

Język, tożsamość, pamięć - myślenie Śląska jako dekonstrukcja

«Language, identity, memory. Thinking of Silesia as deconstruction»

by Aleksander Kopka

Source:

Anthropos? (Anthropos?), issue: 22 / 2014, pages: 45-55, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service

eBooks on Central, East and Southeast Europe



АНТИкорупция / антиОБРАЗОВАНИЕ.
Изследвания върху корупцията
във висшето образование в България
ANTI-Corruption / Anti-EDUCATION.
Study of the corruption in higher education
in Bulgaria

By **Georgi Dimitrov, Pepka Boyadjieva,**
Valentin Danchev, Elena Stoikova, et al.

Association for Social Investigations and
Applied Research Practices, Sofia, 2005
Iztok-Zapad Publishers (in Bulgarian)

This book presents an analysis of
the first, and in this sense unique
empirical sociological survey
representative of all higher education
institutions in Bulgaria at the faculty
level.

more on:

www.dibido.eu

Aleksander Kopka

Język, tożsamość, pamięć - myślenie Śląska jako dekonstrukcja

1. Konieczność wyprowadzenia nowej narracji rodzi się z niestabilności układu: wytłumaczenia i opisanie zmian w nim zachodzących. Jest to potrzeba zarazem wyjątkowa i "naturalna". Jej wyjątkowość polega na zdarzeniowym (jednostkowym i niepowtarzalnym) charakterze sytuacji w jakiej *niezmiennie* znajduje się Śląsk. Sytuacji nieznormatywowanej, nieopanowanej, dla określenia której nadal nie wytworzono odpowiednich kategorii czy formuł zarówno kulturowych, jak i politycznych, a zastane należy raczej poddać dekonstrukcji, niż próbować odwzorować z ich pomocą problematykę śląskiej tożsamości. Z kolei "naturalność" poszukiwań owej narracji jest podyktowana niemożliwością uniknięcia konfrontacji jednostki z tym, co nadchodzi, co w jej otoczeniu się zmienia, co inne, co na zewnątrz (czasem tuż za rogiem), jak i niemożliwością niezapytywania o swój *tópos*, także jako *tópos koinós*. Śląska dynamika oparta na grze tego-co-własne z tym-co-obce, na zawartej w sferze lokalności ekonomii gościnności, nie powinna ulegać próbom narzucenia jakiegokolwiek statycznego modelu rozumienia rzeczywistości, gdyż wszelkie starania jej ujarzmienia, wypaczałyby zarazem jej charakter. Chodzi nam zatem o nową narrację, dla której to, co zastane, nie jest wystarczające, gdyż język jakim dotychczas operowano, a wraz z nim cała siatka konceptualna, zdradza ewidentny brak, który dopomina się o uzupełnienie. Myślenie Śląska, w próbie wypełnienia owego braku, przewyciężenia jednowymiarowego postrzegania śląskiej sytuacji, musi porzucić, a właściwie przemieścić, wydeptane ścieżki dyskursu, którymi w sferze szerokiej, publicznej debaty błąkało się dotychczas.

2. Jak zatem znaleźć właściwy sposób opisywania śląskiej rzeczywistości? Czy sięgnąć w głąb historii ku zapomnianym nieco korzeniom tego, co oficjalnie nazwane jest gwarą, a powinno może uchodzić za pełnoprawny język? Przez dekady walka z tożsamością śląską była ściśle związana z deprecjacją śląskiej *godki*. To właśnie *godka* była koszulą bliższą ciału

śląskiego życia, niż sukmana oficjalnie urzędującego języka. A taki język, jak pisze Tadeusz Sławek, "jest pozbawiony mocy [*lose all its nerve*], gdyż nie przylega do praktyki życiowej, tworząc odrębną i niezależną sferę wypowiedzi zastępujących stosowne działania"^[1]. Zacierając śląską tożsamość, a tym samym usuwając z życia codziennego *godkę*, jako spójną mieszaninę językowych wpływów, które na Śląsku są gwarne i z sobą gwarzą, wspólnotowe relacje ulegały stopniowemu osłabieniu, a zastępowała je nieufność wobec tego, co publiczne. Efekt tych działań odczuwalny jest u nas w sferze języka do dziś, a scentralizowana polityka nadal z niechęcią, by nie powiedzieć z wrogością, spogląda na wszelkie próby restaurowania czy ożywienia *godki*. Dlatego przy odbudowywaniu myślenia wspólnotowego na Śląsku pytanie o język jest pytaniem koniecznym, a "wspólnota, której język w znacznym stopniu utracił moc poruszania spraw dotyczących obywateli «do żywego», zwracając się w stronę egoistycznego interesu obywatela, będzie musiała krytycznie przyjrzeć się swym instytucjom"^[2]. Jak zatem odrestaurować język? Na pewno nie na zasadzie archeologii, wykopalisk czegoś skamieniałego, pozbawionego życia, ale czegoś w rodzaju operacji paleonomicznej. Paleonomia, czyli wykorzystanie starej nazwy po to, aby nadać jej nowe rozumienie, wpisać w nowy kontekst, w nową siatkę relacji i różnic, jest charakterystycznym krokiem dla strategii dekonstrukcji. Prowadzi ona do uwolnienia nieograniczonego potencjału nazw i języka, w ramach którego funkcjonują. Czy taki język mógłby pełnić rolę medium dla myślenia Śląska?

3. Wszystko powraca do języka: "Co w rzeczy samej język nazywa, tak zwany język ojczysty, język, który nosisz z sobą, który niesie nas od narodzin do śmierci? Czy nie wyobraża on domu, który nigdy nas nie opuszcza? Własnego lub własności, a przynajmniej fantazji własności, która, najbliższa jak tylko mogłaby być naszym ciałom, i zawsze do tego powracamy, dałaby miejsce najbardziej niezbywalnemu miejscu, jakiemuś rodzajowi habitat, ubiorowi czy namiotowi? Czy nie byłby ten język ojczysty czymś w rodzaju drugiej skóry, którą zakładasz na siebie, mobilnym domem? Ale także immobilnym domem, skoro porusza się on z nami?"^[3] Wysiedleńców, wygnańców, ludzi pozbawionych swej ojczyzny łączą, zdaniem Jacquesa Derridy, dwie nostalgie^[4]: jedną z nich jest język ojczysty, drugą, do której jeszcze wrócimy, są ich zmarli. Dla wygnańców to język stać się może ostateczną ojczyzną. To dlatego pozbawieni swych domostw, a często także grobów swych przodków, wysiedleni ze Śląska Niemcy powracali tam, gdzie żywy był ich język, tam mogli poczuć się ponownie u siebie (w języku). Natomiast ci, dla których to *godka* była mową ojczystą, wraz z

wypieraniem języka śląskiego z życia powszechnego, byli krok po kroku pozbawiani możliwości współzamieszkiwania owego domu. Towarzyszyło temu wycofanie się ze sfery publicznej do prywatnych domostw, które stanowiły enklawę czy rezerwat dla *godki*. Odmówienie Ślązakom prawa do własnego języka było zarazem odmówieniem im bycia "u siebie", tym razem poza kloszem prywatności, w oparciu o które śląska kultura gościnności mogłaby być pielęgnowana. Paradoksalnie możliwość owego "u siebie" określa otwartość na to, co inne, a śląska sytuacja, do której stale się tu odnoszę, polega na spotęgowaniu tej aporii, którą uosabia praktyka gościnności.

4. Diagnozę stanu śląskiej tożsamości przedstawia Zbigniew Kadłubek: "Tożsamość Górnego Śląska jest dzisiaj bolesnym rozdarciem i moralnym problemem. Czas przestać to ukrywać. Czas wyjść z kryzysu. Tożsamościowe myślenie o Górnym Śląsku oświecila ten kraj egzystencjalnie, a nie historycznie i politycznie. Śląsk dla wielu ludzi wciąż oznacza sens życia, a może jeszcze bardziej świat sensu, który się zagubił. Śląsk - i znowu myślę: Górny Śląsk - nie może być wiecznie poniechanym planem, zniszczonym domem na przedmieściach Europy. Tożsamość górnośląska, zanegowana, wydrwiona, przemilczana taktownie i mniej taktownie - wydaje się terapią i regeneracją duchowości Ślązaków."^[5] Jakkolwiek trafnie słowa te obrazują obecny stan śląskiej tożsamości, to jednak próbując określić czym w szczególności śląska tożsamość mogłaby być, musimy zastanowić się nad problemem tożsamości w ogóle: tożsamości, która nie może istnieć bez wzięcia pod uwagę różnic nieustannie ją dzielących. Paradoks ten opisuje Derrida w "L'Autre cap": "co jest właściwe kulturze, nie jest tożsame względem siebie. Nie, aby nie mieć tożsamości, ale aby nie być zdolnym utożsamić siebie, aby być zdolnym powiedzieć «ja» lub «my»; aby być zdolnym przybrać postać podmiotu tylko w nie-tożsamości względem siebie lub, jeśli wolicie, tylko w różnicy z sobą [*avec soi*]. Nie istnieje kultura lub kulturowa tożsamość bez tej różnicy w sobie. Dziwna i nieznacznie gwałtowna synteza: «z sobą» [*avec soi*] znaczy także «u siebie» [*chez soi*] (z, *avec*, jest «*chez*», *apud hoc*). W tym przypadku samo-różnica, różnica do siebie [*différence a soi*], to co różni i odchodzi od siebie, byłaby także różnicą (od siebie) z sobą [*différence (d') avec soi*], różnicą zarazem wewnętrzną i nieredukowalną do «u siebie (z sobą)» [*chez soi*]. Gromadziła i dzieliłaby równie nieredukowalnie centrum czy ognisko domowe [*foyer*] owego «u siebie (z sobą)». W istocie gromadziłaby to centrum, odnosząc je do siebie samego, tylko do tego stopnia, że otwierałaby je na tę rozbieżność. Można to powiedzieć, odwrotnie i wzajemnie, o wszelkiej tożsamości i utożsamieniu: nie ma relacji-z-

sobą, żadnej relacji do samego siebie, żadnego utożsamienia się z sobą bez kultury, ale kultury siebie jako kultury innego, kultury podwójnego dopełniacza i różnicy względem siebie. Gramatyka tego podwójnego dopełniacza sygnalizuje także, że kultura nigdy nie ma pojedynczego źródła. Monogenealogia byłaby zawsze mistyfikacją w historii kultury"^[6]. Kulturę śląską, a przez to i śląską tożsamość, nieustannie musimy odkrywać poprzez kulturę innego: dla Polaka mieszkającego na Śląsku mogłaby to być na przykład kultura sąsiada-Niemca, ale także świadomość tego, że kultura polska, cokolwiek lokalnie kryłoby się pod tą nazwą, nie jest wolna od podziałów wewnątrz niej samej: że ją także konstituowały na przestrzeni lat relacje do (swego) innego. Nie chcę w tych wyliczeniach pominąć Ślązaka, bo kwestia rdzennej różnicy w utrwalającej się tożsamości, także jako amalgamacie wpływów narodowościowych, tym bardziej go dotyczy. Dodatkowym problemem w formowaniu i restaurowaniu kultury śląskiej jest fakt ulegania przez nią potężnym naciskom politycznym, których wyjątkowa agresja za czasów wojny i w powojennej Polsce Ludowej była przyczyną niebywałych szkód, zostawiając po sobie zubożały, a czasem wręcz wypaczony obraz śląskiego dziedzictwa: "przypomnijmy, że na obszarze śląskim w jego części przedwojennego autonomicznego województwa śląskiego ze stolicą w Katowicach powojenna polityka historyczna PRL dokonała dodatkowego spustoszenia w wyniku programowego dezawuowania dokonań II Rzeczypospolitej jako «kapitalistyczno-sanacyjnej». Na to nakładała się nacjonalistyczna propaganda władzy ludowej, nakazująca oceniać śląskie dziedzictwo artystyczne pod kątem jego narodowo-polsko definiowanej proveniencji sprzężonej z hasłami ideologii walki klasowej"^[7]. "Odszedł Śląsk - wraz z nim odszedł klimat wielokulturowości. Pozostała oczywiście zminimalizowana śląska niemieckość, ale zamknięta w enklawie kulturowej, względnie rozproszona; unicestwiona została inteligencja śląska jako inteligencja w głównej mierze niemiecka. Pozostała wyraźna sfera polskości Śląska; problem w tym, że została zamieniona w jedyny podmiot dziejów. Uzbrojona w folklor i ludowy wizerunek"^[8]. Wyjątkowa bezbronność wobec zawłaszczającej polityki wszelkiego rodzaju totalitaryzmów wynika z charakteru samej gościnności, która nie broni się przed tym, co obce, lecz się na nie otwiera. Dlatego też podstawowym zadaniem w kreowaniu nowej kultury gościnności jest odkrycie jej etycznego wymiaru, a także sposobów ochrony jej ideałów, które ogniskują się w odpowiedzialności za Innego. Zwrot ku gościnności to także zwrot ku zaproponowanej przez Derridę filozofii *différance*, której wymiar polityczny podsumowuje Sławek: "Kategoria *différance*, która rozpoczyna w 1968 roku życie kierunku myślenia zwanego dekonstrukcją?, jest etycznym wezwaniem do szacunku wobec tego-co-odległe, tego-co-przychodzi na swoich warunkach, a co Derrida pragnie wyzwolić spod mechanizmów

zawłaszczania i sztucznie określonej tożsamości. Polityczny wymiar *différance* wyznacza stwierdzenie, że Europa będzie Europą wtedy, kiedy dopuści do głosu Drugiego/Obcego przemawiającego z jej wnętrza"^[9].

5. Istotną rolę w kreowaniu tożsamości, ale także poruszaniu problematyki jej aporetyczności, odgrywać będzie "filozof", ale nie patrzący na problem Śląska z perspektywy scentralizowanego systemu, lecz uwrażliwiony na kwestie lokalne, wręcz w nich zagłębiany. O takim myślicielu na miarę potrzeb kreującej się na Śląsku kultury pisze Sławek: "Filozof jest teraz mędrce regionalnym, prowincjonalnym, dalekim od salonowej wiedzy abstraktów lub takim, który podczas uczonej debaty w filozoficzno-literackim salonie zagłębia się w skomplikowanym rysunku liści akantu na ramie obrazu wiszącego nad głową mówcy"^[10]. To "filozof" bliższy życiu poprzez swą pracę na marginesach obowiązującego dyskursu. Filozof, który doświadcza rozpatrywanych problemów lokalnie i który zarazem jest w stanie problemy te transponować, nadać im wymiar kosmopolityczny, gdyż "u siebie" to także "u innego". Taki "filozof" niekoniecznie musi być wykształconym w dziedzinie filozofii nauczycielem akademickim: może być to pisarz, polityk, jurysta, mieszkaniec Śląska, ale także, w imię kultury gościnności, ktoś spoza, ten inny, który adresuje do nas swe słowa, a wraz z nimi prośbę o przyjęcie, o zaproszenie.

6. Zaproszenie to niezbywalny element kultury gościnności. Gościnność jednak nie opiera się na interrogacji czy prześwietleniu tożsamość Innego, ale na uszanowaniu odmienności tej tożsamości, na możliwości nawiedzenia swego domu przed wystosowaniem zaproszenia. Tak pojęta bezwarunkowa gościnność wyklucza jakiekolwiek zapytywanie czy restrykcje wobec Innego. Nie domaga się też jakiejkolwiek spłaty długu czy wypełnienia określonego obowiązku. Jest zawieszeniem suwerenności tego, który sprawuje opiekę nad domem. Jeśli wraz z gościnnością pojawia się nakaz wobec przybysza, jej absolutny charakter zostaje wypaczony. Zdaniem Derridy sferę gościnności można podzielić na opisane powyżej prawo absolutnej gościnności i znormalizowane prawa gościnności, które w różnym zakresie starają się urzeczywistnić ideę bezwarunkowego otwarcia na nadejście Innego. Relacja między prawem a prawami jest nierozdzielna. Absolutna gościnność byłaby pustym konstruktem, gdyby nie była dopełniona przez jej praktyczną implementację w prawach gościnności. Te

ostatnie z kolei zatraciłyby swój etos, gdyby nie spoglądały w górę ku prawu bezwarunkowej gościnności. Kultura gościnności polegałaby zatem na doskonaleniu praw, sposobów przyjęcia przybysza, ugoszczenia go; mechanizmów, które mają umożliwić przybyszowi współ-inicjowanie, współ-ożywianie i współ-definiowanie owej kultury na pełnych prawach członka danej społeczności czy wspólnoty. Nie chodzi jednak Derridzie o kultywowanie jakiegokolwiek etyki gościnności, gdyż gościnność jest dla niego samą kulturą, a nie tylko jedną pośród wielu wykładni etycznych. Gościnność jest samą kulturą: "ale ponieważ bycie sobą u siebie (*l'être-soi chez soi - l'ipséité' même* & - inny wewnątrz siebie) zakłada przyjęcie albo włączenie Innego, którego pragnie się przywłaszczyć, kontrolować, opanować zgodnie z różnymi modalnościami przemocy, istnieje cała historia gościnności, zawsze możliwe wypaczenie prawa gościnności (które może jawić się bezwarunkowym) i praw, które ograniczają i warunkują je w jego zapisaniu jako prawo"^[11]. Śląska kultura gościnności, tak silnie doświadczona przez najbardziej inwazyjne modalności przemocy, przed którymi przestrzega Derrida, musi zatem doskonalić swe prawa, a jednocześnie podważać te instytucje i regulacje, które ową gościnność tłumią i wypaczają.

7. Dla Sławka to właśnie przestrzeń "odgrywa tu rolę podstawową, ponieważ relacja człowieka ze światem polega na nieustannym odnawianiu i przeżywaniu dystansu obecnego we wszystkich pojęciach i sytuacjach"^[12]. Przestrzeń byłaby jednak niezagospodarowaną pustką, gdyby nie umożliwiała spotkania, gdyby nie była przestrzenią spotkania. Spotkanie to z kolei dla Kadłubka główna kategoria w myśleniu Śląska: "Nie trzeba na Śląsku tłumaczyć, czym jest spotkanie, bo Śląsk jest spotkaniem. Jest krajem, w którym spotkanie stało się zasadą istnienia. I nie chodzi mi o «stykanie się» kultur lub «mieszanie się» języków, jak się czasem mówi. Nie. Bynajmniej nie o to. «Stykanie się» lub «mieszanie się» to nie to samo, co spotkanie. W spotkaniu jest zarodek czegoś spajającego i wiążącego mocniej, z czego wyrasta nowa jakość. Nie mieszanina, której komponenty dałoby się jeszcze po jakimś czasie rozdzielić, lecz wspólnota, której nie sposób już rozłączyć. (...) Spotkanie jest pełną napięcia aktywnością. Spotkanie jest wtedy, gdy wyruszają do siebie dwie sfery - lub więcej sfer - i toczą się radośnie ku sobie, chcąc w siebie trafić, jedna w drugą. Stąd śląskie - pochodzące z języka niemieckiego - «trefić się» lub «trefnonć się» (jako «spotkać się») ma w sobie coś z dynamiki namierzających się dwóch ciał, które pędzą ku sobie. «Trefić się» jako «spotkać się, trafiając w siebie», zawiera w sobie coś z echa nawołujących się kochanków, ich tęsknoty i energii"^[13]. Pozwolę sobie jeszcze raz przywołać tu kwestię gościnności. Wydaje się ona

spajać zarówno myślenie przestrzeni jako czegoś "pomiędzy Tobą a mną", a także spotkania jako nierozzerwalnie wiążącej we wspólnotę aktywności. To bowiem gościnność polega na "wybieganiu ku" i na "otwarciu na". To właśnie gościnność jest tym pierwotnym impulsem, możliwością na to, aby gdzieś między "sie trafić". Kultura gościnności w swej śląskiej odsłonie polegałaby zatem na tym, aby uczynić Śląsk między-strefą, której "między" "stanowi też obszar, w którym to, co swojskie, może spotkać to, co obce, bez tendencji do naturalizowania wszelkiej obcości, bez tłumaczenia jej na własny język narodowy. Tam, posłużmy się opisem Helmutha Plessnera, «kultury nawzajem heterogeniczne mogą spotkać się na wspólnej bazie ludzkości». «Między» oznacza więc współ-istnienie bez przeciągania na swoją stronę»^[14]. Owo "między" nie może być jednak rozpatrywane tylko w kategoriach przestrzennych. Jeśli mamy myśleć o Śląsku jako między-strefie, musi to być miejsce łączące przeszłość z przyszłością, miejsce w którym melancholia i żaloba za tym co cenne i bezpowrotnie stracone wiąże się z entuzjazmem przyszłego spotkania. Dlatego rola gospodarza w kulturze gościnności jest tak dwuznaczna: "Jestem gospodarzem tego-co-przychodzi. Przy czym mogę wypełnić to zadanie tylko wtedy, kiedy uświadomię sobie, że wcześniej sam byłem gościem tego-co-już-nadeszło. «Sięgać ku» oznacza lokować się w owym nigdy niedefiniowalnym miejscu między tym-co-nadejdzie a tym co-już-nadeszło. «Sięganie ku» nie ma zatem charakteru zawłaszczania i nie daje mi żadnych praw własności, gest ten bowiem - a ogniskuje się w nim spojrzenie dekonstrukcji - sprowadza się jedynie (czy może «aż») do wyciągania ręki"^[15].

8. "Śląsk jawi się jako *locum* europejskie. Znajdując się w różnych strefach wpływów, jego udziałem był ferment myślowy i pewne rozmycie procesów tożsamościowych. Podobne rozmycie stało się udziałem różnych regionów europejskich. Ale udziałem Śląska stało się też dążenie do krystalizacji tożsamości, gdyż trudno na Śląsku nie zauważyć siły świadomego lokowania siebie w przestrzeni mentalnej"^[16] pisze Aleksandra Kunce. Czy zatem Śląsk powinien powrócić do owego podwójnego ruchu: zarazem ku odzyskaniu swego europejskiego charakteru, jako amalgamatu różnorodnych, będących z sobą w grze wieloetnicznych tożsamości, i ku krystalizacji tożsamości śląskiej? Czy te dwa kierunki nie wykluczają się nawzajem? Jak już wcześniej zauważyliśmy, tożsamość śląska mogłaby stanowić wybitny przypadek wewnętrznej niejednorodności, który potęgowałby w sobie ekscentryczną strategię gościnności. Tożsamość tak rozumiana byłaby właśnie owym "fermentem" we własnym ciele, a opierałaby się na wytworzeniu swej oryginalnej kultury

gościnności sięgającej zarówno w przyszłość, jak i czerpiącej z bogatej tradycji poszanowania inności. Czy tak określonej misji ożywienia śląskiej "tożsamości" mógłby zagrozić eurocentryzm, który znamionuje już pewną polityczną i kulturową przemoc? Czy przystając na model śląskiej tożsamości oparty na kulturze gościnności, nie powinniśmy także zastanowić się nad ideą tego, co europejskie, czego oczekiwać po Europie, w której swe miejsce miałby odnaleźć Śląsk? Z tak skonstruowanym pytaniem chciałbym znowu skierować naszą uwagę ku Derridzie. Począwszy od tekstu "L'Autre cap", a skończywszy na ostatnich publikacjach takich jak "Une Europe de l'espoir" czy "Apprendre a vivre enfin", Derrida powracał regularnie do problemu Europy. Obecna Europa w oczach Derridy jest przestrzenią kształtowaną przez neoliberalną większość oraz polityczne wpływy podatne na wewnętrzne tarcia i wirtualne wojny. Jest to Europa, w której nadal odczuwalny jest silny eurocentryzm, charakteryzujący się pewną narcystyczną i bezkrytyczną oceną jej pozycji w świecie, jako przedstawicielki kultury górującej i przewodzącej rozwojowi ludzkości. W tej Europie widzi jednak Derrida coś, co daje nadzieję na nadejście "Europy" opartej w szczególności na jej oświeceniowych tradycjach (jak demokracja, wolność myśli i wypowiedzi, powszechna edukacja), na międzynarodowym prawie i prawach człowieka, na konkretnej spuściźnie kulturowo-historycznej silnie przepojonej ogromną winą po swych totalitaryzmach, nazizmie, faszyzmie, Szoah, kolonizacji i dekolonizacji;^[17] Europy, której przeznaczeniem nie powinno być stanie się kolejnym - obok Stanów Zjednoczonych, Chin czy Rosji - supermocarstwem, a która będzie obietnicą wzniesienia się ponad dotychczasowe rozumienie najcenniejszych europejskich wartości i zaproponowanie nowych rozwiązań, które sprostają oczekiwaniom i obowiązkom związanym z przyszłością ludzkości. "Europa" taka, często zapisywana przez Derridę z użyciem cudzysłowu, wykraczałaby poza swe geograficzne ramy, stając się realną alter-globalistyczną siłą, która przekształcałaby "pojęcie i praktykę suwerenności i prawa międzynarodowego. (...) To także miejsce, z którego można by najlepiej przemyśleć na przykład pewne formy sekularyzmu [*laïcité*] lub sprawiedliwości społecznej, tak wiele europejskich dziedzictw"^[18]. "Innymi słowy «Europa», do której odnosi się Derrida, nie jest po prostu dla Europejczyków, lecz dla każdego w świecie, czy to «z» czy «spoza» Europy, kto tylko usłyszy owo wezwanie. Lecz z powodu wyjątkowej, niezastępowalnej historii Europy, ponieważ wartości Oświecenia zostały po raz pierwszy wypracowane na europejskiej ziemi, «Europa» (tu w cudzysłowie) nadal pozostaje dobrą nazwą dla tej obietnicy; nazwą dobrą, aby dołączyć ją do tej nadziei, nawet jeśli, jak dostrzega Derrida, kiedyś może być koniecznym, by tę nazwę zmienić. To dobry przykład praktyki przepisywania starej nazwy [*name*] w imię [*in the name of*] obietnicy, a nawet przechowywanego w nim [*within that*

name] sekretu"^[19]. Jeśli więc, jak utrzymuje Kuncce, "[Śląsk] ciąży ku Europie. Jest w Europie. Powtarza europejskie doświadczenia zmiany, otwarcia, cywilizacyjnego uczestnictwa"^[20]; jeżeli "tylko myślenie o «ethnosie» europejskim jest możliwe"^[21], to musimy także przemyśleć pojęcie Europy jako "Europy nadziei". Musimy powiązać rolę Śląska z rolą jaką Europie przypisuje Derrida, tak, aby wraz z nowym rozumieniem "Europy", nowe rozumienie "Śląska" niosło z sobą dekonstrukcję niebezpiecznych etnocentryzmów, a jednocześnie obietnicę przekształcenia dotychczasowych konceptów demokracji, praw człowieka, szacunku, wolności słowa: wszystko to w imię gościnności.

9. Na pamięć śląską chciałbym spojrzeć jak na ślad. Ślad, który ulega zatarciu, jest wrażliwy, podatny na wszelką zewnętrzną ingerencję i manipulację. Śladem tym nie tylko są indywidualne wspomnienia, melancholijne i żałobne więzy, nici wiążące nasz los z przeszłością, ale też owoce pamięci wspólnej czy wspólnotowej: te, które się zachowały, lecz nieustannie ulegają zatarciu i te, które bezpowrotnie zostały wymazane z naszej przestrzeni, z tego co "między", po których został już tylko inny ślad zwracający się w pustkę. Myślę tu o różnorodnych elementach wspólnej pamięci, a jednak na pierwszy plan wysuwają się dwa tak brutalne i monumentalne "zatarcia", które pozostawiły po sobie zaledwie zgliszcza, oba podyktowane ignorancją i siermiężnością polityczną okresu komunistycznego: wyburzenia willi Grundmanna w Katowicach i pałacu w Świerklańcu zwanego też "Małym Wersalem". Myślę też o kolejnych barbarzyńskich zabiegach niszczenia i przekopywania grobów, usuwania niemiecko brzmiących nazwisk z nagrobków - czynach, które w mitologii starożytnej Grecji niechybnie sprowadzały gniew bogów na głowy osób, które się ich dopuściły. W rzeczywistości Polski Ludowej taka "unifikująca" naród działalność spotykała się z aprobatą partyjnego aparatu i nie doczekała się sprawiedliwości. Były to jedne z wielu elementów polityki wykorzeniania Ślązaków poprzez przecinanie więzów z przeszłością, poprzez odmawianie im możliwości żałoby, poprzez usuwanie tego, co Śląsk czyniło wspólnym domem. Niszczenie pamięci to także wrywanie ludzi z ich domu, wysiedlanie ich z terytoriów, gdzie pochowani są ich przodkowie, usunięcie wielu miejsc ostatniego spoczynku ze śląskiego krajobrazu, które dawałyby możliwość pielgrzymki czy powrotu. "Wyłania się tu pamięć tragiczna, oskarżająca, niczym kolejne, choć odmienne ukierunkowane, Jedwabne: pamięć powojennych obozów jak w Świętochłowicach-Zgodzie, deportacji dziesiątków tysięcy do kopalni w Donbasie, deprecjonowania autochtonów «aborigenów» za zły akcent i śląską godkę"^[22]. Śląska pamięć to zatem rana, która opiera się

polityce pojednania. Czy pojednanie jest jednak możliwe, skoro ci, którzy powinni wybaczać, zostali nawet tej możliwości pozbawieni. Czy nowa kultura gościnności może wziąć na siebie ciężar wybaczenia w imię "swych" zmarłych? Jest to chyba najtrudniejsze z pytań jakie możemy, jako osoby oczekujące na nadejście tego, co inne, jako osoby otwierające na owo nadejście nasz śląski dom, przed sobą postawić.

Coda

"Śląsk obecnie jest w dużej mierze tęsknotą za tym, co było: dawnym domem, dawna? przestrzenia?, dawnymi ludźmi, dawną świętością, dawnym azylem. (...) Teraźniejszość odbierana jest jako luka, pęknięcie. Wskazuje na niemożność uobecnienia tradycji europejskiego domu, gdzie bycie z innymi wyznaczało horyzonty myślenia o sobie, o innych, o świecie"^[23].

"Śląsk obecnie..." - czy to założenie obecności tego, przez co rozumiemy Śląsk? Śląsk jako obietnicę. Czy ta obietnica może się uobecnąć, czy jest raczej zawieszona między przeszłością a przyszłością, które ją umożliwiają. Czy nie jest raczej tak, że obietnica jest jednocześnie przyrzeczeniem i potwierdzeniem nieukozonej żałoby i rodzącej się nadziei? Nie można by więc myśleć Śląska, a zatem i przyszłości Śląska, bez owej melancholijnej żałoby (bo każda żałoba jest melancholią) i bez nadziei na powrót, co prawda w innym kontekście i innym kształcie, kultury gościnności.

[1] T. Sławek: *Zastanówmy się nad tym, jak żyjemy. Henry David Thoreau i praktyka wspólnoty*. W: *Wizerunki wspólnoty. Studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej*. Red. Z. Kadłubek, T. Sławek. Katowice 2008, s. 48.

[2] Ibidem, s.49-50.

[3] J. Derrida: *Step of Hospitality / No Hospitality*. Tłum. własne. W: J. Derrida, A. Dufourmantelle: *Of Hospitality*. Stanford 2000, s. 89.

[4] Ibidem, s. 87.

[5] Z. Kadłubek: *Spotkania z tożsamością*. W: Z. Kadłubek, A. Kunce: *Myśleć Śląsk*. Katowice 2007, s. 142.

[6] J. Derrida: *The Other Heading*. Tłum. własne. Bloomington 1992, s. 9-11.

[7] E. Chojecka: *Śląsk - ziemia nieznana? Białe plamy, tematy tabu, niedostatki metodologiczne w badaniach nad Śląskiem*. W: *Deficyty badań śląskoznawczych*. Red. M. S. Szczepański, T. Nawrocki, A. Niesporek. Katowice 2010, s. 42.

[8] A. Kunce: *Myśleć Śląsk*. W: Z. Kadłubek, A. Kunce: *Myśleć Śląsk*. Katowice 2007, s. 234.

[9] T. Sławek: *Jacques Derrida albo etyka gościnności*. W: Idem: *Żagłowiec czyli Przeciw swojskości. Wybór esejów*. Katowice 2006, s. 149.

[10] Ibidem, s. 153.

[11] J. Derrida: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Tłum. własne. Routledge 2001, s. 17.

[12] T. Sławek: *Jacques Derrida albo etyka gościnności...*, s. 149.

[13] Z. Kadłubek: *Spotkania z tożsamością...*, s. 130.

[14] T. Sławek: *Zastanówmy się nad tym, jak żyjemy. Henry David Thoreau i praktyka wspólnoty...*, s. 45.

- [15] T. Sławek: *Jacques Derrida albo etyka gościnności...*, s. 155.
- [16] A. Kunce: *Myśleć Śląsk...*, s. 233.
- [17] J. Derrida: *Learning to Live Finally. The Last Interview*. Tłum. własne. Houndmills 2007, s. 40.
- [18] Ibidem, s. 42.
- [19] M. Naas: *Derrida From Now On*. Tłum. własne. Nowy Jork 2008, s. 84.
- [20] A. Kunce: *Myśleć Śląsk...*, s. 239.
- [21] Ibidem, s. 239.
- [22] E. Chojcka: *Górnośląskie konflikty wokół pamięci historycznej*. "Herito" 2013, nr 13, s. 46.
- [23] A. Kunce: *Myśleć Śląsk...*, s. 240-241.