

TOMASZ NAKONECZNY

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„Koniec historii” jako zagadnienie postkolonialne. Perspektywa polska

Przedmiotem niniejszych rozważań będą postkolonialne aspekty uobecniania się idei demoliberalnej¹ w polskiej debacie publicznej po 1989 roku. Z tak zakreślonego horyzontu problemowego wynikać będzie cel zasadniczy – próba zarysowania wpływu, jaki na rzeczoną debatę wywiera percepcja polskiej (post)kolonialności po stronie jej uczestników. Pojęcie percepcji nie zakłada w danym przypadku świadomego posługiwania się słownikiem badań

- 1 Przez liberalną demokrację będę rozumiał koncept filozoficzno-polityczny, uobecniony zarówno w różnych formach współczesnego dyskursu liberalnego, jak i w liberalnych praktykach politycznych, którego wspólną podstawą ideologiczną jest nienaruszalność praw jednostki oraz zagwarantowana nie tylko przez system prawny i reprezentujące go instytucje, ale też przez społeczny obyczaj, neutralność aksjologiczna państwa narodowego. Tak rozumiany koncept demoliberalny koresponduje jawnie z oświeceniową, logocentryczną perspektywą organizacji życia społecznego, co uwidacznia się już na początkowym etapie rozwoju tej ostatniej i co ma określone znaczenie w kontekście moich dalszych rozważań, gdy konfrontuję projekt demoliberalny z postkolonializmem. „Nasz system polityczny – pisze Edmund Burke – koresponduje i harmonizuje z porządkiem świata oraz ze sposobem istnienia przeznaczonym stałym twórcom składającym się z przemijających elementów. Dzięki temu, że w sprawach państwowych naśladujemy naturę, nasze udoskonalenia nigdy nie są całkowicie nowe, a to, co zachowujemy, nigdy nie jest całkowicie anachroniczne” (Burke 1994: 51–52).

postkolonialnych ani bycia rzecznikiem ich ideowego przesłania. Może zatem dotyczyć przypadków nieuświadomionego kategoryzowania w duchu postkolonialnym. Kluczowym kryterium selekcyjnym jest tu obiektywna wpisywalność określonych punktów widzenia w matryce (post)kolonialnych uwikłań, związana zarówno ze stanowiskami o wyrażnie (post)kolonialnej orientacji (gdzie przedrostek „post” sugeruje świadomy sprzeciw i dyskontynuację; tożsamy jest zatem z „anty”), jak i z tymi, których interpretacje rzeczywistości społecznej odwzorowują różne formy zależności centro-peryferyjnych. Przez te ostatnie będę rozumiał stan rzeczy, w którym relacje centrum i peryferii stanowią znaczący układ odniesienia dla debaty publicznej, a zarazem wykazują – zgodnie z wykładnią postkolonialną – głęboko ambiwalentny charakter (od otwarcie konfrontacyjnego do mimikry), postawy uczestników debaty wynikają zaś z faktu „opowiedzenia się” przez nich po jednej ze stron, tj. po stronie centrum lub peryferii.

Istnieje w łonie wspomnianej debaty, osnutej zasadniczo wokół zagadnienia wolności po upadku komunizmu (fundujących ją praktyk, sposobów jej instytucjonalizacji etc.), wyrazisty nurt powiązany z ideą zachodniego centrum (Zachód, Unia Europejska) jako depozytariusza i dystrybutora norm wolnościowych. W wersji politycznej wyraża ją spektakularnie wypowiedź polityka Platformy Obywatelskiej, Borysa Budki: „nie ma dla Polski alternatywy poza Unią Europejską” (Rzeczpospolita 2020). Istnienie tego nurtu sprzyja konserwowaniu wertykalizacji rodzimego dyskursu tożsamościowego wzdłuż osi centrum-peryferie, zauważalnej co najmniej od czasów oświecenia (wojna fraka i kontusza). Na poziomie filozoficznym nurt ten koresponduje dziś z finalizmem historycznym Francisa Fukuyamy, dla którego formułą ustrojową najbardziej adekwatną w stosunku do uniwersalistycznie pojmowanej natury ludzkiej (*human nature*) jest współczesna demokracja liberalna. Tytułowy „koniec historii”, oświeceniowy koncept historiozoficzny (Kant, Hegel, Marks) przywrócony do rzędu nośnych idei za sprawą dwóch słynnych esejów amerykańskiego myśliciela z 1992 r., *Koniec historii* i *Ostatni człowiek*, uznaje projekt demoliberalny za finalny i jednocześnie bezalternatywny (w kategoriach modelowych) etap ideologicznej ewolucji społeczeństw ludzkich.

Najdonioślejsze nawet zdarzenia same w sobie nie decydują o sensie dobiegającego końca historycznego procesu. Istotę jego wyznacza bowiem właściwa historia – jednoliny, spójny, ewolucyjny ciąg zmian ukierunkowanych, na który składają się zbiorowe doświadczenia ludów wszystkich czasów (Fukuyama 1996: 10).

Stosunek do esencjonalnej filozoficznie dla kultury liberalnej kwestii jej uniwersalizmu pozycjonuje aktorów współczesnej debaty ideologicznej m.in. na osi podziałów centro-peryferyjnych, gdzie centrum identyfikowane jest ze światem wartości demoliberalnych, a peryferyjność – z entocentryczną, partykularystyczną, idiosynkratyczną sferą polityki tożsamości. Wprawdzie w dominującym w polskiej debacie obrazie projekt demoliberalny utożsamiany jest jednoznacznie z Zachodem, traktowanym domyślnie jako twór względnie jednolity kulturowo, taka metonimizacja wymaga krytycznych uzupełnień, zwłaszcza w kontekście istnienia osób geograficznie wymiejscowionych (*displaced*) (Loomba 1998: 28), co ponownie odsyła do polityki tożsamości i potwierdza jej koniunkcję z zagadnieniem uniwersalizmu zachodniego.

Polityka tożsamości, z natury wielokształtna i nieprzewidywalna, uchodzi w coraz powszechniejszym odczuciu elit liberalnych (i nie tylko ich) za jedno z fundamentalnych zagrożeń dla modelu demoliberalnego (Nakoneczny 2012: 3). Świadomość (post)kolonialna w jej krytyczno-dekonstrukcyjnym wymiarze czerpie obficie z poststrukturalistycznego *residuum*, przez co jawi się jako naturalna kontestatorka demoliberalnych roszczeń do etycznej wiarygodności tudzież dyskursywnej uniwersalności i koherencji. Podniesienie na gruncie *postcolonial studies* kwestii etnocentrycznych uwarunkowań demoliberalnej aksjologii (Chakrabarty 2023) prowadzi do jej znaczącej rekontekstualizacji: odtąd nie sposób już przejść do porządku nad charakterystyką Zachodu jako głównego eksportera liberalnych wartości wywodzącego swój status z imperialno-kolonialnej przeszłości. Musimy jednak pamiętać, że potencjał rewindykacyjny postkolonializmu nie musi przekładać się na jego polityczną (w szerokim znaczeniu słowa) operacjonalizację. Trudno jednak zaprzeczyć, że postkolonializm otwiera ważną perspektywę komunikacyjną, której odpowiednie zagospodarowanie mogłoby przyczynić się do podniesienia kultury dialogu. Bogusław Bakuła zauważa:

Studia postkolonialne stwarzają możliwość włączenia się w szeroką debatę polsko-polską i polsko-Inną (...). Przydatność studiów postkolonialnych to nie tylko nowa perspektywa historyczna, ale może przede wszystkim ich użyteczność w ostatecznym zrzućeniu ciężaru zależności, w uwolnieniu się od złej tradycji i współczesnych form upodrzednienia (Bakuła 2011: 149).

Ma to swoją wagę w kontekście polskim, gdzie zasięg oddziaływania dyskursu postkolonialnego ogranicza się do stosunkowo wąskiego grona humanistów i ludzi pióra. A i na tym gruncie podlega on nierzadko kontestacji jako

intelektualna „nowinka” o co najmniej wątpliwej użyteczności w odniesieniu do lokalnych realiów. Kategoria świadomości postkolonialnej użytkowana jest głównie w określonej ramie eksplanacyjnej: jako wykładnik złożonej sfery społecznego behawioru, nie zaś jako narzędzie kształtowania określonej polityki tożsamościowej. Ten stan rzeczy rezonuje z polityczną (w wąskim znaczeniu tego słowa) *praxis*. Polscy politycy o tzw. proeuropejskiej orientacji w kontaktach ze swoimi zachodnimi odpowiednikami podkreślają więzy łączące ich z centrum, z którym się aksjologicznie identyfikują. Na przeciwnym biegunie sytuują się tzw. eurosceptycy, wśród których ewentualna identyfikacja z centrum jest co najwyżej selektywna lub zgoła nominalna (jestem Europejczykiem, ale nie lubię Unii); częściej jednak zaznacza się tu resentymentowy dystans wobec centrum, skutkujący zabiegami o przywrócenie symbolicznej „równowagi” w relacjach z nim. Wymownego przykładu dostarcza w tym względzie burzliwa historia wywiadu, jaki w 2006 r. miał przeprowadzić z prezydentem Lechem Kaczyńskim francuski dziennikarz Vincent Hervouet. Według jednej z wersji Francuz miał zachowywać się wobec strony polskiej niegrzecznie i protekcyjnie (miał m.in. powiedzieć „że to on, a nie strona polska, decyduje o tym, kiedy skończy rozmowę”), co wywołało gniewną reakcję prezydenta RP („w ten sposób nie można traktować polskich dyplomatów”) i zakończyło się przerwaniem wywiadu w atmosferze skandalu. Niezależnie od tego, która z przytaczanych przez media wersji jest prawdziwa, scena ta słusznie uchodzi za ilustrację próby symbolicznego „przywrócenia” znakowych proporcji, co okaże się charakterystyczne dla radykalizującej się od tego czasu polskiej prawy (polityka „wstawania z kolan”).

Zestawienie idei demoliberalnej z perspektywą etnocentryczną odsyła do konkurencyjnej względem demoliberalnego finalizmu historiozoficznego diagnozy rzeczywistości pozimnowojennej – Huntingtonowskiego „zderzenia cywilizacji”. W ostatnich zaś latach status ten osiągnęły – również w Polsce – prace spod znaku realizmu politycznego, kwestionujące poznawcze uproszczenia zwolenników demoliberalnego ładu i reaktywujące kategorie polityki siły (*power politics*), interesu narodowego (*national interest*), polityki mocarstw (*great power politics*) czy gry mocarstw (*the game of superpowers*) (Kenneth Waltz, John J. Mearsheimer, Stephen Walt, Marek Budzisz, Leszek Sykulski i inni). Wspólny mianownik tych i podobnych stanowisk wpisujących się w obszar polityki tożsamości, obejmuje szereg konstatacji całkowicie sprzecznych z doktryną neoliberalną: rozwój społeczny nie ewoluuje w stronę realizacji zasad równości i wolności, jedynym realnie sprawczym podmiotem w skali globalnej jest niezmiennie państwo narodowe, a istotą stosunków międzynarodowych, tak jak przed upadkiem muru berlińskiego, który doprowadził do wystąpienia

chwilowej „pauzy strategicznej” (*pax Americana*, „ład jednobiegunowy”), pozostaje system konkurencyjnych przewag i potencjałów, w którym kluczowa rola porządkująca przypada w udziale największym ośrodkom siły („koncert mocarstw”, „ład wielobiegunowy”). Zdaniem Samuela Huntingtona westernizacja i modernizacja, mające w optymistycznej wizji demoliberałów przyspieszać i stabilizować procesy globalizacyjne (z różnym co prawda natężeniem i nie bezkonfliktowo), generując zbawienną synergię potęgi i autorytetu centrum oraz aspiracji rozwojowych peryferii, doprowadziły w przypadku krajów cywilizacji pozaeuropejskich do rezultatów całkowicie wręcz odwrotnych: konsolidacji ich własnych polityk tożsamościowych (Nakoneczny 2021), zwiększenia psychologicznego dystansu wobec Zachodu, wytyczania linii podziału i identyfikacji według kryterium cywilizacyjno-kulturowego.

Również po stronie liberałów związki między demokracją liberalną a rozwojem zaczęły być postrzegane jako skomplikowane i niejednoznaczne. Dostrzeżenie przez nich roli, jaką również w społeczeństwach centrum zaczął odgrywać czynnik tożsamościowy (narastanie tendencji populistycznych, wzrost nastrojów antyimigranckich, popyt na wspólnotowe *retroutopie*), pociągnęło za sobą pojawienie się propozycji strategii zaradczych, mających uchronić dziedzictwo oświeceniowego uniwersalizmu przy jednoczesnym zachowaniu programowo inherentnej dlań inkluzywności społeczno-światopoglądowej. Wierzano, że zaznaczające się w nowoczesnych demokracjach liberalnych konflikty i sprzeczności nie są strukturalnymi aporiami, lecz jedynie uwarunkowanymi konsytuacyjnie dylematami, które da się rozwikłać w łonie kultury liberalnej. Jednym z postulowanych rozwiązań, autorstwa amerykańskiego filozofa Marka Lilla, jest idea powiększenia przez demokrację liberalną sfery inkluzywności poprzez odwołanie do rdzennych wartości liberalno-demokratycznych (*pre-identity liberalism*), wspólnych całemu społeczeństwu, takich jak obywatelstwo, umowa społeczna, godność jednostki, partycypacja etc. Miałoby to w domyśle zapewnić kwantum konsensualności wystarczające do utrzymania pluralizmu społecznego, a być może nawet do świadomego, a co za tym idzie bezkonfliktowego, kultywowania światopoglądowej różnorodności. Trudno jednak nie zauważyć, że propozycje tego rodzaju zdają się ujawniać istnienie wewnątrz demoliberalnego habitusu istotnej sprzeczności, wystawiające go na działanie niedocenianych wcześniej zagrożeń. Otóż tak daleko idąca otwartość na działanie imperatywu emancypacyjnego (dopuszczenie do udziału w szeroko pojętej debacie publicznej również tych, którzy kwestionują systemowe podstawy demokracji liberalnej) wystawia na niebezpieczeństwo zawłaszczenia debaty przez jej wrogów. Powinna zatem posiadać zabezpieczenie w postaci podmiotów (instytucji, tekstów, autorytetów społecznych) dysponujących odpowiednio

dużymi zasobami kapitału symbolicznego „by dystrybuowane przezeń wartości demokratyczno-liberalne okazywały się wiarygodne, a także atrakcyjne dla ludzi reprezentujących innorodne kultury i tożsamości” (Nakoneczny 2021: 38).

Podobnie widzi to sam Fukuyama, gdy w jednej ze swoich ostatnich książek, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, pisze, że „tożsamość musi być powiązana z konkretnymi, ważnymi ideami, takimi jak konstytucjonalizm, rządy prawa i równość wszystkich ludzi” (Fukuyama 2019: 210). Mimo wyraźnego docenienia wagi czynnika tożsamościowego, podstawowe gwarancje zabezpieczające wolność wiąże Fukuyama z samymi fundamentami demoliberalnego paradygmatu: legitymizacją i mechanizmem kontroli władzy wyłonionej przez demokratyczną większość. Ich niezbywalność ujawnia się zwłaszcza w konfrontacji z modelami autorytarnymi. Amerykański myśliciel zwraca uwagę, że:

Na dłuższą metę reżimy autorytarne zawsze mają kłopoty z prawomocnością. Wiele z nich próbowało legitymizować swoje rządy wynikami gospodarczymi, kiedy jednak przychodziła stagnacja albo regres [...] miejsce legitymizacji zajmowała destabilizacja. Kraje demokratyczne na ogół lepiej znoszą recesję, ponieważ źródłem prawomocności ich rządów jest sam ustrój demokratyczny (Fukuyama 2019: 43–44).

Wszystkie zarysowane pokrótce wątki towarzyszące w ostatnich dekadach dyskursowi demoliberalnemu w jego anglosaskiej domenie, zaznaczają się również w polskiej debacie. Przemawiałoby to za strukturalną jednością formacji demoliberalnej i za tożsamością problemów, jakie generuje ona w obliczu wyzwań współczesnego świata. Jeśli jednak przyjąć, tak jak zostało to uczynione we wstępnej części rozważań, że zauważalnym wyznacznikiem „Polish way to freedom” jest jego uwikłanie w syndrom (post)kolonialny, polski kazus okaże się daleko mniej jednoznaczny. Podmiot (post)kolonialny, który sytuuje się ze swoimi aspiracjami kulturowo-cywilizacyjnymi w świecie nowoczesnym, a jednocześnie występuje, świadomie bądź nie, w podwójnej roli względem dawnego/nowego centrum: jako ofiara określonej historii kolonialnej i jako aktywny uczestnik praktyk dekolonizacyjnych, ciężać musi, z natury rzeczy, ku sprzecznym na pierwszy rzut oka formom polityki tożsamościowej. Postulatem (re)integracji społecznej równie uzasadnionym i doniosłym co poszukiwanie demoliberalnych *loci communes* (etos obywatelski, zabezpieczenie praw mniejszości, równość wobec prawa etc.), może być dla takiego podmiotu postulat retroutopijny – próby budowania skonsolidowanego profilu tożsamościowego (wspólnotowego) poprzez odwołanie się do przedkolonialnego *status quo* (czy

też raczej do jego silnie zmityzowanego obrazu). Czerpany z takich zasobów (lokowanych poza horyzontem nowoczesności) kapitał symboliczny może okazać się jednak mało użyteczny społecznie ze względu na brak jego realnego depozytariusza czy też nosiciela (klasy społecznej, instytucji, słownika etc.). Ewa Thompson pisze w tym kontekście o odzyskiwaniu „tonu normalności”, niezakłóconego obcymi wpływami; tonu, który badaczka odnajduje w dziedzictwie sarmackim. Nie poświęca jednak dość uwagi kwestii zasadniczej: sposobowi tranzycji takiego kapitału symbolicznego. Innymi słowy – temu kto, w jaki sposób i przy użyciu jakich środków miałby taki kapitał „wpuścić” do społecznego obiegu, a następnie dbać – niejako na wzór nowoczesnego banku centralnego – o jego odpowiednią „podaż”.

Zauważona przed chwilą sprzeczność nie musi wcale wynikać z występowania klasycznie rozumianego konfliktu między elitą kompradorską a skolonizowanym „ludem”, gdzie elita obsadza się w roli awangardy postępu, a części społeczeństwa przypisywany jest przymiot niedostosowania do wyzwań nowoczesnego świata (czytaj: świata, którego normy wyznacza centrum), a w najlepszym razie – nadmiernego tradycjonalizmu. Można tę sprzeczność rozumieć po prostu jako efekt wystąpienia dwóch, na pozór wykluczających się, strategii przewyższania kolonialnego dziedzictwa: jednej, nazwijmy ją konstruktywistyczną, ukierunkowanej na działania zmierzające w ostatecznym efekcie do zrównania statusowego z centrum, a przynajmniej do pozostawiania w zasięgu jego – traktowanego jako dobroczynne – oddziaływania, oraz drugiej, nazwijmy ją organicystyczną, opartej na przeświadczeniu, że faktyczne wyjście ze stanu zależności/periferyjności możliwe jest dopiero po osiągnięciu określonego potencjału wewnętrznego, równoznacznego z rzeczywistą autonomią i zdolnością do przemawiania własnym, niezapośredniczonym przez czynniki zewnętrzne, głosem. Nietrudno w takim podziale rozpoznać podstawowy wzór identyfikacji na polskiej scenie politycznej ostatniego dwudziestolecia, gdzie Platforma Obywatelska reprezentowałaby opcję określoną jako konstruktywistyczna, a Prawo i Sprawiedliwość – tę organicystyczną. Warto zwrócić uwagę na związany z polaryzacyjną postawą obu tych podmiotów sceny politycznej moment uzewnętrznienia zupełnie nowych w stosunku do lat 90. aspektów polskiej debaty publicznej. Polega on ześrodkowaniu sporów tożsamościowych na układzie centro-periferyjnym, zamiast, jak było w poprzedniej dekadzie, na odniesieniach do PRL-u i jego dziedzictwa. Jak piszą autorzy 1989. *Jesień narodów*:

rok 2005 można uznać za przełomowy w polskiej debacie publicznej ze względu na radykalną zmianę, jaka zaszła na scenie politycznej,

zarówno w wyniku wyborów prezydenckich, jak i parlamentarnych. Drastyczny spadek znaczenia formacji postkomunistycznej niejako wyzwolił dyskurs z dotychczasowej ciasnoty i przeniósł na poziom, na którym debata toczy się w innych krajach Europy, również tych bez doświadczenia komunistycznego. Lapidarnie ujęty jako spór „suwerenistów” z „globalistami” zastąpił dotychczasowy konflikt główny, choć zagadnienia związane z postkomunizmem również włączył w swoje ramy (Burakowski, Gubrynowicz i in. 2011: 141).

Problem z Polską jest jednak bardziej, by tak rzec, elementarny. Kwestia jej (post)kolonialnego statusu nie została bowiem wciąż „uregulowana” na poziomie rozstrzygnięć teoretycznych. Polska traktowana jest najczęściej jako byt albo „podejrzewany” o posiadanie (post)kolonialnych referencji, albo taki, którego skomplikowane relacje zależności – status hegemonia (I Rzeczpospolita) i subalterna (zaborcy, PRL) etc. – czyni zeń twór wymykający się w istocie postkolonialnym taksonomiom. Jakkolwiek zagadnienie to było niejednokrotnie już podejmowane, choćby przez Clare Cavanagh czy Ewę Thompson, nie udało się osiągnąć w związku z nim konsensusu nie tylko w relacjach ze światem zewnętrznym, ale również na krajowym forum dyskusyjnym (wciąż pojawiają się autorytety kwestionujące metodologiczną zasadność opisywania historii Polski w kluczu postkolonialnym [Pomian 2013]). Tymczasem, jak słusznie zauważa Thompson, „spojrzenie na Polskę jako na kraj postkolonialny oznaczałoby wpisanie Polski w jeden z dyskursów rozpoznawalnych poza jej granicami” (Thompson 2023), ułatwiałoby zatem słyszalność jej głosu i być może zdjęło zeń wreszcie odium chronicznej idiomatyczności. Otwarta identyfikacja Polski jako kraju (post)kolonialnego sprzyjałaby również zapewne kreowaniu bardziej zrównoważonych, unikających pokus retroutopii czy bezkrytycznej westernizacji strategii „naprawczych” w łonie debaty krajowej.

Problematyczne byłoby zatem w przypadku Polski traktowanie przywołanej na początku artykułu percepcji polskiej (post)kolonialności jako narzędzia polityki tożsamości. Postkolonialność *per se* nie jest w Polsce zasadniczo hasłem do organizowania antykolonialnych krucjat. Bywa przywoływana jako zmienna opisowa (Sowa 2011), jako postulat mobilizacji do zmiany paradygmatów (Thompson 2023) czy jako element propagandy politycznej (antyunijne narracje polskiej prawicy, w kontekście których polska peryferyjność zestawiana bywa z dążącym do jej pogłębienia centrum). Wydaje się, że właściwą ramę opisową dla eksploracji polskiej (post)kolonialności wyznacza kondycja postkomunistyczna, o czym przekonująco pisze Tomasz Zarycki:

Interpretacje okresu postkomunistycznego w kategoriach postkolonialnych są ściśle związane ze sposobami oceny okresu komunistycznego, rozumianego w tym przypadku jako czas dominacji kolonialnej. Nawet jeśli okres postkomunistyczny rozpatrywany jest jako epoka nowej kolonizacji, tym razem przez „Zachód” rozumiany bądź jako całość obejmująca Europę Zachodnią i Stany Zjednoczone, bądź też jako Unia Europejska, czy tylko jej najsilniejsze państwa, takie jak Niemcy, albo wielkie korporacje międzynarodowe, to jej natura jest zwykle związana z naturą kolonializmu okresu postkomunistycznego (Zarycki 2009: 207).

Powołując się z kolei na Thompson, przypomina Zarycki jej metaforę „poszukiwania nowego hegemonu”, znamionującego szeroko rozumianą, w tym intelektualną, niesamodzielność polskich elit transformacyjnych, niezdolnych do niczego więcej jak „podążanie za powierzchownymi modami intelektualnymi Zachodu” (Zarycki 2009: 207).

Wątki te znajdziemy w lewicowej krytyce polskiej transformacji. Słabości tej ostatniej, a więc pośrednio również fundującego ją projektu demoliberalnego, wypunktowuje przy różnych okazjach – z pozycji wyraźnie lewicowych – prof. Kazimierz Kik. Jest to stanowisko godne uwagi nie tylko ze względu na samą warstwę argumentacyjną, ale również za sprawą frapujących zbieżności z diagnozami pojawiającymi się często po stronie polskiej prawicy: w jednym i drugim przypadku uwypuklony zostaje moment heteronomiczności polskich reform po 1989 roku (prof. Kik mówi o „państwie zaimportowanej demokracji”) oraz ich destrukcyjnego wpływu na wspólnotowy wymiar życia społecznego III RP. Genezę polskiej transformacji społeczno-gospodarczej wiąże Kik z radykalnie prorynkową polityką Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Banku Światowego oraz sprzyjającym jej intelektualnym klimatem epoki, której *differentia specifica* był dogmatyczny, neoliberalny triumfalizm. Kik, nawiązując do ekonomisty Witolda Kieżuna, pisze:

Dokonana została bowiem [transformacja – przyp. T.N.] w duchu neoliberalizmu amerykańskiego i wdrożona zgodnie z receptami Georga Sorosa, Jeffreya Sachsa i współpracującego z nimi, a znajdującego się pod przemożnym wpływem doktryny neoliberalnej Leszka Balcerowicza (Kik 2018: 476).

Bezkrytyczna adaptacja programu neoliberalnego przesądziła o niepol-skim w istocie charakterze transformacji, ukierunkowała kraj na realizację

zależnościowego modelu rozwoju (gdzie ośrodkiem dyspozycyjnym są zachodnie instytucje, a narzędziem podporządkowania – międzynarodowy, korporacyjny kapitał). Przy czym niepełni czy też – nie w pełni polski, charakter transformacji oznacza w danym przypadku tyleż cudzoziemski autorament mocodawców lokalnej wersji neoliberalizmu, co zasadniczą niezgodność z polskim interesem narodowym, który – podążając konsekwentnie za myślą badacza – należałoby wiązać z występowaniem w gospodarce spójnego, silnego i aktywnego komponentu państwowego, a także z daleko bardziej partycypacyjnym, tudzież inkluzywnym, modelem władzy publicznej (zamiast istniejącego systemu partyjnego, który Kik postrzega jako główne źródło głębokiej polaryzacji społecznej w III RP). Tymczasem heterogeniczna, pozbawiona wspólnotowego przesłania polityka polskich elit sprawia, iż bilans trzech pierwszych dekad wolnej Polski jawi się jako co najmniej kłopotliwy. Ujawnia on w pierwszej kolejności dramatyczne osłabienie, tak w sferze gospodarczej, jak w życiu politycznym, czynnika społecznego.

Odspołecznione państwo i upaństwowione partie polityczne w swojej odspołecznionej formule – konstatuje badacz – stanowią dziś jedną ze słabszych stron III RP jako formalnej demokracji liberalnej. Jest to tym większym dla tego państwa zagrożeniem, że w miejsce sprywatyzowanej lub po prostu zlikwidowanej własności państwowej w gospodarkę wlał się szeroka fala kapitał międzynarodowy (Kik 2018: 477).

Stanowisko prof. Kika jest reprezentatywne dla wielu nurtów niepostkomunistycznej lewicy, jakie ujawniły się po 1989 roku (socjaldemokracja, tzw. nowa lewica, lewica postsolidarnościowa). Przedmiotem szczególnej troski jest w tym segmencie debaty osłabienie więzi wspólnotowych, za które odpowiada przyjęty, oparty na skrajnym indywidualizmie i oportunistycznym pragmatyzmie, model rozwojowy. Ryszard Bugaj mówi w tym kontekście o „kapitalizmie demokratycznym” jako formule konkurencyjnej do ortodoksyjnie wolnorynkowego kapitalizmu w wersji Fukuyamowskiej. Wartościowych, bo czysto empirycznych, spostrzeżeń dostarcza w tej mierze eksperyment Elizabeth Dunn, amerykańskiej antropolożki z Uniwersytetu Johna Hopkinsa, która zatrudniła się w fabryce Alima-Gerber w Rzeszowie, by móc z bliska obserwować zachowania pracowników sprywatyzowanego przedsiębiorstwa. Podsumowała to następująco:

Neoliberalizm i postfordyzm w dążeniu do zlikwidowania instytucji socjalizmu państwowego zniszczyły przede wszystkim to, co ze społecznego punktu widzenia w okresie socjalizmu było najbardziej

wartościowe: [...] różne formy równości ekonomicznej, więzi społeczne i społecznie zanurzone koncepcje osoby” (Dunn 2017: 231).

Obserwacje Dunn, tym cenniejsze, że łączące punkt widzenia przedstawicielki centrum i uczestniczki doświadczenia społecznego w kraju peryferyjnym, potwierdzają intuicyjny często osąd rzeczywistości społecznej publicystów i polityków: tranzycja ustrojowa przebiegła w Polsce bez poszanowania lokalnych uwarunkowań, w tym bez uwzględnienia wielu lokalnych potrzeb i interesów. Ten właśnie punkt z dość obszernego katalogu zarzutów wobec polskiej transformacji łączył wiele formalnie oddalonych od siebie środowisk ideologicznych (por. Bronisław Wildstein, *Demokracja limitowana, czyli dlaczego nie lubię III RP*), co mogło sugerować, że oficjalne linie podziałów nie oddawały lub nie do końca oddawały podziały, jakie wyznaczał stosunek do polskiej centro-peryferyjności. Centrum (jako Zachód) na dość wczesnym etapie przemian zaczęło być postrzegane jako gospodarczy i kulturowy agens o co najmniej ambiwalentnym znaczeniu: z jednej strony służyło za wzór racjonalnego ustroju promującego emancypację i równość, z drugiej – narzucało normy i włączało w tryby zależności odbieranej jako jednokierunkowa.

Środowiska lewicy postkomunistycznej w ocenie dorobku III RP i jej relacji z UE bliższe są narracyjnie nurtowi liberalnemu (w pewnym istotnym sensie nawet mieszczą się w nim). Widać to wyraźnie w wypowiedziach byłego premiera, Leszka Millera, gdzie członkostwo Polski w UE przedstawiane jest zawsze jako jednoznacznie korzystne, a polski interes narodowy jako tożsamy z interesem Unii: „Muszę powiedzieć, bez megalomanii, że mój podpis pod traktatem akcesyjnym dzisiaj wart jest 110 mld zł i jego wartość będzie rosła każdego roku” (Forsal.pl 2019). W społecznej percepcji funkcjonują postkomuniści jako pragmatycy, nierzadko sprawni technokraci, z łatwością i bez kompleksów poruszający się na salonach europejskich oraz światowych. Taki obraz utrwała Grzegorz Kołodko, czterokrotny wicepremier i minister finansów, w autobiograficznej książce *Moja globalizacja, czyli dookoła świata i z powrotem*. Pierwszoosobowa narracja Kołodki ukazuje autora jako człowieka dobrze rozumiejącego złożone mechanizmy rządzące współczesnym światem, niepozbawionego przy tym głębszych ambicji intelektualnych i otwartego na uroki życia, dla którego przekraczanie granic, państwowych, kulturowych, towarzyskich, jest równie naturalne, jak – ledwie uchwytne, a przez to sprawiająca wrażenie autentycznej – akceptacja własnej prowincjonalności (Kołodko 2001). Czytelnika nie zaskakuje zatem „spokojna”, rzeczowa, wyzbyta problematyzacji roli zachodniego centrum, wizja którą w pewnym momencie kreśli Kołodko:

Jeśli zatem ktoś pragnie, chociażby w skromnej mierze, wpływać na bieg procesów związanych z transformacją systemową, to najlepiej robić to z odległego Waszyngtonu. Tam bowiem nie tylko ścierają się polityczne racje i konkretne interesy, ale modne stają się teorie i w ślad za tym kształtuje się polityka. Przebywając mnóstwo razy w różnych rewirach tych wyłaniających się rynków – obojętnie czy wywodzą się one z „Trzeciego Świata”, czy ze „Świata Drugiego”, czyli byłych gospodarek centralnie planowanych – mogłem obserwować, jak wielka jest siła idei „Made in Washington”. Także i dzisiaj, gdy rozmawiać z wpływowymi politykami albo po prostu zajrzeć do gazet – obojętnie w Warszawie czy Johannesburgu, w Sofii czy Hongkongu, Rydze czy Sao Paulo – często nie można uniknąć wrażenia, że poglądy są jak moda, a głosi się je jakby na życzenie. Jest to skutek dołączenia do dominującego nurtu, któremu nie jest ani łatwo, ani wygodnie się przeciwstawić. Często też to się po prostu nie opłaca. Gdy króluje określona ortodoksja i brak jest wobec niej dostatecznej dozy profesjonalnego krytycyzmu, to różnice poglądów sprowadzają się do szczegółów i spraw technicznych, a nie kwestii fundamentalnych (Kołodko 2001: 38).

Punkt widzenia lewicowo-liberalnego polityka i intelektualisty kontrastuje z projekcjami wielu autorów prawicowych, reprezentatywnych dla tego środowiska. Charakterystyczny dla tej strony debaty publicznej w Polsce jest generalnie resentymentowy stosunek do zachodniego centrum, przy jednoczesnym ostentacyjnym lekceważeniu „hegemonu zastępczego” w postaci Rosji i ZSRR, na które zwrócił uwagę Przemysław Czapliński. „Wina” Zachodu (utożsamianego tu częściej z UE; gdy rola USA jest na ogół kojarzona wprost z funkcją bezpieczeństwa) ożywiająca ów resentyment, polega na próbie narzucania Polsce norm aksjologicznych rzekomo sprzecznych z polskim szeroko rozumianym interesem społecznym oraz z polską tradycją. Znaczną część owej „winy” ponoszą polskie elity liberalne, którym prof. Zdzisław Krasnodębski w *Demokracji peryferii* zarzuca fundamentalne nieuwzględnianie polskiego kontekstu w procesie adaptacji reguł dogmatycznie rozumianej demokracji liberalnej (Krasnodębski 2003). Demokracji, której – tym razem w planie ogólnym – zarzuca Krasnodębski faktyczny niedostatek inkluzywności: miałyby ona wykluczać tych, którzy nie przystają na jej relatywistyczny stosunek do logocentrycznie rozumianej Prawdy. Demoliberalne „skrzywienie” szczególnie dotkliwie ujawniło się również w sferze społeczno-gospodarczej, w której wąsko pojęty ekonomizm wziął górę nad ideą sprawiedliwości, prowadząc do podziałów społecznych zbliżających Polskę do standardów trzecioświatowych. Remedium

jest dla Krasnodębskiego – podobnie jak dla środowiska Zjednoczonej Prawicy, którą reprezentuje on jako poseł w Parlamencie Europejskim – próba odbudowy wspólnoty narodowej w oparciu o wartości katolickie („Czy dla polskiej demokracji fakt, że znakomita większość obywateli jest katolikami, może nie mieć żadnego wpływu na jej kształt, nawet na jej kształt prawny?” [Krasnodębski 2003: 54]), nawiązującej również do etosu pierwszej Solidarności. Ogólna wymowa refleksji Krasnodębskiego jest do pewnego stopnia postkolonialna: wskazuje on na etnocentryczne aspekty funkcjonowania demokracji liberalnej, przeciwstawiając jej w równym stopniu etnocentryczne, traktowane jako moralnie słuszne i uzasadnione historycznie, roszczenia peryferii do pełnej autonomii.

Obraz Zachodu, intelektualnie jałowego, naiwnego w swoim demoliberalnym dogmatyzmie, niezdolnego sprostać współczesnym wyzwaniom polityki tożsamości, dominuje od lat w twórczości publicystycznej Rafała Ziemkiewicza. W swojej ostatniej książce *Wielka Polska*, odnosząc się wprost do Fukuyamowskiego „końca historii”, ewokuje czynnik polityki tożsamości, którego demokracja liberalna nie zdołała zinternalizować ze szczególną szkodą dla swojej reputacji: czynnik polityki siły. Jego znaczenie w polskiej debacie potwierdza pośrednio rosnące w kręgach polskiej prawicy zainteresowanie geopolityką. Jest ono widoczne zwłaszcza w Internecie, gdzie obecność prawicowych lub sympatyzujących z prawicą audycji i podcastów jest w ostatnich kilku latach przełożona (Klub Jagielloński, „Układ otwarty” Igora Janke, „Historia realna” Piotra Zychowicza i wiele innych). Kluczowym z punktu widzenia Polski probierzem dziejowego „niedostosowania” Zachodu okazała się dla Ziemkiewicza postawa zachodnich elit wobec rosyjskiego neoimperializmu. Autor *Wielkiej Polski* pisze:

Początkowo wszystkie kraje europejskie odrzucały rosyjską ofertę „podzielenia stref wpływów”. Jesień Ludów i upadek ZSRR na jakiś czas bowiem wprawiły lewicowo-liberalne elity Zachodu w euforię, w której uwierzyły one w fukuyamowski „koniec historii” i zwycięski pochód najlepszego z systemów politycznych przez cały świat. W tej wizji demokracja liberalna miała za sprawą kolejnych pokojowych rewolucji zapanować stopniowo na Białorusi i Ukrainie, potem w Rosji, a w końcu w Chinach, dokładnie tak, jak prorokował to amerykański futurolog. Rzecz oczywista, że oczekując takich wydarzeń, Zachód uznawał strefy wpływów za koncept anachroniczny, właściwy epoce, która minęła i nie wróci (Ziemkiewicz 2022: 17–18).

Finalna wizja odrodzenia Polski, jaką proponuje Ziemkiewicz jest logicznie skrajną wersją modelu organicystycznego, którą łączy z opcją demoliberalną

swoiste „wyminięcie” uwarunkowań (post)kolonialności, składa się na nią bowiem wiara w zdolność do pokonania o własnych siłach „niemieckiej bezczelności” z jednej strony i „ruskiego bandytyzmu” z drugiej (Ziemkiewicz 2022: 321). W opcji demoliberalnej „wyminięcie” owo wynika, z grubsza rzecz biorąc, z przyjęcia bezalternatywności modelu demoliberalnego, nie tylko w oparciu o autoteliczne uznanie dla jego uniwersalizmu, ale też – co nabiera szczególnej wagi w perspektywie polskich doświadczeń historycznych – przez wzgląd na traumy niedawnej przeszłości. Jak można chcieć obalenia demokracji liberalnej – zapytuje retorycznie filozof Andrzej Szahaj – po tylu tragicznych zmaganiach z jej wrogami? Próbując udzielić odpowiedzi, zaznacza:

Zachodnia kultura polityczna po wiekach bolesnego procesu uczenia się doszła do wniosku, iż ustrój liberalno-demokratyczny jest najlepszy ze wszystkich dotąd znanych i nie sposób sobie wyobrazić lepszego. Zgadzam się z Fukuyamą (Szahaj 2011: 116).

Między „skrajnymi” opcjami – demoliberalną i radykalnie organicystyczną lokują się niektóre wypowiedzi i teksty nawiązujące do tradycji polskiego realizmu, głównie międzywojennej proveniencji (Stańczycy, pozytywizm, Adolf Bocheński, Jan Bobrzyński, Stanisław Cat-Mackiewicz i inni). W nurt ten wpisuje się z pewnością książka Bartłomieja Radziejewskiego *Między wielkością a zanikiem. Rzecz o Polsce w XXI wieku*. Autor, odnotowując jałowość polskich starań o uzyskanie partnerstwa w relacjach z zachodnim centrum i utrzymującą się słabość wewnętrzną państwa („państwo polskie nadal istnieje tylko teoretycznie, choć właściwiej jest powiedzieć: nie istnieje nawet teoretycznie”) (Radziejewski 2022: 231), postuluje potrzebę wdrożenia czysto pragmatycznego programu naprawczego, wyzbytego resentymentów i tromtadrackiej autoafirmacji, nie stroniącego zatem z jednej strony od postkolonialnej diagnostyki, a z drugiej od transakcyjnej, rzeczowej kooperacji z centrum.

Podsumujmy. Po upadku komunizmu polska debata publiczna stanęła (zupełnie nieoczekiwanie dla wielu) w obliczu zasadniczego pytania: jak zagospodarować odzyskaną/uzyskaną wolność w zmieniającym się gwałtownie świecie postzimnowojennym. Zyskujące od końca lat 90. na popularności studia postkolonialne dostarczyły – wraz z innymi, mniej znanymi szerszej publiczności, dyskursami (teoria dependencji, teoria systemów-światów) – zestaw potencjalnie użytecznych pojęć do opisanego specyfiki polskiego położenia, z wyróżnioną wśród nich rolą zależności centro-peryferyjnych, choć nie ukierunkowały one debaty w stronę powszechnej kontestacji postkolonialnego *status quo*. Zgadzając się z T. Zaryckim co do zasadności zawężenia horyzontu

polskiej postkolonialności po 1989 roku do kontekstu postkomunistycznego, za kluczową kwestię uznałem stosunek do idei demoliberalnej, będący funkcją szerszego zagadnienia – sytuowania się na osi centrum-peryferie. Konstruktivistyczna strategia liberałów, zrównująca polskie aspiracje z partycypacją w centrum, stanowi w istocie wyminięcie problemu (post)kolonialności, ponieważ nie docenia wagi polityki tożsamości lub zgoła ją lekceważy. Tymczasem polityka ta, jak zauważono, stała się ważnym układem odniesienia dla źródłowej dla demoliberałów myśli anglosaskiej. Z kolei w pewnych nurtach myśli lewicowej, podobnie jak w dyskursie prawicowym, zaznacza się organicystyczna intuicja o potrzebie konsolidacji wspólnotowej jako najlepszym, a być może jedynym dostępnym, sposobie przezwyciężenia własnej peryferyjności. Jednocześnie zwraca w tym obszarze uwagę resentymentowa co do istoty strategia kompensacyjna demonizowania zachodniego centrum, swoistego „dyscyplinowania” go za przypisywane mu dążenie do pogłębiania polskiej zależności i wtórności.

Wydaje się, że żadna z tych strategii nie wykazała się, jak dotąd, „skutecznością” w odniesieniu do dwóch kwestii ważnych z punktu widzenia polskich uwikłań centro-peryferyjnych: nie uczyniła polskiej polityki tożsamości bardziej przekonującą i zrozumiałą dla świata zewnętrznego ani bardziej spójną i konsensualną w kontekście debaty krajowej. Żadna też nie unieważnia projekcji postkolonialnej, która nadal pozostaje pewną opcją polityki tożsamości, nie operacjonalizowaną w polskich realiach w szerszym, pozaakademickim wymiarze, lecz potencjalnie użyteczną. Polityka tożsamości na płaszczyźnie debaty publicznej jest – po przełomowym roku 2005 – realizowana na ogół w sposób funkcjonalistyczny, by nie powiedzieć doraźny, w trybie pozakonsensualnych działań stronnictw sprawujących władzę. Przejściowe znaczenie, jakie zyskała Polska w związku z nową – po 24 lutego 2022 roku – odsłoną wojny na Ukrainie, właśnie przez swoją przejściowość, obnażyło iluzoryczność przeświadczeń o skuteczności konsolidacji wewnętrznej (mającej przekładać się na wzmocnienie pozycji międzynarodowej), która była jednym z kluczowych punktów programu Zjednoczonej Prawicy. Rosyjski rewizjonizm, poprzez zagrożenie ładu postzimnowojennego, wzmocnił pośrednio jeden z komponentów polityki tożsamości, *power politics*, który spotkał się z szeroką odpowiedzią ośrodków ekspercko-dyskusyjnych o prawicowym profilu (Klub Ronina, Nowa Konfederacja, Strategy and Future i innych). Wspólnym mianownikiem większości z nich jest przyjęcie opcji, którą nazwaliśmy organicystyczną, przy jednocześnie kompromisowym uznaniu potrzeby zachowywania synergetycznych związków z Unią i Zachodem (Radziejewski 2022). Próba pragmatycznej (w rozumieniu tych środowisk) odpowiedzi na rosyjskie wyzwanie oznacza

jednak w istocie znaczące odejście od konstruktywistycznej aksjologii demoliberałów i promocję strategii konfrontacyjnej (w kategoriach siły) (Budzisz 2022).

Obraz Polski w *Poruszonej mapie* Przemysław Czaplińskiego, dryfującej w coraz bardziej nieokreślonym kierunku, wydaje się wyjątkowo trafną metaforą, sugerującą stan – pozornego lub nie – wyjścia poza spetryfikowany układ centro-peryferyjny. Cień polityki tożsamości, który przyćmił w III RP optymistyczne przesłanie „końca historii”, wydobył jednocześnie na światło dzienne fakt nieprzepracowania syndromu (post)kolonialnego, zasadniczą niezdolność uczestników debaty publicznej do wypracowania w tej mierze konsensualnego słownika, który mógłby stać się narzędziem efektywnej komunikacji wewnętrznej oraz dialogu z partnerami zewnętrznymi. Osobną kwestią pozostaje otwartość tych ostatnich na podobnego rodzaju przedsięwzięcia, nie mówiąc już o gotowości samych Polaków do otwartego i „systemowego” stawiania się w roli ofiar imperialno-kolonialnej przemocy. Wydaje się, że potencjał polityki tożsamości nastawionej na świadome posługiwanie się narzędziami postkolonialnymi limitowany jest przez aktywność stosunkowo wąskiego grona środowisk akademickich i artystycznych. Obsadzenie Zachodu w roli (post)kolonialnego centrum jest w polskiej debacie tyleż funkcją pewnych zaszłości historycznych, o których nie powiedzieliśmy, co konsytuacyjnej próby przezwyciężenia dziedzictwa komunizmu. Równocześnie warto zauważyć, wychodząc poza zakresły na użytek niniejszych rozważań obszar problemowy, że polska debata zdaje się zmierzać w stronę znacznie szerszej kontekstualizacji (wyzwania ekologiczne, eksploracja przestrzeni kosmicznej, nowa geopolityka światowa, imigracja, rozwój sztucznej inteligencji etc.), wymagającej prawdopodobnie zastosowania zupełnie nowego słownika niż ten, którego horyzont przedmiotowy wyznaczyły w ostatnim trzydziestoleciu pospołu postkomunizm, postkolonializm i dyskurs demoliberalny.

| Bibliografia

- Bakuła Bogusław (2011), *Polska i kolonialna przeszłość dzisiaj*, „Nowa Krytyka”, nr 26–27, s. 145–180.
- Budka Borys, *Poza UE nie ma żadnej alternatywy*, „Rzeczpospolita”, 21.12.2020 r., <https://tinyurl.com/58kea5mf> [dostęp: 17.11.2023].
- Budzisz Marek (2022), *Samotność strategiczna Polski*, Zona Zero, Warszawa.
- Burakowski Adam, Gubrynowicz Aleksander i inni (2011), *1989. Jesień Narodów*, PIW, Warszawa.

- Burke Edmund (1994), *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. Dorota Lachowska, Znak, Warszawa.
- Cavanagh Clare (2003), *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. Tomasz Kunz, „Teksty Drugie”, nr 2–3, s. 60–71.
- Chakrabarty Dipesh (2023), *Humanistyka w czasach antropocenu*, Universitas, Kraków.
- Czapliński Przemysław (2016), *Poruszona mapa. Wyobrażenia geograficzno-kulturowa polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Dunn Elizabeth (2017), *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. Przemysław Sadura, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Fukuyama Francis (1996), *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Fukuyama Francis (1997), *Ostatni człowiek*, przeł. Tomasz Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- Fukuyama Francis (2005), *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, przeł. Jacek Serwański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Fukuyama Francis (2019), *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. Jan Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Huntington Samuel (2007), *Zderzenie cywilizacji*, przeł. Hanna Jankowska, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
- Kik Kazimierz (2018), *III Rzeczpospolita – między rynkiem a narodem*, w: *Zmierzch demokracji liberalnej*, red. Konstanty Adam Wojtaszczyk, Paweł Stawarz, Justyna Wiśniewska-Grzelak, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa, s. 473–488.
- Koczanowicz Leszek (2015), *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. Katarzyna Liszka, PWN, Warszawa.
- Kołodko Grzegorz (2001), *Moja globalizacja, czyli dookoła świata i z powrotem*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, Toruń.
- Krasnodębski Zdzisław (2003), *Demokracja peryferii*, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk.
- Loomba Ania (1998), *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. Natalia Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Nakoneczny Tomasz (2021), *Sprzeczności i wyzwania demokracji liberalnej: zarysowanie pola refleksji*, „Przegląd Zachodni”, nr 4, s. 7–30.
- Polska w UE. Miller: Mój podpis pod traktatem akcesyjnym jest dziś wart 110 mld zł netto, 28.04.2019, <https://forsal.pl/artykuly/1410133> [dostęp: 17.11.2023].

- Pomian Krzysztof (2014) „*Historia – dziś*”, w: *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, red. Ewa Domańska, Rafał Stobiecki, Tomasz Wiślicz, Universitas, Kraków, s. 19–36.
- Radziejewski Bartłomiej (2022), *Między wielkością a zanikiem. Rzecz o Polsce w XXI wieku*, Wydawnictwo Nowej Konfederacji, Warszawa.
- Sowa Jan (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków.
- Szahaj Andrzej (2011), *Pochwała niewyraźnych liberałów*, w: *Spór o liberalizm*, red. Michał Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Thompson Ewa (2011), *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 289–302.
- Thompson Ewa, *Sarmatyzm i postkolonializm*, <https://tinyurl.com/3a7be73y> [dostęp 27.11.2023].
- Wildstein Bronisław (2013), *Demokracja limitowana, czyli dlaczego nie lubię III RP*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Zarycki Tomasz (2009), *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Ziemkiewicz Rafał (2022), *Wielka Polska*, Fabryka słów, Lublin-Warszawa.

| Abstract

TOMASZ NAKONECZNY

„The End of History” as a Postcolonial Issue: A Polish Perspective

The article provides an outline for a specific thread of the public debate in Poland after 1989. This thread pertains to the use of the civic freedom and state sovereignty regained after the fall of communism, set against the backdrop of center-periphery entanglements, with postcolonial studies serving as the contextual framework adopted in the article. The two poles (centre and periphery) are linked in the interpretative perspective submitted to the reader to two distinctive ideological categories – demoliberalism and identity politics. The universalist dimension of demoliberal ideology and the multifaceted, ethnocentric horizon of identity politics confront each other in the global metadecade (the article cites positions from the Anglo-Saxon world, due to their representativeness and influence), which is also reflected in the Polish debate. The author undertakes to present what he considers to be the most important dividing lines of the debate in question (in the context of its references to the Western centre understood in a postcolonial manner), while refraining from the assumptions about the postcolonial awareness of its participants.

Keywords: the liberal democrat idea, the end of history, post-colonialism, the Polish transformation after 1989, the post-communist condition, left-wing/right-wing discourse, identity politics

| Bio

Tomasz Nakoneczny – absolwent polonistyki poznańskiej, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Historii UAM, kierownik Zakładu Studiów Wschodnich. Zajmuje się studiami postzależnościowymi, literaturoznawstwem współczesnym oraz popularyzacją wiedzy na temat poradzieckiego Wschodu.

E-mail: tomasz.nakoneczny@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-4241-7862