

BOGDAN ȘTEFĂNESCU¹

Facultatea de Limbi și Literaturi Străine (București, România)

Studium analogii między postkomunizmem a postkolonializmem²

A study of analogy between postcommunism and postcolonialism. The article deals with the shyness of academics in approaching the colonial issues of the postcommunist world. The coloniality of former Soviet republics and satellites presents critics with both ideological and epistemic embarrassment and it has generally been met with reserve in academic circles. Though Soviet colonial imperialism has been amply documented, scholarly overviews blatantly disregard colonialism as a general subject that may be applied outside particular concerns with Western capitalism and the result is a distorted, Westcentric picture of colonialism as a theoretical category. The article proposes to shed light on some of the probable causes for this reticence and deconstructs the monumentalization of ideologies like liberal humanism or Marxism by observing their modulations in different historical and political contexts. These qualifications and nuances assist the author's effort to reclaim the coloniality of (post)communist experience.

Keywords: postcolonialism, postcommunism, subaltern studies, identity, ideology

Дослідження аналогії між посткомунізмом і постколоніалізмом. У цій статті здійснено спробу показати сором'язливість вчених в підході до колоніальних питань у посткомуністичному світі. Думка про колоніальність колишніх радянських республік і сателітів спричиняє ідейно-епістемологічне збентеження критиків і була холодно прийнята в наукових колах. Хоча радянський колоніальний імперіалізм повно відображено, наукові огляди нахабно ігнорували колоніалізм як загальну тему, яка може бути застосована за межами конкретних проблем

¹ **Adres do korespondencji:** Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Str. Edgar Quinet 5–7 Sector 1, 70106, Bukareszt, Rumunia. **E-mail:** stefbogdan@gmail.com.

² Proponowany tekst stanowi przekład fragmentu książki Bogdana Ștefănescu *Postcommunism/Postcolonialism: Siblings of Subalternity* (Bukareszt 2013). Redakcja dziękuje wydawnictwu University of Bucharest Publishing House i Autorowi za wyrażenie zgody na publikację w niniejszym tomie — A.M.

zaхідного капіталізму. Проблема колоніалізму спотворена, адже вона орієнтована лише на західний колоніалізм як теоретичну категорію. Автор статті показує деякі з можливих причин виникнення цієї ситуації і деконструє монументалізацію таких ідеологій як ліберальний гуманізм або марксизм, досліджуючи їх модуляції в різних історичних і політичних контекстах. Вивчення цих нюансів допомагає авторові повернути поняття колоніальності до (пост)комуністичного досвіду.

Ключові слова: постколоніалізм, посткомунізм, subaltern studies, ідентичність, ідеологія

Opór wobec analogii. Ideologiczna niechęć do rozpoznania związku między postkomunizmem a postkolonializmem

Wielu krytyków postkolonialnych mówi o przenikalności i niejednoznaczności podziału na zachodnie „ja” i wschodniego „innego”, przedkładając liczne dowody na rozproszenie granicy między tożsamościami kolonizującego Pierwszego Świata i skolonizowanego Trzeciego. Jednak w cudownej epoce globalizacji i transnacionalizmu, przy powszechnym zachodzeniu na siebie i hybrydyzacji tożsamości, jeden obszar wciąż pozostaje wydzielony i nieznany — Drugi Świat³. Uznając powszechnie doniosłość koncepcji zawieszenia „pomiędzy”, badacze postkolonialni wciąż z lekceważeniem odnoszą się do postkomunizmu, położonego geograficznie i konceptualnie właśnie między zachodnimi ciemnizcami a ich wschodnimi ofiarami. Dla każdego, kogo te sprawy obchodzą, były kraje komunistyczne, jakie wyłoniły się po upadku Związku Sowieckiego, stanowią doskonałe przykłady tożsamości mieszanej, często określanej przez samych mieszkańców jako zarazem wschodnia i zachodnia⁴.

Mimo licznych podobieństw między postkolonializmem a postkomunizmem, badacze postkolonialni rzadko zestawiają z sobą oba te zjawiska „post-”⁵, przepuszczając tym samym okazję do nowych analiz i pogłębionych rozpoznań. Środowiska akademickie podchodzą z rezerwą do kolonialnego statusu byłych republik sowieckich i państw satelickich. Zaledwie garstka zachodnich naukowców mówi o potrzebie rozpatrywania krajów komunistycznych jako kultur skolonizowanych, a tylko

³ C. Șandru, *Reconfiguring Contemporary 'posts': (Post)Colonialism as (Post)Colonialism?*, *Eure-sis: cahiers roumains d'études littéraires et culturelles: (Post)communisme et (Post)colonialisme*, no. 1 (Spring 2005), s. 32–33.

⁴ Tę dwuznaczność czy też niezdecydowanie w kwestii identyfikacji kulturowej uznano już za tradycyjną dla Środkowej/Wschodniej Europy (György Konrad) i narodów bałkańskich (Maria Todorova). Dominacja sowiecka w tym regionie niewątpliwie ożywiła binarny podział na Wschód–Zachód w postkomunistycznych reprezentacjach tożsamości kulturowej.

⁵ Sugestia Davida Chioni Moore’a, by globalna krytyka postkolonialna przestała uprzywilejowywać kolonizację zachodnioeuropejską i uznała sowiecką Rosję za inny rodzaj imperium kolonialnego (co wiązałoby się z potraktowaniem Europy Środkowej i Wschodniej jako obszaru postkolonialnego), spotkała się z niewielkim odzewem w studiach postkolonialnych, których uwaga nigdy nie koncentrowała się na postkomunizmie.

nieliczni robią to w istocie w swoich analizach. Niemal żaden z nich zaś nie uprawia studiów postkolonialnych⁶. Badacze z byłego bloku sowieckiego są równie niechętni do uznania swego (post)kolonialnego statusu — z istotnymi jednak wyjątkami, zwłaszcza badaczy z Polski i krajów bałtyckich.

Komunizm jest uwikłany w najnowszą historię kolonializmu, dekolonizacji i postkolonialności. Sowiecka propaganda antykolonialna głosiła braterstwo między światem komunistycznym a krajami Trzeciego Świata. Powodem nie był oczywiście żaden prawdziwy altruizm ani humanitaryzm, lecz rozmyślnie rzucanie podejrzeń na wspólnego wroga w postaci zachodniego kapitalizmu. Ponadto, włączono marksizm i ideologię komunistyczną do dyskursu antykolonialnego uprawianego w Pierwszym oraz Trzecim Świecie. Tak narodziła się iluzja, jakoby marksizm i blok sowiecki były naturalnymi sojusznikami (byłych) kolonii Trzeciego Świata przeciwko zachodnim mocarstwom kolonialnym.

Znani badacze — Gayatri Spivak, Diana Brydon, Jürgen Osterhammel, Katherine Verdery — zaproponowali odmienną kategoryzację, wskazując na analogię między (post)kolonializmem a (post)komunizmem. Społeczność akademicka wciąż jednak niechętnie odnosi się do tego porównania. Trudno nie dociekać powodów zaślepienia, jakiemu ulegli krytycy (postkolonialni) na Zachodzie w stosunku do postkomunizmu. Być może zajmowanie się postkomunizmem nie opłaca się tak bardzo zachodnim naukowcom w sensie politycznym, ekonomicznym i instytucjonalnym, jak na przykład studia nad orientalizmem, feminizmem czy kulturą popularną? Rzeczywiście, w aspekcie politycznym Drugi Świat, złożony z byłych państw komunistycznych, nie stanowi strategicznego obszaru na mapach geokulturowych, kreślonych przez zachodnich krytyków postkolonialnych. Odwrotna sytuacja wydaje się panować w badaniach nad opresją ludności kolorowej, kobiet, młodzieży, niższych klas społecznych czy społeczności homoseksualnych: znaczenie polityczne tych grup, zarówno w kręgach akademickich, jak i w zachodnich społeczeństwach stale rośnie. Kwestie społeczne i naukowe, podnoszone przez te marginalizowane grupy, stają się coraz bardziej istotne w przestrzeni publicznej, przez co na dobre weszły do zbiorowej świadomości. Być może diaspory z byłych krajów komunistycznych, choć niewątpliwie marginalne i marginalizowane, nie mają jeszcze decydującego głosu publicznego w badaniach kulturowych właśnie dlatego, że nie pełnią istotnej funkcji politycznej w świadomości publicznej zachodniego podmiotu.

Znaczenie polityczne co bardziej ortodoksyjnych mniejszości kulturowych na Zachodzie przecina się z ich wartością ekonomiczną jako przyszłych studentów i pracowników, a także adresatów postkolonialnych opisów kultury. Ponadto, w zaciętej walce o finansowanie studia nad postkomunizmem mogą być postrzegane jako niepożądany konkurent w walce o *Lebensraum* — walce, która i tak jest już dość za-

⁶ Są to historycy (Jürgen Osterhammel), socjologowie (Leslie Holmes, Henry Carey i Rafał Raciborski), antropologowie (Katherine Verdery), geografowie (Sharad Chari, Alison Stenning) i slawiści (Ewa M. Thompson, Clare Cavanagh). David Chioni Moore jako afrykanista jest tu prawdopodobnie jedynym wyjątkiem.

ciekła. W rozważaniach nad przeszkodami, jakie napotyka dialog między obszarami studiów postkolonialnych o uznanych już wzajemnych relacjach, Aparajita Sagar słusznie zauważa:

Koncepcja diaspyry podkreśla potrzebę wkroczenia postkolonialnych studiów do silnego dialogu z badaniami afroamerykańskimi czy indiańskimi bez zakładania całkowitego podobieństwa lub kompletnego braku ciągłości interesów. Niestety, wysiłki te często są udaremniane w akademii przez zjawisko zmuszania przedstawicieli różnych marginalizowanych badań do konkurowania o zasoby⁷.

Taki „nowicjusz” jak studia nad postkomunizmem nie byłby mile widziany nie tylko na wydziałach związanych z etnologią i postkolonializmem, lecz także w takich instytucjach badań nad regionami [*area studies*], jak slawistyka i studia wschodnio-europejskie, czyli w dziedzinach dorównujących mu przynajmniej pod względem geograficznego obszaru zainteresowań.

Nie wydaje się bezpodstawne stwierdzenie, że mniejszości z byłych krajów komunistycznych odgrywają w środowisku akademickim, a także poza nim, rolę polityczną niedostateczną do tego, by wywrzeć nacisk niezbędny do zmiany zbiorowej mentalności i przemieszczenia centrum naukowych zainteresowań, zwłaszcza w porównaniu z innymi marginalizowanymi grupami, takimi jak: ludność kolorowa, kobiety, młodzież, niższe klasy społeczne czy społeczności homoseksualne. Dlatego projekt naukowy oparty na kategorii postkomunizmu jest politycznie, społecznie i ekonomicznie zbyt mało istotny, by doprowadzić do zmiany epistemy⁸. Nie chcę jednak koncentrować się tu przesadnie na aspektach relacji między postkomunizmem a postkolonializmem nie tylko dlatego, że lepiej pasują one do socjologii czy ekonomii politycznej szkolnictwa wyższego, lecz także — co istotniejsze — ponieważ istnieją inne, ważniejsze i ciekawsze powody niechęci do uznania łączących je podobieństw. Poniżej przedstawione zostaną *ideologiczne* i *epistemologiczne* motywy owej niechęci.

W debacie poświęconej tym zagadnieniom Rodica Mihăilă stwierdza, że postkomunizm stanowi w badaniach amerykańskich temat niewygodny, gdyż nie koncentruje się na problematyce rasy ani nie „potwierdza tezy o wzroście niestabilności i szybkim »schyłku tożsamości narodowej«, leżącej u podstaw amerykańskich modeli transnacionalizmu”⁹. Mihăilă dowodzi, że najnowsze badania amerykańskie nie uznają postkomunizmu za kategorię istotną z tego względu, iż koncentrują się na paradygmatach postkolonializmu skupionych wokół kwestii rasy i opierają się na modelach wypracowanych przez brytyjskie studia kulturowe, zajmujące się wyłącz-

⁷ A. Sagar, *Postcolonial Studies*, [w:] *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, red. M. Payne, Oxford 1996, s. 426.

⁸ B. Ștefănescu, *On the Inconvenience of Being Born a Romanian, or a Third Discourse from the Second World: Post-Communist Dilemmas in the Age of Post-Imperialist Emancipation*, [w:] *Transatlantic Dialogues, Eastern Europe, the US and Post-Cold War Cultural Spaces*, red. R. Mihăilă, R. Oltean, București 2009, s. 37–39.

⁹ R. Mihăilă, *Atypical Postcolonial Spaces: American Studies and the Postcommunist Context*, „Eureasis: Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles” 1, 2005, s. 127–128.

nie stosunkami między zachodnimi imperiami a koloniami Trzeciego Świata¹⁰. Składając odpowiedzialność za ciągłe nieuwzględnianie postkomunizmu na postkolonializm i studia kulturowe, Mihăilă pośrednio wiąże to wyjaśnienie z relacją między postkomunizmem a postkolonializmem. Rumuńska badaczka otwiera zarazem pole do innej argumentacji, bardziej nastawionej na kryteria metodologiczne.

Paul de Man przedstawił niegdyś wyszukany dowód na opór wobec teorii. Stwierdził mianowicie, że jest on nieunikniony, ponieważ teoria sama w sobie jest (auto)oporem. Kto ma orzekać o tym, czy opór wobec analogii między postkomunizmem a postkolonializmem nie jest sam w sobie ucieleśnieniem analogii? Skoro opór stanowi ideologiczny i psychologiczny tryb funkcjonowania *par excellence* radykalnie usposobionych, posttraumatycznych społeczeństw, to być może mamy tu do czynienia wyłącznie z ich mimikrą i przyswojeniem sobie przez nie wyjątkowego statusu, zajmowanego przedtem przez ich kolonialnych ciemniejących? [...]

Postkomunistyczne zakłopotanie

Inną prawdopodobną przyczyną oporu przed postkomunizmem ze strony badaczy postkolonializmu jest swoiste *ideologiczne zakłopotanie*. Kategoria postkomunistycznego podmiotu nie pasuje do konwencjonalnych opisów postkolonialnych ofiar imperialnej i kapitalistycznej kolonizacji. Postkolonialna świadomość nie jest w stanie zwrócić uwagi na pokrewieństwo doświadczenia postkomunistycznego z własnym wskutek hegemonii marksizmu i wpisanej w niego antykapitalistycznej krytyki postkolonialnych relacji na temat uciśnionych tożsamości. Czyż badacze nie skorzystaliby na uznaniu ewentualności, że kolonizowany może być także człowiek biały, że kolonizatorzy nie muszą być kapitalistami, a doktryną ideologiczną narzucaną przez kolonizatorów może być marksizm? To retoryczne pytanie pozwala bez trudu domyślić się, dlaczego większość krytyków postkolonialnych odrzuca historyczne dowody postkomunizmu i w milczeniu wzdraga się przed antymarksistowskim czy też nie-marksistowskim podejściem nader powszechnym wśród badaczy postkomunizmu.

Koncepcja zestawiania kolonializmu z komunizmem spotyka się zazwyczaj z cichą dezaprobatą, a niekiedy wręcz z jawnym lekceważeniem. Oznacza to, że badacze postkolonializmu i postkomunizmu nie zdołali nawet uznać wzajemnie zasadności swoich metod ani pól badań¹¹. Choć można jedynie spekulować na temat przyczyn tego milczenia, niektórzy krytycy odważyli się wkroczyć na to niepewne terytorium. W większości przypadków za winowajcę takiego stanu rzeczy uznają oni marksizm.

¹⁰ *Ibidem*, s. 132, 137–138.

¹¹ Zob. D. Moore, *Is the 'Post-' in Post-colonial the 'Post-' in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, PMLA 116, 2011, nr 1, s. 111–128; K. Verdery, *Whither Postsocialism?*, [w:] *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, red. C.M. Hann, London-New York 2002, s. 15–28; S. Chari, K. Verdery, *Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War*, „Comparative Studies in Society and History” 51, 2009, nr 1, s. 6–34.

David Chioni Moore twierdzi, że krytycy postkolonialni nie są w stanie oderwać się od bliskiego im podziału na trzy światy, z ugruntowanymi na nim modelami teoretycznymi, ani od swego marksistowskiego punktu widzenia, który obsadza Zachód / Pierwszy Świat w roli czarnego charakteru i wyłącznej przyczyny wszelkiego zła, Trzeciemu Światu przypisuje status wyłącznej ofiary, natomiast socjalistyczny Drugi Świat traktuje jako odkupieńczą alternatywę¹². Kārlis Račevskis zauważa, iż relacja między zachodnią lewicą a komunistycznym kolonializmem opiera się na wyparciu i współudziale, oraz stwierdza, że „według zachodniego kanonu nie można być ofiarą zarówno marksizmu, jak i kolonializmu, ponieważ marksizm zawsze należał do tradycji dyskursu antykolonialnego”¹³.

Kolejny zarzut wysuwany przeciwko nieadekwatności lewicowej hermeneutyki dotyczy nostalgii za marksizmem, jaką skażone zostały studia postkolonialne. W książce *Left in the Past: Radicalism and the Politics of Nostalgia* Alastair Bonnett zadaje sobie pytanie: „W co w obecnej epoce po socjalizmie może wierzyć lewica? Odpowiedź jest oczywista: w przeszłość”¹⁴. Bonnett uważa, że radykalnie nastawionym badaczom trudno byłoby uzasadnić „różnicę między kontekstem pracy Fanona, piszącego pośrodku rewolucyjnej wojny, a spokojnymi obszarami, na których wyłaniał się postkolonializm”. Na tej samej stronie Bonnett cytuje Héléne Gill, która stwierdza, że „odczytywanie Fanona, jakbyśmy chcieli do niego dołączyć w okopach antykolonialnych walk narodowowyzwoleńczych, jest romantyczną, pobłażliwą i niepomowaną nostalgią późnej nowoczesności”¹⁵.

Nawet tacy uczeni o marksistowskich poglądach, jak Sharad Chari czy Katherine Verdery, którzy skądinąd podzielają przekonanie Moore’a o konieczności przepracowania teorii trzech światów, przyznają, że związek między postkomunizmem a postkolonializmem należy oprzeć na perspektywie, jaką oferuje „wysubtelniony” marksizm¹⁶. Choć jednak Chari i Verdery uznają nieadekwatność aktualnego marksistowskiego punktu widzenia, nie omieszkują dodać, że wszelkich korekt tej ideologii krytycznej w celu precyzyjniejszego podejścia do postkomunizmu powinno się dokonywać „z myślą o możliwości nowej socjalistycznej przyszłości”¹⁷. Nietrudno się domyślić, że Chari i Verdery po prostu zignorowały mniej wyrozumiały artykuł Moore’a.

Nie sposób nie uznać za podejrzaną, że praktycznie nikt z krytyków postkolonialnych nie uznałby ZSRS za imperium kolonialne, a ponadto nie przyjął żadnych argumentów i zapewnień w tej sprawie. Mimo całkiem pokażnej liczby książek dokumentujących sowiecki imperializm kolonialny, monografie naukowe poświęcone

¹² D. Moore, *op. cit.*, s. 117.

¹³ K. Račevskis, *Towards a Postcolonial Perspective on the Baltic States*, [w:] *Baltic Postcolonialism*, red. V. Kelertas, Amsterdam-New York 2006, s. 165–186.

¹⁴ A. Bonnett, *Left in the Past: Radicalism and the Politics of Nostalgia*, London 2010, s. 96.

¹⁵ *Ibidem*, s. 98.

¹⁶ S. Chari, K. Verdery, *op. cit.*, *passim*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 24.

kolonializmowi rażąco lekceważą sowiecką kolonizację i imperializm. Sporadycznie problem ten bywa należycie rozpoznawany, lecz nie zostaje szerzej podjęty, jak na przykład u historyka Jürgena Osterhammela:

Koncepcje kolonializmu i dekolonizacji mogą pogłębić nasze zrozumienie wielokulturowego Związku Sowieckiego i sąsiadujących z nim narodów satelickich, które znajdowały się pod jego militarnym panowaniem. Obszar ten nie został opisany w sposób wystarczająco szczegółowy i wykracza poza zakres niniejszej pracy; stanowi to wielkie wyzwanie dla porównawczych teorii kolonializmu i imperializmu¹⁸.

Za przykład naukowej złej wiary można uznać encyklopedię kolonializmu Melvina E. Page'a z 2003 r.¹⁹ Po pierwsze, panuje w niej dysproporcja w traktowaniu „nowoczesnych” mocarstw kolonialnych. Artykuł o imperium brytyjskim liczy pięć stron, podczas gdy hasło „Związek Sowiecki” mieści się zaledwie na jednej i jest tylko nieco dłuższe od artykułu poświęconego imperium szwedzkiemu. Po drugie, encyklopedia ta podchodzi lekceważąco do dokumentowania sowieckich praktyk kolonialnych. W tomie trzecim, złożonym w całości z materiałów archiwalnych, brakuje odrębnego rozdziału poświęconego sowieckiemu kolonializmowi, mimo iż autorzy przeznaczili aż 80 stron na dokumenty związane z imperium brytyjskim, a nawet blisko 30 stron na twór nazwany przez siebie „Imperium USA”!

Encyklopedia ta ilustruje to, że zachodni uczeni mogą otwarcie przyznawać, iż nowoczesny zachodni kolonializm to zaledwie jednostkowy przypadek znacznie szerszego wachlarza praktyk kolonialnych; co więcej, mogą nawet przytakiwać, że Związek Sowiecki był imperium kolonialnym i poświęcić mu oddzielny artykuł hasłowy, a mimo to nie chcą zająć się dokumentowaniem ani analizą sowieckiego kolonializmu, natomiast wolą świadomie poprzestawać na pojedynczym przypadku zachodniego kapitalizmu, przez co jawi się on jako typowy czy wręcz wyłączny przykład kolonializmu.

Trudno oprzeć się konkluzji, iż tradycyjna historiografia pisana jest pod dyktando „zachodocentrycznej” ideologii, w związku z czym nie przyznaje podobnego statusu sowieckiemu imperium kolonialnemu — swemu ideologicznemu i politycznemu rywalowi. Radykalne wypowiedzi zwrócone przeciwko kapitalizmowi wydają się równie stronniczo kwestionować to, że państwa marksistowsko-leninowskie potrafiły demonstrować nader opresyjne zachowania, którym rzekomo same się sprzeciwiały. Chociaż programy ideologiczne tradycyjnej i radykalnej części zachodniej akademii kolidują z sobą, to żadne z tych środowisk nie potrafi uznać ZSRS za imperium kolonialne. W rezultacie ani jedna z podległych czy też podporządkowanych temu organizmowi politycznemu kultur nie jest traktowana jak ofiara przymusowej kolonizacji.

¹⁸ J. Osterhammel, *Colonialism: A Theoretical Overview*, Princeton 1997, s. 118.

¹⁹ M.E. Page, *Colonialism: An International Social, Cultural, and Political Encyclopedia*, Santa Barbara 2003.

Postkolonialne zakłopotanie

Dla komparatysty sytuacja staje się tym trudniejsza, że uczeni z Europy Wschodniej równie niechętnie patrzą na postkomunizm w kategoriach sytuacji postkolonialnej. Zwiążyli, lecz rzetelny przegląd postaw oporu środowiska akademickiego Europy Wschodniej wobec porównywania postkomunizmu z postkolonializmem zaproponował Radim Hladík. Zauważył on, że Polska, Ukraina i Litwa są bardziej otwarte na postkolonialną interpretację najnowszej historii niż Węgry, Czechy czy Słowacja. Stwierdził też, akurat niezbyt słusznie, że „teoria postkolonialna [jest] bardziej popularna w kontekście rumuńskim niż bułgarskim”²⁰.

Możliwe, że więcej badaczy rumuńskich niż bułgarskich skłania się ku roztrząsaniu postkolonialności swej kultury, wciąż jednak jest ich niewielu i stanowią zaledwie margines, zwłaszcza że większość z nich publikuje po angielsku (nie zawsze w poczytnych periodykach naukowych i wydawnictwach). To samo dotyczy kultur innych postkomunistycznych społeczeństw. Nawet jeśli krytycy mówią w ich przypadku o postkolonialności sytuacji w swoim kraju, to nie reprezentują opinii ogółu, co na przykładzie Polski pokazała Ewa M. Thompson²¹.

Z kolei w odniesieniu do Rumunii Ion Bogdan Lefter zestawia z sobą po trzy podobieństwa i różnice między postkomunizmem a postkolonializmem, a robi to wyłącznie po to, by w końcu — bez dalszego uzasadnienia — stwierdzić, że byłych krajów komunistycznych Europy „nie można zdefiniować w kategoriach postkolonialnych”²². Uznaje jednak istnienie pewnych „półkolonialnych” elementów w państwach komunistycznych Europy Wschodniej i przyznaje, że choć „*differentiae* są wymowne”, badanie wspólnej kategorii postkomunizmu i postkolonializmu może okazać się przydatne²³ [...].

Lefter nie jest odosobniony w odrzucaniu postkolonializmu jako sensownego paradygmatu badań nad postkomunizmem. Jego przekonanie podziela Radu Surdulescu, który uważa, że termin „półkolonializm lepiej opisuje stan zależności, w jakim Rumunia i inne kraje znalazły się w po II wojnie światowej”²⁴. Badacz ten skupia się przede wszystkim na różnicach między obu zjawiskami „post-”. Z kolei Anca Băicoianu w swoim krótkim porównaniu dochodzi do wniosku, że „choć postkolonializm i postkomunizm to dyskursy pochodne, rozgrywające dramat liminalności, ich uwarunkowania są stanowczo zbyt odmienne, by je z sobą łączyć”, i połączenie

²⁰ R. Hladík, *A Theory's Travelogue: Post-Colonial Theory in Post-Social Space*, „Theory of Science” 32, 2011, s. 582–583.

²¹ E.M. Thompson, *Whose Discourse? Telling the Story in Post-communist Poland*, „The Other Shore” 1, 2010, s. 1–2.

²² I.B. Lefter, *Poate fi considerat postcomunismul un postcolonialism?*, „Caietele Echinox” 1, 2001, s. 119.

²³ *Ibidem*.

²⁴ R. Surdulescu, *The Raping of Identity: Studies in Physical and Symbolic Violence*, Iași 2006, s. 68.

takie będzie nieodpowiednie zarówno dla studiów nad postkomunizmem, jak i dla teorii postkolonialnej²⁵.

Băicoianu przyznaje również — czego sam kilkakrotnie doświadczyłem podczas konferencji i debat publicznych — że większość uczonych z Europy Środkowej i Wschodniej zaprzecza, by kiedykolwiek doszło do skolonizowania tego obszaru. Najczęstszą przyczyną takiej reakcji z ich strony jest stwierdzenie, iż sowiecki komunizm był rzekomo „gorszy” od demokratycznych kultur, które najechał, i że tak naprawdę przyniósł on kulturowe zacofanie, w przeciwieństwie do angielskiej czy też francuskiej wersji „kolonizacji umysłu”, wprowadzającej skolonizowaną kulturę na ścieżkę postępu cywilizacyjnego²⁶.

Istotnie, teza o przynależności do liminalnej, marginalizowanej kultury na dalekich krańcach Europy wystarczy, by poirytować wschodnioeuropejskiego intelektualistę. Dodając do tego upokorzenie związane z pół wieku komunizmu, otrzymujemy nader niespójną i niebezpieczną autoreprezentację. Nie znamionuje to chyba wyłącznie Rumunów; to raczej typowe stanowisko krytyczne przedstawicieli kultur pozostałych społeczeństw postkomunistycznych. Dziedzictwo neurotycznej, niepewnej europejskości na wschodnich rubieżach kontynentu może częściowo uzasadnić obcesowy ton Marii Todorovej i niezgrabne odrzucenie przez nią metodologicznej prawomocności studiów nad podrzędnością kulturową i postkolonializmem w stosunku do opisu Bałkanów²⁷.

O ile niektórzy krytycy dostrzegają oczywiste związki i zbieżności między pokrewnymi dyskursami bałkanizmu i orientalizmu, o tyle Todorova nawołuje do oswobodzenia bałkanizmu z przypisywania mu statusu pochodnego wariantu orientalizmu. Badaczka ta twierdzi, że podczas gdy Orient to zmienna fikcja kulturowa, mgliście tylko odpowiadająca realnemu światu, Bałkany istnieją „naprawdę”, geograficznie i historycznie. Podczas gdy fikcyjny Orient, bogaty i zmysłowy, umożliwił Zachodowi ucieczkę w romantyczny sen, Bałkany były odpychająco namacalne i stwarzały mizerną okazję do fantazjowania. Ponadto Zachód i Wschód funkcjonują jako dwa kompletne i zupełnie wobec siebie przeciwstawne światy, Bałkany zaś jawią się wyłącznie jako fakt przejściowy: czy postrzega się je jako kategorię, etap dziejów, czy miejsce, ponieważ lokują się niejednoznacznie w opozycji Wschód–Zachód.

Mimo irytacji i sprzeciwu Todorovej wobec traktowania Bałkanów jako półczy też pseudokolonii, postawa hegemonii Zachodu w stosunku do kultur i państw bałkańskich pozostaje zasadnym przedmiotem studiów nad (post)kolonializmem i (post)imperializmem²⁸. Choć różnice między dyskursywnymi reprezentacjami Orientu i Bałkanów mogą być prawdziwe i interesujące z perspektywy narratologicznej i retorycznej, nie powinny przesłaniać krytykom postkolonialnym i bada-

²⁵ A. Băicoianu, *Top Hat and Fur Cap: Postcolonialism, Postcommunism and Their Discontents*, „Euresis: Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles” 1, 2005, s. 51–52.

²⁶ *Ibidem*, s. 50.

²⁷ M. Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford 2009, s. 16–17.

²⁸ *Ibidem*, s. 16–17, 293–296.

czom postkomunizmu faktu, iż w studiach nad stosunkami władzy i dominacją Bałkany, Orient czy inna esencjonalna wersja kulturowego Innego są do siebie *strukturalnie podobne*. Mimo iż niektórzy upierają się przy stwierdzeniu, że Bałkany, podobnie jak kraje Europy Środkowej i Wschodniej, były co najwyżej półkolonią, poddane zostały takim samym hegemonicznym procesom wpisywania i manipulacji jak te, za pomocą których Zachód zabezpiecza swoją dominację nad kulturami niezachodnimi²⁹.

Jak tłumaczy się przedstawioną tu pokrótce niechęć zachodnich badaczy podzielaną przez uczonych z byłego bloku sowieckiego? W większości prac można napotkać hipotezę, że opór naukowców z dawnych krajów komunistycznych przed zestawianiem postkomunizmu z postkolonializmem bierze się, tak jak w przypadku ich zachodnich kolegów, z *ideologicznego zakłopotania*, mimo iż jego powody są typowe dla sytuacji postkomunistycznej. David Moore tłumaczy milczenie badaczy postkomunizmu podziałem rasowym i religijnym na kultury „europejskie” w regionie postsowieckim i postkolonie pozaeuropejskie. Wysuwa również dość ciekawą hipotezę, że być może to właśnie postkolonialny charakter terytorium wywołuje zachowania kompensacyjne w postaci autochtonizmu i zmusza postsowiecki podmiot postkomunistyczny do imitowania nowej, dominującej formacji kulturowej Zachodu³⁰.

Radu Surdulescu wskazuje również na możliwe psychologiczne powody zakłopotania, jakiego doznają rumuńscy intelektualiści w obliczu postkomunizmu traktowanego jako składnik ery „post-”, i podkreśla ich „schizofreniczne” niezdecydowanie między akademickim dyskursem radykalnego antyfundamentalizmu a dziennikarskimi zobowiązaniami wobec przed- i antykomunistycznych wartości liberalnych³¹.

Jak stwierdziłem już gdzie indziej³², z jednej strony studia postkolonialne stanowią nieciekawe pole dla wielu intelektualistów, którzy teraz z radością odrzucają przesadną komunistyczną indoktrynację, z drugiej zaś dyskurs postkolonialny, naśladowany niekiedy przez młodych uczonych, nie daje wzoru do rozwijania zagadnienia sowieckiej kolonizacji.

W debatach publicznych i akademickich w postkomunistycznej Rumunii na ogół wskazuje się marksizm jako oficjalną ideologię reżimów komunistycznych, zafundowanych narodom Europy Wschodniej i Azji przez Sowietów i ich akolitów, propagandystów-*compradorów* stalinowskiej wersji marksizmu-leninizmu. Większość uczonych przyznaje, że rumuńska tożsamość ucierpiała i zmieniła się wskutek najazdu rosyjskiego komunizmu, co od razu powinno przywołać analogie do innych kolonializmów. Intelektualiści ci jednak wykazują zniecierpliwie-

²⁹ Zob. D. Moore, *op. cit.*; H.H. Carey, R. Raciborski, *Postcolonialism: A Valid Paradigm for the Former Sovietized States and Yugoslavia?*, „East European Politics and Societies” 18, 2004, nr 2, s. 191–235.

³⁰ D. Moore, *op. cit.*, s. 117–118.

³¹ R. Surdulescu, *op. cit.*, s. 94–97.

³² B. Ștefănescu, *op. cit.*, s. 39–41.

nie, gdy w celu konceptualizacji sowieckiego spustoszenia na rumuńskiej tożsamości kulturowej i narodowo-komunistycznych, a także do postkomunistycznych prób jej (re)konstrukcji sięga się po postkolonializm czy wręcz postmodernizm.

Co bardziej ortodoksyjne opisy przedstawiają sowiecką interwencję w historię Rumunii jako obcą ingerencję, która przerwała przebudowę kraju na modłę zachodnią — proces mocno zaawansowany w okresie międzywojennym. Sowiecki komunizm początkowo narzucony został za pomocą wojskowej okupacji, zaprowadzonej pod obłudną flagą wyzwolenia, tak samo jak w przypadku zachodnich imperiów, które udawały, że cywilizują swoje kolonie w Trzecim Świecie. Później ciężar ten nieśli Rumuni już na własną rękę, długo po wycofaniu sowieckich wojsk i komisarzy w 1958 r. Szczycąc się niepodległością, Rumunia pozostała ekonomicznie uzależniona od prosowieckiej gospodarki bloku komunistycznego, co może uzasadniać krytyczne głosy na temat pozostałości sowieckiego imperializmu kolonialnego.

Gdy po blisko pół wieku Rumuni obalili w 1989 r. narodowo-totalitarny reżim komunistyczny i podjęli się trudnego zadania odbudowy kraju oraz swojej tożsamości kulturowej, zetknęli się z sytuacją podobną do tej, jaką znamy z krajów postkolonialnych. Należało na nowo spojrzeć wstecz z zamiarem zmiany postrzegania przeszłości społecznej, politycznej i kulturowej. Na te rekonstrukcje historyczne wpłynęły rozmaite ideologie, które za ich pomocą realizowały odmienne projekty polityczne służące odbudowie kraju. Projekty te naturalnie zaowocowały odmiennymi wersjami rzeczywistej i pożądaney tożsamości narodowej.

Uznając potrzebę wyeliminowania historycznych zapóźnień i dogonienia „reszty Europy i cywilizowanego świata”, część młodszej inteligencji rumuńskiej po 1989 r. podjęła studia i staże na zachodnich uczelniach. Wielu z tych uczonych, głównie przedstawicieli nauk humanistycznych, lecz także społecznych, wróciło z postmodernistycznym tudzież poststrukturalistycznym programem i towarzyszącą mu metodologią oraz ideologią, co stawiało ich niekiedy w trudnej sytuacji w życiu zawodowym i publicznym. O ile ideologiczne skażenie rodzimych elit akademickich wykształconych na Zachodzie to zjawisko, które powtarza się w Rumunii od połowy XIX w. do chwili obecnej, o tyle tym razem doszło do rzeczy niespodziewanej: badacze przywieźli z sobą marksizm.

To poniekąd chichot historii, że pędząc do demokratycznego Zachodu po naukowe nowinki, wielu młodych naukowców wróciło z ideologią, którą narzuciło niegdyś ich demokratycznej ojczyźnie wschodnie imperium komunistyczne. W tych okolicznościach trudno było oczekiwać, że większość rumuńskich intelektualistów z radością przyjmie marksizm jako ideologię wyzwolenia i zapomni, że to właśnie „wyzwoleńcza armia radziecka” sprowadziła na Rumunię dyktatorskie reżimy marksistowskie, które zniszczyły życie tych ludzi i/lub ich rodziców oraz dziadków³³.

³³ W celu zilustrowania zderzenia postaw wobec lewicowej ideologii wystarczy, że spojrzę na własny wydział. Zaproponowanie pewnemu angielskiemu pisarzowi wykładu gościnnego o protokolonizmie (a także, jak zakładaliśmy, na jego rzecz) zaowocowało długą wymianą mejli między or-

W mediach rozgorzały debaty o sprawach traktowanych przez niektórych jako moda z importu: prawach grup z tzw. marginesu (społeczności gejoskiej, ludności cygańskiej itp.), poprawności politycznej, feminizmie, rewizji kanonu literackiego, alternatywnych wersjach rumuńskiej historii wykładanych w szkołach (skandal wokół tzw. podręczników alternatywnych). Lewicowi reformatorzy nie wyszli z tych debat zupełnie zwycięsko. Owszem, wysiłki podejmowane w epoce postkomunizmu, służące odzyskaniu i zrekonstruowaniu rumuńskiej tożsamości tłamszonej przez pół wieku komunistycznej opresji są w swym głównym trzonie co najmniej nieźygliwe wobec marksistowskiej agendy studiów postkolonialnych. Jednak przebudową rumuńskiej tożsamości postkomunistycznej najczęściej zajmują się w humanistycie ludzie, którzy mają za cel ocalenie liberalnej czy też konserwatywnej wersji nowoczesności, brutalnie zmiażdżonej marksistowskim imperiaлизmem, nie zaś rzeczowymi argumentami ani wyższością empirii.

Niekiedy postkomunistyczni intelektualiści, internalizując tę debatę i odsłaniając swój rozszczepiony profil ideologiczny, sami stają się ośrodkiem publicznej konfrontacji między radykalnym czy też postmodernistycznym dyskursem krytycznym a bardziej tradycyjnym idiomem liberalnym. Stanowi to dodatkowe traumatyczne doświadczenie, na co zwraca uwagę Surdulescu:

Jednak chyba najgwałtowniejszą zmianą, jaką myśl postmodernistyczna wniosła do nowej kultury wyłaniającej się spod wielkiej zasłony totalitarnego społeczeństwa, było radykalne, antyfundamentalne zakwestionowanie — w następstwie myśli Nietzschego — prawdy i logocentryzmu. Dokonało się to w chwili, gdy gwałtowne odwrócenie dawnych struktur potrzebowało uzasadnienia, motywacji *ugruntowanej* w pewnej uniwersalnej prawdzie i etyce. Frustracja ta często prowadziła do schizofrenicznego zachowania wielu autorów, którzy w specjalistycznych wypowiedziach mówili o pluralizmie i nieuchwytności prawdy, natomiast w artykułach politycznych krytykowali przejawy ciągle żywej mentalności komunistycznej i błędy transformacji w imię jakichś wartości etycznych i historycznych o niezaprzeczalnej prawdziwości, takich jak tradycja narodowa i kulturowa czy poświęcenie tych, którzy walczyli z komunizmem³⁴.

Dalsze przykłady „schizofrenicznego” obchodzenia się ze sprzecznymi paradygmatami w postkomunistycznej Rumunii obejmują ambiwalentny stosunek do dyskryminacji etnicznej, mniejszości/marginesów, zachodniego kanonu, kultury wysokiej/popularnej *etc.* Postkomunistycznemu zarzutowi marginalizacji kultury rumuńskiej towarzyszy zaskakujący brak solidarności z innymi „pomniejszych” kulturami. W swej przełomowej książce pt. *G. Călinescu și „complexele” literaturii române* (G. Călinescu i „kompleksy” literatury rumuńskiej) Mircea Martin przedstawia kompleks niższości, który pełnił funkcję zasady konstrukcyjnej w rumuńskiej tradycji literackiej³⁵. Za przykład dwuznaczności tego kompleksu niższości — wyższości może posłużyć Emil Cioran. W swoim *Lettre à un ami lointain* (wydanym

organizatorami naszej międzynarodowej konferencji. Przypadek sprawił, że starszy członek komitetu organizacyjnego okazał się byłym więźniem władz komunistycznych, które po powstaniu węgierskim w 1956 r. osadziły go na kilka lat za udzielenie poparcia ruchowi antykomunistycznemu.

³⁴ R. Surdulescu, *op. cit.*, s. 97.

³⁵ Zob. M. Martin, *G. Călinescu și „complexele” literaturii române*, Pitești 2002.

w 1957 r. przez „Nouvelle Revue Française”) szydzi z tezy Constantina Noica, iż istnieje coś takiego jak rumuńskie „poczucie istnienia” — metafizycznie ugruntowana autoreprezentacja, rzekomo zakorzeniona w języku rumuńskim i porównywalna z grecką i niemiecką metafizyką. Aby wykazać niedorzeczność tego określenia, Cioran skonfrontował je z innym stwierdzeniem, które uważał za tak samo nieprawdopodobne i śmieszne — „paragwajskim poczuciem istnienia”. Rumuńsko-francuski pisarz najwyraźniej sugerował, że kultura rumuńska musi znać swoje miejsce wśród równie nieistotnych kultur zacofanych ludów, wśród których Paragwaj wydawał mu się przykładem doskonale egzotycznym i ekscentrycznym. Postawa Ciorana stanowi wzór dla wielu rumuńskich intelektualistów, którzy w swym miłośno-nienawistnym związku z Zachodem brzydzą się zachodnim szowinizmem traktującym ich kulturę jako gorszą, a jednocześnie protestują przeciwko traktowaniu Rumunii jako podrzędnej republiki bananowej (czyli — według nich — kultury gorszej).

Ponieważ rumuńskie elity akademickie na ogół wyrzekają się wszelkiego związku z kolonializmem i stanowczo go odrzucają, tym bardziej zaskakuje sporadyczna postawa intelektualistów — a zwykle są to ci, którzy zetknęli się z anglo-amerykańskim środowiskiem uniwersyteckim — sekundujących zbliżeniu tych paradygmatów. Na przykład Rodica Mihăilă akceptuje możliwość zbliżenia obu „post-”, opartego na uznaniu komunizmu za „podwójną kolonizację”, a postkomunizmu za przestrzeń liminalności i hybrydyczności, poddaną temu samemu naciskowi ze strony globalizacji i neokolonializmu³⁶. Cristina Șandru wyraża opinię, iż „doświadczenie (post)kolonializmu w »Trzecim Świecie« i w Europie Środkowej i Wschodniej [...] można z pożytkiem i owocnie analizować łącznie”³⁷. Wskazane przez nią punkty styczne i podstawy do badań porównawczych obejmują struktury wykluczenia i integracji, ustanawiania „inności”, doświadczenie traumy i renegocjacje tożsamości kulturowej oraz politycznej³⁸. Liczne zbieżności ukazują nawet te badania, które przejawiają niechęć do wiązania postkomunizmu z postkolonializmem. Ion Bogdan Lefter wymienia funkcje wspólne kolonializmu kapitalistycznego i komunistycznego: polityczną i gospodarczą zależność od sowieckiego centrum, okupację wojskową, wpajanie jednostkom bierności poprzez odmawianie im prawa do osobistego wyboru i inicjatywy, narzucanie środkami propagandowymi języka i kultury ciemieńczy³⁹. Adrian Oțoiu za wspólny atrybut kapitalistycznego kolonializmu i wschodnioeuropejskiego komunizmu uznaje liminalność, którą to kategorię czyni teoretycznym spoiwem studiów postkolonialnych i badań nad postkomunizmem⁴⁰. Mihăilă, Oțoiu i Sandru posługują się siatką pojęciową studiów postkolo-

³⁶ R. Mihăilă, *op. cit.*, s. 133, 138.

³⁷ C. Șandru, *op. cit.*, s. 37.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ I.B. Lefter, *op. cit.*, s. 118–119.

⁴⁰ A. Oțoiu, *An Exercise in Fictional Liminality: the Postcolonial, the Postcommunist, and Romania's Threshold Generation*, „Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East” 23, 2003, nr 1–2, s. 87–105.

nialnych, co wskazuje na potencjalne podobieństwo obu dyskursów krytycznych: studiów postkolonialnych i badań nad postkomunizmem.

Stanowisko takie należy jednak do rzadkości. Na ogół kwestię (post)kolonialnego statusu Rumunii rozstrzyga się poprzez negację. Wiąże się to co najmniej z dwoma powodami. Pierwszym z nich jest awersja do marksizmu, który ze względów historycznych uważany jest za ideologię opresji. Powód drugi stanowi naśladownictwo „zachodocentrycznej” pozy, za pomocą której rumuńskie elity utożsamiają się z zachodnią podmiotowością, traktując skolonizowanych jako swoich „innych” [...].

Ideologie i relacyjna konstrukcja tożsamości

Uporczywy fundamentalizm w dyskursie wielu badaczy postkomunizmu musi budzić odrazę wśród większości przedstawicieli studiów kulturowych zarówno z Zachodu, jak i z Orientu oraz trącić ich wspólnym wrogiem — tradycyjną zachodnią ideologią. Postkomunizm również może brzmieć dla tych badaczy jak dyskurs, przeciw któremu występują, wspierając emancypację grup marginalizowanych przez rzekomy uniwersalizm kapitalistycznej nowoczesności. Krytykom postkolonialnym może się wydawać, jakby postkomunistyczny świat funkcjonował w trybie reakcyjnym, cofając się do mentalności liberalnego humanizmu i kapitalizmu.

Czyż jednak filozofia studiów kulturowych nie obstać przy antyesencjalistycznym twierdzeniu, iż wszystkie dyskursy są historycznie osadzone, a ich znaczenie w całości zależy od kontekstu? W celu zachowania spójności krytyka postkolonialna powinna zatem rozpatrywać każdą strategię postimperialnej emancypacji zgodnie z kontekstem jej występowania. Krytyka postkolonialna zamiast mechanicznie atakować liberalne formy dyskursu postkomunistycznego jako powszechnie i absolutnie nieodpowiednie, powinna oceniać je we właściwym kontekście historycznym jako antyimperialistyczne. I odwrotnie, tak samo niewłaściwe jest mechaniczne proklamowanie rzekomo istniejącego poza kontekstami i niezmiennego marksizmu jako ideologii absolutnie słusznej, bez względu na jego historyczne usytuowanie.

Innymi słowy, warto zauważyć, że polityczna i pragmatyczna funkcja paradygmatów ideologicznych zależy od historycznych i kulturowych zmian kontekstu, przez co niekiedy może dojść do jej odwrócenia. Być marksistą *w kontekście postkolonializmu* to inaczej być postępowym, reformatorskim krytykiem późnego kapitalizmu oraz rzecznikiem dekolonizacji i uwolnienia się od zachodniej hegemonii, natomiast stanowisko zatwardziałego liberalnego humanisty może być także postrzegane jako postawa wsteczna, konserwatywna lub reakcyjna. I odwrotnie: ktoś, kto jest liberalnym humanistą i zwolennikiem podstawowych wartości demokracji kapitalistycznej *w kontekście postkomunizmu*, może również zajmować stanowisko postępowe, wyzwolenie, podczas gdy przyjmowanie idei marksistowskich w tych

samych okolicznościach może stanowić oznakę regresu, cofnięcia się do opresyjnej ideologii komunistycznego totalitaryzmu⁴¹.

Ocenianie ideologii w odniesieniu do poszczególnych wyznaczników kontekstów historycznych i geokulturowych uwzględnia bardziej elastyczne, krytyczne rozumienie sposobu, w jaki postkomunizm komplikuje proste binarne opozycje i destabilizuje porządek oraz kierunek rozwoju, jaki zazwyczaj stosujemy podczas mapowania i opisywania kultur. Sytuacja postkomunistyczna wymaga nowego podejścia krytycznego, opartego na relacyjnym rozumieniu kwestii czasu i przestrzeni, związanych z rekonfiguracją tożsamości kulturowej po ustaniu władzy imperialnej. Zamiast myśleć o historii teleologicznie jako o stałym, chronologicznym przechodzeniu od pierwotnych do bardziej rozwiniętych stanów świadomości, lepiej, by badacze oceniali wydarzenia i epistemy jako nadarzające się szanse, okazje albo coś, co pojawia się w czasie odpowiednim dla danej sytuacji historycznej. Oznaczałoby to, że sytuacje historyczne należy ponownie rozpatrywać nie w kategoriach tradycyjnej chronologii, lecz *kairologii*, czyli ze świadomością zarówno specyfiki kontekstów historycznych i kulturowych, jak i rozpoznawalnego scenariusza gatunkowego; rozważana wówczas krytycznie wartość rodzaju dyskursu stanowi *kairos* czy też odpowiedni moment⁴².

W tych kategoriach trzeba na nowo przemyśleć pożytki, jakie może przynieść dyskurs marksistowski w odniesieniu do byłych krajów komunistycznych. Z punktu widzenia jego wartości kairotycznej głoszenie idei marksistowskich jednostkom, które poddane zostały przymusowej indoktrynacji marksizmem-leninizmem może być tak samo pozbawione sensu jak próba pomocy tonącemu przez podanie mu szklanki wody. Skłonni jesteśmy uważać, że woda to coś bezwzględnie dobroczynnego, pomijamy zaś to, że może też zaszkodzić, gdy wziąć pod uwagę ilość i proporcje (jak w przypadku katastrof powodziowych) lub stosowność kontekstu (jak próba gaszenia wodą płonącego urządzenia elektrycznego bez uprzedniego odcięcia źródła zasilania).

Postkomunizm i postkolonializm nie są z sobą nieuchronnie związane w sensie czasowym. Ze względu na brak historycznej synchronizacji często określano je mianem zjawisk niepowiązanych. Jeśli jednak przenieść uwagę z chronologii i znaczenia

⁴¹ Kontekstualne odwrócenie politycznej funkcji marksizmu i liberalnego humanizmu to tylko jeden z elementów fascynującej serii przewrotów, typowych dla emancypacyjnego dyskursu nauk humanistycznych w postkomunistycznej Rumunii. Podczas gdy celem studiów postkolonialnych jest ponowne odczytanie kontekstu opresji przez przemodelowanie rozumienia kultury jako sfery bezpośrednio zaangażowanej i odgrywającej istotną rolę w walce o władzę, wiele ważnych osobistości rumuńskiej kultury wciąż odwołuje się do teorii autonomii filozofii lub estetyki. Te przedkomunistyczne ślady idealizmu wciąż cieszą się sporym poparciem społecznym w postkomunistycznej Rumunii, nadal bowiem postrzega się je jako subwersywne strategie oporu wobec dyktatury komunistycznej, realizowanego za pośrednictwem kultury (rozumianej zazwyczaj jako europocentryczny kanon kultury wysokiej).

⁴² Używam terminów *kairos* i *kairologia* nie w znaczeniu propagowanym przez teologów i różnych guru „motywacji”, lecz bardziej w zgodzie z rozumieniem retorycznym jako szansa dla dyskursu.

dat historycznych na *kairologię*, czyli ocenę kolejnych etapów procesu (jest to raczej koncepcja opisowa niż aksjologiczna, stąd stronię od takich pojęć, jak rozwój czy postęp), to postkomunizm i postkolonializm są zgodne pod względem struktury transformacji.

Podobna stałość przekonań wydaje się rzutować na nasze reprezentacje przestrzeni objętej kolonizacją. Najczęściej odnosimy kategorie skolonizowanych „przestrzeni” do odległych i jasno określonych obszarów na mapach geograficznych. Jednak bardziej subtelne ujęcia mówią o kolonizacji wewnętrznej: przez „wnętrze” rozumie się tu obszar wydzielony granicami metropolitalnego centrum⁴³ lub wewnętrzny świat naszej świadomości. (Tacy badacze jak Frantz Fanon, Edward Said czy Ngũgĩ wa Thiong'o wykazali, że umysł może zostać skolonizowany skuteczniej i trwalej niż terytorium). Doprowadziło to do bardziej zniuansowanego rozumienia skolonizowanej przestrzeni, usuwając z naszych reprezentacji kolonializmu pytania o miejsce czy też przestrzeń fizyczną/geograficzną i zastępując je pytaniami o symboliczne obszary skolonizowania. Postępując według tych wskazań, trzeba zwrócić uwagę na analizy Arjuna Appaduraia, który rozpatruje „lokalizację przede wszystkim jako relacyjną i kontekstową, a nie skalarną czy przestrzenną”⁴⁴, a także na „nowe sposoby myślenia o relacji między geografą, kulturą a tożsamością”, o których pisze Janice Radway, czy „radikalne zaburzenia powiązań między kulturą a przestrzenią”⁴⁵, wykryte przez George'a Lipsitza. Rodica Mihăilă opisała nowy proces krytycznej problematyzacji i przekraczania granic w konstruowaniu wirtualnych (amerykańskich) tożsamości:

Nowe studia nad amerykańskością spopularyzowały dyskurs pogranicza, dokonując jednoczesnego przewartościowania tej kategorii poprzez przesunięcie akcentu z „pogranicza” jako „peryferii” w stosunku do centrum na relacyjną koncepcję dwuznaczności pogranicza/granicy jako miejsca hybrydycznej wielości o Janusowym obliczu⁴⁶.

Roger Brubaker podobnie wskazuje na konieczność odejścia od realistycznego opisu narodowości i grup etnicznych jako „konkretnych, trwałych, wewnętrznie jednorodnych i zewnętrznie odgraniczonych zbiorowości”⁴⁷ oraz ponownego prze-myślenia kwestii lokalizacji takich społeczności:

⁴³ W takim tonie utrzymane są wypowiedzi Michaela Hechtera na temat relacji między centrum a celtyckimi peryferiami na Wyspach Brytyjskich, a także wystąpienia afroamerykańskich aktywistów: Eldridge'a Cleavera, Kennetha Clarka i Stokely Carmichaela poświęcone kolonizowaniu Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych.

⁴⁴ A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996, s. 178.

⁴⁵ Cyt. za: R. Mihăilă, *op. cit.*, s. 135.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 134.

⁴⁷ R. Brubaker, *Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism*, [w:] *The State of the National. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, red. J.A. Hall, Cambridge 1998, s. 292.

[Etnokulturowe] „klocki” można z sobą mieszać w przestrzeni, ich „klockowatość” bowiem — odgraniczenie i wewnętrzna jednorodność — jest konceptualnie osadzona nie w przestrzeni fizycznej, lecz społecznej i kulturowej⁴⁸.

Podejście geograficzne do postkolonializmu i postkomunizmu może pomóc w bardziej szczegółowych i konkretnych *opisach* tych zjawisk, ale nie w ich *systematycznym objaśnianiu* i *strukturalnym zrozumieniu*. To drugie wymaga przeniesienia uwagi z *miejsca fizycznego* na *symboliczne miejsce* relacji z hegemonem. Dzięki temu można sobie uświadomić, że terytorialne pozycjonowanie grup nie stanowi istotnego czynnika w zrozumieniu imperialnych strategii dominacji. Jeśli spojrzeć się na związane z nimi formy dominacji hegemonicznej, jak orientacja genderowa i seksualna, złożone tożsamości grupowe i mniejszości etniczne, klasy społeczne czy kultury grup wiekowych i pokoleń etc., to można domniemywać, że mają one charakter *quasi*-terytorialny, choć większość badań koncentruje się na zjawiskach geograficznie dookreślonych. W przypadku orientalizmu, postkolonializmu i postkomunizmu badacze koncentrują się na ogół na hegemonii transterytorialnej, tj. narzuconej na odległość drugiemu polityczno-administracyjnemu terytorium. Z tego rodzaju imperializmem można się często zetknąć w historii i narzucanie, rozbudowa oraz podtrzymywanie hegemonii transterytorialnej może wymagać innych technik, strategii i instrumentów niż w przypadku sprawowania hegemonii na wspólnym terytorium. Różnice w arsenale ujarzmienia nie powinny jednak przesłaniać nam faktu, iż w istocie mamy do czynienia ze *strukturalnie* tego samego typu hegemoniczną *relacją* i identycznymi celami.

Posłużmy się analogią. Ludzie mogą zadawać śmierć innym ludziom na wiele różnych sposobów: mogą ich przejechać, zastrzelić, dźgnąć nożem, utopić, udusić, otruć, zaszczyć w nich skłonności samobójcze, pozbawić jedzenia i wody, zrzuć z urwiska lub zbombardować. Jedne z tych metod zakładają bliski kontakt, inne — zabójstwo na odległość, w rozmaitych okolicznościach i z różnych powodów. Jednak mimo znacznych różnic w motywach, technikach i strategiach, sprawą najwyższej wagi pozostaje to, iż wciąż mamy do czynienia ze zbrodnią, czyli z podobnym scenariuszem, w którym jeden próbuje zabić drugiego. W tym przypadku to *związek strukturalny* określa czynność, jaką jest zabijanie, oraz zaangażowane w nią podmioty: sprawcę i ofiarę. Znaczenie tudzież społeczna lub moralna ocena czynności zależą wyłącznie od sytuacji i okoliczności, dlatego też powinniśmy szukać *związku kontekstowego*.

Można zatem dojść do wniosku, że ideologiczny opis tożsamości postimperialnych — czy to postkolonialnych, czy postkomunistycznych — wymaga odkrycia relacji strukturalnych między kolonizatorem a skolonizowanym, nie zaś zajmowania się szczegółowymi cechami kolonizacji. W kontekstualnym zrozumieniu relacji (post)kolonialnych/komunistycznych kairologiczne analizy sytuacyjne zastępują opisy chronologiczne i przestrzenne skoncentrowane na prostych, fizycznych wy-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 295.

znacznikach. Wartość oraz funkcja różnych dyskursów ideologicznych nie są niezmiennie ani absolutne. Nie zależą też od zsynchronizowania z rzekomo powszechnym kalendarzem postępu — wręcz przeciwnie, wynikają z osadzenia w określonym historycznym i kulturowym kontekście własnej ewolucji. Dlatego marksizm i liberalizm mogą uzyskać podobną wartość emancypacyjną w okolicznościach wynikających odpowiednio z postkolonializmu i postkomunizmu. W stosunkach między tymi dwoma dyskursami ideologicznymi i kontekstami ich występowania można zatem dostrzec podobną strukturę i wartość sytuacyjną.

Kontekstualne znaczenie postkolonializmu i postkomunizmu

Studia postkolonialne zajmują się kulturami zmarginalizowanymi, wyalienowanymi lub socjopolitycznie upośledzonymi, a także tożsamościami zbiorowymi, których ewolucję przerwała obca władza (inna kultura o uprzywilejowanym, kolonizatorskim lub większościowym statusie). To nowe pole badawcze działa z opóźnieniem spowodowanym dekolonizacją, a towarzyszą mu neokolonialne tendencje gospodarcze i kulturowe. Nowa sytuacja polityczna postkolonializmu polega zarówno na *działaniach naprawczych* przybierających formę zerwania z kolonialną dominacją, jak i na *utrzymywaniu się* skutków kolonizacji i pewnych pozostałości kolonializmu kulturowego. Sytuacja ta domaga się zarazem retrospektywnego przewartościowania kolonializmu i stworzenia strategii odbudowy tożsamości w oparciu o rzekomą nową, wyzwoloną i wyzwalającą epistemę.

W przypadku krajów postkomunistycznych również mamy do czynienia z tożsamościami, które uległy przymusowej i nagłej zmianie, a ich ewolucję zerwano i pchnięto w nieoczekiwanym i „nienaturalnym” kierunku. Te kraje i kultury zostały w końcu wyzwolone i odzyskały prawo do własnej rekonstrukcji. Podobnie jak w przypadku byłych kolonii, projektom natychmiastowej odnowy towarzyszą nowe retrospekcje historyczne.

Postkomunizm i postkolonializm (jak również badania nad tymi zjawiskami) są z sobą kompatybilne nie tylko dlatego, że dzielą to, co wydaje się tą samą ogólną sytuacją historyczną kultur przepracowujących traumę zadaną przez imperialnych oprawców, lecz także ze względu na konteksty, w jakich powstawały.

Postkolonializm wyłonił się po II wojnie światowej w wyniku nagromadzenia potencjału niezadowolenia i buntu wobec ówczesnych głównych potęg imperialnych. Polityczna niemożność i niestabilność Francji, Stanów Zjednoczonych i Związku Sowieckiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. (wojna francusko-wietnamska 1946–1954, wojna w Korei 1950–1953, wojna w Algierii 1956–1962, przedłużająca się wojna w Wietnamie, zabójstwo prezydenta Kennedy’ego i afery Watergate, ale także represje związane z antysowieckim powstaniem na Węgrzech w 1956 r. i inwazja na Czechosłowację w 1968 r.) sprawiły, że młodsze pokolenia poczuły zawód i nieufność do władz politycznych i kulturalnych, co doprowadziło

do wszczęcia przez zmarginalizowane grupy serii powstań i mikrorewolucji. *Bitnicy* i „młodzi gniewni” w latach pięćdziesiątych, hipisi w latach sześćdziesiątych i zrewoltowani francuscy studenci w maju 1968 r. stali się wzorem emancypacji dla młodszych pokoleń. W latach sześćdziesiątych prężnie rozwija się ruch feministyczny, Afroamerykanie tworzą powszechne ruchy aktywistów (rastafarianie w 1953 r., ruch *négritude* pod koniec lat pięćdziesiątych, powstanie w Stanach Zjednoczonych „Narodu Islamu” pod przywództwem Malcolma X — towarzyszył im pokojowy ruch Martina Luthera Kinga Jr. w latach sześćdziesiątych), na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wyłania się ruch Chicano, w USA dochodzą do głosu homoseksualiści, którzy od 1969 r. walczą o prawa obywatelskie. Wszystkie te ruchy doprowadziły do wzrostu świadomości społeczeństwa oraz rządu i do reform społecznych, na których skorzystały upośledzone społeczności kulturowe.

Jeśli chodzi o życie intelektualne, to w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. pojawił się poststrukturalizm i filozofia postmodernistyczna, co dało krytycznym intelektualistom i studentom impuls do tego, by domagać się reformy systemu edukacji. W latach siedemdziesiątych powstają na brytyjskich uniwersytetach programy magisterskie w dziedzinie studiów kulturowych, oparte na wzorze stosowanym przez Richarda Hoggarta i Stuarta Halla na Uniwersytecie w Birmingham w okresie od 1969 do 1979 r. Stany Zjednoczone przyjęły tę epistemę i w latach siedemdziesiątych oraz osiemdziesiątych rozwinęły własną wersję studiów kulturowych. Z ogólnych badań nad kulturą zaczął się wyłaniać feminizm, studia nad kulturą młodzieżową i popularną, studia afroamerykańskie, latynoamerykańskie/Chicano, orientalizm i studia nad podrzędnością kulturową, studia gejowskie i lesbijskie *etc.* Nacisk wspólnoty intelektualnej, w połączeniu z ruchami aktywistów, spowodował zmiany w mentalności i wiele reform w polityce publicznej. Zachodnie społeczeństwo i organizacje międzynarodowe stały się bardziej świadome i tolerancyjne wobec wielokulturowej struktury ludzkich społeczności z ich paralelnymi wartościami i praktykami kulturowymi, a także zaczęły wykazywać rosnące poparcie dla praw mniejszości.

Za przykładem Frantza Fanona i krytyków z kręgu *négritude* (jak Aimé Césaire, Albert Memmi i Leopold Sédar Senghor) w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pojawiły się pierwsze wystąpienia rzeczników skolonizowanych i zmarginalizowanych kultur, czego kulminacją było ogłoszenie przez Edwarda Saïda w 1978 r. *Orientalizmu*. W ciągu kolejnych dwóch dekad studia postkolonialne zdobyły sobie trwałą reputację w środowisku akademickim i pismach naukowych.

Specyficzny kontekst polityczny i kulturowy postkolonializmu oraz studiów postkolonialnych określają trzy współrzędne. Po pierwsze, w wyniku regresji zachodnich imperiów od dominacji do przewagi (upadek tradycyjnych, militarnych, ekonomicznych i politycznych form imperializmu, a także zastąpienie ich neokolonialnymi strategiami wpływów i dominacji na scenie gospodarczej i politycznej) pojawia się nowe, bojowe nastawienie polityczne, prowadzące do emancypacji kultur upośledzonych. Po drugie, wyłaniają się nowe paradygmaty intelektualne, oddzia-

lujące na reprezentacje historii i kultury: postmodernizm i poststrukturalizm. Po trzecie, na reformatorską politykę w zakresie instytucji oświatowych i kulturalnych przystają poszczególne państwa.

Rodzi się zatem pytanie, czy Rumunia i inne kraje postkomunistyczne wykazują podobny kontekst kaiologiczny, mimo iż od tamtej pory upłynęło już około czterdziestu lat? Myślę, że istnieją dowody na występowanie tych samych trzech współrzędnych stanu postkolonialnego w kontekście politycznym i kulturalnym, w jakim doszło do powstania postkomunizmu i do wyłonienia się poświęconych mu studiów kulturowych.

Po pierwsze, można dostrzec podobne zmiany w polityce międzynarodowej, czyli upadek imperium sowieckiego i nową rosyjską politykę dominacji na obszarze byłego ZSRS. Dawne kraje komunistyczne, podobnie jak dawne kolonie, negocjują swoją emancypację polityczną poprzez sojusze i integrację regionalną z licznymi strukturami międzynarodowymi.

Po drugie, istnieją oznaki wskazujące na szerzenie się paradygmatu poststrukturalistycznego i postmodernistycznego wśród elit intelektualnych, zwłaszcza wśród młodszych przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, którzy zdobywali stopnie naukowe na Zachodzie i odbywali tam wyjazdy studyjne. Doprowadziło to do poważniejszej i nieskrępowanej refleksji nad ideologicznymi i politycznymi aspektami kultury, nad subiektywnością i względnością poznania, a także nad skonstruowanym charakterem i różnorodnością naszych (auto)reprezentacji. Powolna i niezdecydowana reforma kształcenia wciąż trwa i przynosi nowe dyscypliny, wydziały i programy studiów, sporadycznie tylko owocując nowymi metodami w zakresie badań naukowych, dydaktyki i ewaluacji. W sferze publicznej rozbieżne dyskursy na temat odbudowy dotkniętych traumą tożsamości kulturowych konkurują z sobą i przecinają się z sobą, a dawne dyskursy hegemoniczne zyskują nowy status oraz funkcję.

Po trzecie, w dziedzinie spraw wewnętrznych niektóre kraje postkomunistyczne stały się bardziej demokratyczne i tolerancyjne, jeśli chodzi o swobodę wypowiedzi dla grup dotąd upośledzonych, które przedtem nie miały prawa głosu — kobiet, mniejszości etnicznych, młodzieży i osób bez wykształcenia, homoseksualistów *etc.* Choć aktywność takich społeczności nie przedstawia się zwykle zbyt imponująco, władze centralne traktują je pobłażliwie i zajmują wobec nich postawę umiarkowanie reformatorską. Dzieje się tak przeważnie dlatego, że nowe czy też zreformowane państwa, którymi kierują, zabiegają o uznanie organizacji międzynarodowych i opinii publicznej, a same władze czują się rozliczane ze swych posunięć.

Konteksty emancypacji państwowej i kulturowej byłych kolonii i byłych krajów komunistycznych, choć rozłączne, są strukturalnie homologiczne. Aktorzy społeczni mogą się różnić, lecz ich rola jest taka sama. Posttraumatyczne przywracanie tożsamości kulturowej odbywa się na podobnych warunkach, mimo że niektórzy aktorzy mogli pozamieniać się rolami, przez co ci, którzy przedtem grali bohaterów, teraz są czarnymi charakterami i odwrotnie. Może to posłużyć za ilustrację tego, co Erne-

sto Laclau nazywa „zmiennymi znaczącymi” i „relacyjnym” charakterem dyskursu i tożsamości⁴⁹.

Tłumaczenie z języka angielskiego: Mateusz Świetlicki
Tłumaczenie przejrzał pod względem merytorycznym: Dariusz Skórczewski

⁴⁹ Cyt. za: T. Docherty, *Postmodernism. A Reader*, Harlow-New York 1993, s. 335–337.