

# METAFORA SAMOKOLONIZACJI

—  
ALEXANDER KIOSSEV

Pojęcie samokolonizacji może być użyte w odniesieniu do kultur, które uległy cywilizacyjnej dominacji Europy i Zachodu, mimo że nie zostały faktycznie podbite ani skolonizowane. Okoliczności historyczne uczyniły z nich pozakolonialne „peryferia” – pobocznych obserwatorów, którzy nie doświadczyli bezpośrednio ani istotnych kolonialnych konfliktów, ani technik rządów kolonialnych<sup>1</sup>. Jednakże te same okoliczności wytworzyły sytuację, w której uznanie obcej dominacji kulturowej i dobrowolne przyswojenie podstawowych wartości i idei kolonialnej Europy musiało przyjść naturalnie. Rezultat takiego stanu rzeczy można ochrzcić mianem „hegemonii bez panowania”<sup>2</sup>.

Ponieważ wszystkie te elementy: okupacja militarna, dominacja polityczna, dyktat administracyjny i wysysk ekonomiczny występowały także poza realiami kolonialnymi, wyobrażenia społeczne miały do odegrania zasadniczą rolę w ramach tego procesu.

„Wyobrażenia społeczna” oznacza przeważnie pewien zasób intuicyjnej wiedzy, zestaw stereotypów funkcjonujących w społeczeństwie: u Charlesa Taylora jest to wspólne dla szerokiego grona, przedteoretyczne zaplecze współdzielonych spostrzeżeń, zarówno

—  
<sup>1</sup> Mimo że właściwa historyczna kolonizacja występowała w różnych wariantach, na poziomie idealnego modelu można wyznaczyć kilka zasadniczych cech każdego procesu kolonialnego – obejmowałby on równolegle: okupację militarną, zasiedlanie, przejmowanie kontroli nad rdzennymi mieszkańcami, administrowanie niejednorodną populacją przy etnicznych i/lub kulturowych różnicach pomiędzy władającymi a podwładnymi i narzucenie kulturowej hegemonii.

<sup>2</sup> Jest to odwrócenie sytuacji, którą opisał Ranajit Guha w książce *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge 1998.

opisowych, jak i normatywnych<sup>3</sup>; Cornelius Castoriadis utożsamia ją z symbolicznym wymiarem życia wspólnoty – uniwersalnym mediatorem, przenikającym każdy społeczny atom<sup>4</sup>. Te współdzielone poglądy, podtrzymywane i powielane przez ogół, skłaniają jednostki do wyobraźniowego uczestnictwa we wspólnotach i procesach wykraczających poza ich bezpośrednie doświadczenie oraz zachęcają grupy bazowe do postrzegania siebie jako części większych, czasem wręcz niepojętych społeczności: narodów, ras, klas, er historycznych czy nawet „ludzkości”, wytwarzających „scenę świata” i produkujących jego „historię”.

W obrębie dojrzałej nowoczesności to właśnie procesy kolonialne kształtowały wyobraźnię kolektywną: asymetria między europejskimi *métropoles* a skolonizowaną resztą świata uwydatnia wspólne dzieło wiedzy powszechnej, ideologicznych reprezentacji i popularnych mitów. Jej celem było sformułowanie wykładni i uzasadnienia dla europejskiej ekspansji od XVI wieku do połowy XX stulecia, i to właśnie za sprawą tej perspektywy dokonał się podział ludzi oraz przestrzeni geograficznych na „nadrzędne” i „podrzędne” – przez kryterium nie tylko geograficzne, ale także ze względu na „zachodnie”, „wschodnie” i „południowe”, przydzielone zostały definicje takie jak: „duże” i „małe”, historyczne i niehistoryczne. Pod wpływem kolonialnej globalizacji kolektywna wyobraźnia wytworzyła coś na kształt obserwowalnej sceny świata, na której każdy naród i każda część globu otrzymały swe hierarchiczne miejsce, wizerunek oparty na stereotypach oraz pozycję<sup>5</sup>.

Natomiast kolonizatorzy i kolonizowani mieli nierówny udział w tworzeniu cywilizacji i historii jako „zbiorowej jednostkowości”<sup>6</sup>, to jest produkcji uniwersalnej historii świata. Role na tej scenie przydzielali ci pierwsi: decydowali, gdzie kto stał, jaki był stopień jego widoczności, z pozycji jakiej siły przemawiał bądź milczał, działał bądź nie, kto był swój, a kto obcy, kto należał do głównej obsady (jak np. świat ludzki czy wielkie narody), a kto był jedynie statystą lub szczegółem scenografii, czy został uznany za „politycznego”, „uniwersalnego”, czy nie<sup>7</sup>. Historyczna dynamika relacji kolonialnych uwypuklała kontrowersyjne zmiany w tym repertuarze: odziedziczywszy po średniowieczu mityczne przedstawienia ludzi z głowami psów, koprofagów, Amazonek, postaci bez nosów, z twarzami na piersiach czy innych potworności zamieszkujących „skraj świata”<sup>8</sup>, za sterami jego ewolucji stanęły obrazy „rajsko niewinnych” tubylców opisanych przez Kolumba w jego dziennikach, XVI-wieczne spory katolickich teologów w Salamance dotyczące tego, czy Indianie są ludźmi, czy nie<sup>9</sup>. Prowadziła ona przez teorie naturalnej podległości i poddaństwa skolonizowanych<sup>10</sup>, ideę chrześcijańskiego obowiązku Europy względem barbarzyńców, pogan i „ludożerców”, i dalej poprzez upotwornienie, znormalizowanie lub wyidealizowanie rdzennych mieszkańców ukazane w postaciach Kalibana u Szekspira, Piętaszka u Defoe i „szlachetnego dzikusa” u Rousseau. W XVII, XVIII, a w szczególności w XIX wieku w europejskiej kulturze popularnej rozkwitały egzotyczne, przygodowe, seksualne i heroiczne przedstawienia „dziewiczych” ziem, rajskich miejsc, mórz południowych i „złotych” kolonii, w obrębie których narodził się erotyczny mistycyzm Orientu wypełnionego haremami i „tajemnicami”, niesamowitych Indii czy Afryki – zagadkowego Czarnego Kontynentu.

<sup>3</sup> C. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przekł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

<sup>4</sup> C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. K. Blamey, Cambridge 1987.

<sup>5</sup> Oto, co Charles Taylor ma do powiedzenia na ten temat: „Tożsamość jest uwarunkowana na brak uznania najpierw ze strony dominującego społeczeństwa, a następnie wykształcającej się tam publicznej sceny świata, na której ludzie obserwują siebie samych i widzą, że są oceniani, a ta ocena ma dla nich znaczenie. Na tej publicznej scenie dominujący jest słownik relacyjnego postępu, w takim stopniu, że aby zeufemizować podziały, należało wynaleźć periodyzujące neologizmy [...] «zacfane» społeczeństwa po wojnie zaczęto określać mianem «słabo rozwiniętych», a następnie i to określenie uznano za niedelikatne, stąd obowiązujący dziś podział na kraje «rozwinęte/rozwijające się». Horyzont współczesnego nacjonalizmu, coś, co każde społeczeństwo musi dogonić w swój własny sposób, jest zakodowany w tym wspólnym języku, który z kolei animuje sferę publiczną”. C. Taylor, *Nationalism and Modernity*, [w:] R. McKim, J. McMahan (red.), *The Morality of Nationalism*, New York 1997, s. 46.

<sup>6</sup> Na temat tego, jak kształtuje się pojęcie historii uniwersalnej, zob. R. Koselleck, *O rozpadzie toposu „Historia magistra vitae” w polu horyzontu historii zdominowanej nowożytnością*, [w:] idem, *Semantyka historyczna*, przekł. W. Kunicki, Poznań 2001.

<sup>7</sup> Zob. A. Kiossev, *Grand Narratives and Imagined Communication. Literature and the Symbolic Patterns of Emancipation*, „Neohelicon – Acta Comparationis Litterarum Universarum” 2/2004; idem, *Behind the Stage*, [w:] T. Aleksic (red.), *Mythistory and Narratives of the Nation in the Balkans*, Newcastle upon Tyne 2007.

<sup>8</sup> „Rohe Barbaren” oder „edle Wilde”? – *der europäische Blick auf die andere Welt*, katalog wystawy, Göttingen 1991.

<sup>9</sup> Zob. T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przekł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.

<sup>10</sup> A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, London, New York 1986.

Po Napoleonie fantazmatyczny korpus wyobrażeń na temat kolonii został uzupełniony faktyczną, szczegółową i dogłębną wiedzą, wyprodukowaną jednak z kolonialnej, asymetrycznej perspektywy – wyobraźnia została poddana kontroli i ograniczeniom władzy-wiedzy<sup>11</sup>. Od połowy XIX wieku – w okresie kształtowania się narodów – wielkie europejskie imperia kolonialne uwierzyły w swą misję szerzenia postępu i modernizacji, wolności od azjatyckiej tyranii, samostanowienia i praw humanitarnych wśród zacofanych. Ta powinność doskonale wpasowywała się w praktyki asymetrycznego ewolucjonizmu, administracyjnej inżynierii społecznej, technologicznej arogancji postępowców, rasizmu i darwinizmu społecznego.

Podczas gdy skolonizowane ludy odbierały Europę dosłownie jako najeźdźcę i kolonialnego pana (i dlatego identyfikowały ją z wrogiem, co dawało możliwość stawiania oporu), społeczeństwa, które ominęła okupacja kolonizatorów, charakteryzował inny punkt widzenia i odmienne postrzeganie. Nie były jednak całkowicie wyłączone z procesu kolonizacji, ponieważ zostały narażone na te same koncepcje, ideologie i stereotypy – siła wyobraźni kolonialnej sięgała daleko poza fizyczne granice kolonii. W wielu aspektach wyobraźnia ta osiągnęła globalny wymiar i już w XVIII i XIX wieku nie było dla niej żadnej alternatywy<sup>12</sup>.

„Poboczne” społeczeństwa, które wciągnięto na światową scenę, nie chciały dłużej takimi pozostawać: domagały się widoczności i uznania<sup>13</sup> swej „cywilizacji”, kontroli nad historią i wolnością, i prawdę mówiąc, już to pragnienie sprawiło, że interioryzowały idee, wartości i symboliczne hierarchie kolonizatorów. Socjologiczny mechanizm

tego procesu jest dość przejrzysty: lokalne elity edukowały się na zagranicznych uniwersytetach; powracający do domów podjęli role edukatorów, rewolucjonistów, pisarzy, dziennikarzy czy wychowawców, rozpowszechniając europocentryczny i kolonialny repertuar pojęć. Robili to bez przemocy czy kolonialnej „zarządcości”, lecz przy użyciu bardziej miękkich kanałów, działających poprzez urzekanie wyobraźni – opowieści, książki, zajęcia lekcyjne i podręczniki, literaturę popularną, propagandę polityczną i dziennikarstwo. Ci wcześnie patrioci bez własnych narodów, samozwańczy narodowi utopiści i wizjonerzy wprowadzali pojęcie „suwerennego narodu” i wynajdowali, za pośrednictwem badań nad innymi modelami, lokalne „tradycje historyczne”. Uzbrojeni w te symboliczne narzędzia zwracali się ku różnym grupom i sferom, ukazując je jako zjednoczoną „społeczność wyobrażeniową” (z horyzontalną solidarnością jej członków, synchronicznym współistnieniem w rytmie codzienności<sup>14</sup>, w ramach wspólnego historycznego marszu w kierunku przyszłości<sup>15</sup>). Ich silna proeuropejska i modernizacyjna retoryka kształtowała wyobraźnię najgorliwszych akolitów – studentów, młodzieży, młodych intelektualistów, nowych pokoleń, które miały się stać kolejnymi budowniczymi kraju narodowego i jego homogenicznych instytucji.

Proces ten, tradycyjnie określany jako „europeizacja” czy „modernizacja”, ma także swoją ciemną stronę. Wraz z wartościami chrześcijaństwa, cywilizacji i oświecenia, pod sztandarami postępu, wolności i rewolucji w kolektywną wyobraźnię tych grup nieodwracalnie wmontowano europocentryczne asymetrie kolonializmu. Pojęcia europejskiego centrum i peryferii, „panów” i „naturalnie podległych” w odniesieniu do źródeł cywilizacji oraz jej biernych odbiorców stały się „wspólną walutą kulturalną”<sup>16</sup> i zbiorową wyobraźnią nowych narodów. Napędzane kulturową koniecznością, znalazłszy się na „scenie świata”, nowe społeczności wyobraźni peryferyjnej ujrzały siebie w ramach nieuchronnej kulturowej asymetrii względem Wielkiego Innego, europejskiego centrum kolonialnego.

<sup>11</sup> To temat Saïda, zob. E. Saïd, *Orientalizm*, przekł. W. Kalinowski, Warszawa 1991; idem, *Kultura i imperializm*, przekł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.

<sup>12</sup> F. Cooper pisał na ten temat: „Po okrążeniu ziemi przez Magellana kolonialne imperia umożliwiły dostęp do globalnej przestrzeni wyobraźniowej, a zarazem ukazały ograniczone i delikatne pole władzy” (*Colonialism in Question*, Berkeley 2005, s. 166).

<sup>13</sup> Na temat istotnej roli uznania w tworzeniu tożsamości zob. C. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] idem, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994; T. Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer Allgemeinen Anthropologie*, przekł. W. Kaiser, Berlin 1995; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994; N. Fraser, *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in „Post-Socialist” Age*, [w:] C. Willett (red.), *Theorizing Multiculturalism*, Oxford 1998.

<sup>14</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przekł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

<sup>15</sup> Zob. T. Brennan, *The National Longing for Form*, [w:] H. Bhabha (red.), *Nation and Narration*, London, New York 1990.

<sup>16</sup> E. Gellner, *Nations and Nationalisms*, Ithaca 1983.

Tym samym już w momencie pojawienia się na scenie ich miejsce znajdowało się poza centrum: zobaczyły swą narodową egzystencję jako „kulturę braków”<sup>17</sup> czy „kulturę wsteczności”<sup>18</sup>. Z perspektywy elit oczekujących na standardy wyidealizowanej Europy ich otoczeniu w tych początkowych latach brakowało po prostu... wszystkiego: tworzyw i postępu technicznego, autorytetów politycznych i intelektualnych, wolności i niezależności, filozofii, nauki i sztuki prezentujących europejską wagę i jakość, życia towarzyskiego i blichtru, obyczajów i stylu – całości zagranicznego modelu cywilizacyjnego. Przejmujące odczucie tych braków łączyło się z dążeniami do wypełnienia ich, nadrobienia, oświecenia<sup>19</sup>, ucywilizowania – wszystko to było tradycyjnie określane jako „droga w kierunku Europy”. Lokalne elity były zdeterminowane, aby uczynić z siebie i swoich rodaków ludzi nowoczesnych, to jest Europejczyków, tęskniły do wolności, suwerenności i cywilizacji „postępowych narodów”, chciały być częścią „oświeconej ludzkości”, znaleźć się w obozie tych, którzy „tworzą historię”. W ten sposób polityka „nadrabiania” i „uzupełniania” stała się bezustannym, ale z góry przesądzonym przymierzem/pojedynkiem z kolonialnym centrum, niekończącą się pogonią za uznaniem płynącym z tego centrum. A to wyzwało paradoksy.

Pierwszy z tych paradoksów związany jest ze specyficznym strukturalnym miejscem, które Zachód (czy Europa) zajmował w wyobraźni „samokolonizującej”. Skoro „poboczność” tych społeczeństw miała jedynie charakter relacyjny, ich elity wchodziły w całkiem konkretne i wieloaspektowe związki (oraz konflikty) z różnymi europejskimi rynkami, instytucjami, przedstawicielstwami, technologiami, biznesami towarowymi, handlowcami i tym podobnymi. To umożliwiło wystarczająco trzeźwy osąd i krytycyzm względem Zachodu, przechodzący niekiedy wręcz w pogardę. Z drugiej strony „Europa” odgrywała w tej relacji rolę Wielkiego Innego, bezapelacyjnego autorytetu kulturowego, niezbędnego w ich poczuciu pewności siebie. Sprowokowało to dwoiste postrzeganie Europy: zarówno empiryczne, jak i transempiryczne. „Samokolonizatorzy” mogli poddawać „Europę” krytyce, jednak nie osiągnęła ona nigdy tak druzgocącego wymiaru jak antykolonialna gorycz tych, którzy byli rzeczywiście kolonizowani (np. Frantza Fanona<sup>20</sup>, u którego wyzwoliła brutalne pragnienie radykalnego zaprzeczenia, a nawet „zwymiotowania” w napadzie odrazy na wszelkie zachodnie wartości i ideologie).

<sup>17</sup> Zob. A. Kiossev, *The Self-Colonising Cultures*, [w:] *Cultural Aspects of the Modernisation Process*, Oslo 1995, przedruki w: *Bulgariaavanguardia*, Salon Verlag, Kraeftemessen II 1998, i *After the Wall. Art and Culture in Post-Communist Europe*, Modern Museum, Stockholm 1999; A. Kiossev, *List of the Missing*, [w:] M. Szegedy Maszak (red.), *National Heritage, National Canon*, Budapest 2001; A. Liakos, *The Canon of European Identity*, dokumentacja Europejskiego Instytutu Uniwersyteckiego, Florencja 1998; A. Liakos (red.), *The European Canon*, Leipzig 2007; A. Liakos, *On Negative Consciousness*, [w:] M. Stassinopoulou, I. Zelepos (red.), *Griechische Kultur in Südosteuropa*, Wien 2008.

<sup>18</sup> Zob. M. Todorova, *The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism*, „Slavic Review” 64(1)/2005; A. Gupta, *Rethinking the Temporalities of Nationalism in the Era of Liberalization*, referat na seminarium w National Humanities Center, kwiecień 2001, cytowany przez Todorovą.

<sup>19</sup> Jest to szczególnie rodzaj oświecenia – Kantowskie „miej odwagę posługiwać się własnym rozumem” i „Werde, der du bist” Goethego zostaje tu zamienione w „Bądź jak inni, aby być sobą”.

<sup>20</sup> F. Fanon, *On National Culture*, [w:] idem, *The Wretched of the Earth*, trans. R. Philcox, Harmondsworth 1967, s. 167–189.

Europa w wyobraźni „samokolonizujących”, pomimo ich bardziej przyziemnej perspektywy, zachowała odcień czegoś pozaempirycznego: transcendentną aurę unoszącą się nad jej „oświeconymi narodami” i „cywilizacjami”. Ponieważ stanowiła znaczące panowania i element definiujący system, przypominający nieobecny absolut, nie mogła być kategorycznie odrzucona – podobnie jak niedoskonały rzeczywisty ojciec nie jest w stanie uchylić autorytetu Lacanowskiego „Imienia-Ojca”, jako że zabezpiecza ono porządek symboliczny i podstawowe wartości<sup>21</sup>. W taki właśnie sposób Europa była zarówno przedmiotem krytyki, jak i cywilizacyjnym superego: dla wyobraźni „samokolonizującej” stanowiła nie tylko pierwszoplanową postać na scenie świata, ale także **sama była sceną**, spojrzeniem, które nagradza uznaniem<sup>22</sup>.

Kolejny, związany z pierwszym, paradoks był jeszcze istotniejszy: samokolonizacja wyobraźni odwróciła symboliczny porządek i ekonomię symboli poprzez zamianę miejsc „naszego własnego” i „obcego”. Dynamika tego stabilnego rozróżnienia znaczących została wstrzymana i ideologicznie „zamknięta”<sup>23</sup> w binarnościach zorganizowanych wokół symbolicznego centrum: to, co obce i europejskie, było zawsze nieoznaczonym elementem tego systemu, naturalnym nośnikiem pozytywności – neutralne i uniwersalne stanowiło osobliwy „stopień zero” systemu referencyjnego. „Nasze własne” było zawsze postrzegane jako zewnętrzne i oddalone od tego neutralnego punktu. Co za tym idzie, w sposób zasadniczy brakowało mu uniwersalności i samowystarczalności, wyobraźnia kolektywna nałożyła na nie przesłony nieobecności, wadliwości, hybrydalności, bylejakości, okrzyknęła „cywilizacyjną pomyłką” i „nie do końca europejskością”. To właśnie sprawiło, że wyobraźnia samokolonizacji była także samotraumatyzująca.

Ważne, by wciąż podkreślać, że wyobraźnia kolonialna nie celowała w kultury uprzednio istniejące, stabilne, odwieczne czy pierwotne. Samokolonizacja odbywała się w czasach, gdy rozkwiatały narody, i spłótła się z aktem wyobrażenia wspólnoty. Stąd brak w niej bezpośredniej agresji: nie wiązała się z przemocą militarną, wyczyszczeniem ekonomicznym czy przymusem administracyjnym, które towarzyszyły właściwej kolonizacji. Ponieważ zbiegła się w czasie z narodzinami narodu, została przyjęta dobrowolnie, a nawet w porywie patriotycznego entuzjazmu, zarówno przez lud, jak i elity. Przedrostek „samo-” w tym pojęciu nie oznacza, że uprzednio istniejące narody kolonizowały się, lecz to, że ich własna tożsamość kulturowa wyłoniła się jako produkt uboczny eurokolonialnej hegemonii, w następstwie asymetrycznej wymiany symbolicznej z kolonialnym centrum. Performatywny aspekt tej tożsamości jest zresztą fundamentalny: kształtowanie się tych narodów miało miejsce w trakcie ich zabiegów o znalezienie się i zdobycie uznania na światowej scenie. W toku tych starań przejęły bądź wytworzyły zestaw kategorii, kodów i wzorców, dzięki któremu mogły obmyślać swoje własne „uniwersalne” idee, takie jak oświecenie, wolność, demokracja, kraj, niepodległość, suwerenność, uniwersalność, a nawet pojęcia: „specyfiki”, „autentyczności” i „naszego własnego” w narodowym znaczeniu tego ostatniego. Wielkie opozycje: „ucywilizowany–barbarzyński”, „postępowy–zacofany”, „duży–mały”, „historyczny–niehistoryczny”, dotyczące narodu wyłoniły się w tym samym procesie i były przyczyną „wrodzonej”, samodzielnie wywołanej traumy.

<sup>21</sup> J. Lacan, *Ecrits. A Selection*, London 1989; zob. też A. Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles 1977.

<sup>22</sup> A. Kiossev, *Gaze and Acknowledgement*, „Critique & Humanism” 22/2006.

<sup>23</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przekł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

Dochodzimy teraz do kolejnej istotnej cechy procesu samokolonizacji: małe narody o pobocznym znaczeniu szukały uznania, jednak z perspektywy samej Europy, której wyobraźnię kolonialną absorbowały inne sprawy, szanse na to były nikłe. Zasadniczy i formatywny konflikt pochłaniający kolonizatorów rozgrywał się pomiędzy nimi a koloniami, nie zaś mniejszymi, biedniejszymi i marginalnymi narodami. Europa od XVI do XIX wieku, podzielona wojnami religijnymi, granicami lennymi, rywalizacją morską i kolonialną, a jeszcze później zbrojnym nacjonalizmem i wzajemną imperialną butą, poszukiwała swojej tożsamości. Patrząc z perspektywy historycznej, w tych stuleciach obserwujemy całą sekwencję utopijnych i realistycznych projektów europejskiej jedności i tożsamości – wszystkich nieudanych – od Novalisa i Chateaubrianda aż po Edmunda Husserla i Klause Manna<sup>24</sup>. Ze względu na strukturalną konieczność każdy z nich wskazywał radykalnie Innego, który w oczywisty sposób wyznaczał granice europejskiego królestwa i znajdował się daleko poza nim. W różnych okresach historycznych figura ta była poszukiwana a to w wojowniczym imperium osmańskim, a to w Nowym Świecie i jego koloniach, a to w „dzikusach” i „barbarzyńcach”, a to w Oriencie oraz „wszystkich obcych” cywilizacjach i „kulturach prymitywnych”. Egzotyczne i obce fantazje europejskiej wyobraźni kolonialnej nie żywiły się tym, co małe, poboczne i peryferyjne, i co postrzegano jako „półnarody” (prawdopodobnie najdobitniej wyraża to pogardliwe niemieckie określenie *Kleinstaaterei*). Były te uznawano za niedostateczne pod względem rozmiaru<sup>25</sup> i bogactwa, omijały je główne szlaki kolonialne, były niewystarczająco wyróżniające się lub dalekie z kulturowego punktu widzenia, nie kusily egzotycznymi dobrodziejstwami, przygodami czy zakazanymi przyjemnościami, całkowicie rozczarowywały na polu atrakcyjności i erotyki. Były dosłownie poboczne. To właśnie dlatego kulturowa percepcja tych niecywilizowanych, niewartych zachodu półdzikich peryferii zdawała się tak mętna i nieostra i cierpiała z powodu dalekowzroczności (metafora „bałkańskiej dzicy” Karola Maya wydaje się tu dobrym przykładem).

<sup>24</sup> P.M. Lützel, *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, München, Zurich 1992.

<sup>25</sup> Jak zauważa Eric Hobsbawm, dla XIX-wiecznej ideologii liberalnej było oczywiste, że tylko ludzie słusznego wzrostu mogli tworzyć narody. W liberalnych ideologiach pojęcia takie jak „Kleinstaaterei” (państewko) czy „bałkanizacja” mogą mieć tylko negatywne zabarwienie. E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku: program, mit, rzeczywistość*, przekł. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa 2010.

Struktura Sceny-Narracji odbierała im wyróżniającą Inność, zarezerwowaną dla prawdziwych kolonii i w ten sposób sprowadzała je do ambiwalentnego, przynoszącego wstyd, komicznego, wewnętrznego Innego<sup>26</sup>, którego najlepiej zapomnieć lub umieścić w domenie komicznie niezręcznego. W ten sposób zostały one zutylizowane w trybie lekceważenia i szczątkowej wiedzy<sup>27</sup>, pozostawione lekkiej publicystyce czy gatunkom pisarstwa podróżniczego, pogłoskom i anegdotom na temat niecywilizowanych, trywializującej i zdystansowanej parodystyce (archetypem w takim postrzeganiu jest figura trickstera – postaci komicznych narracji, która oddaje się skandalicznym i prześmiesznym mediom pomiędzy naturą a kulturą).

To prowadzi do kolejnego paradoksu. Gdy samokolonizujące się narody importowały idee, wzorce i stereotypy do zaadaptowania, przejmowały wraz z nimi jeszcze coś innego – wspomniane powyżej europejską trywializację, niejasny i parodystyczny obraz samych siebie. Ponadto były zmuszone do zinternalizowania tych żenujących obrazów w najdrobniejszych szczegółach, ponieważ pochodziły one ze źródeł uznania i były nacechowane władzą. To wszystko wspierało kontrowersyjny przebieg kształtowania się tych narodów: zapożyczone wzorce szły ramię w ramię ze sprzeciwem wobec nich. Zapożyczenia te miały „europeizować”, jednak równolegle stawały na drodze prawdziwej emancypacji kulturowej, ponieważ z powodzeniem rozpowszechniały wizję podrzędności, uległości i wsteczności niewielkich, marginalnych narodów na scenie świata i w ten sposób uniemożliwiałały uznanie ich suwerenności, autentyzmu i autonomii. Dyskurs odnajdywania korzeni („ziemi ojczystej” we wschodniosłowiańskiej terminologii) w samokolonizujących kulturach stał się narzędziem niepewnie stawianego oporu. Reakcja przeciwko gloryfikacji Zachodu, odmowa

<sup>26</sup> Zob. M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przekł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.

<sup>27</sup> Inaczej niż w przypadku rzeczywistego kolonializmu takie podejście względem „peryferii” rzadko jest naznaczone foucaultowską władzą-wiedzą. Kolonialne mocarstwa nie miały potrzeby gromadzenia pogłębionej wiedzy dotyczącej tego rodzaju państw (z wyjątkiem starożytnego Egiptu i starożytnej Grecji, postrzeganych jako „kolebki cywilizacji” i jako takie stanowiących od połowy XVIII w. przedmiot zachodniej kultury akademickiej). W ten sposób „peryferie” zostały oddane popularnym mitom, literaturze i dziennikarstwu, pogłoskom i legendom – tak to ujmując – siłą ignorancji. Wolterowi w jego *Kandydzie* umożliwiło to np. użycie nazwy „Bułgarzy” jako umownej alegorii lub określenia na dowolne mityczne plemię.

przyjęcia uznania z jego strony i zapożyczona umniejszająca autocharakterystyka towarzyszyły narodzinom narodu jako kompensującej ideologii autochtonów, będącej także podstawą naturalnej wylęgarni lokalnego, konfrontacyjnego nacjonalizmu. Dyskurs ten usiłował odwrócić zależność „centrum–peryferia” i przywrócić „naszemu własnemu” jego semantycznie konstytutywną i ideologiczną funkcję. Dlatego poświęcił się reprezentacji „naszego własnego” jako najstarszej, najsilniejszej i najbardziej autentycznej cywilizacji. Uruchomiło to lawinę zjadliwych teorii spiskowych wycelowanych we wzorzec. Natomiast szturm ten przybrał dalece mniej brawurową postać niż opór kolonialny. Wspierał kult lokalnej kompletności fantazjami o antycznych korzeniach, a w swoim zinstytucjonalizowanym aspekcie poświęcił się narodowej historiografii i filologii, etnografii, archeologii, badaniom folkloru, sakralizacji idylli pierwotnych społeczności i poszukiwaniu korzeni. Jednak wtórny i zależnościowy charakter ideologii „ziemi” objawił się w jej poszukiwaniu kontrargumentów na temat Europy – obejmując ją swoją narracją, nie mogła poradzić sobie bez niej jako przeciwnika.

\*\*\*

W kontekście samokolonizacji dochodzi do wyjątkowo ciekawej interakcji pomiędzy „wysoką” oficjalną kulturą sfery publicznej a lokalną kulturą antropologiczną z jej życiem codziennym i komunikacją<sup>28</sup>. W społeczeństwach samokolonizujących ta pierwsza, przechowując zapożyczone i wyidealizowane zachodnie wzorce, znajduje się w ciągłym konflikcie z praktykami codzienności i zastanym podłożem instytucjonalnym. Postrzega tę drugą jako „nieeuropejską”, barbarzyńską i orientalną – kulturę nieobecnych standardów, której przedstawiciele są w stanie przejąć od Europy jedynie idiotyczne trendy modowe i zbywające tanie podróbki; jako „błżeństwo” i „pomyłkę cywilizacyjną”. Korzystając z nieobecności rzeczywistej kolonialnej „zarządczości” (tzn. administracyjnie i naukowo narzuconego porządku oraz „uregulowania” przez kolonizatora lokalnej egzystencji), lokalna rutyna utrzymuje swą siłę, żywotność i niezdiscyplinowanie. Zajmuje ją kontestowanie „wysokich wzorców” jako sztuczek garstki

„handlarzy Zachodu” i marzycieli, jak również ustanawianie własnych kanałów europeizacji przebiegających z dala od oświeconych elit.

W ten sposób oddziaływanie pomiędzy kulturą wysoką a popularną może być zobrazowane jako odgórny strumień oburzenia i krytyki niedoborów cywilizacyjnych przeciwstawiony oddolnemu zalewowi ironii, adaptacji, korekt, trawestacji, specjalnych użyć, zastąpień i form hybrydalnych, którego celem jest uchylene się przed wpływami góry lub ich osłabienie. Pochłonięte zwykłym trybem życia masy (ze swoimi kanałami, sprawczościami i własnym rytmem modernizowania i europeizowania się) nie poznały się całkowicie na swoich europoidalnych elitach z ich projektami modernizacji i cywilizacyjnymi pretensjami. Elity, ze względu na lokalne pochodzenie, musiały przełknąć paradoks związany ze swą wewnętrzną nieprawością, brakiem „prawdziwej europejskości”; za „podrzędny materiał ludzki” uznały jednak masy.

W ramach tej odwiecznej sprzeczki pomiędzy kulturą wysoką a popularną import instytucji przyjmuje specyficzną formę. Podobnie jak w wypadku prawdziwych kolonii instytucje w kulturach samokolonizujących nie kształtowały się w procesie stopniowego dojrzewania czy adaptowania, co uczyniłoby z nich niekwestionowane i trwałe praktyki habitualne<sup>29</sup>. Zostały narzucone poprzez zamaszyste modernizacyjne gesty elit, które poskładały je i uprawomocniły za pomocą szeroko pojętych metod Zachodu, bardzo często eklektycznych i dyskusyjnych. Przy takim procesie zawsze pozostaje sporo rzeczy, których nie da się zaimportować, takich jak praktyczne know-how, zwyczaje i procedury, solidny etos, zadania i reguły codziennych praktyk instytucji. W rezultacie ich funkcjonowanie zbyt często podlegało adaptacjom, działały one w nieplanowy sposób i na rzecz nieprzewidzianych celów, ulegały hybrydyzacji zgodnie z praktykami brikolażu. To z kolei sprawiło, że sfera publiczna stanęła przed szczególnym zadaniem: musiała sprostać konkretnym standardom w atmosferze publicznego oburzenia, zjadliwej krytyki i zażartej nagonki. Instytucje publiczne były często poddawane tak silnej i porażającej presji, że pchało je to na skraj wiarygodności, do

<sup>28</sup> Podjąłem się zbadania tego związku w moim artykule *The Dark Intimacy*, [w:] D.I. Bjelić, O. Savić (red.), *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge 2002.

<sup>29</sup> Na temat powstawania instytucji zob. P. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*, przekł. J. Niżnik, Warszawa 1983; M. Douglas, *How Institutions Think*, New York 1986.

punktu, w którym ich funkcjonowanie stawało się rażąco widoczne, choć wcale nie zrozumiałe samo przez się. Pod nimi, wraz z nimi, pośród nich i poprzez nie działały przednowoczesne, ponowoczesne, a nawet globalne sieci, opierające się na więzach pokrewieństwa, klanu, przyjacielskiej solidarności, które czasem rozgałęziały się do diaspor. Poza swym oficjalnym wizerunkiem sieci te, jako quasi-nowoczesne społeczności, ustanowiły nową domenę – tego, co antropolodzy nazywają „zażyłością kulturową”<sup>30</sup> – ukrytą solidarność tych, którzy systematycznie wykorzystywali zarówno narodowe wartości, jak i standardy cywilizacji europejskiej, by realizować własne cele. A czynili to egoistycznie i w sposób wyrachowany, dostosowany do swoich potrzeb, stwarzając w ten sposób rzutkie oblicze „naszego własnego”, które jest zarówno autoironiczne, jak i wrogie w stosunku do innych.

\*\*\*

Zatrzymajmy się w tym miejscu pobieżnego i częściowego opisu kultur samokolonizujących. Przy jego końcu zrzekam się jakichkolwiek pretensji do szczegółowego raportu historycznego, jako że powinien on zapełnić dużo większą liczbę stron. Moim jedynym zamiarem jest stworzenie możliwej perspektywy, idealnego modelu, który dostarcza nieco innego spojrzenia na procesy takie jak kształtowanie się narodów i kolonializm. Metafory „samokolonizacji” i „samokolonizującej wyobraźni społecznej” pełnią funkcję idealnych wzorców i mają jedynie heurystyczny cel: osłabienie tradycyjnej opozycji w opisie dziejów kolonialnych, na przykład upraszczającego podziału na kolonizatorów i kolonizowanych, i ukazanie, że istnieje pomiędzy nimi cały szereg rozmaitych zjawisk: wewnętrzny kolonializm, kryptonacjonalizm<sup>31</sup>, zinterioryzowane kolonialne hegemonie bez panowania i tym podobne.

Powinno także zostać odnotowane, że nawet jako idealne modele metafory te mają ograniczoną historycznie zasadność – mogą nam opowiedzieć coś o wydarzeniach, do których doszło pomiędzy XVIII wiekiem a początkami XX stulecia. W następstwie drugiej wojny światowej i procesów dekolonizacji sytuacja samokolonizacji uległa zasadniczej zmianie. Repertuar światowej wyobraźni został w pewnym sensie „zglobalizowany” i „zmediatyzowany” przez nowe technologie<sup>32</sup>: dziedzictwo samokolonizujących kultur uwolniło się od czynnika terytorialnego i zostało podchwycone przez media, stało się „mobilne” i przeznaczone do indywidualnego użytku, było elementem rozmaitych zamieszkań i skreolizowało się<sup>33</sup>, wykorzystano je do różnych celów politycznych i wbudowano w nieterytorialny nacjonalizm nowego typu. Wszystkie te kwestie zasługują na osobne badania, które nie mogły zostać tu przeprowadzone. |

Tłumaczenie z języka angielskiego: **Iwona Ostrowska**

<sup>30</sup> M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa: poetyka społeczna w państwie narodowym*, przekł. M. Buchowski, Kraków 2007.

<sup>31</sup> M. Herzfeld, *The Absent Present: Discourse on Crypto-Colonialism*, „The South Atlantic Quarterly” 4(101)/2002.

<sup>32</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przekł. Z. Pucek, Kraków 2005.

<sup>33</sup> *Global Culture*, [w:] J. Beynon, D. Dunkerley (red.), *Globalization: The Reader*, London 2000.