

Postsowieckość ≠
poskolonialność ≠
postimperialność,
czyli co robić po końcu historii?

[...] Postaram się poniżej rozważyć pewne przyczyny naturalnej nieobecności intelektualnej refleksji nad postsowieckim doświadczeniem, tożsamością i imaginariem, ale też poziomu świadomości ukształtowanego już postsocjalistycznego dyskursu. Pragnę to przy tym uczynić z perspektywy zewnętrznej. W procesie artykułowania tych poglądów podejmę dialog z kilkoma najbardziej symptomatycznymi według mnie pracami na ten temat napisanymi w ostatnich latach przez zachodnich uczonych i autorów reprezentujących świat postsowiecki. [...]

W ostatnim czasie przeżywająca wyraźne bankructwo sowietologia [...] – we wszystkich swych bardziej lub mniej niewinnych i apolitycznych odgałęzieniach – podjęła próbę odnowy i zawłaszczenia pewnych współczesnych dyskursów teoretycznych, usiłując zastosować je do badania przestrzeni postsowieckiej, która w oczach Zachodu zyskała nie tylko ideologiczne, ale też etnokułturowe, religijne i inne znaczenia. Jak na razie nie całkiem udaną próbą stworzenia na ruinach sowietologii takiej nowej dyscypliny stały się studia eurozjatyckie – zróżnicowany konglomerat mikrodyscyplin ukształtowany na miejscu dawnej regionalistyki, dziedziny wiedzy dominującej podczas zimnej wojny – powiązane z nowymi tendencjami w dziedzinie studiów kulturowych, etnicznych, mniejszościowych itp.

Jeszcze jednym z dyskursów, który miał zapełnić lukę powstałą po upadku sowietologii, okazała się teoria postkolonialna. Jaskrawym tego przykładem może być napisany przed ponad dziesięć laty artykuł Davida Chioni Moora *Czy post- w postkolonialnym post- jest tym samym, co w postsowieckim?*¹, w którym postowieckość analizowana jest z perspektywy dyskursu postkolonialnego, którego obiektem w dość niejasnej interpretacji są jednocześnie Algieria i Ukraina, Filipiny i Węgry i który nie uwzględnia różnicy między drugim i trzecim światem, lewituje w oderwaniu od ich lokalnej historii, geopolityki i wcielonej

1. D.Ch. Moore, *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, PMLA 2001, 116.1, s. 111–128.

w życie polityki wiedzy, a także nie dostrzega specyficznej konfiguracji różnic między imperialnością i kolonialnością w świecie nowoczesności. [...]

Istnieją głębokie metodologiczne uzasadnienia sprzeciwu wobec prostego wykorzystania teorii postkolonialnej do analizy przestrzeni postsowieckiej. Dyskurs postkolonialny usytuowany jest w ramach typowego dla nowoczesności subiektywno-obiektywnego dualizmu i ciąży ku opisowemu modelowi wiedzy. W fundamentalnym sensie odtwarza on kolonialność wiedzy, czyli aktualizuje globalny system produkcji, legitymizacji i dystrybucji wiedzy istniejący już od pięciu stuleci i ściśle powiązany z powstaniem i przemianami współczesnego/kolonialnego świata. Studia postkolonialne, nie przekształcając charakterystycznych dla nowoczesności kategorii postępu i rozwoju, badają kolonializm i jego konsekwencje, nie zaś kolonialność, a tym bardziej nie podejmują próby praktykowania dekolonizacji².

Sferą aplikowania teorii postkolonialnej były tradycyjnie dawne kolonie kapitalistycznych zachodnich imperiów drugiej (świeckiej) nowoczesności (a w XX wieku tak zwany trzeci świat). Natomiast drugi świat, który sam był rezultatem rozwoju marginalnego dyskursu zachodniej nowoczesności, pozostawał do niedawna poza zasięgiem teorii postkolonialnej i wręcz poza kręgiem zainteresowań studiów kulturowych. Wprowadzając ten świat w nowy dychotomiczny układ Wschód–Zachód albo Północ–Południe, od razu komplikujemy go i doprowadzamy do destrukcji myślenia binarnego – zaczyna bowiem na ten układ oddziaływać dziwny czynnik, który równocześnie występuje jako kolonizator i kolonizowany i nie jest w stanie do końca stać się elementem żadnej z tych umownych skrajności. Zamiast tego generuje on dodatkowe oksymoroniczne kategorie – takie jak „biedna Północ”, która nie równa się wszak ani biednemu lub globalnemu Południu, ani Południu biednej Północy (jeśli mowa o wielu byłych republikach ZSRR).

Rozczarowanie trzeciego świata wywołane tym, że drugi świat nie był w stanie spełnić swojej misji, to także nie do końca uświadomiony i zaniedbany poznawczo fenomen. Intelktualiści trzeciego świata rzadko stawiają znak równości między kolonializmem i socjalizmem (lub między drugim i trzecim światem). W tym sensie upadek socjalistycznego paradygmatu był katastrofą nie tylko dla nas, ale i dla tych, którzy się z nami równali. To prawda, że szybko znaleźli oni inne modele rozkładu ról, ważne jednak, że i świat postsocjalistyczny, i w szczególności Rosja stały się nowymi niewiadomymi, jak gdyby niedziałającymi, upasywnionymi agensami. W kontekście kryzysu lewicowych ideologii Aleksiej Pienzin precyzyjnie konstatuje niesymetryczność świata postsowieckiego w zestawieniu

2. M. Tlostanova, *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. Palgrave Macmillan, New York 2010.

z postkolonialnością i postfordyzmem³. Przecież sowieckość przez wielu akurat na początku rozpatrywana była i na Zachodzie, i w trzecim świecie jako ratunek przed fordyzmem i kolonializmem.

Poczuwszy się zwycięzcą, Zachód nie uznał za możliwe ani za przyzwoite, aby pobity wróg mógł przetrwać po bohaterskim zwycięstwie narracji kapitalistycznej nad socjalistyczną. Jennifer Suchland sformułowała to odczucie naszego nieistnienia w świecie w nieco przekształconej formule zapożyczony od Gayatri Chakravorty Spivak: czy postsocjalistyczne podmioty potrafią mówić?⁴. Z naszej perspektywy tę manifestację współczucia można przekształcić w pytanie retoryczne: co to znaczy być pustką, być niczym i nikim w nowej architektonice świata? Co znaczy rozumieć, że narracja drugiego świata została już historycznie zamknięta, zwycięstwo odnieśli „wrogowie” i nikt nie oczekuje, że zwyciężony się odrodzi i będzie naprzykrzać się światu absurdalnymi żądaniami, aby przyznać mu prawo do istnienia?

W końcu w dyskursach trzeciego świata obserwuje się dziś także dążenie do zachowania monopolu na rolę ofiary i cierpienie, które wyklucza poszukiwanie zbieżności i dialogu z innymi Innymi, włącznie ze światem postsocjalistycznym. Owa negatywna rywalizacja jest bezpośrednim rezultatem beżmyślnego podążania za logiką nowoczesności z jej agonistycznym podejściem do wszystkiego, która uniemożliwia jakikolwiek dialog. Postsocjalistyczne dyskursy także nie przyjmują teorii postkolonialnej bezwarunkowo, albowiem rządzi nimi postawa imperialna (szczególnie w Rosji) lub nacjonalizm (w pozostałych przestrzeniach), nacechowana nad wyraz wątpliwej proveniencji dumą z dawnej wysokiej pozycji drugiego świata w hierarchii nowoczesności. Prowadzi to do proliferacji mitów, ksenofobii, rasizmu.

Co kryje się za tym brakiem zrozumienia? To, że my wszyscy – i trzeci świat, i dawny świat socjalistyczny, i nawet Zachód/Północ – w różnym stopniu skażeni jesteśmy formami globalnej kolonialności⁵ jako nieodłącznej cechy nowoczesności. Konsekwencją jest bezkrytyczne przyjęcie istniejącej w tym świecie hierarchii, gdzie wszyscy mają wyznaczone miejsce, i ludzie, nawet ci, którzy są z tego miejsca zadowoleni (jak w przypadku wielu europejskich krajów postsocjalistycznych, które stały się państwami serwilistycznymi, obsługującymi „prawdziwych” Europejczyków), są na śmierć przerażeni na myśl, że ich pozycja w tej hierarchii może zostać obniżona. To także przypadek

3. A. Penzin, *Post-Soviet Singularity and Codes of Cultural Translation*. „The Latvian Center for Contemporary Art” <<http://old.lcca.lv/e-texts/17/>> (10.08.2011).

4. Дж. Сухланд, *Существует ли постсоциалистическая критика?* „Личность. Культура. Общество” 2011, nr 3–4.

5. М.В. Тлостанова, *ДекOLONиальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания*, „Личность. Культура. Общество” 2009, nr 1.

Rosji – bezrefleksyjne połączenie odrazy do światowego Południa i strachu, że zaczniemy być kojarzeni z nim z pozycji paternalistycznej protekcjonalności. Z drugiej strony sytuują się nieustanne próby ukrycia za tęczą imperialistyczną mitologią okrutnych ekscesów rosyjskiego i sowieckiego kolonializmu.

Aleksiej Pienzin rozważa specyficzne przekształcanie się dyskursu i wrażliwości postkolonialnej w przestrzeni postsowieckiej⁶. Rosjanie stają się dzisiaj nowymi subalternami, cierpiącymi na nieprzepracowany kompleks przegranej bitwy, utraconej wielkości związanych z przemianami sowieckiej wersji nowoczesności, co kompensuje im jedynie wątpliwa retoryka geograficznego rozmachu. Jednak jeśli Pienzin zapisuje tę wrażliwość w kodzie analogicznym do postkolonialnego, przypuszczam, że odzwierciedla ona mimo wszystko świadomość postimperialną, chociaż należy tu wziąć poprawkę na szczególny status imperium – Janusa o dwóch obliczach⁷. Postsowiecki podmiot rzeczywiście doświadcza kompleksu postkolonialnego, jednak w zdeformowanej postaci – ponieważ pozostaje dziś pod bezpośrednią presją okrutnej globalnej kolonialności, której już od dawna niepotrzebna jest żadna kolonizacja, która uzyskała już dziś charakter wirtualny, nie stała się jednak dzięki temu mniej przytłaczająca ani mniej totalna.

Specyficznym problemem wielu postsowieckich intelektualistów, wynikającym w znacznej mierze z działania zewnętrznych odmian imperialności i braku obycia z badaniami kulturowymi (nie mylić z zasadniczo apolityczną i abstrakcyjną kulturologią!), jest ślepotą wobec ciemnych stron nowoczesności – wobec kolonialności. Dlatego też skłonni są oni do kodowania różnych odmian postaw imperialnych jako postkolonialnych. Nie jest to przesadnie uczciwe, ponieważ uniemożliwia dostrzeżenie różnicy w hierarchii władzy między swoim i obcym i przekształca „swoje” w ofiarę, w subalterna i absolutnie uniemożliwia dostrzeżenie Obcego, całkowicie anihilując jego obecność, a wraz z nim kasując winę i odpowiedzialność Swojego – nieważne, przypadkową czy zamierzoną.

Dyskurs postkolonialny w większości wariantów konceptualnie jest bliski marksizmowi, teorii krytycznej, podczas gdy postsowiecki intelektualista najczęściej jest sceptycznie nastawiony wobec takiego sposobu myślenia, ponieważ przydarzyło mu się, że na własnej skórze musiał doświadczyć wszystkich atrakcji wynikających z wcielonych utopii – i nie wierzy już w samą możliwość praktycznej realizacji komunistycznych haseł. Antykapitalistyczna i antyimperialna krytyka zawsze były ważnym elementem dyskursu postkolonialnego, zaś postkomunizm raczej nie zechce się podpisać pod takimi dążeniami nawet dzisiaj, kiedy euforia już opadła i dawny socjalistyczny świat świetnie rozumie,

6. Penzin, *Post-Soviet Singularity and Codes of Cultural Translation...*

7. М.В. Тлюстанова, *Постсоветская литература и эстетика транскulturации*, УРСС, Москва 2004.

jaką starannie zdefiniowaną rolę przypisano mu w nowej globalnej architektonice świata. Według Jennifer Suchland „produkowanie wiedzy w ramach badań regionalnych i ideologiczne konstrukty zimnej wojny doprowadziły do tego, że drugi świat stał się bezkrytyczny, zaś trzeci świat – skrajnie krytyczny wobec Zachodu. Po zakończeniu zimnej wojny owa uproszczona geoideologiczna stratyfikacja przetrwała jednak i nadal określa to, jakie kulturowe i historyczne zjawiska kojarzone są z krytyką społeczną”⁸. Zgodnie z nawykami binarnego myślenia przestrzeń postsowiecka musi albo bezwarunkowo przyjąć liberalizm i kapitalizm jako nie posiadające alternatywnych rozwiązań warianty organizacji współczesnego świata, albo powrócić do idealizowania socjalistycznych mitów, włącznie z tymi, które zdefiniowały relacje imperialne i kolonialne. Na przykład mit proletariackiego internacjonalizmu i postępu krajów rozwijających się pod egidą ZSRR jako ważna część sowieckiej retoryki, która szybko przekształciła się w zamkniętą utopię, a może i od zawsze była właśnie taka, jeśli spojrzeć na nią z ciemnej kolonialnej strony, ponieważ bolszewicy, jak uważa Kalpana Sachni, chcieli obalić carat, ale równocześnie nie zamierzali utracić imperialnej pozycji⁹.

Nowoczesność w XX wieku przejawiała się w dwóch formach: liberalno-kapitalistycznej i socjalistyczno-etatystycznej. Każda z nich posiadała swoją ciemną stronę – własną formę kolonialności. W domenie owej ciemnej strony sowieckiej nowoczesności został wykonstruowany sowiecki obywatel drugiego gatunku – nie bacząc na internacjonalistyczne slogany, uparte głoszenie dążenia do wymieszania ras zmierzającego do stworzenia przyszłego sowieckiego Metysa o nijakiej tożsamości etnicznej, ukształtowanego przez rosyjską kulturę i sowiecką ideologię. Podwójne standardy działały także w tej sferze, w której retoryce propagowano konieczność obalenia statusu kolonialnego, a w rzeczywistości budowano niewidoczne, lecz trwałe granice, mury i szklane sufity, uniemożliwiające kolonialnemu podmiotowi uzyskanie równych praw, samodzielności i równego startu w sferze edukacji, indywidualnych karier, samorealizacji. W efekcie zrodziła się skrajnie problematyczna sowiecka kolonialna tożsamość, która ma wiele wspólnego z postkolonialną, rozdwojoną negatywną samoidentyfikacją ufundowaną na braku zadomowienia i stałym byciu pomiędzy. Do dzisiaj aktywna jest także nieprzepracowana neoimperialna nostalgia, włączająca taki typ wrażliwości, który można nazwać syndromem fontanny „Przyjaźń Między Narodami” z filmu *Świat się śmieje*. I jak zwykle spóźnione okazują się usiłowania polityki kulturalnej postsowieckiej Rosji zmierzające do uratowania i zakonserwowania kurczącej się

8. J. Suchland, *Is postsocialism transnational?* „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2011.

9. K. Sachni, *Crucifying the Orient*, White Orchid Press, Bangkok 1997.

jak u Balzakovskiego jaszczura i niknącej w oczach postsowieckości jako wyobrażeniowej wspólnoty – językowej, duchowej, aksjologicznej kulturowej itp.

W warunkach globalnej kolonialności Rosja szczególnie wyraźnie przeżywa dawne odczucie kolonialności mentalnej i kulturowej. Aleksiej Pienzin nazywa to przesuniętą (wyjętą z lokalności) postkolonialnością bez kolonizacji¹⁰. Z mojej perspektywy ów specyficzny kompleks łatwiej da się wyjaśnić przy użyciu pojęcia imperialnej odmienności, czyli uzmysłowienia różnicy pomiędzy zwycięskimi kapitalistycznymi imperiami zachodniej ponowoczesności i tymi, które przegrały z nimi walkę, pozostając nadal imperiami, jednak uzyskując specyficzny status imperialnej odmienności i stając się poniekąd w wyścigu nowoczesności bytami drugiego gatunku. Imperialna odmiennosc dzieli się na wewnętrzną i zewnętrzną. *Wewnętrzna* dotyczy tych imperiów, które przegrały walkę w świecie nowoczesności i przekształciły się w Południe Europy¹¹ – są to Hiszpania, Włochy i Portugalia. Natomiast *zewnętrzna odmiennosc imperialna* dotyczy nie całkiem zachodnich, nie całkiem kapitalistycznych albo w ogóle niekapitalistycznych imperiów nowoczesności. To Imperium Osmańskie i przede wszystkim Rosja, w których ukształtowała się logika pościgu, ogromna liczba psychologicznych kompleksów, niemal schizofrenicznych kolektywnych pułapek, ideologii obłączonej twierdzy, albo też mitologii zwycięstwa wbrew porażce. Owym niewystarczająco przepracowanym problemom i wewnętrznie sprzecznej subiektywności towarzyszą niezwykle interesujące reakcje artystyczne. Tego rodzaju ogarniająca wszystko, niewidoczna kolonialność wyraża się w sferach codzienności, wiedzy i myślenia. To kompleks zewnętrznej imperialnej odmienności, który jest o wiele bardziej bolesny niż jakiegokolwiek kompleksy postkolonialne. Rosja prezentuje się przy tym jako szczególny rodzaj imperium – Janus o dwóch obliczach: na jednej z jego twarzy, zwróconej ku Zachodowi, dostrzec można brak pewności siebie, na drugiej, zwróconej na Południe i Wschód widnieje obraz karykaturalnie cywilizatorski. Jest to imperium bogate, chociaż biedne, obarczone specyficzną dla niego misją, choć jej nierealizujące, imperium z długoletnią, choć niezbyt bogatą historią przyswajania z zewnątrz określonych elementów nowoczesności, które jednak czyni to na odmiennych podstawach – niekapitalistycznej, niezachodniej, niezwiązanej z zachodnim chrześcijaństwem i nie w pochodzącym z łaciny języku.

Rosja w relacjach z Zachodem przez długi czas pozostawała w sytuacji globalnej kolonialności – nie była to jednak sytuacja prostego kolonializmu. I w tym sensie mentalna kolonizacja nie jest prerogatywą jedynie postkolonialnego dyskursu opisującego rzeczywistość. To choroba, którą można dostrzec we wszystkich warstwach społecznych i w każdym społeczeństwie. Zmienia się jedynie treść

10. Penzin, *Post-Soviet Singularity and Codes of Cultural Translation...*

11. R. Dainotto, *A South with a View: Europe and Its Other*, „Nepantla” 1.2. (2000), s. 375–390.

owego prania mózgow – od chrześcijaństwa do misji cywilizacyjnej, od liberalizmu do komunizmu, od konsumpcji do terrorofobii itp. Zawsze jednak niezmienna pozostaje retoryka zbawienia ukrywająca kolonialną logikę kontroli, dominacji i podporządkowania, misjonarski syndrom paradygmatyczny dla współczesnej/ kolonialnej matrycy władzy.

Bezwyjściowość imperialnej odmienności była przez kilka stuleci specyficznie rosyjskim problemem – na długo przez rozpoczęciem walki między kapitalizmem a socjalizmem. Zachodni – marginalny – dyskurs socjalistyczny nakładał się na istniejącą już imperialną odmiennosc, rodząc konstrukty i retorykę sowieckiej (i szerzej – socjalistycznej) nowoczesności wynikającej ze znanych, chociaż opartych na innej logice kolonialnych podstaw. Sytuacja takiego podporządkowanego czy będącego rodzajem subalternu imperium, niezbyt pewnego siebie w obliczu Europy i Zachodu i na różne sposoby kompensującego tę niepewność, włącznie z projekcją zdeformowanych zachodnich dyskursów skierowanych przeciwko własnym kolonialnym Innym, rodzi także zniekształcone formuły postaw postkolonialnych. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie tych „kolonii”, które w większym stopniu mogłyby pretendować do przynależności do Europy, choćby nawet w roli bytu podporządkowanego (drugorzędno Europejczyka), jak na przykład państwa nadbałtyckie, oraz tam, gdzie trudno skonceptualizować różnice – lub wręcz nie da się tego uczynić – w kategoriach rasowych czy etnicznych (kraje słowiańskie). Pojęcia imperialnej i kolonialnej odmienności powodują eksplozję liniowych historycznych narracji, których ostatnim akordem był upadek ZSRR (stąd też bierze się popularna teza o postswieckości jako kategorii czasowej, nie zaś przestrzennej), co pozwala stworzyć bardziej zniuansowany obraz nowoczesności/kolonialności obejmujący także jej dzisiejszy globalny wymiar. W tej sytuacji przekształcenie się Rosjan w krajach nadbałtyckich czy słowiańskich w nowych subalternów odpowiada nie tylko powszechnej logice postkolonialnej, którą łatwo zaobserwować w Indochinach i Hongkongu, lecz związane jest także ze szczególnym statusem Rosji jako imperium-subalternu naznaczonym imperialną odmiennością i starannie ukrywanym brakiem pewności siebie. Kompleks imperialnej odmienności posiada naturę rewanżystowską i wyklucza możliwość solidarności z kimkolwiek – ani ze światowym Południem, ani ze światową Północą.

Rosyjskie/sowieckie imperium z jednej strony usiłowało skonstruować własny odmienny wariant nowoczesności – imperium prawosławne, następnie świat sowiecki i szerzej – socjalistyczny. Z drugiej strony konkretne strategie budowania rosyjskiej/sowieckiej nowoczesności powinny były odpowiadać zachodniej metanarracji, ponieważ mimo że miały pretensje do samodzielności, były jej produktem, były od niej zależne i kopiowały jej najogólniejsze reguły – progre-

sywizm oraz sposoby deformowania i inwersji praw człowieka¹², naśladowczy imperializm i zapożyczone dyskursy wtórnego orientalizmu czy karykaturalnego europocentryzmu¹³ itp. W rezultacie w samej Rosji królował kompleks wtórnego i pozbawionego pewności siebie Europejczyka, w Azji Środkowej – samoorientalizacja, na Kaukazie – samowybielanie, samousprawiedliwianie, co wiodło w ślepy zaułek, doprowadziło do stagnacji politycznych i społecznych alternatywnych ruchów i akcji.

Rosyjski paradygmat ścigającej się, doganiającej Zachód modernizacji od czasu do czasu zastępowany był – jak to widzimy także dzisiaj – przez odmowę przyjmowania wszystkiego co zachodnie i zdążanie w kierunku nacjonalizmu, szowinizmu i braku tolerancji. Dwulicowe imperium miało poczucie, że jest kolonią Zachodu, „przebrany we francuski strój Tatarzynem” (jak pisał Kłuczewski¹⁴). Kompleks przebranego Tatarzyna był kompensowany w koloniach poprzez prezentowanie wizerunku rosyjskiego/sowieckiego kolonizatora jako prawdziwego Europejczyka, nosiciela cywilizacji, nowoczesności, socjalizmu, postępu itp. I był przeciwstawiany „zacofanej” miejscowej ludności, którą jakoby należy ucywilizować, przekształcić w ludzi radzieckich, przypisać im wysrane z palca narodowe taksonomie, które i tak nie były w stanie ukryć mizantropicznego sceptycyzmu, jak określił to Nelson Maldonado-Torres¹⁵ – czyli nieustającego zwątpienia w ich ludzką naturę. Takie zdezwuowanie ludzkiego życia stało się przyczyną najróżniejszych psychologicznych reakcji – od utraty instynktu samozachowawczego do wszechogarniającego strachu, sytuowania się na niezdefiniowanej ideowo pozycji trickstera opierającej się na deprecjacji autorytetu, władzy, chytrych i ironii zabarwionymi postawami antysowieckimi i antykolonialnymi. W takim fundamentalnym sensie carskie imperium i ZSRR są bytami bliźniaczymi. Nowe imperium stanowi kontynuację poprzedniego – posiada takie samo ciemne kolonialne oblicze, o którym nie mówi się nawet dzisiaj (przecież ZSRR zręcznie wypożyczonował się jako „imperium działań afirmatywnych”¹⁶ na całym świecie), prezentuje się jako podmiot stymulujący nieustający ogólnoswiatowy wyścig i kraj eskalujący swoje geopolityczne apetyty. [...]

12. F.J. Hinkelammert, *The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights*, „Worlds and Knowledges Otherwise”. A Web Dossier, vol. 1, dossier 1, 2004, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/> (10.08.2011).

13. Tlostanova, *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. Palgrave Macmillan, New York 2010.

14. В. Ключевский, *Курс русской истории*. Альфа-Книга, Москва 2009.

15. N. Maldonado Torres, *On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept*, „Cultural Studies” 21, nr 2–3, March/May (2007), s. 240–270.

16. T. Martin, *Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Cornell University Press, Ithaca and London 2001.

Jedyna uzasadniona sfera zastosowania teorii postkolonialnej do analizy przestrzeni postsowieckiej to przypadek nieeuropejskich i do tego niechrześcijańskich kolonii Rosji/ZSRR. Na tych terenach są wyraźnie obecne dyskursy europocentryzmu, orientalizmu, rasizmu, misji cywilizacyjnej, mizantropicznego sceptycyzmu, podwójnej świadomości, psychologicznych kompleksów i ich chorobliwych kompensacji, językowego kolonializmu i wszystkich pozostałych postkolonialnych „atrakcji”. I na dodatek w sposób jeszcze bardziej wyrazisty manifestuje się tam fundamentalny dla kolonializmu element, starannie skrywany i niemal niedostrzegalny we wszystkich postsowieckich próbach zaadaptowania dyskursu postkolonialnego – rasa, której nie dostrzega krótkowzroczny marksizm, liberalizm i pozostałe uniwersalistyczne zamknięte utopie. W przypadku Rosji zróżnicowanie rasowe się wirtualizuje, staje się ono bytem symbolicznym, uzyskuje nowe formy – niezwiązane z kolorem skóry ani czystością krwi, lecz oparte zarówno na cechach etnicznych, religijnych, kulturowych, językowych, jak widoczne i z perspektywy bliskości do europejskiego, czyli w istocie obcego ideału. Bo przecież sama zasada wyobcowania okazuje się nie swoja, została zapożyczona z zewnątrz. Tradycyjne pretensje do wyraźnego uznania ich za Europejczyków zgłaszane przez Ukraińców i Białorusinów w tym sensie idealnie wpisują się w europocentryczny schemat kolonialności władzy i są w jakimś stopniu porównywalne do postkolonializmu opisanego przez Partę Chatterje¹⁷. Jednak nie odrzucają one samej skali człowieczeństwa odpowiadającej logice nowoczesności. Czyż można jednak w istocie rzeczy wykorzystać „narzędzia gospodarza, by zburzyć jego dom”¹⁸?

Postkolonialna wrażliwość we współczesnej Rosji dotyczy ludzi transdysporsalnych, posiadających mieszane korzenie etniczne, lecz nieposiadających przywiązania do konkretnego miejsca lub języka, indywidualów, które na podstawie jednej lub kilku cech okazują się wewnętrznymi Innymi, ale równocześnie są kimś w rodzaju zakładników, ponieważ za granicą będą oni/my kojarzeni ze sferą rosyjskiego Swojego, nie zaś Obcego. Znaczy to, że cała ta sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana niż zakładają binarne postkolonialne schematy, szczególnie jeśli spojrzeć na nią z pozycji zewnętrznej wobec kolonialnych różnic. Konieczne jest tu zastosowanie zasady międzyseksjonalności¹⁹ związanej z nakładaniem się w codziennym doświadczeniu najróżniejszych rodzajów dyskryminacji i z niemożliwością ich prostego zsumowania.

17. P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton University Press, Princeton 1993.

18. A. Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, w: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Crossing Press, Freedom 1984.

19. K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Anti-Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, "The University of Chicago Legal Forum" 1989, s.139–167.

W Rosji – tak jak dawniej – niemożliwe są wielokulturowe tożsamości, takie pisane z dywizem, ponieważ nie przyjmuje ona nadal idei narodowości obywatelskiej i oscyluje raczej ku biologicznemu rasizmowi oraz ksenofobii, kierując nowy obraz narodu-państwa w stronę najbardziej prymordialistycznych form, mnożąc obecność wewnętrznych określonych rasowo Innych – posiadających co prawda rosyjskie obywatelstwo, pozbawionych jednak jakichkolwiek praw. Kontrasty te się nasilają, nie uzyskując żadnego objaśnienia i cała sytuacja staje się kolejną bombą o niezbyt opóźnionym zapłonie podkładaną pod fundamenty naszego życia. Jednak iluzoryczna ostateczna dezintegracja imperium nie jest w stanie nas uratować, wiedzie jedynie do chaosu, krwi, materialnej i duchowej nędzy oraz braku jakiegokolwiek posiadającej sens wspólnej przyszłości dla ludzi, którzy mieli nieszczęście urodzić się i utknąć w tej przestrzeni, gdzie co prawda ciągle jeszcze mówi się w jednym języku, która jednak już w żaden sposób nie jest scalona żadnymi wartościami duchowymi, aksjologicznymi ani ideologicznymi. Dlatego tak ważne jest, póki jeszcze nie jest za późno, by zająć się poważną i krytyczną autorefleksją, uwalniając się od bezalternatywności binarnego i technokratycznego myślenia, od teoretycznej niesamodzielności, od niedojrzałego odrzucania wszystkiego i bezdusznego samoutwierdzania się. Należy natomiast podjąć staranną, pogłębianą i wieloaspektową refleksję zmierzającą do wypracowania podstaw nierasistowskiej, niepatriarchalnej, nieobowiązkowej dla wszystkich liberalnej czy też komunistycznej przyszłości. Postsowieckie doświadczenie winno zostać usensowione przez postsowiecki podmiot, który w końcu nauczy się mówić i równocześnie nie będzie śpiewał cudzym głosem.

Jedynie my sami, nikt inny, jesteśmy w stanie stworzyć samodzielny dyskurs objaśniający postsowiecką przestrzeń, tożsamość, epistemologię, aesthesię, nie zaś mechanicznie stosować do nich gotową teorię – niezależnie od tego, czy ma ona źródło w jakiejś szkole krytycznej, dyskursie postkolonialnym, feminizmie z ich nadto już zachodnimi kognitywnymi zasadami badania Innego jako obiektu z jakiejś oderwanej pozycji, która w istocie jedynie ukrywa swoją kontekstualność i prowincjonalizm. Zamiast tego potrzebna jest wielowersalna (przeciwstawiona uniwersalnej) i wielotopiczna intersubiektywna koncepcja (polegająca nie na badaniu Innego, lecz formułowaniu i wspólnym rozstrzygnięciu problemów ważnych dla wszystkich innych) uwzględniająca lokalne historie naznaczone piętnem imperialnej odmienności (lub ich kompleksem) w ramach nowoczesności/kolonialności. Szczególnie ważne okaże się w tym przypadku zaakcentowanie re-egzystencji jako (od)tworzenia pozytywnych modeli życiowych, własnych światów i stosunku do siebie samych, które pozwolą pokonać

niedoskonałość i niesprawiedliwość świata²⁰, nie zaś ograniczanie się jedynie do nacechowanego negatywnie buntu.

Na zakończenie chciałabym jeszcze przypomnieć słowa Anne McClintock mówiącej o tym, że nigdy nie istniał żaden postkolonializm i w istocie rzeczy jest on jedynie kolonializmem z przedrostkiem „post-”, nie jest nic bardziej realny niż świat wyrysowany na mapie przez kolonializm i w istocie on także powinien zostać zdekolonizowany²¹. Słowa te można odnieść także do świata postsowieckiego, który ciągle jeszcze wymaga desowietyzacji jako części szerszego procesu uwalniania się od ograniczeń mitów nowoczesności. Postsocjalistyczne, postkolonialne i postimperialne zabarwienia stale krzyżują się i współdziałają w skomplikowanym imaginariu postsowieckiej przestrzeni, szczególnie w takich warunkach, kiedy przekształca się ona w brak, w luknę, w nicłość, co prowadzi zarówno do nostalgii oraz recyrkulacji imperialnych i nacjonalistycznych mitów oraz do uświadomionego dekolonizującego i desowietyzującego oporu, a w perspektywie do re-egzystencji. Z powodu podwójnego dyktatu rynku i państwa, połączenia zachodniej nowoczesności, obalonych rosyjskich/sowieckich i lokalnych post- i neokolonialnych dyskursów, wyzwolenie w formach usankcjonowanych przez nowoczesność (zinstytucjonalizowanej racjonalnej wiedzy, warunków upaństwowionego i politycznego społeczeństwa) jest trudne do zrealizowania. Dzisiaj więc najbardziej udane przykłady zdekolonizowanego bycia i wiedzy w estetycznych formach można znaleźć w sferze sztuki, literatury, teatru i filmu, nie zaś w środowisku akademickim. Jednak mimo wszystko nie jest jeszcze za późno, by intelektualiści wzięli w końcu na siebie zadanie zrozumienia własnej sytuacji, aby postsowiecki podmiot nie pozostał niemy na zawsze, lecz by odnalazł w końcu własny głos.

[Przełożył Piotr Fast]²²

20. A. Alban Achinte, *Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores*, W: *Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, Editorial Universidad del Cauca Popayán 2006 [Colección Estudios (Inter)culturales].

21. A. McClintock, *The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"*. „Social Text” 1992, nr 31/32: *Third World and Post-Colonial Issues*, s. 84–98.

22. Przekład na podstawie Мадина Тлостанова, *Постсоветское ≠ постколониальное ≠ постимперское, или Что делать после конца истории?* „Личность. Культура. Общество” 2011, t. 13 (nr 67/68), s. 94–103.

