KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

ROMANA KOLARZOWA
(Rzeszów)

ZWIDY, MAJAKI, POWIDOKI CZYLI MEANDRY POSTPAMIĘCI. MIĘDZY DOMINICKIEM LACAPRĄ A GIORGIO AGAMBENEM

Gdy mowa o *postpamięci*, pierwszym odzewem jest zwykle *Holocaust*. Jest to skojarzenie ze wszech miar zrozumiałe. Jednak – jak można sądzić – nie wyłącznie do tej traumy fenomen ten jest przywiązany. Badaczom z kręgu teorii krytycznych i teorii postkolonialnych zawdzięczać należy zwrócenie uwagi na inny typ doświadczenia traumatycznego. Doświadczenia, w którym uczestniczyło kilka (a niekiedy kilkanaście) pokoleń, a które było traumą złożoną: wykorzenienia, wydziedziczenia, odczłowieczenia, eksploatacji i (niekiedy) eksterminacji. Doświadczenie to ukształtowało w społecznościach, których dotyczyło, coś, co można by nazwać „pamięcią równoległą" do tej, zapisanej przez historyków. W historii zapisanej, do niedawna skupionej przede wszystkim na ekspansji, rozwoju, rozszerzaniu i umacnianiu wpływów kultury, do której należeli badacze, doświadczenia *innych*, którzy zostali skonfrontowani z tymi procesami nie były uwzględniane inaczej, niż marginalnie. Konstatację Joanny Tokarskiej-Bakir[1] o nieobecności głosu ofiar można by nieco rozszerzyć: głosami nieobecnymi są głosy *przedmiotów* historii.

Nie znaczy to, że *przedmioty* historii pozbawione są zdolności pamiętania, Istnieje jednak specyficzna dialektyka radzenia sobie z doświadczeniem traumatycznym: potrzeba pamiętania i potrzeba odcięcia

[1] J. Tokarska-Bakir, *Polska jako chory człowiek Europy? Jedwabne, „postpamięć" i historycy*, www.eurozine.com/articles/2003-05-30-tokarska-pl.html

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się od pamięci. Sama zdolność pamiętania może być zdominowana przez jeden z tych sposobów, co nie znaczy, że ten drugi jest nieobecny. Wyparcie traumy[2] rodzi skutki nader złożone, zarówno w sferze symbolicznej, jak i realnej. Narracje postpamięciowe gruntują je i przekazują je dalej. LaCapra wskazuje główne pokusy narracji „postpamięciowej":

1. *Uwznioślenie* – apokaliptyczne wizje, *acting out* i radykalne wyparcie.

2. „Pokusa wierności" i wielość jej fantazmatycznych żywotów. – Wierność jako żałoba udaremniona. – Wywoływanie duchów i ożywianie widm czyli instrumentalizacja doświadczeń traumatycznych.

3. Te szczególne przypadki, gdy praca pamięci nie jest pracą żałoby – o przemieszczeniach *pamiętanego*.

Wszystkie trzy pokusy mamy, zarówno w badaniach historycznych, badaniach z obszaru nauk społecznych, jak i w tym życiu, w które badacze (nawet socjolodzy) zanurzać się nie chcą – co również jest symptomem... sprawiającym, że mając je, jednak ich nie rozpoznajemy.

Ad 1. Mówiąc o postpamięciowym *uwznioślenia* traumy, LaCapra daje przykład pracy, jaką nad tekstem źródłowym Primo Leviego wykonał Giorgio Agamben[3]. Rzeczywiście, w agambenowym *Co zostaje z Auschwitz* z Leviego zostaje niewiele: świadectwo tego, kto pamięta, ponieważ przeżył, zostało swoiście „wypięknione" – lapidarność i rzeczowość narracji świadka – w terminologii LaCapry świadka pierwszego rzędu – zostały przeistoczone w apokaliptyczne *de profundis*[4]. Dochodzi w nim do zatarcia się – w apokaliptycznej *straszliwości* – granicy między doświadczeniem tej straszliwości przez obie strony. To jest bowiem w narracji apokaliptycznej nieuchronne, że ponieważ „koniec świata" nie przewiduje miejsca dla *tych trzecich*, zrównuje on wszystkich: *res tremenda* staje się Rzeczą powszechną, a wszyscy są jej ofiarami. W tej perspektywie pamięć zostaje oczyszczona z partykularyzmów – w tym z podziału na ofiary i sprawców. Można zgodnie powiedzieć: *wojna jest rzeczą straszną*.

Rytuał pamięci czystej *vs* wymazywanie pamięci nie tylko traumy wojennej dotyczy. Przykładem na jego działanie może być fantazmat I Rzeczpospolitej. Tym, co w największym stopniu uległo wyparciu

---

[2] Tamże.

[3] D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożasmość, teoria krytyczna*, przekł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009, r. IV, s. 185–246.

[4] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek (Homo sacer III),* przekł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 14–44.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w narracji *dni pełnych chwały* to realności niewolnictwa w I RP. A to wyparcie było tożsame z wymazaniem chłopskiej pamięci.

Zasadniczo trzeba się cieszyć, że temat bodaj najbardziej załgany w oficjalnej historii zaczyna wreszcie wynurzać się z szafy. Sprawiedliwie trzeba jednak zaznaczyć, że lekcje, jak ten temat traktować, były i w dość odległej przeszłości, i najzupełniej świeże. Z tych odległych trzeba mieć na względzie to, co powtarza się w różnych relacjach: że na ziemiach polskich zamieszkują dwa narody, różne pod względem nie tylko kulturowym, ale zgoła odmienne antropometrycznie. Relacje pomiędzy nimi wskazują, że jeden to naród zwycięzców, a drugi to naród podbity[5]. Zastanawiająca jest zgodność tych spostrzeżeń z mitem założycielskim Polaków historycznych, tzn. szlachty, wywodzącej swoje pochodzenie od Sarmatów i konsekwentnie podkreślającej własną heterogeniczność wobec chłopstwa.

Lekcje współczesne bynajmniej nie zostały lepiej przyswojone; dwie ważne książki zostały zignorowane: studium Daniela Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*; oraz praca Jana Sowy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*[6]. Niech będzie, że Beauvois jest interesujący głównie dla historyków. Sowa jednak „z urzędu" winien zainteresować również socjologów, historyków kultury, antropologów, politologów, nawet filozofów..., a tu cisza głucha. Jak zwykle przy kwestiach niewygodnych, choć raczej niespornych.

Daniel Beauvois w słowie wstępnym wyłożył, co sądzi o polskich badaczach, zajmujących się zagadnieniami, które sam podejmuje. Streścić to można, że uparcie *patrzą, chociaż nie chcą widzieć*. Wolą ignorować przekazy źródłowe, byle tylko utrzymać pewien konstrukt mityczny. Uprawiają raczej piśmiennictwo sentymentalno-mitologiczne, niż prowadzą badania stricte historyczne.

Jan Sowa wprost sięga po teorie krytyczne i postkolonialne i dekonstruuje tę mitologię sentymentalną. W obu wymienionych pracach nazywa się rzeczy po imieniu. Kolonizacja jest kolonizacją, a nie *misją*

---

[5] Spośród dostępnych świadectw można wymienić wzmiankowane w monografii A. Świętochowskiego (*Historia chłopów polskich*, Warszawa, t. 1, 1925; t. 2, 1928) czy przekazane przez W. Witosa (*Moje wspomnienia*, Warszawa 1988, t. 1, s. 68–124); por. też T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu: przypadek polski*, Semper, Warszawa 1999, r. III, r. VII.

[6] D. de Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005; J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cywilizacyjną bądź *pokojowym jednoczeniem się narodów*. Niewolnictwo jest niewolnictwem, a nie *wtórnym poddaństwem* czy – wybitnie już nieadekwatnie – *systemem feudalnym*. Gdyby istotnie była jakaś większa wola poważnego zajęcia się tym *szkieletem w szafie*, to trudno o lepszą okazję do dyskusji. Tej zaś brak.

I tu pora wskazać jeszcze jeden element tej zawstydzającej praktyki historyzowania spod znaku *my, Sławianie, my lubim sielanki*. Otóż wyparcie realności niewolnictwa w I Rzeczpospolitej idzie w parze z wymazaniem chłopskiej pamięci. Cały tzw. projekt niepodległościowy, tworzony w XIX w., opierał się na tym wymazaniu. Przyjmując ostatecznie (choć niekoniecznie z entuzjazmem) niezbędność elementarnej edukacji *ludu* oraz niezbędność pozyskania go, nie skrywano przecież rzeczy najważniejszej: że ma to być pozyskiwanie dla swoich celów. Chcąc ten cel osiągnąć, zaoferowano *ludowi* swoisty udział w historii, tej samej, z której uprzednio był intencjonalnie wykluczany. W tej materii *praca u podstaw* oznaczała dokładnie to, co sugeruje nazwa: świadomość chłopską należało tak *od podstaw* fundamentalnie *przetransformować*, aby *lud* uznał doświadczenie historyczne i polityczne swoich właścicieli za doświadczenie własne.

Jak wiemy, ten karkołomny zamiar powiódł się. *De facto* dlatego, że *lud* jak niemy był, tak pozostał niemy i na niemotę skazany[7]. Jego historia, podobnie, jak historie *dzikich*, została skazana na zatarcie lub bardzo specyficzne *przepisanie*. W duchu sielanki. *Lud* nie tworzył podręczników do historii[8] ani kanonu literackiego; nie sprawował też kontroli nad swoją własną emancypacją – a zależała ona od przyswojenia treści zadanych. Przyswajano więc te treści oraz język, jakim były wyrażane. A nie był to język niewinny; co ujawnia choćby ten niewielki przykład – że rusyfikacja (i analogicznie germanizacja) odbierały, pomiędzy innymi, własne sądownictwo *Polakom*. Faktycznie likwidowano sądy szlacheckie, które były sądami *pro domo sua*. Zdanie to, choć prawdziwe (bo w świadomości społecznej *Polacy* to tyleż, co szlachta), jest zarazem narzędziem ideologicznego kamuflażu. Jego zadaniem jest zatarcie historycznej oczywistości, że tak określana *wspólnota narodowa* była wspólnotą ekskluzywną. I że z całą pewnością wykluczała ona tych, do których adresowane jest to zdanie. Jeszcze wyraźniej

[7] Pouczające są okoliczności związane z projektem R.U.T.A., *Gore – pieśni buntu i niedoli XV–XX w.* (2011). Dla M. Szajkowskiego dotarcie do tych 17. pieśni było „przywołaniem ich z zaświatów, gdzieś [...] z niebytu".

[8] Należy zwrócić uwagę na nieobecność w tej historii buntów chłopskich; zob. F. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ideologiczny charakter języka ujawnia się w jednej z naczelnych tez polskiej historiografii, że I Rzeczpospolita była – w porównaniu z innymi państwami – enklawą wolności. I że dramat rozbiorowy wiązał się z tej wolności utratą. To jest oczywiście prawda, gdy *implicite* akceptuje się ekskluzywną koncepcję *narodu szlacheckiego* (a innej w powszechnej jeszcze w XIX w. świadomości społecznej nie było)[9]. To samo zdanie, gdy ma się odnosić do zakładanego w edukacyjnej *pracy u podstaw* rozumienia *narodu* czy też *społeczeństwa*, jest czystą ideologią. Co więcej, jest ideologią wykluczającą doświadczenie i pamięć społeczności edukowanej.

Praktyka unieważniania chłopskiego doświadczenia i wymazywania chłopskiej pamięci połączona była z dość szczególnym (i dwuznacznym) zabiegiem ochronnym. Mianowicie z idealizacją i „uromantycznieniem" *resp*. uwznioślenieniem chłopów. Sporo elementów tego, co nazwano kulturą ludową, stało się tabu. I to tabu trwa; nadal (np.) wiejskie pijaństwo, agresja i okrucieństwo mają status zbliżony do ponurego, rodzinnego sekretu. Wtajemniczeni dobrze wiedzą, jak się rzeczy mają[10] – ale po co zaraz to wywlekać? Oficjalnie obowiązuje sielski obrazek *człowieka prostego, przywiązanego do wartości, który w zgodzie w przyrodą*... itd.

Nie można też nie zauważyć, że tabu to jest wielce użyteczne i dla drugiej strony. Nie tylko zwalnia od urealnienia obrazu własnego; pozwala na wcale dogodną instrumentalizację *ludu*. Dochodzi do niej z reguły wtedy, gdy chce się uniknąć szczególnie przykrej konfrontacji społecznego *ja idealnego* z realiami. Lat temu kilkanaście postawiłam, *a propos* takich właśnie zabiegów, pytanie o pewną dystynkcję: kiedy *lud* staje się *motłochem?* Zdaje się, że nie dosłyszano; to niedosłyszenie, razem z samą kwestią, nadal uważam za znaczące.

Podejmowanie badań nad tym wątkiem niesie ryzyko nie dekonstrukcji mitu, ale kto wie, czy nie większe: ujawniania i badania ideologicznych manipulacji, jakim poddawano chłopską pamięć. W imię emancypacji; w imię *uczynienia chłopów obywatelami*; i całkiem praktycznie – w imię uniknięcia powtórki z pamiętnych okoliczności Styczniowych: kiedy to *lud* gotów był *buntowników* tropić wspólnie z carską armią i policją. Samo zresztą przyjrzenie się tym wydarzeniom i okolicznościom – wypieranym, a jakże – i uczynienie tego wedle

[9] J. Sowa, *Fantomowe ciało...*, s. 126–142, 323–344.

[10] W. Witos, dz. cyt., s. 101–111; E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Warszawa 2008, s. 120–179.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wymogów teorii krytycznych tudzież postkolonialnych, jest przedsięwzięciem mało bezpiecznym. Już na początku okazałoby się, że trzeba się rozstać z wygodnymi schematami poznawczymi tego osobliwego *katechizmu historycznego*, który sobie od lat zamiast historii preparujemy. Na proste pytanie: *czemuż lud tak robił?* święte zaklęcie: *ponieważ był nieuświadomiony patriotycznie* mogłoby już nie wystarczyć.

Możliwe, że ta fałszywa pamięć jest tym, co – współcześnie – sam *lud* uwiera i zawstydza[11]. Trauma historii *ludu* została programowo wymazana; a zatem stała się czymś, czego wypowiedzieć nie można. Obecnie, gdy bada się zjawisko, nazwane *postpamięcią*, jednak nie uchodzi już udawać, że o czym się w publicznym dyskursie nie mówi, to przestaje istnieć. Tak samo nie uchodzi pokrzepiać się frazesem o *czasie, który leczy* itd. Jeśli serio stawiamy pytanie o to, czemu *lud* ma problemy z samoakceptacją, z uznaniem dla własnych korzeni, to równie serio winniśmy brać pod uwagę możliwość, że bardzo trudno o samoakceptację, gdy ma się (choćby i dość niezorganizowane i trudne do wyartykułowania) poczucie, że nie można identyfikować się z tym, co uważa się za treść społecznej pamięci; że ta pamięć w gruncie rzeczy jest pamięcią cudzą, obliczoną na unieważnienie własnej traumy. Nazywając rzecz po imieniu, jest to tak, jakby ofiara miała identyfikować się z pamięcią opresora, a potomkowie ofiary mieli tę właśnie pamięć afirmować jako *jedyną prawdziwą*. Nic więc dziwnego, że sfałszowana pamięć niszczy tożsamość i musi skutkować odcinaniem się od korzeni, z których nie wyrasta. Warto ten trop rozważyć w kolejnym nawrocie zaniepokojenia, np. otwarcie okazywanym lekceważeniem dla wykształcenia innego, niż zawodowe czy dla spędzania czasu na „zajęciach bezproduktywnych" w rodzaju czytania książek.

Inne skutki tych problemów z zaburzoną tożsamością wręcz materializują się – co znakomicie uchwycił Filip Springer w *Wannie z kolumnadą*[12]. Tu akurat problem materialny zgoła „lakanizuje się" i unaocznia zarówno proces wyparcia, jak i pożądanie *pożądania Innego*: przecież zabudowa wiejska może zawierać wszystko, tylko nie jakieś znaczące elementy wiejskiego pejzażu. Dlatego wycina się jabłonie i lipy, a sadzi żywotniki. Nie, żeby się one bardzo podobały, ale imaginacyjnie przyjmuje się, że tak by się podobało „tym innym", a podobałoby się, bo to już „nie wygląda, jak na wsi".

---

[11] Problem „tożsamościowego rozszczepienia" podejmuje A. Leder w *Prześnionej rewolucji*, Warszawa 2014.

[12] F. Springer, *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*, Czarne, Wołowiec 2013.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Coraz częściej społecznie akceptowaną formą ekspresji pamięci są tzw. rekonstrukcje historyczne – ale ze względu na naszkicowaną tu komplikację wypartego *pamiętanego* i wszczepionego fantazmatu są to raczej konstrukcje fantazmatyczne, niż *acting out* – ta forma odreagowania znajduje się gdzie indziej. Niemniej i temu trzeba się przyjrzeć, jakie to duchy wywołuje się najczęściej w tych spektaklach i w jakiej relacji to, co wywoływane pozostaje wobec tożsamości wywołujących[13].

Specyficzna jest zbiorowa pamięć *ludu*. Co najmniej rozkawałkowana, jeśli nie wręcz roz-szczepiona. Manifestuje się to roz-szczepienie najprościej tak, że „słowa nie przystają do rzeczy". Słowa dają świadectwo skuteczności wszczepienia traumy nieswojej: *lud*, wyedukowany nawet na poziomie elementarnym, chętnie „daje świadectwo" swojej identyfikacji z historycznymi katastrofami: w tym identyfikacji z doświadczeniem traumy największej – z utratą *wolności*. Czyli z utratą nie doznaną, bo przecież nie może utracić *wolności* ten, kto z definicji swojego stanu jest nie-wolny i kto nie jest podmiotem politycznym, lecz „ożywionym przedmiotem", zredukowanym do tego, co Agamben nazywa *nagim życiem*, choć bardziej adekwatne wydaje się tu pojęcie biowładzy Foucaulta[14].

Zakwestionowanie faktyczne tego fantazmatycznego doświadczenia widoczne jest wyraźnie, chociaż albo pozostaje nienazwane, albo podlega interpretacji wedle nie mniej fantazmatycznego klucza. Podnosi się raz po raz problem nikłego kapitału społecznego oraz równie niewielkiego respektu dla prawa. Jedno i drugie to zjawiska widoczne, interpretowane jako skutek traumy, związanej z XIX-wiecznym „nieposiadaniem suwerenności" oraz z autorytarnymi rządami w 2. połowie XX w. Ta eksplikacja, chociaż hermeneutycznie mało wyrafinowana, okazuje się skuteczna; przynajmniej na tyle, że uniemożliwia sformułowanie przynajmniej dwóch zapytań: a) jak to możliwe, aby

---

[13] Zasygnalizuję tylko, że potomkowie tych, którzy np. brali grunty z parcelacji i „skuwali herby w wywłaszczonych dworach" (A. Leder) identyfikują się z... „żołnierzami wyklętymi".

[14] Por. uwagi LaCapry, dz. cyt., s. 209, przyp. 19. Zgadzam się z J. Sową, że Agamben nietrafnie twierdzi, że *obóz koncentracyjny* stał się paradygmatem nowoczesności; trzeba sięgnąć do teorii postkolonialnych i skonfrontować tę tezę z „paradygmatem niewolnictwa" oraz z koncepcją *subalterna*. Znakomitą ilustrację dla tego, czym była *biowładza folwarczna* znalazł A. Leder, *Folwark polski*, rozmowa Grzegorza Sroczyńskiego z Andrzejem Lederem, „Gazeta Wyborcza" nr 86. 8118, 12–23.04.2014, s. 14–16.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

większość, dla której „trauma rozbiorów" jest traumą wszczepioną, tak realnie dziedziczyła jej skutki?[15]; b) czy nie warto bliżej przebadać hipotezę, że ten osobliwie silny i powszechny opór wobec prawa jest ekspresją czegoś znacznie bardziej „pierwotnego", a nienazwanego – mianowicie oporu wobec *poddaństwa*: kondycji, w której prawo oznaczało *obowiązek* akceptacji opresji zewnętrznej. Wyparcie realności bycia przez pokolenia *nagim życiem*, biologiczną masą, zarządzaną *ekonomicznie* skutkuje także przemieszczeniem *pamięci o wrogach*.

Własnością ludowej świadomości nie stał się (np.) *Zamek kaniowski* Goszczyńskiego – stała się *Trylogia* Sienkiewicza. Potomkowie *ludu* akceptują jako „swój" ten model narracji, w którym dla bohatera pozytywnego możliwe jest głosić jako jedną z reguł porządku społecznego, że *chama należy prać po pysku, nie zsiadając z konia*. A skoro tak, to odreagowanie nie może kierować się na bohatera pozytywnego – musi znaleźć inny obiekt, który byłby – zgodnie zarówno z regułami sztuki psychoanalitycznej, jak i modelem Girarda – pomieszczony poza kręgiem własnym i postawiony zarazem poniżej własnej kondycji i bliżej obiektu wypartego.

W tak skonstruowanej ramie społecznej musi pojawić się Żyd: jest podwójnie obcy: etnicznie i religijne. I chociaż obcy, pozostaje w postrzeganych jako bliższe oraz mniej opresyjne relacjach z „zakazanym obiektem nienawiści"[16]. To pozwala na kilka operacji: a) z perspektywy przekonania o prawdziwości jednej wiary usytuować „wroga" tej wiary poniżej siebie; b) z perspektywy mocno utrwalonego, a później wypartego pewnika o heterogeniczności własnej wobec zarządzających *nagim życiem* ludu skuteczniej „substytuować" heterogeniczność zakazaną jako obiekt nienawiści przez heterogeniczność dozwoloną; c) bliskość obu obiektów heterogenicznych, wzmacniana przez imaginację („żydowscy doradcy") taką substytucję uprawdopodobnia; d) możliwa staje się akceptacja konstruktu tożsamościowego, w którym kwestia heterogeniczności zostanie zeskamotowana i zastąpiona fantazmatem *tożsamości wiary*.

Antysemityzm *ludowy* istnieje; mimo długiej praktyki dyskursywnej, w której wzajemne relacje starano się idealizować. Osiągano to kosztem bagatelizowania aktów przemocy symbolicznej (łatwo prze-

[15] Jeśli tak by miało być, to zbiorowość taka byłaby bardzo bliska przypadku Benjamina Wilkomirskiego. Zob. LaCapra, dz. cyt., s. 162–165.

[16] T. Markiel, A. Skibińska, *Zagłada domu Trynczerów*, Warszawa 2011, s. 44–55; szczególne znaczenie dla uświadomienia sobie „pracy nad chłopską pamięcią" mają cytaty na str. 54.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

chodzącej w realną)[17]. Jest to o tyle proste, że relacje te często przedstawiane są w nadmiernym uproszczeniu; tak jakby *wieś* była strukturą jednolitą[18], zamkniętą i autonomiczną, wolną od podwójnego – sprawowanego przez właścicieli ziemskich oraz duchowieństwo – nadzoru, który faktycznie trwał aż do końca II RP.

Stawiam hipotezę, wymagającą przeprowadzenia badań źródłowych – zarówno terenowych, jak i archiwalnych: że opresja, jakiej doświadczali Żydzi w wiejskich społecznościach mogła być: a) formą odreagowania opresji poddaństwa; b) przeniesioną formą odwetu. Wstępnie na rzecz tej hipotezy przemawia obsesyjny wątek „tropienia żydowskości" (nie bez powodu eksploatowany przez ugrupowania populistyczne); staje się on bardziej czytelny, gdy zestawi się go z uprzednią obsesją *narodu politycznego*, poświadczoną przez *Liber chamorum*. *Lud* inkorporuje to, co imaginuje sobie jako *pożądanie* (zakazanego) *Innego* i czyni z tej transkrypcji pożądania własny fantazmat. Być może podobną ewolucję przeszła wyparta trauma, związana z *nagim życiem* i jego eksploatacją – i ujawniła się w *polowaniach na Żydów* jako zwierciadlane odbicie *pożądania* władzy nad życiem[19].

Jest jeszcze jedna sfera, bardzo istotna dla współczesnego życia społecznego, w której ujawnia się to rozszczepienie pamięci wraz z wielowarstwowym resentymentem. To sfera kultury. Stosunek do kultury symbolicznej, w tym do tej jej części, którą nazywa się *narodową*, ujawnia nie tylko brak kompetencji do uczestnictwa w niej, ale i niechęć. Daleko bardziej zaawansowaną, niż skonstatowane przez Gombrowicza niezachwycanie się Słowackim. Ten brak zachwytu też ma zresztą swoje przyczyny – i trzeba by ich szukać w *Księdzu Marku* raczej, niż w *Mazepie* czy *Lirykach lozańskich* – którymi Gombrowicz zajmować się nie chciał; tu ważniejsze od szczegółowej analizy antropologicznej oporu wobec Słowackiego wydaje się odnotowanie, że owa niechęć współczesna jest manifestacją oporu wobec *tego, co obce*. Paradoksalnie, ujawnieniu tej niechęci do kultury symbolicznej jako

---

[17] Por. J. Tokarska Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 74–77, 86–92.

[18] Dziękuję dr. A. Kubiakowi za zwrócenie uwagi na ideologiczny charakter „homogenizowania" wsi – ta operacja bardzo ułatwia przekształcenie chłopskich społeczności w *masy wiejskie*.

[19] Do takiej hipotezy skłaniają lektury wspomnień T. Markiela, *Okrzyków pogromowych* J. Tokarskiej-Bakir (Czarne 2011) oraz – z trzech książek, dotyczących relacji polsko-żydowskich na wsiach polskich – J. Grabowskiego *Judenjagt. Polowanie na Żydów. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa 2011, s. 21–30; 53–66; 71–86.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czegoś obcego, sprzyja dominujący od ćwierćwiecza paradygmat dyskursu publicznego. Śledząc procesy, zachodzące w sferze kultury – a mówiąc wprost, śledząc degradację jej instytucji i tego, co Bourdieu nazywał *polem produkcji kulturowej*[20] – trudno nie zauważyć swoistej ulgi, z jaką racjonalizuje się jej zaniedbywanie. To zaniedbywanie ma legitymizować respekt dla reguł rynkowych. W tych racjonalizacjach nie ma miejsca dla imponderabiliów w rodzaju dziedzictwa czy wspólnotowej pamięci. I to jest dość oczywiste – bo to dziedzictwo nie jest bynajmniej wspólne, a uwspólnienie okazało się nader powierzchowne (choć dla doraźnych celów ideologicznych i politycznych było wystarczające). To jest obszar, w którym swobodnie pojawia się duch Szeli i gdzie do głosu dochodzi to, co według Ledera było niewyrażalne:

> O ile wrogość wobec Żydów i pragnienie, „by znikli", już dawno przed wojną znalazły znakomity wyraz w ideologii narodowej demokracji i nauczaniu Kościoła katolickiego, o tyle wielowiekowa niechęć wobec szlachecko-urzędniczych elit była o wiele bardziej skryta. Przekształcała się w mieszaninę strachu, oporu i fascynacji, która wybuchała tylko nieoczekiwanie w porywach przemocy i okrucieństwa [...] Wskutek tego wobec Żydów można było zupełnie otwarcie snuć okrutne czy pogardliwe fantazje [...], zaś wobec ówczesnych, wywodzących się z dworu elit narodowych – nie[21].

Wyparta wrogość powraca; i może powracać otwarcie, chociaż nie zawsze *expressis verbis*.

BIBLIOGRAFIA:

G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przekł. S. Królak, Warszawa, Sic!, 2008.

D. de Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005.

J. Grabowski, *Judenjagt. Polowanie na Żydów. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa 2011.

T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu: przypadek polski*, Semper, Warszawa 1999.

D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria* krytyczna, przekł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009.

A. Leder, *Folwark polski*, rozmowa Grzegorza Sroczyńskiego z Andrzejem Lederem, „Gazeta Wyborcza" nr 86. 8118, 12–13.04.2014, s. 14–16.

A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej", Warszawa 2014.

---

[20] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tł. E. Neyman, PWN, Warszawa 2006, s. 76 i n.

[21] A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wyd. „Krytyki Politycznej", Warszawa 2014, s. 34.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych,* Warszawa 2008.
T. Markiel, A. Skibińska, *Zagłada domu Trynczerów*, Warszawa 2011.
J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
F. Springer, *Wanna z kolumnadą. Reportaże o polskiej przestrzeni*, Czarne, Wołowiec 2013.
Świętochowski, *Historia chłopów polskich*, Warszawa, t. 1, 1925; t. 2, 1928.
J. Tokarska-Bakir, *Polska jako chory człowiek Europy? Jedwabne, „postpamięć" i historycy*, www.eurozine.com/articles/2003-05-30-tokarska-pl.html
J. Tokarska-Bakir, *Okrzyki pogromowe*, Czarne, Wołowiec 2012.
W. Witos, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1988.
F. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984.

SPECTRES, DELUSIONS, AFTERIMAGES – THE MEANDERS OF POSTMEMORY. BETWEEN DOMINIC LACAPRA AND GIORGIO AGAMBEN

Summary

This paper refers to the phantasm of Poland as *the oasis of freedom*, which acts as a historical doctrine. The text is focused on exclusivism of dominant narration and its effect. I point the most important: the repressioned trauma of social object of biopower, the displacement and "acting out" of this trauma, and false memory/identity as a price of "including into the nation".

Romana Kolarzowa

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015