

E w a M a j e w s k a

## O pożytkach z teorii postkolonialnej dla filozoficznej krytyki kategorii narodu. Rozważania na marginesie filozofii społecznej Marka Siemka

*Jako kobieta nie mam kraju, moją ojczyzną jest cały świat.*

Virginia Woolf

**Słowa kluczowe:** *sprawczość, krytyka, rasa, płeć, naród*

Faust pierwszy odkrył podstawową antynomię postępu historycznego: aktywne przekształcanie tego wciąż złego świata w coraz lepszy możliwe jest tylko w przymierzu z Mefistem. (...) Nielatwo jednak ludziom w ich życiu codziennym wznieść się do wyżyn heglowskiej historiozofii, na płaszczyźnie codzienności wielkie przemiany historyczne jawią się zawsze raczej jako bezrozum, niż „rozum”, jako destrukcja świata raczej, niż postęp. (...) W sposób najbardziej jaskrawy antynomię tę przed ludźmi postawił nowoczesny kapitalizm<sup>1</sup>.

Mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, że mamy przed sobą dzieła zebrane Waltera Benjamina, albo *Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu* Marshalla Bermana. Tymczasem przytoczony właśnie fragment pochodzi z recenzji poświęconej rosyjskiej filozofii książki Andrzeja Walickiego, którą Marek Siemek po raz pierwszy opublikował w „Zeszytach Argumentów” w 1965 roku, niemal 25 lat przed pierwszą publikacją wybitnej książki Bermana. Gdy zestawimy ten jeszcze całkiem poetycki, akcentujący ludzki wymiar „trage-

---

<sup>1</sup> M.J. Siemek, *Konserwatyzm bezsilny i nieprzezwyjęzony*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984 (pierwodruk – 1965).

dii w łonie etyczności” styl pisania z tekstami późniejszymi, zwłaszcza tymi, w których Siemek bierze stronę Habermasa przeciw marksistom anarchizującym i podkreśla rangę kategorii całości w filozofii Hegla, łatwo pojawić się może wola podziału twórczości tego autora według klucza stosowanego także wobec Hegla czy Marksa, czyli na „młodego” i „starego”. Warto może zaznaczyć, że podział ten posiada uzasadnienie w odniesieniu do tekstów Siemka, natomiast nie dałoby się go zastosować do jego wykładów i innych publicznych wystąpień, podczas których potrafił dawać wyraz fascynacji tragizmem jednostkowego doświadczenia, między innymi w powtarzonym kilkakrotnie na przestrzeni całego semestru zdaniu, które szybko stało się wydziałowym aforyzmem, o tym, że „kocha się, proszę Państwa, wbrew, a nie za coś”, rozwijanym zazwyczaj w opowieści o złoczyńcach, których paradoksalnie łatwiej darzyć uczuciem niż dobrotliwych poczciwców.

Przy całej wrażliwości na dramat jednostkowego losu oraz poniżenie i cierpienia grup uciskanych, był Siemek przede wszystkim niezmordowanym orędownikiem postępu i cywilizacji europejskiej; czyniło go to nie tylko historykiem nowoczesnej filozofii, co również robił wyśmienicie, ale przede wszystkim – nowoczesnym filozofem. Jako taki, Siemek umiarkowane znaczenie przywiązywał do pojęcia narodu, które również w filozofii Hegla jest pojęciem raczej pobocznym, a znacznie bardziej interesował się społeczeństwem obywatelskim, historycznie i kulturowo zmieniającą się substancją wolności, organizowaną przez obyczaj, prawo i państwo. W tym wyborze był Siemek raczej krytykiem niż komentatorem, zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Waltera Benjamina w eseju *Goethego „Powinowactwa z wyboru”*, gdzie czytamy między innymi: „Jeśli, gwoli porównania, wyobrazimy sobie rosnące drzewo jako trawiony płomieniami stos, to komentator będzie na nie patrzył jak chemik, krytyk zaś jak alchemik. Podczas gdy dla tamtego drewno i popiół są jedynymi przedmiotami analizy, dla tego sam tylko płomień chroni w sobie zagadkę – dotyczy ona wszystkiego, co żyje”<sup>2</sup>.

Filozofia Siemka oddawała sprawiedliwość historii, ale też tworzyła zręby nowego myślenia o społeczeństwie i państwie, myślenia budowanego w kontekście kraju pół-peryferyjnego, przechodzącego intensywną transformację, ewoluującego od państwowego komunizmu do kapitalizmu bez ludzkiej twarzy, próbującego przy tym „nadrobić” cywilizacyjne „zaległości”. O ile dążenie do równości i sprawiedliwości, zawsze wyraźnie obecne w Siemkowskich wykładach o społeczeństwie nowoczesnym, mieszczańskim, było tym elementem, z którym nie zamierzam polemizować, podobnie jak otwarte i kosmopolityczne podejście tak do sfery publicznej, jak i do politycznej wspólnoty, to

---

<sup>2</sup> W. Benjamin, *Goethego „Powinowactwa z wyboru”*, w: tenże, *Konstelacje*, przeł. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 98.

wspomniane przeze mnie akcentowanie specyficznie polskiego „zapóźnienia” oraz nierewidowana apoteoza filozofii niemieckiego transcendentalnego idealizmu będzie przeze mnie dalej dyskutowana krytycznie, z odniesieniami do autorek i autorów postkolonialnych oraz feministycznych.

Mam wrażenie, że kluczowym aspektem Siemkowskiej nowoczesnej filozofii społecznej jest mimo wszystko jej otwartość na różnorodność i różnicę oraz zdecydowane premiowanie tego, co F. Tönnies nazwał „stowarzyszeniem” (niem. *Gesellschaft*), nad „wspólnotę” (niem. *Gemeinschaft*), znacznie bardziej bezpośrednią i budowaną często na więzach krwi czy etniczności<sup>3</sup>. Siemek był w związku z tym teoretykiem państwa poza filozofią narodu czy grupy etnicznej, rozumiejącym instytucje nie tylko jako oznaki czy symbole władzy, ale przede wszystkim jako instancje organizujące społeczną różnorodność w ramach równościowej polityki redystrybucji i uznania. W tym sensie treść jego wykładów oraz zasadnicza część jego tekstów były zbliżone do późniejszych autorów Szkoły Frankfurckiej, takich jak Jürgen Habermas czy Axel Honneth. Z tym ostatnim łączy też Siemka bardzo szerokie, historyczno-materialistyczne rozumienie kategorii uznania. Natomiast z Marksem – podejście do kwestii równości, jako naczelnej zasady organizującej to, co społeczne, oraz historyczny rozwój, jak też zainteresowanie taką filozofią, która nie waha się owej równości bronić, o czym mogliśmy się przekonać w żywiołowej obronie zainteresowania Żiżkiem i pośrednio także Leninem, wyrażonej w artykule prasowym towarzyszącym pojawieniu się polskiego przekładu książki *Rewolucja u bram* autorstwa słoweńskiego filozofa<sup>4</sup>. Siemek upomina się w niej między innymi o to, by na wydarzenia takie jak społeczne rewolucje oraz na wydarzeń tych bohaterów nie patrzeć wyłącznie z pozycji zarezerwowanej dla „kamerdynerów”, ale również z perspektywy nieco szerszej, dziejowej.

Siemkowska wizja nowoczesnej filozofii jest próbą podążania za tym, co w gąszczu spraw społecznych żywe, w refleksyjny, niestroniący od uogólnień sposób. W tym sensie jest to myśl zdecydowanie antypostmodernistyczna, poszukująca w sprzecznościach – zniesienia, a nie zerwania czy utraty ciągłości, zaś w kataklizmach – przesilen i szans na nowe, lepsze jutro. Tu Siemek przypominał raczej Żiżka niż Bermana, u którego – jak pamiętamy z jego książek, moment „reparacji”, kojarzący się z psychoanalitycznym rozpoznaniem i leczeniem traumy, był zawsze znacznie bardziej wyrazisty. Niewykluczone, że pewne znaczenie miała tu ogólna niechęć Siemka do romantyzmu, której dał wyraz w poświęconym kulturze *négritude* tekście z wczesnego okresu (1964),

<sup>3</sup> Było to jednym z ważniejszych elementów wykładów Marka Siemka, co znajduje potwierdzenie w tomie: M. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, PWN, Warszawa 2012, s. 291 i n.

<sup>4</sup> M.J. Siemek, *Lenin i kamerdynerzy*, w: „Dziennik Europa” z dn. 06.01.2007, nr 144, s. 10.

gdzie pisał, że choć rasa i związana z nią krzywda autorów postkolonialnych musi oczywiście zostać dostrzeżona, esencjalistyczne fetyszyzowanie różnicy, utrwalanie „czerni” nie tylko jako historycznego znacznika, ale także jako wartości samej w sobie, grozi monumentalizacją i odrzuceniem tego, co w kulturze Europy wartościowe i płodne, w tym – poszukiwania wolności<sup>5</sup>. W poświęconym *négritude* artykule Siemek afirmatywnie wypowiada się o „świadomości rasowej” jako o kluczowym momencie przemian ideologicznych w dawnych koloniach, z niepokojem jednak przygląda się pewnemu zadowoleniu z „postępującego schyłku zachodniej cywilizacji mieszczańskiej”, które postrzega jako jeden z elementów *négritude*. Wyraźnie odróżniając romantyczną i ostatecznie tradycjonalistyczną wersję emancypacji Czarnych od rewolucyjno-marksistowskiej, Siemek wyraźnie opowiada się po stronie tej drugiej, nie podejmując jednak żadnej dyskusji z tradycją europejskiego oświecenia, której ważnymi elementami, jak podkreślają autorki i autorzy tak postkolonialni, jak i feministyczne, są uprzedzenia rasowe i płciowe, niezdolność dla akceptacji różnorodności itd.<sup>6</sup> Jak postaram się pokazać, tak w twórczości Henry’ego Gatesa Jr., jak i w badaniach zajmującej się Szkołą Frankfurcką Susan Buck-Morss dochodzi do głosu przekonanie o konieczności rewizji podstawowych filozoficznych założeń teorii nowoczesności, by mogły one faktycznie stanowić podstawę dla wolnego, równego społeczeństwa. W tym sensie myśl Siemka, która stroni od tego typu rewizji, jawić się może jako nieco anachroniczna, ale – jak pokazuje szereg dyskusji, które się dziś wokół niej toczą, może być dobrym punktem wyjścia dla twórczych, żywych reinterpretacji tak dziedzictwa Hegla, jak i współczesności.

Właśnie to, co żywe, a nie śmierć, stanowiło zdaniem Siemka stawkę konfliktu samowiedz w Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Stawiając sprawy w ten sposób, Siemek nie tylko zaprzeczał popularnej w Polsce interpretacji dialektyki „pana i niewolnika” zaproponowanej przez Aleksandra Kojeve’a, ale inspirował też do innego niż heroiczno-martyrologiczne rozumienia bohaterstwa czy nawet patriotyzmu. Opisany przez Hegla „konflikt samowiedz”, lepiej znany jako walka pana i niewolnika, jest przez Siemka interpretowany jako matryca intersubiektywności, jako podstawowa forma wchodzenia w relacje, w której zawsze stawką jest uznanie, a tożsamość jednostkowa budowana jest

---

<sup>5</sup> Zob. M.J. Siemek, *Konserwatyzm czy postęp społeczny? (wokół niektórych problemów ideologii négritude)*, „Zeszyty Argumentów” 1964, nr 5.

<sup>6</sup> Problem nierówności płci jako inherentny element nowoczesnej filozofii społecznej starałam się omówić w książce *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii Rodziny*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2009. Problemem różnorodności i różnicy we współczesnej filozofii politycznej zajęła się między innymi Monika Bobako w książce *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

w odniesieniu do Innego, ale też tego, co inne – czym ostatecznie okazuje się praca. Schematu tego nie należy w związku z tym interpretować jako kolejnej wersji egzystencjalizmu Sartre’a, dla którego „piekło to inni”, zaś każda forma intersubiektywności odbywa się „jeden do jednego”, jako symetryczne, odsunięte od kontekstu spotkanie, a właściwie walka dwojga. U Hegla walka o uznanie jest zawsze już zapośredniczona poprzez pracę, poprzez przekształcanie własnego pragnienia, potrzeb i zdolności w interakcji z tym, co Inne, którą obserwuje ten, kto inny<sup>7</sup>. Matryca ta nie jest więc także zwykłym gombrowiczowskim „strojeniem gąb”, jak zwykle się ją czasem przedstawiać, tylko społecznie zapośredniczoną formą interakcji.

Siemkowska wykładnia konfliktu samowiedz pozwala zrozumieć wielkie zainteresowanie Marksa tak Heglem, jak też pracą jako formą wyzysku, ale i wolności. W tym sensie wydaje mi się znacznie bardziej interesująca od egzystencjalistycznej, petryfikującej społeczne relacje jako wyłączone z kontekstu i wygodnie toczące się na spojrzenia, a nie pracę. Jakakolwiek by jednak była, heglowska wizja intersubiektywności wydaje się problematyczna z dwóch powodów: po pierwsze jako potencjalnie normalizująca stan nierówności, zaś po drugie – jako wykluczająca te formy pierwszego kontaktu między jednostkami, które z założenia nie są nastawione na walkę, ale na opiekę i troskę, jak relacja macierzyńska czy w ogóle rodzicielstwo. Mam wrażenie, że interpretacja tego, co społeczne, zaproponowana przez Siemka pozwala zbliżyć Hegla do takich autorów jak Gilles Deleuze czy Michel Foucault, oczywiście z pewnymi ograniczeniami. W szczególności – nadrzędność prawa i tego, co państwowe, jest w systemie Heglowskim, w tym również i w jego proponowanym przez Siemka ujęciu, niekwestionowana, podczas gdy na gruncie teorii poststrukturalnych możemy mówić o równoległości ich występowania, niemniej – kwestionowana jest możliwość wskazania ich hierarchii, i tak np. indywidualne szaleństwo jest przez Deleuze’a opisywane jako zawsze uwikłane w kwestie narodowe (np. sprawa Dreyfusa), globalne (kolonializm) czy ekonomiczne (kapitalizm), ale autor ten kategorycznie odmawia wskazania ostatecznej instancji hierarchizującej te wpływy<sup>8</sup>. Ważnym elementem koncepcji Hegla, który nie został przez Siemka jednoznacznie omówiony, jest naród. Pisząc o narodzie, Hegel uznaje go za konieczny wynik łączenia się rodzin w zbiorowość, traktując go jako proces przyjmujący dwie formy – „połączenie

<sup>7</sup> Zob. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 191. Interesujące jest, że Siemek, co prawda w przypisie, ale jednak, wydaje się chwalić wykładnię walki samowiedz zaproponowaną przez Kojève’a, choć jego własna jest tej interpretacji kompletnym zaprzeczeniem. W przypisie pojawia się też dyskusja odnośnie tłumaczenia niemieckiego określenia *Knecht* bądź jako „sługi” (co proponuje Siemek), bądź „niewolnika”, jak to uczynił Landman. Odniosę się do tej kwestii w dalszych partiach tekstu.

<sup>8</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipe*, Ed. De Minuit, Paris 1972.

rozproszonych społeczności rodzinnych bądź przez władcą przemoc, bądź przez dobrowolne jednoczenie się<sup>9</sup>. Proces ten ma też przyczyny w „spokojnym rozszerzaniu się [rodziny] w lud”. W ramach tego procesu rodziny rozpadają się i łączą, tworząc „zjawiskowy świat etyczności”, czyli społeczeństwo obywatelskie. Powstanie narodu jest – jako element dziejów powszechnych – poza punktem widzenia absolutnej sprawiedliwości. Z kolei przejście rodziny, hordy, rodu w państwo stanowi „formalną realizację idei w ogóle w narodzie”<sup>10</sup>. Jak widzimy, naród nie jest w koncepcji Hegla powiązany z produkcją, tylko z abstrakcyjnie pojętym rozwojem idei oraz kulturowej i cywilizacyjnej „dojrzałości”, która pozwala mu albo „stanowić epokę”, jak działo się w przypadku antycznej Grecji czy Rzymu, albo stanowić, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, peryferię, której autonomia przez narody bardziej „cywilizowane” byłaby traktowana wyłącznie względnie.

W swoich wykładach Siemek zwracał uwagę na liczne ograniczenia tak idealizowanej przez teoretyczki i teoretyków politycznego liberalizmu greckiej „agory”. Inaczej niż między innymi Hannah Arendt, Siemek podkreślał, że do głosu nie dopuszczano tam kobiet, „metojków”, osób nieposiadających własności, niewolników. Choć niektórzy autorzy zwracali uwagę na wyjątki od tych wykluczających reguł, wskazując choćby na cyników i ich udział w publicznej debacie, z zasady jest raczej tak, że – jak wykladał Siemek w Instytucie Filozofii UW – „Oczywiście w klasycznej demokracji greckiej, w ateńskiej *polis*, jest takich nieobywateli całe mnóstwo. To wszyscy ci, których egzystencja jest wprawdzie koniecznym warunkiem funkcjonowania politycznej wspólnoty, ale którzy funkcjonują poza jej obrębem, ponieważ sama wspólnota konstytuuje się przez ich wykluczenie”<sup>11</sup>. Warto może zwrócić uwagę, że bardzo podobnie pisał o końcu średniowiecza i początkach nowocześnieści Bronisław Geremek, gdy analizował wykluczonych tamtej epoki<sup>12</sup>.

Na wykluczenie i marginalizację kobiet w sferze publicznej zwracają uwagę liczne autorki, zwłaszcza krytykujące jej liberalne modele. Niemniej – argumentacja feministyczna odnośnie tej kwestii przeważnie nie dotyczy wyłącznie nieobecności kobiet w tej sferze, ale również jej „męskocentrycznego” charakteru. Autorki te nie domagają się więc wyłącznie zwiększenia udziału kobiet w debacie o tym, co wspólne, ale często także zmiany charakteru sfery publicznej na bardziej hybrydyczny i otwarty na różnorodność<sup>13</sup>. Piszą też one o konieczności uwzględnienia innych niż nastawione na walkę form

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 188.

<sup>10</sup> Tamże, s. 331.

<sup>11</sup> M.J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, dz. cyt., s. 280.

<sup>12</sup> Zob. B. Geremek, *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu. XIV–XV wiek*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2003.

<sup>13</sup> Zob. m.in.: C. Pateman, *Democracy, Feminism, Welfare*, Routledge 2011.

intersubiektywności, opierając się na szeregu założeń, z których najważniejszym wydaje mi się przekonanie o ogólnie męskocentrycznym charakterze tak filozofii jako dyscypliny, jak i kreślonych w niej wizjach podmiotu. Badaczki feministyczne zgodnie podkreślają konieczność uwzględnienia w sporach filozoficznych także powszechnego w kulturze wykluczenia kobiet oraz krytyki patriarchalnej kultury. Pierwszym problemem zajmują się przede wszystkim feministki liberalne, które – jak Betty Friedan w USA czy Magdalena Środa w Polsce – podkreślają negatywne skutki izolowania kobiet od nauki i kultury. Natomiast problem wykluczenia tego, co kobiece, więc szczególnie macierzyństwa, z obszaru wiedzy o polityce czy kulturze najbardziej chyba stanowczo podejmuje pochodząca z Belgii feministka francuska Luce Irigaray, która w *Speculum, Ciało-w-ciało z matką* i innych pracach opisuje, jak badanie kultury, ale również jej tworzenie, odbywa się nie tylko „po śmierci ojca”, co pokazał między innymi Zygmuntem Freud i cała psychoanaliza, ale również „na trupie” matki, wcześniej odseparowanej od refleksyjnego badania kultury<sup>14</sup>. Z kolei problem płciowego podziału ról społecznych i ignorowania go w badaniach nad kulturą szczególnie mocno podkreśla Carol Gilligan, autorka pionierskiej krytyki teorii rozwoju moralnego Lawrence’a Kohlberga, oraz Iris Marion Young, autorka przełomowego eseju *Throwing Like a Girl*, w którym polityka cielesności spleciona zostaje z krytyczną analizą nadużyć psychoanalizy, teorii moralności oraz filozofii polityki w zakresie ograniczającej i krzywdzącej kobiety wizji ich domniemanej niekompetencji w sferach polityki czy sportu<sup>15</sup>. Autorki te przeważnie nie skupiają się na kwestii narodu, tylko raczej na państwie i jego instytucjach, problem narodu powrócił jednak do feministycznych analiz po 2000 roku w kontekście powrotu partii skrajnie prawicowych na scenę polityczną oraz eskalacji rasizmu i polityk antymigracyjnych w krajach Unii Europejskiej i USA. Świetnym przykładem feministycznej krytycznej analizy współczesnych prób budowania narodowej supremacji w polityce jest książka wspólnie napisana przez Judith Butler i Gayatri Spivak, *Who Sings the Nation State?*. Autorki wychodzą od dość zabawnej sytuacji, kiedy prezydent USA, George Bush Jr. wykazał się nieznaną własnej konstytucji, niedefiniującą, w jakim języku może być śpiewany hymn USA, gdy stwierdził, że śpiewająca go po hiszpańsku mniejszość latynoska zostanie ukarana. Butler i Spivak zastanawiają się nad polityczną sprawczością rozma-

<sup>14</sup> Zob. B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek, Czarna Owca, Warszawa 2013; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Aletheia, Warszawa 2003; L. Irigaray, *Speculum*, przeł. S. Królak, WUJ, Kraków 2012; też, *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkiwicz, Fundacja EfKA, Kraków 2000.

<sup>15</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press 1982; I.M. Young, *Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, „Human Studies” 1980, Vol. 3, nr 2, s. 137–156.

itych „podporządkowanych innym” i zgodnie stwierdzają, że nie interesuje ich rozwiązanie zaproponowane w po-foucaultowskiej teorii Giorgia Agambena, którego *homo sacer* tylko doświadcza rozmaitych form opresji, nie stawiając oporu i nie generując strategii zmiany. Jak twierdzą te feministyczne autorki, w przeciwieństwie do suwerena wywodzącego się z teorii Agambena, współczesni nam władcy nie są absolutni, co daje obywatelkom i obywatelom oraz tym, których z obywatelstwa wykluczono, jakieś możliwości oporu i społecznej zmiany. Dzisiejsi suwereni, jak widać z omawianego przez nie przykładu, są też istotami niedoskonałymi. To wszystko może zostać wykorzystane przez tych, którzy i które stawiają opór, może prowadzić do lepszego, nienacjonalistycznego społeczeństwa.

Dla porządku przypomnę dwa stanowiska dotyczące narodu z tekstów autorów uważanych w tej sprawie za autorytety – socjologa Ernesta Gellnera, który w książce *Narody i nacjonalizm* z 1983 roku stwierdza, że: „I narody, i państwa są bytami przygodnymi, a nie powszechnymi i koniecznymi. Istniały nie zawsze i nie wszędzie”<sup>16</sup>, oraz Benedicta Andersona, który we *Wspólnotach wyobrażonych* z tego samego roku pisze, że „przynależność narodowa – podobnie jak nacjonalizm, są szczególnego rodzaju artefaktami kulturowymi”<sup>17</sup>. Obaj autorzy zgadzają się, że obszar kultury jest właściwym terenem rozważań o narodzie, mają też przekonanie o językowym i przygodnym charakterze tego artefaktu. Obaj zwracają też uwagę na problem nacjonalizmu, niemniej o ile dla Gellnera jest on po prostu przekonaniem, w myśl którego naród winien posiadać państwo, o tyle dla Andersona charakter przywiązania do narodu jest patologiczny – za Tomem Nairnem stwierdza on, że nacjonalizm jest „patologią nowożytnego rozwoju historycznego, nieuchronną jak indywidualne neurozy” i „zakorzenioną w dylematach bezradności wobec świata (społeczny odpowiednik infantylizmu)”<sup>18</sup>. Tradycyjnie, patriotyzm łączono z wiarą w naród oraz z przekonaniem, mniej lub bardziej kategorycznym, odnośnie wyższości tego, co własne, nad tym, co obce. Uznanie „narodu” za funkcjonalny konstrukt kulturowy skutecznie osłabia wartość patriotyzmu, zaś wiązanie go z próbą pokonania bezradności budzi raczej litość niż podziw. W pewnym sensie analogicznych kwestii dowodził Siemek, tłumacząc, że Europa będzie zjednoczona wtedy, gdy jej „Wschód” przestanie być zdominowany przez „autorytarną swojskość ideologicznych form myślenia i działania”<sup>19</sup>. W tej wizji Wschodu, jako jednoznacznie niedorozwiniętej komponenty Zachodu,

---

<sup>16</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991, s. 82.

<sup>17</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa 2007, s. 18.

<sup>18</sup> Anderson cytuje tu Nairna; tamże, s. 19.

<sup>19</sup> M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2002, s. 341.



nie znajdujemy wytłumaczenia dla tego, jak możliwe są w nim polityczne mobilizacje na wielką skalę, społeczne zmiany czy ekspresje politycznej solidarności. Jak przytomnie zauważają w swych analizach „Solidarności” i polskiej transformacji po 1989 roku tak David Ost, jak i Elisabeth Dunn, jest coś niepokojącego w tym, jak szybko „autonomiczny i poszukujący wolności Wschód” po 1990 roku zamienił się w „zacofaną” peryferię Zachodu<sup>20</sup>. Mam wrażenie, że taka nieco kolonialna perspektywa widoczna jest również u Siemka, że staje on jednoznacznie po stronie „wyższości” Zachodu, która być może jest wyższością kolonialną, nie wyłącznie cywilizacyjną czy kulturową.

Już Schopenhauer drwił z ludzi, którzy nie potrafiąc znaleźć innych powodów do satysfakcji i dumy, szukają ich w narodzie, a do tego – własnym. Lew Tołstoj podważał zasadność przywłaszczenia sobie określonej kultury czy terytorium, zaś Róża Luksemburg i Emma Goldman otwarcie krytykowały militarizm, jakim podszyta jest ideologia patriotyczna. Gellner i Anderson uzupełniają ten niewesoły obraz perspektywą kulturoznawczą i psychoanalityczną. Zakorzeniony w psychoanalizie ogląd nacjonalizmu jest bliski autorom podejmującym dyskusję o problematyce kolonialnej również w Polsce, w tym także Marii Janion. Autorka ta wielokrotnie dawała wyraz przekonaniu o zapośredniczonym w nieświadomości, fantazmatycznym charakterze wspólnoty narodowej. Jej analizy rewolucyjnych figur kobiecych, poezji Mickiewicza i Słowackiego oraz późniejsze rozważania o „niesamowitej słowiańszczyźnie” są opowieścią o budowaniu kultur narodowych, zwłaszcza – polskiej kultury narodowej, gdzie skądinąd dość trudno byłoby szukać kapitalizmu, który tak dla Gellnera, jak i dla Andersona jest kluczowym elementem generującym współczesne nacjonalizmy. W *Niesamowitej słowiańszczyźnie* Janion opowiada historię Polski jakby poza tak fascynującym Andersona kontekstem modernizacji i reprodukcji technicznej, wydaje się też dość zdystansowana względem Weberowskich analiz racjonalności instrumentalnej, kluczowych dla rozważań Gellnera. W teorii Janion Mickiewicz, Słowacki czy rozmaite Marianny z barykad są twórcami fantasmagorii w istotnym sensie oderwanych od problematyki produkcji. W analizach kobiecych figur w literaturze Janion wielokrotnie podkreśla przypisywanie im cech wyjątkowych, posiadających kulturowy status odmienności i dziwności – szaleństwa, pasywności, radykalizmu. Jej teksty są dla mnie świetnymi przykładami fascynacji procesem generowania narodowych identyfikacji, w której z równą siłą odzywa się przywiązanie do rodzimej tradycji, co ironiczny dystans wobec jej rezultatów<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Zob. D. Ost, *Kłęska „Solidarności”*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2005 oraz E. Dunn, *Prywatyzując Polskę*, przeł. P. Sadura, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

<sup>21</sup> Por. M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Sic!, Warszawa 2006 oraz też, *Niesamowita słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

Należy, jak sędzę, podkreślić różnicę między proponowanym przez Janion sposobem posługiwania się kategorią fantasmagorii, a charakterystycznym dla Waltera Benjaminia użyciem tego terminu<sup>22</sup>. O ile Benjamin pisał o fantasmagorii zawsze w kontekście wymiany towarowej, była ona dla niego onirycznym stanem świadomości majaczącej, wizyjnej, częściowo uśpionej, twórczej, ale jakby w stanie hipnozy z powodu organizującej te stany wymiany towarowej, to u Janion fantasmagoria posiada, jak sędzę, swój byt społeczny wyłącznie w pracy wyobraźni, która – choć uwikłana kulturowo i literacko, jedynie z rzadka zdradza związek z organizacją rynku. Tymczasem Benjamin kontynuuje dzieło Marksa również w tym sensie, że zapośrednicza fantazmat w regułach wymiany towarowej. U Janion kapitalizm jest okolicznością niejako przygodną, choć autorka ta również odwołuje się do marksizmu i we wcześniejszych pracach zdecydowanie z niego czerpała, niemniej jej ostatnie książki mogą dostarczać poczucia oderwania od klasycznej analityki klasowej. Mam jednak wrażenie, że skupiona wyłącznie na fascynacji romantyzmem lektura jej książek byłaby jednostronna, skoro są w nich obecne wzmianki o konfliktach klasowych, jak np. w analizach Rewolucji Francuskiej i jej literackich oraz malarskich reprezentacji w książce *Kobiety i duch inności*, czy drobiazgowo nieraz rekonstrukcje konfliktów chłopskich oraz opisy wykluczania kultury ludowej poza obszar badań i kultury zawarte w *Niesamowitej słowiańszczyźnie*. U Benjaminia fantasmagoria posiada również swój ekonomiczny podtekst – klasyczna już postać nowoczesnego *flaneura* to nie tyle bezinteresowny spacerowicz, co raczej rynkowa awangarda. Dandys jest już dla Baudelaire'a „modny”, co nie oznacza przecież neutralności względem konsumpcji, ale wyznaczanie jej coraz to nowszych tendencji.

Fantazmat narodowy przejawia się dziś najczęściej w narracjach dotyczących pracy – wizja „obcego”, który ją „nam” odbierze to nie tylko standardowy element okrzyków na nacjonalistycznych wiecach, ale również element powtarzający się w wypowiedziach polityków i urzędników. Na związki między nawrotami faszyzmu oraz kryzysami ekonomicznymi zwraca uwagę między innymi Slavoj Žižek, który w tekście *Raduj się swoim narodem jak sobą samym!* podkreśla związki między kierowanym do migrantów i cudzoziemców zarzutem o „kradzież rozkoszy” a poczuciem ekonomicznej niestabilności, jakie łącznie dochodzą do głosu w nacjonalizmie. Zwracając uwagę na łatwość, z jaką teoretycy i politycy zachodni wyśmiewają oraz krytykują bałkańskie nacjonalizmy, Žižek buduje wspólny mianownik dla poczucia wyższości towarzyszącego wszelkim formom narodowej czy etnicznej nienawiści.

---

<sup>22</sup> Zob. przede wszystkim rozdziały *Pasaży* poświęcone *flaneurowi*, w: W. Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 2005.

Jest w jego analizie komponenta postkolonialna, skoro otwiera on swój tekst następującymi słowy:

Dlaczego Zachód uległ tak wielkiej fascynacji rozpadem komunizmu w Europie Wschodniej, do którego doszło dziesięć lat temu? Odpowiedź wydaje się oczywista: tym, co zafascynowało zachodnie spojrzenie, to *ponowne odkrycie Demokracji*. To tak, jak gdyby Demokracja – która na Zachodzie przejawia coraz więcej oznak degeneracji i kryzysu oraz tonie w zalewie biurokratycznej rutyny i kampaniach wyborczych stylizowanych na wzór reklam komercyjnych – była odkrywana na nowo w Europie Wschodniej w całej swojej świeżości i nowości. Funkcja tej fascynacji ma więc charakter czysto ideologiczny: w Europie Wschodniej Zachód pragnie zobaczyć własne utracone korzenie, pierwotne doświadczenie „demokratycznego odkrycia”<sup>23</sup>.

Jak możemy się domyślać, w tej sytuacji „oko pana nie tuczy”, jest dokładnie odwrotnie – zwrot w stronę Wschodu jest ściśle resentymentalny, łączy w sobie zawiść o nowość i świeżość „odkrywanej” przez Wschód „rzeczy” oraz świadomość możliwości wykorzystania tego nowo otwierającego się terytorium. Jak już wspominałam, mam wrażenie, że Žižek znacznie bardziej krytycznie patrzy na Zachód, niuansując relacje między centrum i peryferiami oraz otwierając możliwość myślenia „alternowoczesności”.

Kiedy Marek Siemek pisze, że Marksowska krytyka Hegłowskiej filozofii prawa nie jest „ani Marksowska, ani Hegła”, ma przede wszystkim na myśli sposób, w jaki Marks nie rozumie, jego zdaniem, doniosłości prawa, państwa oraz jego instytucji jako form organizacji „życia narodu”<sup>24</sup>. Zinstytucjonalizowana formuła egzekwowania równości, zapośredniczona poprzez społeczne media komunikacji, takie jak pieniądź czy prawna organizacja pracy, wydaje się Siemkowi raczej zwieńczeniem niż zaprzeczeniem konfliktu klas. Hegłowska dialektyka, w której na instytucje można oczywiście patrzeć jako na opresyjne wcielenia władzy, ale które mogą się również jawić jako uspołeczniona realizacja równości, wygrywa więc w oczach Siemka tak z Marksowskim atakiem na państwo i prawo, jak i z analogicznymi wobec niego wysiłkami poststrukturalistów poszukujących formuł uspołecznienia poza państwową hierarchią. Państwo może też być remedium na zaściankową ideologię czy idiosynkratyczne fascynacje nacjonalizmem czy wykluczeniem, których nie zapewni, zdaniem Siemka, przedhegłowska „emancypacja ludzka”.

Istotnym aspektem tych anarchizujących teorii uspołecznienia, które krytykował Siemek, była wyrażana w nich świadomość istniejących społecznych nierówności wynikających niejednokrotnie z historii kolonializmu. Chciała-

---

<sup>23</sup> S. Žižek, *Raduj się swoim narodem jak sobą samym!*, w: tenże, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 56.

<sup>24</sup> Zob. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, dz. cyt.

bym wyraźnie podkreślić, że rola globalnego kontekstu, jaki szybko pojawia się w pismach Marksa i Engelsa, jest nie do przecenienia. Tylko dzięki takiej optyce możliwe jest pokazanie, jak ekonomia stanowi ostateczną determinantę procesów dziejowych w nowoczesnych społeczeństwach oraz ich koloniach, półperyferiach i terytoriach zależnych. Dzięki globalnej perspektywie tych analiz jasne okazują się również, co dobitnie pokazał Immanuel Wallerstein, ograniczenia „europejskiego uniwersalizmu”, który zadziwiająco często okazuje się partykularyzmem wspierającym interes kolonialny czy narodowy<sup>25</sup>. W eseju *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* Gayatri Spivak dała przekonujący opis nie tylko formatowania terytoriów podporządkowanych zgodnie z potrzebami kolonizatorów, ale również temu, jak produktywnie stają się narracje narodowe w takim budowaniu wiedzy i samoświadomości mieszkańców kolonii, że deklaracja ich interesów staje się nieodróżnialna od narracji państw hegemonicznych<sup>26</sup>. Pokazując, jak zarządcy kolonii, często będący pół-analfabetami, zapisywali historię Indii oraz innych terytoriów podporządkowanych według własnej interpretacji, często zupełnie nieoddającej stanu rzeczy, Spivak wskazuje, że szereg uznawanych dziś za „tradycyjne” obyczajów i kulturowych praktyk stanowi na przykład rezultat opacznego zaprojektowania zwyczaju regionalnego na cały kraj, co miało jej zdaniem miejsce choćby w przypadku rytuału *sati* (palenia wdów; samo to słowo bywa żeńskim imieniem, oznacza też między innymi „dobrą żonę”). Z krytycznej rekonstrukcji historii tego rytuału dokonanej przez Spivak płynie nie tylko wnioski o konieczności badania wszelkich obyczajów, co do których możemy przypuszczać, że wyznaczają ważny element historii narodu, ale też problematyczność popularnych w latach 1960. i 1970. narracji o tym, że należy po prostu pozwolić uciśnionym mówić. Jak wynika z dokonanej przez Spivak rekonstrukcji rytuału *sati*, niektóre wdowy mogą faktycznie chcieć dokonać samospalenia, niemniej – warto może zastanowić się nad tym, czyj interes faktycznie wyrażają w deklaracjach swojej woli oraz czy nie jest to przypadkiem interes kolonialnego patriarchy, organizujący życie społeczne tak, by spadek po bogatym mężczyźnie mógł płynnie przejść w ręce instytucji państwowych, które w omawianym przez Spivak przypadku były po prostu kolonialne.

Kwestia narodu splata się z problemem „rasy” nie tylko w kontekście państw postkolonialnych, takich jak Indie. Amerykański badacz kultury, Henry Gates Jr. jest tego przykładem, tak w teorii, jak i w praktyce. Wiele osób mieszkających w Polsce miało okazję o nim usłyszeć w 2009 roku, gdy ten

---

<sup>25</sup> Por. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm*, przeł. M. Starnawski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

<sup>26</sup> Zob. G. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25.

starszy już profesor Uniwersytetu Columbia został brutalnie zatrzymany przez policję... gdy wchodził do własnego domu w Nowym Jorku. Policja tłumaczyła, że podejrzewano włamanie, wyraźnie sugerując, że nie-biały nie ma szans mieszkać w takim miejscu. Polityka USA, ale również innych zachodnich krajów, od niedawna również Polski, coraz częściej mierzyć się musi z ograniczeniami kategorii narodu rozumianej w wąski, zorientowany na podobieństwo i pokrewieństwo sposób. To w Warszawie dokładnie cztery lata temu zastrzelono Maxwella Itoyę, Polaka nigeryjskiego pochodzenia, który widząc konflikt między policją a kolorowymi migrantami podszedł zapytać, czy może pomóc, gdyż biegle włada językiem polskim i językami migrantów. Gdyby do policjantów podszedł biały obywatel RP, zapewne nie doszłoby do strzelaniny, skoro sam sprawca przyznał, że Itoya „głośno mówił i gestykulował”, co go „wystraszyło”<sup>27</sup>.

Henry Gates Jr. traktuje „rasę” analogicznie do sposobu, w jaki Anderson wypowiada się o narodzie – jako fikcję o ogromnej sile oddziaływania. W artykule *Pismo, „rasa” i różnica* poddaje pojęcie rasy dekonstrukcji, przede wszystkim jako kluczowy element ideologii wyzysku przenikający do badań literackich i teorii kultury<sup>28</sup>. Gates wskazuje, jak kategoria „rasy” nadal strukturyzuje życie społeczne i wyznacza istotne cechy tego, co ostatecznie uznano za „podmiotowość” w dyskursie Europy. Cytowani przezeń, sympatyczni skądinąd autorzy oświeceniowi, tacy jak John Locke, David Hume czy Immanuel Kant, nie kryją swojego przywiązania do związku między kolorem skóry i inteligencją bądź jej brakiem. Przytaczany przez Gatesa Hume twierdził na przykład, że Murzyni „z natury stoją na niższym poziomie od białych”<sup>29</sup>; z kolei Kant pisał, że „...gdyby nawet było w tym coś, nad czym można się zastanawiać, wystarczy powiedzieć krótko: ten drab był od stóp do głów czarny – wyraźny dowód, że to, co mówił, to czcza paplanina”<sup>30</sup>. Gates przypomina również fragment Statutu Południowej Karoliny z 1740 roku: „niech tak będzie, że każdy osobnik czy osobnicy, którzy będą uczyć lub zezwalać na uczenie niewolnika lub niewolników pisania (...), będą za każde przewinienie stratni na sumę 100 funtów w gotówce”<sup>31</sup>. Zestawiony przez Gatesa zespół oświeceniowych autorów oraz przepisów to dziedzictwo, do jakiego nadal odwołuje się tak lewica, jak i liberałowie. Znowu: rewizja wyznawanych przez nich stereotypów nie musi z konieczności prowadzić do odrzucenia

<sup>27</sup> Sprawę opisywały media, zob. m.in. P. Machajski, *Milion zł za zastrzelonego męża? Żona chce odszkodowania*, „Gazeta Wyborcza”, 28.06.2013.

<sup>28</sup> H. Gates Jr., *Pismo, „rasa” i różnica*, w: A. Preiss-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykańistyki*, Universitas, Kraków 2004.

<sup>29</sup> Tamże, s. 393.

<sup>30</sup> Tamże, s. 394.

<sup>31</sup> Tamże, s. 392.

*Krytyki czystego rozumu czy Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Może jednak, i świetnie robi to Susan Buck-Morss w tekście *Hegel i Haiti*, prowadzić do rozmontowania białej supremacji, kulturowych stereotypów o cywilizacyjnej i kulturowej hegemonii Zachodu, tudzież poczucia, że Europejczycy jako jedyni wnieśli wkład w budowę demokracji.

W tekście tym Buck-Morss podejmuje problem kategorii zazwyczaj oddawanych w języku polskim jako „pan” i „niewolnik”. Warto może przypomnieć, że w swoich wykładach i tekstach Siemek często podkreślał, że pojęcie „niewolnika” powinno być jego zdaniem zastąpione pojęciem „sługi”. Buck-Morss stwierdza coś dokładnie odwrotnego: w eseju *Hegel i Haiti* podkreśla ona znaczenie rewolucji na Santo Domingo dla niemieckiej inteligencji początków XIX wieku, w tym również dla Hegla<sup>32</sup>. Przytaczając fragmenty korespondencji Hegla, ukazujących się w języku niemieckim publikacji, w tym m.in. czasopisma „Minerva”, które od końca XVIII wieku referowało wydarzenia na Santo Domingo, przez książkę Marcusa Rainsforda oraz współczesne publikacje dotyczące recepcji wydarzeń na Haiti w kulturze niemieckojęzycznej początków XIX wieku, Buck-Morss przekonująco dowodzi, że Hegel nie tylko o rewolucji niewolników na francuskiej kolonii wiedział, ale też że był nią żywo zainteresowany, podobnie jak wielu współczesnych mu autorów<sup>33</sup>. Buck-Morss zwraca uwagę, że rewolucja niewolników w odległej kolonii na Karaibach nie tylko fascynowała Hegla jako wydarzenie, ale miała też wpływ na to, jak ostatecznie sformułował on kluczową figurę swojej dialektyki. „Niewolnik” okazuje się w świetle tych badań jak najbardziej odpowiednim określeniem, zaś zastrzeżenia Siemka związane ze sposobem przekładania jej na język polski – bezzasadne. Skądinąd, argument „za niewolnikiem” znajdujemy również w tekście Siemka, który podkreśla, że niewolnictwo jest dla Hegla stanem bezprawnym, „nie dającym się pogodzić z samym pojęciem prawa”<sup>34</sup>. Świat nowoczesny, zarządzany przez umowy i inne formy zapośredniczenia, jest już światem ducha obiektywnego, natomiast zanim dojdziemy do uspołecznionej „etyczności”, znajdujemy się jeszcze w stanie natury. Myślę, że gdyby uznać, że w pierwszym tomie *Fenomenologii ducha*, w rozdziale o panu i niewolniku mamy już do czynienia z uspołecznieniem, oznaczałoby to niedopuszczalne pominięcie w rozwoju ducha etapu, w którym to, co społeczne, dopiero zaczyna się konstituować poprzez pracę. Skądinąd – problem z zapro-

<sup>32</sup> S. Buck-Morss, *Hegel and Haiti*, „Inquiry” 2000, Vol. 26, nr 4 (Summer), s. 821–865.

<sup>33</sup> Zob. tamże.

<sup>34</sup> Zob. M.J. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 100. Warto może przypomnieć, że kategoriami „pan” i „sługa” bezproblemowo posługuje się również Monika Bobako, autorka bardzo ciekawych analiz europejskiej nowoczesności przez pryzmat kolonialnych teorii i praktyk. Zob. M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 106 i n.

ponowaną przez Kojeve'a indywidualistyczną interpretacją modelu panowania i niewoli nie polega po prostu na tym, że jest ona pesymistyczna, jak wydaje się twierdzić Monika Bobako, ani na tym, że jest ona indywidualistyczna, jak wielokrotnie podkreśla Siemek, ale przede wszystkim na tym, że w centrum stawia ona śmierć, a nie – jak chciał sam Hegel – życie<sup>35</sup>. Zaprzeczając takiej egzystencjalistycznej, społecznej interpretacji panowania i niewoli, proponuje Siemek interpretację skupiającą się na pracy, przybliżając zarazem i zapowiadając to, co na filozofii wczesnego Hegla zbuduje Marks – teorię pracy, oporu i buntu.

Dlaczego w ogóle wspominam o tej błahej, wydawałoby się, kwestii? Oczywiście dlatego, że kategoria narodu, dziecko niemieckiego romantyzmu i francuskiej rewolucji, odsyła przede wszystkim do przynależności do określonego terytorium, której charakter jest, jak dowodzą współcześni badacze, w tym Benedict Anderson czy Ernest Gellner – mityczny lub, jak pisze choćby Maria Janion – fantasmagoryczny<sup>36</sup>. Niewolnik, który nie tylko nie posiada kraju, ale też jest ze wspólnoty narodowej wykluczony na kilku poziomach oraz na wiele sposobów równocześnie, stanowi z jednej strony historyczną formę i praktykę wyłączenia ze wspólnoty, jak i jej jak najbardziej operatywną współczesną metaforę. Analizując historię Hegłowskiej metafory, Buck-Morss zwraca uwagę na paradoksy kategorii wolności w oświeceniowej filozofii politycznej i historii Zachodu. Równoległe do ustanowienia wolności jako kluczowej kategorii zachodniej filozofii politycznej ma bowiem miejsce instalowanie niewolnictwa na rozległych obszarach terytoriów skolonizowanych, w tym również – na Haiti. To pęknięcie zostaje następnie powtórzone w koncepcji filozoficznej Karola Marksa, który czyniąc z proletariatu klasę niemającą nic do stracenia, wskazuje zarazem na swoisty fetysz jednostkowej wolności, pozwalający na utrzymanie skrajnych nierówności w kapitalizmie. Jak podkreśla Buck-Morss, jako posiadacz kolonii w stanie Karolina, John Locke nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tego, co działo się w Nowym Świecie, niemniej – nie poświęcił tym kwestiom uwagi. Każę to, jej zdaniem, zastanowić się nad rzekomym uniwersalizmem zachodniego pojęcia podmiotu. Wydaje mi się, że w kontekście współczesnych migracji i wielokulturowości tak w Unii Europejskiej, jak i globalnie, pozwala to również przyjrzeć się kategorii „narodu” i zastanowić się, dlaczego nadal budzi ona tak ogromne kontrowersje.

W historii USA działania przeciw niewolnictwu zawsze splecione były z działaniami na rzecz kobiet; szczególnie dobrze pokazuje to historia kon-

<sup>35</sup> Zob. M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy*, dz. cyt.; A. Kojeve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999 oraz M.J. Siemek, *Hegłowskie pojęcie podmiotowości*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, dz. cyt.

<sup>36</sup> Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, dz. cyt.; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, dz. cyt. oraz M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna*, dz. cyt.

wencji w Seneca Falls w 1848 roku, zwołanej w odpowiedzi na seksistowskie wykluczenie kobiet z obrad międzynarodowej konferencji przeciw niewolnictwu w Londynie w 1840 roku. Podczas gdy u siebie Amerykanki na równi z mężczyznami uczestniczyły w obradach i działaniach abolicjonistów, w Londynie zostały stanowczo wyproszone na galerię, z której mogły wyłącznie przyglądać się obradom. Uczestniczące w tym panie, między innymi Lucretia Mott i Elisabeth Cady Stanton, postanowiły, że czas zacząć działać na rzecz praw politycznych dla kobiet, i podczas konwencji, którą zwołały 8 lat później, zebrały 100 podpisów zwolenników i zwolenniczek przyznania kobietom praw politycznych, w tym również wyzwolonego niewolnika, Fredericka Douglassa<sup>37</sup>.

Współczesne autorki z nurtu czarnego feminizmu, zwłaszcza Patricia Hill Collins, akcentują potrzebę postrzegania wytwarzania podmiotu jako pracy wieloaspektowej matrycy dominacji raczej niż poprzez wyobrażanie sobie odrębnych części struktury podmiotowości, takich jak ciało, płeć, kolor skóry, pozycja klasowa, w wersji wydestylowanej i oddzielonej<sup>38</sup>. Teoretyczka prawa i socjolożka Kimberle Crenshaw mówi o „skrzyżowaniu” (*intersection*) jako o metaforze sytuacji opresji, które należy, jej zdaniem, analizować w ich złożoności, a nie oddzielając od siebie różne formy opresji. Crenshaw zwraca uwagę na to, jak absurdalne staje się badanie oraz społeczna praktyka, w których takie kwestie jak rasa i płeć traktowane są rozłącznie<sup>39</sup>. W sprawie Payne vs. Travenol Czarne kobiety zostały uznane za reprezentantki wyłącznie kobiet, choć pracodawca, przeciw któremu skierowały pozew, dyskryminował wszystkich zatrudnionych Czarnych, niemniej – kobiety bardziej. Pozywające nie chciały ograniczać się do sprawy wyłącznie przeciw seksizmowi, chciały skarżyć zarazem rasizm i seksizm pracodawcy, tymczasem sąd wymusił ograniczenie ich pozwu do jednej kwestii, skutecznie utrudniając wystąpienie w obronie większej ilości pracowników. Crenshaw przywołuje w związku z tym wspomnianą wcześniej sytuację „na skrzyżowaniu” i twierdzi: „Jeśli na skrzyżowaniu dochodzi do wypadku, może to być spowodowane przez samochód jadący z dowolnej strony, a czasem również przez samochody jadące z każdej

---

<sup>37</sup> Fascynującą historię tzw. pierwszej fali feminizmu omawiam w tekście *My, dzikie wiktorianki, czyli gynealogia pierwszej fali feminizmu*, „InterTekst” 2009, nr 1, [http://www.intertekst.com/191\\_artykul.html](http://www.intertekst.com/191_artykul.html) [12.06.2013].

<sup>38</sup> P. Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston 1990. Po polsku dostępny jest tylko krótki fragment tej książki, zob. P. Hill Collins, *Czarna myśl feministyczna w „macierzy dominacji”*, w: A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

<sup>39</sup> K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, w: A. Jaggar (red.), *Living with Contradictions. Controversies in Feminist Social Ethics*, Westview Press 1994, s. 39–52.



strony”<sup>40</sup>. Dodaje ona zaraz, że choć czarne kobiety doświadczają i opresji seksistowskiej, i rasistowskiej, zazwyczaj ich sytuacja łączy obie te formy dyskryminacji.

Krytyka prostego, arytmetycznego sumowania form opresji jest szczególnie ważna dla Patricii Hill Collins, proponującej raczej mówienie o „matrycy dominacji”, o splecionych i wzajemnie na siebie wpływających elementach opresji. Doświadczanie opresji staje się w jej teorii źródłem wiedzy o solidarności i zmianie. W tekście *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji* pisze ona, że:

Doświadczenia murzyńskich kobiet jako matek, matek zastępczych i matek wspólnotowych pokazują, że mityczna norma heteroseksualnej pary małżeńskiej, komórki rodzinnej z niepracującą żoną i mężem zarabiającym „na rodzinę”, jest daleka od tego, co naturalne, powszechne i preferowane, lecz pozostaje głęboko zakorzeniona w specyficznych formacjach rasowych i klasowych. Umieszczenie kobiet afroamerykańskich w centrum analizy nie tylko zapewnia bardzo potrzebną informację o ich doświadczeniach, lecz także kwestionuje eurocentryczną, męską perspektywę spojrzenia na rodzinę<sup>41</sup>.

Dzieje się tak między innymi dlatego, że „afroamerykańskie kobiety stworzyły wzmacniające alternatywne wspólnoty”<sup>42</sup>. Tego budowania wspierających wspólnot możemy się uczyć, porównywać je do własnych, rozwijać porównawcze badania i narzędzia. Nie widzę powodu, by czytać wyłącznie polskich autorów, ograniczać się do polskiej historii i przyswajać jedynie uznane u nas wartości, nie dlatego, że nie poczuwam się do patriotyzmu, ale przede wszystkim dlatego, że w tekstach naszych rodzimych autorek i autorów jedynie z rzadka pojawia się zainteresowanie przekuwaniem doświadczenia opresji w emancypującą siłę.

Czy możemy sięgnąć do doświadczeń czarnych niewolników, aktywistek, teoretyczek i teoretyków, by budować teorię społeczną o aspiracjach krytycznych? Mam wrażenie, że tak, zwłaszcza jeśli będziemy tego dokonywać pamiętając o kontrowersjach, jakie wiążą się z każdą formą kulturowego przekładu. Jak pisała Gayatri Spivak, tłumaczka powinna unikać pułapki myślenia w kategoriach „ona jest taka, jak ja”; mam wrażenie, że zasada ta świetnie nadaje się również do myślenia o porównaniach międzykulturowych<sup>43</sup>. Metodologia teorii przekładu dostarcza też innych interesujących narzędzi, w tym – propozycji poszukiwania „czystego języka”, o jakim pisał Walter Benjamin, czyli właściwie nie tyle języka, co raczej sytuacji sprzyjających przekładal-

<sup>40</sup> Tamże, s. 44.

<sup>41</sup> P. Hill Collins, *Czarna myśl...*, dz. cyt., s. 1186.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> G. Spivak, *Polityka przekładu*, przeł. D. Kołodziejczyk, w: M. Haydel, P. Bukowski, *Współczesne teorie przekładu*, Znak, Kraków 2008, s. 405–427.

ności, przewyciężających naturalne w kulturze (zdaniem Hegla) i w języku (zdaniem Benjamina) poczucie „obcości”<sup>44</sup>. Przekład, o którym Jacques Derrida wprost pisał jako o formie „zniesienia” (*Aufhebung*), jest praktyką, która – choć może stanowić formę przemocy, jest jednak przede wszystkim poszukiwaniem doskonałej wspólnoty, potęgi w różnorodności, o czym Derrida pisał z kolei w tekście *Wieża Babel*. Smutek, jaki towarzyszył, jego zdaniem, Bogu patrzącemu na nieporadne działania ludzi budujących wieżę stanowi, jak twierdzi ten autor, wołanie o przekład, o pracę tłumacza, który pojedna nieudolne działania ludzi oraz towarzyszące im dążenie do ideału<sup>45</sup>.

Przypomnijmy Marksa z *Manifestu komunistycznego*: kapitał to jedyny bohater historii, który nie zna granic. Rozprzestrzenia się niczym zaraza. Granice dobrze znają tymczasem migrantki i migranci. Znają je uchodźcy, proletariusze i proletariuszki, mieszkańcy peryferii i marginesów, przesiedleńcy i bezpaństwowcy, geje, lesbijki, osoby *queer* i *trans*. Jak podkreślają praktycznie wszyscy wymienieni wcześniej badacze i badaczki, granice państwa nigdy nie pokrywają się z granicami obszaru zamieszkiwanego przez tych, którzy uważają się za naród. W życie narodu wpisana jest zatem walka o poszerzanie granic i ich trwałość. Wojna jest elementem integralnym każdej praktyki narodu, co udało się zawrzeć w teorii właściwie najlepiej Hegłowi, utożsamiającemu naród właśnie z aktywnością wojenną. U Gellnera i u Andersona, nawet jeśli piszą oni o wojnach, nie stanowią one centralnego elementu konstytuowania się państw narodowych. Anderson podkreśla jedynie, że o ile nie znamy na ogół początków narodów, co tłumaczy jego zdaniem ogrom wysiłków mających na celu budowanie historycznej wiedzy o tych początkach, o tyle zdarzają się niekiedy, straszliwe w swoim przebiegu, przypadki śmierci narodów, „które nigdy nie są naturalne”<sup>46</sup>. Anderson dodaje w przypisie, że: „Dla oznaczenia takiej apokalipsy ukuto całkiem niedawno termin «ludobójstwo»”. Warto może przypomnieć, że dokonał tego polsko-amerykański prawnik żydowskiego pochodzenia, Rafał Lemkin, który zajmował się tą problematyką już w latach 30. XX wieku w kontekście rzezi Ormian.

Ścisły splot narodu, nacjonalizmu i śmierci jest oczywiście widoczny nie tylko w historycznych badaniach nad rozwojem cywilizacji, ale również w konserwatywnych wizjach wspólnoty opartych na pokrewieństwie rozumianym jako podobieństwo i spójność. Wymagają one nieprzenikalnych granic i narzędzi oddzielania „swoich” od „obcych”, tak na poziomie biologii, jak i prawodawstwa. Pewnym ekstremum takiej wizji jest teoria Carla Schmitta, również

---

<sup>44</sup> W. Benjamin, *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2011, nr 5–6.

<sup>45</sup> J. Derrida, *Wieża Babel*, przeł. A. Dziadek, w: M. Haydel, P. Bukowski, *Współczesne teorie przekładu*, dz. cyt., s. 375–383.

<sup>46</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, dz. cyt., s. 198.

prawnika skądinąd, który w *Teologii politycznej* i innych tekstach sugerował, że w ogóle zdrowe relacje władzy wymagają podmiotowości opartej na przejrzystym podziale na przyjaciół i wrogów<sup>47</sup>. Władca rozumiany jako suweren, w którego gestii jest życie i śmierć obywateli, zawsze stoi poza prawem. Wróg z kolei jest kimś, kogo trzeba sukcesywnie pozbawiać wszelkich uprawnień oraz ostatecznie – zgładzić. Nie muszę chyba wyjaśniać, że jako prawnik i zarazem filozof, Schmitt położył wielkie zasługi dla kształtowania systemu prawnych przeobrażeń Trzeciej Rzeszy w państwo skutecznie rozwiązujące kwestię żydowską, najpierw pozbawiając Żydów praw i własności, a następnie – życia. Patriotyzm budowany w oparciu o taką doktrynę wydaje się formą legitymizacji nienawiści i okrucieństwa, niemniej – czym na dobrą sprawę różni się on od tego, z jakim często spotykamy się dziś w publicznej debacie?

Karol Marks pisał wyraźnie o tym, że „robotnicy nie mają ojczyzny”. I miał w tym sporo racji, interes proletariatu dotyczy przecież wyzwolenia z jarzma wyzysku i alienacji. Wydaje mi się również, że powinniśmy zrezygnować z wyłącznie antykwarycznego i monumentalnego uprawiania jego teorii, i praktykować raczej krytyczną postawę w badaniu przeszłości, które stanowi przecież pracę dla przyszłości, jak pokazał Jacques Derrida w tekście *Gorączka archiwum*<sup>48</sup>. Mam wrażenie, że społeczna filozofia w takiej wersji, jaką zaproponował profesor Marek Siemek, może być dla tego typu poszukiwań świetnym punktem wyjścia.

## Streszczenie

W niniejszym artykule podejmuję namysł nad kategorią narodu wychodząc od Hegłowskiej koncepcji subiektywności w wersji, jaką zaproponował Marek J. Siemek. Pokazuję, jak interpretacja ta może zostać powiązana z elementami teorii postkolonialnej i feministycznej. Korzystam przede wszystkim z koncepcji Gayatri Spivak, Henry’ego Gatesa Jr., Susan Buck-Morss oraz feministek intersekcjonalnych, które podkreślają wielopoziomową naturę wszelkiej opresji. Głównym celem artykułu jest wskazanie, jak na przecięciu Hegłowskiej koncepcji subiektywności, teorii postkolonialnych i feministycznych możliwe jest pojęcie politycznego sprawstwa niewykłane w kategorii narodowe, pod warunkiem zachowania refleksyjnej wizji całości tego, co społeczne.

<sup>47</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M.A. Cichocki, Znak, Kraków 2000. Problemami związanymi ze schmittiańską wizją polityczności zajmuję się między innymi w książce *Feminizm jako filozofia społeczna*, Difin, Warszawa 2009.

<sup>48</sup> J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, przeł. E. Prenowitz, „Diacritics” 1995, Vol. 25, nr 2 (Summer), s. 9–63.

