskie mieszczaństwo powstało jako efekt uboczny bardziej rozległych procesów historycznych. Uzyskało podmiotowość, nie wykonując żadnego podmiotowego gestu. Po drugie, autor lekceważy kwestie definicyjne. Nie poświęca zbyt wiele czasu na doprecyzowanie

własnego rozumienia pojęcia „mieszczaństwo”, wyznaczenie dla niego ściślejszych ram. Można odnieść wrażenie, że mieszczanin to dla niego po prostu mieszkaniec miasta. Ta definicyjna dezynwoltura ma oczywiście uzasadnienie. Bez niej Leder nie byłby w stanie domknąć wywodu, w którym za mieszczan uznaje się właściwie wszystkich, którzy w latach 1939–1945 w jakikolwiek sposób awansowali w strukturze społecznej: aktywistów partyjnego aparatu, pracowników administracji, nawet chłopów, który po wojnie opuścili rodzinne wioski, by podjąć pracę w wielkich fabrykach. Ale rzecz musi budzić kontrowersje, bo trudno bagatelizować fakt, że bohaterowie Ledera w niewielkim stopniu przypominają tradycyjnych mieszczan z rozwiniętych kultur Zachodu – samodzielnych, samostereownych, niezależnych od władzy, zabezpieczonych materialnie.

Mówiąc wprost, mieszczenie Ledera mają mało wspólnego z mieszczańskim etosem. Wydaje się, że są wręcz nieświadomi swego mieszczańskiego statusu, a na pewno nie traktują go jako oczywistości. Co powoduje głębokie tożsamościowe kłopoty. Jak pisze sam Leder (streszczając zarazem główne tezy swej książki): „Konsekwencją [...] dwóch kluczowych momentów polskiej rewolucji – wymordowania w czasie niemieckiej okupacji żydowskiego mieszczaństwa i zniszczenia przez stalinowski komunizm dominującej pozycji urzędniczych, wojskowych oraz intelektualnych elit o szlacheckiej genezie – było wytworzenie się ogromnej i wielowymiarowej przestrzeni awansu. Miasta stały się otworem i były gwałtownie zajmowane przez wszystkich, którzy podjęli trud »ruchu«. [...] Wtedy też zaczęło się poszukiwanie przez nich nowej formy istnienia. Tej jednak rewolucja nie dostarczyła. Do dziś trwają chaotyczne przemieszczania w tej przestrzeni”¹.

A więc polskiego mieszczanina nadal nie sposób zdefiniować, bo ze swej istoty pozbawiony jest wyraźniejszych tożsamościowych cech? Niby już trafił ze wsi do miasta, lecz wciąż wydaje się niestabilny, pozbawiony charakteru, niejasny? Wygląda na to, że Leder jest pewny przede wszystkim jednego: że historia polskiego mieszczaństwa zaczyna się na wiele dekad przed 1989 rokiem.

Ta konstatacja robi w polskiej humanistyce początku XXI wieku sporą karierę, inspiruje wielu autorów, wyraźnie ożywia refleksję na temat rodzimego mieszczaństwa. Ale czy i w niej nie ma

1 Andrzej Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2014, s. 183.

czegoś ryzykownego? Zestawmy esej Ledera z pracami Henryka Domańskiego, socjologa bodaj najbardziej konsekwentnie badającego przeobrażenia klas społecznych w Polsce. Domański nie wyważa otwartych drzwi i przypomina tradycyjne wyznaczniki przynależności do klasy średniej (pozycja zawodowa, poziom zarobków, styl życia). Streszcza też znaną skądinąd historię rozwoju kultury mieszczańskiej w społeczeństwach Zachodu: „Czynnikiem formowania się klasy średniej stał się wzrost zapotrzebowania na nowe zawody, w których bardziej niż pochodzenie społeczne liczyły się specjalistyczne kwalifikacje, inwencja i pomysłowość wymagająca odwagi. Pozycje te były ze swej istoty negacją struktur stanowych opartych na dziedziczeniu statusu rodziców: klasa średnia zaczęła tworzyć się w kręgu drobnych kupców i właścicieli warsztatów rzemieślniczych, wywodzących swój rodowód ze średniowiecznych cechów i gildii, jednak zasadniczym impulsem stał się rozwój kupiectwa, bankierów, właścicieli składów i wszystkich ludzi obracających dużymi sumami pieniędzy, którzy nie cofali się przed ryzykiem inwestowania w transoceaniczne wyprawy handlowe dla zysku i wykraczali poza struktury lokalne. Powstanie absolutystycznych monarchii dostarczyło następnego impulsu, stwarzając zapotrzebowanie na kadry administracyjne, intendentów, rachmistrzów i pisarzy”².

Zgodnie z takim ujęciem mieszczanin jako wzorcowy przedstawiciel klasy średniej to po części główny aktor, a po części jeden z produktów rewolucji kapitalistycznej: samosterowny właściciel finansowego bądź symbolicznego kapitału, którym może obracać na wolnym rynku. Podobne stwierdzenia wręcz wymuszają wniosek, że polskie mieszczaństwo rodzi się wraz z przełomem 1989 roku. Domański nie zostawia wątpliwości: nie ma mieszczaństwa bez własności prywatnej. Dlatego w żaden sposób za mieszczan nie możemy uznać opisanych przez Ledera obywateli PRL. Chodzi nawet nie o to, że w porównaniu z zamożnymi mieszczanami świata zachodniego są oni zwyczajnie biedni – pozbawieni dostępu do dóbr luksusowych, uwięzieni w świecie, gdzie szczytem materialnych aspiracji pozostaje zestaw złożony z mieszkania w bloku z wielkiej płyty, dużego fiata i wakacji w Bułgarii. Istotniejsze wydaje się coś innego: komunizm blokuje możliwość różnicowania

2 Henryk Domański, *Polska klasa średnia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 14.

struktury społecznej przez zróżnicowanie poziomu zamożności. Innymi słowy, w sytuacji, w której wszyscy są równie ubodzy, potencjalnego mieszczanina niemal nic nie różni od chłopca czy robotnika.

Trudno więc dziwić się, że upadek komunizmu wywołuje konsumpcyjną gorączkę. Po 1989 roku społeczeństwo chce się różnicować, a poszczególne grupy pragną manifestować własną odrębność, kupując kolejne przedmioty. W tym sensie to właśnie własność prywatna pozwala wykształcić się nowej mieszczańskiej formacji. Dowodzą tego przedstawiane przez Domańskiego dane statystyczne. Widać w nich dwa równoległe procesy – bogacenia się społeczeństwa i zmiany jego struktury. „W 1998 roku automatyczne pralki znalazły się w posiadaniu 69 proc., lodówki 97 proc., a samochody 53 proc. rodzin. W tym ostatnim przypadku był to – w porównaniu z 1987 rokiem (27 proc.) – prawie dwukrotny wzrost. Polska wysunęła się na trzecie miejsce na europejskim rynku samochodowym, z 638 tys. sprzedanych nowych aut w 1999 roku”³. Równocześnie po upadku komunizmu przeobraża się układ klasowy. Co prawda w 1999 roku dwie największe grupy zawodowe nadal tworzą robotnicy (jedna czwarta wszystkich zatrudnionych) i rolnicy indywidualni, ważny jest jednak kierunek zmian. Liczba rolników zmniejsza się o blisko połowę, z 23,5 proc. w 1982 do 12,2 proc. w 1999 roku. Natomiast zauważalnie wzrasta liczba właścicieli firm (z 1,6 proc. do 6,6 proc. w tym samym okresie).

Jeśli można mieć wątpliwości, czy w latach 90. rodzi się polskie mieszczaństwo, to bodaj z jednego powodu: przekształceniu statusu majątkowego i zawodowego nie towarzyszą zmiany w świadomości. Według badań cytowanych przez Domańskiego w latach 90. spada poziom tak zwanych orientacji indywidualistycznych: Polacy poprawiają stan posiadania, ale wciąż nie wierzą we własne siły. Trwają w przeświadczeniu, że życiowy sukces to kwestia raczej szczęśliwego zbiegu okoliczności niż osobistej inwencji czy odwagi. Można powiedzieć, że nie podejmują wyzwania samodzielności. Dlaczego tak się dzieje? Domański pisze o wciąż ogromnym wpływie nauki Kościoła katolickiego. Propagowana przez katolicyzm niewiara w podmiotową wolę, niezależną od instancji wyższej, zostawia w Polakach głęboki ślad. Tak głęboki, że Domański znajduje go nawet w wynikach ankiet socjologicznych. Przeprowadzone w 1998

3 Tamże, s. 41.

roku badania podsumowuje ostro: katolicyzm „wywiera negatywny wpływ na skłonność do polegania na sobie”⁴.

Innymi słowy, mimo wszystkich różnic Domański w jednym zgadza się z Lederem: polska klasa średnia zaczyna się kształtować, imitując podsuwane jej z zewnątrz wzorce zachowań oraz modele życia, zarazem jednak nie rozumie i nie przyswaja mieszczańskiego etosu, całej sfery wartości, niezwykle istotnej, wręcz centralnej dla mieszczaństwa zachodniego. Tak zresztą daje się streścić najczęściej powtarzany po 1989 roku zarzut wobec przedstawicieli młodej klasy średniej: zajęli się zarabianiem pieniędzy, poprawą swojego statusu materialnego, ale ich sukcesom nie towarzyszy żadna autorefleksja, żadna próba zrozumienia własnego doświadczenia. To spostrzeżenie wraca wielokrotnie w ramach ożywionej w latach 90. debaty wokół konfliktu między wchodzącym na scenę mieszczaństwem a schodzącą z niej inteligencją.

Nieboszczka inteligencja

Inteligencja jako klasa społeczna to – jak wiemy – specyficzny wynalazek Europy środkowej i wschodniej. Znaczący temat Isaiaha Berlina pisze: „Inteligencja jest słowem wynalezionym w XIX-wiecznej Rosji, a następnie rozpowszechnionym w skali światowej. Zjawisko określane tym słowem wraz z jego historycznymi, rewolucyjnymi konsekwencjami jest, jak sądzę, największym rosyjskim wkładem w przemianę świata”⁵. Andrzej Walicki, w nawiązaniu do Berlina, uzupełnia, że inteligencja rosyjska XIX wieku to „międzystanowa elita wykształcenia”, która „rozwija w sobie poczucie wzmożonej odpowiedzialności za losy społeczeństwa i związane z tym ambicje przywódcze” wobec „podważenia autorytetu szlachty oraz słabości [...] mieszczaństwa”⁶. Inteligentem w tym rozumieniu zostaje ten, kto chce i potrafi zaangażować się „w walkę o postęp społeczny, mierzony polityczną i ekonomiczną emancypacją ludu”⁷. Inteligencja rosyjska zyskuje niebagatelny wpływ na życie społeczne swego kraju, w efekcie pojęcie robi dużą karierę, po pewnym czasie również międzynarodową. Walicki zachęca jednak, by pamiętać o lokalnych,

4 Tamże, s. 76.

5 Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, Penguin, Harmondsworth 1979, s. 116.

6 Andrzej Walicki, „*Filozofia narodowa*” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej, w: tegoż, *Prace wybrane. Tom 4. Polska, Rosja, marksizm*, Universitas, Kraków 2011, s. 11.

7 Tamże, s. 10.

polskich losach terminu. I odnajduje go choćby w rozprawie *O miłości ojczyzny* Karola Libelta, opublikowanej w 1844 roku, czyli wcześniej niż omawiające problem teksty autorów rosyjskich.

Dzieje inteligencji polskiej to temat na osobną, potężną rozprawę. Nie musimy przypominać ich tutaj ze szczegółami. Z naszej perspektywy istotniejsze wydaje się coś innego: fakt, że tuż po 1989 roku za prawdę niepodlegającą dyskusji zaczyna uchodzić stwierdzenie, iż zmiana ustrojowa oznacza kres inteligencji w jej dotychczasowym kształcie, a przynajmniej zmierzch jej dominacji w sferze kultury. Można nawet powiedzieć, że rozpoznanie owo robi karierę porównywalną czy równoległą wobec diagnozy zapowiadającej schyłek paradygmatu romantycznego. W obu przypadkach punkt wyjścia jest podobny: zdobywające coraz powszechniejszą akceptację przeświadczenie, że Polska wchodzi w epokę normalności i nie ma już w niej miejsca na pozostałości czasu minionego.

„Inteligencja [...] po stu przeszło latach egzystencji odchodzi. Odchodzi do historii. W kapitalizmie miejsca dla niej nie ma. Na kilka chwil przed zakończeniem obrządków funeralnych, w momencie, w którym z inteligencji pozostało paru zawrządziałych frustratów oraz kilku półgłówków z pretensjami, wypada z szacunkiem wspomnieć nieboszczkę”⁸ – pisze bezceremonialnie Michał Zieliński w „Res Publice Nowej” (co samo w sobie musi trochę zaskakiwać, pismo przez dekady zachowuje przecież tożsamość ściśle inteligentką). Inni są bardziej dyplomatyczni, jednak nie mniej zdecydowani w ocenach. „Demokracja w dzisiejszej Polsce, wprowadzona przez inteligentów, za chwilę uderzy przede wszystkim właśnie w inteligentów. Wyznaczy ostateczny kres jej społecznej i politycznej roli, do której przywykła i którą przez dziesiątki lat zdatnie odgrywała”⁹ – dopowiada Wiesław Władyka w „Polityce”.

Kto ma zastąpić inteligencję? Rzecz jasna, klasa średnia. Przekonanie, że mieszczaństwo niebawem pojawi się w pejzażu społecznym, a nawet zacznie w nim dominować, jest w publicystyce lat 90. powszechne, formułowane jako pewnik. Edmund Mokrzycki w „Przeglądzie Politycznym”: „Nowa klasa średnia nie jest warstwą nowego społeczeństwa umiejscowioną między jakimiś innymi jego

8 Michał Zieliński, *Pożegnanie z inteligencją*, w: *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*, wstęp, wybór i układ: Paweł Śpiwak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 566. Pierwotruk: „Res Publica Nowa” 1993 nr 9.

9 Wiesław Władyka, *Ostatni bieg?*, w: *Spór o Polskę 1989–99*, dz. cyt., s. 559. Pierwotruk: „Polityka” 1990 nr 47.

warstwami, ona jest społeczeństwem *tout court*, wyłaniającym się ze społecznej masy upadłościowej przeszłości – wszelkiej przeszłości, i tej komunistycznej, i tej przedkomunistycznej”¹⁰. Teresa Bogucka w „Gazecie Wyborczej”: „Wobec bezrobotnego aktora zarabiającego kelnerowaniem, socjologa, który zamiast wnikać w istotę świadomości zbiorowej liczy dynamikę wzrostu sprzedaży mydła, chemika porzucającego studentów, żeby założyć browar, nie pojawia się dziś zarzut, że czemuś się sprzeniewierzyli. Najczęściej się mówi: »To przecież normalne«. [...] Tej normalności inteligencja zawsze chciała. I chociaż teraz czuje się w niej marnie, [...] akceptuje tę normę, która każe pozycję w życiu zdobywać indywidualnie, wysiłkiem, wiedzą i talentem. A są to podstawowe wartości klasy średniej. I zapewne w nowej strukturze społecznej inteligencja stanie się jej częścią”¹¹.

W szczególnie zajmujący sposób historię transformacji polskiej inteligencji w klasę średnią opisuje Paweł Śpiewak. W 1987 roku w „Res Publice” publikuje szkic *Kim jest japiszon?*. To próba zdefiniowania nowej grupy społecznej: młodych inteligentów trwających w martwej rzeczywistości późnego PRL, szukających w niej jednak konsekwentnie choćby namiastek konsumpcyjnych przyjemności. Japiszon różni się wyraźnie od amerykańskiego *yuppie*. Tamten, młody profesjonalista zarabiający ogromne pieniądze w globalnej korporacji, nie napotyka w swojej konsumpcyjnej pasji żadnych barier. Tymczasem życie japiszona jest ciągiem ograniczeń. Wzorcowy przedstawiciel grupy „nie przywiązuje szczególnego znaczenia do strojów, nie szata przecież zdobi człowieka, poza tym japiszon żywi głębokie przekonanie, że w epoce inflacji i strasznej drożyzny, gdy załamały się do tego wszystkie hierarchie, nie można oceniać siebie wedle ceny stroju, a jedynie po stylu, sposobie życia”¹². Japiszon pochodzi z tak zwanej dobrej rodziny, jest w prostej linii spadkobiercą tradycji inteligenckiej, w którejś z jej dwóch odmian. „Nie ma prawie japiszonów pochodzących z małych miasteczek albo ze wsi, tak jak nie ma japiszonów o robotniczym rodowodzie. Japiszon jest inteligentem od pokoleń i nie wyobraża sobie, że można nim

10 Edmund Mokrzycki, *Norwa klasa średnia?*, w: *Spór o Polskę 1989–99*, dz. cyt., s. 588. Pierwodruk: „Przegląd Polityczny” 1993 nr 21–22.

11 Teresa Bogucka, *Nieuchronna normalność*, w: *też*, *Polak po komunizmie*, Fundacja im. Stefana Batorego, Znak, Warszawa, Kraków 1997, s. 88. Pierwodruk: „Gazeta Wyborcza” z 28–29.09.1992.

12 Paweł Śpiewak, *Kim jest japiszon?*, „Res Publica” 1987 nr 6, s. 109.

nie być. [...] Pośród japiszonów występują zazwyczaj dwie rodzinne sagi. Albo tatuś był walczącym komunistą, który z nożem w zębach dusił reakcję, albo też był prześladowanym przez lata oficerem AK. [...] Różnice w biografiach rodzinnych nie mają przy tym żadnego wpływu na poglądy czy przyjaźnie dzieci. Często mamy do czynienia z małżeństwami dzieci wywodzących się z tych dwóch różnych tradycji. W ten sposób przy jednym stole świątecznym spotyka się ze sobą martyrologia z kolaboracją¹³. Tym, co nadaje japiszoństwu spójność, jest zestaw charakterystycznych zachowań: japiszon w swoim mieszkaniu w wielkiej płycie wyburza ściany, by stworzyć w nim *sitting room*; rezygnuje z typowych polskich potraw – czyli schabowego z kapustą – na rzecz ryżu, mięs przygotowywanych w konwencji egzotycznej i ogromnych ilości sałaty; mieszkanie mebluje zaś zestawami z jasnego drewna, marzy o czymś ze szwedzkiej Ikea.

Kim jest japiszon? to obraz inteligencji nadal w swojej tożsamości mocnej i spójnej, ale zarazem chylącej się już ku upadkowi. Co się z tą inteligencją dzieje po przełomie 1989 roku, pokazuje Śpiewak w opublikowanym dokładnie dekadę później tekście *Japiszony po dziesięciu latach*. „Z japiszonami los obszedł się wyjątkowo okrutnie¹⁴ – zaczyna. Nie chodzi o sprawy bytowe, japiszoństwo w znacznej części radzi sobie w nowej rzeczywistości doskonale. Kupuje samochody i mieszkania, wymienia garderobę i oprawki do okularów, robi kariery w biznesie, na uniwersytecie albo w polityce. Zarazem z dawnych inteligenckich zwyczajów pozostaje u japiszonów tylko fasada. „Jeżeli gadają, to o tym, co w »koszernernej« [»Gazecie Wyborczej«] lub u Wołka [w »Życiu«]. Czasami opowiedzą swoimi słowami rysunek z »Wprost«. Książki chcą czytać na emeryturze. [...] Bez skrępowania przeglądają pisma dla kobiet, ale już po cichu robią sobie testy na sprawność umysłową i seksualną. [...] Nudzi ich teatr, koncerty. Zamiast na wernisaż woła pójść na konferencję Unii Wolności lub Fundacji Batorego, posłuchać ks. Tischnera oraz załatwić kilka szybkich interesów¹⁵. Przede wszystkim japiszony zdają sobie sprawę, że tradycyjne inteligenckie zobowiązania to przeszłość: nie ma już żadnego ludu, który zgodziłby się, by inteligencja prowadziła go drogą postępu ku lepszej przyszłości.

13 Tamże, s. 110.

14 Tenże, *Japiszony po dziesięciu latach*, „Res Publica Nowa” 1997 nr 7–8, s. 6.

15 Tamże, s. 8.

Projekt Bildung

W polskiej publicystyce końca xx wieku panuje zatem zgoda: inteligencja w dotychczasowym kształcie przechodzi do historii. Ci zaś, którzy pojawiają się na jej miejsce, pozbawieni są jakiegokolwiek etosu. Nie wszyscy przyjmują te konstatacje beznamiętnie. Są autorzy, którzy proponują coś na kształt programu wychowawczego dla nowej klasy średniej. Wśród nich jedną z głównych ról gra Maria Janion.

Co wymowne, o kłopotliwej sytuacji nowego mieszczaństwa pisze Janion dokładnie w tych samych tekstach, w których ogłasza kres paradygmatu romantycznego. Punktem wyjścia staje się w tym przypadku stwierdzenie, że kryzys tradycji romantycznej prowadzi w istocie do erozji naszego podstawowego wzorca kultury wysokiej, a to z kolei umożliwia dynamiczną ekspansję kultury masowej. Zamiast Mickiewicza czytamy powieści szpiegowskie, a w najlepszym razie Umberto Eco. Zamiast kultury jako formy samostanowienia czy upodmiotowienia praktykujemy kulturę jako rozrywkę oraz czystą ekspresję. „Słyszymy radosny okrzyk, że teraz, gdy mamy wolność, skończyły się przmusy ery romantycznej, a »kultura nie ma żadnych obowiązków społecznych« – w wolnym świecie poddanym jedynie prawom wolnego rynku. Takie myślenie prowadzi jednak do destrukcji – przekonuje Janion. – Zauważono, że kapitalizm, w którym wygrywają konkurujące ze sobą wartości materialne, może niszczyć obliczone na długie trwanie wartości społeczne. [...] Ci, którzy o tym nie pamiętają, często, podejrzewam, nie wiedzą, co czynią. Ulegają urokom »pełnego luzu«, bardzo swobodnego stosunku do autorytetu kultury”¹⁶.

Kapitalizm jest nastawiony na zysk, dlatego dzieło kultury przeobraża w towar, a zamiast długiego trwania propaguje nieustanną cyrkulację dóbr. Najgorsze, że produkuje też własnego odbiorcę: konsumenta kultury masowej. W optyce Janion to ktoś zmanipulowany, ubezwłasnowolniony: „Kultura masowa współtworzy tzw. światopogląd konsumpcyjny. Jej cechą konstytutywną jest założenie »odbioru bezalternatywnego«, faktycznie bez możliwości wyboru. Hermeneutyka krytyczna, filozofia rozumienia – podobnie jak egzystencjalizm czy personalizm – dąży do świadomego przeżywania własnej egzystencji. Do tego celu konieczny staje się wysiłek reinterpretacji tradycji oraz trud tworzenia osobowości rozumiejącej

16 Maria Janion, *Wobec końca wieku*, w: tejsze „Czy będziesz wiedział, co przeżyłes”, Sic!, Warszawa 1996, s. 51.

i znajdującej język do mówienia o swojej sytuacji egzystencjalnej. Czy odbiorcy kultury masowej przeżywają świadomie swe istnienie? Czy tworzą własną osobowość kulturalną? Milan Kundera mówi z niezwykłą trafnością: celem interpretacji kiczotwórczej, a więc i kultury masowej, jest to, żebyś nie wiedział, co przeżyłeś¹⁷.

Jakie są możliwości ucieczki z takiej pułapki? Gdzie szukać ratunku? Odpowiedź Janion jest wyrafinowana i przewrotna: to propozycja, by konsumenta kultury masowej wychować na mieszczanina. By temu produktowi polskiego kapitalizmu jako egzystencjalną opcję zaproponować coś, o czym jeszcze nie słyszał: etos kultury mieszczańskiej. Ów etos zaś wywieść z idei *Bildung*.

Bildung to twór kultury niemieckiej, emancypacyjny projekt, w którym doświadczenie sztuki miało stać się sposobem na wychowanie obywatela, odpowiedzialnego członka wspólnoty narodowej. Janion śledzi losy tej idei u Goethego, Theodora Adorno, Tomasza Manna. Przypomina: „W roku 1932 Tomasz Mann napisał studium pod znamienym tytułem: *Goethe jako przedstawiciel wieku mieszczaństwa*. Goethe był dla niego przykładem wyrastania twórcy z mieszczańskości w świat ducha. [...] Istotnie, sam Goethe przypisywał mieszczaństwu cenną postawę, nazywaną przez Manna »humanizmem obronnym«, »piękną, spokojną kulturą ducha«, która sprawiła, iż to właśnie ów stan średni wytrwał i zachował swą ludzką godność i w czasie wojny, i w czasie pokoju¹⁸. Janion za Mannem rekonstruuje sens etosu mieszczańskiego jako ochronę „wartości ludzkich przed zatrutą i zdziczeniem w kataklizmach dziejowych¹⁹. Jak podkreśla, to zamierzenie wynikające z „aprobaty życia, która jednak u najlepszych przedstawicieli tego stanu nie prowadzi do filisterskiego samozadowolenia²⁰, gdyż „mieszczańskość [...] posiada zdolność do »pewnej duchowej transcendencji, w której sama siebie znosi i przemienia«²¹.

Całej sprawie poświęca Janion osobną książkę, napisaną wraz z Marią Żmigrodzką *Odyseję wychowania*, opublikowaną w 1998 roku. To próba wprowadzenia do polskiego obiegu dzieła dla nowoczesnej kultury europejskiej, a zwłaszcza dla idei *Bildung* absolutnie

17 Tamże, *Beethoven i Casino de Paris*, w: tejsze „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, dz. cyt., s. 36.

18 Tamże, *Wobec końca wieku*, dz. cyt., s. 42.

19 Tamże, s. 43.

20 Tamże.

21 Tamże.

źródłowego, u nas zaś niemal nieznanego – *Lat nauki* i *Lat wędrówki Wilhelma Meistra* Goethego.

Dla przypomnienia: Wilhelm jest synem zamożnego kupca. Z nakazu ojca rusza w podróż w interesach. W jej trakcie spotyka grupę aktorów. Zafascynowany sceną staje się doradcą i sponsorem trupy, a z czasem nawet aktorem. Podczas występów na arystokratycznym dworze poznaje dramaty Shakespeare'a. Planuje powołanie nowego teatru, pada jednak ofiarą rabunku, w końcu trafia jako aktor i „teatralny poeta” do miejskiego teatru zawodowego, prawdopodobnie w Hamburgu. Przygotowuje inscenizację *Hamleta*, sam gra rolę tytułową. Mimo to wkrótce opuszcza teatr, zniechęcony motywowaną względami finansowymi decyzją o przekształceniu sceny dramatycznej w operową. Następny postój Wilhelma to zamek Lotariusza, arystokraty, przywódcy tajnego Towarzystwa z Wieży. Członkowie Towarzystwa wspierają Wilhelma, a formułowane przez nich rady i zadania przekształcają się we wzór świeckiej edukacji. To z kolei znajduje uzupełnienie w czymś, co Janion i Żmigrodzka nazywają „edukacją serca”. Wilhelm wchodzi w kolejne związki, relacje romansowe lub miłosne wiążą go z przynajmniej czterema kobietami. *Lata nauki* kończą się chwilowym rozwikłaniem komplikacji: Towarzystwo z Wieży patronuje zaręczynom Wilhelma z Natalią, arystokratką, siostrą Lotariusza. Ale niemal natychmiast bohater zostaje wysłany w następną podróż. Wybiera się w nią ze swym synem Feliksem. *Lata wędrówki* są jeszcze bardziej meandryczne, jeszcze trudniej dostrzec w nich wyraźniejszą fabularną linię. To, co zwraca uwagę, to przede wszystkim wątek Prowincji Pedagogicznej, zakładu wychowawczego położonego zapewne w Alpach, gdzie Wilhelm zostawia Feliksa. Tu znów edukacja w znacznym stopniu oznacza wychowanie przez sztukę, zwłaszcza przez muzykę.

Wilhelm Meister jest więc kwintesencyjną opowieścią o społecznym i kulturowym awansie mieszczanina. Protagonista Goethego odrzuca mieszczańską kondycję w jej wersji ubogiej, nieskomplikowanej, ucieka z rzeczywistości, w której za jedyne wartości pielęgnowania uchodzą ambicje materialne. Przygoda teatralna i wpływ Towarzystwa z Wieży czynią z niego obywatela, odpowiedzialnego członka społeczności. Oczywiście, Wilhelm aspiruje do świata arystokracji, planowane małżeństwo z arystokratką w autorskim zamysśle ewidentnie ma być dowodem jego sukcesu. Ale zarazem *Wilhelm Meister* jako całość to jednoznaczna pochwała etosu mieszczańskiego.

Janion i Żmigrodzka wymieniają główne cechy owego etosu. Po pierwsze, to postawa indywidualistyczna, przekonanie o mocy autokreacji (Wilhelm podejmuje odpowiedzialność za własny los, zrywa z domem rodzinnym i w zasadzie sam się na nowo ustanawia, w tym sensie może uchodzić za wzór samosterowności). Po drugie, ważne jest równoczesne głębokie przywiązanie do wartości wspólnotowych (cały rozwój Wilhelma przebiega w relacji z grupą, ze społecznością, czy to trupą teatralną, czy Towarzystwem z Wieży; proces indywidualnego wzrastania zostaje przez Goethego pokazany jako równoległy wobec procesu podejmowania odpowiedzialności za otoczenie). Po trzecie, mieszczanin ma być wstrzemięźliwy, zdolny do wyrzeczenia, do czegoś, co mogliśmy określić jako umiejętność odraczania satysfakcji – znów w imię interesów zbiorowości. Po czwarte, mieszczanin musi myśleć i działać racjonalnie (uświęcenie rozumu widać zwłaszcza w działaniach Towarzystwa z Wieży; co prawda, niektórzy interpretatorzy uznają Towarzystwo za zgromadzenie o rysie para-religijnym, ale Janion i Żmigrodzka stawiają sprawę jasno: „Sugerowane tylko, niedopowiedziane zakwestionowanie racjonalistycznych i realistycznych mechanizmów konstrukcji fabularnej nie zmienia diagnozy charakteru Towarzystwa z Wieży [...]. To stowarzyszenie wszechstronnie wykształconych mężczyzn, rozsądnych pragmatyków, kierujących się wyrozumowanymi, dogmatycznie nieraz pojmowanymi zasadami, [...] zwolenników specjalizacji i fachowości, przeciwników dyletantyzmu i amatorszczyzny”²²).

Jak stworzyć mieszczanina wiernego tak zdefiniowanemu etosowi? Otóż właśnie propagując i praktykując *Bildung*. Janion i Żmigrodzka: „*Bildung* – edukacja Wilhelma – prowadzi do wyzwolenia go z ograniczeń filisterstwa, mieszczańskiego kołtuństwa [...], ciasnoty pojęć, prozaiczności, kalkulacji, interesowności. Ma w nim wyrobić [...] postawę obywatelską, zdolność do uczestniczenia we wspólnocie. [...] Goethe widzi [...] dwoistą funkcję społeczną, ale i ambiwalencję wartości mieszczaństwa, odwołuje się przy tym do dwoistego znaczenia słowa *der Bürger* – mieszczanin, ale i obywatel. Ta warstwa społeczna, zasklepiona w aktywności ekonomicznej, produkować może postawy i systemy wartości składające się na pojęcie filisterstwa, ale jednocześnie wydaje zawodowych uczonych i artystów, którzy

22 Maria Janion, Maria Żmigrodzka, *Odyseja wychowania. Goetheańska wizja człowieka w „Latach nauki i latach wędrówki Wilhelma Meistra”*, Aureus, Kraków 1998, s. 110.

są twórcami kultury i stają się rzecznikami jedności i najwyższych wartości wspólnoty”²³.

Pomysł Janion, by na narodziny nowego polskiego mieszczanina po 1989 roku zareagować, podsuwając mu projekt samokształceniowy, przypominając świetne tradycje mieszczaństwa w kulturze Zachodu, trudno zlekceważyć. Propozycja jest poważna, intelektualnie dobrze umotywowana. Ale powiedzmy uczciwie: nie wywołuje niemal żadnej reakcji. Już wspominaliśmy, że na początku lat 90. spośród rozpoznaj Janion zainteresowanie publiczności przyciąga tylko jedno: to o upadku paradygmatu romantycznego. Żadna inna, bardziej szczegółowa konstatacja z tekstów badaczki nie przenika do zbiorowej świadomości. Uwagi na temat idei *Bildung* dzielą ten los. Choć zarazem skala negatywnej reakcji w tym przypadku zaskakuje. *Odyseja wychowania* to bodaj najrzadziej komentowana książka Janion. Jeśli wierzyć zestawieniu przygotowanemu przez jej wychowanków²⁴, pojawia się tylko jedna recenzja tomu (opublikowany prawie równocześnie *Płacz generała* ma w prasie kilkanaście omówień). Sama Janion dostrzega problem i w jednym z wywiadów przyznaje, że jej nadzieje związane z polską klasą średnią wynikały z błędnych przesłanek: „Zostałam źle zrozumiana, ale to moja wina. [...] Raz, że przesadnie bałam się amerykańizacji, i dwa, że dałam się nabrać na istnienie klasy średniej. Z tą klasą średnią to duża moja pomyłka”²⁵.

Mówiąc krótko, teksty Janion w najmniejszym nawet stopniu nie wpływają na samoświadomość tych, którzy w nowej Polsce aspirują do stanu mieszczańskiego. Czy to znaczy, że nowi mieszczaństwo funkcjonują zupełnie bezrefleksyjnie, bez żadnego szerszego kulturowego zaplecza? Czy odbiór książek Janion potwierdza pesymistyczne diagnozy Lедера i Domańskiego przedstawiające nowych mieszczań jako kompletnie pozbawionych mieszczańskiego etosu? I tak, i nie. Tak, bo rzeczywiście tradycja mieszczańska nie odradza się w Polsce po 1989 roku – nawet jeśli odradza się samo mieszczaństwo. Etos mieszczański pozostaje pojęciem słabo rozpoznanym, a w konsekwencji rzadko przywoływanym. Z drugiej strony, nie jest chyba tak,

23 Tamże, s. 62.

24 Por. *Bibliografia prac Marii Janion 1947–2006*, w: *Księga Janion*, opracowanie Zbigniew Majchrowski, Stanisław Rosiek, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2008, s. 72.

25 Barbara N. Łopieńska, *O, i tak. Rozmowa z Marią Janion*, w: tejże, *Męka twórcza. Z życia psychosomatycznego intelektualistów*, W.A.B., Warszawa 2004, s. 63.

że nowe mieszczaństwo nie buduje własnej hierarchii wartości, nie konstruuje własnej kulturowej narracji. Obiegowa opinia podpowiada, że polska klasa średnia z wielkim upodobaniem odwołuje się do imaginarium sarmackiego. I właśnie ze specyficznie przefiltrowanych wspomnień o dziedzictwie sarmackim tworzy swą tożsamość. Czy warto ów stereotyp traktować poważnie?

Szlachcic mieszczaninem

Leder już na samym początku swojej książki pisze, że polska klasa średnia „pławi się w nostalgicznych rojeniach na temat pseudoszlacheckiej przeszłości, [...] dworzków i hektarów, powstań i cmentarzy”²⁶. W jednym z udzielonych przez niego wywiadów ta myśl wraca w jeszcze mocniejszej wersji: „Żyjemy w metaforycznym folwarku [...]. Folwark jest obszarem gnuśności. To miejsce, gdzie się nie wymyśla nowych rzeczy, nie tworzy innowacji, nie ma dynamiki. Folwark żyje z taniej pracy. [...] Moja teza jest taka, że pod pseudoszlachecką równością [...] w Polsce sankcjonowana jest nierówność. Podział na panów i chamów trwa w naszym odczuwaniu świata. [Widać to] w stosunkach w korporacjach na przykład. W sposobie, w jaki kadra zarządzająca traktuje pracowników niższego szczebla”²⁷.

Oskarżenie współczesnej Polski mieszczańskiej o przywiązanie do folwarcznych zwyczajów Polski sarmackiej pojawia się często w publicystyce lewicowej, na przykład w ramach dyskusji na temat trudnego dziedzictwa pańszczyzny. Adam Leszczyński w rozmowie z „Krytyką Polityczną” komentuje: „Zamiast instytucjonalizacji konfliktu i sprzecznych interesów mamy [obecnie] patriarchalizm w zarządzaniu. Patriarchalne relacje w miejscu pracy są właśnie dziedzictwem folwarku. [...] W Polsce zwłaszcza małe i średnie firmy są zarządzane jak folwark właściciela”²⁸. Leszczyński powołuje się na badania Janusza T. Hryniewicza, które jednoznacznie potwierdzają, że w realiach młodego polskiego kapitalizmu dominują stosunki pracy wprost przeniesione z gospodarki folwarcznej²⁹. Zauważają

26 Andrzej Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, dz. cyt., s. 7.

27 *Folwark polski*, z Andrzejem Lederem rozmawia Grzegorz Sroczyński, http://wyborcza.pl/magazyn/1,137770,15785648,Folwark_polski.html [data dostępu: 18.07.2016].

28 *Uwięzieni w folwarku*, z Adamem Leszczyńskim rozmawia Jakub Majmurek, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20150304/leszczynski-uwiezieni-w-folwarku> [data dostępu: 19.07.2016].

29 Por. Janusz T. Hryniewicz, *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Scholar, Warszawa 2007.

to również artyści, bodaj najciekawiej Monika Strzępka i Paweł Demirski, autorzy przywołującego postać Jakuba Szeli spektaklu *W imię Jakuba S.* (Teatr Dramatyczny w Warszawie, 2011). Ewelina Godlewska-Byliniak w recenzji przedstawienia notuje: „Budując analogię między czasami rabacji a sytuacją obecną, między strukturą pańszczyźnianą a systemem kapitalistycznym, [...] Strzępka i Demirski wskazują, że figura i mit Szeli są nie tylko aktualne, ale i nieusuwalne. Nawet jeśli możemy usunąć, choćby z historycznego kalendarza, samą postać, nie pozbedziemy się tego, co postać ta reprezentuje. W tekście Demirskiego i przedstawieniu Strzępki pamięć jest bowiem zbiorowym somnambulizmem, snem o powszechnym szlachectwie (lub szlachetności). Jakub S. rozwiewa tę ułudę, burząc jednocześnie dobre samopoczucie dzisiejszej klasy średniej”³⁰.

Lewicowa krytyka jest dosadna, pokazuje mieszczańską fascynację tradycją sarmacką jako potężny społeczny kłopot, źródło zachowań dysfunkcyjnych, wręcz patologicznych. Skąd ta fascynacja się bierze? Czym tłumaczyć jej żywotność? Najbardziej intrygująca odpowiedź kieruje naszą uwagę ku zjawisku renesansu zainteresowania tradycją sarmacką w czasach dojrzałego PRL. Wspominaliśmy już, że lata 60. i 70. XX wieku to okres powolnej rehabilitacji retoryki narodowej. Partia komunistyczna toleruje, a czasem wręcz inspirować wóczas ten proces, licząc, że w tradycji narodowej znajdzie nowe źródło legitymizacji własnej władzy. Jednym z głównych elementów tego programu staje się odpowiednia polityka kulturalna, w tym między innymi zgoda na powrót powieści Henryka Sienkiewicza na listę lektur szkolnych oraz decyzja o ekranizacji dwóch części *Trylogii*. *Pan Wołodyjowski* ma premierę w 1968 roku, *Potop* – sześć lat później. Oba filmy odnoszą wielki sukces, są oglądane przez wielomilionową publiczność³¹. Co jednak ważniejsze, wprowadzają na nowo w społeczny obieg pewien typ wrażliwości i szczególnie rodzaj bohatera – wprost z imaginarium sarmackiego. Przemysław Czapliński przekonuje, że w efekcie rodzi się nowa odmiana sarmatyzmu: sarmatyzm plebejski. Oto PRL-owskie masy z fascynacją obserwują losy trzech rycerzy – i uznają się za ich duchowych potomków. Sarmatyzm znów godzi Polaków i sprawia, że akceptują zestaw podsuniętych wartości: „patriotyzm wyrażający

30 Ewelina Godlewska-Byliniak, *W imię Jakuba S. Strzępki i Demirskiego*, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/2986-w-imie-jakuba-s-strzepki-i-demirskiego.html> [data dostępu: 19.07.2016].

31 Por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_filmów_z_największą_liczbą_widzów_w_Polsce [data dostępu: 19.07.2016].

się w uznaniu PRL za spadkobierczynię Polski szlacheckiej; religijność opartą na kulcie i obrzędowości; tradycjonalizm społeczny, [...] protekcjonalność wobec kobiet i silne podkreślenie towarzyskości”³². Cały przekaz ma ogromną moc rażenia i tworzy podstawowy model polskości, bardzo szeroko rozpowszechniony i głęboko wtłoczony w zbiorową podświadomość. Czapliński odnajduje go na przykład w zachowaniach robotników w trakcie solidarnościowych strajków sierpniowych. W jaki sposób model ten wpływa na zachowania współczesnej klasy średniej? W najprostszy z możliwych: jest przekazywany z pokolenia na pokolenie jako elementarny, niepodlegający dyskusji wzór działania. Współczesny mieszczanin korzysta z niego tak samo, jak czynił to jego bezpośredni przodek, zapatrzonej w filmowe wizerunki Kmicica, Zagłoby i Wołodyjowskiego PRL-owski inżynier, urzędnik czy lekarz.

Lewicowa krytyka mieszczańskiego przywiązania do dziedzictwa sarmackiego nie dziwi, jest wręcz oczywista, naturalnie wpisuje się w lewicowy dyskurs. Co więcej, wydaje się przekonująca, celnie przeprowadzona, zwłaszcza w swojej warstwie szczegółowej. Wątpliwości budzi tylko jedna kwestia. Problem w tym, że to kwestia w całej argumentacji elementarna. Spróbujmy zadać prowokacyjne pytanie: czy rzeczywiście sarmatyzm powinien być w lewicowym wywodzie głównym oskarżonym? Czy nie ma innych potencjalnych podejrzanych? A może – wbrew wszelkim pozorom – to nie sarmatyzm określa wyobrażenia i wybory młodego polskiego mieszczaństwa po 1989 roku? Może w tych wyobrażeniach i wyborach powinniśmy dostrzec raczej ślady romantyzmu?

By odpowiedzieć, warto zastanowić się, czym właściwie jest tradycja sarmacka, jak funkcjonuje. Już w rozdziale poświęconym przemianom narracji prawicowej po upadku komunizmu zwracaliśmy uwagę na istotną komplikację: z sarmatyzmem komunikujemy się zwykle za pośrednictwem interpretacji zaproponowanej przez klasyków romantyzmu. Tyle z sarmatyzmu rozumiemy, ile nam romantyzm podpowiada. Dobitnie pisze o tym przywoływany przez nas Andrzej Waśko w swym *Romantycznym sarmatyzmie*³³. Podobne stwierdzenia można odnaleźć również u innych autorów. Jakub Niedźwiedz w numerze „Tekstów Drugich” poświęconych „zwrotowi

32 Przemysław Czapliński, *Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego*, „Teksty Drugie” 2015 nr 1, s. 25.

33 Andrzej Waśko, *Romantyczny sarmatyzm*, Arcana, Kraków 1995.

sarmackiemu” we współczesnej kulturze polskiej bez niedomówień nazywa sarmatyzm tradycją wynalezioną – i to wynalezioną właśnie przez romantyków: „Pisarze romantyczni nie przenosili ani nie przekazywali potomnym tradycji sarmackiej, bo nie mogli mieć z nią styczności, ale ją w swoich utworach kreowali w taki sposób, w jaki tworzy się narrację historyczną. Owszem, dokonywali przeniesienia, ale polegało ono na tym, że interpolowali własne wyobrażenie polskości na wieki wcześniejsze”³⁴. Jak bardzo wpływała pozostaje romantyczna wizja sarmatyzmu, dowodzą także jej współczesne ujawnienia. Przykład bodaj najciekawszy to niezmienna popularność Mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza*.

Leder w *Prześnionej rewolucji* pisze, że to *Pan Tadeusz* zbudował mit kultury sarmackiej, zapewnił jej długie trwanie, uchronił od zapomnienia: „Trzeba pamiętać, że romantyczne uniwersum wyrosło na gruncie imaginarium szlacheckiego, tej szczególnej formacji kulturowej, którą i Rzeczpospolita powołała do istnienia na ogromnych terenach między morzami Bałtyckim i Czarnym. *Pan Tadeusz* Mickiewicza, owa »platforma« przenosząca sarmacką wyobraźnię w obszar XIX wieku, jest najważniejszym świadectwem związku romantyzmu i tradycji szlacheckiego folwarku”³⁵. Związek sarmatyzmu z romantyzmem jest niewątpliwy. Ale czy rzeczywiście zależność między tymi dwiema tradycjami przebiega tak, jak Leder chce ją widzieć? Czy *Pan Tadeusz* naprawdę tylko „przenosi” sarmacką wyobraźnię w wiek XIX? Nie robi z nią nic więcej? Biorąc pod uwagę sugestie przywołane przed chwilą, należałoby raczej powiedzieć, że *Pan Tadeusz* nie tyle odtwarza sarmatyzm, ile go kreuje, wymyśla. Argumentów na poparcie takiej sugestii mamy bez liku. Wiemy przecież doskonale, że obraz Polski szlacheckiej z Mickiewiczowskiego poematu to mit w stanie czystym. W dodatku mit niebywale skuteczny, tak mocno obecny w świadomości zbiorowej, że uniemożliwiający kontakt z jakąkolwiek rzeczywistością go poprzedzającą. Trochę żartobliwie można by przywołać znaną teorię symulaków i po Baudrillardowsku stwierdzić, że sarmatyzm nie istnieje, istnieje bowiem tylko jego nieodróżnialna od rzeczywistości symulacja w tekście Mickiewicza.

34 Jakub Niedźwiedz, *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*, „Teksty Drugie” 2015 nr 1, s. 54.

35 Andrzej Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, dz. cyt., s. 16.

Jeśli tak, to czym jest sarmatyzm, do którego zdaniem wielu odwołuje się nowa polska klasa średnia? No właśnie – romantyzmem. A ściślej – pewną wersją romantyzmu. Pewną podsuwaną przez romantyzm utopijną wersją przeszłości, która nigdy się nie wydarzyła, ale która dzisiaj może stać się tożsamościowym punktem odniesienia, zasobem gotowych wzorców postępowania. Jak żywy pozostaje kod kulturowy wpisany w *Pana Tadeusza*, dowodzi reakcja na ekranizację przygotowaną przez Andrzeja Wajdę. Film bez ryzyka nadużycia można nazwać manifestem wrażliwości nowego mieszczaństwa.

Wajda kręci *Pana Tadeusza* pod koniec lat 90. To jeden z najtrudniejszych okresów w jego karierze. W wolnej Polsce stary mistrz nie umie się odnaleźć, kolejne realizowane przez niego obrazy – *Pierścionek z orłem w koronie*, *Wielki Tydzień*, *Panna Nikt* – przyjmowane są bardzo wstrzemięźliwie. Wygląda na to, że Wajda stracił wyczucie publiczności, nie potrafi odnaleźć tematów prowokujących społeczne reakcje. Decyzja o filmowaniu *Pana Tadeusza* sprawia wówczas wrażenie wyrachowanej. Po frekwencyjnym sukcesie *Ogniem i mieczem* Jerzego Hoffmana ma to być jeszcze jedno wielkie widowisko historyczne przygotowane na podstawie lektury szkolnej. Film rzeczywiście zdobywa ogromną popularność (w kinach ogląda go ponad 6 milionów widzów), ale i coś więcej. Zostaje uznany za powrót Wajdy do wielkiej formy, dzieło wybitne, niemal porównywalne z oryginałem³⁶.

Skąd ten nieoczekiwany triumf? Co Wajda znajduje u Mickiewicza, co z nim robi? Otóż nic odkrywczego. Inscenizuje go zgodnie z literą tekstu, niewiele skracając, aktorom pozwala na gwiazdorski popis. Całość jest bardzo sensualna, przypomina filmy reżysera kręcone na podstawie prozy Iwaszkiewicza czy Konwickiego. Ale chyba nie to uruchamia emocje widowni. Co w takim razie? Wydaje się, że wizja świata, z którego wyeliminowany został konflikt. *Pan Tadeusz* w wydaniu Wajdy to film o przepracowaniu dawnych win, które ostatecznie prowadzi do ziszczenia się upojnej wizji społeczności żyjącej w całkowitej zgodzie. Szczególnie wymowna jest scena finałowa: polonez tańczony na weselu Tadeusza i Zosi, wyreżyserowany z dużą maestrią obraz zbiorowej harmonii. To jakby rewers słynnych scen z Wajdowego *Wesela*: tam mieliśmy szaleństwo i trans, tu pozostaje sielanka, której nie narusza nawet wiedza, że za moment bohaterowie

36 Por. Jarosław Marek Rymkiewicz, Dorota Siwicka, Alina Witkowska, Marta Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Horyzont, Warszawa 2001, s. 387.

trafią na wymuszoną emigrację do Paryża. Nie ma wątpliwości, że w ten sposób Wajda podsumowuje przełom 1989 roku: po bolesnych przejściach powinniśmy w końcu pogodzić się ze sobą, uznać, że zgoda jest wartością samoistną, elementarną.

Ten sam ton wraca w następnych filmach Wajdy. Znamienne, że zaraz po *Panu Tadeuszu* reżyser kręci *Zemstę* według Fredry. Jasno zresztą sygnalizuje, że chce, by publiczność kojarzyła te dwa obrazy. *Zemstę* zaczyna niczym bezpośrednią kontynuację *Pana Tadeusza* – oto samotny żołnierz (Roman Polański jako Papkin) przedziera się przez śnieżną zamięć, jakby po przegranej kampanii. Można się domyślać, że to niedobitek z napoleońskiego wojska, z którym kilka miesięcy wcześniej na Moskwę ruszał Tadeusz. Identyczna jest główna myśl obu filmów: zgoda buduje, niezgoda rujnuje. W *Zemście* zamiast poloneza mamy na koniec tradycyjne: „Tak jest – zgoda, a Bóg wtedy rękę poda”. Podobną niechęć do sytuacji konfliktowych da się odnaleźć również w *Wałęsie. Człowieku z nadziei*, gdzie lidera „Solidarności” pokazuje się jako człowieka mocno i trwale wierzącego w wartość kompromisu. Po tragicznym doświadczeniu Grudnia 70 Wałęsa dba tu w każdej sytuacji o sprawę dla siebie podstawową: o to, by nie dopuścić do eskalacji przemocy. Oczywiście to nie przypadek, że Wajda kończy film wystąpieniem Wałęsy przed amerykańskim Kongresem w 1989 roku, niejako zapominając o wszystkim, co jego bohater robił później, szczególnie w okresie „wojny na górze”.

Poczynając od *Pana Tadeusza*, Wajda konsekwentnie czyni ze swych filmów manifestację marzenia o przemianie konfliktu w pojednanie. Można powiedzieć, że schemat fabularny Mickiewiczowskiego poematu traktuje niczym scenariusz działania społecznego. Jakby podpowiadał: przeszliśmy w Polsce tyle, że w każdy możliwy sposób musimy unikać kolejnych tragedii, obecne *status quo* to cud, który powinniśmy chronić ze wszystkich sił. W ten sposób romantyczną sielankę przeobraża w narrację tożsamościową dla klasy średniej.

Kochajmy się!

Nie ma wątpliwości, że retoryka akceptacji liberalnego *status quo* utrwalonego po 1989 roku to ulubiony język nowego mieszczaństwa. Oczywiście poza Wajdą ma wielu wpływowych zwolenników. Pojawia się na przykład w publicystyce Adama Michnika (cytowaliśmy już odpowiednie fragmenty). W sposób szczególnie wyrafinowany posługuje się nią Donald Tusk. Czy dałoby się obronić tezę, że oznacza to zarazem przywiązanie Tuska – choćby nieświadome

– do kodu romantycznego? Pytanie jest prowokacyjne, ale może nie pozbawione sensu. W istocie to pytanie, czy postpolityczny język promowany przez lata przez Platformę Obywatelską byłby propagandowo skuteczny, politycznie nośny, gdyby nie ożywił dawnych romantycznych fantazmatów o idyllicznym życiu w dworku szlacheckim, „z drzewa, lecz podmurowanym”.

Autentyczne przywiązanie, sympatię Tuska do klasy średniej udowodnić nietrudno. Widać ją już w pierwszych numerach „Przeglądu Politycznego”, pisma założonego przez środowisko trójmiejskich liberałów w 1983 roku. Tusk wraz ze współpracownikami od samego początku propaguje w nim wartości wolnorynkowe, najpierw w duchu neoliberalnym. Wiąże się to z marzeniem o podmiocie politycznym, który byłby w stanie wartości te realizować w praktyce. Czyli o klasie średniej. Rzecz jasna, w połowie lat 80. wygląda to na projektowanie odległej przyszłości, lecz już w 1989 roku przestaje być czystą fantazją. Na początku lat 90. o klasie średniej pisze się wprost w dokumentach współzakładanego przez Tuska Kongresu Liberalno-Demokratycznego: „Zdaniem Kongresu stabilne funkcjonowanie społeczeństwa wymaga odpowiednich warunków do przejawiania i pielęgnowania cnót obywatelskich. Wymaga to odpowiednio licznej warstwy ludzi materialnie niezależnych, zdolnych do korzystania ze swych praw i wywiązywania się z obowiązków. Stabilna demokracja wymaga więc licznej warstwy średniej”³⁷.

Jeśli opisywaliśmy wcześniej proces wyłaniania się rodzimego mieszczaństwa jako bezpośrednio powiązany z powolnym obumieraniem formacji inteligenckiej, to historia politycznej kariery Tuska może nam posłużyć za owego procesu świetną ilustrację. Kongres Liberalno-Demokratyczny istnieje do 1994 roku, kiedy łączy się z Unią Demokratyczną, by utworzyć Unię Wolności. Liderzy Unii Demokratycznej – Tadeusz Mazowiecki, Jacek Kuroń czy Bronisław Geremek – nadają nowej formacji charakter ściśle inteligencki, co owocuje marginalizacją frakcji liberałów. Konflikt narasta przez kolejne lata (gdy liderem partii jest Leszek Balcerowicz), by osiągnąć zenit w 2000 roku, w trakcie wyborów nowego przewodniczącego. Tusk konkuruje z Geremkiem i przegrywa. W konsekwencji wraz z grupą liberałów odchodzi z partii i zakłada Platformę Obywatelską.

37 Program cetniewski. Polska: ku demokratycznemu kapitalizmowi, deklaracja wyborcza przyjęta przez II Krajową Konferencję KLD, która odbyła się w Warszawie w dniach 18–19 maja 1991, w: *Liberalizm polski*, red. Ireneusz Krzemiński, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa 2015, s. 568.

W wyborach w 2001 roku Platforma zdobywa ponad 12 procent głosów i staje się ważną siłą parlamentarną, z kolei Unia Wolności nie przekracza pięcioprocentowego progu i traci wpływ na polską politykę. Traktując rzecz metaforycznie, można powiedzieć, że to moment, w którym inteligencja ostatecznie znika z politycznego pejzażu, a klasa średnia – reprezentowana przez Platformę – w końcu się w nim pojawia.

Tusk uchodzi za polityka bardzo czułego na społeczne nastroje, do tego obdarzonego niezwykle inteligencją emocjonalną. Jak odczytuje potrzeby swych mieszczańskich wyborców? Jak je definiuje? Spróbujmy zrekonstruować to na podstawie kilku jego wystąpień – dotyczących sprawy może nie wprost, ale bardzo charakterystycznych. Pierwsze to telewizyjne orędzie z 2 maja 2008 roku. Warto zainteresowania choćby dlatego, że to pierwsze takie przemówienie po objęciu przez Tuska stanowiska premiera. Polityk formułuje w nim kilka obietnic (wkrótce emeryci nie będą musieli płacić abonamentu radiowo-telewizyjnego, głodne dzieci otrzymają w szkołach darmowe posiłki), nie to jednak przyciąga uwagę widzów. Komentowany jest głównie wstęp. Premier mówi: „Odzyskując wolność i normalność, odzyskaliśmy możliwość świętowania. Nie musimy już w tych dniach demonstrować za lub przeciw czemuś, dziś święta państwowe to po prostu czas odpoczynku dla obywateli [...]. W cieszącym się wolnością, bezpiecznym kraju nie ma lepszej demonstracji niż spędzająca czas ze sobą rodzina, ani lepszego pochodu niż uśmiechnięci ludzie spacerujący po parku”. Konstatacja niby prosta, jednak bogata w znaczenia. Tusk posługuje się tu opisanym już przez nas mitem normalności: Polacy żyją wreszcie w kraju normalnym, stabilnym, przewidywalnym. W takim kraju demonstracje polityczne nie mają racji bytu, wszystkie potrzeby zostały już bowiem zaspokojone. Można tylko świętować, cieszyć się osiągniętym *status quo*. W tych kilku frazach Tusk precyzyjnie projektuje swego odbiorcę jako usatysfakcjonowanego (i chyba już lekko rozleniwionego) mieszczanina, który chce konsumować rezultaty własnego sukcesu. Czyli na przykład wyjechać w spokoju za miasto w majowy weekend. Część komentatorów ironizuje, że program Tuska daje się streścić w hasło: „grillowanie, a nie maszerowanie”.

Jeszcze bardziej wymowne zdania padają parę miesięcy wcześniej, 21 października 2007 roku. Platforma w końcu zwycięża w wyborach do Sejmu i Senatu. Tusk podczas wieczoru wyborczego tuż po ogłoszeniu wyników formułuje zaskakującą deklarację: „W życiu

tak naprawdę najważniejsza nie jest władza, tylko miłość. [...] Dziś wiem dobrze, że Polacy postawili na tę jasną stronę. Uwierzyli, że w naszej ukochanej Polsce można coś budować bez konfliktów, bez agresji, w atmosferze wzajemnego zrozumienia i miłości. Wiem, że jesteśmy zdolni do wielkich rzeczy, zrobimy wielkie rzeczy, dlatego, że wierzymy w to, że to miłość jest w życiu najważniejsza". Wypowiedź Tuska dziwi, na politycznym wiecu wydaje się zwyczajnie nie na miejscu. Jednak nie jest tylko świadectwem chwilowej euforii. Tusk wraca do swojej myśli jeszcze kilkakrotnie. W październiku 2007 roku w trakcie exposé rządowego stwierdza: „Przypomnę słowa Ojca Świętego wypowiedziane w Sopocie [...], gdy mówił, nawiązując do hasła [...] »Nie ma wolności bez solidarności«. [...] Ojciec Święty powiedział w Sopocie: »Ale pamiętajcie też, że nie ma solidarności bez miłości«. I ja wiem, że niektórzy na tej sali czasem uśmiechają się, wątpiąc w to, że te słowa mają głęboki sens. Ja wierzę, bardzo wierzę w sens tych słów". O miłości wspomina Tusk również podczas przemówienia po następnych wygranych wyborach parlamentarnych, w październiku 2011 roku: „Wiercie mi, nie zmieniłem tego najważniejszego poglądu na świat, że miłość jest ważniejsza od władzy". Oczywiście trudno te zapewnienia odczytywać wprost. Wtajemniczeni wiedzą, że nie mają one wiele wspólnego z polityczną praktyką Tuska, który w latach swego premierostwa uchodzi za gracza wyjątkowo twardego i pozbawionego sentymentów. Ale zarazem słowa o miłości w jego ustach mają pewną polityczną skuteczność. Obserwatorzy zaczynają mówić o uprawianej przez Tuska „polityce miłości", co ma oznaczać politykę łagodzenia lub omijania społecznych konfliktów, strategię uspokajania mieszczańskiej większości społeczeństwa, aż do jej uśpienia w poczuciu samozadowolenia.

Strategia okazuje się skuteczna, przynosi Platformie serię wyborczych zwycięstw. Skąd to powodzenie? Z naszej perspektywy interesujące wydaje się zwłaszcza jedno z możliwych wyjaśnień. Może retoryka Tuska działa, bo podprogowo odsyła do fantazmatu romantycznej sielanki? Sielskie grillowanie na działce za miastem z polityką miłości w tle – to obrazy jakby wprost wyjęte z finałowej książki *Pana Tadeusza*, zatytułowanej przecież *Kochajmy się!*. Może Polacy odnajdują się w słowach Tuska, bo jego przekaz uruchamia coś, co przez moment tkwiło w nich w zapomnieniu, lecz nigdy nie obumarło: przekonanie, że są bezpośrednimi spadkobiercami tych widmowych postaci stworzonych niespełna 200 lat wcześniej

przez Mickiewicza – Tadeusza, Zosi, Wojskiego, księdza Robaka czy Telimeny.

Jeżeli to prawda, że wyobraźnia nowej polskiej klasy średniej nie potrafi uwolnić się od mitologii romantycznej w jej najprostszej, najszerzej dostępnej odsłonie, najżywiej zapisanej w *Panu Tadeuszu*, to czy powinniśmy dziwić się, że pomysł Marii Janion, by wychować rodzimego mieszczanina zgodnie z etosem *Bildung*, nie zostawia w świadomości zbiorowej żadnego śladu? Nowy polski mieszczanin ma w sobie dynamizm i spore ambicje o charakterze ekonomicznym, które upodabniają go do osadzonych trwale w realiach kapitalistycznych mieszczan zachodniej Europy. Równocześnie nie da się ukryć, że najtrwalszy model polskiej kultury – model romantyczny – wychowuje go w specyficznym upodobaniu do gnuśności, w tym gnuśności myślowej.

Nie ulega wątpliwości, że polskie mieszczaństwo kształtuje się w ramach rozległego procesu określanego niekiedy jako „modernizacja imitacyjna”. Istotą tego zjawiska jest gwałtowne unowocześnianie struktury polskiego społeczeństwa przez proste kopiowanie standardów i norm importowanych z Zachodu – bez żadnych zmian, w formie dosłownego cytatu. Uwzględnienie sugestii, że nowy polski mieszczanin przyswaja część z podsuwanych mu instrukcji, lecz na głębokim poziomie wciąż motywowany jest przez fantazmaty romantyczne, musi jednak w podobne rozpoznania wprowadzić istotną korektę. Jak widzimy, przywiązanie do romantyzmu powoduje, że polski mieszczanin nie upodabnia się ostatecznie do mieszczanina zachodniego, zachowuje resztki kulturowej niepodległości. Zarazem owa niepodległość sprawia, że pozostaje niezdolny do podjęcia najważniejszego wyzwania wpisanego w tradycyjny etos mieszczański: wyzwania samoświadomości. Innymi słowy: polski mieszczanin, wciąż marzący o romantycznej sielance, o spokojnej, niezakłóconej żadnym konfliktem egzystencji w jakiejś enklawie w typie Soplicowa, nie potrafi uporać się z zadaniem zrozumienia samego siebie. Trwając apatycznie w rzeczywistości uformowanej przez fantazję, po prostu nie wie, co przeżywa.

Performowanie pamięci

Podsumujmy, co udało się nam dotąd ustalić. Zaczęliśmy od weryfikacji tezy o schyłku dominacji paradygmatu romantycznego w kulturze polskiej postawionej przez Marię Janion w tekstach publikowanych po 1989 roku. Jak się okazało, Janion nie tyle konstatowała śmierć formacji romantycznej, ile projektowała nowe, potencjalnie lepiej dostosowane do zmienionego otoczenia formy jej egzystencji. W następnych rozdziałach zajęliśmy się tropieniem śladów romantyzmu w obrębie trzech języków publicznych, które zdominowały rodzimą świadomość zbiorową w ostatnim ćwierćwieczu. Sens owych języków (czyli zwartych narracji objaśniających rzeczywistość, mocno obecnych w sferze publicznej) rekonstruowaliśmy w procesie uważnej analizy różnych tekstów kultury: przedstawień, filmów, powieści, wypowiedzi teoretycznych i publicystycznych, wystąpień politycznych. Śledziliśmy, co i jak w tym okresie w Polsce pisano i mówiono. Doszliśmy do wniosku, że kształt każdego z omówionych przez nas języków – prawicowego, lewicowego oraz centrowo-mieszczańskiego – na głębokim poziomie motywowany był przez wyobraźnię romantyczną. Albo raczej – by ująć rzecz bardziej precyzyjnie – że każde z trzech opisanych środowisk mogło ustanowić się w języku odległym od romantycznego, ostatecznie jednak po okresie przejściowym zrezygnowało z podobnych zamiarów. Prawica miała do dyspozycji związany z rozpoznaniem postkomunistycznym język Realpolitik, akcentujący znaczenie budowy nowych instytucji państwa. Lewica

mogła osadzić się w myśleniu o korzeniach poststrukturalnych, ujmującym kulturę i politykę jako pole ideologicznych napięć o różnym kierunku i natężeniu, lecz zawsze – w mniej lub bardziej widoczny sposób – represyjnych wobec potrzeb jednostki. Mieszczanie mogli kształtować samych siebie zgodnie z etosem *Bildung*. Tymczasem wszyscy wybrali romantyzm. To chyba najlepsze potwierdzenie jednej z naszych głównych tez: w Polsce romantyzm wciąż jest językiem podstawowym, elementarnym, domyślnym w każdej publicznej rozmowie. Tylko odniesienie do romantyzmu gwarantuje skuteczność w działaniu społecznym. I tylko komunikaty wyrażone w kodzie romantycznym mogą liczyć na powszechne zrozumienie.

Oczywiście ów nawrót do romantyzmu w ostatnich trzech dekadach rzadko bywał celowy czy uświadomiony. Rzadko też wiązał się z autentyczną znajomością tradycji romantycznej. I na prawicy, i na lewicy, i w centrum romantyzmu raczej używano, niż go pielęgnowano. Brano z romantyzmu zaledwie wybrane wątki jako uzasadnienie aktualnych wyborów. W każdym z opisanych przez nas języków romantyzm funkcjonował w postaci zaledwie szczątkowej: jedni pamiętali o romantyzmie tyrtejskim, inni o romantycznej sielance. U nikogo nie łączyło się to w całość. Tak, jakbyśmy mieli kłopoty z pamięcią i z olbrzymiego dziedzictwa romantycznego potrafili zapamiętać tylko drobne urywki. Jak można to rozumieć?

Szkielety pod dywanem

Konstatacja o kłopotach Polaków z pamięcią była po 1989 roku eksploatowana wyjątkowo mocno. Wracano do niej wielokrotnie. Najczęściej w ramach dyskusji o formach rozliczenia się ze spadkiem komunizmu. Bardzo krótko po politycznym przełomie okazało się, że Polacy do podobnego rozliczenia doprowadzić nie chcą lub nie potrafią. Wszystkie inicjatywy, które próbowały projektować jakieś jego formy, miały żywot krótki albo kaleki. W centrum debaty znajdowała się wówczas kwestia otwarcia dostępu do archiwów komunistycznej służby bezpieczeństwa. Jedni przekonywali, że podobny gest może wywołać ostry społeczny konflikt, wręcz wojnę domową, a więc zagrozić stabilności młodej demokracji. Inni dowodzili, że bez aktu wymierzenia historycznej sprawiedliwości nowe społeczeństwo ukształtuje się w aksjologicznej próżni, a w konsekwencji nie będzie w stanie zdefiniować jakiegokolwiek systemu wspólnych wartości. Ważnym momentem w tej polemice była oczywiście słynna noc teczek z 4 na 5 czerwca 1992 roku, gdy rząd Jana Olszewskiego

przedstawił w parlamencie listę czynnych polityków podejrzewanych o współpracę z komunistyczną służbą bezpieczeństwa, a następnie został szybko obalony przez koalicję utworzoną z inicjatywy prezydenta Lecha Wałęsy. Konflikt przeszedł do legendy, można powiedzieć, że wokół niego ukonstytuowała się nowa forma polskiej polityczności, podziały wtedy odsłonięte obowiązują do dziś. Równie istotne, może nawet istotniejsze wydarzenie nastąpiło kilkanaście miesięcy później, we wrześniu 1993 roku, gdy w wyborach parlamentarnych wygrali postkomuniści z SLD, bezpośredni spadkobiercy przywódców poprzedniego systemu. Wyszło wówczas na jaw, że współudział w sprawowaniu władzy w czasach komunizmu nie unie możliwia kariery politycznej w epoce demokracji. Doświadczenie to zaowocowało długą serią komentarzy oskarżających Polaków o amnezję¹.

Dyskusja o polskiej pamięci miała również inną odsłonę, w której nie wspomnianie (bądź zapominanie) komunizmu było istotne, lecz powracające widmo Holokaustu. W 2000 roku Jan Tomasz Gross opublikował książkę *Sąsiedzi*, opisującą współudział Polaków w wymordowaniu na początku wojny niemiecko-sowieckiej Żydów z podlaskiego miasteczka Jedwabne². Historia była znana wcześniej, ale to Gross uczynił z Jedwabnego sprawę publiczną. Przywołał w ten sposób temat polskiego antysemityzmu (jawnego i ukrytego), kilkanaście lat wcześniej poruszony przez Jana Błońskiego w eseju *Biedni Polacy patrzą na getto*. Błoński sprowokował gigantyczną dyskusję, po kilku latach okazało się jednak, że problem sprawnie zamieciono pod dywan. Dopiero przypomnienie Jedwabnego miało moc poznawczego skandalu i wprowadziło tematykę postholokaustową w główny nurt polskiej kultury. Niektórzy skonfrontowani z opowieścią Grossa próbowali mimo wszystko trwać w tradycyjnym polskim poczuciu własnej niewinności, inni zabrali się za przepracowywanie niewyznanych dotychczas win. Wątek popełnionej dawno temu zbrodni, której nie towarzyszyła odpowiednia kara, wracał w teatrze (*Burza*, *Dybuk*, *(A)pollonia* w reżyserii Krzysztofa Warlikowskiego, *Wymazywanie* w reżyserii Krystiana Lupy), filmie (*Pokłosie* Władysława Pasikowskiego, *Ida* Pawła Pawlikowskiego, *Z daleka widok jest piękny* Anny i Wilhelma Sasnałów), w licznych

1 Por. Paweł Śpiewak, *Pamięć po komunizmie*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

2 Por. Jan Tomasz Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Pogranicze, Sejny 2000.

pracach akademickich, tekstach literackich i publicystycznych. Owemu przepracowywaniu towarzyszyło generalne przekonanie: Polacy mają kłopot z pamięcią, zepchnęli niewygodne dla siebie doświadczenie w rejony nieświadomości, a to powoduje ich tożsamościowe kłopoty. Usiłują zapomnieć część własnej historii, a w efekcie ich życie jest fałszywe, zbudowane na kłamstwie.

Ważnym kontekstem czy objaśnieniem tego procesu ożywienia rodzimej pamięci była popularna w światowej humanistyce na przełomie tysiącleci tak zwana teoria traumy. Zainspirowana psychoanalizą Freudowską i Lacanowską, oferowała pogłębioną refleksję o formach i przebiegu traumy nie tylko indywidualnej, ale i zbiorowej. Co dzieje się ze społecznością, gdy w jej obrębie dochodzi do wydarzenia szczególnie dramatycznego, naruszającego podstawy obowiązującego porządku, na przykład do ludobójstwa? Jak społeczność może sobie z takim traumatycznym doświadczeniem poradzić, jak je zapamiętać, ale zarazem nie ulec jego złowrożej sile? Podobne pytania zadawano coraz częściej w ramach ożywionej międzynarodowej debaty o konsekwencjach takich wydarzeń, jak wojna w Wietnamie, proces dekolonizacyjny, wojna w byłej Jugosławii, masowe mordy w Azji i Afryce. Istotny – a może decydujący – był fakt, że równolegle wkraczano w następną fazę badań nad Zagładą. Fazę, w której namysł dotyczył już nie historii ofiar i ocalonych, lecz tych, którzy przyszli po nich, ich dzieci oraz wnuków, urodzonych wiele lat po zakończeniu wojny, a mimo to trwale naznaczonych pamięcią o traumie (by opisać to zjawisko, Amerykanka Marianne Hirsch zaproponowała pojęcie post-pamięci).

Czego dowiedzieliśmy się dzięki spożytkowaniu teorii traumy w interpretacji polskiej pamięci postholokaustowej? Tego, że nasza pamięć jest chora, wymaga terapii. Joanna Tokarska-Bakir pisała: „Jedną z kilku metafor, po które sięgają badacze [...] traumy, jest metafora »szkieletów w szafie« lub »domu, w którym straszysz«. Te duchy, objaśnia Dominick LaCapra, autor istotnej książki o kulturze posttraumatycznej, to »nawiedzające nas wątki, które z powodu zakłóceń w porządku symbolicznym, braków rytuałów lub przypadków śmierci tak skrajnie transgresywnych i niepojętych, że trudnych lub wręcz niemożliwych do przeboleń w żałobie, bezpańsko błakają się po naszym posttraumatycznym świecie. Na dobrą sprawę nikt, żadna jednostka czy grupa, nie może rościć sobie do nich wyłączności. Jeśli nawiedzają one czyjś dom (naród, grupę), niepokoją wszystkich jego mieszkańców, nawet tych, którzy bywają w nim tylko

przelotnie»³. Według Tokarskiej-Bakir i wielu zbliżonych do niej autorów Holocaust stał się polską traumą w tym właśnie sensie. Nie byliśmy jego ofiarami ani inicjatorami, ale mimo to zostaliśmy przez niego naznaczeni – jako jego obserwatorzy (Grzegorz Niziołek dużą część swego głośnego i ważnego w nurcie po-Grossowskim *Polskiego teatru Zagłady* poświęcił analizie skrajnie niejednoznacznej figury *bystandera*, gapia podglądającego śmierć⁴) albo cisi współwykonawcy. Właśnie polski współudział w Zagładzie – współudział choćby przez zaniechanie – stał się czymś, czego nie potrafiliśmy wytłumaczyć ani nawet wypowiedzieć. Dlatego wypchnęliśmy go ze świadomości. W ten sposób dokonaliśmy gwałtu na własnej tożsamości i pamięci. Niewypowiedziana wina holokaustowa przeobraziła się w naszego „trupa w szafie”. Z potężną szkodą dla nas samych. Jak tłumaczyła Tokarska-Bakir, odwołując się do tekstów Antoona Van den Braembusschego: „Historyczna trauma, której z jakichś powodów zaprzeczono, wytwarza [...] patologiczne zjawiska. [...] U jej źródeł znajdują się zastrzeżone terytoria tabu historycznych. Tabu historyczne powstają wokół śladów historii uznanych za niszczące dla »równowagi psychicznej lub tożsamości«, a w związku z tym tłumionych tak długo, że zniknęły w podświadomości. Siłą odrzucenia książki Grossa [...] można wyjaśnić m.in. naruszeniem owych tabu. W debacie o Jedwabnem wystąpiły cztery rodzaje związanych z nimi strategii obronnych: zaprzeczenie, prowadzące do rozmyślnego ideologicznego wyparcia; wyparcie nieświadome; wyparcie typu kognitywnego; wyparcie typu mitologicznego»⁵.

Co można było z tym zrobić, jak temu zaradzić? Przepis na kurację, tak samo jak diagnoza, pochodził ze świata psychoanalizy. Zainteresowani sprawą autorzy podpowiadali: trzeba znaleźć sposób na wypowiedzenie własnego uwikłania w Zagładę. Mówienie leczy – tak przekonywał przecież na pewnym etapie rozwoju swej praktyki Freud. Trzeba odszukać drogę dojścia do treści stłumionych w nieświadomości i wydobyć je na światło dzienne. Wypowiedź, która z tego wysiłku powstanie, nie będzie zapewne specjalnie przejrzysta – materia przywoływanego doświadczenia jest na to zbyt zagmatwana (pokazał to wyraziście Niziołek w finale *Polskiego teatru*

3 Joanna Tokarska-Bakir, *Historia jako fetysz*, w: tejsze, *Rzeczy mgliste*, Pogranicze, Sejny 2004, s. 98.

4 Por. Grzegorz Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszeńskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

5 Joanna Tokarska-Bakir, *Historia jako fetysz*, dz. cyt., s. 100.

Zagłady, gdzie za wzór teatru, który chce siłować się z tematyką holokaustową, uznał ostatnie sekwencje (*A*)*pollonii* Warlikowskiego – skrajnie niejednoznaczne, kontestujące wszelkie próby czytelniejszego rozdziału racji między bohaterów). Mimo takich kłopotów na milczenie o *Zagładzie* przystać nie można.

Wsparte psychoanalizą (odwoływali się do niej w tej kwestii nie tylko Tokarska-Bakir czy Niziołek, ale także Maria Janion⁶, Andrzej Leder⁷, Elżbieta Janicka⁸, Katarzyna Bojarska⁹ i wielu innych) rozpoznanie patologii wpisanych w polski stosunek do *Zagłady* przyniosło wnioski zbieżne z tymi, które można było wyciągnąć z dyskusji o dziedzictwie postkomunistycznym: Polacy nie potrafią uporać się z własną pamięcią. Pamiętają źle, wybiórczo. Doświadczeni rozmaitymi traumami trwają w amnezji. Między tymi dwoma wątkami polskiej debaty o pamięci – postkomunistycznym i postholokaustowym – były jednak też warte dostrzeżenia różnice. Mówiąc ostro, pierwszy był istotny w skali masowej, drugi – wyłącznie w inteligenckich niszach. Jak powiedzieliśmy, bój o ujawnienie teczek agentów na długie lata zorganizował scenę polityczną. Polemika o Jedwabnem zaangażowała elity, nie przełożyła się jednak na żadne rzeczywiste wybory społeczne. Obecność prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego w 2001 roku na obchodach 60. rocznicy mordu w Jedwabnem oraz wypowiedziane przez niego przeprosiny w imieniu narodu polskiego mogły mieć znaczenie podobne do hołdu złożonego w 1970 roku przez kanclerza Willy'ego Brandta pod warszawskim pomnikiem Bohaterów Getta. Ale nie miały. W 2004 roku Tokarska-Bakir pisała smutno: „Znów spokój panuje w Jedwabnem”¹⁰. Sugerowała, że nastąpił kolejny akt polskiej gry w (nie)pamięć, polskich manipulacji historią: zaprzeczanie faktom, ponowne chowanie trupa do szafy. Jednak mimochodem przyznawała, że skandal Jedwabnego po prostu nie przyniósł żadnych trwałych zmian w świadomości zbiorowej.

6 Por. Maria Janion, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, W.A.B., Warszawa 2009.

7 Por. Andrzej Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.

8 Por. Elżbieta Janicka, *Festung Warschau*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

9 Por. Katarzyna Bojarska, *Wydarzenia po Wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman*, Instytut Badań Literackich, Warszawa, 2012.

10 Joanna Tokarska-Bakir, *Wy z Jedwabnego*, w: tejże, *Rzeczy mgliste*, dz. cyt., s. 191.

Dlaczego tak się stało? Czy tylko z powodu polskiej niechęci do skonfrontowania się z prawdą? A może ci, którzy postawili psychoanalityczną diagnozę, popełnili jednak jakieś błędy? Możliwe, że kategorie proponowane przez psychoanalizę zwyczajnie nie pasowały w tym przypadku do badanej materii? Możliwe, że oczekiwanie, że Polacy masowo udadzą się na psychoanalityczną terapię, było nieuzasadnione, bo wynikało z metodologicznego nieporozumienia? By odpowiedzieć, zajrzyjmy jeszcze raz do klasycznych tekstów, w których Freud zbudował swoją teorię traumy.

Konfesjonal zamiast leżanki

Twórca psychoanalizy wracał do tego pojęcia przez całe zawodowe życie, od prac najwcześniejszych (pisane wspólnie z Josefem Breuerem *Studia nad histerią* z 1895 roku) po najpóźniejsze (*Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* z końca lat 30.). Nigdy nie dokonał ujednolicenia czy podsumowania własnego stanowiska, w efekcie jego teoria to raczej seria sugestii czy przybliżeń niż zwarty wykład. Najwięcej dowiadujemy się z *Poza zasadą rozkoszy* (1920), gdzie trauma definiowana jest jako pobudzenie „dostatecznie silne, by przełamać ochronę przed bodźcem”¹¹. Pobudzeniem takim może być udział w wypadku kolejowym lub bitwie (tekst przedstawiano czasem jako reakcję na doświadczenie I wojny światowej). Kiedy pobudzenie przełamuje warstwy ochronne organizmu, dochodzi do psychicznego kryzysu, „rozległego paraliżu czy spadku innych sprawności psychicznych”¹². Podmiot nie potrafi „opracować” czy „związać” napływających sygnałów, dlatego nie tyle je zapamiętuje (pamięć to treść „opracowana” i „związana”), ile rejestruje w stanie surowym w nieświadomości. Stamtąd wracają one jako objawy nerwicy traumatycznej. Cechą charakterystyczną traumy jest to, że podmiot nią dotknięty regularnie powtarza czy odgrywa zdarzenie traumatyczne – we śnie albo na jawie. Freud określa to zjawisko jako przymus powtarzania. Trudno o wiążącą odpowiedź, przez co ów przymus jest powodowany; jedna z hipotez mówi, że powtarzając traumę, usiłujemy ją „związać”, oswoić. Co ważne (Freud pisze o tym we *Wstępie do psychoanalizy* w 1915 roku), traumy nie wywołuje jedno doświadczenie, ale przynajmniej dwa: jedno aktualne,

11 Sigmund Freud, *Poza zasadą rozkoszy*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 184.

12 Tamże.

a drugie znacznie wcześniejsze, przeżyte w dzieciństwie. Innymi słowy, zdarzenie aktualne tylko aktywizuje wspomnienie zdarzenia przeszłego, zwykle wynikającego z przepracowywania kompleksu Edypa (mówi się w tym przypadku o tak zwanym naznaczeniu wstecznym). Takie ujęcie sprawy pomaga Freudowi zachować nie-naruszony fundament jego generalnej koncepcji: przeświadczenie, że decydujący wpływ na nasze życie psychiczne mają seksualne doświadczenia z dzieciństwa, niekiedy tak traumatyczne, że przez lata utajone w nieświadomości.

Tak traumę przeżywają jednostki. A jak przebiega trauma zbiorowa? Bardzo podobnie. Czytamy o tym w *Człowieku imieniem Mojżesz...* Freud wychodzi tu od nieco fantazyjnego, znanego już z *Totemu i tabu* (1912–1913), opisu początków cywilizacji: historii hordy pierwotnej rządzonej przez samca, który zdobywa dla siebie nieograniczoną władzę. Wszystkie kobiety stają się „jego własnością, zarówno córki i żony z własnej hordy, jak i te, które porwano innym hordom”. Synowie, jeśli budzą zazdrość ojca, są z kolei „zabijani, kastrowani albo wypędzani”¹³. W końcu synowie jednoczą się w buncie przeciw ojcu, ojciec zostaje zamordowany, synowie zjadają jego ciało. To zdarzenie traumatyczne, ale zarazem fundujące dla nowej struktury społecznej. Pamięć o ojcu trwa w synach (jego ciało w ich ciałach), podtrzymaniu tej pamięci służy systematycznie powtarzana rytualna uczta, w trakcie której składa się w ofierze symbolizujące ojca zwierzę. Ojciec przeobraża się w totem, jego dawny autorytet zostaje zawłaszczony i spożytkowany zgodnie z interesem nowej społeczności. Zdaniem Freuda struktura tego procesu jest ściśle analogiczna wobec struktury przepracowywania kompleksu Edypa: represja władzy ojcowskiej (zakaz dostępu do matki) prowadzi do buntowniczej reakcji syna i traumatycznego zerwania, następnie zaś do epizodów nerwicy (wyrzuty sumienia syna po porzuceniu ojca), na koniec do odbudowania i przekształcenia figury ojca w obrębie superego syna. Freud odwołuje się do tej analogii, by wyłożyć własne rozumienie losów Mojżesza oraz początków religii monoteistycznej. W jego opinii i tutaj odnajdujemy ten sam ciąg: wczesna trauma – odparcie – erupcja schorzenia nerwicowego (nawroty doświadczenia traumatycznego zgodnie z zasadą naznaczenia wstecznego)

13 Tenże, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. Aleksander Ochocki i Robert Reszke, opr. Robert Reszke, w: tegoż, *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 452.

– częściowy powrót wypartego (przepracowywanie traumy przez jej powtarzanie).

Formułując to możliwie najprościej: trauma jest według Freuda efektem konfliktowej sytuacji z ojcem (faktycznym bądź symbolicznym), której ślad zapisuje się w głębokich warstwach naszej nieświadomości, gdzie opiera się wszelkim próbom zracjonalizowania czy objaśnienia, lecz zarazem domaga się nieustannego powtarzania. Wydaje się, że takie rozumienie traumy ma stosunkowo niewiele wspólnego z definicją pojęcia, którą mogliśmy znaleźć w tekstach badaczy polskiej pamięci postholokaustowej. Sprawa jest mocno kłopotliwa, bo trzymając się ściśle kategorii Freudowskich, musimy dojść do wniosku, że Holocaust nie był dla Polaków doświadczeniem traumatycznym. Współuczestnicząc w Zagładzie, nie mordowaliśmy jednak własnych ojców. Braliśmy udział w czynie haniebnym, jednak pozbawionym kontekstu edypalnego. W dodatku traumą w wąskim ujęciu psychoanalitycznym jest to, co domaga się wielokrotnego powtórzenia. Tymczasem my niczego z Holocaustu nie powtarzamy, raczej zachowujemy wobec jego wspomnienia daleko idącą obojętność (uniemożliwiającą nam w istocie zrozumienie, dla czego inni uznają nas za część tego doświadczenia). Nie jesteśmy jak dotknięci chorobą post-pamięci potomkowie ofiar, którzy czują się zobowiązani, by wciąż na nowo przeżywać Zagładę. Może polskiego współuczestnictwa w Holokauście nie należy zatem psychoanalizować?¹⁴ Może do uporania się z przeszłością wystarczyłby nam prosty język chrześcijański, z jego podstawowymi kategoriami rachunku sumienia, wyznania win i pokuty?¹⁵

14 Oczywiście w ostatnich latach pojawiło się kilka propozycji teoretycznych inspirowanych psychoanalizą, a zarazem potencjalnie bardzo ciekawych i użytecznych w interpretacji polskich reakcji na Holocaust (szczególnie interesujący był w tym względzie wkład tak zwanych studiów nad afektami). Nie zmienia to jednak nic w sprawie dla nas zasadniczej: pojęcie traumy, centralne dla psychoanalityków podejmujących tematykę pamięci o Zagładzie, bywa obecnie przywoływane w znaczeniach znacznie uproszczonych, niekiedy wręcz potocznych. Próba wykorzystania psychoanalitycznego słownika często kończy się w takich przypadkach jego spłyceniem lub instrumentalizacją. Problem stał się już przedmiotem ożywionej dyskusji klasyków studiów nad traumą, między innymi Dominicka LaCapry oraz Ruth Leys. Por. *Antologia studiów nad traumą*, red. Tomasz Łysak, przeł. Tomasz Bilczewski i in., Universitas, Kraków 2015.

15 Znamienne, że dwaj autorzy najbardziej skuteczni w otwieraniu szerokiej dyskusji na temat polskiej wspólnoty za zbrodnię Holocaustu odwoływali się właśnie do podstawowych kategorii etyki chrześcijańskiej. Tak czynił Jan Błoński, kiedy przekonywał, że Polacy powinni „przestać się bronić, usprawiedliwiać, targować,

Romantyzm przekłamany

Nie znaczy to, że formuły Freudowskie są bezużyteczne w myśleniu o patologiach polskiej pamięci. Bo przecież i Polacy mają swoje traumy. By pokazać, że w ich przypadku warto posłużyć się kluczem psychoanalitycznym, przywołajmy przykład najbardziej ewidentny: losy zbiorowej pamięci o Powstaniu Warszawskim. W ciągu ostatnich kilkunastu lat Powstanie Warszawskie przeobraziło się w główny mit polskiej historii najnowszej. Momentem przełomowym był niewątpliwie rok 2004 i otwarcie – utworzonego z inicjatywy ówczesnego prezydenta stolicy Lecha Kaczyńskiego – Muzeum Powstania Warszawskiego. Kierownictwo muzeum pokazało, jak z rozmysłem, w sposób zaplanowany i w wielkiej skali budować wyobraźnię społeczną. Zamówienia składane u artystów sztuk wizualnych (murale w siedzibie Muzeum malowali między innymi Wilhelm Sasnal, Edward Dwurnik, Bartek Materka), regularnie – w rocznicę wybuchu Powstania – wystawiane premierowe spektakle teatralne (w reżyserii między innymi Jana Klaty, Michała Zadary, Krzysztofa Garbaczewskiego, Marcina Libera), produkcje muzyczne i filmowe, bogaty program badawczy i wydawniczy, a przede wszystkim skutecznie zastosowane (bodaj po raz pierwszy w Polsce) strategię muzeum narracyjnego – wszystko to wywołało potężny odzew i pomogło przekształcić Powstanie z faktu historycznego w wydarzenie kulturowe. Z czasem impet tego procesu rósł, a symbolikę powstańczą (już niekoniecznie zgodnie z intencjami twórców Muzeum) zaanektowała kultura masowa. Doszło do tego, że znakiem

[...] zarzucac winę na uwarunkowania polityczne, społeczne, ekonomiczne”, a zamiast tego „powiedzieć najpierw: tak, jesteście winni” (*Biedni Polacy patrz na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 28). Tym samym w gruncie rzeczy językiem posłużył się Jan Tomasz Gross. Nie przez przypadek jego kolejna po *Sąsiadach* książka, *Strach*, nosiła podtytuł *Historia moralnej zapaści*. Gross bez zbędnych dwuznaczności pisał o antysemityzmie wpisanym trwale w polski katolicyzm, jego skandalicznym zaniechaniu w konfrontacji z doświadczeniem Zagłady, ale zarazem przeobrażał swój tekst w oskarżycielski traktat moralny, w którym porządek dziesięciu przykazań wciąż służył za podstawowy punkt odniesienia: „Podczas okupacji zostało w Polsce złamane tabu chrześcijanina. Bo mimo że księża są tylko ludźmi [...], to jednak duszpasterze powinni bezwzględnie głosić nakaz posłuszeństwa przynajmniej jednej zasadzie dekalogu: że człowiekowi człowieka zabijać nie wolno” (*Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008, s. 313–314). Teksty Błońskiego i Grossa to kamienie milowe w debacie o polskim uwikłaniu w Holokaust. Podobnej sprawności w jej inicjowaniu nie miał żaden spośród autorów, którzy perspektywę etyczną usiłowali w tej kwestii zastąpić perspektywą psychoanalityczną.

Polski Walczącej zaczęli posługiwać się – w celu zmanifestowania swej grupowej tożsamości – kibice piłkarscy i przedstawiciele skrajnej prawicy o poglądach faszyzujących. Pamięć o Powstaniu oderwała się od historycznego konkretnego, a w konsekwencji stała się argumentem politycznym. Prawica – nie bez podstaw, wszak to środowisko konserwatywne wybudowało Muzeum – poczuła się dysponentem i zarządcą tej pamięci, nie zważając przy tym na protesty powstańczych kombatanów. Szybkemu upolitycznieniu uległy nawet tradycyjne uroczystości rocznicowe na warszawskich Powązkach.

Można ten proces przedstawiać jako słownikową ilustrację dynamiki polityki historycznej. Z naszej perspektywy ciekawsze wydaje się jednak coś innego: sugestia, że w nagłej eksplozji pamięci o Powstaniu można dostrzec nawrót doświadczenia traumatycznego w rozumieniu Freudowskim. Mamy tu przecież wszystko, by móc zastosować psychoanalityczny schemat: najpierw zdarzenie traumatyczne (Powstanie i jego bezpośrednie konsekwencje), następnie okres, w którym ślad tego zdarzenia trwa wyparty w nieświadomości (tak zwany okres utajenia, typowy zdaniem Freuda dla procesu traumatycznego, w tym przypadku tożsamy z epoką PRL-u, kiedy pamięć o Powstaniu podtrzymywano w formach niepełnych i częściowo zafałszowanych, a także z wczesnymi latami III RP, kiedy nie dołożono należytych starań, by pamięć o Powstaniu odbudować), dalej erupcja nerwicy traumatycznej i uruchomienie się przymusu powtarzania (manifestacyjne hołdy składane w ostatnich kilkunastu latach powstańcom przez ich potomków, prowadzące do przejścia i zawłaszczenia tradycji powstańczej). W takim ujęciu fan Powstania, stojący 1 sierpnia o godz. 17.00 w centrum Warszawy w koszulce ze znakiem Polski Walczącej i z odpaloną racą w dłoni jest po prostu wzorcowym przedstawicielem społeczności, która wie, że niegdyś symbolicznie zabiła swoich ojców-powstańców (nie dość dobrze o nich pamiętała), dlatego dzisiaj cierpi na wyrzuty sumienia i organizuje uczty totemiczne (takie, jak rytualne upamiętnienia Godziny W), podczas których na pozór czyni z doświadczenia ojców wartość najwyższą, a w rzeczywistości ich „pożera”.

Jeśli zgodzimy się z takim opisem, bez trudu odkryjemy, że Freudowska teoria traumy jest świetnym interpretacyjnym kluczem, dzięki któremu możemy zrozumieć również zjawisko szersze, dla nas będące głównym obiektem zainteresowania: formy trwania dziedzictwa romantycznego w polskiej kulturze po 1989 roku. Rzecz skądinąd nie powinna dziwić: mit Powstania, z wpisanym

weń kultem spektakularnej porażki, masowej ofiary złożonej za ojczyznę właśnie z wyobraźni romantycznej czerpie swoją energię. Analogie narzucają się same. Jeśli uznaliśmy wcześniej, że polski romantyzm po ustrojowym przełomie w każdej z trzech opisanych przez nas wersji – prawicowej, lewicowej i centrowej – odtwarza jakieś elementy romantycznego spadku, przy czym odtwarza je w sposób ostentacyjnie niedoskonały, raczej przeobrażając oryginalne treści, niż je konserwując, to teraz możemy w tym procesie dostrzec objawy przymusu powtarzania. Jeśli zasugerowaliśmy, że te niedoskonałe, przeinaczające historię powroty kultury romantycznej wynikają z polskich kłopotów z pamięcią, to teraz możemy podejrzewać, że amnezja ta była konsekwencją wcześniejszego wydarzenia traumatycznego. Składając poszczególne elementy w całość, możemy zaryzykować tezę: dominacja romantyzmu w polskiej kulturze po 1989 roku wynika bezpośrednio z uwewnętrznionego przez Polaków poczucia, że nie dochowali mu dostatecznej wierności (po prawdzie, romantyzmowi – z jego etycznym maksymalizmem – wierności dochować nie sposób; Polacy zaczęli zdradzać go już w XIX wieku), poczucia, które powróciło z wielką mocą po okresie uśpienia w momencie odzyskania politycznej podmiotowości jako wspomnienie traumatycznego doświadczenia sprzeniewierzenia się woli ojców, czyli jako wspomnienie, którego nie dało wypowiedzieć się wprost, trzeba więc było odgrywać je w formach kalekich, unikając dzięki temu konfrontacji z rzeczywistością.

Skomplikowane? To skomplikujmy ten obraz jeszcze trochę. Zajrzyjmy do jeszcze jednego tekstu Freuda: opublikowanego w 1914 roku eseju *Przypominanie, powtarzanie i przepracowanie*. Jego główny temat to przymus powtarzania jako kłopot do rozwiązania podczas terapii: co analityk może zrobić, by się z nim uporać, jak dotrzeć do ukrytych za nim treści nieświadomych? Freud odpowiada, że rozwiązaniem problemu jest umiejętne wykorzystanie sytuacji przeniesienia, gdy pacjent usiłuje uczynić terapeutę partnerem w odgrywaniu traumatycznych zdarzeń z przeszłości („Na przykład: analizowany nie opowiada, że przypomina sobie, że był przekorny i nieufny wobec autorytetu rodziców, lecz zachowuje się w taki sposób wobec lekarza”)¹⁶. Powolna praca analityczna w przeniesieniu

16 Sigmund Freud, *Przypominanie, powtarzanie i przepracowanie*, przeł. Anna Czownicka, w: Kazimierz Pospiszyl, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 268.

powinna – obiecuje Freud – odsłonić rzeczywisty sens zachowań analizowanego. W rezultacie pacjent powinien przestać powtarzać przeszłość i wreszcie móc ją sobie przypomnieć. To ważny i ciekawy moment: jednoznaczne przeciwstawienie powtarzania i przypominania. Freud nie ma wątpliwości, że powtarzanie nie przynosi świadomości nic dobrego. Na świadomość bowiem składa się tylko to, co udało nam się w sposób zrozumiały wypowiedzieć. W jakimś stopniu Freud odnawia tu znany kartezjański rozdział umysłu od ciała. Przypominanie (świadomość) jest po stronie umysłu. Powtarzanie (nieświadomość) – po stronie ciała. Chodzi o to, żeby to, co było nieuświadomioną reakcją fizyczną (czy impulsem mającym co prawda korzenie w psychice badanego, lecz ujawniającym się zawsze jako symptom w ucieleśnionym działaniu), poddać refleksji, opowiedzieć i w ten sposób unieruchomić („związać”).

Czy myśl Freuda nie jest w tym miejscu nadmiernie prostolinijna? I to nie tylko w swym nieco zaskakującym przywiązaniu do kategorii kartezjańskich. Trudno nie mieć wątpliwości. Jak wiemy, współczesna humanistyka rzadko już oddziela od siebie sfery refleksji i działania. Potwierdzeń tego mamy aż nadto, przywołajmy tylko dwa. Najpierw ustalenia poczynione przez twórców performatyki – wyrosłej z teatrologii, bardzo rozległej dziś dziedziny wiedzy o performansach, czyli działaniach, które z jednej strony są wykonaniem (lub ustanowieniem) pewnego scenariusza, z drugiej – mają moc skutecznego przeobrażania rzeczywistości. Od ponad pół wieku, czyli od czasu, kiedy John L. Austin, jeden z ojców-założycieli performatyki, wygłosił na uniwersytecie Harvarda cykl wykładów zebranych później w książce *Jak działać słowami*, wiemy, że performatywem może być odpowiednio skonstruowane zdanie, słowa potrafią bowiem niekiedy zmieniać świat (na przykład gdy w trakcie uroczystości ślubnej wypowiadamy formułę: „Biorę ciebie za męża/żonę”)¹⁷. Inny, bardziej współczesny wątek performatyki zajmuje się zależnościami między sferami performatywnego działania i pamięci. Rebecca Schneider w eseju *Performans pozostaje*¹⁸

17 Por. John L. Austin, *Jak działać słowami*, w: tegoż, *Mówienie i poznawanie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

18 Por. Rebecca Schneider, *Performans pozostaje*, przeł. Dorota Sosnowska, w: *RE//MIX. Performans i dokumentacja*, red. Tomasz Plata, Dorota Sajewska, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszeńskiego, Komuna//Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

i książce *Performing Remains*¹⁹ przedstawiła na początku XXI wieku rozbudowaną argumentację na rzecz tezy, że działające ciało zasługuje na miano archiwum pamięci, że pamięć jest nie tylko (a nawet nie przede wszystkim) tym, co zostało wypowiedziane i „związane” w świadomości, lecz tym, co wciąż na nowo ustanawia się (perforuje) w ciele i przez ciało. Ulubionym przykładem Schneider stały się rozmaite praktyki kulturowe, w obrębie których odtwarzano historię niczym spektakle teatralne, biorąc ciała wykonawców za media pośredniczące w kontakcie z przeszłością (na przykład znane również u nas rekonstrukcje historyczne).

Ani Austina (a już szczególnie jego późniejszych komentatorów w rodzaju Jacques’a Derridy²⁰), ani Schneider nie dałoby się pogodzić z Freudem z *Przypominania, powtarzania i przepracowania*. Ci, którzy dobrze rozpoznali performatywną moc języka, na pewno nie byłoby skłonni przystać na proste stwierdzenie, że to, co wypowiedziane, ma wymiar wyłącznie konstatuujący, jest tylko mówieniem, a nie działaniem. Performatycy próbowaliby raczej odsłonić ściśle performatywny wymiar procesu mówienia w terapii psychoanalitycznej. I zapewne przyszłoby im to bez trudu, w oczywisty sposób performatywne jest przecież w psychoanalizie zarówno mówienie analizowanego (stwarzającego w akcie wypowiedzi własną tożsamość), jak i analityka (wskazującego swymi komentarzami kierunek rozwoju pacjenta). Zwolennicy koncepcji ciała jako archiwum dołożyliby zaś do tego spostrzeżenie, że marzenie o pamięci w pełni wyjaśnionej, uświadomionej i w świadomości unieruchomionej, jest z gruntu utopijne, bo nie uwzględnia tych form pamiętania, które realizują się wyłącznie przez ciało, na jego powierzchni, jak powtórzenie pewnego wzoru działania, a nie refleksja na jego temat.

Z jeszcze innej strony w spór ze stwierdzeniami Freuda wszedłby Harold Bloom. Oczywiście jego teoria poetyckiego wpływu zawdzięcza psychoanalizie bardzo wiele. Bloom to niezwykle uważny i inteligentny czytelnik Freuda. Tyle że czytelnik niepozbawiony wątpliwości i temperamentu polemicznego. Teoria poetyckiego wpływu – przedstawiona w cyklu książek z lat 70., zwłaszcza w *Lęku*

19 Por. Rebecca Schneider, *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*, Routledge, New York 2011.

20 Por. Jacques Derrida, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, przeł. Janusz Margański, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, KR, Warszawa 2002.

*przed wpływem*²¹ – wykorzystuje podstawowy Freudowski schemat dramatu rodzinnego do objaśnienia procesu przekazywania inspiracji między kolejnymi pokoleniami literackimi. Zdaniem Blooma młody poeta może ustanowić sam siebie, odnaleźć własny głos tylko w jeden sposób: odwołując się do dzieła wybitnego poprzednika. Ma przy tym do wyboru dwie strategie: albo podporządkuje się przodkowi i będzie go imitował (wówczas zostanie zwykłym epigonem czy – jak to określa Bloom – poetą słabym), albo wejdzie z mistrzem w relację rywalizacyjną i spróbuje odnieść się do tradycji w taki sposób, by przejąć nad nią kontrolę (wtedy zasłuży na miano poety silnego). Ta druga sytuacja – chociaż paradoksalna – jest znacznie ciekawsza. Bloom dowodzi, że silny poeta w istocie przekłamuje dzieło poprzednika: z jednej strony manifestacyjnie się na nie powołuje, bierze je za punkt odniesienia, lecz z drugiej – przekształca je, przepisuje na nowo, nagina do własnych potrzeb. I dzięki temu buduje własną podmiotowość. W jakiejś części Bloomowska teoria poetyckiego wpływu pasuje do Freudowskiej teorii traumy: syn morduje ojca, a następnie przeobraża go w totem i dopiero w tej postaci składa mu hołd. Warto jednak nie przeoczyć dzielących Freuda i Blooma różnic. Freud uznaje zamordowanie ojca za doświadczenie traumatyczne, prowadzące wprost do nerwicy, czego świadectwem prowokowane przez przymus powtarzania powroty bolesnej przeszłości. Bloom taką troskę o zdrowie psychiczne neurotyków kwituje wzruszeniem ramion i stwierdza: może zamordowanie ojca to zdarzenia traumatyczne, ale co z tego, skoro każde z nas musi przez nie przejść (przepracowując kompleks Edypa), trzeba to zrobić i tyle, przecież to jedyny sposób uzyskania podmiotowej stabilności. Przymusem powtarzania też nie ma się co przejmować, w istocie bowiem nie wymusza on ciągnących się w nieskończoność powtórek tego samego, lecz pozwala, by oryginalne zdarzenie poddać reinterpretacji i performatywnie stworzyć na nowo. Dokładnie tak samo, jak silny poeta stwarza własnego mistrza – przepisując go i przekłamując.

Pamiętając o tym wszystkim, możemy nieco zniuansować naszą interpretację renesansu paradygmatu romantycznego w kulturze polskiej po 1989 roku. Z ustaleń performatyki i teorii wpływu poetyckiego wynika wprost: objawy przymusu powtarzania niekoniecznie musimy uznawać za patologię. Zapisywanie osobistej

21 Harold Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. Agata Bielik-Robson, Marcin Szuster, Universitas, Kraków 2002.

i zbiorowej pamięci w ciele, a następnie jej odgrywanie, przypominanie przeszłości w serii cielesnych aktów jest czymś naturalnym i wręcz oczywistym. Co więcej, powtarzanie traumy nie musi być okolicznością niszczącą, o ile zgodzimy się, że powtarzanie nigdy nie jest dosłowne, z definicji bowiem dopuszcza przesunięcie względem oryginału. W takim ujęciu przymus powtarzania możemy rozumieć jako przymus reinterpretacji bolesnego doświadczenia z przeszłości – w celu przejęcia nad nim podmiotowej kontroli. Z kolei przepracowanie traumy może okazać się nie tyle wysiłkiem wypowiedzenia jej źródeł (bo mówienie w trakcie psychoanalizy nigdy nie dociera do źródeł tożsamości, a raczej tylko w performatywnym działaniu stwarza jej kolejne wersje), ile dynamicznym procesem odgrywania (performowania) śladów dawnego wspomnienia, w celu ich przemiany (przekłamania) i skutecznego wpisania w wielopoziomą tożsamość podmiotu. Tak właśnie chcielibyśmy rozumieć proces przepracowywania przez Polaków po 1989 roku własnego stosunku do romantyzmu: traumatyczne doświadczenie porzucenia romantyzmu jest tutaj przepracowywane w systematycznie ponawianych performatywnych aktach, w ramach których przekaz kultury romantycznej zostaje odegrany, przeinterpretowany, zawłaszczony, a w finalnej instancji – wymyślony na nowo, stworzony w formie dostosowanej do aktualnych potrzeb.

Jason Bourne, jeden z nas

Na koniec – jeszcze jedno ryzykowne skojarzenie. Bardzo już odległe od głównego wątku wyводу. Ale zarazem chyba warte przetestowania. Bo w błyskawicznym skrócie odsłaniające intuicję, która dała początek tej książce.

Aby to skojarzenie wypowiedzieć, trzeba przypomnieć historię Jasona Bourne’a, bohatera cyklu popularnych szpiegowskich powieści i filmów. Szczególnie pierwsza część serii filmowej warta jest uwagi. *Tożsamość Bourne’a*, wyreżyserowana w 2002 roku przez Douga Limana na podstawie scenariusza Tony’ego Gilroya (w małym stopniu pożytkującego fabułę powieści Roberta Ludluma pod tym samym tytułem), zaczyna się od sceny, w której włoscy rybacy wyławiają z Morza Śródziemnego ciało młodego mężczyzny. Rozbitek – początkowo wzięty za martwego – dochodzi do zdrowia pod opieką załogi kutra. Szybko okazuje się, że cierpi na amnezję. Nie pamięta swojego nazwiska, nie wie, kim jest,

ani co się z nim stało. Jedyny ślad przeszłości to odnaleziony pod skórą czip z zapisanym numerem konta w szwajcarskim banku. Bohater wysiada na brzeg w Marsylii i jedzie pociągiem do Zurychu, gdzie w banku odbiera niewielką skrzynkę. W środku znajduje broń, pieniądze oraz wiele paszportów na różne nazwiska. Bierze pierwszy z nich, na nazwisko Amerykanina Jasona Bourne'a, z zanotowanym paryskim adresem zamieszkania. Przyjmuje, że jest Bourne'em i rusza do Paryża w towarzystwie przypadkowo poznanej kobiety. To początek sensacyjnej historii o szpiegu poszukującym własnej tożsamości.

Można uznać *Tożsamość Bourne'a* za czystą filmową rozrywkę. Można jednak dostrzec w niej też coś więcej. Bez wątpienia sami twórcy chcą, by traktować ich poważnie. Zaznaczają swoje ambicje, umieszczając w filmie nawiązania do największych dzieł z historii kina, między innymi do klasyków: Michelangela Antonioniego (rybacka łódź z początku nazywa się L'Avventura) i Orsona Wellesa (główny bohater używa także nazwiska „Kane”). Idąc tym tropem, nietrudno w *Tożsamości...* zobaczyć egzystencjalny dramat o człowieku bez właściwości. W dodatku dramat głęboko zanurzony w kontekście społecznym. Bo przecież losy Bourne'a układają się w śmiałą metaforę podsumowującą konsekwencje przełomu 1989 roku. Bohater krąży bez pamięci po jednoczącej się po upadku muru berlińskiego Europie i przy pierwszej nadarzającej się okazji przyjmuje (bez wyraźnego powodu), że jest Amerykaninem – choć ta tożsamość niemal natychmiast staje się dla niego źródłem śmiertelnego niebezpieczeństwa. To niemal wzorcowy pogrobowiec zimnej wojny,

wyobcowany w nowym otoczeniu, na odmienioną rzeczywistość reagujący zawsze impulsywnie i agresywnie, ktoś w rodzaju Jamesa Bonda na skraju załamania nerwowego.

Co szczególnie ciekawe, historia Bourne'a to wiarygodna opowieść o przechodzeniu procesu traumatycznego. Amnezja bohatera jest wszak efektem nie tyle fizycznego urazu, ile wyparcia traumatycznych doświadczeń z przeszłości. Bourne nie potrafi uporać się ze wspomnieniami o swoich dawnych morderstwach. W tle jest również dramat rodzinny o edypalnym kontekście (o tym dowiadujemy się z ostatniej z dotychczasowych, piątej części filmowej sagi). W konsekwencji podejmowane przez Bourne'a próby odsłonięcia własnej historii, odnalezienia i odbudowania poprzedniej tożsamości naznaczone są silną ambiwalencją. Z jednej strony to droga do podmiotowej stabilności. Z drugiej – źródło cierpienia, głębokiego psychicznego (zwłaszcza etycznego) dyskomfortu. Innymi słowy, strauumatyzowany Bourne zarazem chce i nie chce pamiętać. Albo – równie mocno chce pamiętać, co zapomnieć.

Znamienne przy tym, w jaki sposób „odkrywa” dawnego siebie. Przeszłość wraca do niego przez ciało, w serii automatycznych reakcji na sytuacje zagrożenia. Gdy w Zurychu zatrzymuje go uliczny patrol, bohater po prostu obezwładnia policjantów kilkoma ruchami. Jeszcze większą sprawność wykazuje w walce ze ścigającymi go amerykańskimi agentami. Za każdym razem wygląda na zaskoczonego własnymi fizycznymi umiejętnościami – jakby nic o nich nie wiedział, jakby uruchamiały się w jego ciele wbrew woli.

Przygląda się im, analizuje je i z tych strzępów usiłuje wywnioskować, kim jest. To śledztwo poszlakowe, z bardzo skromnym materiałem dowodowym.

Stąd odbudowaną tożsamość Bourne'a trudno uznać za twór stabilny lub choćby spójny. W gruncie rzeczy to konstrukcja bez trwałych fundamentów. Nic w niej nie jest pewne czy jednoznaczne, nawet nazwisko (bohater przyjmuje nazwisko „Bourne” za własne, ale z kolejnych części sagi dowiadujemy się, że jest ono fałszywe). Bez ryzyka nadużycia można powiedzieć, że tożsamość Bourne'a to rodzaj performansu polegającego na powtarzaniu przez ciało zapamiętanych z przeszłości fragmentów działań, cząstkowych scenariuszy bądź dyspozycji, a także stopniowym uzupełnianiu brakujących elementów, bez nadziei na zrekonstruowanie utraconej całości. Całość owa została bowiem gruntownie naruszona przez doświadczenie traumy. Mówiąc prościej – tożsamość jest tutaj projektem bez żadnego źródłowego zakotwiczenia, powiązany z przeszłością w bardzo dynamiczny sposób, a przez to ciągle podatnym na zmianę.

Kiedy spojrzymy na sprawę z takiej perspektywy, odkryjemy zaskakującą analogię: Bourne „pracuje” z własną przeszłością tak samo, jak polska świadomość zbiorowa przerabia wspomnienie romantyzmu. Zaznaczmy raz jeszcze: zestawienie jest mocno ryzykowne. Ale trudno mu się oprzeć. Do Bourne'a można przecież odnieść wszystko, co powiedzieliśmy w zakończeniu poprzedniego rozdziału o strukturze naszej współczesnej relacji z tradycją romantyczną. Pamięć Bourne'a zapisana jest w ciele i za pośrednictwem ciała (na jego powierzchni) zostaje przypomniana oraz na nowo odegrana. W tych aktach, przypominających

performatywne re-enactmenty, bez trudu można dostrzec świadectwa przymusu powtarzania traumatycznych doznań z przeszłości. Owo natręctwo nie jest jednak do końca niszczące, powtarzanie prowadzi bowiem do daleko idącej reinterpretacji śladów dawnych wspomnień, a w rezultacie do ich przemiany i wpisania w nową wielopoziomową osobowość bohatera. W finalnym rozrachunku wysiłek formowania własnej tożsamości nie polega tutaj na poszukiwaniu jej źródeł, jest raczej skomplikowanym procesem mediacji z pamięcią, w równym stopniu dochowywania jej wierności, co przekłamywania.

A zatem Bourne jest taki, jak my? Możemy zobaczyć w nim jednego z nas: zagubionego w wolnej Europie osobnika z zaburzeniami pamięci, który żeby poznać samego siebie, musi wracać do własnej traumy i wciąż ją przepracowywać? Chyba nie powinniśmy bać się odpowiedzi twierdzącej.

Bibliografia

- 20-lecie. *Teatr polski po 1989*, red. Dorota Jarząbek, Marcin Kościelniak, Grzegorz Niziołek, Ha!Art, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2010.
- Agamben Giorgio, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Agamben Giorgio, *Czas, który zostaje*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2009.
- Agamben Giorgio, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Agamben Giorgio, *Profanacje*, przeł. Mateusz Kwaterko, PIW, Warszawa 2006.
- Agamben Giorgio, *Stan wyjątkowy*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, Ha!art, Kraków 2009.
- Agamben Giorgio, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Alfabet braci Kaczyńskich. Rozmawiali Michał Karnowski i Piotr Zaremba*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Austin John L., *Mówienie i poznawanie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Bohdan Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Badiou Alain, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. Julian Kutyla, Paweł Mościcki, Ha!art, Kraków 2007.
- Bakke Monika, *Ciało otwarte*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2000.
- Berlin Isaiah, *Korzenie romantyzmu*, przeł. Anna Bartkowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Bauman Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, przeł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996.
- Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. Tomasz Kunz, Fundacja Kwartalnika Masada, Warszawa 1992.
- Bauman Zygmunt, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. Norbert Leśniewski, PWN, Warszawa 1998.
- Bauman Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. Janina Bauman, PWN, Warszawa 1995.

- Bauman Zygmunt, *Wolność*, przeł. Joanna Tokarska-Bakir, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1995.
- Bielik-Robson Agata, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004.
- Bielik-Robson Agata, *Romantyzm. Niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008.
- Bielik-Robson. *Żyj i pozwól żyć. Rozmawia Michał Sutowski*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Bieńczyk Marek, *Czarny człowiek. Kasiński wobec śmierci*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.
- Bloom Harold, *Lęk przed wpływem*, przeł. Agata Bielik-Robson, Marcin Szuster, Universitas, Kraków 2002.
- Bogucka Teresa, *Polak po komunizmie*, Fundacja im. Stefana Batorego, Znak, Warszawa–Kraków 1997.
- Bojarska Katarzyna, *Wydarzenia po Wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman*, Instytut Badań Literackich, Warszawa, 2012.
- Brach-Czaina Jolanta, *Szczeliny istnienia*, eFKA, Kraków 1999.
- Cichocki Marek A., *Ciągłość i zmiana*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999.
- Cichocki Marek A., Karłowicz Dariusz, *Mesjanizm – jednostka chorobowa czy wielkie wyzwanie?*, „Teologia Polityczna” 2006–2007 nr 4.
- Cichy Michał, *Przewodnik po królestwie wolności*, „Gazeta Wyborcza” z 12.02.1995.
- Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Cywiński Bohdan, *Rodowody niepokornych*, Znak, Kraków 1971.
- Czapliński Przemysław, *Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego*, „Teksty Drugie” 2015 nr 1.
- Czapliński Przemysław, *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, W.A.B., Warszawa 2009.
- Czapliński Przemysław, *Resztki nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Derrida Jacques, *Marginesy filozofii*, przeł. Janusz Margański, KR, Warszawa 2002.
- Domański Henryk, *Polska klasa średnia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Domański Henryk, *Czy są w Polsce klasy społeczne?*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Dudek Antoni, *Historia polityczna Polski 1989–2015*, Znak, Kraków 2016.
- Dunin Kinga, *Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, W.A.B., Warszawa 2004.
- Dziewulska Małgorzata, *Inna obecność*, Sic!, Teatr Dramatyczny m.st. Warszawy, Warszawa 2009.
- Filipiak Izabela, *Absolutna amnezja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.
- Freud Sigmund, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke, opracował Robert Reszke, KR, Warszawa 1998.
- Freud Sigmund, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976.
- Freud Sigmund, *Przypominanie, powtarzanie i przetwarzanie*, przeł. Anna Czownicka, w: Kazimierz Pospiszyl, *Zygmunt Freud: dzieło i człowiek*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Freud Sigmund, *Żaloba i melancholia*, przeł. Barbara Kocowska, w: Kazimierz Pospiszyl, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

- Friskze Andrzej, *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geneza Solidarności*, Europejskie Centrum Solidarności, Instytut Studiów Politycznych PAN, Znak Horyzont, Kraków 2011.
- Friskze Andrzej, *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*, Aneks, Londyn 1994.
- Friskze Andrzej, *Rewolucja Solidarności 1980–1981*, Europejskie Centrum Solidarności, Instytut Studiów Politycznych PAN, Znak Horyzont, Kraków 2014.
- Foster Hal, *O idei sztuki politycznej*, przeł. Ewa Mikina, „Magazyn Sztuki” 1994 nr 3–4.
- Foster Hal, *(Post)modernistyczne polemiki*, przeł. Ewa Franus, „Magazyn Sztuki” 1995 nr 1.
- Foster Hal, *Powrót Realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, Universitas, Kraków 2010.
- Foster Hal, *Recodings. Art, Spectacle, Cultural Politics*, Bay Press, Port Townsend, Washington 1985.
- Gawin Dariusz, *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956–1976*, Znak, Kraków 2013.
- Gross Jan Tomasz, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Pogranicze, Sejny 2000.
- Gross Jan Tomasz, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008.
- Gross Jan Tomasz, *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Znak, Kraków 2011.
- Hryniewicz Janusz T., *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Scholar, Warszawa 2007.
- Janicka Elżbieta, *Festung Warschau*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Janicki Mariusz, Władysław Wiesław, *Cień Wielkiego Brata. Ideologia i praktyka IV RP*, Polityka, Warszawa 2007.
- Janion Maria, *Bobater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, W.A.B., Warszawa 2009.
- Janion Maria, *Czas formy otwartej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Janion Maria, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, Sic!, Warszawa 1996.
- Janion Maria, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Sic!, Warszawa 2000.
- Janion Maria, *Gorączka romantyczna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Janion Maria, *Humanistyka. Poznanie i terapia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Janion Maria, *Kobiety i duch inności*, Sic!, Warszawa 2006.
- Janion Maria, *Koniec epoki*, „Kultura i Życie”, dodatek do „Życia Warszawy” 1991 nr 25.
- Janion Maria, *Koniec wieku*, w: *Inni wśród swoich*, red. Wiesław Władysław, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1994.
- Janion Maria, *Nie wszystko stracone*, „Polityka” 1992 nr 48.
- Janion Maria, *Odnawianie znaczeń*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
- Janion Maria, Żmigrodzka Maria, *Odyseja wychowania. Goetheańska wizja człowieka w „Latach nauki i latach wędrówki Wilhelma Meistra”*, Aureus, Kraków 1998.
- Janion Maria, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, PEN, Warszawa 1991.
- Janion Maria, *Romantyzm blaknący*, „Dialog” 1993 nr 1–2.
- Janion Maria, Żmigrodzka Maria, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004.
- Janion Maria, Żmigrodzka Maria, *Romantyzm i historia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Janion Maria, *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1972.

- Janion Maria, *Wampir: biografia symboliczna*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Janion Maria, *Wobec zła*, Verba, Chotomów 1989.
- Janion Maria, *Zbroja Wałęsy*, „Kultura i Życie”, dodatek „Życia Warszawy” 1989 nr 22.
- Janion Maria, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Janion Maria, *Żyjąc tracimy życie*, W.A.B., Warszawa 2001.
- Janion. *Transe – traumy – transgresje. Niedobre dziecię. Rozmawia Kazimiera Szczuka*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Janion. *Transe – traumy – transgresje. Prof. Misia. Rozmawia Kazimiera Szczuka*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Jedlicki Jerzy, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują: studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, PWN, Warszawa 1988.
- Kluszczyński Ryszard W., *Artyści pod pręgierz, krytycy sztuki do kliniki psychiatrycznej, czyli najnowsze dyskusje wokół sztuki krytycznej w Polsce*, „EXIT. Nowa Sztuka w Polsce” 1999 nr 4.
- Konserwatyzm, państwo, pokolenie*, red. Marek A. Cichocki, Teologia Polityczna, Warszawa 2013.
- Koehler Krzysztof, *O' baryzm*, „bruLion” 1990 nr 14–15.
- Koehler Krzysztof, *Wstęp, w: Słuchaj mię, Sauromatha. Antologia poezji sarmackiej*, Arcana, Kraków 2002.
- Kowalczyk Izabela, *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.*, Sic!, Warszawa 2002.
- Kowalczyk Izabela, *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*, Galeria Miejska Arsenał, Poznań 2002.
- Krasnodębski Zdzisław, *Demokracja peryferii*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.
- Krasnodębski Zdzisław, *Drzemka rozsądnych*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.
- Krasnodębski Zdzisław, *Zmiana klimatu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.
- Krasowski Robert, *Czas gniewu. Rozkwit i upadek imperium SLD*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2014.
- Krasowski Robert, *Czas Kaczyńskiego. Polityka jako wieczny konflikt*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2016.
- Krasowski Robert, *Po południu. Upadek elit solidarnościowych po zdobyciu władzy*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2012.
- Król Marcin, *Nieco z boku. Autobiografia niepolityczna*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Król Marcin, *Podróż romantyczna*, Libella, Paryż 1986.
- Król Marcin, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*, Fundacja Res Publica, Warszawa 1998.
- Król Marcin, Karpiński Wojciech, *Sylwetki polityczne XX wieku*, Znak, Kraków 1974.
- Wznowienie jako *Od Mochmackiego do Piłsudskiego*, Świat Książki, Warszawa 1997.
- Krytyki Politycznej przewodnik lewicy*, opracowanie Zespół „Krytyki Politycznej”, Stowarzyszenie im. Stanisława Brzozowskiego, Warszawa 2007.
- Krzemiński Ireneusz, *Solidarność. Niespełniony projekt polskiej demokracji*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2013.
- Księga Janion*, opracowanie Zbigniew Majchrowski, Stanisław Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Kuziak Michał, *Inny Mickiewicz*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013.
- Leder Andrzej, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.
- Legutko Ryszard, *Esej o duszy polskiej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008.
- Legutko Ryszard, *Traktat o wolności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

- Legutko Ryszard, *Triumf człowieka polskiego*, Zysk i S-ka, Poznań 2012. *Liberalizm po polsku*, wybór i redakcja naukowa Ireneusz Krzemiński, Sedno, Warszawa 2015.
- Łopieńska Barbara N., *Męka twórcza. Z życia psychosomatycznego intelektualistów*, W.A.B., Warszawa 2004.
- Majcherek Janusz, *Niedoskładanka*, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza, Instytut Książki – miesięcznik „Teatr”, Warszawa–Kraków 2016.
- Mann Thomas, *Eseje*, wybór Paweł Hertz, przeł. Jan Błoński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
- Markowski Michał Paweł, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, w: Julia Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. Michał Paweł Markowski, Remigiusz Rzyński, Universitas, Kraków 2007.
- Merta Tomasz, *Nieodporność konserwatyzmu*, „Res Publica Nowa” 1997 nr 11.
- Michnik Adam, *Diabeł naszego czasu. Publicystyka z lat 1985–1994*, wybór i wstęp Andrzej Romanowski, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1999.
- Michnik Adam, *Kościół, lewica, dialog*, Instytut Literacki, Paryż 1977.
- Michnik Adam, Tischner Józef, Zakowski Jacek, *Między Panem a Plebanem*, Znak, Kraków 1995.
- Michnik Adam, *Wściekłość i wstyd*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2005.
- Morawiec Elżbieta, *Seans pamięci*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Napiórkowski Marcin, *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.
- Niedźwiedz Jakub, *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*, „Teksty Drugie” 2015 nr 1.
- Niziołek Grzegorz, *Polski teatr Zagłady*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.
- Niziołek Grzegorz, *Sny, komedie, medytacje*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000.
- Nowak Andrzej, *Intelektualna historia III RP*, Sic!, Warszawa 2013.
- Ost David, *Kłęska Solidarności*, przeł. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 2007.
- Ost David, *Solidarność a polityka antypolityki*, przeł. Sergiusz Kowalski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2014.
- Przybylski Ryszard, *Słowo i milczenie bohatera Polaków*, IBL, Warszawa 1993.
- Revolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, red. Wojciech Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.
- Romantyzm i nowoczesność*, red. Michał Kuźniak, Universitas, Kraków 2009.
- Rosiek Stanisław, *Mickiewicz (po śmierci). Studia i szkice nekrograficzne, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2013.
- Rosiek Stanisław, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii Mickiewicza, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 1997.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Kinderszenen*, Sic!, Warszawa 2008.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, Siwicka Dorota, Witkowska Alina, Zielińska Marta, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Horyzont, Warszawa 2001.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Reytan. Upadek Polski*, Sic!, Warszawa 2013.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Rozmowy polskie w latach 1995–2008*, Sic!, Warszawa 2009.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Samuel Zborowski*, Sic!, Warszawa 2010.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Wieszanie*, Sic!, Warszawa 2007.
- Sajewska Dorota, *Pod okupacją mediów*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012.
- Schneider Rebecca, *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*, Routledge, New York 2011.
- Schneider Rebecca, *Performans pozostaje*, przeł. Dorota Sosnowska, w: *RE//MIX. Performans i dokumentacja*, red. Tomasz Plata, Dorota Sajewska, Instytut Teatralny

- im. Zbigniewa Raszewskiego, Komuna//Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012.
- Sienkiewicz Karol, *Zatańczą ci, co drżeli*, Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej, Kraków–Warszawa 2014.
- Siemion Piotr, *Niskie Łąki*, W.A.B., Warszawa 1999.
- Snyder Timothy, *Czy w Polsce są konserwatyści?*, „Res Publica Nowa” 1997 nr 11.
- Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*, wybór, wstęp i układ Paweł Śpiwak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Spór o Rymkiewiczza*, red. Tomasz Rowiński, Fronda, Warszawa 2012.
- Staniłko Jan Filip, *Dlaczego polska potrzebuje neo-sarmackiego republikanizmu*, „Arcana” 2009 nr 2–3.
- Staniszkis Jadwiga, *Postkomunizm. Próba opisu*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.
- Staniszkis Jadwiga, *Samoograniczająca się rewolucja*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010.
- Szacki Jerzy, *Liberalizm po komunizmie*, Fundacja im. Stefana Batorego, Znak, Kraków 1995.
- Śpiwak Paweł, *Japiszony po dziesięciu latach*, „Res Publica Nowa” 1997 nr 7–8.
- Śpiwak Paweł, *Kim jest japiszon?*, „Res Publica” 1987 nr 6.
- Śpiwak Paweł, *Koniec złudzeń*, „Rzeczpospolita” z 23.01.2003.
- Śpiwak Paweł, *Pamięć po komunizmie*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Świetlicki Marcin, *Koehleryzm*, „bruLion” 1991 nr 16.
- The Anti-Aesthetics. Essays on Postmodern Culture*, red. Hal Foster, Bay Press, Port Townsend, Washington 1983.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946*, Czarne, Wołowiec 2012.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Rzeczy mgliste*, Pogranicze, Sejny 2004.
- Toniak Ewa, *Śmierć bohatera*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2015.
- Touraine Alain, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, przeł. Andrzej Krasiński, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010.
- Transgresje*, części I–V (*Galernicy wrażliwości, Odmieńcy, Osoby, Maski, Dzieci*), wybór, opracowanie i redakcja: Maria Janion, Stanisław Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981–1988.
- Walicki Andrzej, *Prace wybrane. Tomy 1–4*, Universitas, Kraków 2011.
- Walaszek Joanna, *Ślady przedstawień*, Errata, Warszawa 2008.
- Wanat Andrzej, *Pochwała teatru*, Errata, Warszawa 1997.
- Waśko Andrzej, *Romantyczny sarmatyzm*, Arcana, Kraków 1995.
- Wierzbicki Piotr, *Mysli staroświeckiego Polaka*, Puls, Londyn 1985.
- Zaremba Piotr, *O jednym takim... Biografia Jarosława Kaczyńskiego*, Czerwone i Czarne, Warszawa, 2010.
- Žižek. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. Maciej Kropiwnicki i Julian Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Žižek Slavoj, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Branta, Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław 2006.
- Żaloba*, red. Sławomir Sierakowski, Agata Szczęsniak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Żmijewski Artur, *Drżące ciała. Rozmowy z artystami*, Bytomskie Centrum Kultury, Bytom 2006.

Indeks

- Adorno Theodor 121
 Agamben Giorgio 103–109
 Althamer Paweł 76
 Antonioni Michelangelo 152
 Austin John L. 147–148
- Badiou Alain 102–103, 107, 109
 Bakke Monika 88–89
 Balcerowicz Leszek 131
 Barthes Roland 98, 104
 Bataille Georges 91–92
 Baudelaire Charles 26, 28
 Baudrillard Jean 128
 Bauman Zygmunt 12, 71–75, 83, 104
 Baumgart Anna 82–83, 88
 Bentham Jeremy 71
 Berlin Isaiah 116
 Bernat Andrzej 9–10
 Bernhard Thomas 20
 Bielik-Robson Agata 30–31, 36–38, 61, 149
 Bieńczyk Marek 24–26, 28
 Bilczewski Tomasz 143
 Bloom Harold 78, 148–149
 Błoński Jan 11, 137, 143–144
 Bogucka Teresa 118
 Bojarska Katarzyna 140
 Borowski Mateusz 85
 Brach-Czaina Jolanta 89
 Brandt Willy 140
 Breton André 92
 Breuer Josef 141
 Brzozowski Stanisław 63
- Chateaubriand François-René de 17
 Chwedeńczuk Bohdan 147
 Chyra Andrzej 76
 Cichocki Marek A. 39–40, 44, 46–49, 52, 56
- Cichy Michał 74
 Citkowska-Kimla Anna 58
 Cywiński Bohdan 70
 Czapliński Przemysław 12, 75, 126–127
 Czechow Antoni 19–20
 Czownicka Anna 146
- David Jacques-Louis 78
 Dąbrowska Maria 11
 Deleuze Gilles 107
 Demirski Paweł 126
 Derrida Jacques 79, 148
 Domański Henryk 114–116, 124
 Douglas Mary 84
 Drotkiewicz Agnieszka 75
 Dunin Kinga 75
 Dwurnik Edward 144
 Dziewulska Małgorzata 27–28, 31
- Eco Umberto 120
 Eliade Mircea 65
 Elias Norbert 71
 Eliot Thomas Stearns 78
- Falk Feliks 76
 Filipiak Izabela 99–100
 Foster Hal 77–81, 83–90
 Foucault Michel 71, 79, 89, 91, 95, 104–105, 107
 Franus Ewa 78
 Fredro Aleksander 130
 Freud Sigmund 7, 21–23, 28–29, 138–139, 141–149
 Fukuyama Francis 15, 67, 102
- Garbaczewski Krzysztof 144
 Gawin Dariusz 46
 Gehry Frank 77
 Geremek Bronisław 131

- Gilbert-Rolfe Jeremy 78
 Gilroy Tony 151
 Godlewska-Byliniak Ewelina 126
 Goethe Johann Wolfgang 17, 65,
 121–123
 Gombrowicz Witold 63
 Górny Grzegorz 35
 Grass Günter 91–93
 Graves Michael 77
 Gross Jan Tomasz 137, 139, 144
 Grzegorzewski Jerzy 19, 26–28, 30

 Hauser Kaspar 65, 91–93
 Hegel Georg Wilhelm 13, 49, 59–60
 Henryk Walezy 50–51
 Herzog Werner 93
 Hirsch Marianne 138
 Hobbes Thomas 56
 Hoffman Jerzy 129
 Holzer Jenny 80, 82
 Hryniewicz Janusz T. 125
 Hudziak Andrzej 27

 Iwaszkiewicz Jarosław 129

 Jan Paweł II 33, 35–36
 Janicka Elżbieta 140
 Janion Maria 7–17, 21–28, 30–31,
 64–65, 90–101, 109, 120–124,
 134–135, 140
 Jarocki Jerzy 19
 Jarząbek Dorota 12
 Jaszuński Franciszek 74
 Jaworski Krzysztof 18
 Jencks Charles 77
 Joselewicz Berek 39
 Jünger Ernst 55

 Kaczyński Jarosław 42–43, 53, 60, 62
 Kaczyński Lech 36–37, 39, 52, 61, 144
 Kant Immanuel 79
 Karłowicz Dariusz 39–40, 47–49
 Karnowski Michał 42
 Karpiński Wojciech 69
 Kelley Mike 84–85
 Kieślowski Krzysztof 17, 20
 Kijewski & Kocur zob. Kijewski Marek
 i Malinowska Małgorzata
 Kijewski Marek 82
 Kisielewski Stefan 70
 Kłaman Grzegorz 88–89

 Klata Jan 144
 Klein Melanie 7
 Kleiner Juliusz 30
 Kluszczyński Ryszard 76
 Kocowska Barbara 28
 Koehler Krzysztof 18, 45, 47–48
 Koestler Arthur 64
 Kołakowski Leszek 64
 Komornicka Maria 91–92, 94–97
 Komorowski Bronisław 52
 Konrád György 54
 Konwicky Tadeusz 8, 129
 Kos-Krauze Joanna 76
 Kościelniak Marcin 12
 Kowalczyk Izabela 88–89
 Kowalska Faustyna 34
 Kowalski Grzegorz 76–77
 Kozyra Katarzyna 76, 88
 Krasieński Zygmunt 24–26, 36
 Krasnodębski Zdzisław 12, 36, 44, 46,
 55, 58–59
 Krauze Krzysztof 76
 Kristeva Julia 84, 86–87, 92–93, 95,
 100–101
 Kropiwnicki Maciej 102–103
 Król Marcin 12, 54, 69
 Królak Sławomir 106, 108
 Kruger Barbara 80–82
 Krzemiński Adam 13, 21
 Krzemiński Ireneusz 131
 Kumaniecki Kazimierz Feliks 40
 Kundera Milan 121
 Kunicki Wojciech 58
 Kuroń Jacek 131
 Kutyla Julian 102
 Kuziak Michał 31
 Kwaśniewski Aleksander 140

 Lacan Jacques 84–86, 92–93, 106, 138
 LaCapra Dominick 138, 143
 Laclau Ernesto 58, 103
 Laing Ronald David 23
 Leder Andrzej 70, 112–114, 116,
 124–125, 128, 140
 Legutko Ryszard 44–46
 Lenin Włodzimierz 20, 81
 Leszczyński Adam 125
 Levine Sherry 80
 Leys Ruth 143
 Libelt Karol 117
 Liber Marcin 144

- Libera Zbigniew 82–83, 87
 Lichocka Joanna 53, 61
 Liman Doug 151
 Linda Bogusław 20
 Ludlum Robert 151
 Lupa Krystian 20, 137

 Łopieńska Barbara N. 124
 Łysak Tomasz 143

 MacIntyre Alasdair 47
 Majcherek Janusz 19
 Majchrowski Zbigniew 12, 124
 Majmurek Jakub 125
 Malinowska Małgorzata 82
 Manet Édouard 78, 88
 Mann Tomasz 18–19, 121
 Margański Janusz 148
 Markowski Michał Paweł 86
 Marks Karol 13, 15, 17, 21, 64, 79, 107
 Materka Bartek 144
 Matyja Rafał 43
 Mazowiecki Tadeusz 42, 66, 68, 131
 McCarthy Paul 84, 85
 Memches Filip 38
 Memmi Albert 94
 Merta Tomasz 44–48
 Michnik Adam 66–70, 130
 Mickiewicz Adam 8, 16, 24, 26–27, 31,
 36, 49, 59, 65, 120, 128–130, 134
 Mikina Ewa 80
 Miller John 84
 Miłosz Czesław 63
 Moczar Mieczysław 69
 Mokrzycki Edmund 117–118
 Morawiec Elżbieta 26
 Mościcki Paweł 102
 Mouffe Chantal 58, 103
 Müller Nicole 98
 Musil Robert 91–93
 Musset Alfred de 26

 Nelson Horatio 81
 Nerval Gérard de 26
 Niedźwiedź Jakub 127–128
 Nietzsche Friedrich 53
 Niziołek Grzegorz 12, 20, 27, 139–140
 Norwid Cyprian Kamil 18
 Nowak Andrzej 42
 Nowak Piotr 38–39

 O'Hara Frank 18
 Oakeshott Michael 47
 Ochocki Aleksander 142
 Olszewski Jan 136
 Ostolski Adam 104

 Pałka Piotr 36
 Pasikowski Władysław 137
 Pawlikowski Paweł 137
 Perykles 40
 Pilch Jerzy 11
 Piłsudski Józef 18–19, 39
 Plata Tomasz 147
 Podkowiński Władysław 96
 Podsiadło Jacek 18
 Polanowski Augustyn 36
 Polański Roman 130
 Pospiszyl Kazimierz 28, 146
 Prokopiuk Jerzy 29
 Prus Bolesław 11
 Przybylski Ryszard 31
 Przybyszewska Stanisława 91–93

 Radziwiłowicz Jerzy 26–27
 Rajkowska Joanna 82–83
 Reszke Robert 141–142
 Romanowski Andrzej 67, 70
 Rosiek Stanisław 24, 92–93, 124
 Rosler Martha 80
 Roślaniec Katarzyna 76
 Rousseau Jean-Jacques 17, 28
 Rowiński Tomasz 52
 Rubens Peter 65
 Rumas Robert 76
 Rymkiewicz Jarosław Marek 50–54,
 60–62, 129
 Rymkiewicz Wawrzyniec 38–39
 Rywin Lew 43
 Rzyński Remigiusz 86
 Rzegocki Arkady 46–47

 Sacharow Andriej 64, 67
 Sajewska Dorota 12, 147
 Salwa Mateusz 105
 Santos Emma 91–93
 Sasnal Anna 137
 Sasnal Wilhelm 137, 144
 Schmitt Carl 55–61, 71, 103
 Schneider Rebecca 147–148
 Shakespeare William 122
 Shelley Percy 65

- Sherman Cindy 86
 Shuty Sławomir 75
 Siemion Piotr 75
 Sieniewicz Mariusz 75
 Sienkiewicz Henryk 47, 126
 Sienkiewicz Karol 77
 Sierakowski Sławomir 36, 102
 Siwicka Dorota 129
 Skrzypczak Robert 36
 Skwieciński Piotr 52, 53
 Słowacki Juliusz 11, 16, 50, 93
 Smith Kiki 84, 85
 Snyder Timothy 44
 Sosnowska Dorota 147
 Spitteler Carl 22
 Sroczyński Grzegorz 125
 Staniłko Jan Filip 46–47
 Staniszkis Jadwiga 41–42
 Stefan Batory 50
 Stella Frank 78
 Strzępka Monika 126
 Suchodolski Bogdan 29
 Sugiera Małgorzata 85
 Sutowski Michał 37
 Szczęśniak Agata 36
 Szela Jakub 126
 Szuster Marcin 149

 Śpiewak Paweł 43, 47, 70, 117–119, 137
 Świetlicki Marcin 18

 Terlikowski Tomasz 34–35, 37, 39
 Tischner Józef 67, 119
 Tokarska-Bakir Joanna 72, 138–140
 Tukidydes 40
 Tusk Donald 52, 130–133

 Ujazdowski Kazimierz Michał 43
 Urban Jerzy 54

 Van den Braembussche Antoon 139
 Venturi Robert 77
 Vico Giambattista 16–17

 Wajda Andrzej 129–130
 Walaszek Joanna 26
 Walicki Andrzej 116
 Wałęsa Lech 10–11, 42, 62, 66, 130, 137
 Wanat Andrzej 19
 Warhol Andy 71
 Warlikowski Krzysztof 137, 140

 Wasilewska Wanda 18–19
 Waśko Andrzej 49–50, 127
 Weber Max 71
 Weil Simone 65
 Welles Orson 152
 Wilczyk Wojciech 18
 Wilde Oskar 97
 Witkowska Alina 129
 Wittgenstein Ludwig 108
 Władysław Wiesław 10, 117
 Włast Piotr Odmieniec
 zob. Komornicka Maria
 Wodiczko Krzysztof 80–82
 Wojciechowski Jan Stanisław 82
 Wołek Tomasz 67, 119
 Wróblewski Grzegorz 18
 Wyspiański Stanisław 11

 Zadara Michał 144
 Zamoyski Jan 50, 52
 Zaremba Piotr 42
 Zborowski Samuel 50–52, 61
 Zielińska Marta 129
 Zieliński Michał 117
 Ziolo Rudolf 19

 Žižek Slavoj 102–103, 107, 109

 Żakowski Jacek 67
 Żebrowska Alicja 88
 Żeromski Stefan 11
 Żmigrodzka Maria 13, 15–17, 26,
 121–123
 Żmijewski Artur 76, 82–83, 88

Tomasz Plata *Pośmiertne życie romantyzmu*

© Copyright by Tomasz Plata

© Copyright for this edition Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego
& Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie
Warszawa 2017

Wydanie I

Printed in Poland

ISBN 978-83-63276-73-7

REDAKTOR PROWADZĄCA

Agata Adamiecka-Sitek

KOREKTA I INDEKS

Monika Krawul

RECENZENCI NAUKOWI

dr hab. Agata Bielik-Robson, prof. IFIS PAN

dr hab. Andrzej Leder, prof. IFIS PAN

PROJEKT OKŁADKI, UKŁAD TYPOGRAFICZNY, SKŁAD

Type2.pl

DRUK I OPRAWA

Totem

Fotografia na okładce:

rocznica wybuchu Powstania Warszawskiego (Godzina W), Rondo Dmowskiego,
Warszawa, 2014, na pierwszym planie: kombatan Julian Eugeniusz Kulski
fot. Marcin Wziontek

DYSTRYBUCJA

prospero.e-teatr.pl

WYDAWCY

Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie

ul. Miodowa 22/24

00-246 Warszawa



WARSZAWA

Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego

ul. Jazdów 1

00-467 Warszawa



Tomasz Plata – doktor nauk humanistycznych, dziekan Wydziału Wiedzy o Teatrze Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie. Kurator wystaw i działań performatywnych (między innymi zrealizowanych wspólnie z zespołem Komuny//Warszawa projektów *RE//MIX*, *My, mieszczanie* oraz *Mikroteatr*). Autor książek *Andy Warhol w drodze do teatru* oraz *Być i nie być*. Redaktor licznych prac zbiorowych (między innymi *Strategie publiczne, strategie prywatne. Teatr polski 1990–2005*, *RE//MIX. Performans i dokumentacja, Akademia Ruchu. Teatr*). W latach 2011–2015 współtwórca galerii BWA Warszawa. Kurator Archiwum Akademii Ruchu.

Polski romantyzm żyje czy umarł? Jeszcze trwa czy już przeszedł do historii? Na takie pytania zwykle odpowiadamy odruchowo: przecież Maria Janion w 1989 roku ogłosiła kres dominacji paradygmatu romantycznego w polskiej kulturze. A zatem nasz romantyzm to trup, w dodatku mocno nieświeży. Problem w tym, że Janion została źle rozumiana. By się o tym przekonać, wystarczy uważnie przeczytać jej teksty. Tomasz Plata w *Pośmiertnym życiu romantyzmu* tropi romantyczne ślady w rodzimej kulturze po ustrojowej transformacji. I znajduje je właściwie wszędzie, w retoryce każdego silniejszego środowiska. Wygląda na to, że bez romantyzmu wciąż sobie nie radzimy, wciąż potrzebujemy go jako punktu odniesienia w każdej publicznej rozmowie.

Książka Tomasza Platy stawia ciekawą tezę. Romantyzm, który po 1989 roku oficjalnie pogrzebali jego najwięksi polscy wyznawcy, w tym zwłaszcza Maria Janion, nie tylko nie umarł, ale ma się dobrze i to, paradoksalnie, tym lepiej, im częściej bywa dobijany. Każda próba zadania mu ostatecznego ciosu, odesłania do lamusa czy unieważnienia w warunkach mieszczańskiej modernizacji i globalnego kapitalizmu tylko sprawia, że polski romantyzm umacnia się w nowych formach. Polska prawica, lewica, inteligencja i mieszczaństwo używają paradygmatu romantycznego jako układu domyślnego, który wciąż się odradza i aktualizuje.

–Agata Bielik-Robson

Praca Tomasza Platy znakomicie wiąże analizę wielowątkowej dyskusji toczącej się w środowiskach inteligencji polskiej w ostatnim ćwierćwieczu z teoretyczną refleksją na temat zajmowanych pozycji i używanych w tej dyskusji argumentów. To czyni ją interesującą tak dla tych, którzy śledzą aktualne w Polsce spory ideowe – swoistą „historię idei” rozwijających się w naszym kraju – jak dla tych, dla których stawką namysłu jest kwestia zastosowania teoretycznych kategorii, szczególnie zaczerpniętych z obszaru psychoanalizy.

–Andrzej Leder

ISBN 978-83-63276-73-7

WYDAWCY



PATRON MEDIALNY

PTJ Polish
Theatre
Journal



9 788363 276737

Cena 25 zł