

## Z genealogii zbiorowej wyobraźni: katastrofa, melancholia i fantazmaty polskości

Leszek Koczanowicz

Artykuł jest wynikiem projektu badawczego nr 2019/35/B/HS2/01187, który uzyskał dofinansowanie Narodowego Centrum Nauki na lata 2020-2024.

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 5, S. 128–142

DOI: 10.18318/td.2022.5.8 | ORCID: 0000-0002-4204-1674

### 1. Wstęp: genealogia zbiorowej wyobraźni

Poeta Franciszek Dionizy Kniaźnin popadł w obłąd po II rozbiorze. Przebywał najpierw w Puławach, a potem w Końskowoli, oddalając się coraz bardziej od bolesnej rzeczywistości. W gorzkim, przywołującym tego poetę wierszu Jana Lechonia bohaterem prawdziwym jest jednak kto inny:

[...]

Goniąc wzrokiem motyle świecące się w słońcu,  
Wpatrzony w ziółka i ślimaków rożki,  
Dożywał dni nieświadom, co było na końcu,  
Ani cierpień rodaków, ni losu Kościuszki.

Aż kiedyś, powracając z dalekiej swej drogi,  
Gdy tamten oszalały po alejach błądził,  
Ujrzał młody go żołnierz, co sunął bez nogi,  
Popatrzył nań i szepnął: „Dobrześ się urządził”<sup>1</sup>

**Leszek Koczanowicz** – politolog, filozof, kulturoznawca. Jest profesorem w SWPS Uniwersytecie Humanistycznospołecznym. Główne obszary badań: filozofia współczesna, myśl polityczna, filozofia kultury. Ostatnio opublikował: *Anxiety and Lucidity: Reflections on Culture in Times of Unrest* (2020), *Niedokończona polityki: Demokracja, populizm, autokracja* (2022). Kontakt: lkoczanowicz@swps.edu.pl

1 J. Lechoń *Kniaźnin i żołnierz*, w: tegoż *Poezje*, PIW, Warszawa 1973, s. 82.

Bohaterem jest żołnierz, który przeżył, choć okaleczony, i musi nauczyć się żyć w nowej rzeczywistości. Ucieczce w szaleństwo, w śmierć, jak w przypadku Tadeusza Rejtana, przeciwstawiona jest sytuacja tych, co pozostali. Wiersz Lechonia pisany już z perspektywy odzyskanej niepodległości jest swoistym hołdem złożonym tym, co przetrwali, ale też pytaniem o koszty takiej decyzji.

Rok 1795, w którym Rosja, Prusy i Austria ostatecznie zdecydowały o likwidacji Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jest oczywistą cezurą dla historii politycznej naszego kraju. Historycy śledzą szczegółowo, jakie procesy zostały uruchomione, jak przebiegały zmiany w każdym z zaborów i jakie znaczenie miały uporczywe próby odzyskania niepodległości. Na historię polityczną czy nawet społeczną nakłada się inny poziom refleksji. Można go wstępnie zdefiniować jako genealogię zbiorowej wyobraźni. Z tej perspektywy utrata niepodległości jako pewne określone na linii czasu wydarzenie przekształca się w ramę, która ogranicza zbiorową wyobraźnię. Bardziej ogranicza, niż kształtuje, gdyż wyznacza obszary tego, co może być o przyszłości pomyślane, rysuje tory, na których zbiorowość będzie próbowała odnaleźć swoje przeznaczenie. W dalszych częściach artykułu pokazuję, jak uruchomiona została swoista produkcja fantazmatów, które miały usprawiedliwić, uzasadnić i uwznioślić los kraju i narodu bez państwa, kraju, który zawiódł w jakimś historycznym momencie. Gra między ową symbolizacją losu a tym, co realne, przybiera w polskiej historii idei formę radykalną, wykrzywiając i wykoślawiając odbiór docierających do nas zachodnich dyskursów. Oczywiście rodzi też szansę na twórcze przekształcenie tych dyskursów, wielokrotnie świetnie wykorzystaną, ale równie często skutkującą powstaniem gabinetu osobliwych idei, których znaczenia nikt poza Polską nie jest w stanie zrozumieć.

Pisząc o osobliwościach czasu politycznego, wyróżniłem trzy typy społeczeństw różniące się „ontologiami oczekiwań”, które mogą być skierowane na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość<sup>2</sup>. W tym tekście muszę wprowadzić poprawkę do tego schematu. Każda z wymienionych wyżej społecznych orientacji temporalnych jest oczywiście symboliczna, próbuje uwięzić czas i nadać mu stały charakter, pozbyć się jego niepokojącej płynności. W przypadku Polski porozbiorowej mamy do czynienia z inną strukturą temporalną.

2 L. Koczanowicz *Politics of Time: Dynamics of Identity in Post-Communist Poland*, Berghahn Books, Oxford New York 2008. Przekład polski: *Polityka czasu: dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2009.

Jest to dążenie, by umieścić się poza czasem, albo dokładniej, zmusić czas, by przekształcił się w narrację fantazmatyczną, w której nieistniejąca Polska byłaby w centrum bezczasowej rzeczywistości, powtarzającej ciągle w różnych postaciach opowieść o upadku i wyniesieniu.

Kategoria „polskość” jest centrum tej fantazmatycznej narracji. Jerzy Jedlicki w tekście pisanym po angielsku tak wyjaśnia tę kategorię cudzoziemskiemu czytelnikowi:

Jak właściwie należałoby to przetłumaczyć na język angielski? „Polskość” (*Polishness*)? Wydaje się, że ma to nieco sztuczne brzmienie. Słownik polsko-angielski nie podaje dokładnego odpowiednika, lecz definiuje go za pomocą kilku możliwych znaczeń. „Polskość = polski charakter, lub: cechy, narodowość, pochodzenie, wywodzenie się, proveniencja”. Ciekawe, że analogicznie skonstruowane do polskości słowo angielskość ma dla polskiego ucha fałszywy wydźwięk... A przecież polskość to słowo w pełni naturalne i żywe, brzmiące równie dobrze w rozprawie historycznej, jak i w mowie bieżącej. Może oznaczać wszystko to, co podaje słownik, ale oznacza też niejako coś więcej, coś nieuchwytnego. Polskość oznacza samą istotę bycia Polakiem.<sup>3</sup>

Istota bycia Polakiem, dodajmy, abstrakcyjnym, fantazmatycznym, uprawomocnia tę narrację, gdyż pozwala zakotwiczyć ją nie tyle w specyficznych okolicznościach historycznych, ile w polskim Ja, w polskiej duszy. Można jednak pytać o to, jak ów porządek fantazmatyczny przetrwa zderzenie z tym, co realne, czy wciąż będą istnieć fantasmagorie polskości.

W dalszych częściach tekstu porządkuję kategorie, które pozwalają zrozumieć uwikłanie intelektualne polskości, czyli katastrofę i melancholię. W końcowych partiach odnoszę się do książki Juliana Bruna *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*<sup>4</sup>, która jest marksistowską analizą wyobrażeń o polskim narodzie. Odwołanie to pozwala mi na konfrontację psychoanalitycznego ujęcia ze społeczną interpretacją wydarzeń, a przez to na pokazanie zalet i ograniczeń każdego z tych podejść teoretycznych.

3 J. Jedlicki *Holy ideals and prosaic life, or the Devil's alternatives*, w: *Polish Paradoxes*, ed. S. Gomułka, A. Polonsky, Routledge, London 1990, s. 41.

4 J. Brun *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

## 2. Katastrofa i otwarta rana melancholii

Martin Jay, analizując pojęcie „wydarzenie”, zauważa, że wprowadzenie tej kategorii do dyskursu humanistycznego jest znakiem przełamania dominacji strukturalistycznej. Zdarzenie jest więc zawsze pojedyncze, jego znaczenie nigdy nie daje się sprowadzić do znaczenia kontekstualnego i pojęciowego. Francuscy teoretycy, tacy jak Badiou, Lyotard, Delueze czy Derrida, zgodni są co do tego, że

wydarzenie nigdy nie jest „aktualnym wydarzeniem”. Jeśli posiada już jakąś elementarną czasowość, to byłaby ona właściwą czasowi przyszłemu uprzedniemu [*future anterior*], czasowi tego, co stanie się przeszłością dopełnioną już w ramach przyszłości. Sama jednostkowość wydarzenia, jego opór wobec możliwości włączenia w całość kontekstualnego lub konceptualnego znaczenia, służy wspomnianym przeze mnie teoretykom jako wyznacznik jego wyjątkowości. Zdarzenie funkcjonuje bowiem w ich rozumieniu jako oznaka tego, co niewypowiadalne lub jako nadwyżka, która zawsze umyka wszelkim próbom pochwylenia.<sup>5</sup>

Katastrofę można uznać za pewien rodzaj wydarzenia. Jednak katastrofa, zarówno ta, która zdarza się z naturalnych przyczyn, jak też spowodowana ludzką działalnością – a jak wiemy, te dwa rodzaje często nakładają się na siebie tak, że nie można ich rozróżnić – stanowi specyficznego rodzaju wydarzenie. Po pierwsze, od razu identyfikuje się ją jako nieszczęście, nie tylko w sensie fizycznego zdarzenia, ale też dyslokacji normalnego przebiegu życia społecznego. Po drugie, katastrofa jest negatywną stroną wydarzenia, używając kategorii Alaina Badiou, sygnalizuje wyczerpywanie się istniejącej sytuacji. Francuski filozof tak określa relacje między podmiotem, wydarzeniem i sytuacją:

Powiedzmy zatem, że powstanie podmiotu, który przekracza kondycję zwierzęcia (choć zwierzę pozostaje jego podstawą), wymaga, aby stało się coś, co nie daje się zamknąć w zwykłym rejestrze „tego, co jest”. Ów nadatek nazwijmy wydarzeniem oraz odróżnijmy byt jako mnogość (*l'être-multiple*), w którym nie ma miejsca na prawdę (a jedynie na opinię), od wydarzenia, które zmusza nas do zdecydowania się na nowy sposób bycia.<sup>6</sup>

5 M. Jay *Fotografia i wydarzenie*, przeł. T. Bilczewski, M. Szczerba, „Teksty Drugie” 2011 nr 5, s. 173.

6 A. Badiou *Etyka*, przeł. P. Mościcki, Krytyka Polityczna, Warszawa 2009, s. 57.

Katastrofa więc może być rozumiana jako pierwsza faza wydarzenia, która zmusza nas do przemyślenia „nowego sposobu bycia” bez przesądzenia o wyniku takiego namysłu. Po trzecie, i jest to najważniejsze dla moich rozważań, katastrofa jest wyzwaniem dla starych form podmiotowości.

Jaki podmiot wyłania się z katastrofy utraty niepodległości? Ram teoretycznych odpowiedzi szukam w znanym eseju Zygmunta Freuda *Żałoba i melancholia*<sup>7</sup>. Przypomnę jego najważniejsze tezy. Punktem wyjścia jest w tym tekście strata: „Żałoba jest z reguły reakcją na utratę ukochanej osoby lub podstawionego w jej miejsce pojęcia abstrakcyjnego, jak ojczyzna, wolność, ideał itp.”<sup>8</sup>. Melancholia, w odróżnieniu od żałoby, prowadzi do zakłócenia tożsamości, do wyjałowienia Ja: „Melancholik prezentuje jeszcze jeden element, którego brak przy żałobie, mianowicie niezwykle obniżenie poczucia własnego Ja, wielkie zubożenie Ja. W wypadku smutku ubogi i pusty staje się świat, w wypadku melancholii – samo Ja”<sup>9</sup>. Mechanizm ten prowadzi w konsekwencji do rozszczepienia Ja, do wyodrębnienia i hipertrofii jego części krytycznej: „Na podstawie analogii z żałobą należałoby wnosić, że stracił on obiekt uczuć. Z wypowiedzi wynika, że poniósł uszczerbek na własnym Ja.”<sup>10</sup> Od tego stanu nie można się wyzwolić ani go uspokoić, pozostaje otwartą raną: „Bezsensowność towarzysząca melancholii potwierdza uporczywość tego stanu, niemożność dokonania niezbędnego dla snu ogólnego wycofania kateksji. Zespół melancholii zachowuje się jak otwarta rana”<sup>11</sup>.

Najciekawsze (najbardziej inspirujące) z mojej perspektywy jest połączenie między melancholia a manią, które przybiera charakter cykliczny. Mania uwarunkowana jest – pisze Freud – przez ogólne doświadczenie ekonomiczne:

Chodzi w nich o oddziaływanie, poprzez które wielki długotrwały lub wytwarzany z przyzwyczajenia nakład energii staje się zbędny, pozostając do dyspozycji, do różnorodnego zastosowania i odprowadzenia. A więc

7 Z. Freud *Żałoba i melancholia*, przeł. B. Kocowska w: K. Pospiszyl *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, wybór tekstów, przeł. B. Kocowska [et. al.], Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991.

8 Tamże, s. 295.

9 Tamże, s. 297.

10 Tamże, s. 298.

11 Tamże, s. 303.

na przykład [...] kiedy długa i uporczywa walka zakończy się wreszcie sukcesem; kiedy osiągnięty zostanie stan umożliwiający zdecydowanie odrzucić dręczący przymus, długotrwałe udawanie itp. Wszystkie takie sytuacje odznaczają się ożywieniem nastroju, objawami radosnego afektu i zwiększoną gotowością do wszelkich działań, zupełnie tak samo jak mania, i w pełnym przeciwieństwie do depresji i zahamowań depresyjnych. Można poważnie się na sformułowanie, że mania nie jest niczym innym, jak takim triumfem, tyle tylko że dla Ja pozostaje nie odkryte to, co właściwie zostało przez nie przewyciężone i nad czym samo triumfuje.<sup>12</sup>

Jeżeli zbierzemy wszystkie wymienione wyżej określenia melancholii opisywanej przez twórcę psychoanalizy, to możemy się pokusić o postawienie hipotezy melancholii, która by wyjaśniała osobliwości genealogii zbiorowej wyobraźni w Polsce. Utrata niepodległości działała jak melancholia w rozumieniu Freuda, a nie jak żaloba. Jeżeli potraktujemy ją jako nieść przewodnią w analizie konsekwencji utraty niepodległości, to polskie myślenie o sobie powinno nosić te cechy, które przypisane są posttraumatycznej melancholii, czyli zakłócenie tożsamości poprzez stratę Ja bardziej niż obiektu oraz koncentracja na części krytycznej Ja. Do tego dochodzi obecna w literaturze romantycznej bezsenność, która dla Freuda jest wskaźnikiem niemożności wycofania kateksji. Myślę, że szczególne znaczenie dla zrozumienia polskiego światopoglądu pod zaborami ma połączenie melancholii z manią, skłonność do fantazmatycznego, wymaginowanego kreowania wielkości narodu.

Melancholia w oczywisty sposób napędza tendencje do utożsamiania Ja ze wspólnotą, czy nawet tendencję do narcystycznego traktowania jako Ja ja k o wspólnoty. Wynika to z tego, że utrata niepodległości zablokowała możliwość stworzenia państwa narodowego, które w słowach Terry Eagletona: „jest [...] idealnym połączeniem *ethos* i abstrakcyjnego prawa, etnicznej wyjątkowości i politycznej uniwersalności, *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, prostego ludu i kosmopolitycznej inteligencji. Lokalne wierzenia, obyczaje i związki – jednym słowem kultura – zostają zachowane, ale ponad nimi rysuje się polityczna jedność”<sup>13</sup>. To, co ogólne w państwie, to oczywiście uniwersalne wartości oświeceniowe, które wymagały odrzucenia i zaprzeczenia, bo uniwersalne państwo było państwem zaborczym, a więc wrogim. Wspólnota istniała

12 Tamże, s. 304.

13 T. Eagleton *Po co nam kultura*, przeł. A. Górny, Muza, Warszawa 2012, s. 87.

jednak w dużej mierze jako fantazmat, nie miała przecież i nie mogła mieć żadnych konkretnych wymiarów instytucjonalnych. Gdy w XIX wieku tożsamość narodowa coraz bardziej utożsamiana była z posiadaniem państwa, Polska musiała stworzyć siebie jako naród, który był lepszy właśnie dlatego, że był zwolniony z przyziemnych obowiązków pełnienia „normalnych” funkcji państwowych. Najważniejszym znakiem tej wyższości była jedność narodu, która rzekomo odróżniała Polskę od innych narodów europejskich. Fantazja o jedności narodu, który nie uległ pokusie realizowania partykularnych interesów, znalazła swoje ucieleśnienie w romantyzmie jako reakcja na utratę niepodległości.

Ideologicznym wyrazem tej tendencji był polski mesjanizm, który wzmocnił ją dodatkowo poprzez konstrukcję intelektualną wyznaczającą narodowi specjalną misję wyzwolenczą. Polska, wyzwalając siebie, wyzwalać ma całą Europę, co znalazło swój wyraz w hasłach „Polska Chrystusem narodów” czy „Polska Winkelriedem narodów”. W świetle hipotezy melancholii jako siły organizującej zbiorową wyobraźnię stanowią one ekspresję maniakałnych tendencji związanych według Freuda z melancholią. Wyobrażone zwycięstwo jest bowiem swoistą nagrodą od historii za unikanie wplątania się w „normalną” politykę z jej nieuniknionymi kompromisami czy koniecznościami. Mesjanizm nadaje polskim dziejom charakter uniwersalny, ale oczywiście nie taki, o jakim pisał Eagleton, charakteryzując państwo narodowe. Uniwersalność gwarantuje w tym przypadku ogólna linia rozwoju historii, a nie uniwersalność wartości w mniejszym lub większym stopniu ujęta w systemie prawnym.

Całą tę melancholijną konstrukcję wspólnoty mógł idealnie wyrażać, ale też wciąż na nowo tworzyć język romantyzmu. Osiowe tropy literatury tego okresu: utrata, analiza Ja, cierpienie, a w konsekwencji sadyzm prowadzący do samobójstwa, ale też wyjątkowość polskiego losu w fantazmacie przewyciężającego wszelkie ograniczenia, sprawiły, że romantyzm pozostawał w centrum kolektywnej wyobraźni narodu niezależnie od tego, akceptowały go dominujące tendencje epoki. Jak pisze Jerzy Jedlicki: „Skoro bowiem nie można było w Polsce określić siebie i swoich wartości p r z e c i w k o Mickiewiczowi, a można było tylko zaanektować go i sobie ideowo przypisać, to będziemy mieli Mickiewicza pozytywistycznego, katolickiego, socjalistycznego, konserwatywnego, nacjonalistycznego, mistycznego”<sup>14</sup>.

14 J. Jedlicki *Jakiej cywilizacji potrzebują Polacy. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2002, s. 314.

Ta uporczywość romantyzmu musiała konfrontować się z nowymi warunkami społeczno-ekonomicznymi pojawiającymi się wraz z procesami modernizacji – kapitalizmem i narodzinami burżuazji jako nowej klasy, która musi znaleźć swoje miejsce w martyrologicznym uniwersum polskiej mitologii. Najlepszym chyba opisem tego procesu, mimo całej niejednoznaczności charakterystycznej dla wielkich dzieł sztuki, jest *Lalka* Bolesława Prusa. Wokulski to emblemat paradoksów polskiej rzeczywistości społecznej. W nieistniejącym państwie stosunki społeczne pozostają nadal półfeudalne, ze ścisłymi podziałami klasowymi. Z drugiej strony rosnące w siłę mieszczaństwo próbuje wpisać się w polską tradycję romantyczną, która wciąż stanowi dominujący wzorzec kulturowy. Kult kobiety idealnej, będący filarem literatury romantycznej, ma nieodparty powab, gdyż pełni ona funkcję obiektu kateksji, który kanalizuje energię bohatera. Indywidualne i l u z j e / d e l u z j e Wokulskiego harmonizują w powieści ze zbiorową iluzją polskiego społeczeństwa, w którym stosunki społeczne są zacofane, a kraj zniewolony przez obce mocarstwa. Jedynym pocieszeniem jest zanurzenie się w wymaginowanej chwalebnej przeszłości czy legendzie napoleońskiej. Melancholia Wokulskiego, która kończy się realnym czy symbolicznym samobójstwem, aktem ukarania obiektu miłości, stanowi oczywiście tak samo jednostkowe uczucie, jak przeżycie kolektywne. To powiązanie występuje oczywiście w powieści, ale niełatwo określić jego naturę.

W jakiejś mierze próbę taką podjął Frederic Jameson w swym przenikliwym eseju poświęconym tej powieści. Używa do tego celu filozofii zdarzenia Alaina Badiou:

Przypuszczam, że mieszczańska lub indywidualistyczna psychologia jest kiepsko przygotowana, aby uchwycić podobny fenomen. Może go wyjaśnić tylko nieobecny sens niewyraźnego zdarzenia (niewyraźalne, ponieważ zakazane przez rosyjską cenzurę), mianowicie: klęski powstania 1863 roku. Jedynie filozofia „zdarzenia” (jaką obecnie rozwija Alain Badiou) może przenieść jedność formy i treści (lub teorii i praktyki) nierozłączne w tym idealnym momencie, w którym Historia dotyka swego Absolutu i którego utrata może być oddana tylko poprzez analogiczny absolut, jakim jest miłosna namiętność Wokulskiego.<sup>15</sup>

15 F. Jameson, *Zakochany biznesmen*, przeł. R. Koziołek, „Teksty Drugie” 2010 nr 1/2, s. 273.



W konsekwencji Jameson dochodzi do wniosku, że *Lalka* jest powieścią polityczną, mimo że polityka *per se* w niej nie występuje.

To, co uznajemy za nieludzkie centrum podmiotowości Wokulskiego, za bezosobową naturę jego obsesji, za pierwotną pustkę, wokół której usiłują skupić się bezładnie nieco bardziej ludzkie, psychologiczne cechy jego osobowości, jest właśnie owym głębszym pokrewieństwem Absolutów, nieświadomą czy nawet metafizyczną jednością indywidualnego i kolektywnego, która czyni z bohatera wehikuł niedefiniowalnych w istocie i niemożliwych do steoretyzowania popędów. *Lalka* to zatem – wbrew pozorom, że jest inaczej – wielka powieść polityczna; narracja, której nieobecnym centrum jest pierwotny impuls polityczny, nigdy w powieści nie wymieniany, a który właśnie poprzez tę nieobecność jest w niej obecny wszędzie.<sup>16</sup>

Ta nieobecność centrum jest nie tylko zabiegiem formalnym, ale także odzwierciedleniem rzeczywistości politycznej nieistniejącej Polski, której podporządkowanie obcym mocarstwom spowodowało zniekształcenie wszystkich stosunków społecznych.

Prus zauważa, że Polska staje się krajem mieszczańskim, ale dominująca kultura feudalna, której ucieleśnieniem są romantyczne tropy, udaremnia rozwój tego, co było sednem europejskiej modernizacji: rosnącej racjonalności i postępu gospodarczego. Między próżnymi arystokratycznymi przedsięwzięciami a nową burżuazyjną pogonią za krótkoterminową działalnością nastawioną na zysk nie ma tu na nią miejsca. Oczywiście, jak słusznie zauważa Jameson, nieobecnym centrum jest utrata niepodległości i kolejna jej odsłona, czyli klęska powstania styczniowego. Mamy więc raz jeszcze do czynienia z pytaniem, które opisałem na początku tego tekstu, czyli jak żyć po klęsce. W języku Badiou, który amerykański literaturoznawca sugeruje jako narzędzie interpretacji, mamy do czynienia z dwoma zdarzeniami. Pierwsze z nich to walka o niepodległość, powstanie z 1863 roku – Wokulski jest bojownikiem wspierającym proces prawdy, podtrzymuje wierność, jest podmiotem w sensie nadawanym tej kategorii przez francuskiego filozofa<sup>17</sup>. W drugim zdarzeniu osią jest miłość i wierność uczuciu, tak jak ją definiuje Badiou:

<sup>16</sup> Tamże, s. 274.

<sup>17</sup> A. Badiou *Etyka*, s. 59.

podmiot miłości nie jest podmiotem „kochającym” opisywanym przez klasycznych moralistów. Taki podmiot psychologiczny wyrasta bowiem z koncepcji natury ludzkiej, zanurzony jest w logice namiętności, podczas gdy to, o czym mówimy, nie ma żadnej uprzedniej „naturalnej postaci”. Kochankowie wchodzą w skład jednego podmiotu miłosnego, który przekracza ich oboje.<sup>18</sup>

Oczywiście nie można powiedzieć, że jedno zdarzenie jest prostym substytutem drugiego. Łączy je niewątpliwie wierność wierności, co sprawia, że utrata jednego Absolutu, jak pisze Jameson, może być oddana przez inny Absolut. Romantyczna wierność fantazmatom nieodłączna od melancholii staje się osnową losu Wokulskiego, której muszą się podporządkować wszelkie mrzonki o normalnym życiu, czy społecznym, czy osobistym.

### 3. Cud niepodległości i co z nim zrobić

W ostatniej części tekstu rozważę powiązanie między wyjaśnieniem psychoanalitycznym i społecznym. Długa jest oczywiście tradycja takich związków, ale ja chcę się skoncentrować na tym, w jakim stopniu hipoteza melancholii pasuje do wyjaśnień z obszaru marksizmu. Punktem wyjścia będzie książka Juliana Bruna *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*<sup>19</sup>, napisana w więzieniu mokotowskim, gdzie autor odsiadywał karę za działalność komunistyczną, i opublikowana w „Skamandrze” w 1926 roku. Książka ta daje też okazję, żeby zastanowić się nad problemem, co się dzieje z melancholią, gdy niespodziewanie następuje formalne przynajmniej odzyskanie utraconego obiektu. Odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku doprowadziło do postawienia raz jeszcze z całą ostrością pytań o przydatność wykuwanej przez dwieście lat mitologii narodowej. Aforystycznie skwitował to Witold Gombrowicz, pisząc, że w 1918 roku Polak zyskał paszport, a stracił duszę. Książka Bruna, którą analizuję, odpowiada w marksistowskich kategoriach na ten dylemat.

Krótko zrekapituluję jej treść, ryzykując uproszczenie argumentacji. Kwestię narodową w Polsce po 1918 roku rozpatruje Brun w kontekście twórczości Stefana Żeromskiego. Otwiera ją zdanie o twórczości pisarza, który jest kontynuatorem tego, co Brun nazywa metapolityką: „Mamy tu do czynienia

<sup>18</sup> Tamże, s. 59.

<sup>19</sup> J. Brun, *Stefana Żeromskiego...*

ze zrodzoną, wskutek utraty samoistności narodowej, osobliwą polską «metapolityką», tą samą, którą uprawiali nasi wielcy romantycy. Stałym celem tej «metapolityki», jej marzeniem, jej mrzonką, było pojęcie «rządu dusz» w przeciwieństwie do materialnej władzy zaborców<sup>20</sup>. Konsekwencją tego uprawiania polityki, jeżeli można tu mówić o realnej polityce, jest jej pojmowanie, a przede wszystkim pojmowanie głównego jej przedmiotu, czyli narodu jako mitu. Mitu rozumianego w sensie Jerzego Sorela, jako realnej siły, pobudzającej energię, a nie jako czczej iluzji.

Potwierdzeniem siły mitu jest podwójny cud: odzyskanie niepodległości i zwycięstwo w wojnie z bolszewikami. Czas więc na trzeci cud – cud „zespoleńca [narodu LK] w imię dobra powszechnego”<sup>21</sup>. Książka Bruna poświęcona jest właśnie analizie tego, skąd wzięło się oczekiwanie tego trzeciego cudu i dlaczego nigdy do niego nie dojdzie. Równie ciekawe są – z dzisiejszej perspektywy teoretycznej – rozważania nad tym, dlaczego ziściły się dwa poprzednie cuda. Brun pokazuje na przykład potęgę mitu narodowego, który pozwolił zatrzymać ożywioną duchem rewolucyjnym i zwycięską dotąd Armię Czerwoną. Energia rewolucyjna trafiła wtedy pierwszy raz na równą jej energię mitu narodowego:

Jeśli ta kosa rewolucji – dość silna, by odepchnąć wojska polskie ze swojej gleby, spod Kijowa – natknęła się na kamień w samej Polsce, to najniewątpliwiej dlatego, że tu jej się sprzeciwił czynnik tej samej natury – patriotyzm młodzieży polskiej. Ma więc Żeromski prawo bezsporne szczyścić się tym „cudem” jako znamię tych sił, które wywoływał i którym zawierzył.<sup>22</sup>

Julian Brun umieścił dzieło Żeromskiego w centrum dyskusji o narodzie polskim, gdyż chciał nawrócić na radykalną lewicę polskich intelektualistów, którzy widzieli w powieściach Żeromskiego „biblię polskość”. Brun podkreśla, że twórczość Żeromskiego jest pryzmatem, który można skutecznie wykorzystać do analizy i interpretacji tożsamości narodu polskiego po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Zagłębiając się w teksty Żeromskiego, Brun zauważa, że zmartwychwstała Polska jest dla niego owocem zwycięstwa

20 Tamże, s. 17.

21 Tamże, s. 23.

22 Tamże, s. 61.

ideałów (mitu) nad przyziemną materialnością. Pierwszy cud stanowiło odzyskanie niepodległości, które nastąpiło wbrew wszelkim przeciwnościom. Drugim, jeszcze ważniejszym cudem było zwycięstwo nad silniejszą Armią Czerwoną nad Wisłą. Trzecim cudem miało być spełnienie romantycznego proroctwa o pełnej jedności narodowej. Brun pisze, że dla Żeromskiego niepodległa Polska to mit w sensie Sorelowskim – jako coś, czego nigdy nie można osiągnąć, a mimo to stanowi potężny punkt odniesienia dla mizernej rzeczywistości.

Mit ten inspirował oczekiwania na czasy niepodległości:

Jeżeli w innych krajach u steru rządów znajdują się ambicje prywatne, cynicznie brutalne interesy jednej klasy lub wprost koterie na żołdzie potęg finansowych, to dzieje się tak dlatego – myślał patriota polski – że nie umięją oni ocenić skarbu niepodległości. Równie pewne i niewątpliwe dla czołowych bojowników owych czasów zdawało się i to, że patriotyzm w chwili odzyskania ojczyzny buchnie przeogromnym płomieniem, przepali, stopi egoizm jednostek i klas społecznych; miliony staną zgodnie do pracy dla ogółu, jasność dobrobytu i oświaty opromieni całą Polskę.<sup>23</sup>

Tego jednak nie udało się zrealizować, gdyż jak komentuje Brun: „Życie polityczne nie poszło po wymarzonej linii powszechnego zespolenia w imię dobra powszechnego, lecz potoczyło się, najzwyczajniej w świecie, po wypadkowej wynikającej z ustosunkowania sił i apetytów grupowych i klasowych”<sup>24</sup>. Nie powinno to dziwić, jeśli kondycję narodu analizuje się w normalnych kategoriach, to znaczy w kategoriach sekwencji rozwoju obserwowanego w społeczeństwach zachodnioeuropejskich. Narody te były tworzone przez klasy dominujące, wokół których gromadziły się inne grupy społeczne.

W Polsce idea narodu stała się ideologicznym narzędziem petryfikacji stosunków feudalnych. Zapobiegło to powstaniu nie tylko narodu proletariackiego, ale także narodu burżuazyjnego. Brun, sam komunistyczny pisarz, niespodziewanie chwali książkę Romana Dmowskiego *Mysli nowoczesnego Polaka*, doceniając jego ideę stworzenia narodu burżuazyjnego:

Świetne to dziełko było spóźnioną próbą wtłoczenia w mętną polską świadomość narodową wyraźnej treści burżuazyjnej i antyszlacheckiej

23 Tamże, s. 22.

24 Tamże, s. 23.

– literacko bodaj przeżycia fazy, której nigdy nie było w naszej rzeczywistości [...]. Rzadka w Polsce jasność i konsekwencja myślenia zmusza autora do uznania, że to, co pospolicie uchodzi za „charakter narodowy”, jest właściwie charakterem klasy panującej i ulega zmianie, gdy na czoło narodu wypycha się inna klasa społeczna. W sposób przekonywający wykazuje Dmowski, że tak zwany polski charakter narodowy jest charakterem szlachcica polskiego, ściśle zależnym od sposobu bytowania tej klasy. Typ szlachecki wciąż jeszcze nadaje ton polskiemu życiu kulturalnemu, przy czym snobizm młodszych kulturalnie żywiołów o wiele łatwiej przyswaja sobie cechy ujemne tego niż jego zanikające zresztą w nowoczesnych warunkach życia cechy dodatnie.<sup>25</sup>

Brun zauważa, że jednak polska burżuazja jest zbyt słaba, by przeprowadzić radykalną reformę kulturalną. Może tego dokonać tylko klasa robotnicza, która walczy o zwycięstwo nie dla siebie, lecz dla całego społeczeństwa. Jedynie ona jest w stanie zrealizować Romantyczne marzenie o wielkim, suwerennym narodzie. Naród proletariacki będzie paradoksalnie spełnieniem romantycznych marzeń, bo klasa robotnicza doprowadzi do zespolenia wszystkich jego elementów w jedną całość pod swym przewodnictwem.

Jeżelibyśmy zatrzymali się na tym poziomie, to oczywiście możemy widzieć w micie narodowym cechy, które Freud znalazł u melancholików: ambiwalencję w stosunku do utraconego obiektu, przyplwy maniackalnej energii, przerost krytycyzmu. W wielu miejscach nakładają się obrazy ojczyzny i konkretnego obiektu namiętności. Tak dzieje się w przypadku *Przedwiośnia*, ale pouczająca jest szczególnie, przytoczona zresztą marginalnie, interpretacja *Dziejów grzechu* wzięta od Wilhelma Feldmana. Powieść ta ma być swoistą terapią udręk duchowych pisarza po upadku rewolucji 1905 roku. Utrata niewinności przez Ewę „jest wyrazem tego pogromu idealizmu”<sup>26</sup>. Bohaterka powieści, jak myślę, mogłaby być paralelna do Izabelli z *Lalki*, jako że w obu przypadkach kobiety (utracone obiekty) są reprezentantkami utraconego obiektu wielkiego – ojczyzny.

Jednak ostateczne wyjaśnienie niemożności zaistnienia trzeciego cudu dokonuje się na innej płaszczyźnie. Mit narodu, jakkolwiek byłby ułomny, mimo zdolności mobilizacyjnej nie może przekroczyć bariery wyznaczonej przez układy sił społeczno-ekonomicznych. Krótko mówiąc, brak

25 Tamże, s. 110.

26 Tamże, s. 47.

modernizacji, nikłość sił i wyobraźni polskiej burżuazji wyznaczają granice, w których może działać iluzja narodu zjednoczonego pod egidą szlachty. Niemniej jednak książka Bruna stawia więcej pytań, niż daje odpowiedzi. Oczywiście miała ona charakter agitacyjny i czytelnik powinien był wyciągnąć z rozważań autora wnioski, że trzeba zaangażować się w walkę proletariatu, że zrealizowanie wielkich celów narodowych wiedzie tylko tą drogą. To jest cel, ideał, w którym znikną wszelkie sprzeczności wbudowane w naród wraz z utratą niepodległości. Znikną, bo fantazmaty narodowe nierozłącznie są związane z dominacją feudalnych stosunków społecznych i odpowiadającej im kultury. Burżuazja przegrała swoją szansę stworzenia nowego narodu, więc nie może być dla proletariatu konkurencją.

Z perspektywy czasu, mądrzejsi o sto lat doświadczeń historycznych, świadomi niespełnionej rewolucji socjalistycznej, rewolucji „prześlionej”, żeby użyć frazy Andrzeja Ledera<sup>27</sup>, obserwujemy powrót marzeń o cudzie jedności narodu. Ta zemsta czy uporczywość iluzji powracających w innych, zdawałoby się, warunkach ekonomicznych i społecznych może świadczyć o znaczeniu autonomii tych czynników, którymi zajmuje się psychoanaliza.

---

27 A. Leder *Prześliona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.

## Abstract

---

**Leszek Koczanowicz**

SWPS UNIVERSITY IN WARSAW

*Genealogy of Collective Imagination: Catastrophe, Melancholy, and Phantasms of Polishness*

The article analyzes the consequences of the thesis that treats Poland's loss of independence, first, as a catastrophe, and second, as a specific way of experiencing mourning, following Sigmund Freud's understanding from his famous essay "Mourning and Melancholia." The main category Koczanowicz interprets from such a perspective is *Polishness*. The first part discusses two key concepts: genealogy and Polishness. The second part dissects the idea of catastrophe as an event and an exposition of the term "melancholia." Moreover, Koczanowicz argues that the dominant feature of Poland's post-partitioning history was collective melancholia, juxtaposing psychoanalytic with social and economic explanations.

## Keywords

---

melancholia, genealogy, partitions, Marxism, catastrophe