



## O prowincjonalizmie inaczej

Słynny dziś na całym świecie hinduski historyk Dipesh Chakrabarty rzucił nie tak dawno hasło „prowincjonalizacji Europy” (Chakrabarty, 2000). Jego propozycja, polegająca na spojrzeniu na europejską historię z punktu widzenia historii innych kontynentów, to przede wszystkim intelektualna prowokacja mająca na celu zwrócenie uwagi na uprzywilejowaną pozycję europejskich i północnoamerykańskich nauk społecznych w systemie nauki globalnej. Chakrabarty zwraca uwagę, że historia społeczna krajów Europy Zachodniej jest nie tylko o wiele lepiej znana w skali światowej, ale służy także jako punkt odniesienia do opisu innych części świata. Zachodnia historia społeczna została w dużym stopniu zamieniona przez europejską naukę — w szczególności socjologię — w normatywny standard „prawidłowego” rozwoju społecznego, wzorzec drogi do uznawanej dziś powszechnie za najwyższą wartość „nowoczesności”. Chakrabarty mówi o wynikającym z powyższych założeń mechanizmie „prowincjonalizacji” nieeuropejskich społeczeństw przez europejską socjologię. Ich historia społeczna opisywana w kategoriach zachodnich jawi się zawsze jako pełna braków, porażek, opóźnień i niedoskonałości. W szczególności historie społeczeństw nieeuropejskich cechuje „brak” takich podstawowych elementów, jak europejskie rewolucje: mieszczańskie czy robotnicze, brak reformacji itp. W efekcie taki europocentryczny ogląd krajów peryferyjnych „obiektywnie” ujawnia ich społeczne niedoskonałości, niezmiennie potwierdza ich niższość, niedoskonałość i zacofanie. Ten nie zawsze zamierzony efekt działania zachodnich nauk społecznych opisywany jest także przez wielu innych teoretyków tzw. teorii postkolonialnej, zajmującej się trwałymi strukturami kulturowego uzależnienia dawnych terytoriów zależnych od europejskich metropolii (Gandhi, 2008). Klasyczną pracą opisującą schemat percepcji regionów peryferyjnych w stosunku do Europy — w szczególności Bliskiego Wschodu — w kategoriach zdefiniowanej przez europejskie normy „nowoczesności”, które implikują wrażenie jego niższości, obcości, a nawet płynącego zeń zagrożenia, jest książka Edwarda Saida pt. „Orientalizm” (Said, 1991). Said zwraca w niej w szczególności uwagę, iż „wschód” we współczesnych naukach społecznych opisywany jest w kategoriach systematycznej i bezwzględnej niższości cywilizacyjnej, której natura jest tak głęboko osadzona w historii i kulturze, iż — jak wszystko na to zdaje się wskazywać — nie można ona ulec zasadniczej zmianie nawet w długim horyzoncie czasowym.

W ostatnich latach coraz więcej badaczy Europy Środkowej i Wschodniej zwraca uwagę, że z podobnymi, choć nie zawsze identycznymi i często nie tak poważnymi w sensie natężenia problemami percepcji boryka się także wewnątrz europejski wschód, a więc wschodnie i południowo-wschodnie peryferie kontynentu. Za pionierską w tym zakresie uznać można pracę Larrego Wolffa, opisującego swoiste „wynalezienie” pojęcia Europy Wschodniej jako obszaru zacofania, który to „wynalazek” datuje on na okres oświecenia w Europie Zachodniej

---

\* Instytut Studiów Społecznych, Uniwersytet Warszawski

(Wolff, 1994). Kolejni autorzy opisują dziś w coraz bardziej systematyczny sposób, jak postrzeganie Europy Wschodniej, a także Środkowej oraz Bałkanów, jest na Zachodzie obciążone przez trwające od czasów oświeceniowych schematy zakładające jej wrodzoną niższość, słabość i niepełność społecznej historii (np. Burgess, 1997; Melegh, 2006; Todorowa, 2008). George Schöpflin zwraca w szczególności uwagę na utrwalony w dyskursie zachodnich nauk społecznych obraz „niekompletności” struktur instytucjonalnych i społecznych w regionie Europy Środkowo-Wschodniej oraz jego wizję jako obszaru skrajnie niestabilnego (Schöpflin, 2000). Tymczasem według Schöpflina momenty nieciągłości i okresy poważnych niestabilności w historii społecznej mogą być wskazane w wielu krajach Zachodu. József Böröcz dla odmiany zwraca uwagę na przypisywaną Europie Wschodniej dominację struktur nieformalnych w systemach społecznych (Böröcz, 2000). Według Böröcza wizja kontrastu pomiędzy pogrążoną w nieformalności Europą Wschodnią a także Środkową z jednej strony, oraz z drugiej — społeczeństwami zachodnimi opartymi wyłącznie o sformalizowane i merytokratyczne zasady kontaktów społecznych — nie jest do końca prawdziwa. Kontakty nieformalne są równie ważne w społeczeństwach zachodnich, ale — jak uważa Böröcz — nie są one elementem ich wyidealizowanego i legitymizowanego przez nauki społeczne obrazu własnego. Nieformalne struktury społeczne są natomiast przez zachodnie nauki społeczne przypisywane szeroko rozumianemu „wschodowi” i traktowane jako jego cecha immanentna.

Warto zwrócić uwagę, że jednym z kluczowych elementów omawianego tu stereotypu Europy Środkowej i Wschodniej jest obraz obszaru targanego przez ciągłe konflikty „etniczne”, opanowanego przez trudne do okiełznanania nacjonalizmy i plemienne nienawiści. W ramach tego schematu, jak wskazuje np. Merje Kuus, Europa Środkowa i Wschodnia stawiana jest zwykle wobec wyboru wiernego naśladownictwa zachodniej drogi modernizacji społecznej prowadzącej do opanowania nieznanych już jakoby na zachodzie demonów nacjonalizmu, bądź też poddania się im i osunięcia się w otchłań barbarzyńskich i nieustających wojen plemiennych, których symbolem są Bałkany, na czele z krwawymi wojnami w Serbii oraz Bośni i Hercegowinie (Kuus, 2004). Można zauważyć, że stereotypowa i orientalistyczna opozycja pomiędzy nowoczesnymi „obywatelskimi” społeczeństwami Europy Zachodniej i zdefiniowanymi „etnicznie”, a więc na bazie więzi krwi plemiennymi społeczeństwami Europy Środkowej i Wschodniej na trwałe weszła do kanonu zachodnich nauk społecznych. Co ciekawe, nierzadko jest ona także powielana w literaturze krajów, które deprecjonuje — nawet w publikacjach podręcznikowych. Schemat ten nie tylko oparty jest na klasycznych orientalistycznych stereotypach, ale implikuje także trudne do zaakceptowania uogólnienia zamazujące kluczowe różnice pomiędzy różnymi krajami europejskimi. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w obrębie samej Europy Zachodniej można przede wszystkim odróżnić kraje, w których doszło do budowy tzw. klasycznych „nowoczesnych państw narodowych”, i te, w których ów proces nie nastąpił bądź miał mało zaawansowany charakter. Kanonicznym reprezentantem tych pierwszych jest Francja, w której w oparciu o oświeceniowe ideały doprowadzono do niezwykle daleko idącej homogenizacji przestrzeni kulturowej kraju. Nierzadko z użyciem przemocy wyrugowano większość odrębności regionalnych, kulturowych — w szczególności językowych. Mówiących różnymi dialektami chłopów scentralizowane państwo przy pomocy gigantycznych wysiłków wielkiej maszyny administracyjnej na przestrzeni wieku XIX zamieniło we Francuzów

w „nowoczesnym” rozumieniu tego słowa (Weber, 1976). Obywatel Francji w tym modelu równoważny był — i w dużym stopniu jest — z Francuzem w sensie tożsamości kulturowej i narodowej. Ten model utożsamienia narodowości z obywatelstwem, a właściwie przymusowego „sformatowania” mieszkańców kontrowanego przez państwo terytorium i stworzenia z nich tym samym obywateli według norm wystandaryzowanej kultury narodowej, nie został przyjęty ani w Belgii, ani w Szwajcarii. W wielu innych krajach, jak np. w Hiszpanii czy Niemczech, wdrożenie modelu francuskiego pomimo ambicji rządzących nie powiodło się do końca. W rezultacie można więc mówić, że są to państwa o wiele bardziej „obywatelskie” od społeczeństw Francji czy większości krajów, gdzie religią państwową stały się różne warianty protestantyzmu. Państwowe kościoły protestanckie były tam zwykle ważnymi narzędziami homogenizacji kulturowej i w wielu przypadkach, jak np. w Szwecji, doprowadziły do powstania modelu utożsamiającego nie tylko obywatelstwo z narodowością, ale także z przynależnością do Kościoła narodowego.

W większości krajów Europy Środkowo-Wschodniej budowa państw narodowych nie została do końca zrealizowana, choć model ten był, i nierzadko pozostaje jeszcze, ważnym punktem odniesienia dla rozważań w tej części Europy. Jego szczególna atrakcyjność datuje się na koniec wieku XIX i początek XX. Po I wojnie światowej dość powszechnie uznane zostało prawo do narodowego samostanowienia. Na fali rozpadu wielonarodowych imperiów odrodziły się takie państwa jak Polska, ale powstały także kraje wcześniej nie istniejące, których rację bytu zdefiniowano nie w kategoriach historycznych, ale narodowych. Do krajów tych zaliczyć można w szczególności Litwę, Łotwę czy Estonię. Zgodnie z modelem francuskim obywatelstwo było tu uznawane za jednoznaczne z narodowością i tożsamością kulturową. Jak zauważa Anna Sosnowska (2008), dzięki odwołaniu się w tych krajach do etnicznie i społecznie jednorodnej warstwy chłopskiej jako bazy obywatelstwa relatywnie znikome są tam różnice wynikające z pochodzenia społecznego (w szczególności podział szlachta vs. chłopi). W tym sensie można mówić o ich demokratyczności — jednak etniczna definicja obywatelstwa jest często podstawą do wykluczenia mniejszości narodowych, czego przykładem jest problem ludności rosyjskiej na Łotwie i w Estonii — największych chyba we współczesnej Europie populacjach stałych mieszkańców krajów Unii Europejskiej pozbawionych praw obywatelskich.

W krajach o starszej historii państwowości, posiadających wywodzące się z dawnej szlachty elity społeczno-polityczne, równie silnym punktem odniesienia do odbudowy państwowości była spuścizna wielonarodowych państw przednowoczesnych. W Polsce w szczególności silne były republikańskie tradycje szlacheckie definiujące naród polityczny nie w kategoriach etnicznych czy narodowych, ale w kategoriach tożsamości obywatelskiej z silnym elementem egalitaryzmu. Z tego punktu widzenia można mówić o kontraście pomiędzy o wiele bardziej obywatelskim modelem polskim, a modelem państwa narodowego w przypadku krajów bałtyckich. Oczywiście w Polsce międzywojennej ideologia dominującego wtedy w całej Europie paradygmatu państwa narodowego miała bardzo silne poparcie polityczne, którego głównym wyrazicielem była Narodowa Demokracja. II Rzeczpospolita wdrażała też w praktyce wiele z postulatów państwa narodowego, nierzadko uciekając się do przymusu administracyjnego czy przemocy, w szczególności w stosunku do mniejszości narodowych zamieszkujących Kresy Wschodnie (Brubaker, 1998). Ta praktyka nie podważała jednak ważnej symbolicznej roli

mitu Rzeczypospolitej Szlacheckiej jako podstawy rozumienia obywatelstwa w Polsce oraz nie zmniejszała znaczenia nieznanego do dziś w „nowoczesnych państwach narodowych” rozróżnienia pomiędzy obywatelstwem a narodowością.

Jak wspomniano, Dipesh Chakrabarty w swojej książce wzywa do podjęcia zadania „provincjonalizacji Europy” — a więc do próby napisania historii społeczeństwa Europy z punktu widzenia krajów dziś kulturowo od niej zależnych. To odwrócenie kategorii normatywnej oceny dla Chakrabarty’ego nie ma być projektem politycznym, nie ma służyć budowie antyeuropejskich ideologii. W jego rozumieniu jest to wyłącznie projekt intelektualny, który w sensie implikacji praktycznych uznaje on za utopiijny. Jego głównym zadaniem jest lepsze zrozumienie mechanizmów wykluczania i naznaczania, które wplecione są w pozornie neutralne założenia zachodniej teorii społecznej. Całkowite odrzucenie nowoczesności zdefiniowanej przez zachód byłoby według Chakrabarty’ego samobójcze w sensie politycznym, także dla zdominowanych przezeń peryferii. Ale za ważną wartość uznaje on wskazanie na ambiwalencje zachodniego projektu nowoczesności, jego wewnętrzne sprzeczności, a przede wszystkim na nieodłączną w nim rolę przemocy. Jest ona według Chakrabarty’ego niezbędna do budowy struktur nowoczesnego społeczeństwa, ale zwykle w „dojrzałych” państwach zachodu jej dawna rola jest marginalizowana czy przemilczana. Rozważając kwestie modeli narodu w Europie Środkowej i Wschodniej, można przyjąć wezwanie Chakrabarty’ego i spojrzeć w szczególności na klasyczne schematy nauki zachodnioeuropejskiej oczami polskimi. Zwróćmy więc uwagę, że z takiej perspektywy francuski model nowoczesnego państwa narodowego oceniać można w sposób krytyczny. Poza osądzeniem przemocy stojącej za jego wdrożeniem począwszy od krwawej Rewolucji Francuskiej poprzez brutalne działania administracyjne na przestrzeni całego wieku XIX, wskazać można także na symboliczną przemoc wiążącą się z utożsamieniem pojęć obywatelstwa i narodowości. W kategoriach kultury polskiej, a także kultury wielu innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej - w szczególności spadkobierców Monarchii Austro-Węgierskiej - państwo, mogąc wymagać od swych obywateli posłuszeństwa i lojalności, nie ma jednak moralnego prawa odbierania im ewentualnego odrębnego poczucia przynależności narodowej, a także religijnej. Redukowanie polskiej i środkowo- oraz wschodnioeuropejskiej tożsamości narodowej do kategorii plemiennych „etniczności”, dominujące w zachodnich naukach społecznych i praktyce działania administracji państw zachodnich, może być więc postrzegane jako przejaw godnej potępienia przemocy symbolicznej.

Z problemem „obywatelskości” kultury politycznej w krajach naszego regionu związana jest także kluczowa kwestia braku w historii większości z nich klasycznych rewolucji, w pierwszym rzędzie rewolucji burżuazyjnych, czyli mieszczańskich. Zachodnie nauki społeczne z mitu rewolucji francuskiej i jej ideałów wywodzą obowiązujący dziś model definicji obywatelstwa. Takie europocentryczne rozumienie obywatelskiej równości budziło poważne zastrzeżenia Chakrabarty’ego. Wskazuje on w szczególności, iż taka definicja obywatelstwa legitymizowała nierzadko brutalne narzucanie kultury europejskiej przez imperia kolonialne. Definicja owa sprowadzała bowiem kultury podbijanych krajów do wiecznie zacofanych i odległych od ideału kultury demokratycznej feudalnych wspólnot plemiennych. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej różnica w historii społecznej w stosunku do Europy Zachodniej nie jest aż tak dramatyczna, ale zwrócić można uwagę, iż przyjęcie modelu francuskiej rewolucji

mieszczańskiej jako jedynej drogi do budowy społeczeństwa obywatelskiego stawia je również na pozycji wiecznie zapóźnionych, nie zdających z klasy do klasy i krnąbrnych uczniów.

Aby uniknąć częstych uproszczeń wynikających ze stosowania wspomnianego tu francuskiego modelu budowy społeczeństwa obywatelskiego jako odniesienia do normatywnej oceny społeczeństw poszczególnych krajów, należałoby wskazać i dowartościować alternatywne źródła definicji obywatelstwa, zakorzenione w lokalnych kulturach. W przypadku Polski powinno się mówić w moim przekonaniu o równoległej do francuskiej, choć bezkrwawej, „rewolucji inteligentkiej”, która może być w naszej kulturze politycznej postrzegana jako źródło definicji praw i obowiązków obywatelskich. „Rewolucja inteligentka” to długi i złożony proces wypierania z pozycji dominującej elity społecznej w społeczeństwie polskim arystokracji i szlachty. Można przyjąć, iż trwał on przez cały wiek XIX i zakończył się ostatecznie w czasie II wojny światowej. Jego kluczowym momentem było odrodzenie państwa polskiego w roku 1918, kiedy to przybrało ono konstytucyjną formę demokratycznej republiki, w której zniesiono nieodwołalnie wszystkie tytuły i przywileje szlacheckie. Odrodzona Rzeczpospolita Polska nie powstała jednak, jak wiadomo, w rewolucyjnej opozycji do przedrozbiorowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, przyjmując niejako definicję obywatelstwa, którą wiązać można z rozszerzeniem przywilejów szlacheckich na wszystkie warstwy społeczne — innymi słowy dokonując powszechnej nobilitacji. Ten nierewolucyjny model demokratyzacji podobny jest do brytyjskiego, gdzie również dokonano rozciągnięcia większości przywilejów szlacheckich na wszystkich poddanych Monarchii. W przeciwieństwie jednak do Polski, w Zjednoczonym Królestwie nie zniesiono tytułów i niektórych przywilejów szlacheckich — a monarchia, choć konstytucyjna, ma charakter dziedziczny i zachowuje szereg istotnych funkcji, włącznie z rolą głowy Kościoła narodowego pełnioną przez króla czy królową. W tym sensie tradycja polska wywodząca się z ideałów demokracji szlacheckiej z jej etosem równości praw wszystkich członków „narodu szlacheckiego” może być uznana za bardziej demokratyczną od brytyjskiej. Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że rolę szlachty, a przede wszystkim uprzywilejowanej arystokracji, zajęła w Polsce inteligencja, a głównie jej elita. Inteligencja może być uważana za odpowiednik — ewentualnie w dużym stopniu, jak sugerują to w szczególności Eyal, Szelényi i Townsley (1998) — substytut mieszczaństwa w Polsce. Zajęcie przez nią miejsca szlachty może być porównywalne do przemian społecznych, jakie miały miejsce w krajach Europy Zachodniej. Jak zwraca uwagę Józef Chałasiński, w początkowych latach swojego rozwoju inteligencja polska zajmowała w znaczącej części pozycje ostro anty-szlacheckie, w szczególności anty-arystokratyczne (Chałasiński, 1998). Ideologowie inteligentcy końca XIX wieku krytykowali wszystkie wady szlachty, oskarżając ją nie tylko o doprowadzenie do zacofania kraju i upadku polskiej państwowości, ale również, wytykając jej — podobnie jak francuscy mieszczaństwo, a w dużym stopniu w ślad za nimi — cały syndrom antydemokratycznej pogardy dla ludu, zamknięcie kanałów awansu społecznego, brak szacunku do pozytywistycznych ideałów, indywidualnych osiągnięć, znaczenia handlu i rozwoju przemysłu, snobizm, przywiązanie do honorowego statusu, wystawnego trybu życia i znaczenia manier i znajomości towarzyskich konwenansów jako kluczowego wyznacznika statusu społecznego. Ta demokratyczna krytyka szlachty w przekonaniu Chałasińskiego osłabła jednak znacząco, gdy inteligencji udało się stopniowo przejąć uprzywilejowane miejsce schodzącego ze sceny ziemiaństwa i arystokracji.

Jednocześnie można mówić o przyjęciu przez większość zubożałej szlachty i arystokracji tożsamości inteligenckiej, i w efekcie o swoistym przeniknięciu się obu grup — co przypomina w szczególności stopniową integrację mieszczaństwa i szlachty w Wielkiej Brytanii. Na zjawisko to w obu krajach patrzeć można zarówno w kategoriach krytycznych, jak i pozytywnych. Z jednej strony silna szlachecko-artystokratyczna składowa wyższych klas brytyjskich oraz polskiej inteligencji powoduje, że są one skażone dużym elitaryzmem, kosztem częstego zaniedbywania w praktyce obywatelskich ideałów równości praw i szans awansu społecznego. Z drugiej strony taka historia społeczna elity obu krajów powoduje, że w sposób o wiele bardziej naturalny, niż dzieło się to w krajach, które w sposób rewolucyjny odrzuciły swoją przeszłość - jak np. Francja czy Rosja — zaangażowane są tu historyczne kapitały społeczne i kulturowe. Pozwalają one na wypracowywanie dróg modernizacji nie odcinających się ostro od narodowej spuścizny kulturowej i na łagodzenie konfliktów pomiędzy miastem a wsią. Warto zwrócić w szczególności uwagę, iż w Anglii, podobnie jak w Polsce, nie istnieje silne kulturowe napięcie pomiędzy „życiem miejskim” a „życiem wiejskim”, a posiadanie dworu, czy też jego mityczna rola w historii rodzinnej, nie kłóć się z posiadaniem nieruchomości miejskich, a nawet przedsiębiorstw, i prowadzeniem miejskiego życia oraz działalności gospodarczej. Posiadłość ziemską pozostaje dla angielskich elit ważnym elementem życia społecznego i nie jest uważana za przeszkodę dla poświęcenia się nowoczesnemu biznesowi. Podobnie, dla tradycyjnej polskiej elity inteligenckiej spędzanie części czasu w dworach własnych czy zaprzyjaźnionych rodzin szlacheckich bądź krewnych nie było przeszkodą do prowadzenia „nowoczesnego” życia w miastach. Rola majątków ziemskich i innych arystokratycznych wyznaczników statusu może oczywiście być uważana za dyskusyjną z punktu widzenia ideałów równości, w szczególności zdefiniowanej nie tylko w kategoriach praw i obowiązków obywatelskich, lecz także praw społecznych — ale trudno uważać, by związana była ona z jakimś mechanizmem powodującym zacofanie gospodarcze kraju.

Warto jednocześnie zwrócić uwagę, że w dużej części krajów Europy Zachodniej obowiązywanie teoretycznych ideałów równości obywatelskiej nie powoduje zaniku fundamentalnych różnic kulturowych pomiędzy klasami wyższymi i pozostałą częścią społeczeństwa. Różnice takie są szczególnie silne i wyraźne w Wielkiej Brytanii, gdzie przejawiają się w dużym stopniu w oddzieleniu kultury klas wyższych od reszty społeczeństwa i istnieniu trudno przekraczalnych barier, obejmujących nie tylko wymiar gustów czy elitarnych instytucji edukacyjnych, ale nawet również językowy. Choć formy kulturowego naznaczenia są na Wyspach Brytyjskich zdecydowanie odmienne od polskich, wydaje się jednak, że bariera dzieląca dziedziczące bądź adoptujące arystokratyczne wzorce kulturowe klasy wyższe i resztę społeczeństwa jest w pewnym sensie analogiczna do przepaści kulturowej dzielącej polską elitę inteligentką od większości pozostałej części społeczeństwa. Co ciekawe, także w szczyczącej się demokratycznym etosem Francji przepaść kulturowa pomiędzy klasami wyższymi a resztą społeczeństwa jest ogromna, i ma ona w dużym stopniu charakter napięcia pomiędzy kulturą szlachecko-arystokratyczną a kulturą drobnomieszczańsko-ludową. Zjawiska te opisuje szczegółowo Pierre Bourdieu, między innymi w swoim obszernym, przetłumaczonym już na język polski, studium gustów Francuzów pt. „Dystynkcja” (Bourdieu, 2006). W tej pracy warto zwrócić uwagę właśnie na analizę roli klasycznego etosu arystokratycznego jako kluczowego

elementu preferencji kulturowych francuskich klas wyższych. Bourdieu dokładnie pokazuje, że kultura wysoka celebrowana przez francuskie elity definiowana jest w dużym stopniu w opozycji do ideałów praktyczności, przyjemności zmysłowej, pragmatyczności, ekonomiczności, dostępności, łatwości w konsumpcji itp., a więc większości ideałów mieszczańskich i demokratycznych, które jawią się w jej perspektywie jako przyziemne, niskie, a nierzadko prostackie. Można więc powiedzieć, że elita francuskiej burżuazji po politycznym zwycięstwie nad arystokracją nie tylko zajęła jej uprzywilejowane miejsce, ale i przejęła znaczną część elitarniej kultury wyższej, tracąc w znacznym stopniu etos demokratyczny, który stał się w dużej mierze li tylko hasłem retorycznym, za fasadą którego kryje się zamknięta struktura społeczna. W pewnym zakresie podobne oskarżenia wysuwać można także pod adresem polskiej inteligencji, tak jak czynił to np. zaraz po ostatniej wojnie Józef Chałasiński (1946). Ona także odchodziła, i nierzadko może ciągle być oskarżana o odchodzenie, od antyarystokratycznych hasel, ideałów równości i demokratyzacji, a jej wybrane frakcje mają tendencje do neoarystokratycznego snobizmu i wyniosłości oraz zamykania się w środowiskach przyjacielsko-rodzinnych. Te oskarżenia należy oczywiście rzucać w sposób odpowiedzialny, badając poszczególne grupy inteligencji i biorąc pod uwagę złożone uwarunkowania jej egzystencji. Rozsądna wewnątrzinteligenccka krytyka własnego środowiska może być jednak uważana za czynnik jej samodoskonalenia i odpowiednik wewnątrz mieszczańskiej krytyki społecznej, którą zajmuje się znaczna część intelektualnych środowisk Zachodu.

Co wydaje się szczególnie istotne w tym kontekście, to obserwacja, iż — idąc za sugestią Chakrabarty'ego — krytykę społeczną polskich elit prowadzić możemy niekoniecznie i nie wyłącznie, używając jako punktu odniesienia zachodnioeuropejskiej historii społecznej. Innymi słowy, słabość polskich elit — czy też szerzej — słabości społeczeństwa obywatelskiego i demokracji w Polsce mogą być definiowane nie tylko jako funkcja ich odległości od ideałów zachodniego modelu mieszczanina i rewolucji mieszczańskiej, ale także w kategoriach odejścia od pierwotnych demokratycznych ideałów inteligencckich. Istota krytyki w obu przypadkach może być bardzo podobna; zwraca ona może w szczególności uwagę na elitaryzm, korporacjonizm elit, ich zamknięty i wielopokoleniowy charakter, egoizm czy też pogardę dla osób wywodzących się z niższych warstw społecznych, prześmiewanie nowobogactwa, „dorobkiewiczostwa” czy szerzej — arystokratyczną pogardę dla ludzi przedsiębiorczych. Odwołanie się jednak w krytyce słabości społeczeństwa obywatelskiego w Polsce do ideałów polskiej inteligencji, a nie tylko zachodnich ideałów mieszczańskich, po pierwsze pokazuje, iż rodzinna myśl społeczna jest istotnym zasobem wzorców nowoczesnych postaw i ideałów społecznych, które nie muszą być traktowane wyłącznie jako egzotyczne nowinki na ziemiach polskich. Odwoływanie się do rodzimych klasyków krytyki społecznej pozwala także na ograniczenie problemu wzajemnego licytowania się w „europejskości”. Licytacja ta zamienia się nierzadko w spór o charakterze prestiżowo-statusowym, w którym często na plan dalszy schodzą kwestie realnych nierówności społecznych. Jak pokazał to doskonale Michał Buchowski (Buchowski, 2006), na tle sporów o prymat w znajomości „europejskich standardów cywilizacyjnych” dochodzić może do przeniesienia syndromu orientalizmu — a więc postrzegania „wschodu” w kategoriach niższości — na scenę wewnątrz krajową. Można wtedy mówić o orientalizmie wewnętrznym lub samoorientalizacji, w ramach której strukturalnie zacofanym, nieeuropejskim,

w dużym stopniu nieznanym, a wręcz niebezpiecznym jawi się „lud” własnego kraju (Etkind, 2003). W efekcie dyskurs krytyki społecznej importowany z zachodu, gdzie skierowany jest wobec dominacji rodzimych klas wyższych ganionych za odchodzenie od ideałów demokracji i równości, w kontekście peryferii zamienia się w krytykę zacofanego, bo nie dość „europejskiego”, ludu — a więc peryferii wewnętrznej.

Warto podkreślić tu, że w Polsce nie zawsze zwraca się uwagę, iż znacząca część zachodniej myśli społecznej, a także zachodniej literatury i sztuki, poświęcona jest krytyce społeczeństwa mieszczańskiego, jego hipokryzji i nieoczywistym często na pierwszy rzut oka barierom blokującym awans społeczny oraz mechanizmom wykluczenia. Podobny charakter ma w istocie duża część polskiej literatury krytycznej, głównie z drugiej połowy XIX wieku. Tak odczytywać można w szczególności takie dzieła, jak „Moralność pani Dulskiej”. Biorąc pod uwagę wspomniane uwarunkowania historii społecznej, ideałem społecznym jest tu często wzór demokratycznego inteligenta, którego — jak wspomniałem — uważać można za polski odpowiednik mieszczanina. Sztandarowym przykładem krytyki społecznej prowadzonej z takiej perspektywy jest „Lalka” Prusa, w której w bardzo negatywnym świetle autor przedstawia inteligencję oczarowaną próżnym światem arystokracji. Nawet krytyczna wobec cywilizacji miejskiej „Ziemia obiecana” nie jest, po pierwsze, niczym unikalnym w kontekście europejskim. Druga połowa XIX wieku przyniosła na całym kontynencie całą falę krytyki społecznych kosztów rozwijającego się dynamicznie kapitalizmu, której to klasykami byli w szczególności Baudelaire, Dickens czy Zola. W takim kontekście apoteoza kapitalizmu czy nowoczesnego miasta byłaby raczej wyrazem wyobcowania polskich twórców z trendów globalnych. Powieść Reymonta jest zaś także elementem osvajania w Polsce cywilizacji miejskiej, i może być traktowana jako dokumentacja konfrontacji tożsamości szlacheckich i inteligentkich z wyzwaniem nowoczesności. Znaczenia jej pozytywnego, inspirującego ładunku najlepiej dowodzi to, że także i dziś powołują się na jej zachęcającą do przedsiębiorczości wymowę Krzysztof i Solange Olszewscy — założyciele jednej z najbardziej prężnych polskich firm, Solaris Bus & Coach (Olszewska, 2006).

Sens odwoływania się dziś do inteligentkich ideałów demokratycznych może być uzasadniany po pierwsze poprzez ich rolę jako bardziej adekwatnego odniesienia dla krytyki społecznej, która dzięki takiemu zakorzenieniu historycznemu, wskazując na oczywiste także z punktu widzenia zachodniej teorii problemy, pozwala zmniejszyć jednocześnie negatywne efekty syndromu wewnętrznego orientalizmu. Innymi słowy, pozwala na wskazywanie dróg modernizacji społecznej i wzmacnianie społeczeństwa obywatelskiego, nie pogłębiając jednocześnie kompleksów niższości wobec Europy Zachodniej, podziałów pomiędzy „europejskimi elitami” i „wschodnim ludem”, przekonania o wrodzonej, strukturalnie zdeterminowanej „gorszości” Polski, czy w szczególności jej niższych warstw społecznych. Odwołanie się do spuścizny demokratycznej inteligentkiej myśli społecznej wydaje się także ciągle adekwatne w sensie trwałości specyfiki zależności Polski jako kraju w układzie międzynarodowym. Choć Polska jest dziś krajem niepodległym, samodzielnym i bogacącym się, choć dla Polaków otwarte są kariery wszelkiego typu, od urzędniczych po biznesowe, od najniższego do najwyższego szczebla, choć mieszkańcy polskich miast to prawie wyłącznie Polacy — Polska pozostaje w wielu wymiarach krajem peryferyjnym. Jej odziedziczone po latach komunizmu struktury państwowe są słabe; także gospodarka, której uzależnienie od zagranicznego kapitału jest znaczne. Za symbol służyć



tu mogą największe warszawskie inwestycje, wieżowce czy centra handlowe. Większość z nich powstaje ciągle jeszcze dzięki kapitałowi obcemu, co samo w sobie nie musi być zjawiskiem negatywnym. Ale napływ kapitału — zarówno obcego, jak i tego kumulującego się w rękach pierwszego pokolenia polskich przedsiębiorców, w przestrzeni miasta i w innych dziedzinach — powoduje często, że instytucje publiczne nie radzą sobie z jego siłą. W szczególności kuleje w Polsce planowanie przestrzenne, a kolejne inwestycje przyczyniają się niezwykle często do degradacji przestrzeni publicznej, kluczowego dobra wspólnego w miastach. Owa kapitulacja, czy też choćby brak zdecydowanej woli działania wielu instytucji w obronie interesu publicznego, mogą być rozpatrywane także jako zauważalne gołym okiem przejawy kryzysu etosu inteligentckiego. Ekonomiczna słabość polskich aktorów instytucjonalnych i indywidualnych na scenie gospodarczej i publicznej — do czasu gdy Polska nie dołączy do grona najbogatszych i najlepiej zorganizowanych krajów kontynentu — musi być w jakiś sposób kompensowana. Jedną z kluczowych ról w tym zakresie, najwyraźniej widoczną w okresie międzywojennym, odgrywała właśnie polska inteligencja z jej demokratycznym etosem i misją odpowiedzialności za dobro wspólne oraz za słabsze warstwy społeczne. Inteligencji jako swoiści mieszczenie, nie posiadający jednak zwykle kapitałów ekonomicznych porównywalnych do ich zachodnich odpowiedników, silni są swoim kapitałem kulturowym, uczącym ich m.in. odpowiedzialności za wspólnotę i konieczności zachowania odpowiednich standardów moralnych — niezależnie od braku możliwości przełożenia własnej pracy na szybki zysk materialny. Z punktu widzenia klasycznej zachodniej teorii społecznej tak zdefiniowany polski substytut mieszczaństwa może wydawać się dziwny czy nawet archaiczny, jednak jego rola wydaje się ciągle istotna, a fakt zakorzenienia w rodzimej tradycji pozwala inteligencji na sprostanie wielu wyzwaniom, z którymi zmagania drogą prostej imitacji doprowadzić by mogły do szybkiego rozczarowania bądź do radykalnego wyobcowania z własnej społeczności.

#### Literatura cytowana:

- Böröcz, J. (2000). *Informality Rules*, [w:] *East European Politics and Societies*, 14(2), 348.
- Bourdieu, P. (2006). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Brubaker, R. (1998). *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Warszawa: Wydawn. Naukowe PWN.
- Buchowski, M. (2006). *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*, [w:] *Anthropological Quarterly*, 79(3), 463–482.
- Burgess, A. (1997). *Divided Europe. The new domination of the east*. London. Chicago: Pluto Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Chałasiński, J. (1946). *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*. Warszawa: Czytelnik.
- Chałasiński, J. (1998). *Serce prostego człowieka. Chłopi i panowie*, [w:] *Kultura Wsi. Wiejskie źródła kultury w polskim procesie narodotwórczym*, III(1/4).
- Etkind, A. (2003). *Internal Colonization and Russian Cultural History*, [w:] *Ulbandus*, 7, 17–25.
- Eyal, G., Szelényi, I., & Townsley, E. R. (1998). *Making capitalism without capitalists. Class formation and elite struggles in post-communist Central Europe*, London ; New York: Verso.

- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuus, M. (2004). Europe's eastern expansion and the reinscription of otherness in East-Central Europe. *Progress in Human Geography*, 28(4), 472–489.
- Melegh, A. (2006). *On the East-West slope. Globalization, narration, racism and discourses on Central and Eastern Europe*. Budapest, New York: CEU Press.
- Olszewska, S. (2006). Wywiad. *Money.pl*,  
<http://manager.money.pl/ludzie/wywiady/artykul/solange;olszewska;wiceprezes;solarisa,83,0,184403.html>
- Said, E. W. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: PIW.
- Schöpllin, G. (2000). *Discontinuity in Central and South-Eastern Europe*, [w:] C. Lord (red.), *Central Europe: Core or Periphery?* (pp. 57–66). Copenhagen: Copenhagen Business School Press.
- Sosnowska, A. (2008). *Jakiego ustroju potrzebują Polacy?*, [w:] J. Szomburg (Ed.), *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity* (pp. 161–167). Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Todorowa, M. (2008). *Bałkany wyobrażone*. Wotowiec: Czarne.
- Weber, E. (1976). *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Wolff, L. (1994). *Inventing Eastern Europe. The map of civilization on the mind of the enlightenment*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.