

Michał Kopczyk

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
mkopczyk@ath.bielsko.pl

**Między pomocą a przemocą.  
O kilku paradoksach oświeceniowego (i nie tylko)  
stosunku do Innego  
(na marginesie *Opowiadań albo podróży jednego Kosmopolity*)**

1.

Relacje podróżników są subiektywne i stronnicze, ich wartość jako źródła historycznego jest na ogół problematyczna<sup>1</sup>. A jednak – dla czytelnika zainteresowanego historią rozumianą nie tyle jako zapis procesów, traktatów i wojen, lecz suma jednostkowych doświadczeń, są źródłem bezcennym. Operują perspektywą codzienności, eksponują więc takie kategorie jak: szczegół, zdarzenie, portret, dialog, przypadek i w ten sposób pozwalają wejrzeć w szczelinę, którą tworzy rozdźwięk między wartościami, jakim hołduje epoka, a ich odbiciem w myśleniu i działaniu jednostek w tę epokę zanurzonych<sup>2</sup>. Wydobyć tej „szczeliny” chciałbym poświęcić mój artykuł.

Pretekstem do ogólniejszych przemyśleń uczynię relację z wędrowek po Śląsku, jakie w latach 1792 oraz 1793<sup>3</sup> odbył pruski podróżnik, podpisujący się pseudonimem Kosmopolita. Dzieło stanowi przykład popularnej w tym czasie w Niemczech konwencji, zakładającej utożsamianie się

<sup>1</sup> Tekst jest znacznie zmienioną wersją artykułu, który ukazał się jako *Those problematic Slavs. Silesia in the eyes of a German traveler (case study)*, „Annales” (Słowenia) 2017, z. 1, s. 53–60.

<sup>2</sup> J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Katowice 1995.

<sup>3</sup> Tekst, pod tytułem *Schilderungen oder Reisen eines Kosmopoliten*, ukazał się drukiem w Lipsku, w roku 1795. Korzystam z wydania polskiego pt. *Opowiadania albo podróże jednego Kosmopolity*, [w:] *Trzy relacje z podróży po Śląsku w XVIII i XIX wieku*, red. J. Szymański, Gliwice-Katowice 2006. Cytaty z dzieła lokalizuję według tego wydania.

relacjonującego podmiotu z autorem<sup>4</sup> – w szerszym wymiarze wpisuje się w niezmiennie ważną w oświeceniu, wiążącą się z podstawowymi założeniami epoki, relację z podróży. Artur Rejter dostrzegł we wspomnianym tekście aż sześć form podawczych (polemikę, dialog, relację reporterską, dziennik, anegdotę oraz list), klasyfikując go ostatecznie jako reportaż podróżniczy. W wymiarze jeszcze obszerniejszym możemy mówić o *Opowiadaniach albo podróżach* jako o utworze podejmującym problematykę relacji swojskość–obcość, Ja–inny i pod tym względem również stanowi on tekst charakterystyczny dla czasu, w jakim powstał.

W drugiej połowie XVIII wieku Śląsk bywał dość częstym celem podróży i obiektem zainteresowania mieszkańców Europy, co wynikało zapewne z powodów politycznych (w ostatnich latach wieku dało się jeszcze słyszeć głosy kwestionujące prawomocność przyłączenia Śląska do Prus)<sup>5</sup>, dodatkową zachętą była z pewnością wieloetniczność regionu. Tę wieloetniczność miał okazję zobaczyć także Kosmopolita. Na trasie jego podróży znalazły się między innymi: Wrocław, Brzeg, Opole, Tarnowskie Góry, Pszczyna, Góra Świętej Anny, Rybnik oraz Racibórz, zarówno więc tereny niemieckojęzyczne, jak takie, gdzie przeważał język polski.

O autorze wiemy wyłącznie tyle, ile zawarł w swej relacji. A tam zarówno pseudonim, jak odwołania do lektur obowiązkowych dla kształcenia w duchu klasycyzmu oraz krytycznego racjonalizmu, same opinie, wrogie niezmiennie temu, co niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, wreszcie formułowane wprost autoprezentacje budują konsekwentnie obraz narratora jako wolnego od przesądów racjonalisty i filozofa, zainteresowanego przy tym bardziej oglądaniem świata niż teoretyzowaniem na jego temat:

(...) uważa, że czasem pożyteczniej jest spędzić czas w gospodzie chłopskiej niż w najsłynniejszej bibliotece, że lepiej oglądać przyrodę w całości obojgiem oczu niż roślinę pod mikroskopem, że choć ceni on statystykę o tyle, o ile ujawnia one błędy tkwiące w konstytucjach większości państw, to uważa wzbogacanie nauk za zbyteczne, ponieważ nie jest potrzebne gromadzenie coraz większej ilości argumentów, żeby udowodnić, że większość konstytucji tak pasuje do naszych czasów, jak dziecięce buty młodzieńcowi, że zawsze lekceważy heraldykę, bo ta zajmie kiedyś miejsce w galerii maszkar umysłu ludzkiego, że składa głęboki pokłon medycynie, a rewizji systemu szkolnictwa i wychowania życzy nieśmiertelności. Komu więc pozostaje

<sup>4</sup> A. Rejter, *Cudzoziemskie relacje z podróży po Śląsku czasów oświecenia. Perspektywa genologiczna*, „*Conversatoria Linguistica*” 2014, nr 8.

<sup>5</sup> W wyniku tzw. wojen śląskich z lat 1740–1763. Fryderyk II uszczuplił stan posiadania Habsburgów o Górny i Dolny Śląsk z Ziemią Kłodzką (Polska utraciła te tereny po śmierci Ludwika Jagiellończyka w 1526 roku). Można się domyslać, że ukrycie prawdziwej tożsamości podpowiedziała autorowi omawianej tu relacji świadomość, że podejmuje temat newralgiczny z politycznego punktu widzenia.

więcej czasu i spokoju, niż właśnie takiemu podróżnikowi na skierowanie uwagi na rzeczy, które w opisach podróży pedagogicznych, botanicznych, artystycznych, medycznych i innych opatrywane są mianem rzeczy ubocznych lub drobiazgów, takich jak: twarze ludzkie o wszelkich rysach, krótkie, długie, krzywe, proste, brzydkie, ładne, gładkie, pomarszczone, sylwetki ludzkie i stroje, kształt butów, nie wyłączając nawet ich wieku, różnice w obejściu, gdy człowiek ukazuje się w ubraniu wyjściowym lub domowym negliżu i tysiąc rzeczy tego rodzaju, których wymienieniem nie zmartwię żadnego uczciwego człowieka (61).

Autocharakterystyka ta zawiera niemal wszystkie elementy XVIII-wiecznego ideału oświeconego filozofa, ufającego w ludzki rozsądek, krytycznego wobec feudalnych pozostałości i wszelkich form ucisku, a zarazem ceniącego sobie wiedzę empiryczną, w tym zwłaszcza tę, którą daje uważna obserwacja ludzi. W takim ideale jest też miejsce na kosmopolityzm rozumiany jako projekt przyszłego zjednoczenia ludzkości. Jego obraz nakreślił sugestywnie Fryderyk Schiller w wykładzie inauguracyjnym jego działalność na uniwersytecie w Jenie:

Jakież ożywienie ludzkiej działalności dało się odczuć wszędzie od czasu, gdy z wielokrotnione potrzeby uskrzydliły odkrywczego ducha wynalazczości i przed pilnością człowieka nowe otworzyły przestrzenie! – Przełamane zostały granice, jakimi pełen wrogości egoizm pooddzielał od siebie narody i państwa. Ogólnoświatowa (*weltbürgerlich*) więź łączy teraz wszystkie umysły; a duch nowego Galileusza czy Erazma naszych czasów będzie już mógł zajaśnić całym tym światłem swej epoki<sup>6</sup>.

Tak rozumiany kosmopolityzm stanowił ważną część oświeceniowej wizji świata, inspirując projekty nowej rzeczywistości, w której ludzkość, odrzuciwszy krępujące ją dotąd ograniczenia, wyzwoli w sobie cały potencjał myśli i emocji. Pojęcie miało też swój sens mniej „filozoficzny”, kosmopolitą określano na ogół do kogoś, kto nie czuł się podporządkowany określonej władzy religijnej lub politycznej, i którego działań nie krępowały ani szczególna lojalność wobec jakiejś grupy, ani też uprzedzenia. Termin ten ograniczano czasem do osób prowadzących miejski styl życia, albo amatorów podróży, utrzymujących sieć międzynarodowych kontaktów<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> F. Schiller, *Co to jest historia powszechna i po co ją studiujemy?*, przeł. M.J. Siemek, [w:] M.J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 186. Termin *weltbürgerlich*, przez M.J. Siemka przełożony jako „ogólnoświatowa [więź]”, w tłumaczeniu B. Surowskiej pojawia się jako „kosmopolityczna”; por. F. Schiller, *Czym jest historia powszechna i w jakim celu ją studiujemy*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór, wstęp, przekł. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 449–450.

<sup>7</sup> Hasło: kosmopolitanism, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/> [dostęp 26.01.2018].

## 2.

Deklaracje, jakie na swój temat złożył autor *Opowiadań albo podróży*, pozwalają zatem oczekiwać sprawozdania wolnego od poczynionych z góry założeń. Lektura pokazuje jednak, że zapowiadany obiektywizm nie uchronił podróżnika od postrzegania widzianej rzeczywistości w postaci binarnych opozycji, z których najważniejsza wiąże się z różnicami między polskojęzycznymi mieszkańcami Śląska a ich niemieckojęzycznymi pobratymcami. Przykładem takiej optyki jest opis zdarzenia, jakie miało miejsce w przygranicznej miejscowości na Kujawach, będący swoistym otwarciem „polskiej” części wędrówki. Wskutek zawalenia się stajni giną źrebie – własność miejscowego dziedzica – i krowa właścicielki karczmy. Fakt, że kobieta ubolewa wyłącznie nad swoją stratą, daje przybyszowi powód do refleksji nad nieracjonalnością panującego tu systemu ekonomicznego. W słuszności takich wniosków utwierdzi go przybyły na miejsce wypadku komisarz – Niemiec, który rzeczowo wyjaśni mu reguły, jakimi rządzi się widziana rzeczywistość.

(...) Polska to nie Francja, a Polacy to nie Francuzi i nie są wiele lepsi od tej krowy. (...) Co prawda można by ich uszlachetnić, ale jeśli posiada pan majątek ziemski, to nie muszę tłumaczyć, że trzeba byłoby być głupcem, żeby coś takiego uczynić. Chłopa należy uczynić tylko tak mądrym, żeby nie uważał się za lepszego lub gorszego, niż życzy sobie jego pan; jednym słowem, żeby traktował się niczym zwierzę uczne stworzone do wygody swego pana. Każdy sobie jest najbliższy i jeżeli chłop jest tak mądry jak jego pan, to panu nie pozostanie nic innego, jak samemu zaprząć się do pługą, jeśli nie chce umrzeć z głodu (28).

Nawet niechęć wobec cynicznego pragmatyzmu mówiącego te słowa nie podważa w oczach słuchacza jego autorytetu i zasadności wniosków. O tym, że „Polacy to nie Francuzi” przekona się podróżny niejednokrotnie, a na nakreślony przez niego portret mieszkańców złoży się niezliczona ilość drobnych obserwacji, uwag i komentarzy.

Przedmiotem jego krytyki stanie się na przykład czołobitność, z jaką miejscowy lud traktuje osoby cieszące się wysoką pozycją. Powszechność takich zachowań skłoni go do uznania pokory za „jedną z głównych cech charakteru narodowego” Ślązaków (87):

(...) należy do charakteru śląskiego, szczególnie górnośląskiego, żeby każdemu porządnie ubranemu nieznanomemu, każdemu obcemu przyprowadzić nosa szlachecki w miejsce porządnego nosa mieszczańskiego. Częściowo w dobrotliwym zamiarze okazania szczególnego szacunku, częściowo

z obawy, że nie okazując takiego szacunku można kogoś obrazić, jak to ma miejsce w przypadku górnośląskich wieśniaków i częściowo w końcu dlatego, żeby przez to dobrowolne podniesienie do wyższego zasłużyć na dowód wdzięczności (87).

Cechy, jakie podróżny przypisał Ślązakom, czynią z nich łatwą ofiarę tych, którzy w ograniczeniu ich wolności widzą sposób na osiągnięcie własnych korzyści, a więc miejscowych „panów” oraz kleru katolickiego. Temu ostatniemu zarzuci żerowanie na łatwowierności ludu i utrzymywanie go w zabobonnej religijności. Na wiadomość, że mnisi rekrutują się między innymi spośród zrozpaczonych kochanków, szukających schronienia w klasztorach, zareaguje pełnym zgrozy okrzykiem:

(...) jak to możliwe, że orzeł Prus nie zaciśnie mocniej szpon na grdyce potwornej bigoterii, żeby chronić przed pożarciem dwudziestoletnie dziewczęta. Na jakie nieprzewidywane przeszkody napotykają ofiary chcące wyrwać się z jej szponów? Komu nie żal ojca przeora (...), który niedawno opuścił świętych mężów ze swojego zakonu i uciekł do R., żeby zmienić religię katolicką na protestancką (91).

Do złagodzenia swego krytycznego stanowiska nie skłoni go nawet wyjaśnienie miejscowego kupca, który zabobonny charakter tutejszej religijności uzasadni koniecznością dostosowania jej do umysłów prostej ludności. Jako osoba świadoma mechanizmów socjotechniki, stanie się dla podróżnika wyrazicielem świadomości elit, jeszcze jednym przykładem ich obłądy.

Krytyczny będzie autor także wobec kościoła protestanckiego, świadom z pewnością, że ten krytycyzm wzmacnia jego wizerunek obserwatora bezstronnego, zdolnego do wzięcia „w nawias” swego pochodzenia:

Jeżeli mam się wypowiedzieć bezstronnie, to protestanci zawdzięczają sami sobie to, że otacza ich tak zła sława. Śląski katolik jest dużo bardziej tolerancyjny niż protestant, a wrocławscy protestanci odznaczają się wśród wszystkich innych szczególną nietolerancją. Pojęcia Górnoślązak i katolik łączą się u nich w jedno, tworząc karykaturę, co jest dowodem zarówno niewiedzy, jak i bigoteryjnego sposobu myślenia (107).

W relacji podróżnika polskojęzyczny Ślązak pojawia się jako istota zasadniczo nieskomplikowana, możliwa do „przejrzenia” i wyczerpującego opisu; można powiedzieć, że istnieje ona w stanie pierwotnej naturalności i w tym sensie posiada wiele cech „szlachetnego dzikusa” z wyobrażeń sentymentalistów. Bywa sympatyczny i miły w bezpośrednim kontakcie,

nie jest jednak w stanie wznieść się ponad własne interesy, ocenić rzeczywistości (i własnego w niej miejsca) w kategoriach potocznie rozumianych zdrowego rozsądku i obiektywizmu. Te cechy idą w parze z poczuciem niemocy wobec świata, którego reguły działania traktuje jako rzecz zarazem niezmienną, jak i oczywistą, określaną bowiem siłami obojętnymi wobec jego pragnień czy potrzeb.

Czy cechy te wytworzyły w słowiańskich mieszkańcach Śląska warunki, w jakich żyli przez długi czas, czy też to właśnie naturalne cechy ich umysłowości odpowiadają za tę opłakaną sytuację? – nie wiemy. Pod tym względem podróżny okazuje się mało dociekliwy, zadowolając się stworzeniem wizji możliwej do retorycznego spożytkowania jako wymowny anty-przykład, argument nie do odparcia w wojnie o świat lepiej urządzony:

Przybywajcie władcy, chodźcie i wędrujcie ze mną przez prowincję, popatrzcie na ten obraz pełen trosk, ten pochylony kark, na postać okaleczoną ciężarem niewolnictwa, na postać chłopca i trzody, którą prowadzi, patrzcie, jak od rana do wieczora męczy się dla despoty panującego nad jego wioską. Jak rzadko pozostaje mu wystarczająco dużo czasu na uprawę pola z łaski nadanego przez pana, a gdy największym wysiłkiem doprowadzi je do dobrego stanu, to często jest zmuszany opuścić je, żeby zająć się innym, zrujnowanym (121).

Ceną, jaką pogrążeni w swej niedoli Ślązacy płacą za współczującą uwagę przybysza, jest więc zaliczenie ich do odrębnej rasy niewolników, których los ma być przykładem (odstraszającym?, nasuwającym myśli o własnej „lepszości” wobec miejscowych „despotów”?) dla cudzoziemskich władców.

Cechy, jakie narrator przypisuje Słowianom, zyskują na ostrości dzięki kontrastowi z obrazem ludności niemieckojęzycznej. Poznani Niemcy portretowani są jako indywidua, których zachowanie świadczy o właściwościach osobowych, a nie wzorze kultury, jaki reprezentują. Fakt ten można do pewnego stopnia wyjaśnić po prostu znajomością języka, pozwalającą na zbliżenie; z drugiej strony jednak podróżnik nie wydaje się zmartwiony barierą komunikacyjną, jaka oddziela go od Słowian, nie robi też nic, by ją usunąć. Kosmopolita jest krytyczny wobec przesadnego udziału konwencji w zachowaniu, wielokrotnie wskazuje jaskrawe przykłady obłudy, ukrywanej pod pozorami grzeczności. Pomimo nieszczerości, która tak często drażni go w napotkanych rodakach, autor świadom jest, iż ta oraz inne ich cechy są przyczyną, a zarazem wynikiem sukcesu cywilizacyjnego, jaki odnieśli, i właśnie ten sukces skłonny jest traktować jako czynnik jednoznacznie wynoszący ich ponad ludność słowiańską. Niemieccy miesz-

kańcy Śląska są przede wszystkim racjonalni w swoich działaniach, umieją oceniać świat za pomocą jasnych i zrozumiałych kategorii, i choć świat zakreślony granicami ich umysłów nie poraża swą obszernością, pomaga zdecydowanie w panowaniu nad rzeczywistością.

Niewątpliwie klarowności takiego obrazu sprzyja fakt, że na swej drodze podróżny bądź nie napotkał „kreoli” – mieszkańców o zmieszanej tożsamości – bądź też że perspektywa, jaką przyjął, nie pozwoliła mu ich dostrzec, nie miesili się bowiem w dualistycznym modelu słowiańskość–germańskość. Nie pojawia się także pytanie o relacje między kulturą polską a śląską (a także tożsamością miejscowej ludności polskojęzycznej lub czeskojęzycznej), ustępując uznaniu Ślązaków niegermańskich za ludność zasadniczo jednolitą kulturowo.

Relacja pruskiego podróżnika wpisuje się w nurt literatury ukazującej Śląsk jako miejsce „zanieczyszczone” przez żywioł słowiański, co z kolei stłumiło jego naturalną potencję. Potwierdzeniem takiego rozpoznania w omówionym wypadku jest sugerowanie zależności pomiędzy stopniem germańskości (nasyceniem miejsca ludnością rdzennie niemiecką), a zaawansowaniem cywilizacyjnym. W takiej ocenie widzianego świata niemałą rolę odegrał zapewne etos mieszczański, nie tylko dlatego, iż sam autor jest reprezentantem tej klasy i wielokrotnie to deklaruje, ale i dlatego, że był on silnie obecny w niemieckim oświeceniu, zwłaszcza w jego późnej fazie.

To wtedy także – w drugiej połowie XVIII wieku – powstał stereotyp *polnische Wertschaft*, będący niejako ubocznym skutkiem przyspieszonej modernizacji, jaką przeszli Niemcy w okresie 1750–1850. Zmiany te, widoczne na wielu poziomach, kontrastowały z nie mniej radykalnymi przeobrażeniami, przed jakimi stanęli mieszkańcy Rzeczypospolitej, spośród których najważniejszym była utrata państwa i kryzys gospodarczy, którego pokonaniu z pewnością nie sprzyjała w późniejszych dekadach polityka zaborców, nastawiona zasadniczo na eksploatację ekonomiczną<sup>8</sup>. W opisie narratora analizowanej tu relacji Śląsk jest miejscem, w którym współistnieją obok siebie dwa, w dużej mierze obce sobie, światy – świat cywilizacji zachodniej oraz Wschód rozumiany jako pozbawiony wyraźnych granic „dziki” teren rozciągający się między Rosją a Niemcami, jego cechami zaś są kulturowe, ekonomiczne i cywilizacyjne zapóźnienie<sup>9</sup>. W tym sensie

<sup>8</sup> I. Surynt, *Postęp i kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*, Wrocław 2006, s. 15.

<sup>9</sup> Na południu „Wschód” sięgał aż po Bałkany, którego mieszkańcy w oczach germańskich sąsiadów nie różnili się szczególnie od swych zachodnich i wschodnich słowiańskich pobratymców. Pokazał to przekonująco Bożidar Jerzernik w pracy *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczo, Kraków 2007.

badany tekst określić można – posiłkując się terminem Mary Louise Pratt – jako narrację imperialną<sup>10</sup>.

Izabela Surynt zauważyła:

Kreowanie Polaków na „dzikusów” i „barbarzyńców” lub Indian, rozpowszechnione w niemieckiej przestrzeni publicznej XIX wieku, wynikało – z jednej strony z semantycznych implikacji nowoczesnego pojęcia kultury (Bildung), a także wciąż aktualizowanego asymetrycznego podziału i związanego z tym nierównego ludzkości jako zbiorowości nierównocześnie rozwiniętej. Z drugiej zaś strony – można odnaleźć w tych poglądach echo dyskursu kolonialnego (i to zarówno niemieckich planów kolonialnych i kolonizacyjnych, jak i krytyki kolonializmu). W ten sposób wcześniejsza kategoryzacja polskiego „charakteru narodowego” jako porywczego i dzikiego, znana z przekazów szesnasto- i siedemnastowiecznych, wzbogacona zostaje o dalsze możliwości dyskursywnej dyskredytacji poprzez budowanie analogii pomiędzy polskim społeczeństwem a amerykańskimi plemionami Indian (...) <sup>11</sup>.

Wbrew traktowanej dogmatycznie postawie sceptycznego krytycyzmu oraz kosmopolityzmu – autor relacji aktualizuje kategorie, jakimi posługiwał się ówczesny pruski dyskurs polityczny, zgodny zasadniczo z popularnym wówczas sloganem Fryderyka II, mówiącym o Polakach jako „biednych Irokezach”, których należy ucywilizować<sup>12</sup>. Fakt ten może dziwić, zważywszy, że podróżnik nie demonstruje swego związku z państwem pruskim, zdecydowanie i wielokrotnie podkreśla natomiast swój kosmopolityzm oraz przywiązanie do wartości oświeceniowych. Perspektywa, z jakiej ocenia widzianą rzeczywistość, nie jest perspektywą nacjonalistyczną<sup>13</sup>, ale „filozoficzną”, co wspomnianą zgodność „narracji” czyni zjawiskiem zaskakującym, nasuwającym przypuszczenie o ich pokrewieństwie.

### 3.

Zapewne z pewną przesadą pisał przed laty Czesław Miłosz: „Pomysł rozbiórów Polski wylął się niegdyś w głowach *les philosophes*, których

<sup>10</sup> Pojęcie „narracja imperialna” Pratt rozumie jako retoryczne „nałożenie” przez obcego na widzianą rzeczywistość własnych kategorii poznawczych, upodrzędniających rdzennych mieszkańców i ich wizję świata. Mówimy więc o formie przemocy, której istotą jest swego rodzaju symboliczne zawłaszczenie (*passively*). M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, s. 9.

<sup>11</sup> I. Surynt, *Postęp, kultura i kolonializm*, s. 17.

<sup>12</sup> Podaję za: Surynt, tamże.

<sup>13</sup> Przykładem narracji, w której perspektywa nacjonalistyczna ogrywa decydującą rolę w ocenie rzeczywistości, jest relacja Johana Gottlieba Fichtego z podróży po Śląsku. Por. L. Neuger, *Europa Środkowa jako źródło cierpień*, „Zwoje” 2005, nr 1 (42).

pojętnymi uczniami okazali się monarchowie. To co zbyt szczególne, chaotyczne, wyłamujące się z norm i reguł, było bowiem wstrętne dla geometrycznego umysłu mistrzów Oświecenia”<sup>14</sup>. Pisał z przesadą, lecz nie bez racji przecież. Wynalezione przez „wiek światła” pojęcie cywilizacja domagało się dopełnienia – dopełnienia przez swoje przeciwieństwo, a to odnaleziono bardzo blisko, zasadniczo za linią Łaby, „w okrytych cieniem krajach zacofania czy nawet barbarzyństwa”. Tak wynaleziono Europę Wschodnią”<sup>15</sup> – „Inną Europę” zamieszkałą przez tych, którzy swym istnieniem uzasadniają słuszność przyjętych przez „cywilizowanych” rozwiązań ustrojowo-cywilizacyjnych, a przy tym uzasadniają ekspansję terytorialną<sup>16</sup>. Wschód i jego mieszkańców należało jedynie odpowiednio zorientalizować, uznać, że Słowianie są istotami na swój sposób „niepełnymi”, i dlatego wymagającymi światłego nadzoru. Nie powinno więc dziwić, że militarne podboje Fryderyka II spotkały się, oprócz krytyki, z akceptacją sporej części intelektualnych elit. Środowiska opiniotwórcze oświecenia zobaczyły w pruskim władcy wcielenie bezkompromisowego administratora zdolnego siłą narzucić światu mądry porządek. Stając wobec wyboru między rozumem i porządkiem a rozprzężeniem, niemocą i obskurantyzmem stawano po pierwszej stronie.

Wspomnienia niemieckiego podróżnika powstały w czasie, gdy w Europie rozpoczął się już proces rewizji oświeceniowego *episteme* i związanych z nim twierdzeń o charakterze antropologicznym, społecznym, politycznym etc. W centrum zainteresowania znalazły się walory lekceważone przez racjonalizm, takie jak: „naturalność”, „emocjonalność”, pierwotna „dzikość” i „dziewiczość”<sup>17</sup>, a więc cechy, które kojarzono między innymi ze Słowianami. Relacja Kosmopolity nasuwa wniosek, że procesy te, choć wpłynęły na sposób postrzegania przez Niemców ich wschodnich sąsiadów (poczucie jawnej dezaprobaty zastąpił „życzliwy” protekcyjnalizm), niekoniecznie zmieniły sposób ich wartościowania. Innymi słowy, „natural-

<sup>14</sup> C. Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Paryż 1972, s. 114–115.

<sup>15</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 4; przytaczam za: A. Kłos, *Metafora „dzikości” i autodefinicja podmiotu kolonialnego w okresie pozytywizmu w Polsce*, przeł. A. Kłos, [w:] *Ogrody nauk i sztuk. Debiuty 2010*, red. A. Kobylarek [i in.], Wrocław 2010, s. 88, por. także: D. Skórczewski, *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej” Europy*, [w:] tegoż, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 383–406.

<sup>16</sup> Pruska propaganda przedstawiała w tym czasie Śląsk jako miejsce zapóźnione kulturowo i ekonomicznie, co tłumaczyła inercją austriackiej administracji. Niemieckojęzyczny, głównie protestancki Dolny Śląsk z Wrocławiem przeciwstawiano zarazem Górnemu Śląskowi, katolickiemu i mówiącemu przeważnie po polsku, tylko do tego pierwszego stosując określenia typu „postępowy” czy „cywilizowany” Por. J. Joachimsthaler, *Obraz Górnego Śląska w niemieckojęzycznej literaturze i publicystyce XVIII i XIX wieku*, przeł. L. Szybkowski, [w:] *Trzy relacje z podróży po Śląsku w XVIII i XIX wieku*, s. 204–205.

<sup>17</sup> L. Neuger, *Europa Środkowa jako źródło cierpień*, s. 68.

ność” czy „dziewiczność” w ich postaci urzeczywistnionej zarezerwowano dla ludów, którym odmawiano jednocześnie równej sobie rangi, niezmiennie uznając za główny wyznacznik owej rangi „ucywilizowanie” mierzone zaawansowaniem rozwiązań społeczno-gospodarczych. Imperatyw „misji cywilizacyjnej” jako uzasadnienia podbojów pozostał niewzruszony. W ten sposób owa „ogólnoświatowa więź łącząca wszystkie umysły”, o której mówił w przywołanym wcześniej cytacie Schiller, a o której marzyło wielu jego światłych współczesnych, ujawniła swą ciemną stronę – wykluczała bowiem istnienie tych, dla których zasady, jakimi rządzi się świat cywilizacji zachodniej, niekoniecznie oznaczają najwyższe osiągnięcie ludzkości. Ci, i to bez względu na kolor skóry, w oczach „prawdziwych” ludzi mogli budzić jedynie słuszną odrazę<sup>18</sup>.

W logice, na jakiej opierała się oświeceniowa wizja kolonializmu, Inny musiał ulec daleko idącej esencjalizacji i uproszczeniu, bo tylko w tej postaci nadawał się do „wzięcia w kuratelę”. Przekonanie o stałym charakterze „podopiecznego” wykluczało z kolei jego doskonalenie, mające być antycypacją powstania w przyszłości wspólnoty godnej człowieka, a zarazem spełnieniem się marzeń o ojczyźnie ogólnoludzkiej<sup>19</sup>. Cywilizowanie istot, których natura jest zasadniczo niezmienna, podważa sens akcji cywilizacyjnej jako takiej, czyniąc podział cywilizator–cywilizowany podziałem nieusuwalnym. Sprzecznością bowiem było twierdzić, że najdoskonalsza z cywilizacji, jaką stworzył człowiek (a może jedyna, która godna jest tego miana), jest oczywistą emanacją jego istotowej wyjątkowości, a jednocześnie, utrzymywać, że wszyscy jesteśmy równi, a tym samym obdarowanie nią innych zrówna ich z darczyńcami. Dlatego uznać trzeba, że oświeceniowa wizja kolonializmu jako dobrodziejstwa, jakim społeczności cywilizowane obdarzają te, które nie miały szczęścia dorobić się owej cywilizacji, zawierało w sobie istotny dysonans<sup>20</sup>.

Czy byli go świadomi współcześni Kosmopolity? Uważna lektura Monteskiusza (zwłaszcza *Listów perskich*) – a czytano wówczas Monteskiusza z uwagą – pozwala się domyślać, że jednak tak, a to z kolei nasuwa przypuszczenie, że wewnętrzna niespójność oświeceniowego projektu cywilizowania jest nie tyle jej brakiem, nieprzemyślanym elementem, lecz jej elementem koniecznym i przez to nieusuwalnym, wynikającym z samej de-

<sup>18</sup> Poza obszarem owej cywilizacji umieściło Śląsk większość niemieckojęzycznych podróżników. Por. L. Neuger, *Europa Środkowa jako źródło cierpień*.

<sup>19</sup> T. Namowicz, *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przełomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, Olsztyn 1995, s. 18.

<sup>20</sup> Wyjątkiem nie była tu nawet wersja „ewolucjonistyczna”, jaką znajdziemy w pismach Markiza de Condorceta.

finicji kategorii cywilizacji, ewokującej istnienie dialektyki między tym, co cywilizowane a tym, co barbarzyńskie, tym, co „moje” lub „nasze”, a tym, co „obce” i „inne”, wreszcie: tym, co „lepiej” a tym, co „gorsze”. Dlatego też pytanie, czy objęcie zaniedbanych terenów kuratelą światłego władcy jest aktem łaski i szczęściem ich mieszkańców, dla współczesnych naszego Kosmopolity – i dla niego samego – miało charakter retoryczny.

Lektura relacji XVIII-wiecznego podróżnika uświadamia nam aktualność dylematu, przed jakim stawia nas niemożność pogodzenia z sobą dwu porządków wartości. Marzenia o prawie, które chroni wszystkich, bo jego reguły przez wszystkich są respektowane, a uznaniem prawa do autonomii każdej inności, także tej, której istnienie godzi w nasze rozumienie sprawiedliwości czy ludzkiej godności. Dylemat ten znajduje zresztą wierne odbicie w samej refleksji postkolonialnej, gdzie pod jednym szyldem spotykają się badacze, których dzielą różnice fundamentalne. Dla jednych refleksja postkolonialna jest walką z nierównością, dla innych narzędziem w tropieniu wpływów, zapożyczeń i transferów. Dla obu stron kluczowe jest słowo wolność – nie trzeba dodawać, że rozumiane w każdym wypadku inaczej.

Nie wiemy wciąż – jak zachować się wobec inności Innego, jak daleko sięgać powinna nasza motywowana etyką ingerencja, kiedy winniśmy działać, a kiedy uznać inność w swej budzącej czasem moralny odpór swoistości. Dlatego niezmiennie stajemy bezradni wobec dylematów, przed jakimi stawia nas kulturowa różnorodność, wielość modeli życia i wartości. Pytamy: jak domagać się uznania dla inności i burzenia dyskryminujących hierarchii, nie ryzykując jednocześnie stworzenia świata a-wartości i a-kultury, w której wszystko jest tyle samo warte. Jak pomóc Innemu w potrzebie, nie odbierając mu zarazem jego inności?<sup>21</sup>

Przestrzeń między pomocą a przemocą – jak w wieku XVIII, tak dzisiaj – pozostaje niejasna i wątpliwa. I w tę przestrzeń, niezmiennie, wchodzi politycy i generałowie.

---

<sup>21</sup> Z bogatej bibliografii prac problematyzujących tę kwestię przytaczam dwie, które stały się dla mnie inspiracją: J.P. Hudzik, *Czy Europejczyk może zostać Indianinem? Filozofia a problem kolonializmu kultury zachodniej*, „Kultura Współczesna” 2002, nr 1–2; M. Delaperrière, *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6.

Michał Kopczyk

**Between Help and Violence. On a Few Paradoxes of Enlightenment's  
(and not only) Attitude to the Other.  
On the Margins of the *Stories or the Journey of One Cosmopolitan***

The attention of the author of this paper is focused on the analysis of the account of a trip to Silesia, written in the last decade of the eighteenth century by an inhabitant of Prussia, referring to himself as "Cosmopolitan". In his conclusions, the author of this paper remarks that the traveler applies the categories which were in use by the Prussian political discourse in the second half of the eighteenth century, therefore, he likens the borderline Prussia – Silesia (Germanness – Slavness) to the opposition civilization – barbaria. In this way, he creates a message, which – according to the categories drawn from postcolonial criticism – can be described as imperial narrative. It is characterized by the undermining of the value of what is different, and the rhetorical appropriation of otherness. The analysis of the Cosmopolitan account serves the author as the starting point to indicate the aporias present in the Enlightenment colonial discourse. These apories are in some way also present in today's postcolonial reflection. The most important of them is related to the question: how to behave towards the otherness of the Other, how far should our intentional ethics intervene, when should we act, and when should we recognize otherness in its sometimes moral defiance of peculiarity?

**Key words:** Silesia, travel accounts, stereotypes, aporia of the Enlightenment, post-colonialism

**Słowa kluczowe:** Śląsk, relacja z podróży, stereotyp, aporie oświecenia, postkolonializm,