

Recenzje



PRZYGODY PRAWDY

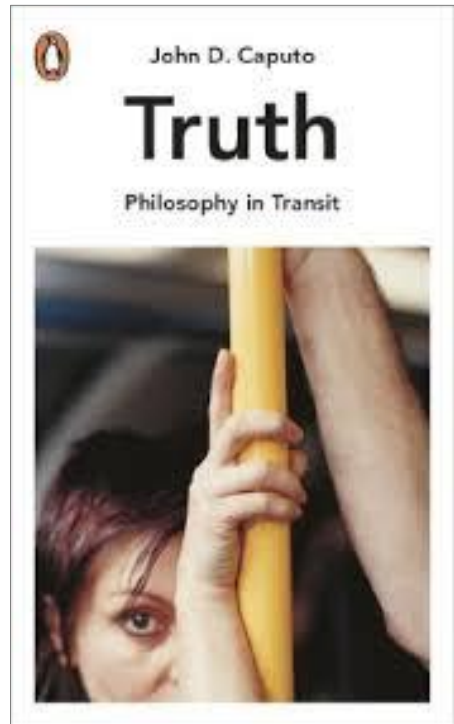
PARTYK SZAJ

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

John D. Caputo. *Truth. Philosophy in Transit*. London: Penguin Books, 2013. 304 P.

Książka *Truth* Johna D. Caputo zainaugurowała popularnonaukową serię *Philosophy in Transit* wydawnictwa Penguin Books, której założenie wydaje się bardzo ciekawe: jest nim prezentacja fundamentalnych zagadnień filozoficznych (zdażyły się już ukazać jej kolejne tomy: *Event* Slavojana Žižka, *Self* Barry'ego Daintona i *Why Grow Up?* Susan Neiman) oraz próba namysłu nad tym, jak zmieniło się nasze postrzeganie każdego z nich we współczesnej kulturze, cechującej się ruchliwością przestrzenną, nieograniczonym przepływem informacji, hipermobilnością lub też – jak to określił swego czasu Odo Marquard, filozof skądinąd nie tak bliski poglądom autorów serii – „wynikającym z przyspieszenia oderwaniem od świata” (Marquard). Innymi słowy, gra toczy się o to, w jakiej kondycji znajdują się fundamentalne zagadnienia filozoficzne po zmianach społeczno-kulturowych, które dokonały się na przełomie epoki nowoczesnej i ponowoczesnej, powodując radykalne upłynnienie naszego myślenia o rzeczywistości, o nas samych oraz o naszej relacji ze światem.

Zgodnie z zamysłem serii, nie chodzi tu jednak o zwykłą prezentację „historii idei”, ale o odcisnięcie na tematyce poszczególnych książek wyraźnego piętna autorskiego. I tak, w *Truth* – omawiającej, bądź co bądź,



zagadnienie dla filozofii *par excellence* fundamentalne – niewiele znajdziemy namysłu nad rozmaitymi koncepcjami prawdy (szczególnie mało uwagi ma Caputo dla prawdy pojmowanej korespondencyjnie, jako zgodność sądu z rzeczywistością), zaś sama historia ewolucji zagadnienia przedstawiona jest dość pobieżnie i ogranicza się do kilku najważniejszych myślicieli nowożytnych. Książka prezentuje za to cały konglomerat postaw i przekonań, które stałym czytelnikom autora *Truth* są dobrze znane. W swoim namyśle nad prawdą posługuje się on narzędziami filozofii postmodernistycznej (której wiernym admiratorem pozostaje od lat), postsekularnej refleksji teologicznej (do której „klasyków” zalicza się go od dawna) oraz postawy, którą sam nazywa hermeneutyką radykalną (Caputo 1987; Caputo 2000). Na kartach *Truth* często pojawiają się kluczowe dla jego projektu filozoficznego słowa, takie jak „powtórzenie”, „wydarzenie”, „zobowiązanie”, „wiara”, „nadzieja”, znane z pozostałych książek autora *Against Ethics*. Kwestia prawdy zaś – co również nie powinno dziwić tych, którym jego twórczość nie jest obca – okazuje się dla Caputo nie tyle sprawą metafizyki, ontologii czy epistemologii, ale żywej, faktualnej relacji ze światem, posiadającej implikacje etyczne, polityczne czy religijne. Pytanie, czy sama prawda – szczególnie w czasach przepływu, przejścia, pogranicza, prawda „tranzytowa” – jest w stanie udźwignąć taki ciężar? Cóż, wszystko zależy tu od kontekstu: z pewnością – tak pojęta – nie spełnia ona jakichkolwiek formalnych warunków „prawdziwości”. Ale też dla Caputo sama filozofia powinna być nie tyle poszukiwaniem prawdy, ile – bardziej źródłowo – jej umiłowaniem. A jeśli już musi poszukiwać, powinna swoim celem uczynić właśnie samo poszukiwanie, nigdy nie wierząc, że osiągnęła jakiś punkt dojścia czy *telos*. Taką postawę autor zapowiada już na początku książki: „mówić jeśli nie, czym prawda «jest», to przynajmniej co ona czyni, co się dzieje w tym małym słowie” (Caputo 2013: VII).

Powtórzenie postmodernizmu

Najmocniejszą stroną książki *Truth* wydaje się rozwijany w niej namysł nad postmodernizmem/ponowoczesnością. Nie bez powodu zapisuję te słowa obok siebie, oddzielając je jedynie ukośnikiem. Podczas gdy w Polsce mianem „postmodernizmu” zwykło się określać pewien kierunek filozofii współczesnej (mimo braku zgody co do jego wyznaczników), zaś „ponowoczesnością” – epokę nastającą po nowoczesności (względnie: dojrzałą, późną postać nowoczesności), angielskie słowo *postmodernity* pozwala zatrzeć tę granicę i pojąć „filozofię postmodernistyczną” i „kondycję ponowoczesną” jako dwa ostrza dialektyczne jednego procesu kulturowego. Filozofia postmodernistyczna byłaby tu pewną strategią przedstawiania diagnozy ponowoczesnej: wyczerpania się nowoczesnego (lub szerzej: nowożytnego) projektu metafizycznego. Właśnie tak zdaje się ją rozumieć Caputo,

dzięki czemu ukośnik pomiędzy „postmodernizmem” a „ponowoczesnością” pojąc możemy (co z pewnością przypadłoby mu do gustu) jako nierozstrzygalność tkwiącą w każdym z tych słów i komplikującą ich redukcjonistyczne ujęcia.

Ponowoczesność jest dla Caputo „zglobalizowanym, wielokulturowym, zakorzenionym w wysokiej technologii światem, w którym żyjemy” (Caputo 2013: 4). Na pierwszy rzut oka jawi się ona jako ściśle przeciwieństwo nowoczesności. Jeśli dla tej ostatniej ideą przewodnią był uniwersalizm (filozoficzny, etyczny, polityczny, naukowy, cechujący się poszukiwaniem powszechnych podstaw poznania, uniwersalnych zasad moralnych, niepodważalnych praw rządzących światem, gwarantów i zworników sensu istnienia), o tyle *ideé fixe* ponowoczesności pozostaje, co wszyscy doskonale wiemy, różnica: to, co wymyka się uniwersalnym prawom, co nie podpada pod sądy „czystego rozumu”, co Inne, nie-toż-same, marginalizowane, wykluczane. O ile nowoczesność wymaga istnienia jakiejś centralnej siły spajającej warunkującej poprawne działanie systemu (Bóg, Historia, Natura), o tyle dla postmodernistów rzeczy spajane są raczej na wzór sieci – sieci o światowym zasięgu: *world wide web*. O ile nowoczesność myśli o świecie w kategoriach „kosmosu” (porządku), o tyle w ponowoczesności okazuje się on „chaosmosem”, a nawet – jak pisze Caputo, rozwijając znany neologizm Jamesa Joyce’a – „chaosmopolityzmem” (Caputo 2013: 5).

Wszystkie te opozycje są jednak – jak przekonuje amerykański filozof – pozorne. Ponowoczesność nie jest bowiem przeciwieństwem nowoczesności lub też atakiem na nowoczesność przedsiębranym albo w imię jej przewyciężenia ku radykalnej nowości, albo w imię reakcyjnej nostalgii za porządkiem przednowoczesnym, ale – dokładnie odwrotnie – krytyczną kontynuacją nowoczesności:

Przejęciem lub alteracją, która kontynuuje „projekt” nowoczesności, ale za pomocą innych środków. Tam, gdzie nowoczesność myśli, że istnieją czyste reguły i ścisła metoda – zarówno w etyce, jak i w nauce – ponowoczesność zaleca elastyczność i adaptowalność. Tam, gdzie nowoczesność myśli, że rzeczy dzielą się na ściśle odrębne kategorie, takie jak rozum i emocje, ponowoczesność sądzi, że granice te są dziurawe, a strony przez nie oddzielane przenikają się wzajemnie (Caputo 2013: 5-6).

Nie ma więc wyraźnego cięcia pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością. Jest raczej po/nowoczesność, a ukośnik ponownie okazuje się nierozstrzygalnością, będącą warunkiem zarówno możliwości, jak i niemożliwości istnienia granicy oddzielającej oba słowa. W istocie bowiem ponowoczesność podejmuje refleksje nad diagnozami kulturowymi, które jako pierwsi postawili już moderniści, jedynie je radykalizując i wyprowadzając z nich daleko posunięte implikacje. Caputo pisze w tym kontekście na przykład o odkryciach nauk fizycznych i matematycznych, które przewartościowały po/nowoczesne myślenie o świecie, co zresztą budzi skojarzenie ze świetnymi analizami „problematyki modernizmu eurpejskiego” autorstwa Richarda Shepparda (Sheppard). Innym myślicielem, którego namysł nad

„końcem nowoczesności” przywołać można dla uargumentowania postawy autora *Radical Hermeneutics*, jest (pojawiający się zresztą na kartach *Truth*) Gianni Vattimo, który myśli o ponowoczesności jako o niekończącym się „długim pożegnaniu” z nowoczesnością, o przebolewaniu, przemyśliwaniu, przepracowywaniu jej dziedzictwa (Vattimo). Tym zaś, co wymaga szczególnego przepracowania, jest zdaniem Caputo spadek po oświeceniu, które zrobiło dla nas wiele dobrego (inicjując rozmaite emancypacyjne dążenia ludzkości), ale w pewnym momencie wyczerpało swój krytyczny potencjał. Chodzi więc teraz o kontynuację dziedzictwa oświecenia, o „nowe oświecenie”, które nie potknie się na odmieńcach (Mayer), o rewizję oświecenia, o zanieczyszczenie jego „Czystego Światła przez cienie, widma, szarości, czarne dziury i inne nieoczekiwane niuansy i komplikacje” (Caputo 2013: 10).

Caputo odrobił lekcję postmodernizmu: unika skrajności relatywizmu, w jakie popadali niektórzy filozofowie ponowoczesni, a przy tym pozostaje nieufny wobec niektórych nazbyt pochopnie głoszonych przez nich tez. To, co oferuje, jest szczególną wersją filozofii postmodernistycznej, wyraźnie temperowanej przez „prawe skrzydło” jego postawy: hermeneutykę. Jeśli więc pozostaje jednym z ostatnich admiratorów postmodernizmu, jeśli w swojej filozofii „powtarza” diagnozy postmodernistyczne, to pamiętać musimy, że samo „powtórzenie” traktuje szczególnie, w ślad za wybitnymi „teoretykami” tego zagadnienia – Sørenem Kierkegaardem (Kierkegaard), Martinem Heideggerem (Heidegger) i Jacquesem Derridą (Derrida 1992) – jako ruch skierowany w przód, jako iterację: powtórzenie z przemieszczeniem, poruszające się nie tyle po kole hermeneutycznym, ile – ściśle rzecz ujmując – po spirali hermeneutycznej, nieustannie nawracającej do tych samych problemów, rozpatrującej je jednak w odmiennych kontekstach.

Z genealogii (idei) prawdziwości

Jaki jednak to wszystko ma związek z prawdą? Cóż, dla Caputo – bardzo ściśle. W jego opowieści bowiem prawda nie jest wynikiem ani logicznych dociekań, ani fenomenologicznej redukcji transcendentalnej, ani też – w ogóle – kwestią jakichkolwiek transcendentaliów takich jak Bóg (prawda przednowoczesna) czy następstwem stawiania rzeczy przed trybunałem Rozumu (prawda nowoczesna). Prawdę pojmuje on w sposób zgoła ponowoczesny, jako wydarzenie (*event*). Żeby zaś dać obrazowe wytłumaczenie swojej postawy, przywołuje słowa jednego z luminarzy oświecenia, Gottholda Ephraima Lessinga:

powiedział on, że jeśli Bóg trzymałby prawdę w swojej prawej ręce, natomiast poszukiwanie prawdy w swojej lewej ręce i poprosił go, aby wybrał [którąś z nich], wybrałby rękę lewą, na podstawie tego, że absolutna prawda sama w sobie należy jedynie do samego Boga, podczas gdy jego [Lessinga] zadaniem jest właśnie poszukiwanie prawdy (Caputo 2013: 13).

Jeśli więc „Prawda” należy do Boga (albo też: Bóg jest Prawdą), człowiek owej prawdy nie posiada, może najwyżej do niej dążyć. Przy czym – choć w postawie tej mieścić by się mógł zarówno Augustyński noologiczny dowód na istnienie Boga (istnienie jakiegokolwiek prawdziwej rzeczy/jakiegokolwiek prawdziwego twierdzenia zakłada istnienie prawdy najwyższej), jak i Anzelmowskie *fides quaerens intellectum* (wiara szukająca zrozumienia) – Caputo rekontekstualizuje je tak, aby zaświadczało o naszej ponowoczesnej kondycji: podczas gdy Prawda (przez duże „p” i w liczbie pojedynczej) jest nieosiągalna (a może nawet nie istnieje), pozostają nam jedynie prawdy (przez małe „p” i w liczbie mnogiej), z których żadna nie może pretendować do miana absolutnej. Dlatego właśnie autor *Truth* rekomenduje postawę hermeneutyczną, jako sztukę negocjacji, nieufność do wszystkiego, co pisane wielką literą, co roszczone sobie pretensje do niepodważalności i nieomyłności: „jeśli prawda, jak mówił Nietzsche, jest ruchomą armią metafor, my hermeneuci maszerujemy pod sztandarem «*Mutatis Mutandis*»” (Caputo 2013: 19).

Zamierzenie Caputo jest – w gruncie rzeczy – bardzo proste, a jednocześnie niezwykle skomplikowane: pragnie on odzyskać znaczenie prawdy, które – jego zdaniem – zostało przez nowoczesność zagubione, ale jednocześnie nie utracić postępu dokonanego przez tę samą nowoczesność. Owo zagubione znaczenie prawdy wiąże się zaś ściśle z doświadczeniem religijnym, pojmowanym jednak przez autora *Philosophy and Theology* dość specyficznie: „Moja hipoteza głosi, że religia jest tropem wskazującym na wędrówki [*travels*] i niepokoje [*travails*] prawdy, nie prawdy pojmowanej jako asercja, lecz prawdy jako czegoś umiłowanego, dla czego się żyje i za co się umiera” (Caputo 2013: 52). Caputo rozumuje następująco: oświecenie, choć uczyniło wiele dobrego, poszło jednak za daleko w swym skrajnym uprzywilejowaniu czystego rozumu. Albo też, inaczej rzecz ujmując: uprzywilejowało rozum kosztem mądrości, która przez myślicieli przednowoczesnych (starożytnych, średniowiecznych) ujmowana była w ramach Wielkiej Teorii Piękna – zjednoczenia tego, co prawdziwe, dobre i piękne. W średniowieczu na przykład mądrość tę utożsamiano z Bogiem, co wcale nie oznacza, że była czymś „irracjonalnym”: „Greccy i średniowieczni myśliciele w żadnym wypadku nie byli przeciw rozumowi, jednak włączali rozum w obręb szerszej i bogatszej koncepcji mądrości. Później, w czasach oświecenia, [...] zaszczytne miejsce przypadło byciu racjonalnym, które zmusiło bycie mądrym do zajęcia tylnego siedzenia. W wersji postmodernizmu, której bronię, [...] ten ruch był niemądry” (Caputo 2013: 23).

Emancypacja i wyjście ludzkości z dzieciństwa dokonały się zdaniem Caputo kosztem uczynienia „prawdy” kwestią „światła rozumu” (Caputo 2013: 30). Tak pojęty rozum okazuje się wytworem samej nowoczesności, definiującym się – zgodnie z logiką nowoczesnych binaryzmów – w opozycji do swego Innego, które neutralizuje za pomocą własnych kategoryzacji. Właśnie ustanowienie religii jako kategorii opozycyjnej względem racjonalizmu jest momentem definicyjnym nowoczesności, która odtąd wszelkie wytwarzane przez siebie kategorie dzielić będzie na „publiczne” (rozumne, podlegające kryterium prawdy) i „prywatne” (niepodpadające pod

prawdę mierzoną według standardów rozumu). Podział ten ma fundamentalne konsekwencje: „Religia stała się kwestią indywidualnych preferencji, tego, co robimy z naszym życiem osobistym” (Caputo 2013: 39), rozum zaś dzielił i rządził, używając swe najpełniejsze (i jednocześnie najbardziej monstrualne) wcielenie w Kantowskich krytykach – ilustracji myślenia „kategorycznego”, prowadzącego do konfliktu fakultetów i czyniącego z czystego rozumu trybunał orzekający o prawdziwości wszechrzeczy. Przy czym filozofia Immanuela Kanta jest jedynie punktem dojścia procesu rozpoczętego dużo wcześniej, którego wzorcowym wcieleniem okazuje się, oczywiście, Kartezjusz: „już on oddzielał porządku prywatnego (etyczno-religijnego) i publicznego (matematycznego i naukowego)” (Caputo 2013: 119).

„Przesilenie Kantowskie” uruchomiło jednak ruch o odwrotnym wektorze, zwrócony przeciw oświeceniu i szaleństwu „czystego rozumu”, którego ilustratorami są dla Caputo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Søren Kierkegaard i Friedrich Nietzsche – „prorocy postmodernizmu”, przygotowujący nadejście ponowoczesnej refleksji nad prawdą. Hegel, ujmujący prawdę jako przejawianie się ducha w dziejach, zainicjował jej dialektyczne pojmowanie jako „stawania się”, spiralnego rozwoju, który nigdy nie osiąga kresu (Caputo używa tu ciekawej, nieprzetłumaczalnej gry słów *spirit/spiral*: rozwój ducha dokonuje się jakby po spirali). Kierkegaard z kolei jako pierwszy zdefiniował prawdę jako sprawę egzystencji: sprawę tego, co indywidualne, konkretne, wykuwane w mękach i bólach życia, tego, co „prawdziwe dla mnie samego”, a nie obiektywne czy uniwersalne. Nietzsche wreszcie przedsięwziął radykalną krytykę idei prawdy jako iluzji, o której zapomnieliśmy, że jest iluzją, dokonaną w imię afirmacji życia jako takiego. Wszyscy ci myśliciele przygotowali „zwrot ponowoczesny”, będący w narracji Caputo próbą przewyciężenia obu skrajności – zarówno szaleństwa czystego rozumu, jak i jego „irracjonalnych” krytyk:

Kwestionując założenia podzielane przez obie strony, dwudziestowieczni filozofowie otworzyli drogę do nowego sposobu myślenia o prawdzie. [...] W wychodzącej spod ich rąk wizji prawdy, która nie jest wzorowana ani na Bogu, ani na Rozumie, lecz na wydarzeniu, być w prawdzie oznacza być świadomym przygodności tego, co uważamy za prawdę w dowolnym danym momencie, oraz kultywować przenikliwą wrażliwość na nieprzewidywane zwroty, jakich prawda może dokonać w przyszłości. Krótko mówiąc, być w prawdzie oznacza pozostać wiernym grze wydarzenia, a to wymaga woli podjęcia ryzyka (Caputo 2013: 196-197).

Prawda się wydarza

Koncepcję prawdy jako wydarzenia Caputo rozwija przede wszystkim w nawiązaniu do filozofii Derridy, dla którego „wydarzenie (*événement*) jest czymś «nadchodzącym» (*venir*), czymś «mającym nadejść» [*to come*] (*à-venir*). Jako coś

przyszłościowego (*l'avenir*), wydarzenie jest czymś, czego nadchodzenia nie możemy ujrzeć, co bierze nas z zaskoczenia" (Caputo 2013: 74-75). Wydarzenie wydarza się więc niespodziewanie, wytrąca nas z równowagi, znieswaja, nie wpisuje się w nasze horyzonty oczekiwań, jest czymś obcym, co nie daje nam spokoju. W ten sposób rearanżuje naszą egzystencję, jest prawdą, która zdarza się nam samym i zmienia nasze życie. Z tego samego powodu jednak jest czymś ryzykownym: ponieważ nie wiemy, skąd, jak ani kiedy nadejdzie, nie możemy się nań przygotować. Co więcej, istotą postawy Caputo/Derridy jest właśnie wymóg bycia nieprzygotowanym: jeśli bowiem pragniemy przygotować się na wydarzenie (to znaczy: obronić się przed jego obcością), z góry neutralizujemy jego działanie: „jeśli jesteśmy zbyt asekuracyjni, uniemożliwiamy wydarzenie się wydarzenia [*we prevent the event*]” (Caputo 2013: 75).

Inną cechą wydarzenia jest jego strukturalna przyszłościowość: wydarzenie nie stanowi jakiegoś *uobecnienia* prawdy, odwrotnie – jest przyszłościową prawdą, której spełnienie wciąż się odracza. Dlatego jedyne przygotowanie na nadejście wydarzenia może polegać na pozostawieniu naszej teraźniejszości otwartą, na radykalnej nadziei, że to, co nadejdzie, będzie dobre, choć nie mamy jakiegokolwiek pewności, że rzeczywiście tak się stanie: „Największą przemocą byłoby dla Derridy pozbawienie jakiejś rzeczy jej przyszłości, zakończenie jej, zamknięcie w ciele sztywnych reguł, ustalonych granic i silnych dogmatów” (Caputo 2013: 76). Prawda jakiegokolwiek bytu leży bowiem w jego przyszłości, w zaskoczeniu, w jakie może nas wprawić. Powiedzieć, że coś jest prawdziwe, to powiedzieć, że posiada ono przyszłość, a dla nas samych być w prawdzie oznacza wystawić się na tę przyszłość.

Właśnie takie ujęcie prawdy – jako czegoś strukturalnie przyszłościowego – posiada zdaniem Caputo bardzo silny potencjał emancypacyjny, odzyskując etykę i religię dla porządku publicznego, czyniąc z prawdy kwestię polityczną. Jeśli bowiem prawda jest czymś strukturalnie przyszłościowym, to nasze sumienie nigdy nie jest czyste: „nigdy nie możemy powiedzieć, że *to* jest demokracją, że *to* jest prawdą, możemy jedynie dać obietnicę, że *to stanie się* prawdą” (Caputo 2013: 77)¹. Nietrudno też zauważyć, dlaczego Caputo twierdzi, że ma ona wiele wspólnego z religią: tak pojęta prawda jest bowiem czymś *par excellence* „mesjanicznym” (ale nie mesjańskim!), jest kwestią „wiary” w (odraczające się) nadejście mesjasza. W gruncie rzeczy nie ma przecież dużej różnicy pomiędzy „wydarzeniem łaski” (religia) a „łaską wydarzenia” (dekonstrukcja). Widać tu też wyraźnie, że w ujęciu Caputo wiara nie stoi na straży konserwatyizmu politycznego. Dokładnie na odwrót – jedynym prawdziwym sposobem „konserwowania” tradycji jest bycie pro-

¹ Warto porównać przekonanie Caputo i Derridy np. z – wyrażającymi w innym języku podobną nadzieję – koncepcjami Giorgio Agambena (Agamben) czy Jana Sowy, który w swojej najnowszej książce stawia postulat „radykalnej demokracji” (Sowa).

gresywnym. Nie chodzi więc w przestrzeni publicznej o konsensus, lecz o niezgodę (*dis-sensus*):

Nie-zgoda nie jest defektem. Jest podstawą przyszłego rozwoju, znakiem, że wciąż istnieją kwestie, które wymagają naszej uwagi, że dyskusja jeszcze się nie skończyła, że ktoś gdzieś wciąż jeszcze cierpi albo znajduje się w niekorzystnej sytuacji, że wydarzenie jest wciąż w ruchu. W istocie, jest nieodłączna od sposobu, w jaki myślimy o prawdzie jako kwestii *nigdy* niezamkniętej, przynajmniej tak długo jak toczy się życie. W jaki inny sposób byłby możliwy postęp dokonany przez kobiety, mniejszości rasowe i etniczne, gejów i lesbijki? (Caputo 2013: 99).

Inaczej rzecz ujmując, postmodernizm w wydaniu Caputo nie jest destrukcją wspólnotowości, ale troską o wspólnotowość radykalną: o wspólnotę bardziej sprawiedliwą, bardziej inkluzyjną, otwartą, demokratyczną. Zwrot ponowoczesny otwiera nadzieję na nadejście takiej wspólnoty, mając jednocześnie świadomość, że jej pełne *uobecnienie* nigdy nie nastąpi. Chodzi tu tylko o to, by „pozwoić wydarzać się prawdzie”.

Wątpliwości

Sposób, w jaki Caputo przedstawia swoją wizję, jest bardzo przekonujący i łatwo mu ulec. Niemniej, warto też zadać projektowi amerykańskiego filozofa kilka krytycznych pytań. Stawiane są one choćby przez recenzentów ujmujących problem prawdy od strony logicznej (Worsnip), czemu zresztą trudno się dziwić – Caputo bowiem w żadnym miejscu nie tłumaczy, dlaczego korespondencyjna koncepcja prawdy go nie zadowala. Być może należy to zrzucić na karb popularnonaukowego charakteru książki, jednak taka postawa wymaga przecież uzasadnienia. I Caputo świetnie ją uzasadnia... ale w swoich innych publikacjach! W *Truth* natomiast przechodzi nad tą kwestią do porządku dziennego. Tymczasem nie chodzi o to, że prawda – owa prawda-kobieta, której świetną analizę przedstawił swego czasu Derrida (Derrida 2012) – po prostu *nie istnieje*. Wysiłki dokonywane przez Martina Heideggera czy Derridę – patronów całego projektu filozoficznego Caputo – zmierzają ku unaocznieniu, że prawda nie jest faktem, ale raczej arte-faktem, że o jej „prawdziwości” decyduje jedynie umieszczenie jej w określonym schemacie transcendentarno-horyzontalnym. Że więc *przed prawdą* istnieje pewne pierwotniejsze doświadczenie czy też działanie, które Heidegger nazywał rozumieniem, a Derrida – wpisaniem w przestrzeń inskrypcji:

Opozycja prawdziwego i nieprawdziwego [...] jest w całości wpisana w [...] strukturę [...] pisma ogólnego. Prawdziwe i nieprawdziwe to tylko rodzaje powtórzenia. [...] Z jednej strony powtórzenie jest tym, bez czego nie byłby prawdy: prawda tego, co jest w intelligibilnej formie idealności, odkrywa w *eidosis* to, co może się powtarzać, bę-

dać tym samym. [...] Z drugiej jednak strony, powtórzenie jest samym ruchem nieprawdy: obecność bytu zostaje zagubiona, rozproszona, zwielokrotniona przez wytwory naśladowania, podobizny, fantazmaty, pozory *etc.* (Derrida 1993: 210)².

Właśnie to decyduje o *jednoczesnej* możliwości i niemożliwości prawdy ujętej jako korespondencja, rozwijającej się według schematu „S jest P”. Właśnie to decyduje o strukturze prawdy jako wydarzenia – stale odraczającego swoje uobecnienie, zawsze skierowanego w przyszłość. Tymczasem czytelnik książki popularnonaukowej, pozostawiony bez choćby pobieżnego wprowadzenia w ów kontekst, jest bezradny wobec niczym niepodpartej deklaracji, iż Prawda (pisana przez wielkie „p”) nie istnieje.

Zapytać można także o rzeczywisty emancypacyjny potencjał koncepcji prawdy jako wydarzenia. W istocie, pomaga ona zdekonstruować rozmaite metafizyczne kategorie i jest dobrym akademickim sposobem rozprawiania się z nimi, w życiu politycznym jednak podobne działanie następuje niezwykle rzadko. Dla ilustracji wystarczy przywołać tu problem najaktualniejszy: burzę wywołaną przez kwestię przyjęcia do państw Unii Europejskiej uchodźców z krajów afrykańskich i arabskich. Trudno uwierzyć, aby przekonywanie do „otwarcia się na wydarzenie prawdy” zmieniło postawę przeciwników solidarności z uchodźcami, utożsamiających ich przybycie z odpaleniem bomby mitycznego „dżihadyzmu” albo przedstawiających ekonomiczne argumenty przeciw ich inkluzji do społeczeństw zachodnich (swoją drogą: i tu dziedzictwo oświecenia jest przecież wyraźne, objawiając się pod postacią rozumu instrumentalnego). Przy okazji też kwestia ta podaje w wątpliwość tezę Caputo, iż nowoczesność zepchnęła religię do porządku „prywatnego”. O tym, że przynależy ona ściśle do porządku publicznego, zaświadczały powszechne opinie osób gotowych przyjąć „niektórych” uchodźców – mianowicie tych wyznania chrześcijańskiego. Koncepcja Caputo okazuje się tutaj nieoperatywna, a wręcz utopijna – przekonać ona może tylko i tak już przekonanych.

Ta nieoperatywność rodzi kolejne wątpliwości: czy kwestia „prawdy” nie została przez Caputo ujęta za szeroko? Czy utożsamiając prawdę z „otwarcieniem na wydarzenie”, nie pomieszał on porządków prawdy pojmowanej jako korespondencja i prawdy egzystencjalnej, subiektywnej, „prawdziwej dla mnie”? Czy większe – notabene – otwarcie na inne niż postmodernistyczna wizje prawdy nie przyniosłoby lepszych efektów? Atutem książki Caputo pozostaje wprawdzie namysł nad samym postmodernizmem i jego obrona przed atakami przedsiębranymi z różnych stron, jednak trudno nie odnieść wrażenia, że kwestia prawdy we wszystkim tym się rozmywa i publikacja w zasadzie nosić by mogła tytuł *The Postmodern Turn in Contemporary Philosophy*. Taka rekontekstualizacja pozwoliłaby

² Cytuję w tłumaczeniu M. P. Markowskiego.

uniknąć rozczarowania, które odczuje niewykwalifikowany czytelnik, spodziewający się uzyskać po lekturze większą wiedzę na temat prawdy jako problemu filozoficznego.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio. *Wspólnota, która nadchodzi*. Przeł. S. Królak. Warszawa: PWN, 2008.
- Caputo, John D. *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Caputo, John D. *Truth. Philosophy in Transit*. London: Penguin Books, 2013.
- Derrida, Jacques. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1993.
- Derrida, Jacques. *Ostrogi. Style Nietzschego*. Przeł. B. Banasiak. Wyd. 2. Łódź: Oficyna, 2012.
- Derrida, Jacques. *Sygnatura zdarzenie kontekst*. Przeł. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse, 1992.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Powtórzenie. Przedmowy*. Przeł. i oprac. B. Świdorski. Warszawa: W.A.B., 2000.
- Marquard, Odo. „Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz terażniejszości”. *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Edukacyjna, 1994.
- Mayer, Hans. *Odmieńcy*. Przeł. A. Kryczyńska. Warszawa: Muza, 2005.
- Sheppard, Richard. „Problematyka modernizmu europejskiego”. Przeł. P. Wawrzyszko. *Odkrywanie modernizmu*. Red. R. Nycz. Kraków: Universitas, 2004.
- Sowa, Jan. *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*. Warszawa: W.A.B., 2014.
- Vattimo, Gianni. *Koniec nowoczesności*. Przeł. M. Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas 2006.
- Worsnip, Alex. „John Caputo’s truth problems”. 2014. Web. 18.07.2015. <<http://www.prospectmagazine.co.uk/arts-and-books/book-review-truth-by-john-d-caputo>>

DWA GŁOSY O POSTSOWIECKOSCI I POSTKOLONIALIZMIE W EUROPIE ŚRODKOWEJ

EMILIA KLEDZIK¹

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

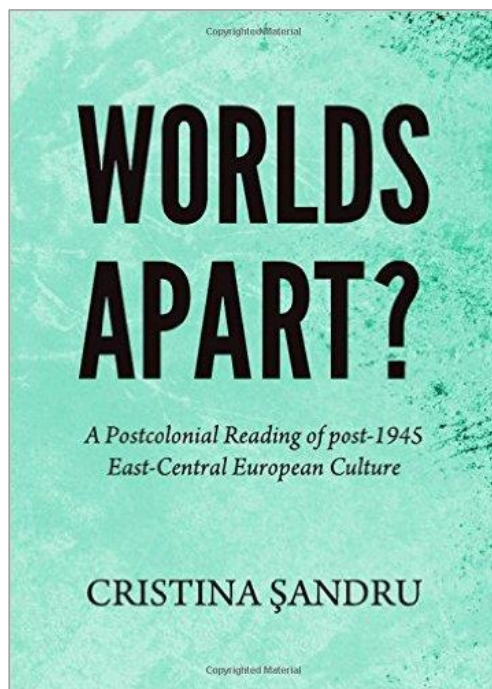
- Cristina Şandru. *Worlds Apart? A Postcolonial Reading of post-1945 East-Central European Culture*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. 309 P.
- Bogdan Ştefănescu. *Postcommunism / Postcolonialism: Siblings of Subalternity*. Bucharest: University of Bucharest Publishing House, 2013. 227 P.

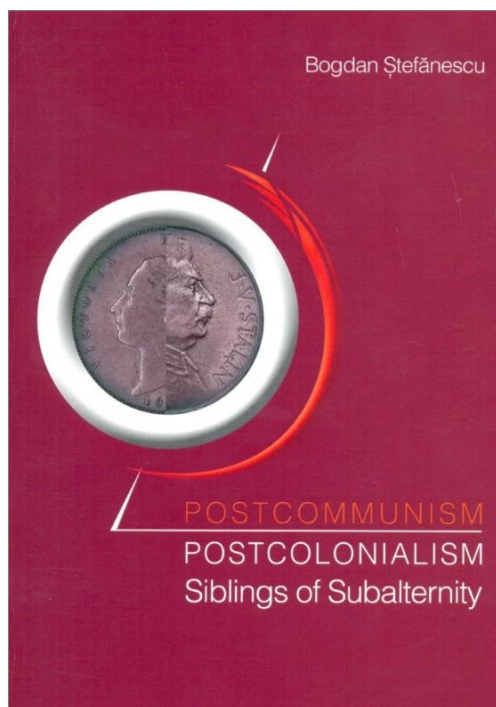
¹ Correspondence Address: emilia.kledzik@gmail.com

Książki Cristiny Şandru i Bogdana Ştefănescu są ważnymi głosami w dyskusji nad przystawalnością języka postkolonializmu do opisu zjawisk kulturowych w postsowieckiej części Starego Kontynentu. Oboje autorzy widzą w analizie sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej w XX i XXI wieku okazję do weryfikacji teorii postkolonialnej jako systemu światowego oraz impuls do zainicjowania komparatystycznych badań postkomunistycznych.

Şandru i Ştefănescu budują podobne porządki teleologiczne, w których umieszczają postkolonialność obszaru postsowieckiego. Zauważają, że nieprzypadkowo upadek imperiów kolonialnych był początkiem sowieckiej kolonizacji, i stawiają tezę o długotrwałym rozdarciu kultury środkowoeuropejskiej pomiędzy walkę z wschodnim hegemonem a ko-

piowanie wzorców Europy Zachodniej. Ştefănescu wydaje się bardziej zdystansowany wobec absolutyzacji kategorii „postępu” i zachodniego kontinuum modernizacyjnego, w jakim kraje Europy Środkowej (dobrowolnie?) znalazły się po transformacji ustrojowej, a za figurę tego sceptycyzmu obiera pojęcie mimikry. Nie zgadza się na uproszczony, manichejski – jak go nazywa – dyskurs zacofania/zaawansowania cywilizacyjnego, w zamian proponując bardziej złożony model oparty o teorię Haydena White’a. Interesująca jest przyjęta przez niego chronologia sowieckiej kolonizacji i dekolonizacji w Europie Środkowej. Jej pierwszy etap, nazywany „antykapitalistyczną kolonizacją”, trwał od końca II wojny światowej do drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX wieku. Po niej doszło do fałszywej „dekolonizacji” (wymienne: desowietyzacji), kiedy władzę w demokracjach ludowych przejęli kompradorzy i dokonali narodowej korekty ustroju socjalistycznego. Czas po 1990 roku Ştefănescu nazywa natomiast „dekomunizacją”, czyli właściwym odrzuceniem totalitarnych praktyk państwowych. Taka optyka wydaje się szczególnie ciekawa dla polskiego czytelnika przyzwyczajonego do traktowania PRL-u jako kulturowego monolitu w ramach studiów postkolonialnych. Şandru również sięga do rozważań autora *Miejsc kultury* i nazywa Europę Środkową obszarem liminalnym, „trzecią przestrzenią”, w której ujawnia się arbitralność podziału świata na Orient i Okcydent, centrum i peryferie, globalność i lokalność. Podobieństwo kolonii zamorskich i krajów postsowieckich leży, jej zdaniem,





w ich opóźnionej konfrontacji z modelem państwa ufundowanym na założeniach zachodnioeuropejskiego oświecenia. Choć w kopiowaniu zachodniego modelu ekonomicznego i społecznego dostrzega główne źródło „autokolonizacji” społeczeństw postsowieckich (termin Alexandra Kiosseva), podkreśla, że nie ma dla nich innej drogi rozwoju niż ta, którą wyznacza kapitalizm. Polemizując z Natašą Kovacëvić i innymi badaczami przyjmującymi optykę antykapitalistyczną, narzekającymi na kryzys myśli lewicowej w Europie Środkowej, a przy okazji rehabilitującymi założenia „realnie istniejącego socjalizmu”, zauważa, że marksizm odniósł sromotną porażkę w próbach stworzenia egalitarnego społeczeństwa, a środkowoeuropejska ostalgia – tęsknota za minionym ustrojem – dotyczy przede wszystkim

krajów, których mieszkańcy mogli się cieszyć relatywnie dużymi swobodami obywatelskimi. Celnie wskazuje jednak, że najbardziej dotkliwe konsekwencje kilkudziesięciu lat komunistycznej opresji uwidoczniły się dopiero po upadku systemu, kiedy społeczeństwa postsowieckie skonfrontowały się z nową rzeczywistością ustrojową i okazało się, że ich członkowie mają trudności z udźwignięciem odpowiedzialności obywatelskiej. Kapitalizm to więc „zło konieczne”, za którym optowali nawet lewicujący intelektualiści z krajów postsowieckich, w tym Milan Kundera, Günter Grass, czy Václav Havel. Șandru nazywa ich „liberalnymi indywidualistami”, ceniącymi wagę praw człowieka i swobód obywatelskich w każdym porządku ustrojowym. Ștefănescu nie wspomina o renesansie myśli marksowskiej w młodym pokoleniu Środkowoeuropejczyków, zdystansowanych wobec reguł gospodarki rynkowej. Oboje autorzy są krytyczni wobec zachodnioeuropejskiej inteligencji, która z aprobatą przyglądała się implementacji marksistowskiej utopii na żywym organizmie środkowoeuropejskiego Innego.

Komparatystyczne przedsięwzięcie Șandru za główną kategorię analityczną obiera nie, jak to było w przypadku kanonicznych studiów Marii Todorovej, czy Larry’ego Wolffa, orientalizujące spojrzenie Zachodu na Europę Środkową i Wschodnią, lecz komunistyczny posttotalitaryzm. Badaczkę interesuje złożone zjawisko ucieczki w prywatny świat sztuki, literatury i religii, charakterystyczne dla elit dotkniętych komunistycznym totalitaryzmem, które pozwoliło na prze-

trwanie życia intelektualnego i świadomości krytycznej w czasach indoktrynacji. „Oaza fikcji” funkcjonowała w jej narracji na skrzyżowaniu współpracy i oporu, subwersji i przystosowania, autocenzury i otwartego protestu. Z fikcją postkolonialną łączy ją specyficzna transgresywność, heteregoniczność i ludyczność.

Książka Şandru składa się z dwóch części: pierwsza dotyczy kulturowego imaginarium literackiego w wybranych środkowoeuropejskich tekstach literackich z okresu po 1945 roku, część druga to komparatystyczne *case study* twórczości Salmana Rushdiego i Milana Kundery. *Tertium comparationis* Şandru to „geografia kulturowa” konstruowana w ich powieściach, a w szczególności sposób spisywania świadectwa historii przy użyciu ironii, ambiwalencji, połączenia historii lokalnej i globalnej. Subwersywność literatury powstającej w krajach satelickich Związku Radzieckiego przypomina tę postkolonialną, ponieważ jej zasadniczą funkcją jest wyrażanie oporu wobec władzy kolonialnej/imperialnej/totalitarnej, a jednocześnie zacieranie kontrastów pomiędzy hegemonem a subalternem, sprawcą i ofiarą, traumą i nostalgią. Szczególnie interesująca wydaje mi się refleksja o jednocześnie traumatycznym i melancholijnym efekcie, jaki w literaturze środkowoeuropejskiej wywołało doświadczenie komunizmu; zdaniem Şandru widoczny jest on u pisarzy i pisarek chroniących swoją prywatność i zdystansowanych wobec gwałtownych przemian politycznych. Specyficzne praktyki narracyjne w Europie Środkowej mają swoje źródła w europejskim modernizmie, ale nabierają szczególnego znaczenia jako strategie oporu i subwersji, ponieważ dyskutują nie tylko z logocentryzmem jako systemem filozoficznym, ale z każdym opresywnym dyskursem. Dlatego Şandru zajmują przede wszystkim utwory literackie, które powstały w latach 70-90 XX wieku. Zawarte w nich narracyjne formy oporu wyrosły na gruncie wcześniejszych antykomunistycznych rozpoznań, z których najważniejszym jest dla rumuńskiej badaczki *Zniewolony umysł* Czesława Miłosza, podobnie jak postkolonialne fikcje czerpały z pism takich antykolonialnych aktywistów, jak Franz Fanon, czy Aimé Césaire. Do wspomnianych strategii powieściowych zalicza Şandru eksperymenty narracyjne, w tym przede wszystkim prozę autotematyczną, ludyczność, ironię, groteskę i realizm magiczny. Patronem takich hybrydycznych form literackich czyni Michała Bachtina, który wcześniej niż Homi Bhabha i samemu borykając się z sowieckim reżimem, postawił tezę o transgresywnym potencjale gatunku powieściowego, czerpiącego z karnawałowej polifonii stylów. W powieści postkolonialnej/posttotalitarnej, np. wybranej przez Şandru *Matej apokalipsie* Tadeusza Konwickiego, w taki sposób spotykają się głosy hegemonu i subalterna. Metafikcjonalność, kojarzona w Europie Zachodniej przede wszystkim z Barthesowską „śmiercią autora” i postmodernistycznym eksperymentem, nabiera więc w posttotalitarnej Europie Środkowej pozaliterackiego znaczenia: taka „przeładowana fikcja” („overcoded fiction”) naznaczona jest nieciągłością i milczeniem, które zyskuje sens tylko w zderzeniu z rzeczywistością, w której powstaje. Jestem przekonana, że popularna w Polsce w latach siedem-

dziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku proza autotematyczna mogłaby w tym kontekście posłużyć jako materiał badawczy dla postkolonialistów. Podobna sytuacja dotyczy prozy realizmu magicznego, chętnie czytanej w Europie Środkowej w interesującym Şandru okresie. Ludyczność, karnawałowość i groteskowość tej literatury oraz jej alternatywny projekt ontologiczny sprawiają, że może być postrzegana z jednej strony – podobnie jak w przypadku powieści postkolonialnych – jako forma „przeciw-tradycji” dla modelu zachodnioeuropejskiej mimesis, z drugiej zaś – jako głos sprzeciwu i ironicznego zdystansowania się wobec każdej narzucanej wizji historii i ideologii w warunkach przemocy epistemicznej. Za źródło inspiracji i kanoniczny przykład takiej powieści w Europie Wschodniej uznaje Şandru *Mistrza i Małgorzatę*, a wśród kontynuatorów wskazuje Milana Kunderę, Mircę Nedelciu i Ádáma Bodora.

Twórczość Milana Kundery i Salmana Rushdiego dzieli na pozór nieredukowalna różnica kulturowa: autor *Żartu* to emigrant z komunistycznej Czechosłowacji, który w latach osiemdziesiątych XX wieku przyjął obywatelstwo francuskie, egzystencjalista, przez większość swojej kariery uciekający przed historią i skrupulatnie strzegący swojej prywatności, zaś autor *Dzieci Północy* to urodzony w Bombaju, a mieszkający w Stanach Zjednoczonych, obłożony fatwą autor powieści o hinduskiej diasporze, jawnie lubujący się w literackich diagnozach globalnej, postkolonialnej wioski, obecny w mediach społecznościowych, na uczelniach, a nawet w Hollywood. Şandru przekonuje jednak, że ich proza dotyczy tego samego tematu: postawy jednostki wobec roszczeń wspólnoty lub państwa. Wizja tego antagonizmu ujęta jest w podobne ramy artystyczne i fabularne – to posiłkujące się perspektywą emigranta-kosmopolity, tryskające ironią potyczki bohaterów z Historią, uruchamiające przy okazji bagaż pamięci o traumie życia w niesuwerennym społeczeństwie. Tworzenie fikcji jest dla Kundery i Rushdiego, zdaniem Şandru, antidotum na totalitarną uniformizację i fundamentalizm. W ich twórczości historia odgrywa szczególną rolę na skrzyżowaniu sfery prywatnej i publicznej oraz jako splot różnorodnych (w tym niewiarogodnych, chaotycznych, nielinearnych i niekonstruktywnych) narracji opowiadanych w kontrze wobec oficjalnej Historii. Takimi próbami rekonstrukcji wielkich wydarzeń historycznych w optyce indywidualnej pamięci nazywa Şandru *Dzieci Północy* oraz *Żart* – powieści napisane w obronie indywidualnego prawa do swobody myśli, podejmowania wyborów i stawiania oporu.

Książka Cristiny Şandru jest przydatnym i przekonującym przede wszystkim ze względu na wnikliwe analizy utworów, studium posttotalitarnej literatury Europy Środkowej. Za szczególnie wartościowe uznają rozpoznania dotyczące zaadaptowania przez lokalnych pisarzy figur pisarstwa postmodernistycznego (np. strategii metafikcyjnych, parodii i ironii), których wymowa w kontekście krajów bloku sowieckiego staje się jednak nie tyle autozrotna i estetyzująca, ale polityczna i zaangażowana.

Rozprawa Bogdana Ștefănescu pt. *Postcommunism, Postcolonialism. Siblings of Subalternity* stawia sobie za cel doprecyzowanie, w jakim kontekście metodologicznym można osadzić studia postkolonialne w Europie Środkowej i Wschodniej oraz wskazuje sposób ich wykorzystania do analizy konkretnego tropu w literaturze i filozofii rumuńskiej od XIX wieku. Ștefănescu zrećnie omija pułapkę swojego postkolonialnego „toposu skromnościowego” propozycji badawczych, które od lat pojawiają się w Europie Środkowej, i proponuje szeroką definicję „kolonialności” jako paradygmatu podporządkowania, który wprawdzie można wskazać w różnych sytuacjach historycznych, zawsze jednak oznacza on wykorzystanie władzy politycznej i ekonomicznej do konkretnych praktyk kolonizacyjnych. Pułapka ta polega na próbach maksymalnego wyostrenia terminologii, co nierzadko prowadzi do rozmycia analiz zjawisk kulturowych, które są przecież istotą sprawy. Na początku książki czytamy więc, że nie na prowadzeniu dywagacji terminologicznych zależy jej autorowi, bo te często prowadzą badacza na manowce dyskursologii. Istotne jest pytanie, co nowego studia postkolonialne mogą powiedzieć o kondycji Europy Środkowej, jakie syntezy kulturoznawcze zaproponować i w ten sposób przyczynić się do opisu procesów zachodzących na tym obszarze po upadku komunizmu. Ștefănescu jako anglista z łatwością porusza się w obszarze zachodniej teorii i jest z racji swojego wykształcenia szczególnie wyczulony na problemy związane z jej recepcją. Znajomość wątków postkolonialnych w literaturze anglojęzycznej predestynuje go do zadania kluczowych dla jego książki pytań: w jaki sposób badacz pochodzący z postsowieckiej Europy wpisuje się w te rozważania – jako przedstawiciel Pierwszego czy Trzeciego Świata? Oraz: w jaki sposób doświadczenie postsowieckości zmienia globalny stan badań nad postkolonializmem? Ștefănescu jest zdania, że nowy, środkowoeuropejski element postkolonialnej układanki pozwala na zdekonstruowanie zachodniego instrumentarium binarnych opozycji, służących do opisu relacji pomiędzy (byłym) kolonizatorem i (byłym) skolonizowanym. Nie jest więc jego książka prostą relacją ze stanu badań nad postkolonializmem w naszym regionie i to czyni ją istotnym wkładem w dyskusję o kondycji narodów Europy Środkowej po upadku komunizmu.

Jak większość osób zainteresowanych związkami między postkolonializmem a historią Europy Środkowej Ștefănescu ciekawią przyczyny przemilczania analogii kulturowych pomiędzy koloniami Europy Zachodniej a obszarem, z którego pochodzi, zarówno przez zachodnią akademię, jak i lokalnych badaczy. Stwierdza, że opór przed przeprowadzaniem takiej analogii w Europie Środkowej ma przyczyny ideologiczne – szczególną konstrukcję historiografii, niechęć do adaptacji teorii ufundowanej na marksizmie, i epistemologiczne – wywołane, zdaniem badacza, zamieszczeniem wokół terminów „kolonia” i „kolonializm”. Ich źródłem jest usankcjonowany m.in. przez Edwarda Saída rozdział pomiędzy „kolonializmem” i „imperializmem”, oparty, w opinii Ștefănescu i Jürgena Osterhammela, na dyskusyjnych przesłankach.

O paradoksie dobrowolnego adaptowania teorii o marksistowskiej proveniencji na obszarze, który przez kilkadziesiąt lat był kolonizowany przez marksizm pisze również Cristina Şandru: „Podczas gdy większa część postkolonialnej inteligencji doradzała, a w kilku wypadkach próbowała zaimplementować projekt marksistowski (jako wyzwalającą alternatywę dla neokolonialnego kapitalizmu) wschodni Europejczycy czekali (na próżno) na „Amerykanów” i ich kapitalizm, aż wyzwoli ich z władzy socjalistycznego Wielkiego Brata...” Ştefănescu dodaje: „W pewnym sensie ironią historii jest fakt, że ruszając na demokratyczny Zachód po epistemiczne nowości, wielu młodych naukowców [z Rumunii] wróciło z ideologią, która została wmuszona ich niegdyś demokratycznej ojczyźnie przez wschodnie imperium komunistyczne”. Skutek tego procesu jest, zdaniem badacza, podwójny: odrzucenie opresywnego dyskursu lub mimikra, polegająca na identyfikacji z zachodnimi elitami i wyparciu własnej kolonialności. Z żadną z tych postaw Ştefănescu nie może się zgodzić, więc proponuje własny wykład na temat środkowoeuropejskiej, a w szczególności rumuńskiej, kondycji postkolonialnej, utrzymany w duchu pragmatycznym. Gra podobieństw pomiędzy postkomunizmem i postkolonializmem jest dowodem na to, że liberalny humanizm i radykalny marksizm mogą z łatwością zamienić się rolami, w szczególności, kiedy mowa o formułowanym językiem ideologii celu, jakim jest wolność. Ştefănescu celnie zauważa, że bycie „marksistą” w kontekście postkolonialnym oznacza bycie postępowym krytykiem schyłkowego kapitalizmu i zwolennikiem dekolonizacji, natomiast bycie „liberalnym humanistą” może się kojarzyć z zacofaniem i konserwatyzmem. W kontekście postkomunistycznym sytuacja wygląda odwrotnie. Takie ujęcie metodologiczne jest również przestrożą dla krytyków, którzy ulegli przekonaniu, że prawda leży tylko po jednej stronie: wschodniej lub zachodniej nowoczesności.

Główna teza książki, zgodnie z którą komunizm jest szczególną formą kolonizacji, a kolonializm sowiecki i zachodni były połączone za sprawą – choć budowanego w oparciu o inny model ideologiczny – konstruktu nowoczesności, lokuje Ştefănescu po stronie badaczy teorii postkolonialnej, opowiadających się za radykalnym otwarciem tych studiów i przeszczepianiem paradygmatów. Prowadzi go to do wniosku, że – w opozycji do tez Marii Todorovej – istnieje strukturalne podobieństwo pomiędzy kulturowym Innym pochodzącym z Bałkanów, Orientu lub innej części świata. Tu w sukurs przychodzi mu komparatystyka, która zakłada, że niecałkowita przystawalność porównywanych zjawisk nie skazuje samego pomysłu interpretacyjnego na porażkę. Zaznacza jednak, że każda z najważniejszych cech kolonizacji była obecna w polityce Związku Radzieckiego wobec republik sowieckich i państw satelickich. Za najistotniejszą z nich uznaje straumatyzowaną tożsamość kulturową, jakiej doświadczały podmioty kolonialne. Ştefănescu za Piotrem Sztompką i Jürgenem Osterhammelem proponuje termin „kolonialna trauma” jako narzędzie opisu kondycji społeczeństw formalnie wyzwolonych

z opresji, ale wciąż cierpiących z powodu konsekwencji minionych wydarzeń. Jej najważniejszym symptomem jest mimikra, czyli negacja wartości własnej kultury poprzez porównywanie jej z zachodnią i podkreślanie jej słabości, podrzędności i dziwaczności. Ślady mimikry widać w wielu obszarach posttransformacyjnej rzeczywistości: w budowaniu nowych instytucji życia publicznego, nowej polityki historycznej, nowych artefaktów, nowych autorytetów, wokół których organizuje się życie wyzwolonego narodu.

Ștefănescu osadza swój wywód w konstruktywizmie, chociaż odcina się od takich jego radykalnych emanacji, jak np. teza Ernesta Gellnera o zależności pomiędzy narodem a nacjonalizmem. W tym ujęciu teorii narodu za dyskusyjne uznaje odbieranie mocy sprawczej człowiekowi i jego zdolnościom do funkcjonowania w zmieniającym się kontekście historycznym. Narody nie są po prostu „wynalazkami”, ale – pisze Ștefănescu – stylami, w jakich dyskurs kształtuje wspólnoty. Można krytycznie przyglądać się esencjalistycznym, zdaniem konstruktywistów, wersjom tożsamości, ale lepiej, przekonuje, zobaczyć w nich sposób, w jaki traumatyzowane podmioty postkolonialne odpowiadają na dyskryminację i ucisk.

Ciągnąc wywód o podobieństwach w kondycji postkolonialnej i postsowieckiej, Ștefănescu buduje kontinuum komunizm (kolonializm) → postkomunizm (postkolonializm). Podobieństwo kolonializmu i komunizmu wynika, jak wyjaśnia, z faktu, że oba te projekty, choć oparte na różnych przesłankach filozoficznych, wyrastają z tych samych założeń, ogólnie wiązanych z oświeceniem i europejską nowoczesnością. Racjonalizm, humanizm, centralizacja państwowa i wynikająca z niej organizacja społeczeństwa, industrializacja i produkcja masowa nie są dla rumuńskiego badacza tak istotne, jak ich konsekwencja, czyli powstanie imperiów. Komunizm i kolonializm budowały własne projekty nowoczesności i postępu. By doprecyzować postsowieckość jako skutek komunistycznego kolonializmu, badacz musi więc zdefiniować w tym kontekście pojęcie modernizacji, różnej dla obu obozów, choć podobnie zanurzonej w nowoczesności. I znów, by uniknąć jego zdaniem upraszczających, bo posługujących się dychotomiami, tez o pogoni za postępem, badacz sięga po poczwórny paradygmat Haydena White'a, wyłożony w rozprawie pt. *Metahistoria*. Pozwala on skomplikować relację pomiędzy nowoczesnością-ponowoczesnością, modernizmem i postmodernizmem. Podobnie jak White, wykorzystuje cztery tropy retoryczne: metaforę, metonimię, synekdochę i ironię i (po wymianie: antyteza zamiast metonimii i porównanie zamiast synekdochy) czyni z nich ilustracje dla czterech podstawowych ideologii i czterech formacji intelektualnych: anarchizmu, radykalizmu, liberalizmu i konserwatyzmu. Rumuński badacz wybiera z wywodów White'a te cechy wymienionych formacji, które uznaje za najbardziej trwałe i tworzy z nich matrycę ideologiczną, a następnie stara się wykazać, że każda z nich w różnych momentach historii Rumunii stosowana była jako strategia kulturowego oporu i rekonstrukcji tożsamości. Wszystkie wyrastają z poczucia traumatycznego związku z relacją kolonialną i imperialną.

Anarchistyczna wizja narodu, którą można by nazwać również indywidualistyczną, jest licznie reprezentowana w kulturze rumuńskiej, m.in. w myśli Georga Vălasana i bohaterskiej postawie filozofa Mircei Vulcănescu, który zmarł w komunistycznym więzieniu, oddając życie za towarzysza z celi. Dyskurs narodowy w wersji radykalnej pojawia się już w XVII wieku, jego najbardziej wyrazistą emanacją jest rumuński romantyzm i twórczość Mihaia Eminescu. Szczególną formę tego nurtu stanowi „autozaprzeczenie”, które objawia się nihilizmem, krytyką i sarkazmem wymierzonym we wspólnotę w twórczości Eugena Ionescu, Tristana Tzary i Emila Ciorana. Liberalizm jako strategia mimikry charakterystyczna dla kultur zdominowanych objawia się w kulturze węgierskiej w myśli międzywojennego pisarza i krytyka literackiego Eugena Lovinescu. Po 1989 roku entuzjastycznie odnoszą się do niego przede wszystkim młodszy krytycy: Gabriel Andreescu, Cristan Preda i inni. Ostatni z dyskursów, konserwatyzm, przy którym, jak się zdaje, lokuje się sympatia autora omawianej książki, jest obecny w szczególnych zachowaniach obronnych Rumunów w obliczu klęski. Koncepcja „korzystnej kapitulacji”, polegającej na złożeniu broni w momencie, w którym oponent jest skłonny pójść na ustępstwa i zapewnić narodowi rumuńskiemu relatywną swobodę społeczną i ekonomiczną, jest znana także innym narodom Europy Środkowej. Kolejna z nich to „ewakuacja”, która oznacza wycofanie się na peryferie i prowadzenie wojny podjazdowej oraz dywersji. Ta ucieczka od bezpośredniej konfrontacji, bojkotowania głównego nurtu historii, jest, zdaniem poety z przełomu XIX i XX wieku Luciana Błagi, cechą narodową Rumunów, a jej ślad odnajdujemy w ludowych porzekadłach. Współczesny przykład takiej konserwatywnej myśli narodowej dostrzega Ștefănescu w powojennej, antykomunistycznej działalności filozofa Constantina Noicy, którego dyskursywna taktyka oparta była na subwersji i paradoksie.

Charakteryzując podobieństwa między kondycją krajów postkolonialnych i post-sowieckich Ștefănescu zaznacza, że, by dokonać porównania, należy odrzucić perspektywę chronologiczną – procesy kolonizacyjne w zestawianych obszarach zachodziły w różnym tempie i czasie. Inspirowany koncepcją „relatywnej synchroniczności” Marii Todorovej, proponuje perspektywę „kairologiczną” (z greckiego *kairos* – odpowiedni moment, pora), która pozwala na odrzucenie wartościującej i kwestionowanej przez postkolonialistów kategorii „postępu”, a zamiast tego skupia uwagę używającego jej na skutkach danego zjawiska na konkretnej sytuacji historycznej, która ma miejsce w danej kulturze. Jest to o tyle korzystne, że zapobiega traumatycznej, jak ją nazywa badacz, sytuacji porównywania Europy Środkowej do Europy Zachodniej, zwykle kończącej się nieprzyjemnymi wnioskami o nieuchronnej asymetrii, zacofaniu, dysproporcjach i mimikrze. Ștefănescu zauważa, że subalterni Europy Środkowej, w odróżnieniu od skolonizowanych w innych częściach świata, nie posiadali ugruntowanej przez dyskurs kolonialny tożsamości, inaczej mówiąc – sam kolonialny, sowiecki dyskurs nie ufundował

tutaj klasycznego, opartego na wyrazistym kontraście binaryzmu: kolonizator – skolonizowany. Cristina Șandru to samo zagadnienie ujmuje nieco inaczej: stwierdza, że faszyzm i komunizm, zamiast „Innego” konstruowały „Wroga”, którego w miejsce kolonialnego „ucywilizowania” miała spotkać anihilacja. W ten sposób uogólnia pojęcie kolonizacji, wyabstrahowując je z kapitalistycznego kontekstu.

Przełomowy dla Europy Środkowej czas ostatniej transformacji ustrojowej umieszczony jest w kontekście „neurotycznego europeizmu”, który – jak zauważa Ștefănescu – był ważnym zjawiskiem w regionie na długo przed postsowiecką traumą. On również korzysta z koncepcji „autokolonizacji” autorstwa bułgarskiego postkolonialisty, Alexandra Kiosseva. Kiossev wskazuje, że europejskie kultury peryferyjne w czasach względnej samorządności zapożyczają modele cywilizacyjne z Zachodu i w ten sposób (auto)kolonizują własną autentyczność i skazują się na dyskurs nieuchronnego zapóźnienia cywilizacyjnego. Budowana w ten sposób tożsamość narodowa nie może się równać z powstałą na gruncie odrzucenia systemów autorytarnych w krajach, których gospodarka miała podstawy kapitalistyczne, i które samodzielnie wykształciły podstawy instytucji demokratycznych. Transformacja ustrojowa pod koniec dwudziestego wieku w krajach postsowieckich polegała na zerwaniu z trwającym ponad czterdzieści lat projektem państwowym i transferze instytucji, struktur i ideologii, posiłkując się wątpliwym doświadczeniem suwerenności w międzywojniu. Warto dodać, że w Europie Środkowej nie milnęły głosy przekonujące, że radykalna zmiana była pozorna, a beneficjentami transformacji stały się komunistyczne elity, które nie uległy wymianie. Jeśli jednak przyjąć, że – przynajmniej deklaratywnie – doszło do zerwania ciągłości ustrojowej i przeszczep modelu zachodniego zakończył się powodzeniem, narody Europy Środkowej popadły z jednej sytuacji zależności w drugą, potęgując swoją traumę zapóźnienia, niedostosowania i peryferyjności. Konsekwencją pogłębienia postkolonialnej traumy może być, pisze Ștefănescu, kulturowy *backlash*, polegający na mimikrze nietolerancji kolonialnego opresora. Jest to jedyny fragment książki, w którym badacz wspomina o skomplikowanych relacjach władzy-podporządkowania wewnątrz Europy Środkowej. Ștefănescu ma zapewne na myśli wybuch wojny kulturowej pomiędzy eurosceptykami a euroentuzjastami, w której obie strony wzajemnie odmawiają sobie prawa głosu i oskarżają o zdradę interesów narodowych. Ta radykalizacja debaty o tożsamości narodowej jest objawem syndromu posttraumatycznego. Istota sporu o miejsce Europy Środkowej na mapie ustrojowej Starego Kontynentu nie może być jednak zdaniem badacza sprowadzona do konfliktu pomiędzy konserwatystami i liberałami. Taka narracja sprowadza nacjonalizm do fikcyjnego opisu zbiorowości, ale jest również zagrożeniem dla tolerancji i praw jednostki, na co Ștefănescu nie chce się zgodzić. W jego przekonaniu, dyskurs narodowocentryczny tak potępiany przez Zachód w wydaniu Europy Środkowej, często występuje w krajach Europy Zachodniej i USA.

Cristina Șandru jest bardziej zdystansowana wobec wybuchu nacjonalizmów w postkolonialnej Europie Środkowej. Pisze, że można w nich dostrzec jedną z dwóch posttraumatycznych strategii kompensacyjnych, pozwalających na pozorny powrót do „autentycznej”, nienarzuconej kultury lokalnej. Drugą jest mimikra, objawiająca się w Europie Środkowej nie tyle potrzebą kopiowania sowieckiego centrum, ale powrotem do kultury zachodnioeuropejskiej. Warto dodać, że to zjawisko było charakterystyczne dla pierwszych lat po upadku żelaznej kurtyny, triumf nacjonalistycznej retoryki w niektórych społeczeństwach środkowoeuropejskich w drugim dziesięcioleciu XXI wieku, jest również symptomem peryferyjnej frustracji i wygaśnięcia postransformacyjnego entuzjazmu dla integracji z Europą Zachodnią, tak w sensie politycznym, jak i kulturowym. Șandru zauważa również, że w sposób charakterystyczny dla społeczeństw postkolonialnych kult narodu w Europie Środkowej kompensuje brak ekonomicznych i społecznych instytucji nowoczesności. W innym miejscu podobną tezę w odniesieniu do polskiej kultury posttransformacyjnej lansuje Przemysław Czapliński.

Ștefănescu polemizuje z prostymi opozycjami, które służą do opisu sytuacji w zjednoczonej Europie końca XX wieku. Nie podoba mu się w szczególności sprowadzanie debaty o schedzie po komunizmie do sporu pomiędzy „oświeconymi marksistami” a „liberalnymi humanistami” (Katherine Verdery). Ten manicheistyczny schemat przełamuje, postulując za swoim mentorem, Haydenem Whitem, tolerancję dla ideologicznego pluralizmu. Przykładem zjawiska kulturowego, w którym spotykają się cztery omówione przez Ștefănescu ideologie, jest „próżnia” jako dyskursywny konstrukt, służący Rumunom do budowania tożsamości w przełomowych momentach ich narodowej historii. Dzieje tego zjawiska sięgają w Rumunii trzech okresów – od pre- do postkomunizmu, ale podobne fenomeny obserwować można również w innych społeczeństwach postkolonialnych, ponieważ próżnia wpisuje się w paradygmat zapóźnienia modernizacyjnego i mimikry. „Kraje postkomunistyczne, jak Rumunia – pisze Ștefănescu – mają długą historię radzenia sobie z ich fundacyjnymi deficytami. Nazywają ją swoją historią narodową”. Silne, a nawet obsesyjne zakorzenienie fantazmatu próżni w autorefleksji Rumunów jest – przekonuje badacz – charakterystyczne dla kultur zmarginalizowanych i pasuje do wszystkich omówionych wcześniej ścieżek ideologicznych, włączywszy anarchisticzną metaforyzację, radykalne narracje heroiczne i tragiczne i konserwatywne parable. W szczególności interesujący i symptomatyczny wydaje się fakt, że po upadku komunizmu Rumuni rekonstruują swoją tożsamość poprzez lub jako „próżnię” i wracają w ten sposób do strategii dobrze utrwalonych w ich kulturze. Konstrukt ten jest znany teoretykom nacjonalizmu i postkolonializmu i obecny w dyskursach innych narodów. Ștefănescu przekonuje, że okazuje się on również przydatny do charakterystyki postkolonialnej traumy w krajach postsowieckich.

Dyskursywna próżnia opiera się na paradoksie, ponieważ jest wypełniona znaczeniem. I chociaż w jej pole znaczeniowe wpisuje się pustka, marginalność

i brak, próżnia pełni centralną rolę w dyskursie rekonstruującym naród. W jej negatywnym wydaniu Rumunii są niezdolni do suwerennego prowadzenia własnej historii, zarówno w zakresie zapewnienia sobie bezpiecznej przyszłości, jak i dokumentowania osiągnięć. Formą tej próżni jest również nieobecność Rumunów w historii Europy. W odmianie pozytywnej, dyskurs próżni stwarza szansę na regenerację, jest wymownym milczeniem, które miewa wartość artystyczną (jak u dadaisty Tristana Tzary). Próżnia osobowości (*the void of personality*) objawia się w takich toposach jak pochwała anonimowości i kult skromności. Próżnia witalności (*vigor mortis*), symboliczna ofiara w obronie narodu to romantyczny gest charakterystyczny dla środkowoeuropejskiego mesjanizmu.

Wartościowe rozprawy Cristiny Șandru i Bogdana Ștefănescu zapewne nie wyczerpują tematu, ale inspirują do dalszych poszukiwań punktów stycznych między kulturą postkolonialną i postsowiecką. Obopólna korzyść takich badań polega na stworzeniu dla studiów postkolonialnych nowej płaszczyzny, przekraczającej dotychczasowe granice dyscypliny, zaś dla postkomunizmu – zapożyczenia gotowego instrumentarium. Warto zaznaczyć, że oboje badacze kierują swoje rozważania i apele do anglojęzycznego czytelnika, mniej zaznajomionego ze specyfiką regionu Europy Środkowej i Wschodniej, za to dobrze posługującego się słownikiem postkolonialnym. Widać to w szczególności w książce Șandru, która poświęca sporo miejsca kwestiom historycznym, dobrze znanym lokalnym badaczom, skrótowo omawia natomiast koncepcje Edwarda Saïda i Homiego Bhabhy. Można więc stwierdzić, że obie rozprawy zamierzają zwrócić uwagę środowiska postkolonialnego na ten zaniedbany przez nie rejon, tłumacząc to przemilczenie licznymi mniej lub bardziej przekonującymi argumentami z dziedziny teorii. Ani Șandru, ani Ștefănescu nie biorą jednak pod uwagę kryjących się za nim uwarunkowań – nazwijmy to – instytucjonalnych, np. słabości amerykańskich slawystyk po upadku żelaznej kurtyny, o czym przekonująco pisze Ewa Thompson. To w zachodniej Akademii Edward Saïd widział wszakże podstawowe źródło orientalizmu, ona także dała impuls do jego dekonstrukcji. Być może podobnie zdarzy się z „białą plamą” studiów postsowieckich, do czego niezbędne jest zaangażowanie środkowoeuropejskich specjalistów (w tym anglistów), własnymi doświadczeniami świadczącymi na rzecz przekładalności kultur: postkolonialnej i postkomunistycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Czapliński, Przemysław. *Resztki nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2011.
- Kiossev, Alexander. „The Self-Colonizing Metaphor”. 2011. Web. 12.12.2015. <<http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/s/self-colonization/the-self-colonizing-metaphor-alexander-kiossev.html>>
- Verdery, Katherine. *What was Socialism and what Comes Next?* Princeton: Princeton University Press 1996.
- Thompson, Eva. „Slavic but not Russian: Invisible and Mute” *Porównania* 16 (2015). S. 9-18.

DONIECKA RANA UKRAINY

HALINA KORBICZ¹

(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

Dziuba Ivan. *Donetska rana Ukrainy. Istoryko-kulturologichni eseі*. Kyiv: Instytut Istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2015. S. 78. Іван Дзюба. *Донецька рана України: Історико-культурологічні есеї*. Київ: Інститут історії України НАН України, 2015. С. 78.

W ciągu ostatnich dwóch lat społeczeństwo ukraińskie przeżywa skomplikowane procesy, które rozgrywają się na jego ziemiach. Dramatyczne zmiany przestrzeni społecznej kraju oraz jej socjalno-psychologicznej atmosfery, związane z aneksją Krymu i zbrojnym konfliktem na wschodzie Ukrainy, nabierają charakteru długotrwałego, nierozwiązywalnego prostymi metodami problemu. Szczególnie niepokojące, przez swój tragizm, nieprzewidywalność i długookresowość, okazują się wydarzenia w Donbasie. Ich wpływ na przebudowę i transformację całego ukraińskiego społeczeństwa jest oczywisty, a skutki – nieprzewidywalne. To naturalne, że Donbas jest dzisiaj tematem numer jeden dla wszystkich Ukraińców, dla humanistów wszak to wymóg czasu, który nie pozwala na obojętność. Wymowny przykład dają naukowcy z Instytutu Sztuki, Folklorystyki i Etnologii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy im. M. Rylskiego z członkiem akademii Hanną Skrypnyk na czele. W auli Instytutu nieraz organizowane były tak zwane okrągłe stoły, na które zapraszano przedstawicieli nauk humanistycznych z Ukrainy i spoza jej granic, w celu omówienia ważnych aspektów związanych z uregulowaniem konfliktowej sytuacji na zajętych wojną terenach. Nie tak dawno ukazało się wydanie materiałów Okrągłego Stołu z 22 września 2015 roku pt. *Humanistyczne wyzwania i społeczne skutki działań zbrojnych na wschodzie Ukrainy* (Kijów 2015, ss. 276) (*Гуманітарні виклики*



¹ Correspondence Address: hkorbicz@amu.edu.pl

та соціальні наслідки військових дій на Сході України: Матеріали Круглого столу), gdzie wybitni naukowcy i działacze społeczni starają się jak najpełniej przeanalizować współczesne problemy wschodu i południa Ukrainy oraz wyznaczyć perspektywę pokojowego uregulowania zbrojnego konfliktu. Reakcją na dramatyczne wydarzenia stała się też książka Ivana Dziuby pt. *Doniecka rana Ukrainy. Eseje historyczno-kulturologiczne* (Донецька рана України: Історико-культурологічні есеї), w której autor jako urodzony w Donbasie patriota przeprowadza przez pryzmat własnego doświadczenia głęboką analizę subiektywnych i obiektywnych, zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn zbrojnego konfliktu w regionie. Ivan Dziuba to ukraiński literaturoznawca, krytyk, publicysta, działacz społeczny i polityczny, członek Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. W swojej ojczyźnie jest uznanym autorytetem nie tylko naukowym, ale i moralnym. Na taką pozycję uczony zasłużył bezkompromisową postawą wobec wielu problemów, tak dnia dzisiejszego, jak i przeszłości. Już na początku swojej działalności Ivan Dziuba staje się aktywnym uczestnikiem zmagania o niezależność Ukrainy, jednym z czołowych działaczy i intelektualnym liderem ukraińskiego „szestydesiatnictwa” – ruchu odnowy społeczno-kulturalnego życia Ukrainy w latach 60. XX wieku. Wielki oddźwięk społeczny miała jego naukowo-publicystyczna praca pt. *Internacjonalizm czy rusyfikacja?* (1965), w której poddał wnikliwej analizie imperialną politykę komunistycznej partii Związku Radzieckiego, nakierowaną na likwidację nierosyjskich tożsamości narodowych i nierosyjskich społeczeństw, w największym stopniu Ukraińców. Równie obiektywnie brzmi opowieść o dramacie Donbasu, łącząca racjonalną publicystykę z erudycją naukową

Doniecka rana Ukrainy to w istocie zbiór trzech esejów i *Słowa wstępnego* autora. Pomimo tego, że między esejami występuje chronologiczny odstęp (2001, 2005, 2015), trudno odmówić zbiorowi spójności, a jego zawartości aktualnego brzmienia. Całość spaja wspólna dla esejów tematyka Donbasu, co jest jednocześnie komponentem strukturotwórczym, a przejście losem Doniecczyzny, jednakowo przejawiające się w każdym esej, niezależnie od czasu napisania, przybliża je do współczesności. Autentyczność tekstów wzmacnia wyznaczenie samego Dziuby, że niczego w nich nie zmieniał, bo nie ma w zwyczaju „korygować wcześniej napisanego, adaptując do współczesnej atmosfery i stylistyki” (s. 12). Już w *Słowie wstępnym* staje się zrozumiałe, że tragedia, która rozgrywa się na wschodzie Ukrainy, nie jest dla Dziuby czymś przypadkowym, widzi on skąd pochodzą jej źródła. Niszczące procesy wobec narodów nierosyjskich praktykowane jeszcze w carskim imperium, z nową siłą rozwinęły się i umocniły w Związku Radzieckim wraz z jego ideologią „jednego narodu radzieckiego”, w którym wiodącą rolę miał pełnić naród rosyjski, oraz z polityzacją etniczności. Po rozpadzie ZSRR niedostatecznie wyraźna i mało efektywna polityka regionalna władz niezależnej Ukrainy, szczególnie zaś nieuwzględnienie specyfiki Donbasu, jako potężnego regionu ekonomiczno-przemysłowego, kryły w sobie wielkie zagrożenie. „Nadzieje na

lepsze życie – podkreśla Dziuba – szybko zmieniały się w rozczarowanie i to stało się główną przyczyną wyobcowania Donbasu z państwowości ukraińskiej i nasiliło procesy jego deukrainizacji. Donbas to przecież nie Galicja, gdzie ludzie zdolni byli cierpieć trudy dla idei narodowej. Tu idea ta musiałaby być uzasadniona społecznie, bez czego polityczne i językowo-kulturowe hasła tracą swoją atrakcyjność – a takiego uzasadnienia nie było” (s. 7). Społeczno-ekonomiczne problemy rodziły nostalgię za starymi, pozornie stabilnymi radzieckimi czasami. Wykorzystywała to regionalna elita, żeby odwrócić uwagę społeczeństwa od swoich miliardowych kradzieży, która wprowadzała nastroje prorosyjskie. Klanowo-oligarchiczną elitę Donbasu Dziuba nazywa „piątą kolumną” Kremla, która rozdmuchuje antyukraińskie nastroje i wbija ludziom do głów natarczywą myśl o przynależności wschodnio-ukraińskich terytoriów do Rosji. Poglądy Iwana Dziuby nierzadko bywały profetyczne, przewidujące (podobne przykłady można znaleźć w przedstawianym zbiorze), ale tym razem nie widzi on końca tragedii. Jak większość Ukraińców, autor nie może dać odpowiedzi, co będzie dalej i czym się skończy agresja, „która nie niesie w sobie żadnej idei społecznej i zarażona jest samą jedynie szowinistyczną żądzą „Rosyjskiego miru” i mamiącymi obietnicami lepszego życia” (s. 8). Razem z tym należy podkreślić, że interwencja rosyjska traktowana jest w *Słowie wstępnym* bardziej jako czynnik zewnętrzny, który stał się dodatkowym, sztucznie inspirowanym katalizatorem antagonizmów na wschodzie kraju. Znacznie ważniejsze wydają się autorowi esejów wewnętrzne przesłanki tych dramatycznych wydarzeń. Jego śmiałe i wyważone sądy odnoszą się do całego kompleksu problemów ukraińskiego życia społecznego i narodowego, rozpatrywanych właśnie przez pryzmat konfliktu na Doniecczyźnie. Za szczególnie znaczący błąd władz Dziuba uważa brak konsensusu w sferze polityki kulturalnej między odrębnymi częściami współczesnej Ukrainy, ponieważ nie utworzono w kraju jednej przestrzeni kulturalnej. Posługując się przykładem Doniecka, Dziuba trafnie zauważa, że o stolicy regionu, jako wielkim centrum kulturalnym z teatrami, instytucjami naukowymi i oświatowymi, niewiele wiedzą inne regiony Ukrainy i przede wszystkim w Kijowie lekceważą jej kulturalno-artystyczne aspiracje i osiągnięcia. I na odwrót – Doniecczyzna nie inicjuje integracji w społeczno-kulturalne życie Ukrainy. Znalazszy się na peryferyjnej pozycji, Donbas szuka innych punktów odniesienia, trafiając przy tym pod ideologiczny wpływ przeciwników państwowości ukraińskiej. Eseje Dziuby uwzględniają czynniki polityczne, społeczne, ideologiczne, demograficzne. Każdy z wymienionych czynników jest ważny sam w sobie oraz we współdziałaniu z głównym czynnikiem – kulturowym, co wciela zamiar autora – utwierdzenia przynależności Doniecczyzny do kulturowego arealu Ukrainy.

Temu przede wszystkim poświęcone są dwa następujące eseje: *Doniecczyzna – kraj ukraińskiego słowa* i *Doniecka składowa ukraińskiej kultury*. W pierwszym jako oparcie dla rozmyślań i uogólnień posłużyła książka Vadima Olifirenki *Lekcje*

prawdy i dobra na temat pisarzy donieckich, których twórczość była niewygodna dla władzy radzieckiej i została wykreślona z literatury ukraińskiej. Mowa o represjonowanych jako „wrogowie narodu” ukraińskich pisarzach lat 30-tych, a także o tak zwanych „dysydentach” – pisarzach 60-70 lat XX w., którzy odważyli się zabrać głos przeciw radzieckiemu pseudosocjalizmowi, w obronie praw człowieka i za swobodą twórczej wypowiedzi w sztuce. Ich wykluczenie doprowadziło do tego, że pozostała zupełnie nieznana, „zagubiona” „cała (...) warstwa ukraińskiej kultury, ukraińskiego słowa na Doniecczyźnie, – a to jedna z okoliczności umożliwiających i na poziomie oficjalnej polityki, i na poziomie myśli obywatelskiej, sprawienie wrażenia, że jakoby Doniecczyzna to – „region rosyjskojęzyczny” (s. 13-14), stracony dla języka ukraińskiego. Iwan Dziuba na każdym kroku prostuje przekonania o zruszczeniu i zdeukrainizowaniu kraju donieckiego, traktując je jak kolejny mit. Niejednokrotnie podkreśla, że naprawdę Doniecczyzna dała ukraińskiej kulturze całą plejadę wybitnych mistrzów słowa i to świadczy o żywotności ukraińskiego słowa w regionie. W ogólny kontekst ukraińskiej literatury i kultury wpisują się zwłaszcza wspomniani „dysydenci”: poeta i prozaik Mykola Rudenko, krytyk literacki Ivan Svitlycznyj, poeci Vasyl Holoborod’ko i Vasyl Stus. O ostatnim Dziuba słusznie zauważa: – „Jakby Doniecczyzna dała Ukrainie tylko jego – i tak jej wkład w naszą wolność i niezależność byłby unikalny” (s. 16). Docenieni zostali emigracyjni literaci – pochodzący z Doniecczyzny, którzy, znalazłszy się na Zachodzie, kontynuowali pracę dla swego narodu: kulturolog i krytyk literacki Mykyta Szapoval, pisarze Leonid Lyman, Vasyl Hajvorons’kyj, Vitalij Bender, poetka-eksperymentator i malarka Emma Andijev’s’ka i inni. Twórczość literatów świadczy o istnieniu na Doniecczyźnie duchowych źródeł, z których czerpało natchnienie niejedno pokolenie ukraińskich mistrzów. Fakt ten jednak nie umniejsza problemów funkcjonowania języka ukraińskiego w regionie. Problem ten jest dla Dziuby zawsze aktualny, a dla jego publikacji – paradygmataczny tak na poziomie socjolingwistycznym, jak w planie osobistym. Potwierdzenie tego znajdziemy i w omawianym zbiorze esejów. Szczególnie obecny jest osobisty element we wspomnieniu o nauce w szkole rosyjskojęzycznej i później – na Uniwersytecie Donieckim na filologii rosyjskiej i o tym, jak we właściwym czasie zadziałała pamięć genetyczna – zwrócenie się do języka ukraińskiego jako do języka rodziny i najbliższego otoczenia, co też ukształtowało obywatelskie powołanie Ivana Dziuby. Przy czym nie raz przedstawia on rosyjskojęzycznych poetów i prozaików, którzy żyli i żyją w Donbasie, doceniając ich wkład w rozwój życia literackiego regionu, a także okazuje swoje zrozumienie cech etnicznej struktury wschodnich regionów Ukrainy, gdzie żyją też Grecy, Tatarzy, Mołdawianie. Stanowisko Dziuby w kwestii międzyetnicznego współistnienia jest jasno określone: jest on jednoznacznie za współdziałaniem kultur. Zarazem jego wystąpienia są skierowane przeciw celowemu niszczeniu ukraińskiego słowa, a także wszystkich

przejawów ukraińskiego życia narodowego we wschodnich regionach kraju, gdzie ukraińska ludność zawsze stanowiła absolutną większość.

Podobnej tematyki dotyczy esej *Doniecka składowa ukraińskiej kultury*, gdzie na większą skalę przedstawiono obraz ukraińskiego życia kulturalnego i literackiego na Doniecczyźnie od dawnych czasów po współczesność. Przejawy kultury ukazano we wszystkich jej podrozdziałach i na różnych odcinkach ukraińskiej historii, z uwzględnieniem zarówno pozytywnych dla rozwoju kultury ukraińskiej momentów (okres ukrainizacji lat 20-tych XX w., kiedy odbywało się masowe przejście oświaty, prasy a także wydawania książek na język ukraiński), jak i całkiem destruktywnych: terror stalinowski lat 30.-40., sztucznie wprowadzony Wielki Głód, który zaznaczył się i na Doniecczyźnie, atmosfera czystek partyjnych i szpiegomania. Warunki, w jakich postawiono literatów były bezlitośnie ideologiczne, dlatego nie dziwi, że drukowano utwory schlebiające partii, a to znaczy – wątpliwej wartości. Książka Dziuby uczy właśnie jak odróżnić to, co było potrzebą życia narodowego, od tego, co było polityką partyjną. Na skutek polityki partyjnej lat 30.-40. z donieckiej produkcji literackiej pozostało niewiele utworów wyróżniających się wartością w historii i ukraińskiej, i rosyjskiej literatury. W latach powojennych życie kulturalne Doniecczyzny synchronizuje się z resztą regionów kraju. Szczególnie rozwija się ruch „szestydesiatnyków”, ukierunkowany na odnowienie ukraińskiej kultury, a w latach 70. kraj ogarniają represje przeciwko jej działaczom. Siedmioma latami więzienia został ukarany poeta Mykola Rudenko – organizator i przewodniczący Ukraińskiej Grupy Helsińskiej, do breżniewowskich obozów zesłano obrońców praw człowieka: Vasyła Stusa, nauczycieli Oleksę Tychogo i Jurija Lytvyna, którzy tam zmarli. Spostrzegawczość Ivana Dziuby przejawia się w analizie tak poszczególnych zjawisk życia społeczno-kulturalnego Doniecczyzny, jak i procesów, które w nim zachodziły. Wyraźnie dostrzegano, jak nasilała się rusyfikacja, jak celowo stosowano politykę zmierzającą do utworzenia tak zwanej „nowej historycznej wspólnoty – człowieka radzieckiego”, ukierunkowaną na unifikację narodów ZSRR, jak przeczyły tym zamiarom oficjalne twierdzenia o rozkwicie języków i kultur narodowych w państwie radzieckim. Dziuba obiektywnie uznaje, że w latach powojennych w Doniecku intensywnie rozwinęły się wszystkie formy kultury, ale jednocześnie porusza problem ich artykulacji językowej. Pogląd Dziuby jest tu wyjątkowo obiektywny, oparty na uwzględnieniu językowych praktyk regionu, a zwłaszcza na dwujęzycznej specyfice wschodu i południa Ukrainy. Opowiadając się za harmonizacją stosunków językowo-kulturalnych, uczony uzasadnia przekonanie, że trzeba rozszerzyć sfery funkcjonowania języka ukraińskiego, ale nie kosztem rezygnacji z rosyjskiego, lecz dzięki głębszemu opanowaniu ukraińskiego. Jest to trwały proces, którego skutki mogą być owocne w następnych pokoleniach i dla tej perspektywy warto go wprowadzać. Dziuba słusznie akcentuje, że dla milionów obywateli Ukrainy, nie tylko Doniecczyzny, rosyjski nie jest „językiem sąsiedniego kraju”, a językiem, w jakim

oni dorastali i żyją (s. 53). Wyraża pewność, że sama w sobie „rosyjskojęzyczność nie równa się politycznej prorosyjskości”. Dlatego patrioci języka ukraińskiego powinni zrezygnować z kwalifikacji rosyjskiego jako „języka obcego kraju” albo delikatniej – „języka sąsiedniego kraju”, a zwolennicy języka rosyjskiego nie powinni odbierać ukraińskiego słowa jako zagrożenia swojej rosyjskości. Dziuba nie przeczy dwujęzyczności, przeciwnie, w kontekście jego rozważań prawdziwa dwujęzyczność oznacza dwukulturowość, istnienie w dwóch kulturach, co wzbogaca człowieka. Taka propozycja uwzględnia również możliwość dialogu i pojednania (co jest ważne szczególnie teraz, w czasie twardych konfrontacji), dlatego jest bodaj czy nie najbardziej aktualną i pożądaną.

W ostatnim eseju *Tragedia Doniecczyny* autor kontynuuje poprzednie refleksje, uzupełniając je spostrzeżeniami dotyczącymi bieżących wydarzeń politycznych. Do kluczowych tez, takich jak polityczna niestabilność, brak socjalnej ochrony ludności, totalny brak kontroli oligarchów zainteresowanych zachowaniem i kulturowaniem odrębności Doniecczyny od reszty kraju, dochodzą obserwacje na temat informacyjnych i mentalnych aspektów problemu donieckiego. Nasycenie przestrzeni informacyjnej Doniecczyny rosyjską „produkcją” (i to w niezależnym państwie ukraińskim!), nie mogło, oczywiście, kształtować obywatela Ukrainy, a w ciągu ostatnich dwóch lat środki masowego przekazu otwarcie krzewią dezorientację i mistyfikację. Charakterystyczne jest, że zarzut braku koncepcji integracji kraju donieckiego z całością państwa Dziuba stawia nie tylko władzom Ukrainy, ale i demokratycznym siłom, które, pomimo swego patriotyzmu, nie dość poważnie traktowały rzeczywistość i nie uwzględniły niejednoznaczności nastrojów ukraińskiego społeczeństwa. I przy wszystkich trudnościach współczesnej epoki Dziuba wciąż jest przekonany, że Ukraińcy zdołaliby porozumieć się między sobą i skierować wysiłki na pokojowe rozwiązanie donieckich problemów, gdyby nie ingerencje Rosji. A tak „Jest agresja Rosji, jest destrukcja, jest kryzys społeczno-ekonomiczny, jest katastrofa humanitarna na Doniecczynie... Nikt nie wie kiedy i jak się to skończy” (s. 77). Analityczne i obiektywne refleksje Dziuby, które przypominają właściwie postawioną diagnozę, dają wiele do myślenia i, mimo wszystko, wzniecają nadzieję na to, że głos rozumu wcześniej czy później zostanie usłyszany.