

Krytyczny patriotyzm



Od dwudziestu przeszło lat narasta fala książek i tekstów rewidujących funkcjonujące wcześniej wizje przeszłości. W samej krytycznej analizie przeszłości nie ma jeszcze nic dziwnego, wszakże robiono to odkąd istnieje historiografia. Jednak obecna fala powszechnego rewizjonizmu historycznego wygląda na zjawisko wyjątkowe - pisze Dariusz Gawin

Od dwudziestu przeszło lat narasta fala książek i tekstów rewidujących funkcjonujące wcześniej wizje przeszłości. Jacek Żakowski pisał obrazowo w Rewanżu pamięci: „Pochód szkieletów idzie przez Europę. Od Stambułu po Madryt, Vancouver i Tokio słychać skrzypienie drzwi przez dziesiątki lat nieotwieranych szaf, w których starannie chowano rozmaite szkielety. Wydarzenia sprzed 50, 100, 200 lat ku zaskoczeniu Azjatów, Europejczyków i Amerykanów znów trafiły na pierwsze strony gazet, do serwisów agencyjnych i telewizyjnych dzienników, stały się przedmiotem burzliwych obrad kolejnych parlamentów i tematem książkowych bestsellerów”. (Rewanż pamięci, wstęp Leon Kieres, Warszawa 2002, s.12) W samej krytycznej analizie przeszłości nie ma jeszcze nic dziwnego, wszakże robiono to odkąd istnieje historiografia. Jednak obecna fala powszechnego rewizjonizmu historycznego wygląda na zjawisko wyjątkowe i prowadzące do zasadniczych przewartościowań nie tylko w obrębie humanistyki lecz także w polityce. Wynika to stąd, iż fala owa z zasady atakuje nie tylko rozpowszechnione szeroko mniemania czy stereotypy, lecz także prawdy odgrywające fundamentalną rolę w legitymizowaniu ustalonych dotąd form zbiorowej pamięci - ważnej dla każdego porządku politycznego.

Także my, przy okazji sporów o stopień uwikłania Polaków w Holocaust czy przy okazji sporów wokół projektowanemu w Berlinie centrum wypędzonych, mieliśmy okazję przekonać się o znaczeniu narastającej fali rewizjonistycznej historii dla polskiego życia publicznego. Na początku lat 90., gdy trwały spory o dekomunizację i ocenę PRL często można było usłyszeć zdanie „zostawmy to wszystko historykom, spory o historię to spory zastępcze”. Brzmiało to mniej więcej tak, jakby historia stała się już martwa, a badanie jej zawartości może co najwyżej przypominać zabieg wiwisekcji. Dziesięć lat później widać wyraźnie, że

historia nie stała się bynajmniej przedmiotem czysto akademickim. Widać też wyraźnie, że coraz więcej państw prowadzi mniej lub bardziej świadomą politykę historyczną, wspierając zarówno swoim autorytetem jak i środkami materialnymi, konkretne interpretacje historii służące w co najmniej równym stopniu prawdzie jak i pilnowaniu własnych interesów. Zgoda, było tak zawsze, zawsze granica pomiędzy historią a propagandą polityczną pozostawała nieostra. Jednak dzisiaj państwa muszą wypełniać to zadanie w warunkach wzbierającej fali historycznego rewizjonizmu. Oznacza to, iż choć gra interesów narodowych toczy się nadal, zmieniły się jej reguły. Jak wygląda w tym kontekście bilans polskich aktywów i pasywów? Niestety źle. Nie tylko polskie państwo nie jest w stanie jak dotąd prowadzić spójnej polityki historycznej - także w polskim establishmentie (preferuję to określenie, jako bardziej neutralne od obciążonego normatywnie pojęcia elit) świadomość konieczności prowadzenia takiej polityki jest nikła. Nie tylko bowiem większość polityków, lecz także znakomita większość polskich intelektualistów, publicystów, ludzi biznesu, kręgów opiniotwórczych nie rozumie znaczenia polityki historycznej dla utrwalania miejsca Polski w Europie i świecie. Żyjemy w płytkiej terażniejszości, pozbawieni zarówno przeszłości jak i sięgającej choć odrobinę dalej niż rok, dwa, przyszłości. Jeśli zdobywamy się na większe mobilizacje aktywności zarówno struktur państwowych jak i opinii publicznej, to raczej w wyniku reakcji na bodźce przychodzące z zewnątrz.

Nasuwa się wobec tego z całą siłą pytanie o przyczyny naszej słabości. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy cofnąć się daleko w przeszłość do lat 70. i 80, czyli do okresu, gdy na scenę historii wchodziła opozycja demokratyczna i pokolenie pierwszej Solidarności, a więc ludzie, którzy nie tylko obalili komunizm i zbudowali zręby III Rzeczypospolitej, lecz także narzucili na kolejne dziesięciolecia dyskurs publiczny i polityczny

w Polsce. Miarą ich sukcesu w tej właśnie dziedzinie jest fakt, iż pomimo klęsk politycznych - w większości nie ma już ich na scenie politycznej bądź właśnie odchodzą z niej w cień - dyskurs ten przejęli ich dawni przeciwnicy. Podstawową strukturę myślenia, choćby jako szkielet retoryczny dla publicznych wystąpień, przejęli bowiem od nich postkomuniści, szczególnie Aleksander Kwaśniewski, który w swoistym dla siebie stylu kontynuował politykę historyczną zapoczątkowaną przez opozycję demokratyczną, w tym przede wszystkim w jej lewicowym czy też liberalnym odcieniu.

Jeśli istotą rewizjonizmu historycznego jest przekonanie o konieczności walki ze stereotypami, mitami, rozpowszechnionymi w rodzimej kulturze, to naturalnie postawa taka ma wiele odpowiedników w czasach bardziej odległych. Dość przecież powiedzieć, że romantyczne mity narodowe, legendę zrywów powstańczych, sarmacką tradycję zwalczali zarówno warszawscy pozytywiści, krakowscy stańczycy jak i narodowi demokraci. Ze stereotypami i narodowymi mitami walczył zarówno ze śmiertelną powagą Brzozowski na początku XX wieku, jak i na wesoło Boy-Zeleński w II Rzeczypospolitej. Jednak obecny cykl ewolucji postawy rewizjonistycznej rozpoczął się od sporów o Szkołę Polską w filmie na przełomie lat 50. i 60. - gdy z jednej strony pułkownik Załuski i wielu innych oficjalnych autorów wydało wojnę nie tylko Wajdzie czy Munkowi, lecz także Mrożkowi, Gombrowiczowi i wielu innym twórcom atakującym tradycyjne mity kształtujące polską tożsamość. Z drugiej przybierał on na przykład postać sporu prymasa Wyszyńskiego ze środowiskiem Znak o stosunek do pojęcia narodu i tradycji, której istotnym elementem stała się - w tym samym mniej więcej czasie, jego pełna oburzenia reakcja na publikacje Stanisława Stompy poświęcone setnej rocznicy wybuchu powstania styczniowego. Życie publiczne działa w rytm idących po sobie kolejno pokoleń. Dla ludzi mających dzisiaj między 50 czy 70 lat

tamte spory rozgrywała się w czasach wczesnej młodości, bądź też w okresie wchodzenia w dojrzałe życie. Stąd tak wielkie znaczenie pamięci o tamtych sporach, które - być może bezwiednie, jeszcze dzisiaj dostarczają poręcznych idiomów, analogii, skojarzeń. Co więcej, można odnieść wrażenie, że dla wiele pewne rozstrzygnięcia, pewne argumenty wtedy wypracowane, zamknęły raz na zawsze niektóre sprawy - lekcje zostały odrobione, sentencje wyuczone na pamięć. Gdy na przykład wybuchła burza związana z obroną przez Polskę postanowień traktatu w Nicei, niektórzy publicyści obronę interesów narodowych kwitowali argumentami o polskiej nieodpowiedzialnej recydywie w „potrząsaniu szabelką”, słyszeli „szum husarskich skrzydeł” itp.

Walka z bohaterszczyzną jaką toczyli „szyderycy” w latach 60. była toczona w przestrzeni oficjalnej i z tego też powodu jej ramy wyznaczała cenzura. Stąd cała dwuznaczność sporu toczonego z komunistycznym nacjonalizmem w wydaniu „partyzantów” - zawłaszczenie przez ludzi Moczara patriotycznej retoryki doprowadziło do dziwacznej sytuacji, w której jedną z najefektywniejszych form antykomunizmu wydawała się walka z tradycją narodową (pisał o tym przed laty Andrzej Werner w książce Polskie, arcypolskie). Naturalnie odegrały tutaj także lewicowe tradycje większości z pośród kręgów wspierających „szyderców” i marksistowskich rewizjonistów.

Dla zrozumienia sposobu myślenia leżącego u fundamentów krytycznej, rewizjonistycznej wizji historii narodowej trzeba cofnąć się jednak nie do lat sześćdziesiątych, lecz do następnych dekad, gdy działała już opozycja demokratyczna. Chodzi tu przede wszystkim o teksty Jana Józefa Lipskiego także o teksty Jana Błońskiego oraz Jerzego Jedlickiego. Nakaz stałego rewidowania własnej przeszłości

narodowej jako fundamentu tożsamości narodowej w nowej formule został bowiem najdobitniej sformułowany przez Jana Józefa Lipskiego w głośnym tekście „Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy (uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków)” z 1981 roku, opublikowanym w drugim obiegu przez NOWĄ i potem wielokrotnie przedrukowywanym nie tylko w kraju lecz także tłumaczonym za granicą, w tym w Niemczech, gdzie uznany został za tekst przełomy i klasyczny (data jego wydania przy tym, choć brak odniesień w samym tekście, w oczywisty sposób nieprzypadkowa - pierwsza Solidarność, poprzez swoją siłę i znaczenie jakie uzyskała w świecie, w powiązaniu ze świeżo rozpoczętym pontyfikatem Jana Pawła II, mogła stwarzać warunki dla rozwoju „megalomanii narodowej” w rozumieniu Lipskiego).

Lipski przeciwstawiał patriotyzm oparty na chrześcijańskiej miłości bliźniego szowinizmowi, megalomanii narodowej, egoizmowi narodowemu, ksenofobii. Jednak pojęcia te w istocie rozumiał zaskakująco szeroko, implicite w trakcie swojego wywodu zakładając, iż wspierają je także zwykłe stereotypy narodowe, na pozór niewiele mające wspólnego z nimi wspólnego. Lipski pisał: „Miłość do wszystkiego co polskie - to częsta formuła narodowej, „patriotycznej” głupoty. Bo „polski” był przecież i ONR, i pogromy we Lwowie, Przytyku i Kielcach, i getto ławkowe, i pacyfikacje wsi ukraińskich, i Brześć, i Bereza, i obóz w Jabłonnie w 1920 roku - by poprzestać na 20 latach naszej historii. Patriotyzm - to nie tylko szacunek i miłość do tradycji, lecz również nieubłagana selekcja elementów tej tradycji, obowiązek intelektualnego wysiłku. Wina za fałszywą ocenę przeszłości, za utrwalanie fałszywych mitów narodowych, za służące megalomanii przemilczanie ciemnych plam własnej historii - jest zapewne mniejsza z moralnego punktu widzenia niż wyrządzanie zła bliźnim, lecz przecież jest źródłem dzisiejszego zła i zła przyszłego”. Patriotyzm właściwy, ten,

który opiera się na chrześcijańskiej miłości bliźniego, jest zatem przede wszystkim patriotyzmem krytycznym, jest stale gotów do rewizji własnej wiedzy i przyjęcie na siebie odpowiedzialności za wyrządzone kiedyś zło. Podstawą właściwego patriotyzmu jest - jeśli tak można rzecz, stałe złe samopoczucie narodowe. Niejasny jednak w rozumowaniu Lipskiego jest moment kiedy zrównuje megalomanię ze złem - przyznaje, iż jest winą za utrwalanie mitów narodowych jest moralnie mniejsza, lecz mimo to jest źródłem zła. (s.143 Ksenofobia i megalomania narodowa wzajemnie się żywią i wspierają) W domyśle - każdy, kto ma zbyt dobre narodowe samopoczucie, kto nie wykazuje gotowości do rewidowania owego samopoczucia, kto nie potrafi stanąć twarzą w twarz z niewygodnymi, okrutnymi prawdami, ten - choć bezwiednie - stwarza pożywkę dla zła. Po tym stwierdzeniu następuje wyliczenie owych trudnych prawd - od wygubienia Jadźwingów, okrucieństwach na Ukrainie, przez walkę u boku Napoleona z hiszpańskimi powstańcami aż po ciemne karty dwudziestolecia międzywojennego. Tutaj też następuje wzmocnienie związku nieuchronnego związku pomiędzy megalomanią a szowinizmem; Lipski już nie podkreśla różnicy w moralnej ocenie tych postaw. Jego ton staje się surowy i rozkazujący: „Nie wolno nam tak (tj.przemilczać, ignorować ciemne karty historii - uwaga moja, D.G.) postępować! Każde przemilczenie - staje się oliwą do ognia megalomanii narodowej, jest chorobą; każde uchylenie się od uznania własnych win - jest niszczeniem etosu narodowego”. (s.141) Lipski idzie wręcz dalej: „Strzeżmy się i podejrzliwie patrzmy na każdą nową kampanię „patriotyczną” - jeśli jest bezkrytycznym powielaniem ulubionych sloganów megalomanii narodowej. Za frazeologią i rekwizytornią miłą przeważnie Polaków - czają się najczęściej cyniczni socjotechnicy, którzy patrzą, czy ryba bierze: na ułańskie czako, na husarskie skrzydło, na powstańczą panterkę”. Chociaż chodzi tutaj Lipskiego o czujność w stosunku kampanii propagowania patriotyzmu przede wszystkim przez władze, postawa ostrożności siłą rzeczy zwraca się ku symbolom

narodowym po prostu. Zadane ich użycie nie może być przez krytycznego patriotę przyjmowane bezrefleksyjnie; musi włączać się tutaj odruch swego rodzaju instynktownej, automatycznej podejrzliwości, musi być zadane natychmiast pytanie o czystość zamiarów. Ze taka zresztą jest intencja Lipskiego, świadczy uwaga, iż akcenty megalomanii narodowej i ksenofobii można odnaleźć także w prasie wydawanej poza zasięgiem cenzury. Świadczy to o tym, iż przy model tożsamości narodowa społeczeństwa polskiego, pozostaje sprawą otwartą. Pomiędzy - jak pisze Lipski - modelem patriotyzmu symbolizowanym przez takie postaci jak Słonimski, Ossowska czy Jasienica a „patriotyzmem” Filipskich, Gontarzów czy Kąkolów rozciąga się „ogromna przestrzeń społeczna”, w domyśle przestrzeń amorficzna, skażona bezrefleksyjną megalomanią w wersji tradycyjnej i stąd podatna na szowinistyczne, ksenofobiczne hasła podsuwane jej przez władze komunistyczne.

Dochodzimy tu zatem do kolejnego istotnego punktu w opisie krytycznego patriotyzmu - do imperatywu walki o przekształcenie tożsamości Polaków i ich modelu historycznej pamięci. Walki, która jak pisze Lipski, będzie „rozstrzygająca dla losów naszego narodu - dla losów moralnych, kulturalnych i politycznych.” (s.142)

Decydującym obszarem tego wysiłku są dla Lipskiego skomplikowane relacje Polaków do najbliższych sąsiadów, przede wszystkim do Niemców i Rosjan. Jeśli chodzi o Niemców, do chociaż Lipski nie neguje ogromu zbrodni popełnionych przez nich na Polakach, sprawą podstawową jest fakt, iż nie jesteśmy gotowi zaakceptować naszych własnych win w stosunku do nich - przede wszystkim wzięliśmy udział w „pozbawieniu ojczyzny milionów ludzi”. W żadnym wypadku nie może być to przedstawiane jako akt moralnie dobry, co najwyżej jako

mniejsze zło (które jednak złem być nie przestaje). Do tego dochodzi jednak coś jeszcze - chodzi o zafałszowanie wedle Lipskiego naszej pamięci o wzajemnych relacjach w przeszłości: „W polskim myśleniu o naszych stosunkach historycznych z Niemcami narosło masę mitów i fałszywych mniemań, które trzeba będzie kiedyś odkłamać - w i mię prawdy i w celu leczenia samych siebie: fałszywe wyobrażenia o własnej historii są chorobą ducha narodu, stanowią przeważnie pożywkę, na której rozwija się ksenofobia i megalomania narodowa”. (s.145) Lipski przypomina tu zatem o micie rzekomo odwiecznie polskich Ziemi Odzyskanych, które powróciły do Macierzy, podkreśla ich autentyczny i niepodważalny niemiecki charakter. Mówi o zatartej świadomości rangi dorobku niemieckiej kultury tych ziem oraz niechęci Polaków do uświadamiania sobie, jak wiele z elementów składowych polskiej kultury zostało zapożyczonych z Niemiec. Ten sam zabieg przeprowadza następnie w przypadku Rosjan, rozprawiając się z nieuzasadnionym poczuciem wyższości odczuwanej przez Polaków w stosunku do Rosjan, narodu posiadającego w przeciwieństwie do nas kulturę autentycznie uniwersalną oraz do pozostałych naszych sąsiadów - Białorusinów, Ukraińców, Litwinów, Czechów. Na osobną zaś uwagę, zdaniem Lipskiego, zasługuje kwestia stosunku Polaków do Żydów i antysemityzmu, tak głęboko zakorzenionego w Polskiej kulturze. Tekst Lipski kończy jeszcze raz dobitnym stwierdzeniem: „Jestem przekonany, że jednym z najistotniejszych zagadnień naszej teraźniejszości i przyszłości jest wyzbycie się megalomanii narodowej i ksenofobii, a przynajmniej ich stępienie do stanu niegroźnego dla dalszych losów narodu polskiego. Jeśli to się nie stanie - byle agent, włożywszy ułańskie czako i zawiesiwszy ryngraf na piersi, poprowadzi naród dokąd zechce, podbijając bębenka „dumy narodowej” i manipulując fobiami”. (s.163)

Uczynienie z chrześcijańskiej miłości bliźniego fundamentu dla właściwej formy patriotyzmu stanowi przede wszystkim miarę dobrej woli, swoistego heroizmu etycznego autora koncepcji. Sprawa jednak komplikuje się, gdy z jego sposobu myślenia wyciągniemy wnioski idącej dalej może niż pierwotne intencje. Nie jest to jednak postępowanie nieuprawnione, bowiem stanowiska wyrażone niezbyt precyzyjnie lub nazbyt skrótowo zaczynają w świecie publicznym żyć własnym życiem i w skrajnej formie mogą prowadzić do rezultatów, które mogłyby być uznane za zaprzeczenie pierwotnych intencji. Przede wszystkim należy uczynić uwagę, iż tak zdefiniowanym patriotyzmem łączy się w jedno cnoty pochodzące z dwóch różnych porządków. Miłość, czy też miłosierdzie - chrześcijańska caritas, to cnota ewangeliczna, cnota wyrastająca z porządku wiary, porządku religii. Patriotyzm natomiast - nawet wtedy gdy wyraźnie odgraniczymy go od szowinizmu czy ksenofobii - to cnota pochodząca z zupełnie innego porządku: porządku tego, co polityczne. Polityczność zaś narzuca konieczność wytyczania granic, dosłownych i przenośnych, bez nich bowiem nie może funkcjonować żadna wspólnota polityczna. Już z tego samego tylko faktu wynikały zawsze pewne trudności w rozwiązaniu nieusuwalnego w istocie napięcia pomiędzy radykalnie odczytanym, ewangelicznym nakazem miłowania wrogów a zobowiązaniami do choćby minimalnej lojalności przede wszystkim w stosunku do własnej wspólnoty, własnej zbiorowości, jaką narzucać musi - jeśli chce przetrwać - jakiegokolwiek ciała polityczne.

Lipski - co przy tym niezwykle istotne - dokonuje charakterystyczne absolutyzacji ewangelicznego nakazu, przenosząc go w sferę polityki, w tym także polityki historycznej. Mianowicie zdaje się rozumieć ten nakaz literalnie, w takim znaczeniu, w jakim w sensie religijnym może być on wezwaniem do świętości. Fakt niemożności sprostania tak

wysokim standardom nie stanowi przecież automatycznie grzechu. Przenieśmy te zastrzeżenia na grunt polityczności - nie będzie tu konieczne przeciwstawienie patriotyzmowi zdefiniowanemu jako forma chrześcijańskiej miłości bliźniego rudymenarnego i radykalnego wedle Smitha dla świata polityki rozróżnienia na wroga i przyjaciela. Wystarczy po prostu zdrowy rozsądek. Istotą wątpliwości, jakie wzbudza rozumowanie Lipskiego jest takie przedstawienie patriotyzmu, aby w jego definicji zawrzeć jako oczywisty kategoryczny imperatyw miłości bliźniego. Takie postawienie sprawy różni się znacznie od zdroworozsądkowego rozróżnienia pomiędzy patriotyzmem i szowinizmem, wedle którego ten pierwszy musi być wolny od nienawiści i chęci zniszczenia przeciwnika, począwszy od jego unicestwienia symbolicznego a skończywszy na zniszczeniu fizycznym. Zakaz uciekania się do przemocy i zakaz odczuwania nienawiści nie jest jednak jednoznaczny z nakazem miłości. Właśnie pomiędzy zakazem nienawiści (bowiem otwarta, jawna nienawiść jest już wojną rujnąjącą porządek) a nakazem miłości (bowiem bezwarunkowa gotowość do miłości jest świętością znoszącą wszelki ludzki porządek jako zbędny) rozpościera się przestrzeń tego, co polityczne. Absolutyzacja normy etycznej przez Lipskiego i czynienie z niej fundamentu cnoty politycznej oznacza skrajne zawężenie granic polityczności w kierunku przeanielenia polityki w rodzaj publiczno-politycznej, świeckiej świętości.

Przyczyny takie obrotu rzeczy są zrozumiałe, biorąc pod uwagę ewolucję środowisk lewicy antysystemowej, poszukującej zbliżenia z kościołem i chrześcijaństwem w dziesięcioleciu poprzedzającym powstanie „Dwóch patriotyzmów”, czyli w latach 70. Lewica laicka – pojęcie ukuł Adam Michnik w Księżę Kościół, lewica, dialog, zbliżała się do środowisk katolickich poprzez, budując - jak było to widoczne w wysiłkach Kołakowskiego, Michnika czy Kuronia - model swoistego

chrześcijaństwa bezwyznaniowego. W tej perspektywie wydaje się bardziej zrozumiała łatwość, z jaką w tekście Lipskiego dokonuje się absolutyzacji nakazu miłości i jego nieoczekiwanego przeniesienia na grunt polityczności. Bezwyznaniowi chrześcijanie, z racji swego zewnętrznego usytuowania w stosunku do instytucjonalnego chrześcijaństwa, a więc w polskich warunkach, do kościoła i katolicyzmu, mogli brać w nawias całą tradycję chrześcijańską i pewien zasób tradycyjnych sposobów rozwiązywania immanentnych dla chrześcijaństwa napięć, obecnych od samego początku w relacji wiary i polityki. Tradycja nie wiązała im rąk nie tylko dlatego, iż znajdowali się poza nią - także dlatego, iż często po prostu jej nie znali. Na podstawowe, pojawiające się już u początków chrześcijaństwa pytania udzielali w konsekwencji odpowiedzi, które jeszcze w starożytności wywoływały co najmniej zaniepokojenie na pierwszych soborach. Cóż zresztą mówić o soborach powszechnych i subtelnych rozróżnieniach teologicznych, skoro nawet tak fundamentalna kategoria jak *ordo caritatis*, kategoria, która wiele mogła zrobić dla zdyscyplinowania rozważań o relacji miłości bliźniego i patriotyzmu, nawet nie tyle, że nie jest przez autorów w rodzaju Lipskiego przywoływana ile po prostu nawet nie jest przeczuwana.

Przejdźmy do konsekwencji takiego pomieszania porządków dla polskiej polityki, w tym także polityki historycznej. W latach 80., zarówno w okresie pierwszej Solidarności, jak również stanu wojennego i po jego zakończeniu ukazało się wiele tekstów kontynuujących wątki poruszone przez Lipskiego. Narastało zainteresowanie problematyką stosunków polsko-żydowskich, przybierała na sile fascynacja wielokulturowymi niegdyś kresami, żywiołowo rozwijała się moda na literaturę czeską (też odczytywaną często w duchu rewidowania rodzimych stereotypów - jako dowód na to, iż możliwa jest normalna, mieszczańska, pragmatyczna kultura

słowiańska, pozbawiona zarazy mesjanizmu, niepotrzebnych zrywów powstańczych itp.). Wydawano książki w długim obiegu poświęcone tej tematyce, wypełniano numery pism, organizowano spotkania w ramach dni kultury chrześcijańskiej, dyskutowano żywo te kwestie. Ponieważ zaś ta opozycyjna opinia publiczna, owo społeczeństwo niezależne, związane z podziemną Solidarnością było załączką formą nieistniejącego jeszcze suwerennego państwa, tematy podejmowane w trakcie rewidowania polskiej historii, burzenia dotychczas obowiązujących mitów narodów i budowania nowej formuły tożsamości zbiorowej w kwestiach związanych ze stosunkami Polaków i ich sąsiadów stanowiły namiastkę polskiej polityki zagranicznej. Że tak właśnie było, okazało się po 1989 roku, gdy ludzie tworzący owo społeczeństwo niezależne czy też społeczeństwo obywatelskie stanu wojennego w błyskawicznym tempie zaczęli tworzyć zarówno suwerenne struktury państwowe jak też struktury zorganizowanej opinii publicznej.

Dobłą ilustracją sposobów, w jaki stanowisko Lipskiego rozwijane było w okresie po opublikowaniu Dwóch patriotyzmów były dwa głośne teksty z 1987 roku. Pierwszy, Biedni Polacy patrzą na getto, Jana Błońskiego, opublikowany w Tygodniku Powszechnym i szybko tłumaczony na angielski, francuski, niemieckie, poświęcony był problemowi ewentualnej stosunku Polaków do Holocaustu. Drugi - autorstwa Jerzego Jedlickiego - Dziedzictwo i odpowiedzialność zbiorowa, opublikowany we wznowionej właśnie w obiegu oficjalnym Res Publice, stanowił miazdzącą krytykę kategorii odpowiedzialności zbiorowej. Oba te teksty koncentrowały się na problemie moralnej odpowiedzialności jaką ponoszą wspólnoty ludzkie, za czyny popełnione w ich imieniu w przeszłości, a więc kwestii kluczowej z punktu widzenia rewizjonizmu historycznego W przypadku nowej pamięci bowiem, oraz politycznych sposobów wykorzystywania

dorobku nowej historii zasadnicze znaczenie miało połączenie pasji demitologizacyjnej z przeformułowaniem definicji wspólnoty, tak, aby możliwe było zbudowanie nowego patriotyzmu krytycznego. Pozornie ten cel wydawał się sprzeczny - pasja demitologizacyjna w pierwotnej, czystej postaci żywiła się przedustawną można by rzec dyspozycję trwałej niechęci do wszelkich form wspólnotowości. Słowo naród, duma narodowa, interes narodowy, wszelkiego rodzaju symbolika i mitologia utwierdzająca poczucie istnienia tego rodzaju więzi oraz wytwarzająca przekonanie o istnieniu pewnego tworu znajdującego się w innym rejonie bytu niż konkretne jednostki - wszystko to wydawało się podejrzane oraz potencjalnie groźne w wypadku, gdyby nie zostało obwarowane czujnością jakiej przykład prezentował w Dwóch patriotyzmach Lipski. Nieuniknioną konsekwencją takiej postawy było domniemanie, iż pojęcia w rodzaju narodu lub wspólnoty to czyste hipostazy, iż realność empiryczna przysługuje tylko i wyłącznie jednostkom.

Pojawić się jednak musiała zasadnicza trudność. Jedną mianowicie z konsekwencji postulowanej już przez Lipskiego postawy patriotyzmu krytycznego musiało być nie tylko przewyciężenie w sobie zgubnych mitów hurra-patriotycznych, prowadzących do megalomanii i ksenofobii narodowej, lecz także przyjęcie na siebie odpowiedzialności za czyny w przeszłości popełnione przez własną wspólnotę z racji wiary w te właśnie zgubne mity. Jak jednak jednostka, która w żaden osobisty sposób nie odpowiada za czyny popełnione 50, 100 czy 300 lat, a więc wtedy gdy w ogóle nie było jej wśród żywych, może i co więcej powinna się za nie czuć odpowiedzialna jeśli kategoria narodu jako realnej wspólnoty, łańcucha pokoleń, rodzaju organizmu etc. jest fałszywym, szkodliwym mitem? Inaczej rzecz ujmując, i jest to miejsce niezwykle ważne dla całego wysiłku lewicowo-liberalnej inteligencji, jak uratować przekonanie o tym, iż tradycyjna idea narodu jako związku

bezw warunkowo łączącego jednostki jest fałszywa (bowiem odpowiada się tylko za jednostkowe czyny, natomiast przyjęcie win cudzych nie może być automatyczne lecz tylko i wyłącznie dobrowolne, jako akt swego rodzaju świeckiej świętości), a jednocześnie poczucie odpowiedzialności za zło wyrządzone przez naszą własną wspólnotę lub w jej imieniu obciąża nas bezwarunkowo, niejako substancjalnie? Uprzedzając fakty można powiedzieć, iż było to możliwe właśnie za sprawą przemieszania porządku wiary stylizowanej na religijną i tego, co polityczne.

Dla Błońskiego faktem jest dręczące polską świadomość zbiorową (a może zbiorową podświadomość) poczucie winy z powodu zepchniętego w mrok wspomnienia o zachowaniu Polaków w obliczu Zagłady. O ile zatem w przypadku Lipskiego mieliśmy do czynienia z polityką zmienioną w etykę zakorzenioną w bezwyznaniowym odczytaniu chrześcijańskich nakazów ewangelicznych, o tyle w przypadku Błońskiego krytyczny patriotyzm oraz postawa nastawiona na rewidowanie historii narodowej uzupełniona zostaje o swego rodzaju terapię psychoanalityczną zbiorowej pamięci. Ukrycie poczucia winy w mroku wypchnięcia, podświadomości pozwala przy tym rozwiązać dwa problemy - po pierwsze czyni problem również problemem przede wszystkim jednostkowym. Nie wypowiedziana do końca ontologia narodu w przypadku Błońskiego zakłada istnienie narodu jako obszaru kultury, zbiorowych rytuałów, odruchów istniejących realnie w psychice poszczególnych jednostek. Jest to jasne w przypadku tych którzy godzą się z perspektywą zarysowaną przez autora. Co natomiast z tymi, którzy odrzucają jego stanowisko? W domyśle, używając języka jednostkowej psychoterapii, padają oni ofiarami mechanizmu wyparcia - nie wiedzą o tym, iż mają problem z którym można i należy się uporać. Jeśli natomiast próbują polemizować, krytykować taką

postawą, można uznać ich przypadek za ilustrację tezy o tym, iż agresja, niechęć, brak zrozumienia dla innych są formą rozładowywania tłumionego poczucia winy.

Jeśli zatem uznamy punkt wyjściowy diagnozy Błońskiego, jeśli zgodzimy się, iż Polaków męczy zrepresjonowane poczucie winy za zachowanie wobec Żydów w czasie wojny, to rozwiązaniem jest ekspiacja, oczyszczenie. W przeciwnym razie nasza zbiorowa tożsamość obciążona będzie winą, niezależnie od tego, że większości z nas to oskarżenie nie dotyczy bezpośrednio. O istnieniu poczucia winy świadczy wielka drażliwość z jaką Polacy reagują na oskarżenia o antysemityzm i jakąś formę współodpowiedzialności za zagładę Żydów. Te oskarżenia popychają nas do prób racjonalizacji problemu, do wskazywania na okoliczności, które mają stanowić wytłumaczenie, do prób ważenia cierpień żydowskich i własnych - to wszystko jednak nie sięga istoty problemu, próbuje go tylko omotać, zasłonić; grozi relatywizacją moralnego wymiaru tamtej tragedii. Błoński proponuje inną drogę. Tam, gdzie istnieje poczucie winy, należy uznać realność przewin. Sumienie nigdy nie jest nieczyste bez powodu. Winę zaś może zmasać tylko prawda i uczciwość - oczyścić się, to znaczy zobaczyć siebie w prawdzie. A to, zdaniem Błońskiego, oznacza, że musimy stanąć wobec pytania o współodpowiedzialność za Holocaust. To jest ten najbardziej szokujący dla nas wymóg, to przed czym najbardziej się bronimy. Błoński pisze, że Polacy reagują z tak wielką drażliwością na wszelkie dyskusje o polskim antysemityzmie, toczone ze szczególnym upodobaniem na Zachodzie, bo podświadomie czują, że ich celem jest właśnie takie oskarżenie. To dlatego próbujemy zasłonić się murem wyjaśnień, racjonalizacji, aby odgrodzić się od takiej możliwości. Tymczasem Błoński proponuje odwrócenie kolejności - trzeba najpierw powiedzieć: tak, jesteśmy winni. Należy zatem odrzucić pospiesznie, lękowo jakby, budowany stereotyp naszej niewinności. Moment

stanięcia w prawdzie jest momentem porzucenia wygodnych dla nas samych mitów. Należy poddać naszą historyczną pamięć uważnej, dokładnej i bezwzględnej - wedle wymogów prawdy - rewizji, przeglądając jej zawartość i koncentrując się przede wszystkim na faktach trudnych, przemilczanych, bolesnych.

Kluczem do rozumowania intencji Błońskiego jest słowo "najpierw" - jak pisze Błoński: „miast się targować i usprawiedliwiać, winniśmy najpierw pomyśleć o sobie, o własnym grzechu czy słabości. Taki właśnie moralny przewrót jest w stosunku do polsko-żydowskiej przeszłości konieczny. Tylko on może stopniowo oczyścić skażoną ziemię” (s.21) i dalej: „Domagamy się nieraz od Żydów (albo od ich przyjaciół) ostrożnej, sprawiedliwej oceny wspólnych dziejów. Powinniśmy jednak najpierw wyznaczyć naszą winę i prosić o przebaczenie. I w gruncie rzeczy oni tylko tego czekają - jeżeli czekają”. (tamże) Przyznając się do winy staniemy się bardziej wiarygodni, gdy przyjdzie czas na dalszą dyskusję. Będziemy bowiem mogli domagać się bardziej sprawiedliwej oceny naszych działań bądź naszych zaniechań. Dla Błońskiego bowiem oczywiste jest, że musi być dalszy ciąg - przecież przyznanie się do winy nie może być pełne; nawet jeśli Polacy zawinili, to nasza wina nie może być zrównana z winą samych oprawców, Niemców. Bowiem współ-udział i współ-wina to nie to samo - wprawdzie "można być współwinnym nie biorąc udziału w zbrodni", lecz zarazem „nikt rozsądny niemoże powiedzieć, że Polacy - jako naród - brali w ludobójstwie udział”; zatem można „być współwinnym, nie biorąc udziału w zbrodni”.. Pojawiają się co prawda głosy zrównujące winę Polaków i Niemców, szczególnie na Zachodzie i wśród niektórych środowisk żydowskich, ale "należy je spokojnie rozważyć, nie popadając w gniew - znak paniki". Spokój Błońskiego wynika z tego, że jest on przekonany o tym, że ludzie wysuwający takie oskarżenia myślą się, choć zarazem milcząco zakłada, że nie wypada właśnie nam

tego mówić. Trudność tej propozycji polega na tym, że dla wielu krytyków polskiej postawy w czasie nasze przyznanie się do winy jest punktem zamykającym a nie otwierającym dyskusję. Dla takich ludzi nie ma żadnego „potem”, które następuje po „najpierw”.

Jedlicki w swym eseju przyjmował trochę inny punkt widzenia, punkt widzenia liberała badającego historię czy raczej antropologię kulturową. Jednak wnioski wyciągnął podobne. Jedlicki przekonuje, że istnienie poczucia winy z jednej strony i poczucia krzywdy z drugiej jest nie tylko dowodem zakłócenia moralnej harmonii, lecz również jest niekorzystne dla społeczności przez nie dotknięte. Urazy, niechęci, zadrażnienia przekładają się na polityczne spory, przeszkadzają w sąsiedztwie czy współpracy, a w momencie kryzysu mogą stać się przyczyną kolejnych nieszczęść. Sposobem na oczyszczenie się z winy jest moralne, symboliczne zadośćuczynienie. Jego najskuteczniejszą formą jest możliwie pełne i rzetelne wyjawienie prawdy. Prawda o tym, co chcemy zepchnąć w podświadomość, oznacza katharsis. Tym samym prawda "zapobiega zaleganiu nienawistnych emocji i wygasza prawo do odwetu". Jedlicki pisze więc wprost : "Poznanie historii i mężne jej przyjęcie ma własności terapeutyczne".

Przywołanie antropologii miało zasygnalizować pewną trudność badawczą - tę mianowicie, że choć pojęcie odpowiedzialności zbiorowej, odpowiedzialności za czyny przodków pochodzi z innego porządku niż porządek racjonalny, że jest bliższe raczej mentalności plemiennej niż racjonalnej, to jednak jest zarazem nieusuwalnym składnikiem rzeczywistości ludzkiej. Być może nie daje się więc wtłoczyć w ramy rozumu, ale nie można go lekceważyć; co więcej, rzeczywistość, w której znikła by kompletnie byłaby nieludzka. Problem w tym, że tak łatwo ją nadużyć, że w imię tej właśnie zasady

popołniono straszne zbrodnie. Współistnienie tych dwóch porządków - racjonalnego, w którym wina jest i musi być zawsze tylko jednostkowa, z tym tradycyjnym, tak starym jak wszystkie zbiorowości ludzkie - że wspólnota zachowuje ciągłość swej tożsamości pomimo wymiany jednostek ją tworzących, co pozwala mówić o winie zbiorowej - jest swoistą tajemnicą. Nie można w istocie całkowicie zakwestionować żadnego z nich. Chodzi więc o wytyczenie między nimi granicy, o znalezienie punktu równowagi, który pozwoliłby ocalić racjonalną etykę i moralny instynkt.

Zwrócić trzeba uwagę na fakt, że w ten sposób samo poznanie historii nie jest wystarczające - musi ono oznaczać akt moralny, akt skruchy, skrucha zaś zakłada zrozumienie winy, nie może ograniczyć się do samego wyznania grzechów. Innymi słowy konieczne jest moralne zaangażowanie - sam akt nie może być zdawkowym zapoznaniem się z informacjami, lecz aktem uwewnętrznienia moralnego przesłania wydarzeń. Niezobowiązująca do niczego, nie nakładająca żadnych zobowiązań lekkość historii jest bardziej przerażająca, jest groźniejsza niż jej trudne do udźwignięcia brzemie, jak pisze Jedlicki. Tylko gdzie jest koniec tego procesu? W ramach duchowości tradycyjnej wina była czymś, co można było zmazać - służyły temu pielgrzymki do miejsc świętych czy inne akty pokuty. W liberalnym świecie, w którym nie jest już możliwa wiara w zmazanie grzechów, wszelkie zadośćuczynienie ma tylko symboliczny charakter. Niegdyś za symbolem kryła się głębsza rzeczywistość, dzisiaj symbol jest znakiem, za którym nic się nie kryje. Dlatego winy nie można w zasadzie zmazać (wystarczy przypomnieć oburzenie, jakie wzbudziły głosy niektórych niemieckich historyków, że Niemcy nie mogą być wiecznie odpowiedzialni za ostatnią wojnę); pozostaje ciągle przypominanie o poczuciu winy. Błoński pisze w eseju o Kossak-Szczuckiej, iż trzeba myśleć przeciwko "swojemu psychicznemu komfortowi".

Tylko w takiej postaci, w postaci moralnej odpowiedzialności za przeszłość liberałowie mogą zaakceptować ideę wspólnoty dziejowej, lub mówiąc inaczej - ideę narodu. Taką postawę, postawę reprezentowaną przez Błońskiego i Jedlickiego, można nazwać patriotyzmem bolesnej zadumy. Liberałowie aż nadto dobrze wiedzą, że silna więź wspólnotowa może być zagrożeniem; co więcej, wiedzą oni, że natura tej więzi wymyka się jakiegokolwiek racjonalizacji, że pochodzi z innego porządku niż rozum - dlatego jeśli już należy wspominać o więzi, to trzeba to robić w taki sposób, aby poddawać ją kontroli standardów etycznych (możliwie najsurowszych). Postawa ta znalazła swój wyraz w wielu innych, powikłanych sprawach dotyczących stosunków Polaków i innych narodów (z zachowaniem wszelkich proporcji oczywiście, bo żadna z nich nie była tak doniosła i tragiczna jak kwestia losu Żydów w czasie ostatniej wojny). Można tu wspomnieć wielką falę tekstów, książek, literackich mód nawet, które poddawały systematycznej rewizji i demitologizacji nasz stosunek do Litwinów, Ukraińców, Białorusinów, Czechów czy nawet Niemców. Inną kwestią jest, czy i w jakim stopniu elity tych narodów zastosowały podobną procedurę w stosunku do swoich problemów dotyczących ich własnych stosunków z Polakami (a milczące założenie o wzajemności - "bo nam o tym nie wypada mówić, oni sami powinni to zrobić" - było jednym z kluczowych elementów rozumowania polskich liberałów).

W perspektywie patriotyzmu krytycznego, patriotyzmu bolesnej zadumy niemożliwe jest z samej istoty posługiwanie się kategorią interesu narodowego - szczególnie w sferze polityki historycznej. Zbiorowy interes to kategoria uwikłana siłą rzeczy w egoizm; konieczność stanięcia twarzą w twarz z bolesną prawdą, konieczność myślenia wbrew własnemu komfortowi psychicznemu, stałe dążenie do demitologizacji, patrzenia z podejrzliwością na wszelkie własne

stereotypy - wszystkie te zabiegi powinny być podejmowane bezwarunkowo. Nie można kalkulować, zakładać stopniowania reakcji, tym bardziej uzależniać własnych działań od postępowania własnej strony. Przyjęcie pełnej odpowiedzialności, nawet w wersji maksymalnej - tej o której mówi druga strona, bez zastrzeżeń musi być aktem jednorazowym, heroicznym i radykalnym. Tylko w taki sposób możemy bowiem zyskać moralny kapitał niezbędny do wpływania na innych. Tak, jakby nasza skrucha miała w sobie ładunek autentyzmu zdolny poruszyć sumienia nie tylko naszych ofiar, lecz nawet tych, którzy w swych żądaniach przesadzają powodowani złą wolą. Polityka historyczna w tej perspektywie ulega całkowitej supremacji etyki, staje się obszarem, w którym nie tyle buduje się wspólnotową tożsamość, ile przemaga się w bolesnej auto-psychomachii potencjalność grzechu, immanentnie przypisaną do wspólnoty i sfery tego, co polityczne. Dopuszczalne formy rytuałów i symboli wspólnotowych, to takie, które egzorcyzmują potencjał zła, zaktualizowany wiele razy w przeszłości i stale obecny, póki ludzkość skazana jest na życie w ramach przygodnych tożsamości grupowych.

Ten swoisty unilateralizm etyczny w sferze polityki historycznej stanowi w konsekwencji specyficzną mieszankę pokory i pychy, w obu przypadkach nieodmiennie z domieszką naiwności. Pokory, ponieważ chce z zasady nie chce mówić o niczym, co może stanowić powód do dumy - w szczególności o żadnych wydarzeniach, które mogłyby utwierdzać patriotyzm heroiczny, cnoty bohaterskie; woli zawsze mówić o winie własnej, mnożyć zastrzeżenia i zabezpieczenia ograniczające niszczący potencjał wspólnotowej tożsamości. Pychy - ponieważ zakłada, iż radykalizmem i mocą własnych aktów dobrej woli jest w stanie dokonać cudownych transformacji nie tylko we własnej zbiorowości lecz także u innych.

Wiąże się z tym milczące założenie, iż należy akceptować w zasadzie bez dyskusji stanowisko drugiej strony w sporze o pamięć. U Lipskiego czy Błońskiego dopuszczona jest jeszcze możliwość, iż w niektórych przynajmniej przypadkach niektóre skrajne głosy, niektóre najdalej idące pod naszym adresem żądania są przesadne i niesprawiedliwe. W „Dwóch patriotyzmach” na przykład fragment tekstu poświęcony przedstawieniu argumentów na rzecz konieczności dogłębnej rewizji polskiej wersji pamięci o naszym zachowaniu jako narodu wobec zagłady Żydów poprzedzony jest następującą uwagą: „Na Zachodzie, głównie w środowiskach żydowskich, porażonych tragedią zagłady milionów, pojawiły się nieodpowiedzialne i prawie nie mające nic wspólnego z rzeczywistością oskarżenia narodu polskiego o współuczestnictwo w eksterminacji. Próbowano nawet rozpowszechniać obelżywe określenie >>naród szmalcowników<<. Antypolonizm powinien być uważany za postawę nie mniej hańbiącą niż antysemityzm. Zdanie >>wszyscy Polacy to antysemita<< lub >>wszyscy Polacy to pijusy<< - jest tyleż warte, co >>wszyscy Żydzi są oszustami<< (s.155) Dynamika ewolucji dyskursu krytycznego patriotyzmu w następnych kilkunastu latach doprowadziła do powstania w jego najbardziej radykalnych przejawach stanowisk wedle których milcząca akceptacja nawet najbardziej nieprzejednanej krytyki musi być warunkiem wstępnym do podjęcia dialogu, czyli rozpoczęcia wysiłków na rzecz ekspiacji. Ofiara ma prawo do przesady, ponieważ uzyskała je na mocy swego cierpienia. Wchodzenie z nią w spór co do szczegółów, oceny kontekstu wydarzeń etc. dezawuuje się jej moralną legitymację do wysuwania oskarżeń (tj. podważa się skalę cierpienia), a w konsekwencji opowiada się po stronie zła.

Imperatyw akceptowania stanowisk drugiej strony bezwarunkowo prowadzi - na dłuższą perspektywę do powstania syndromu coraz bardziej posuniętego braku świadomości, iż często jest się pod presją cudzej polityki historycznej. Relacja etyczna - jako doskonale radykalna - musi, z konieczności zakładać lustrzane odbicie intencji po drugiej stronie. Ponieważ my działamy z absolutnie czystych, etycznych, ewangelicznych motywów, nie możemy zakładać nic innego, jak tylko to, że i druga strona działa z pobudek równie szlachetnych, że nie traktują aktu przyznania się do winy, jako uzyskania moralnej i retorycznej przewagi na przykład w ewentualnych przyszłych staraniach o materialne zadośćuczynienie za nasze winy.

Dobłą ilustracją bezwiednego automatyzmu, swoistej bezbronności polskiej opinii publicznej wobec polityki historycznej uprawianej przez inne strony jest automatyczna niejako akceptacja w naszym rodzimym dyskursie publicznym niemieckiego określenia „wypędzeni”. Z polskiej perspektywy, nawet jeśli zgodzimy się ze stanowiskiem prezentowanym przez Lipskiego - nota bene stało się ono po przeszło dwudziestu latach częścią obiegowych poglądów znakomitej większości polskiej inteligencji, a więc już dawno przestało być paradoksalne, tak jak w momencie powstawania „Dwóch patriotyzmów” - w myśl którego cała mitologia ziem odzyskanych itd. była propagandą, a tereny te Polska uzyskała w wyniku barbarzyńskiego wysiedlenia z nich milionów Niemców, to nie musi to jeszcze oznaczać automatycznego uznania owych wysiedleń za akt niesprawiedliwości i krzywdę w sensie moralnym. Słowo „wypędzeni” nie jest bowiem neutralną, czysto opisową kategorią pewnego faktu historycznego - streszcza ono w sobie aksjologiczną ocenę tego wydarzenia. Niemcy mają prawo do swojej interpretacji historii, nawet jeśli są to interpretacje historycznie wątpliwe a politycznie ryzykowne. Jednak nie oznacza to, iż musi to

oznaczają konieczność przejęcia tej interpretacji w Polsce. Brak ostrych reakcji na takie interpretacje nie może być traktowany jako wstęp do akceptacji sposobu myślenia o historii, z którego one wyrastają. Nie można bowiem mówić o krzywdzie, nie zakładając istnienia winowajców; nie ma zaś winy bez zadośćuczynienia. Z faktu, iż dzisiaj jeszcze nie dopowiada się otwarcie takiego właśnie logicznej sekwencji skutków i przyczyn, nie wynika, iż może to nastąpić w przyszłości. Poza całą sferą wątpliwości natury historyczno, filozoficznej jakie rodzi taka interpretacja, pozostaje jeszcze możliwość, której prawdopodobieństwo pojawienie się nie przekracza wszakże granic wyobraźni, iż dyskurs mówiący o wypędzonych oraz implikowana w nim wizja historii stanie się retorycznym narzędziem wspierającym realne roszczenia majątkowe.

Pełna akceptacja owego dyskursu czyni ewentualną obronę polskiego stanowiska trudniejszą. W dyskursie mówiącym o wypędzonych mówi się, obok dramatyzmu ludzkich losów oraz często najlepszej woli zaangażowanych w jego propagowanie autorów książek, tekstów itp., istotna jest sfera jego możliwych, do końca nie uświadamianych implikacji, narzucających swoistą wersję rozumienia mechanizmów historycznych. Mówienie o wysiedleniu jako o złu moralnym, o wielkiej niesprawiedliwości, koncentrując się na nagich faktach jednostkowego cierpienia, destyluje się niejako poziom moralnej warstwy polityki oraz historii od poziomu etycznej oceny wydarzeń. Wskazując na pierwotne, nieredukowalne znaczenie jednostkowego cierpienia, izoluje się fakt wypędzenia, oraz miliony pojedynczych ludzkich interakcji, składających się na to wielkie historyczne zdarzenie, z kontekstu historii. Co więcej, rozrywa się historię jako ciąg przyczyn i skutków, działań i ich konsekwencji. Wysiedlenie Niemców z ziem zachodnich

stanowiło w równym stopniu karę za rozpętanie wojny i wyrządzone przez III Rzesze zbrodnie - w tym także zbrodnie na narodzie polskim, jak i rekompensatę dla Polski za utracone na wschodzie ziemie.

Absolutyzacja cierpienia jednostkowego jako nieredukowalnego momentu historii uniemożliwia nawet samo pomyślenie o karze jako karze sprawiedliwej. Nie ma przecież odpowiedzialności zbiorowej w kategoriach politycznych i historycznych w fizycznej rzeczywistości. Nie można wymierzać sprawiedliwości wspólnocie, atakując ją jako całość, wysiedlając, konfiskując majątki. Realna odpowiedzialność, odpowiedzialność fizyczna spada zawsze tylko na jednostki, na konkretnych sprawców. Tym samym kara - w sytuacji, gdy poddaje się jej zbiorowość, jest z istoty swojej w tym sposobie myślenia o naturze dziejów - zawsze i tylko niesprawiedliwa, bowiem na zło odpowiada się złem, za spowodowanie cierpienia zadaje się cierpienie. Pozostaje więc ewentualnym obrońcom polskiej racji stanu, obrońcom spod znaku krytycznego patriotyzmu, posługiwanie się argumentem rekompensaty. Tym samym jednak przechodzą oni z wymiaru sprawiedliwości w sensie politycznym - a więc takim, w którym podmiotami są wspólnoty polityczne, działające w historii i przyjmujące za swoje działania odpowiedzialność, na grunt materialnego, przedmiotowego traktowania historii. W tej perspektywie w historii niemożliwa jest sprawiedliwość, bowiem jest ona opowieścią pisaną przez zwycięzców z pozycji siły. Rekompensata to z perspektywy wysiedlonych zwykła grabież - nie interesuje ich to, że Polacy dostają rekompensatę za ziemie na wschodzie, bowiem oznacza to dla nich, iż to oni muszą rekompensować grabież dokonaną przez Rosjan. Ich interesuje tylko nieredukowalne, osobiste doświadczenie, ich osobista pamięć, w której grabieżca mówił po polsku a ich mała ojczyzna stała się częścią Polski. Naga przemoc wcześniejszych ofiar w stosunku do realnych i domniemyanych sprawców buduje w tej perspektywie porządek ludzki,

w którym teraz sprawcy przeistaczają się w ofiary. Porzuca się dawną historię, w której wspólnoty stanowiły aktywne podmioty działające w historii, ponoszące zbiorową odpowiedzialność oraz zbiorowo uczestniczące w zwycięstwach. Nie ma wojen sprawiedliwych, sprawiedliwych kar zbiorowych, historia nie układa się tutaj w żaden logiczny i sensowny łańcuch wydarzeń. Jest za to sprawiedliwe w sensie etycznym prawo do czucia się pokrzywdzonym i prawo do nieskrępowanego mówienia o przeżytej traumie. Kto tego prawa odmawia, podwaja cierpienie, do dawnego gwałtu fizycznego dodaje gwałt symboliczny, zamykając usta ofiarom.

Naturalnie nie oznacza to wezwania do rewizji granic, odwetu - respektuje się bowiem stan faktyczny; nie jest to jednak kwestia uznania wyroku historii za sprawiedliwy, lecz tylko kwestia rozsądku, uznania realiów. Polacy natomiast, o ile wysuwają argumenty mówiące o historycznej sprawiedliwości, zdają się dowodzić, iż nie przewyżczyli jeszcze w sobie dawnego, tak bardzo brzemienne w skutki rozumienia mechanizmu historii. To Niemcy, mając etyczną odwagę mówić o wypędzonych, są nowocześni; Polacy są anachroniczni, borykają się z balastem mitów i stereotypów na własny temat (na przykład nie chcą zaakceptować, iż mit narodu-ofiary został już po wielokroć poddany historycznej falsyfikacji - ostatnio, gdy wyszła na jaw przy okazji Jedwabnego cała, dotąd spychana wstydliwie w najdalsze zakamarki zbiorowej pamięci i podświadomości, prawda o czynnym udziale Polaków w zagładzie Żydów). Niemcy nie potrafią zrozumieć, iż opór Polaków przed akceptacją skutków wewnętrznej logiki dyskursu wypędzenia nie jest sporem o fakt cierpienia wysiedlonych lecz jest sporem o sposób budowania sensu historii - co wprost przekłada się na legitymizację porządku politycznego.

Jest jeszcze jedna sprawa pokazująca całą dwuznaczność tradycji patriotyzmu krytycznego i postawy radykalnego rewidowania pamięci historycznego - tradycji nabierającej dynamiki od dwudziestu już przeszło lat: chodzi o ocenę Polskiej obecności w historii Europy środkowej. Zróbmy intelektualny eksperyment, wyciągając najdalej idące wnioski ze sposobu rozumowania charakterystycznego dla krytycznego patriotyzmu - zaakceptujmy mianowicie bez zastrzeżeń krytyczne uwagi o obecności Polaków na wschodzie, zgodne z kierunkiem myślenia wytyczonym przez Lipskiego i połączmy je z oglądem naszych stosunków z Niemcami. Załóżmy zatem, iż tylko naszej megalomanii narodowej mogliśmy niegdyś myśleć, iż Polska miała jakąś misję na wschodzie, że budowała tam lepszą cywilizację, że niosła na te ziemie ideał (ideał podkreślam, bo z realizacją projektu bywało różne) ustrojowy zbieżny z tym, co zawarte zostało w angielskiej Magna Charta, co miało jakoby tłumaczyć nasze prawo do obecności tam. Zgódźmy się, że były to mity, stereotypy, którymi pokrywaliśmy panowanie nad innymi narodami (którym w dodatku podstępem, bo pozornie pokojowo wydarliśmy elity). Utrata tych ziem zatem była bolesnym, tragicznym dla ogromnych rzesz kresowych Polaków doświadczeniem, była też zagładą pewnego dziedzictwa kulturowego, lecz zarazem była aktem dziejowej sprawiedliwości w stosunku do Litwinów, Ukraińców, Białorusinów.

Jednocześnie ziemie zachodnie stały się częścią Polski tylko w wyniku wojennej grabieży, za cenę wypędzenia - czyli pozbawienia Ojczyzny milionów Niemców. Nasz tytuł do tych ziem nie wynika z surowego, bezwzględnego nawet może lecz mimo to sprawiedliwego wyroku historii, lecz jest aktem w najlepszym razie materialnej rekompensaty. Cóż otrzymuje, gdy te dwie części krytycznego rozumowania złożymy w

całość? Polacy są u siebie w dorzeczu Wisły (a i to bez jej ujścia); tylko na tym skrawku ziemi jesteśmy usprawiedliwieni przed Bogiem i historią, czyli przed etycznym i cywilizacyjnym trybunałem dziejów.

Miarą zaakceptowania takiego właśnie stanowiska jest fakt, iż w Polsce nigdy nie pojawił się w stosunku do Polaków ze wschodnich ziem Rzeczypospolitej termin „wypędzeni”, nigdy też nie powstały „ziomkostwa” kresowe, propagujące ideę rewizji granic lub choćby roszczeń materialnych wysuwanych pod adresem wschodu. Naturalnie w PRL nic z tych rzeczy nie było w ogóle do pomyślenia. Ale też uderzający jest fakt, iż po odzyskaniu niepodległości takie postawy także się nie pojawiły. Najpierw znaczna część opinii publicznej zaakceptowała termin „wypędzeni” w odniesieniu do Niemców wysiedlonych z ziem zachodnich, a dopiero potem zaczęto nieśmiało stosować go do „wypędzenia” ze wschodu - jednak przez analogię do Niemców! Tak samo, jak Niemcy zostali wypędzeni ze Śląska, tak też Polacy zostali wypędzeni z Galicji wschodniej. Doprawdy „tak samo”? Dziwaczne słowo „repatrianci” (do Ojczyzny mogli bowiem powracać co najwyżej więźniowie Workuty lub Magadanu, lecz jako żywo mieszkańcy Wilna, Lwowa, Grodna czy Stanisławowa tracili swoją małą ojczyznę, która była polska od wieków) ukute w PRL wprawdzie znikło, lecz nie pojawiło się nowe. Funkcjonuje słowo „kresy” - kresowe są festiwale folkloru i wydawnictwa albumowe, lecz kresowość jest tutaj tylko emblematem niegroźnego sentymentalizmu. W Polsce wiele jest politycznego zwyrodnienia i politycznego folkloru; nie ma jednak „rewanżyzmu”. Na osobę publiczną, która choćby w najbardziej zawołowany sposób sugerowałaby rewizję granic, patrzono by jak na kompletnego politycznego dewianta i pomyleńca. Łatwiej spotkać antysemitę, niż zwolennika powrotu na wschód.

Krytyczny patriotyzm przez swoją niechęć do wspólnotowości okazuje w ostatecznym rozrachunku więcej miłosierdzia Innym niż Swoim. Z lęku, iż nie zrozumieją sensu współczucia, i zaczną domagać się zadośćuczynienia? Ale przecież nawet ci, którzy chcą owego zadośćuczynienia, skarżą za utracone mienie Rzeczpospolitą Polską a nie Białoruś czy Ukrainę. Że uwierzą, iż ich mówienie o ich cierpieniu, daje im prawo do utwierdzania narodowych mitów? Jednak nigdy, nawet w ostatnich latach, pomysły choćby tylko w przybliżeniu podobne do tego, co dzisiaj w kwestii wypędzonych robi się w Niemczech, nikomu poważnemu nie przychodziły u nas do głowy.

Ten brak zrozumienia dla Swoich i nadmiar zrozumienia dla Innych, prezentowany przez krytyczny patriotyzm nie wynika ze złej woli. Postawa Jana Józefa Lipskiego może być wzorcem patriotyzmu i obywatelskiej postawy dla kolejnych pokoleń Polaków. Po prostu o własnym patriotyzmie, o tym, co mogłoby być powodem do dumy w narodowej historii wolał on dyskretnie milczeć. Dla dobra kształtu polskiego patriotyzmu ważniejsze było koncentrowanie się na oczyszczeniu go z osadów mitów i stereotypów odpowiedzialnych za zło wyrządzone w imieniu Polski Innym. Zakładano, że trzeba głośno mówić o złych stronach polskiej historii, bo to, co było w niej dobre i tak sobie poradzi, czyli przetrwa w społecznej pamięci. Była to postawa szlachetna i etycznie radykalna. Jednak tkwiło w niej pewne ryzyko. Zrazu nie grążące konsekwencjami, z czasem jednak coraz bardziej brzemiennie w skutki. Postawa heroicznego, radykalnie etycznego krytycyzmu zaczęła wychowywać coraz szersze rzesze inteligencji do krytycyzmu automatycznego, mimowolnego. Radykalny krytycyzm stał się intelektualnym nałogiem, mentalną dyspozycją wyprzedzającą wszelkie myślenie. Już nie tylko szkodliwe mity zaczęto zwalczać i fałszywe wyobrażenia, lecz z czasem atak kierowano w kierunku

każdego zespołu przekonań uznawanych za mity, każdego zbiorowego wyobrażenia. Z ustaleń poczynionych w trakcie tych zabiegów konstruowano spoiwo nowego rodzaju - wspólnota pewników miała zostać przekształcona we wspólnotę wahań i wątpliwości; wspólnota dumy we wspólnotę wstydu. Demitologizację i krytykę narodowej tradycji i narodowej pamięci robiono namiętnie i dobrze, do tego stopnia, że niewiele już zostało z dawnego modelu zbiorowej tożsamości Polaków.

Dzisiaj widać, iż dynamika ta nie tylko powinna lecz także musi być zatrzymana. Rewanż pamięci, sposób, w jaki nowe, krytyczne interpretacje historii stają się instrumentami polityki, w jaki ważą na stosunkach między narodami, dowodzi, iż należy podejmować wysiłki na rzecz wypracowania modelu polskiej polityki historycznej. Nie sposób zaś jej prowadzić bez przewyciężenia – w heglowskim tego słowa znaczeniu, dorobku stylu myślenia, któremu patronuje Jan Józef Lipski. Przyszły kształt polskiej polityki historycznej musi siłą rzeczy zależeć od przemyślenia tego, co w sferze debat o pamięci zbiorowej wydarzyło się w ciągu ostatniego ćwierćwiecza. Rewizjonizm historyczny w wydaniu zwolenników krytycznego patriotyzmu nauczył nas - niezależnie od oceny tego nurtu myśli współczesnej - nowego stosunku do historii. Chodzi o to, aby połączyć zalety tej postawy i jednocześnie ustrzec jego – nawet mimowolnych - błędów. Bez tego nie da się odbudować więzi łączącej na powrót Polaków we wspólnotę polityczną, zdolną do aktywnego działania w historii. Będziemy raczej zbiorowością zmuszoną toczyć polityczne pojedynki w czasie i miejscu oraz na warunkach narzuconym nam z zewnątrz.

Dariusz Gawin

**tekst z książki "Blask i gorycz wolności", Ośrodek Myśli
Politycznej, Kraków 2006**