

Marcin Telicki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-4578-9661

„Rozmowa z określonego miejsca”.
O książce Dariusza Skórczewskiego
Fantazmaty skolonizowanych Polaków

Nie lada sztuką jest pomieścić w jednej monografii twórczość Josepha Conrada i serię powieści o przygodach Pana Samochodzika, rozważania o XIX-wiecznej diarystyce i nastoletnich bohaterach *Stawiam na Tolka Banana*, a także analizę raportu o stanie polskiej historiografii, z którą sąsiaduje powieść o reemigracji. Gdy potencjalny czytelnik zapozna się ze spisem treści książki Dariusza Skórczewskiego, może nawet nabrać wątpliwości, czy określenie „monografia” jest w tym przypadku adekwatne. Wątpliwość tę należy jednak od razu rozstrzygnąć na korzyść autora *Fantazmatów skolonizowanych Polaków*, który udowadnia, że pozornie odległe od siebie zagadnienia i teksty kultury warto czytać w perspektywie postkolonialnej. Część mechanizmów postzależności wydaje się łatwa do wykrycia, wiele jednak pozostaje na poziomie głębokim, nieoczywistym, zapoznanym. Kiedy więc wraz z badaczem wędrujemy od literackiej tradycji (od oświecenia zaczynając) ku różnym przejawom XX-wiecznej kultury popularnej oraz od teorii do praktyk, bierzemy udział w pełnowartościowej przygodzie humanistycznej. Przyglądamy się „mapowaniu” znaczeń, dyskursywnemu negocjowaniu wagi poszczególnych zjawisk, próbom określenia czynników kształtujących nasze indywidualne i zbiorowe



tożsamości. W pewnym zaś momencie orientujemy się, że nie jesteśmy wobec prowadzonego dyskursu zewnętrznymi. Stawiane przez autora pytania o samookreślenie (narodowe, społeczne, polityczne, religijne) poszczególnych twórców są pytaniami domyślnymi o samookreślenie każdego z czytelników oraz zaproszeniem do refleksji nad tym, ile schematów dziedziczymy od realnych i wyobrażonych hegemonów.

1. Teorie i praktyki

Zacznijmy od truizmu: zarówno w przeszłości, jak i we współczesności nasz sposób postrzegania świata był i jest kształtowany przez narracje osadzone w określonej optyce kulturowej. Fundatorskim, i już nie tak oczywistym, paradoksem leżącym u podstaw rozważań Skórczewskiego pozostaje rozpoznanie, że żyjąc w kraju i regionie głęboko naznaczonym zależnościami, musimy tłumaczyć się z używania narzędzi postkolonialnych. Autor *Fantazmatów*... odpowiada na ten paradoks na swój sposób również paradoksalnie: dysponując solidnym zapleczem teoretycznym (czego dowodem jest sposób argumentowania w kolejnych rozdziałach), już we wstępie wykonuje odważny gest rezygnacji z definicji wprowadzających. Debata nad nimi może bowiem prowadzić do impasu poznawczego wynikającego z

ukrytej opresyjności globalnego dyskursu postkolonialnego, który zazdrośnie strzegąc swojego markowego *produktu*, w interesie ochrony własnego *rynku*, poniekąd wymusza tego rodzaju praktyki na badaczach spoza pierwszego, *oryginalnego* kręgu postkolonialności. [FSP: 13]

Skórczewski skutecznie obnaża w swym wywodzie pozycje obsadzone przez największych „graczy”: ci, którzy byli odpowiedzialni za zbudowanie systemu kolonialnego, obecnie budują swoją pozycję na postulacie jego dekonstrukcji. Dekonstrukcji zapewniającej im moralne i polityczne prawo do posiadania głosu najmocniejszego, autorytarnego. W ten sposób postkolonializm staje się procesem ukrytej rewitalizacji czy wręcz restytucji pozycji kolonialnych.

Jedną z mocnych tez książki jest upomnienie się o „postkolonialne dyskursy konserwatywne”. We współczesnej rzeczywistości, która nierzadko zamyka dyskutantów w ideologicznych „bańkach”, *Fantazmaty skolonizowanych Polaków* jawią się jako dojrzały głos w rozmowie otwartej i szanującej odrębne punkty widzenia, ale nierezygnujący z ustalonych wartości. Wstępne rozpoznanie rozdzielające wektory „konserwatywny” i „postępowy” (liberalny, marksistowski) ma nie tyle napiętnować drugi z dyskursów i dowartościować pierwszy, ile zbadać, w jaki sposób terminy z danych siatek pojęciowych rzutują na wybrane systemy aksjologiczne. Wektor „konserwatywny” jest tu definiowany jako poczucie przynależności do porządku społecznego względnie stałego i odznaczającego się swoistą ciągłością, liberalizm zaś jako system postulujący likwidację krzywdy społecznej i rozwój cywilizacyjny oparty na wierze nowoczesnego człowieka we własne możliwości. Te niejogólniejsze definicje zjawisk (słusznie konceptualizowane w kategoriach „wektorów”, a nie „statusów”, „funkcji” czy „stanowisk”) zostają od razu zniuansowane poprzez wskazanie serii kulturowych zmiennych. Jak trafnie zauważa Skórczewski, na różnicowanie postkolonialnych słowników wpływają także konteksty lokalności i globalności, pojawienie się paradoksów logicznych (np. „konserwowanie rewolucji”; „konserwatyzm liberalny”, „liberalizm konserwatywny” itp.) oraz inne dychotomiczne pary pojęć.

Ważkie pytania wstępne zostały uporządkowane w triadę: genealogia (fundament filozoficzny) – *telos* (projekt emancypacyjny wpisany w dyskurs postkolonialny) – *praxis* (zagadnienie prawdy). Wśród nich znajdują się kwestie rzadko poruszane w marksistowskim dyskursie studiów kulturowych. Autor książki zachęca na przykład do skonfrontowania centralnego dla postkolonializmu postulatu likwidacji ucisku z uzasadnieniem przedmarksistowskim – ewangelicznym, czysto chrześcijańskim projektem antropologicznym. U jego podstaw leży bowiem potencjał nie mniej rewolucyjny niż ten obecny w anglosaskich studiach kulturowych. Pojęciem istotnym, nie tylko dla części wstępnej, ale także dla poszczególnych rozdziałów i, ogólniej, całej myśli badacza, jest rozumienie „narodu”. Zdając sobie sprawę z narastających tendencji nacjonalistycznych oraz szeregu nadużyć wynikających

z atawistycznych podejść do tej kategorii, badacz wskazuje na niebezpieczeństwa teorii antynacjonalistycznych oraz antyesencjalistycznych. Rezygnacja z kategorii „narodu” (określanego przez Skórczewskiego mianem swoistego „papierka lakmusowego celowości”) nie prowadzi bowiem do zakładanej likwidacji nierówności: utrzymuje część dotychczasowych i generuje kolejne. Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że „projekt konserwatywnego postkolonializmu” w centrum problematyki stawia pytania o polskość funkcjonującą w sieci relacji. Obranie wektora liberalnego byłoby natomiast – jeśli dobrze rozumiem autora – równoznaczne z ruchem „dośrodkowym”: dopasowaniem polskiego punktu widzenia do kategorii wypracowanych w obrębie zachodnich studiów postzależnościowych. Tymczasem Skórczewski jest zwolennikiem działań „odśrodkowych”: przejścia przez polską kulturę i naukę odpowiedzialności za obraz polskości – na prawach równorzędnego partnera, a nie podmiotu serwilistycznie hołdującego teoriom wyrosłym na gruncie odmiennych doświadczeń cywilizacyjnych. Szczególnie że jako mieszkańcy tej części Europy jesteśmy „specyficznym przedmiotem badań” – zarazem skolonizowanym i kolonizatorem, subalternem i hegemonem. Zostaliśmy, pisze autor *Fantazmatów...*, przeoczeni przez główny nurt postkolonializmu jako obywatele należący do „drugiego świata”. Ponadto marksizm, stanowiący fundament teorii postzależnościowych, jest uznawany na Zachodzie za „siłę napędową antykolonialnego dyskursu wyzwolenia”, w Europie Wschodniej zaś za dyskurs opresyjny.

Powyższe założenia prowadzą Skórczewskiego do sformułowania serii postulatów. Część z nich wydaje się w pełni zasadna. Z pewnością wciąż warto rewidować zachodnią myśl postkolonialną o proveniencji marksistowskiej, gdyż wykazuje ona silne tendencje do przekształcania się w neokolonializm. Władza polityczna i terytorialna przesuwają się w jej obrębie w kierunku władzy intelektualnej, zapośredniczonej przez dominujący język i typ kultury. Zbyt optymistyczny wydaje się jednak postulat konserwatywnej przebudowy metodologii postkolonialnej, do której impuls miałby wyjść z Polski. Sformułowanie tej wątpliwości toruje jednak drogę kolejnym spekulacjom. W jakim stopniu nie wiara w możliwość przebudowy światowej sceny teoretycznej jest

pochoďną obiektywnej oceny kondycji współczesnej humanistyki, a w jakim dziedzicznych kompleksów? Lub, mówiąc inaczej, jak głęboko tkwimy w postkolonialnym impasie wyznaczającym nam określone miejsce i czy jesteśmy w stanie się niego wydostać? Drugie rozpoznanie, które uważam za niezbyt trafne, dotyczy relacji między strategiami „antropologii konserwatywnej” i „antropologii lewicowej”. Chociaż w pełni zgadzam się z autorem, że każda z nich formułuje istotne argumenty wzbogacające debatę oraz że potrzebna jest konstruktywna, zróżnicowana rozmowa, inaczej postrzegam ich wzajemne stosunki. Skórczewski twierdzi, że przedstawiciele lewicowego skrzydła nauk humanistycznych kompromitują przeciwnika, posługując się ironią, lub milcząco wypychają go poza dyskurs, podczas gdy strona konserwatywna dopuszcza stronę lewicową do głosu i traktuje ją jako partnera rozmowy, z ciekawością przyglądając się jej poczynaniom [FSP: 26]. Wydaje się jednak, że – inaczej, niż sądzi badacz – społeczna polaryzacja stanowisk zamienia się w coraz ostrzejszą walkę także w ramach akademii, prowadząc do okopywania się obydwu antropologii na własnych pozycjach. Chciałbym wierzyć, że uczciwa wymiana argumentów pomiędzy nimi jest możliwa, choć w dzisiejszych warunkach kulturowych wiara ta wydaje się swego rodzaju idealizmem. Co zatem pozostaje? Opisywać stan rzeczy i proponować rozwiązania – tak metodycznie i realistycznie określa swoje zadanie Skórczewski.

2. Problemy Europy Środkowej (czy problemy z Europą Środkową)

Konfrontacja polskiej (czy szerzej: środkowoeuropejskiej) i zachodniej perspektywy powraca w omawianej książce niczym konieczny refren. Badacz zaprasza czytelników do namysłu nad kształtem polskiej historiografii, omawiając raport Tomasza Wiślicza, polemizuje z tezami Grzegorza Zająca na temat recepcji oświecenia w polskim systemie edukacji, wreszcie – w rozdziale podsumowującym część teoretyczną – zbiera konteksty, które doprowadziły do skonstruowania tytułowych fantazmatów i które wciąż pozwalają je podtrzymywać. Przewodnią myśl tej części książki można ująć

następująco: jakimi narzędziami posługują się historycy kształtujący społecznie utrwalony obraz przeszłości i do czego potrzebujemy zdrowej badawczej podejrzliwości wobec niektórych z ich metod?

Omawiając raport Wiślicza, Skórczewski podkreśla, że obraz Polski w świecie jest kreowany w dużej mierze przez historyków zachodnich i dlatego, paradoksalnie, specyficznie polskie doświadczenie zostaje w ich pracach pominięte. W efekcie mamy do czynienia z epistemiczną przemocą wobec wspólnoty, o której opowiada się z wyłączeniem jej własnego głosu. Jest to również efekt marginalizacji naukowców znajdujących się „na peryferiach” (określenie Wiślicza) czy na pozycjach epistemologicznie defensywnych – wtórnych, naśladowczych – zamiast ofensywnych, czyli twórczych i oferujących własne propozycje badawcze (określenie Skórczewskiego). W celu przejścia do naukowej ofensywy badacz zaleca wykorzystanie narzędzi postkolonialnych, a paradoksalność tego zabiegu uzasadnia następująco:

Mojemu rozumowaniu mógłby ktoś zarzucić sprzeczność: panceum na peryferyjność – według mojej propozycji: defensywność – polskiej historiografii miałyby być przeszczepienie na jej grunt postkolonializmu, czyli nurtu wytworzonego w ofensywnym centrum. Sprzeczność to jednak pozorna. Nie chodzi bowiem o zwyczajny import, powielenie, odtwórcze skopiowanie czy nawet inwencyjną translację kategorii postkolonialnych. Nie chodzi tym bardziej o homogenizację – redukowanie do jednego wspólnego, banalnego mianownika specyficznych, lokalnie uwarunkowanych obliczy dziejów dominacji i podporządkowania. Postkolonialne konceptualizacje doświadczenia historycznego mogą być dostatecznie zniuansowane, by uwzględnić różnice, o rozmaitej naturze i proveniencji, między poszczególnymi populacjami i regionami świata. Korzyść zaś stąd płynąca jest nie do przecenienia. Nowy język mobilizuje do wzmożonej uwagi, wyostrza percepcję i uwrażliwia na to, co wymykało się stosowanym wcześniej idiomom badawczym. Pozwala umieścić pod lupą o innych parametrach optycznych kwestie, które uznano już za wyeksploatowane za pomocą tradycyjnych kategorii opisu. [FSP: 43]

Powyższe deklaracje znajdują odzwierciedlenie w praktyce interpretacyjno-krytycznej. Już kolejny rozdział *Oświeceni latarni się nie boją, czyli od ideologii do metodologii badań literackich* udowadnia, że zadawanie odmiennych pytań w „nowym języku mobilizującym do wzmożonej uwagi” prowadzi do konstatacji nieoczywistych i poznawczo płodnych. Zającowski, który przypuścił atak na „ponowoczesną naukę o literaturze”, twierdząc, że zdradza ona ideały nauki dawnej, gdyż opiera w całości swe rozpoznania na przesłankach ideologicznych” [FSP: 49], Skórczewski odpowiada rzeczowo i przekonująco. Zarzuty o „kulturowym sabotowaniu” oświecenia w edukacji szkolnej oraz konieczności czytania tekstów wyłącznie w kontekstach macierzystych i w kluczu „literackości” odpiera, wskazując dwa błędy charakterystyczne dla tego sposobu myślenia. Pierwszym jest ukrycie własnych zaniedbań na polu krzewienia wzorców kulturowych za zasłoną narzekania na współczesną szkołę. Kontrpropozycję stanowi przemysłowanie na nowo promocji czytelnictwa oraz prowadzenie „pracy u podstaw” na miarę XXI wieku. Drugim błędem okazuje się pozbawione argumentacji etykietowanie nowoczesnej teorii i historii literatury jako „ideologicznych”, co prowadzi wyłącznie do utrwalania myślenia o złej i zagrażającej nowości, czyhającej na wolne od wad przeszłość i tradycję.

Sposób rozumienia „literatury jako sztuki i medium kształtowania narodowej tożsamości oraz prawdy jako ostatecznego horyzontu poznania naukowego” [FSP: 55] nie pozostawia wątpliwości, jaki jest stosunek autora *Fantazmatów...* do stanowisk dekonstruujących polskość. Jednak – wbrew twierdzeniom Zająca – degradującej roli nie odgrywają dekonstrukcje partykularne. Poszczególne aspekty dużych „projektów kulturowych” (tutaj: oświecenia) należy rozpatrywać krytycznie przy użyciu narzędzi wcześniej niedostępnych (tutaj: postkolonializmu). Nie sposób jednak formułować prawdziwie naukowych argumentów w tej dyskusji, jeśli uprzednio nie ustalimy,

wedle jakich wartości zorientowane są mapy pojęciowe, którymi się posługujemy jako rzecznicy tej czy innej konceptualizacji rzeczywistości i naszego przedmiotu badań oraz

w jaki sposób wartości te wyznaczają azymut naszym dociekaniom.

Pominięcie perspektywy aksjologicznej niechybnie doprowadzi nas bowiem do powstania

dwóch (lub więcej) paralelnie i w oddaleniu od siebie biegnących dyskursów, nigdy się niespotykających i nieprzecinających, których przedstawiciele nie będą mieli dostatecznie dużo zasobów energii oraz woli, by podjąć ze sobą dialog. [FSP: 63]

Jak się zdaje, w postkolonialnej podróży przez teorie jedną z najistotniejszych ról odgrywa według Skórczewskiego „wyobrażony Zachód” – wciąż nieco zaniedbany obszar geografii symbolicznej. Polacy nadal potrzebują rewidować swoje wyobrażenie, oczyszczając je zarówno z nieodległych historycznie projekcji Wschodu o tym, jakie powinniśmy mieć wyobrażenie Zachodu, jak i z zachodnich projekcji określających sposób, w jaki ten obszar postrzegamy. Tu właśnie rozpoczyna się gra iluzji, której więźniami nierzadko się stajemy. Nasza zbiorowa, a w konsekwencji również jednostkowa, wyobraźnia ulega bowiem serii zawłaszczeń. Uświadomienie sobie tych mechanizmów oraz podejmowanie prób emancypacyjnych okazuje się wyjątkowo trudne, ponieważ zależności rozgrywają się nie tylko na „metapoziomach” (orientalizm i okcydentalizm, europocentryzm i inne „centryzmy”, antagonizm euroatlantyckiego uniwersalizmu postchrześcijańskiego i uniwersalizmu arabsko-islamskiego), lecz także poprzez atrybuty i zjawiska kompensujące polskie kompleksy cywilizacyjnego zapóźnienia (w latach 80. i 90.: jeansy, zachodnia muzyka, kinematografia, wybrane elementy zachodniej kultury popularnej; dziś: wciąż utrzymująca się mentalność pozostawania na dalszych pozycjach kulturowych, skutkująca często wyższym wartościowaniem dzieł Zachodu wyłącznie ze względu na miejsce ich powstania). Bardzo ciekawie rozpracowuje Skórczewski ambiwalentny stosunek Polaków do kultury zachodniej, odsłaniając mechanizmy oscylacji między „rajem utraconym” pojałtańskiego porządku, który jest równocześnie – paradoksalnie – „ziemią obiecaną”

[FSP: 71 i n.]. W dalszej części rozprawy autor poddaje analizie konkretne zjawiska i lektury z dwóch ostatnich stuleci, jednak cały proces z pewnością pozostaje otwarty. „Antagonizm dyskursów” – afirmatywnego i dyskredytującego – ma swoje reperkusje polityczne, społeczne i psychologiczne, które na różne sposoby (mniej lub bardziej świadomie) są reprezentowane w polu literatury i sztuki.

W tym kontekście warta przypomnienia jest szeroko dyskutowana przed laty koncepcja „hegemonia zastępczego” sformułowana przez Ewę Thompson:

[...] w sytuacji, gdy faktyczny hegemon – Związek Sowiecki – nie mógł zostać przez podbitą populację uznany za autorytet, ta obsadziła w tej roli Zachód, postrzegany jako wyższy cywilizacyjnie, na niego przenosząc szacunek i podziw należne hegemonowi. Co charakterystyczne, Zachód pozostaje na tej pozycji nawet po ustaniu formalnej dominacji realnego hegemonu, pełniąc funkcję mentora wobec tych członków zdekolonizowanej populacji, którzy oparcia szukają nie w zasobach własnego kapitału kulturowego, lecz w zewnętrznym autorytecie, opierając się na wzorach i praktykach przez niego zaaprobowanych. [FSP: 80–81]

Do przemyślenia autor pozostawia nam także „osiowość” geopolitycznej konceptualizacji: być może dominujący poświeceniowy schemat Wschód–Zachód powinniśmy przeorientować na Północ–Południe?

3. Rozbieżne, podobne

W części pierwszej Skórczewski zaprasza do dyskusji z teoriami, pytając o ich trafność, ale przede wszystkim wskazując miejsca przeoczone lub celowo pominięte. Osoby śledzące kolejne wątki mogą się zastanawiać, czy obrana przez autora ścieżka prowadzi ku postkolonializmowi jako nowemu rozwiązaniu starych problemów. Okazuje się, że niemal zawsze tak jest! W części drugiej autor *Fantazmatów...* przenosi rozważania na teren historii literatury obejmującej – bagatela! – dwa stulecia. Uprzedzając charakterystykę

zawartości kolejnych rozdziałów, powiem, że część ta może budzić ambiwalentne odczucia w zakresie doboru materiału. Z jednej strony bowiem trudno wyobrazić sobie syntezę „dwustulecia rewizji postkolonialnej”, której przygotowanie pociągałoby za sobą konieczność podręcznikowej drobiazgowości i odmiennego uporządkowania materiału badawczego. W tym sensie wybór metody przybliżeń i studiów przypadków jest w pełni uzasadniony. Z drugiej strony pojawić się muszą pytania o reprezentatywność przykładów oraz powody ich zestawienia. Kolejno omówione zostały: „orientalizacja” polskiego romantyzmu, diarystyka Pelagii Rościszewskiej, „tożsamościowe” gry wokół Josepha Conrada, lizbońska konferencja pisarzy z 1988 roku oraz powieści Piotra Ibrahima Kalwasa (przegląd) i Wojciecha Kudyby (*Imigranci wracają do domu*). Autor rozważnie uprzedza czytelników o dużym rozrzucie tematycznym i chronologicznym, tytułując tę część książki *Trawersesem przez dwa stulecia (1819–2018)*.

Na polskim romantyzmie, twierdzi Skórczewski, wciąż ciąży postrzeganie go wyłącznie przez pryzmat europejskich korzeni, co uniemożliwia dostrzeżenie „kolonialnego pęknięcia”. Jest ono zresztą pochodną zarówno procesów geopolitycznych, jak i uwarunkowań lingwistycznych. Te pierwsze opierają się na wiązaniu „siły” literatury z siłą państwa, dlatego – to fakt dobrze znany – anglosaskie slawistyki redukują przestrzeń literatury polskiej (i innych literatur środkowoeuropejskich), poszerzając za to pole dla twórców i dzieł rosyjskojęzycznych. Niemniej ważne są konteksty wynikające z dwuznaczności językowych. Na przykład zachodnioeuropejskiego „orientalizmu” nie sposób zestawić z polskim, gdyż ten rodzimy ma charakter eksploracyjny, a nie przemocowy.

Powyższe kwestie wpisują się w proces osławiania się kultury peryferyjnej ze swoim statusem. Towarzyszą mu mechanizmy obronne: europeizacja polskiego romantyzmu (mająca niwelować poczucie niesamodzielności i wtórności) oraz jego absolutyzacja (oparta na priorytetowości polskiego punktu widzenia). W pełni zgadzam się z autorem, że owo „zamknięte koło” podejść do polskiego romantyzmu pociąga za sobą konsekwencje – choć niekoniecznie również perspektywy rozwiązań – zarówno dla praktyki akademickiej, jak i edukacji szkolnej, w której niełatwo znaleźć

drogę między oryginalnością a naśladownictwem. Z kolei żałuję nieco, że porównanie postkolonialnych rewizji oświecenia i romantyzmu czytelnicy otrzymali w dwóch osobnych rozdziałach – zestawienie tych propozycji w monografii mogłoby być niezwykle ciekawe.

Blok interpretacyjny otwiera omówienie diariusza Pelagii Rościszewskiej, który okazuje się nie tyle zbiorem zapisków, ile wręcz dziełem urastającym do rangi medium świadomego swoich zadań: transmisji międzypokoleniowej, a nawet metonimicznie rozumianego narzędzia zapewniającego trwanie narodu. Według Skórczewskiego dokonuje się tu bowiem „translacja pragmatycznej, banalnej codzienności na wspólnototwórczy kod symboliczny” [FSP: 119]. Wspólnotowość – jak przekonująco uzasadnia autor – dotyczy w równym stopniu polskości i kobiecości, które pozostają sprzężone nie na zasadzie romantycznej alegorii, ale w sensie nowoczesnym, nazwijmy go „protofeministycznym”. Słuszność zamiaru (walor narodowy i dowartościowanie roli kobiet) nie podważa jednak prawa do sformułowania pytania o to, czy postulowany kod symboliczny jest rzeczywiście tak wewnętrznie spójny i ma taką siłę oddziaływania, jak wynikałoby to z omawianego rozdziału. Obawiam się, że jednostkowość przypadku Rościszewskiej sytuuje ją raczej w kręgu aspiracji niż realizacji, czyli – używając wcześniejszej metafory „translacyjnej” – bardziej w procesie tłumaczenia niż w momencie publikacji. Może to zresztą nieunikniony los „budowniczych”.

W rozdziale o Conradzie powraca jedno z kluczowych zagadnień książki: jaki wpływ na ocenę dzieła pisarza ma pominięcie lub zminimalizowanie kulturowych implikacji wynikających z miejsca urodzenia i wychowania. Obszerne zachodnie studia nad Conradem mają swoje luki, przerwy w połączeniach między dominującymi biegunami: postrzeganiem twórczości autora *Lorda Jima* jako przejawu europejskiego kolonializmu a podkreślaniem radykalnej obcości Conrada w oczach Brytyjczyków. Skórczewski słusznie wskazuje, że przestrzeń tę wypełnili częściowo polscy badacze (Mroczkowski, Najder), lecz – podobnie jak w innych przypadkach – postkolonialny układ nie pozwolił ich teom kształtować głównego nurtu debaty. Powracając do wątku „odrzecenia”

Conrada, trzeba przypomnieć, że obejmowało ono nie tylko odrzucenie przez Brytyjczyków, ale także piętno nadane pisarzowi przez polskich twórców, którzy wybór ten uznali za zdradę.

Autor *Fantazmatów*... proponuje kompromisowe rozwiązanie w duchu postkolonialnym: rezygnację z optyki „przynależności” na rzecz „kulturowej konwersji”. Paradoksalny wybór Conrada, który skazał go na wyobcowanie, opierał się na „postkolonialnej autokreacji”: ucieczce od imperium w stronę sprawczości indywidualnej oraz przejściu od słowiańskiego irracjonalizmu w stronę zachodniego racjonalizmu [FSP: 137]. To właśnie postawy odwetu wobec Imperium Rosyjskiego, mechanizmy „od-pisywania”, pisanie „przeciw Dostojewskiemu”, są zagubionym ogniwem, które Skórczewski odzyskuje w swojej analizie i interpretacji. Lubelski badacz pyta (a ja pożyczam z tego pytania tytułową formułę swojej recenzji):

Czy fakt, iż jego [Conrada – M.T.] powieści przemawiają z określonego „miejsca”, tak w znaczeniu geopolityczno-kulturowym, jak i psychobiograficzno-historycznym, ma jakieś znaczenie dla literatury i kultury, której stał się integralną częścią?

Nie jest to pytanie wyłącznie retoryczne. Odpowiedź prowadzi czytelników do konstatacji zarówno o złożoności bohaterów (ich racjonalnej, a równocześnie empatycznej natury; pogłębionej charakterystyce kobiet), jak i honorze fundowanym na podstawach chrześcijańskich czy braku aprobaty dla przemocy – co odróżnia tę prozę od części typowych dzieł kolonialnych. Conrad okazuje się więc przedstawicielem środkowoeuropejskiego, a może nawet ściśle polskiego typu racjonalności – eksplorującym jednak inną tradycję kulturową, a tym samym sytuującym się poza obydwoma kręgami.

4. Straty, wyparcia, powroty

Trzy kolejne rozdziały zostały poświęcone tematowi znów na pozór niezbieżnym ze sobą. Pierwszy dotyczy konferencji lizbońskiej z 1988 roku, drugi powieści Piotra Ibrahima Kalwasa, a trzeci

powieści Wojciecha Kudyby. Zestawiono tu zatem międzynarodowe wydarzenie literacko-kulturowe, prozę konwertyty (z katolicyzmu na islam) oraz powieść reemigrancką. Sprawy rozgrywają się geograficznie między Wschodem a Zachodem (Portugalia, Niemcy, Polska), czasowo między PRL-em i współczesnością, wreszcie gatunkowo między studium historycznoliterackim a rozszerzoną recenzją.

Czesław Miłosz i Iosif Brodski, Jan Błoński, Krzysztof Michalski, Jan Józef Szczepański i Adam Zagajewski (Polska), Danilo Kiš, Ivan Lalić, Veno Taufer (ówczesna Jugosławia), Péter Esterházy i György Konrád (Węgry), Josef Škvorecký (czeska emigracja), Ismail Kadare (Albania) oraz Lew Anninskij, Siergiej Dowlatow, Anatolij Kim, Grant Matevosian, Tatiana Tolstaja i Zinowiej Zinik (komunistyczna Rosja i rosyjska emigracja). Imponująca lista gości stanowi wstęp do omówienia (post)kolonialnego i (post)imperialnego napięcia, które ujawnia się nie tylko w *explicite* wyrażanych poglądach politycznych, ale też w wyższościowym języku, który naturalizuje historyczne zaszłości i utwierdza porządki imperialne jako oczywiste (dobrze wiemy, że to ta sama logika, którą rządzi się dzisiejsza Rosja). Dlaczego konferencja potencjalnie ważna dla narodów Europy Środkowej została najpierw niemal niezauważona, a potem całkowicie zapomniana? Lista wymienionych przez Skórczewskiego przyczyn jest prawie tak długa, jak lista gości: brak „transmisji” do zainteresowanych społeczeństw, czytanie literatury środkowoeuropejskiej przez pryzmat kultury rosyjskiej, podział na kultury dominujące i „kultury mniejsze”, brak zrozumienia Rosjan dla ambicji wolnościowych pozostałych narodów, pośrednictwo języka angielskiego, atmosfera nieustannego lęku przed okupantem, kompleks niższości wobec opiniotwórczego Zachodu przy równoczesnym przywiązaniu do niego, niepewność w kwestii wyboru ścieżki modernizacji (model zachodni czy wypracowany samodzielnie), stabuizowane pojęcie imperium, brak perspektyw na osiągnięcie postkolonialnego pojednania. Przywołanie treści obrad i opisanie ich z pomocą powyższych kategorii staje się inspiracją do refleksji nad miejscem Polski w światowym układzie kulturalnym, a zarazem rodzajem apelu: powróćmy do merytorycznych międzynarodowych rozmów o literaturze.

Dwie kolejne części wypełnia analiza „gestów kulturowych”: ucieczki i powrotu. Pierwsza dotyczy „rytuałów” zrywania z chrześcijaństwem, druga „rytuałów” powrotu do ojczyzny. Tym razem pominiemy argumentację i skupmy się na wnioskach. W prozie Kalwasa dokonują się trzy procesy: zastępowania fantazmatów („energia islamu” zamiast tożsamościowej siły katolicyzmu), odrzucania katolicyzmu przy równoczesnym odwoływaniu się do polskich (w tym chrześcijańskich) tradycji oraz wypierania „lokalnego” przez „egzotyczne”. Geograficznie i mentalnie autor *Salam* jest imigrantem z wyboru. Imigrantem z nie zawsze uświadomionymi tęsknotami. Kudyba pokazuje migrację z wektorem przeciwnym: powrót do domu, dowartościowanie tradycji, potrzeba ucieczki od wieloletniego poczucia wyobcowania. Dosłowne i metaforyczne odzyskiwanie języka nie staje się dla autora powieści *Imigranci wracają do domu* przyczynkiem do grania stereotypami (np. polsko-niemieckimi), lecz punktem wyjścia do refleksji nad wpływem polityki, historii, religii, a nawet krajobrazu na tożsamość bohatera-afatyka. Skórczewski komentuje, ujawniając tym samym swoje poglądy:

Odkrycie potrzeby partycypacji we wspólnocie, dzielącej ten sam zestaw wartości kulturowych wraz z obyczajami będącymi ich wehikułem, nie prowadzi przy tym bohatera do absolutyzacji narodu jako celu dążeń, najwyższej wartości czy wspólnoty opartej na wykluczeniu innych. Jest odkryciem, iż w horyzoncie aksjologicznym doczesności społeczne istnienie jednostki wymaga narodowego sprofilowania, tj. osadzenia w narodzie. Partycypując we wspólnocie narodowej, jednostka realizuje swoje członkostwo, uczestniczy w ludzkości. [FSP: 194]

Oscylujemy między serią zaprzeczeń i afirmacji – na skrzyżowaniu opowieści narodowych i ponadnarodowych, w sieci nakładających się na siebie uwikłań.

5. Kultura popularna nie jest niewinna

Trzecia część książki wydaje się zrodzona z ducha Eco lub Barańczaka, tropicieli semiotycznych kodów i nieoczywistych powiązań

ukrytych w dziełach kultury popularnej. Skórczewski wprawdzie nie powołuje się na żadnego z tych badaczy, ale nie boi się przyznać, że podejmowana przez niego akademicka praktyka nakłada się na uprzednie doświadczenie uczestnictwa (jeszcze nieświadomego kulturowych i literackich schematów transformowania znaczeń). Gdy zatem wraca do czasów dzieciństwa i młodości, fascynacji tym, co zachodnie, a także omawianych kolejno serii filmowych lub książkowych: *Stawki większej niż życie*, *Stawiam na Tolka Banana* oraz przygód *Pana Samochodzika* – czyta je z dystansu. Dystans ten obejmuje co najmniej trzy plany: wobec „nieuzbrojonego” historycznie i teoretycznie oka młodego człowieka, wobec PRL-u jako epoki oraz wobec ukrytych narzędzi ideologicznych (których żywot jest dłuższy niż epoka symbolicznie zamknięta w 1989 roku).

To właśnie kultura popularna i media masowe stają się idealnym narzędziem dla hegemonu realnego i „hegemnona zastępczego”. Jak twierdzi Skórczewski, potrzebny jest tu proces kreowania i wprowadzania idola, w którym skupiają się wyobrażone tęsknoty narodowe, mechanizmy kompensacyjne czy schematy niwelowania zbiorowych lęków. Niezaprzeczalnie takim bohaterem stał się Stanisław Mikulski – Hans Kloss. Zapis utożsamiający osobę i postać fikcyjną jest uzasadniony w wywodzie Skórczewskiego, ale nawet poza tekstem nie budzi chyba sprzeciwu znakomitej większości Polaków. Autor *Fantazmatów...* dekonstruuje szereg iluzji wytworzonych zarówno na potrzeby polskiego społeczeństwa, jak i przez nie samo. Źródła popularności aktora-bohatera na poziomie estetycznym są dość oczywiste: pociągająca aparycja, „głos autorytetu” i sprawnie skonstruowany scenariusz. Na poziomie ideologicznym sprawa okazuje się jednak bardziej skomplikowana. Trzeba tu nieustannie szukać kompromisów, a przecież gra – zgodnie z psychoanalitycznym ujęciem wyobraźni fantazmatycznej – toczy się w napięciu między świadomym a wypartym. Kloss został tak „rozpisany”, by spełniać oczekiwania zarówno władzy, jak i odbiorców. Sowiecki agent, który pod przykrywką działa jako niemiecki oficer, staje się polskim bohaterem narodowym (nie tylko w filmie, lecz także w żywej – do dziś – legendzie), czyli wyobrażonym zwycięzcą, z którym mamy prawo się identyfikować. Jak słusznie zauważa Skórczewski:

Wszystko to [...] – a więc zdarzenia i działania postaci – przedstawione jest tak, by skolonizowana publiczność czerpała z obrazu podwójną przyjemność: 1) ulegała iluzji, iż „góramy są nasi”, przyjmując serwowany jej w serialu fantazmat siły i niezawisłości – dwóch walorów pozostających poza zasięgiem podbi-tych, oraz 2) odnajdywała uzasadnienie dla postaw w swoim mniemaniu wallenrodycznych. [FSP: 219]

Tymczasem w figurze Klossa zobrazowano zastąpienie hegemonia niemieckiego hegemonem sowieckim, ukazując w ten sposób posłuszeństwo agenta wobec nowej władzy, a samego aktora czyniąc „kustoszem mitu [...] sowieckiej dominacji”. Co więcej, Mikulski do tego stopnia „zrósł się” z mundurem, że jego inne role bądź transformują (*Samochodzik i templariusze*), bądź quasi-subwersywnie dekonstruuja (*Miś*) oryginalny wizerunek filmowy. Szczególnie drugą interpretację, czyli omówienie krótkiej, ale kluczowej sceny z *Misią*, uważam za wyjątkowo udaną.

Czytelników książki, a nawet samej recenzji, nie powinno zaskakiwać to, że jednym z centralnych pojęć w rozważaniach o postkolonializmie jest „wspólnototwórczy kod emocjonalny” [FSP: 231]. Tolek Banan, bohater powieści Adama Bahdaja i serialu Stanisława Jędryki, zbiera gromadę przyjaciół, ale w warstwie symbolicznej stoi w centrum procesów, w których autor *Fantazmatów*... dostrzega etos rycerski, subwersję wobec oficjalnego dyskursu władzy komunistycznej i porządku patriarchalnego, a nawet lacanowskie „znaczące Mistrza”. Ciekawe jest w tej części łączenie zjawisk i metodologii: kultura popularna, psychoanaliza, postkolonializm odkrywają oblicze utworów PRL-u, które nieustannie balansowały między reprezentacją rzeczywistości a jej uprawomocnieniem oraz między zgodą systemu a zgodą społeczeństwa (naturalnie – w nierównych proporcjach). Z kolei w rozdziale poświęconym serii o Panu Samochodziku (nie tylko oryginalnej, złożonej z czternastu tytułów, ale i rozszerzonej przez autorów kontynuujących cykl do ponad stu pięćdziesięciu książek) głównym rozpoznaniem staje się dominacja stolicy nad prowincją. Nawet po przełomie ustrojowym za opozycją centrum–peryferie ukrywa się narracja ideologiczna, ukazująca Polskę homogeniczną, wbrew deklarowanej intencji różnorodności.

Profesjonalna uczoność protagonisty – pisze Skórczewski – na pozór służy lokalnej społeczności, wydobyć z cienia nieznanej przeszłości regionu z jej artefaktami. W istocie jednak staje się instrumentem utrwalającym przewagę świadomego, uprzywilejowanego epistemicznie centrum nad nieświadomą siebie, a zatem epistemicznie upośledzoną peryferią. [FSP: 262]

Na grunt lokalny (krajowy) przeniesiono pytania zadawane w pozostałych rozdziałach i nieustannie towarzyszące badaczom postkolonializmu. Na czym polegają procesy „naturalizacji” przewagi uprzywilejowanych regionów, państw czy związków międzypaństwowych nad innymi? Jak utrzymuje się dominację i jak się ją komunikuje? Jaką rolę w powyższych procesach odgrywają jednostki i grupy?

Od quasiheroicznych narracji serialowych (*Stawka większa niż życie*) przez powieści i filmy dla młodych widzów (*Stawiam na Tolka Banana*, *Pan Samochodzik*) przechodzi autor książki do obszernego omówienia twórczości Wojciecha Smarzowskiego. Rozdział składa się z krótkich, trafnych recenzji podporządkowanych głównym tezom monografii: po pierwsze, polskie społeczeństwo jest politycznie, kulturowo i mentalnie postkolonialne; po drugie, istnieją kody semiotyczne, które pozwalają ten stan wyrazić i włączyć w obręb kultury oraz doświadczenia społecznego. Jedną z determinant staje się w filmach Smarzowskiego lęk. Ciekawe i warte sprawdzenia także w odniesieniu do innych twórców jest inicjalne rozpoznanie, że społeczeństwa podporządkowane boją się inaczej niż wolne, gdyż tylko w tych drugich pojawia się lęk przed utratą szacunku do samych siebie. Z pewnością należałoby tu poczynić dwa zastrzeżenia. Najpierw zapytać, co właściwie oznacza „wolne społeczeństwo” (czy w czasach dominacji wielkich koncernów medialnych nawet społeczeństwa demokratyczne mogą być wolne?). Potem zaś, umieściwszy punkt widzenia nieco poniżej perspektywy filozoficzno-socjologicznej, zastanowić się, czy rzeczywiście zniewolone społeczeństwo Polski Ludowej nie miało przestrzeni, w której „utrata szacunku do samego siebie” była obecna, a nawet tematyzowana w literaturze czy filmie. Odpowiedź wydaje się

dość oczywista, choć przeciwna tezie autora. Na pewno jednak cały rozdział rzetelnie dokumentuje związki strachu, przemocy i kondycji postkolonialnej ukazanej na przykładzie groteskowej rzeczywistości *Wesela* (2004 i 2021), *Domu złego* (2009) oraz historycznych rozpoznań zawartych w *Róży* (2011) i *Wołyniu* (2016). Powracają tu pytania o zło etyczne, o społeczne zło zamkniętych systemów, z którymi jednostka nie może sobie poradzić, wreszcie o zło rodzące się w konkretnych ludziach i stopniowo rozlewające się coraz szerzej. Przedmiotem strachu nie jest samo zło, nie są nim nawet wyłącznie jego konsekwencje, ale przede wszystkim strach przed utratą człowieczeństwa.

6. Polonistyka postkolonialna?

Swoją książkę Dariusz Skórczewski kończy rozdziałem-manifestem, a zarazem rozdziałem-klamrą myślową zatytułowanym *O społecznej odpowiedzialności polonistyki uniwersyteckiej*. Można tu dostrzec intencję doraźnej reakcji na powołanie dyscypliny polonistyka, ale równie dobrze broni się ta część jako rozdział uniwersalizujący, który rozwija i pogłębia kwestie obecne w całej monografii. Znaczenie dziedziny badań polonistycznych wynika zarówno z rangi ich przedmiotu (język, literatura i kultura), jak i tożsamości badacza oraz szczególnego rodzaju misji. Przywołując tę ostatnią – obciążoną przecież semantycznie – próbuje Skórczewski wypracować stanowisko kompromisowe. W badaniach polonistycznych powinny spotykać się służba publiczna, profesjonalne badania akademickie oraz zwrócenie się ku człowiekowi.

Autor *Fantazmatów*... doskonale zdaje sobie sprawę z górnolotności tych postulatów, dlatego umiejętnie sprowadza je do konkretnego, m.in. wskazując na „dyscyplinowe pęknięcia” z ostatnich dekad. Podważenie pozycji polonistyki dokonywało się bowiem poprzez szereg napięć. Jedne wynikały z wyboru między „interwencyjnością” i „apolitycznością”, drugie z przymusu poszukiwania nowych metodologii, które stają się podglebiem nieustannych zwrotów (niekiedy mniej zainteresowanych ewolucyjną ciągłością, bardziej zaś poszerzaniem własnych zasięgów), trzecie wreszcie z pogłębiającej się przepaści między perspektywami akademicką

i szkolną. W tym miejscu pytania stawiane przez autora brzmią niemal dramatycznie:

Kogo zatem będziemy kształcić? Hobbesowskie jednostki roztopione w zbiorowości, które w stanie kryzysu czy zagrożenia, a zatem pod presją pragmatyki chwili, odwołują się strategicznie (czytaj: selektywnie) do tradycji, którą w całości jednak postrzegają jako anachronizm w modernizującym się świecie? Czy może napompowanych narodową retoryką kandydatów na „kiboli”, zmobilizowanych do walki wręcz z każdym uznany za zagrożenie dla tego, co rozumieją poprzez polskość? [FSP: 318]

Odpowiedź jest rozsądna i wyważona: polityczność polonistyki nie ma być partyjna czy ideologiczna, powinna natomiast służyć rozwojowi społeczeństwa. Zadaniem badacza nie jest eksponowanie warstwy politycznej, ale jej „transcendowanie”, które prowadzi do odzyskania tego, co w wielu pracach zostało zagubione: uniwersalizmu tekstu literackiego. Takie manifesty mają znaczenie.

• • •

Książka Dariusza Skórczewskiego jest z pewnością bardzo potrzebna, gdyż wciela w życie podstawową uniwersytecką ideę: krytycznego namysłu nad rzeczywistością oraz jej głębokimi, często nieoczywistymi źródłami. Autor z dużą świadomością weryfikuje postulaty ideologiczne i teoretyczne, a także demaskuje rozmaite etykiety (lewicowe i prawicowe, religijne i ateistyczne, tradycyjne i nowoczesne). Wejście w dialog z każdą tezą szczegółową wymagałoby osobnej publikacji, ale już samo to stwierdzenie pokazuje, że warto czytać *Fantazmaty...*, by o fantazmaty się spierać. Pod przykrywką dobrze ułożonych poglądów (XIX-wiecznych, socjalistycznych czy postmodernistycznych) tkwią bowiem konflikty wygenerowane przez stosunki epistemologicznej przemocy. Bez względu na to, czy jesteśmy w danym momencie jej ofiarami, czy beneficjentami, staniemy się lepsi, gdy ją ujawnimy i spróbujemy przekroczyć. Nawet jeśli w pewnych obszarach takie przekroczenie

wydaje się utopią, historia – także ta opisana na kartach monografii – uczy, że utopie również się materializują.

Bibliografia

FSP – Skórczewski Dariusz (2023), *Fantazmaty skolonizowanych Polaków. Studia o tożsamości kulturowej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Marcin Telicki

“A Conversation from a Specific Place”.

On *Fantazmaty skolonizowanych Polaków* by Dariusz Skórczewski

The article is a scientific review of Dariusz Skórczewski's monograph *Fantazmaty skolonizowanych Polaków* (Fantasies of colonised Poles), which is an attempt at a critical reading of selected themes of Polish culture and literature from the last two hundred years in the context of the postcolonial theory. Skórczewski's considerations – summarised and reflected upon in this review – cover an exceptional broad research material ranging from Polish romanticism and the works of Joseph Conrad, through analysis of women's diaries, to the pop culture of the Polish People's Republic and contemporary filmmaking by Wojciech Smarzowski. Following Skórczewski's monograph, the reader looks into the possibilities of working out one's own language for describing a local historical experience and its limitations which one may not always be aware of. The monograph closes with the postulate of Polish studies' social responsibility which should transcend current disputes for the benefit of a critical reflection on the condition of the community. For the reviewer, the book becomes a reason to ask a number of questions which may open new research and teaching perspectives.

Keywords: Dariusz Skórczewski; postcolonialism; Polish studies' social responsibility; historical experience; Polishness.

Marcin Telicki – prof. UAM. Specjalizuje się w literaturze XX i XXI wieku ze szczególnym uwzględnieniem jej związków z kulturą popularną i innymi dziedzinami sztuki. Autor monografii poświęconych Julii Hartwig (*Poetycka antropologia Julii Hartwig*) oraz ewolucji podejścia do codzienności w poezji XX-wiecznej (*Ćwiczenie uważności. Codziennność jako poetyckie doświadczenie nowoczesne*). Współredaktor serii Literatura i Sztuka.