

## Przemysław Czapliński „Kontrspołeczeństwo i kultura”

*Tekst powstał w ramach przygotowań do Forum Przyszłości Kultury 2017 (18–19 listopada w Teatrze Powszechnym w Warszawie). FPK to przestrzeń dialogu i dyskusji na temat perspektyw rozwoju kultury we współczesnej Polsce. Program Forum to spotkania z udziałem ruchów obywatelskich, debaty, spektakle i pokazy oddolnych inicjatyw kulturalnych. Kontekstem dla prac Forum są scenariusze dotyczące przyszłości kultury, napisane przez wybitnych humanistów, a także cykl debat organizowanych w całej Polsce. Więcej informacji na stronie: [www.forumprzyszloscikultury.pl](http://www.forumprzyszloscikultury.pl).*

„Wolność nam się udała, tylko z równością coś nie wyszło” – stwierdzenie takie, bardzo efektowne, pojawiło się tuż po zmianie władzy w roku 2015. Pojawiło się i zyskało akceptację, bo wyrażało przekonanie, że gdyby liberałom dano jeszcze trochę czasu, uzupełniliby wolność równością. Czasu zabrakło...

Efektowne to powiedzenie wydaje mi się symptomatyczne i fałszywe. Symptomatyczne, bo zakłada ono możliwość istnienia wolności bez równości – tak, jakby wolność przysługiwała tym, którzy równości już nie potrzebują. Zarazem powiedzenie to wydaje mi się fałszywe, bo wolność po roku 1989 była tylko częściową realizacją wartościowej obietnicy: obietnica pojawiła się w połowie lat 80., a skończyła – w roku 1993. Od tego momentu wolność, coraz skromniejsza, funkcjonowała jako alibi dla transformacji gospodarczej.

### Zanim nastąpił przełom

Zacznijmy od połowy lat 80. To moment z punktu widzenia kultury o wiele istotniejszy niż rok 1989.

Na prawach skrótu pozwolę sobie powiedzieć, że w połowie lat 80. **polska literatura i kultura alternatywna wymyśliły nowe społeczeństwo**. Była to koncepcja społeczeństwa pluralistycznego. Zapowiedź dostrzec można niemal we wszystkich rejestrach kultury. Przede wszystkim powstał tzw. trzeci obieg komunikacyjny, który zachował odrębność względem struktur państwowych i podziemnej kultury solidarnościowej. Ogromną rolę w narodzinach trzeciego obiegu odegrały artziny. Były to pisemka tworzone w całości domowym przemysłem: pisanie tekstów, redagowanie, produkcja (czyli powielanie na maszynie do pisania bądź na kserokopiarce) i dystrybucja były tu w całości dziełem pojedynczych autorów bądź wąskiego kręgu ich znajomych. Nakład artzinów był oczywiście niewielki – kilkanaście, czasem kilkadziesiąt egzemplarzy – podobnie jak ich zasięg. Ale w Polsce powstało tych pisemek około dwustu, a sama aktywność związana z ich tworzeniem sygnalizowała, że **społeczna komunikacja nie mieści się już w dychotomicznym podziale „władza – opozycja”**, w którym polska kultura symboliczna zakleszczyła się po stanie wojennym.

Inicjatyw, pomysłów, działań było o wiele więcej. Pierwszeństwo należy się krasnoludkom. Wyszły na ulice miast za sprawą Pomarańczowej Alternatywy (1986-1990). Założyciel ruchu – Waldemar „Major” Fydrych – czerpał z tradycji holenderskich Provosów, francuskiego sytuacjonizmu i polskich manifestacji ulicznych okresu „Solidarności”. Ale nadał tej mieszance nowy charakter. Na ulicach Wrocławia, Łodzi, Katowic pojawiały się tłumy przebrane za krasnoludki, które nie wznosiły wrogich okrzyków i nie rzucały kamieniami, czcili natomiast najbardziej znienawidzone święta – Dzień Milicjanta czy rocznicę Rewolucji Październikowej. Albo rozdawały papier toaletowy, czy podpaski higieniczne. Pomarańczowi wybierali zatem niesłychanie trudną w polskiej kulturze odwagę bycia śmiesznym. Odrzucali cyniczną Realpolitik w

wersji środkowoeuropejskiej, opartą na rachunku mniejszego zła, ale nie wybierali też konspiracyjno-patetycznej retoryki opozycji solidarnościowej. Znaleźli sposób na to, by zorganizować masowe demonstracje, choć stawali po stronie kultury codziennej i zwykłości, a nie po stronie etosu; udało im się zmobilizować ludzi, a zarazem obezwładnić władzę, bo naraził się na śmieszność ten reżim, który wsadził do aresztu krasnoludki.

W połowie lat 80. pojawiły się zatem artziny i III obieg komunikacyjny, Pomarańczowa Alternatywa i nowy sposób samoorganizowania się społeczeństwa. Ogromniał też z roku na rok udział młodzieży w jarocińskim festiwalu rockowym. Warto pamiętać, że była to największa w całym obozie państw socjalistycznych impreza młodzieżowa, na którą zjeżdżało około 20 tysięcy ludzi! W 2010 roku ukazał się album „Generacja” ze wstępem Roberta Jarosza i zdjęciami Michała Wasąznika; Wasąznik robił zdjęcia przez kilkanaście lat, a do albumu wybrał ich 160. Zdołał na nich uchwycić i poprzez nie wyrazić opowieść o innym świecie – o ludziach głęboko zanurzonych we własnej kulturze, a zarazem kompletnie nieprzystających do dychotomii „władza-opozycja”.

Do powyższego zestawu, z konieczności pobieżnego, warto dodać jeszcze buntowniczą i prowokacyjną działalność gdańskiej grupy artystycznej Totart założonej w roku 1986. A także dwa najważniejsze pisma okółliterackie – poznański „Czas Kultury” (1985) i krakowski „Brulion” (1986), które drwiąco i satyrycznie potraktowały kulturę opozycyjną. Rafał Grupiński, naczelny „Czasu Kultury”, wstąpił się jako autor serii pamfletów wymierzonych w PIN-a, czyli Polskiego Intelktualistę. PIN-owi Grupiński zarzucał przywiązanie do przedwojennych schematów myślowych, brak pomysłów na demokrację i Polskę (oraz na Polskę w Europie), stadność reakcji i postaw, ugodowość wobec Kościoła katolickiego, minoderię i samozachwyty słuszością wzniosłych idei.

Mieliśmy zatem do czynienia w połowie lat 80. z ogromnym popolitym ruszeniem, na które składały się nowe inicjatywy, nowe formy działania, nowe formy zrzeszania się i organizowania, a także nowe języki artykulacji. Wszystko to bez oglądania się na „Solidarność”, opozycyjne elity intelektualne czy Kościół. Istotą popolitego ruszenia było tworzenie kultury zróżnicowanej, zakotwiczonej w codziennych praktykach komunikacyjnych, umożliwiającej pełniejszy udział każdemu człowiekowi, nieodwołującej się do autorytetów. Przyświecał tym aktywnościom nowy mit kulturowy – mit radykalnego pluralizmu. W społeczeństwie radykalnie zróżnicowanym chodziło o to, by każdy mógł wytwarzać kulturę i uczestniczyć w niej wedle własnych potrzeb – zmiennych, nieuporządkowanych, niespójnych.

Był to tylko rozproszony ruch. Jego istotą było jednak to, że działania artystyczne wytwarzały infrastrukturę: kontrspołeczeństwo, które nie mieściło się ani w ramach określanych przez państwo, ani przez podziemie, dochodziło do głosu pod postacią zróżnicowanych i nieuzgodnionych aktywności. Na tym właśnie polegać miała – i na tym polegać powinna – kultura: na względnej równości zróżnicowanych form uczestnictwa. Potrzebne było jednak ugruntowanie owej wielości, ponieważ kultura nie jest niewinną igraszką form, lecz walką o znaczenia i wartości przypisywane życiu. W każdej kulturze toczy się nieustanny spór o to, by nadać swojemu życiu wartość, by poprzez ową wartość zyskać szacunek i by móc oddziaływać na innych.

Wyrazistą próbę takiego ugruntowania dostrzec można było w najważniejszych tekstach tamtego momentu. Wymieńmy najważniejsze książki z okresu 1985-1989: Hanna Krall, „Sublokator”; Andrzej Szczypiorski, „Początek”; Paweł Huelle, „Weiser Dawidek”; Piotr Szewc, „Zagłada”; Tadeusz Konwicki, „Bohiń”; Adolf Rudnicki, „Teatr zawsze grany” i „Krakowskie Przedmieście pełne deserów”; Jarosław Marek Rymkiewicz, „Umschlagplatz”; Henryk Grynberg, „Kadisz”; Andrzej Kuśniewicz, „Nawrócenie”; Jacek Bocheński, „Stan po zapaści”. A jeszcze dodać do tego trzeba wyemitowaną przez polską telewizję dwugodzinną wersję wstrząsającego filmu Claude’a Lanzmanna „Shoah” (1985) – o obojętności albo okrucieństwie Polaków w stosunku do Żydów w czasie Zagłady. A także esej Jana Błońskiego „Biedni Polacy

patrzą na getto” (1987) – o moralnym przyzwoleniu na Zagładę, funkcjonującym wśród Polaków w czasie okupacji. Wszystkie te dzieła ukazały się w okresie 1985-1989, a więc zanim nastąpił przełom polityczny.

Jeśli kultura jest projektowaniem i praktykowaniem wariantów komunikacji społecznej, to w tamtym momencie dziejowym kultura wypraktykowała porozumienie wielościowe w oparciu o pamięć zgładzonych różnic. Ze wszystkich wymienionych tekstów powracały przecież do nas rozmaite mniejszości, które zniknęły: Żydzi, Białorusini, Ukraińcy, Łemkowie, Litwini, Kaszubi, Cyganie. A także: prawosławni, protestanci, grekokatolicy. Literatura przywołała owe różnice, opowiedziała, jak doszło do ich zniknięcia i przedstawiła polską społeczność lat 80. – dziwną, melancholijnie znieruchomiłą, tęsknie wpatrzoną w przeszłość, niezdolną do rozbudzenia w sobie energii życiowej. Ceną za zniknięcie różnic okazywało się zatem swoiste uśpienie, stan zbiorowego letargu. W ten sposób pisarze pozwalali czytelnikom dopowiedzieć sobie, że ważniejsze od pokonania komunizmu jest wykształcenie nowych relacji społecznych. A podstawą takich relacji musi stać się poszanowanie Innego. Bez troski o zróżnicowanie życie społeczne zamiera. W ten sposób z literatury wyłonił się pomysł demokracji pluralistycznej ufundowanej na tolerancji wobec Inności. Jej kamieniem węgielnym miała być pamięć o grzechu obojętności wobec społecznych mniejszości.

Idea ta miałaoby szanse powodzenia, gdyby poszedł za nią proces przebudowy polskiej religijności i świadomości historycznej, przemiana edukacji szkolnej i obyczajowości codziennej. Rzecz potoczyła się jednak inaczej: opowieść emancypacyjna przekazana przez literaturę stała się **moralnym żyrantem nowej kultury prawomocnej**. W rezultacie za sprawą projektu społeczeństwa pluralistycznego **polska kultura emancypacyjna zaczęła popadać w winę**. Była to wina niezawiniona, acz wyraźna i coraz poważniejsza. Polegała ona na mimowolnej kolaboracji z transformacją kapitalistyczną.

### **Kolaboranci stanu płynnego**

Płaszczyzną spotkania kapitalizmu oraz kultury emancypacyjnej, opowiadającej się po stronie Innego, okazała się deregulacja.

Kłopot polegał bowiem na tym, że Inny – a więc w kulturze polskiej przede wszystkim kobieta, odmieniec seksualny i Żyd – mieli szansę na zyskanie podmiotowości kulturowej i prawnej tylko poprzez rozmontowanie dotychczasowych tożsamości zbiorowych. Ukazywano zatem owe tożsamości jako dyskryminacyjne i przemocowe, zaś w ich dziejach odkrywano rozliczne akty nietolerancji. Delegitymizacja polskiej męskości przynosiła szanse rozluźnienia patriarchalnych więzów i dopuszczenia do głosu kobiecej opowieści o polskiej historii; z perspektywy odmieńców seksualnych korzystne było osłabienie reżimu heteroseksualnego; z perspektywy Żyda (a także Roma, Białorusina, Ukraińca...) korzystna była refleksja demontująca nacjonalizm, czyli ukazująca, że Polacy bywali ofiarami i prześladowcami sąsiadów swoich.

Słabszy, dyskryminowany, pomijany i marginalizowany podmiot zyskiwał szanse pełniejszego obywatelstwa. Podmiot ów nie wkraczał jednak do świata równego, w którym wczorajsi hegemoni mieli wystarczająco silne poczucie własnej wartości i wystarczająco wiele powodów do radości, by przyjąć nowoprzybyłych z otwartymi ramionami. Nowy świat uderzał silnie w dotychczasowe więzi, ponieważ przeszkadzały one zarówno demokracji, jak i kapitalizmowi. Transformacja ustrojowa w Europie Środkowej rozpoczęła się dzięki masowym ruchom i zbiorowym podmiotom, ale dokonała się poprzez ich rozbitcie: nie byłoby „Solidarności” i zwycięstwa roku 1989, gdyby nie proletariats wielkoprzemysłowy, ale nie byłoby polskiego kapitalizmu, gdyby nie pośpieszne rozmontowanie owej klasy. Na początku lat 90. wszystkie podmioty zbiorowe – robotnicy, rolnicy, inteligencja – okazały się zwycięzcami pokonanymi przez historię, którą same rozpętały.

Podobieństwo procesów demontażu podmiotów zbiorowych zdecydowało o kłopotliwej niezawinionej winie kultury. Kultura polska razem z transformacją gospodarczą pracowała nad tym samym – deregulacją. Cele były różne, ale skutki przez pewien czas – podobne. Dzieła kulturowe dążyły do uświadomienia krzywdzącej siły rodziny, narodu czy zbiorowości męskiej, i wskazywały na konieczność wypracowania nowych więzi – opartych na wyborze, przyznających więcej wolności każdej jednostce, nakierowanych na równość i wzajemność, uwzględniających otwartość. Kapitalizm nie zakładał takich celów: transformacja mogła się powieść tylko pod warunkiem przekształcenia podmiotów zbiorowych w zbiorowość podmiotów osobnych. Ale różnica zacierała się tam, gdzie antykomunistyczna retoryka skierowana przeciw robotnikom i chłopom spotykała się z dyskursem wymierzonym w opresyjną siłę wspólnoty męskocentrycznej, narodowej czy katolickiej.

### Separacja założycielska

Proces emancypacji, a więc prawnego upodmiotowienia Innego, został zahamowany w roku 1993.

W roku tym parlament przygotowywał się do uchwalenia nowej, zaostrej ustawy antyaborcyjnej. Reakcja społeczna była natychmiastowa i potężna: w ramach akcji referendalnej zebrano prawie milion podpisów. Parlament zlekceważył jednak petycję i ustawę przegłosowano. Trafnie i gorzko pisała o tym Agnieszka Graff w książce „Świat bez kobiet”, stwierdzając, że młoda demokracja wybrała ciało kobiece jako obszar samostanowienia władzy. W rezultacie kobiety zostały uprzedmiotowione i pozbawione prawa dysponowania swoim ciałem. Gdyby temu zaostreniu towarzyszyła na przykład – sięgam po pomysł jednej z amerykańskich senatorek - ustawa o penalizacji męskiej masturbacji, można by jeszcze zrozumieć, że nowa władza będzie restrykcyjna w zakresie obyczajowym i seksualnym. Byłoby to rozwiązanie totalitarne, ale konsekwentne. Wybrano jednak nierówność.

Wybór ten pociągał za sobą rozległe konsekwencje. Przegłosowanie nowej ustawy antyaborcyjnej oznaczało bowiem, że nie będzie również wolności dla mniejszości seksualnych, a więc nie pojawi się redefinicja związków partnerskich, małżeństwa i rodziny. Jedna ustawa w gruncie rzeczy zapowiadała groźny sojusz Kościoła i rynku. Pracował on na rzecz nowego konsensusu – katolickiego i neoliberalnego – który na nowo definiował granice wolności. Każdy, kto mieścił się w tym obszarze, mógł uważać, że wszystko jest możliwe i że może swobodnie kształtować swoją tożsamość. Ale ta tożsamość już była zamknięta – męskocentryczna, a więc potencjalnie mizoginiczna; heteroseksualna, a więc łatwo obracająca się w homofobię; wreszcie rynkowa, czyli uzależniająca szacunek od sukcesu. Ludzie, którzy się w tym nie mieścili, mieli tożsamość bez podmiotowości politycznej, a więc bez praw. A taka tożsamość jest postulatem, nie zaś faktem.

Wymykali się ograniczeniom ci, których było na to stać albo ci, którzy posiadali znaczący kapitał społeczny. Inni musieli znosić rozmaite upokorzenia bądź wypracować sobie strategię zarządzania własnym piętnem. A w połowie lat 90. stare piętna – homoseksualista, Żyd, feministka – stopniowo wracały, bo pojawiło się kilka nowych, wśród których „biedny” (z licznymi synonimami) wysuwał się na czoło. „Biedny”, bo mieszkający na wsi albo przybywający ze wsi; bo „robotnik” ze zlikwidowanej fabryki albo dziecko robotnika; bo słabo wyedukowany albo za mało konkurencyjny... Było to zjawisko masowe: w roku 1994 w Polsce było 3,3 mln bezrobotnych, w 2003 – 3,8 mln. Klęska nie przybrałaby takich rozmiarów, gdyby nie **odseparowanie praw obywatelskich od praw socjalnych**. Ta właśnie izolacja stała się kamieniem węgielnym i zarazem grzechem założycielskim III RP.

Rozdzielenie to wytwarzało swoisty kliniec: sfery praw obywatelskich od 1993 roku nie poszerzano, a istniejącą wersję wolności wykorzystywano jako alibi dla braku regulacji pracowniczych. Politycy przekonywali zatem, że zbędne są związki zawodowe, płaca podstawowa, minimalna stawka godzinowa,

trwałe umowy, ponieważ najważniejsza jest wolność jednostkowa. Kiedy człowiek jest wolny, może uczynić siebie tym, kim zechce: znajdzie sobie pracę albo sam ją stworzy, zarobi pieniądze, osiągnie sukces. Zakładano jednak równość szans tam, gdzie nie tylko równości takiej nie było, lecz tam, gdzie istniały potężne nierówności gospodarcze, finansowe bądź społeczne. W ten sposób prawa obywatelskie – i tak dość wąskie – wykorzystano do minimalizacji udziału państwa w pośredniczeniu między rynkiem i pracownikiem.

W 2015 alibi zostało odwrócone. Rządząca partia przywraca prawa socjalne, ale w zamian zabiera prawa obywatelskie. Prawa socjalne występują tu co prawda w wersji wąskiej, bo obejmują zaledwie kilka spraw i nie uruchamiają dalszego ciągu, ale trzeba jasno i wyraźnie powiedzieć: wprowadzenie dodatku 500 plus, płacy podstawowej, minimalnej stawki godzinowej, a nawet wcześniejszych emerytur to historyczne wydarzenia. Sygnalizują one powrót państwa jako rozjemcy i pośrednika w relacjach ekonomicznych. Pracownik odzyskuje nie tylko poczucie bezpieczeństwa, lecz także poczucie szacunku. Jednakże nie ma tu ani spójności, ani perspektyw. W liczącym trzysta stron planie na rzecz odpowiedzialnego rozwoju termin „związki zawodowe” pojawia się dwa albo trzy razy, a regulacje dotyczące strajku czynią protest pracowniczy niemal fikcją. Rząd uszczelnia system podatkowy, ale nie dąży do zmian w prawie podatkowym. Zamiast zmieniać emerytalny system, obniża się wiek, a chwilę później wprowadza premie dla osób, które na emeryturę nie przejdą. Edukacja i służba zdrowia nadal pozostają obszarami postępującej prywatyzacji, co wzmacnia podziały społeczne.

Nowe alibi, jak z tego wynika, zachowuje niedobłą symetrię względem starego: jak wcześniejsze rządy poprzestawały na wąskiej wersji wolności obywatelskich, tak rząd aktualny zatrzymał się przy okrojonej wersji praw socjalnych.

### **Powrót narodu**

Mimo rozlicznych i ewidentnych niespójności nowa strategia polityczna nie tylko poparcia nie traci, lecz je zyskuje. Serię luźno ze sobą powiązanych decyzji ekonomicznych wiąże bowiem nowa kultura prawomocna.

Osadzono ją na fundamencie martyrologii narodu polskiego nie dlatego, że Polacy mają szczególne predylekcje do grzebania się w trupach, lecz dlatego, że każda kultura prawomocna potrzebuje niekwestionowanego, niepodważalnego, nienaruszalnego punktu oparcia. Jak neoliberalizm skradł Holokaust, tak dzisiejsza wersja kapitalizmu narodowego kradnie Katyń.

Retoryka neoliberalna, jak starałem się przekonywać, czerpała swoje uprawomocnienie z filozofii pluralizmu. W związku z tym strategia neoliberalna nakładała coraz więcej odpowiedzialności na jednostkę i zdejmowała ją w coraz większym stopniu z państwa. Takie przekształcenie społeczeństwa w osobne jednostki musiało polegać głównie na demontowaniu podmiotów zbiorowych – przede wszystkim klas społecznych. Kiedy robotnicy żądali większej opieki ze strony państwa, mówiono im, że chcą powrotu „komuny”. Rolników wysypujących zboże na tory kolejowe nazywano „warchołami”. Tak różne retoryki mówiły jednak to samo: przestańcie być członkami klasy społecznej, a stańcie się indywidualnymi ludźmi – zarządcami własnego życia, menadżerami jednostkowego sukcesu, designerami i performerami swoich biografii. Potężnemu dyskursowi neoliberalnemu, zaciągającemu dług wiarygodności w banku Zagłady i odwołującemu się do wartości życia indywidualnego, mógł przeciwstawić się tylko silny podmiot zbiorowy. A skoro nie istniała już klasa robotnicza i chłopska, więc na scenie pojawił się – anachroniczny, ale z roku na rok coraz bardziej skuteczny – „naród”.

Rzecznicy narodu powinni nawoływać do przemyślenia i zreformowania kapitalizmu, ale nie mogą tego zrobić, bo to zamykałoby dostęp do dyskursu o „rozwoju”, „uczciwym bogactwie” czy

„innovacyjności”. Atakują więc tych, których uważają za osobowe uprawomocnienie płynnej nowoczesności. Okrzyki wznoszone przeciw obcym – „bluźniercom”, „pedałom”, „Żydom”, „uchodźcom” czy „morderczyniom dzieci” – nie wynikają z przekonania, że są to beneficjenci globalizacji, lecz z intuicyjnego wycucia, że Inni funkcjonują jako umocowanie dyskursu neoliberalnego. I dlatego odrzucenie retoryki neoliberalnej pociąga za sobą odrzucenie tolerancji. Można to wyrazić nieco okrutniej: Żyd, kobieta, uchodźca i homoseksualista stali się wrogami publicznymi, ponieważ postulat tolerancji wobec mniejszości łączył się z programem minimalizacji udziału państwa w grze rynkowej. A skoro nacjonalizm stał się wołaniem o solidarność, więc powrót żądań zgłaszanych wobec państwa odbywa się pod sztandarem ksenofobii. Dzisiejszy Cezary Baryka zamiast komunistów wybiera ONR-owców.

Wyłania się więc przed nami bezprecedensowa we współczesnej historii Polski wojna dwóch kultur prawomocnych. Pierwsza, pokawałkowana, wewnątrznie niespójna i skonfliktowana, wyrastała na podłożu etycznej troski o prawa mniejszości; druga, wąska i agresywnie nastawiona do wszelkich różnic, odwołuje się do etyki praw większościowych; pierwsza nie potrafiła zaspokoić masowej potrzeby szacunku, druga szafuje uznaniem wyłącznie dla „swoich”. Pierwsza przeinwestowała hasło „Możesz życie swe odmienić”, druga przeciąża retorykę „Pozostańmy tacy, jak nasi przodkowie”. Pierwsza wywołała inflację wstydu, druga doprowadza do inflacji dumy. Pierwsza ewidentnie nie poradziła sobie z kapitalizmem, druga coraz agresywniej zwalcza społeczne zróżnicowanie.

### **Emancypacja solidarna**

Na wszystkie omówione wcześniej rozdwojenia i konflikty spojrzeć można z jeszcze innej strony.

Fredric Jameson, autor książki „A Singular Modernity” (2002), podpowiada, że nowoczesność to dwa różne procesy. Jeden dotyczy infrastruktury, drugi – sfery obywatelskiej. Pierwszy można nazwać modernizacją. Obejmuje on techniczny rozwój sieci łączących społeczeństwo, a więc drogi, szkoły, środki transportu, rury z wodą i gazem, kable z prądem i światłowodem. Proces drugi można nazwać modernizmem. Dotyczy on sfery obywatelskiej, a konkretniej prawa do wyboru własnej tożsamości i swobody kształtowania relacji międzyludzkich. Modernizacja wiąże się z rozwojem technologii, modernizm z nadawaniem praw obywatelskich temu, co różne, a więc ze stopniowym poszerzaniem „normalności” i tworzeniem społeczeństwa inkluzywnego. Modernizacja decyduje o dobrym funkcjonowaniu państwa, modernizm – o tym, że społeczeństwo chce w takim państwie żyć. Każde społeczeństwo (dobrze uświadamiają to książki Macieja Zaremby czy Katarzyny Tubylewicz przedstawiające państwa skandynawskie) musi jednak samodzielnie ułożyć relacje między tymi dwoma procesami. Czyniąc to, musi zarazem pamiętać, że obie sfery pozostają w ciągłym ruchu, więc zasad nie da się ustalić raz na zawsze. Nowoczesność nie wywołuje ostrych konfliktów tylko w tych społeczeństwach, w których obie te sfery są ustawicznie do siebie odnoszone, a ich rozwój jest uzgadniany.

W kontekście podpowiedzi Jamesona zrozumieć można schizofrenię późnej nowoczesności w Polsce. Polega ona na ustawicznym rozłączaniu obu sfer: III RP toczyła się wedle naiwnego i zgubnego przekonania, że rozwój infrastruktury napędzanej prywatnym kapitałem zmieni sferę obyczajową. Zgodnie z tym przekonaniem, ludzie mający telefony komórkowe, komputery i dostęp do Internetu któregoś dnia wstaną sprzed ekranów, by zagłosować za przyznaniem mniejszościom seksualnym prawa do zawierania małżeństw i adopcji dzieci. Z kolei IV RP to pomysł odwrotny: sądzi się tu, że tylko twarda obrona starej obyczajowości pozwoli rozwinąć zmodernizowane państwo. Zakłada się więc postęp technologiczny wspierany przez konserwatyzm obyczajowy. Błąd III RP polegał na przekonaniu, że tolerancja przyjdzie od strony zamożności i technologii, błąd IV RP wynika z założenia, że trening konformistyczny, konieczny dla zakonserwowania społeczeństwa, może doprowadzić do powszechnej wynalazczości. Politycy, którzy

upierają się, że można obyczajowość przeciwstawić nowoczesności, lepią tradycję wąską, na przykład z nuklearnej rodziny i katolicyzmu. Nie zauważają, że nie ma już w Polsce spójnego tradycjonalizmu obyczajowego i że cała polska obyczajowość zanurzona jest w nowoczesności; nie dopuszczają do siebie świadomości, że co piąte dziecko w Polsce pochodzi dziś z nieformalnych związków, a co trzecie małżeństwo kończy się rozwodem. Ta szczególna ślepota na społeczną empirię prowadzi do separowania sfery technologicznej od prawno-obyczajowej. A izolacja taka, zamiast rozwiązać problemy, sama staje się problemem.

Zaproponowany przez Jamesona podział uświadamia, że nie istnieje uniwersalna nowoczesność. Istnieją tylko lokalne jej wersje, z których każda powstaje jako wypadkowa stosunków między infrastrukturą i obyczajowością. Ale u schyłku wieku XX sprawy zaczęły się komplikować (albo, jak kto woli, upraszczać). Infrastrukturalne sieci (transportowe, telefoniczne, edukacyjne, medyczne) przechodzą w znacznym stopniu w ręce kapitału niepaństwowego, co rozprasza problem odpowiedzialności za równość dostępu do modernizacji. Z kolei zróżnicowane i często konfliktowe dążenia podmiotowe wymagają reprezentacji politycznej i zatwierdzenia przez prawo, co wprowadza sferę publiczną w stan permanentnego konfliktu (np. prawa kobiet vs. prawa płodu). Infrastruktura i obyczajowość, mówiąc inaczej, rozwijają się z różnymi prędkościami i na różnych zasadach: w tej pierwszej coraz większą rolę odgrywają pieniądze prywatne, w tej drugiej – władza ustawodawcza. Relacja między nimi staje się coraz częściej stosunkiem kapitału do prawa.

W kontekście podziałów wytwarzanych przez logikę późnej nowoczesności towarem najbardziej pożądanym – i zarazem najbardziej deficytowym – okazuje się myślenie łączne.

Niedostatki takiego myślenia wynikały z przeświadczenia, że władza ustawodawcza jest od stwarzania warunków wyjściowych, a społeczeństwo powinno samodzielnie zorganizować sobie potrzebne instytucje (my zlikwidujemy PGR-y, a bezrobotni sami stworzą miejsca pracy). Podobne posunięcia, przeniknięte myśleniem życzeniowym, dostrzec można było po roku 1989 niemal we wszystkich obszarach węższych: szkolnictwie, opiece medycznej, prawie spółdzielczym, podatkach, emeryturach. W rezultacie lekceważenia ujęć systemowych powstało społeczeństwo pofałdowane – źle skomunikowane, rozwarstwione, widzialne pod postacią zjawisk masowych i szczytowych (np. bezrobocie, PKB, emigracja zarobkowa, boom edukacyjny), niewidzialne natomiast od strony mechanizmów niedorozwoju, nierówności i wykluczeń.

Czy istnieje sfera, w której pracuje się nad tkanką łączną, skoro kapitał z jednej strony, a władza polityczna z drugiej napierają na przestrzeń życia i postępują tak, jakby stanowiły o całej rzeczywistości społecznej? Sądzę, że taką sferą jest kultura. Jej działania – aktywność artystyczna wszystkich sztuk, a także rozmaite inicjatywy obywatelskie – rozpychają przestrzeń między infrastrukturą i władzą polityczną, między ekonomią i prawem, wprowadzając w tak powstały obszar rozmaite zakłócenia. Dzieła i aktywności kulturowe, mówiąc inaczej, zakłócają dyskurs ekonomiczny i polityczny, podważają stanowione przez nie reguły, odstaniają pozory ich uniwersalności, ponieważ stawiają każdą z dominujących władz późnej nowoczesności przed wymogiem budowania połączeń.

Trzeba jednak o połączeniach myśleć dziś inaczej niż dotychczas. Nie wystarczy bowiem wskazać na jakąś Inność wykluczoną – na Żydów, kobiety, homoseksualistów czy prekariuszy. Nie da się tej logiki powtórzyć, ponieważ widzimy, że doprowadziła ona dwukrotnie do zbudowania złego społeczeństwa. Pierwsze z tych społeczeństw nie widziało bezrobotnych, drugie nie chce widzieć różnicy zdań. Najgorszy z możliwych wariantów przyszłości polegałby na tym, że po odejściu prawicowych nacjonalistów Polska wróci do narracji neoliberalnej, która zachęcać będzie każdego do indywidualnej odpowiedzialności za własne życie, wskazując przy okazji na Zagładę jako najmocniejszy w dziejach dowód niszczącego działania więzi zbiorowej.

Aby nie powtórzyć tego błędu, aby nie wracać po raz kolejny do protekcyjnej i elitarnej narracji o konieczności wyzwolenia jednostki z więzów społecznych, nieodzowne jest inne myślenie. Dobre podpowiedzi w tej kwestii zdają się płynąć z pism Stanisława Brzozowskiego (1878-1911) – jedyne bodaj w polskich dziejach filozofa, który zdołał wymyślić masową wersję wytwarzania nowoczesności. Według autora „Legendy Młodej Polski” nowoczesność musi opierać się na stopniowym wyzwaniu się człowieka z ograniczeń bytowych. Emancypacji takiej nie jest w stanie dokonać nikt sam – zadanie spada na zbiorowość. Najgłębiej dyskryminowane klasy i grupy społeczne, przede wszystkim robotnicy i kobiety, codzienną swoją pracą wytwarzają nowoczesność i kształtują drogę wyzwolenia. Jednakże wyzwolenie to nie może polegać na usamodzielnieniu się – na zdobyciu równych praw czy nawet osiągnięciu przewagi nad pozostałymi grupami społecznymi. Myśl Brzozowskiego właśnie dlatego wydaje się niezbędna jako korepetycja dla mieszkańców późnej nowoczesności, że filozof głosił konieczność pracowania nad autonomią solidarną. Podmiot wyzwolony z dotychczasowej pozycji podrzędnej to dopiero połowa zadania. Druga połowa polega na tym, by podmiot wolny od dotychczasowych ograniczeń został na powrót zintegrowany z resztą społeczeństwa. Nie chodzi więc tylko o to, by kobieta zyskała emancypację, lecz o to, by społeczeństwo, przekształciwszy swoje dotychczasowe relacje, zdołało wypracować nowe miejsce dla wyzwolonej kobiety; nie chodzi tylko o to, by osoby homoseksualne zyskały pełnię praw obywatelskich, lecz także o to, by ich prawne upodmiotowienie zostało zintegrowane w nowej sieci społecznych powiązań; nie chodzi tylko o to, by biedni otrzymali wyższą płacę, lecz także o to, by ich lepsza pozycja rynkowa znalazła nowe umiejscowienie w zmienionej konfiguracji zbiorowej.

Brzozowski, jako pierwszy w dziejach polskiej refleksji nad nowoczesnością, zrozumiał, że prawdziwym wyzwaniem jest nie sama emancypacja, lecz emancypacja solidarna. Przyznanie nowych praw obywatelskich powinno wywoływać rekonfigurację powiązań społecznych. Jeśli podmiot emancypuje się i pozostaje niezintegrowany z resztą społeczeństwa, to znaczy, że nowoczesność źle działa. W tym ujęciu prawa obywatelskie i infrastruktura muszą się ustawicznie do siebie dostosowywać: bez tego społeczeństwo zamienia się w zbiór osobnych grup czy nawet jednostek, albo zostaje podporządkowane jednej grupie. Albo neoliberalny indywidualizm, albo narodowy dyktat.

Nie wystarczy już więc nawoływać do przyznania praw osobom homoseksualnym, do uznania naszych win wobec Żydów, do zachowania niezawisłości sądów. Konieczne jest wymyślenie odpowiedzi na pytanie, co trójpodział władz daje osobom biednym, co łączy prawa obywatelskie z prawami socjalnymi, co ma wspólnego prawo do aborcji z pozycją matki trojga dzieci, co wiąże prawa osób homoseksualnych z rodziną dwupłciową. Jeśli od 2015 roku w polskich miastach ludzie uczestniczyli w masowych demonstracjach – Czarnym Proteście, Łańcuchu Światła, kontrmiesięcznicach smoleńskich – to nie dlatego, że popierali neoliberalizm. Dwunastogodzinne wystawienie „Dziadów” we wrocławskim Teatrze Polskim również nie było zwykłym spektaklem, lecz praktyką innej wspólnoty. Znowu więc widzimy kontrspołeczeństwo, które – podobnie jak w połowie lat 80. – poprzez działania artystyczne i obywatelskie prototypuje inną infrastrukturę. Organizatorzy tych aktywności traktują to, co istnieje, jako niedostateczne rozwiązanie wspólnego problemu. A swoje własne działania uznają za zarys rozwiązań pożądanых.

Dwie dotychczasowe narracje – indywidualistyczna i nacjonalistyczna – są nie tylko złe. Są też sprzężone niedobrym mechanizmem wzajemnego przeczenia: przeszliśmy od gospodarki państwowej w PRL-u do indywidualizmu w III RP, by przejść od indywidualizmu do złudzeń narodowego kapitalizmu. Zanim dopadną Polskę długi, zanim różnice klasowe staną się nieodwracalne, zanim prawica oderwie Polskę od Europy trzeba wymyślić nową narrację. Tym razem z emancypacji solidarnej.



**Przemysław Czaplinski** – profesor w Zakładzie Antropologii Literatury na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, krytyk literacki, eseista, tłumacz. W latach 2001-2006 był redaktorem czasopisma „Poznańskie Studia Polonistyczne”; od 2016 wchodzi w skład redakcji czasopisma „Teksty Drugie”. W latach 2002-2006 był członkiem Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej Akademii Nauk; od 2016 jest członkiem-korespondentem PAN. W latach 1997-2001 oraz 2010-2013 wchodził w skład jury Nagrody Literackiej „Nike”, od 2008 zasiada w jury konkursu teatralnego poświęconego polskiej dramaturgii współczesnej „Metafory rzeczywistości”. Jest laureatem Nagrody im. Ludwika Frydego (1997), Nagrody Kościelskich (1998), Nagrody Prezesa Rady Ministrów (1999) oraz Nagrody im. Kazimierza Wyki (2000). Autor wielu ważnych publikacji krytycznoliterackich, m.in.: „Poetyka manifestu literackiego 1918-1939” (1997), „Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996” (1997), „Literatura polska 1976-1997. Przewodnik po prozie i poezji” (wraz z Piotrem Śliwińskim), „Efekt bierności. Literatura w czasie normalnym” (2004), „Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości” (2007) oraz „Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje” (2009).