

# Postkoloniální střední Evropa? Kunderův „unesený Západ“ v zrcadle postkoloniální kritiky\*

Ondřej Sláčálek

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav politologie  
ondrej.slacalek@ff.cuni.cz

## SYNOPSIS

### Postcolonial Central Europe? Kundera's 'Kidnapped West' in the Mirror of Postcolonial Critique

This article has a twofold aim: 1) to introduce four theoreticians who transfer concepts of postcolonial theory to the analysis of post-socialist Central and Eastern Europe; 2) to apply these concepts to the interpretative dialogue of Milan Kundera's essay *The Tragedy of Central Europe* (1983). The article thus presents the main concepts of the Bulgarian historian Maria Todorova (Balkanism and its similarities with and differences to Orientalism), American-Polish literary historian and Slavist Ewa Thompson (surrogate hegemon, Sarmatism), Russian cultural theorist Madina Tlostanova (speaking from colonial wounds), and Hungarian sociologist Agnes Gagyi. In particular, the presentation of Todorova and Thompson is complemented by the presentation of the debates caused by their work (Diana Mishkova and Rastko Močnik in Todorova's case, Stanley Bill, Jan Sowa, Claudia Snochowska-Gonzalez in Thompson's case) and conceptual alternatives (Maria Janion). The concepts of these authors are used to demonstrate how Kundera's essay is based on his ignorance of both non-European world and European internal peripheries, how it homogenizes Central European experiences, how it replaces politics by culture, and how it contributes to conservative identitarian positions which are not shared by Kundera in his other writings. In conclusion, the article discusses the mutual ignorance of Central European discourse and postcolonial discourse, and the possibilities of dialogue. On the meta-level the article also poses the question of how dialogue between theories of literature and political theory can enrich both participants.

## KLÍČOVÁ SLOVA / KEYWORDS

Postkolonialismus; postsocialismus; analýza světového systému; střední Evropa; Milan Kundera; Maria Todorova; Ewa Thompson; Madina Tlostanova; Agnes Gagyi / Post-Colonialism; Post-Socialism; World-System Analysis; Central Europe; Milan Kundera; Maria Todorova; Ewa Thompson; Madina Tlostanova; Agnes Gagyi.

## DOI

<https://doi.org/10.14712/23366680.2020.2.7>

---

\* Zpracováno v rámci řešení projektu GAČR 18-18675S Kulturní války a národní trajektorie sekularizace ve střední Evropě. Děkuji redakci a dvěma anonymním recenzentům za cenné připomínky k textu a Pavlu Baršovi, Haně Blažkové a Holly Case za stimulující diskuse nad různými aspekty jeho tématu.



Cíl tohoto článku bude dvojí. Zaprvé představit čtyři výrazné autorky, které rozvíjejí impulzy postkoloniálních studií a jim blízkých přístupů (zejména analýzy světosystémů) v kontextu střední a východní Evropy. Zadruhé použít jejich koncepty k analýze eseje Milana Kundera *Únos Západu aneb Tragédie střední Evropy* (pod první částí názvu vyšel esej francouzsky, pod druhou anglicky) jako klíčového textu pro vymezení české identity pro období, které začalo rokem 1969 a patrně stále neskončilo. Smyslem studie tudíž bude zároveň interpretační dialog s Kunderovým textem (kritický, ale současně vycházející z uznání významu eseje v debatách o české a středoevropské identitě) i tvůrčí využití konceptů představovaných autorek. Cílem analýzy tak je ukázat možnosti a meze přenosu postkoloniálních teorií do prostoru, který se už více než třicet let někdy označuje jako postsocialistický, a konkrétně i vysvětlit, proč v českém kontextu nenacházejí postkoloniální a dekoloniální teorie větší odezvu ve srovnání se situací v jiných postsocialistických zemích.

Postkoloniální teorie je označení pro značně široké množství přístupů, vycházejících zejména z analýzy rasismu a psychologie kolonizovaného psychiatrem Frantzem Fanonem (2011 [1952] a 2015 [1961]), analýzy orientalismu literárním vědcem Edwardem Saidem (2008 [1978]) a z práce indických historiků z okruhu Subaltern Studies Group a Ranajita Guhy (Chaturvedi 2000, pro systematizaci a teoretické promyšlení jejich přístupu Chakrabarty 2000). Za klíčové pro systematizaci přístupů v postkoloniální teorii se pokládají intervence Homiho Bhabhy v literární teorii (2012 [1994]), Gayatri Chakravorty Spivak ve filozofii (2008 [1988]; 1999) a Leely Gandhi v historiografii (1998). Úspěch postkoloniální kritiky vyvolal také rozsáhlou kritickou odezvu: zmiňme zejména historika impérií Fredericka Coopera (2005), který upozornil na to, že v postkoloniální teorii může paradoxně být přítomna silná tendence k homogenizaci velmi odlišných koloniálních zkušeností, a sociologa Viveka Chibbera (2013), podle něhož důraz postkoloniálních studií na reprezentace, kulturu a epistemologii vytěsňuje z kritické teorie akcent na determinující roli ekonomiky a moc kapitálu (pro diskusi Chibberových výhrad viz Warren 2017).

Od devadesátých let se objevují debaty o možnostech a mezích přenosu postkoloniálních konceptů na postkomunistické země; příznačně zejména z prostředí západní akademie (Moore 2001; Chernetsky — Condee — Ram — Spivak 2006; Chari — Verdery 2009; Uffelmann 2020 jako shrnutí jeho předchozích intervencí včetně Uffelmann 2013; 2016; 2019), paralelně a posléze byly některé prvky postkoloniální kritiky uchopovány kulturními kritiky a vědci v regionu (Kiossev 2009; Buden 2013). Z hlediska literatury jsou reprezentativními výsledky podobného konceptuálního přenosu zejména výbor esejů Pucherová a Gáfrík (2015) a monografie o polské literatuře Janion (2006) a Snochowska-Gonzalez (2017). V českém prostředí existují jednotlivé vstupy: Pavel Barša využil impulzy Edwarda Saida mimo jiné k analýze českého expertního popisu Romů (Barša 2011) či koncepty Frantze Fanona k dialogu s pojetími emancipace Jaroslava Haška, Karla Kosíka a Václava Havla (Barša 2015). Lánský (2014) uvedl do českého prostředí základní pojmy postkoloniálních teorií, Hladík (2011) představil cestopis konceptuálního přenosu z postkoloniální teorie do postkomunistického světa, Sušová-Salminen (2012; 2015) a Slačálek (2016) se pokusili o diskusi postkoloniálních přístupů ve vztahu k vymezení střední a východní Evropy. Jusová (2016) rámuje postkoloniální debatou českou identitu v kolektivní knize o feminizmu; upozorňuje, že podobně jako i nepřivilegovaní muži v patriar-



chátu získávají určité zvýhodnění nad ženami, tak i (oproti západní Evropě relativně znevýhodnění) Češi a Středoevropané mají svůj podíl na evropských privilegiích: „evropskou dividendu“. Jistý ohlas měla kniha Švihlíkové (2015), zde však nešlo o uplatnění postkoloniální kritiky, ale spíše o použití kolonie jako politické metafory. V teoriích mezinárodních vztahů měly některé koncepty postkoloniální teorie ohlas zejména v Horký — Profant 2016 a Kratochvíl 2016. Z převážně uměleckého hlediska se postkoloniální a dekoloniální kritice věnovala zvláštní čísla časopisů *Gender a výzkum* (Jiroutová Kynčlová 2017; Jiroutová Kynčlová — Knotková-Čapková 2017) a *Arttalk* (Barša 2020), kde se také diskutuje nesnáz s přenosem postkoloniální senzitivity do českého prostředí.

Proč aplikovat impulzy postkoloniálních teorií právě na Kunderův esej? Zatímco klíčové texty pro českou identitu v 19. století — Rukopisy královédvorský a zelenohorský — byly padělkami, klíčový text pro identitu české společnosti po druhé světové válce, Kunderův *Únos Západu*, nikdy oficiálně nevyšel v češtině. Poté, co byl vydán francouzsky v *Le Débat* (1983), anglicky v *New York Review of Books* (1984) a česky v exilových *150 000 slovech* (1985) a *Proměnách* (1986), se esej zařadil mezi texty, které Kundera nedovoluje znovu publikovat. Vychází tedy prakticky jen v rámci šedé literatury (Cabada — Havelka 2000) nebo internetového pirátství (esej a ranější české ohlasy shrnuje Trávníček 2009, s. 277–281).

Esej a některé jeho pojmy se staly „symbolickými centry“ (Havelka 2001) v intelektuálnější části české veřejné debaty. Byl také analyzován jako součást diskuse o střední Evropě, v českém kontextu mj. rovněž jako liberální paralela ke konzervativní interpretaci okruhem časopisu *Střední Evropa*, s nímž ale sdílel některé konzervativní momenty (Barša 2019b; srov. Macura 1997; Schulze-Wessel 1997). I dnes, více než pětadvacet let po svém vydání, je Kunderův esej živým zdrojem odkazů v politické debatě i hojně užívaným klíčem pro analýzu identity. Za nejčerstvější příklad toho prvního můžeme pokládat sborník *Nesamozřejmý národ?* (Hlaváček 2019), který vetkl kunderovský název reprezentativnímu pokusu o bilanci tří dekad po roce 1989. Za nejpozoruhodnější příklad toho druhého můžeme v posledních letech pokládat některé texty, které zpětně navěcují Kunderův esej z perspektivy nové artikulace „střední Evropy“ v kontextu uprchlické krize (Kepplova 2018; Barša 2019a), a také článek německého slavisty Dirka Uffelmanna (2016; též 2020, s. 485–514) o lisabonské debatě spisovatelů v roce 1988 (česky přetištěno v Trávníček 2009, s. 169–211): právě Kunderovo pojetí střední Evropy vnímané jako „strategický antikolonialismus“ pokládá Uffelmann za hlavní zdroj inspirace pro středoevropské i další spisovatele (od Miłosze až po Rushdieho) a zdroj jejich argumentů proti „taktickému nominalismu“ přítomných ruských spisovatelů Tatjany Tolsté a Josipa Brodského, kteří zdůrazňovali, že neznají středoevropskou literaturu, ale vždy pouze jednotlivé národní literatury — polskou, českou či maďarskou.

Čtyři části tohoto textu představí čtyři klíčové autorky, které si osvojily postkoloniální kritiku nebo jí blízké přístupy: bulharskou historičku Marii Todorovu, polsko-americkou slavistku Ewu Thompson, rusko-švédskou dekoloniální feministku se středoasijskými kořeny Madinu Tlostanovu a maďarskou socioložku Agnes Gagyí. Bylo jistě možné zvolit jiné autorky či autory; z hlediska intelektuálního významu a příspěvku do debaty by jimi byli zejména Milica Bakić-Hayden (1995), Alexandr Kiossev (2009), Maria Janion (2006), Boris Buden (2013) Claudia Snochowska-Gonzalez (2012;



2017), Manuela Boatcă (2007; 2019; Boatcă — Parvulescu 2020), Vjačeslav Morozov (2015) a Dobrota Pucherová (2020; Pucherová — Gáfrík 2015). Pro takto pojatý úvodní článek bylo nicméně třeba vybírat. Výběr kombinoval čtyři kritéria: (1) intelektuální inovace, (2) význam pro následnou debatu, (3) využitelnost pro analýzu Kunderova eseje a (4) vzájemná odlišnost a přínos pro plastické představení různých intelektuálních možností čerpajících z postkoloniální analýzy.

Metodou textu bude interpretační dialog. V první části má sloužit k prezentaci základních konceptů představovaných autorek a jejich východisek. Ve druhé části jednotlivých sekcí, oddělené čarou, budou koncepty autorek využity k analýze Kunderova eseje o střední Evropě. Východiskem byla poněkud troufalá otázka: *Jak by asi autorka XY mohla napsat svou odpověď na Kunderův esej?* To je pochopitelně přístup, který nás vystavuje hrozbě toho, čemu Spivak (2008 [1988]) v jiném kontextu říká „břichomluvectví“. Je ovšem jasné, že jde o volné použití založené na vlastní interpretaci a odpovědnost za něj nese výlučně autor tohoto článku. Výjimkou je první z představovaných autorek Maria Todorova, již nebylo třeba domýšlet, protože Kunderův esej sama analyzovala, takže sekce jí věnovaná nebude rozdělena a obě části budou spojeny.

Základní otázky článku jsou tyto: 1. Může být přenos postkoloniálních teorií do postsocialistického kontextu plodný, anebo je jen zavádějící? 2. Mohou nám tyto teorie něco říct o české identitě? 3. Může nám interpretace Kunderova eseje naopak říct něco o tom, proč se u nás nestaly využívanějším zdrojem ve veřejné i odborné debatě postkoloniální teorie? Vedle těchto tří otázek bude článek sledovat ještě jednu obecnější: 4. Co se děje při interakci politické rétoriky a literární esejistiky na jedné straně, a společenskovední teorie, která má zároveň sloužit jako nástroj k rozumné literatuře, na straně druhé? Co o sobě dokážou vzájemně prozradit? Jaké si umožňují porozumění; a za cenu jakých nedorozumění?

## MARIA TODOROVA ANEB BALKANISMUS

Maria Todorova (narozena 1949) je bulharská historička, která od devadesátých let (mocným impulzem tu byla pochopitelně válka v bývalé Jugoslávii a její západní recepce) zkoumá reprezentace Balkánu. Ve své knize *Imagining the Balkans* (1997; 2009) se pokouší pojmenovat stereotyp Balkánu zejména v dialogu s Edwardem Saidem a jeho konceptem orientalismu.

Orientalismus pokládá Todorova za vhodný výchozí bod, protože popisuje situaci, kdy se celá řada společností napříč časem a prostorem stane objektem homogenizujícího stereotypu, který se neustálou reprodukcí sebepotvrzuje. Saidem rekonstruovaný stereotyp Orientu se ovšem vyznačuje rozsahem a ambivalencí, které Balkán nemůže Západu nabídnout: tento Orient obsahuje krutost, despotičnost a iracionalitu, také ale specifickou podobu svobody a dostupné femininity. Je konstruován jako protiklad Západu s jeho racionalitou, maskulinitou, případně také odlišným pojetím svobody a řádu (srov. Said 2008 [1978]).

Podle Todorovy je právě tady zdroj odlišností: Balkán je jako region mnohem jasněji vymezený, menší a konkrétnější než Orient. Zároveň není protikladem Evropy, jen její jakousi nedostatečnou, poněkud orientalizovanou součástí. To vede k tomu, že



i jeho obrazy jsou mnohem jednoznačnější, prostoru pro pozitivní verzi stereotypu je daleko méně. Nad obrazy svobody a jistou erotičností zcela vítězí maskulinita a násilí. Orient byl spojován s chudobou i s bohatstvím, zatímco Balkán je jednoznačně chápán jako chudý. Namísto harémů a luxusu se setkáváme spíše s chudobou a krutostí. To, že Balkán oproti Orientu postrádá rozsáhlé rozměry a jistou neurčitost, znamená mnohem pevnější připoutání stereotypu k regionu, který popisuje. Zatímco v případě Orientu lze argumentovat, že mimo západní imaginaci v podstatě neexistuje, respektive spojuje společnosti natolik rozdílné, že pro ně lze obhájit existenci odlišných kategorizací, Balkán skutečně představuje historický region s reálně působícími společnými faktory (zejména tisíciletý dosah byzantské říše a pět set let otomanské nadvlády či vlivu). Stereotyp tak má mnohem větší sílu, snadněji splyne s reálným regionem (srov. Todorova 2009, s. 3–20).

Omezeně uplatnitelná jsou pro Balkán také „postkoloniální studia“, která na Saida navazují. Balkán měl „semikoloniální, kvazikoloniální, ale jistě ne čistě koloniální status“ (tamtéž, s. 16) a také se jako koloniální nevnímá. Jako pro periferii Evropy pro něj není příliš použitelná kritika eurocentrismu nebo diskurz volající po „provincializování Evropy“ (Chakrabarty 2000; Todorova 2009, s. 17), protože diskurz volající po spravedlnosti mezi Evropou a neevropskými společnostmi pomíjí nerovnosti uvnitř Evropy samotné.<sup>1</sup> Todorova navazuje na historika Larryho Wolffa (1994) a jeho popis „vynalézání východní Evropy“, které autor datuje k pozdnímu osvícenství. Upozorňuje, že v případě Balkánu dochází k sebeklamu: „europeizace“ se vydává za protiklad „orientálního barbarství“ a jeho vyhánění z Balkánu, její nedílnou součástí je ale budování národních států, jehož logickým důsledkem pak jsou hraniční konflikty nebo etnické čistky. V návaznosti na Elli Skopeteu, která popisuje Balkán jako „Západ Východu“ (citováno v Todorova 2009, s. 18), poukazuje Todorova k významu chudoby pro popis Balkánu: podle ní existuje „paralela mezi [chudinskou a migrantskou čtvrtí] East End v Londýně a východním koncem [east end] Evropy“ (tamtéž, s. 18).

Bez ohledu na vliv diskurzů pocházejících z centra balkanismu není pouze jejich produktem. K jeho porozumění je důležité vnímat jev popsany Milicou Bakić-Hayden jako „nesting orientalism“ (do sebe zapadající orientalismus), kdy je orientalizace produkována z velké části sousedními společnostmi, které sdílejí podřadný vztah vůči Západu, a je pro ně proto důležité odlišit se od těch, kteří jsou na tom ještě hůře. Do sebe zapadající orientalismus tak znamená tendenci označovat ty, kdo jsou na jih a východ od nás, za méně civilizované, barbarštější aj. (Bakić-Hayden 1995). Výrazným příkladem takového „do sebe zapadajícího orientalismu“ je pro Todorovu „mýtus střední Evropy“ (Todorova 2009, s. 140). Ten podle Todorovy získal největší pozornost v osmdesátých letech 20. století díky skoro souběžné publikaci tří textů: Szűcsových *Tří historických regionů Evropy* (2001), *Svědectví poezie* Czesława Miłosze a Kunderova *Únosu Západu*.

1 Pro diskusi vztahu balkanismu a postkoloniálních teorií viz též Todorova 2010, kde uvádí také obecnější důvody k odlišení se, mj. i to, že „se postkolonialismus sám stal novým metanarativem, ačkoli je navzdory určité konzervativní hysterii spravedlivě říct, že nikdy nebyl skutečně institucionalizovaný“ (tamtéž, s. 178), a ptá se, zda se „vábnička nového metanarativu prokáže jako všelék“ (tamtéž, s. 191).



Miłoszův projekt střední Evropy je podle Todorovy inkluzivní, zahrnuje celou neruskou východní Evropu a i vůči Rusku se staví s ambivalencí.<sup>2</sup> U Kundery se z ambivalence stává jednoznačnost: nevyklučuje jen Rusko, ale také značnou část východní Evropy, protože jeho vymezení je kulturní/civilizační. „Číst nyní znovu Kunderu po víc než deseti letech je zklamáním, pokud jde o logickou konzistenci a morální integritu, esej zní melodramaticky a občas otevřeně rasisticky, ale vzhledem k historickým okolnostem jeho doby byl jeho emancipační patos opravdový“ (Todorova 2009, s. 145). Todorova se nevrací k eseji samotnému a rekonstruuje Kunderovy argumenty z jejich shrnutí v knize *In Search of Central Europe* (1989), pro kterou — podobně jako v jiných případech — nedal Kundera svolení k přetisku eseje. S odkazem na Milana Šimečku Todorova ukázala, jak Kundera používá Rusko k externalizaci dopadů totalitarismu v české kultuře a středoevropských kulturách vůbec. Přitom nikde, ale zvláště v českém prostředí, neplatilo, že by deformující vliv sovětského komunismu byl pouze vnucen, mnohem spíše představoval lokální adaptaci.

Todorova si všímá radikality Kunderova vylučujícího gesta, shrnutého ve výmluvné citaci polského básníka Kazimierze Brandyse: „Bylo by mi bývalo milejší nepoznat jejich svět, nevědět, že existuje“ (Kundera 2017 [1983]). Kundera je podle Todorovy předchůdcem Havlova civilizačně arogantního přístupu k Rusům, který exemplifikuje na Havlově odpovědi ruskému básníku Josifu Brodskému: zatímco ten v otevřeném dopisu Havlovi přinášel obecné argumenty (směřující ke konzervativnímu čtení „lidské přirozenosti“ — Brodskij 1994), Havel diskusi odmítl s poukazem na fundamentálně odlišnou zkušenost střední Evropy (která zahrnuje vyšší míru svobody a demokracie) a Ruska (které s nimi zkušenost v podstatě nemá) (srov. Havlovu odpověď tamtéž). „A tak, zatímco Rus otevíral existenciální problémy univerzálního významu, civilizovaný Středoevropan odpovídal patronizujícím způsobem a typicky provinčním stylem evokoval relativně provinční téma odlišnosti ve stupni historické zkušenosti obou zemí (z nichž jedna je kontinentem a tím méně podléhá povrchním generalizacím). Možná si toto téma nezaslouží víc než verdikt o Česích, kteří, jako jiné národy na okrajích Západu byli obzvláště vnímaví vůči této písni sirén elitářského snobismu, pohodlnému předpokladu o nepřemostitelné kulturní propasti mezi Západem a Východem“ (Todorova 2009, s. 146–147).<sup>3</sup> Kundera na rozdíl od Havla nepotřeboval k formulaci podobné distance ani žádného reálného Rusa, postala mu „surovost Suvorovů“ (Kundera 1968b) pojmenovaná jaksi obecně.

První fáze debaty o střední Evropě vymezovala region dominantně vůči Rusku. Balkánu se příliš netýkala, jak jsme viděli, zahrnovala jej ambivalentně. To se podle Todorovy změnilo v devadesátých letech. Nové vymezení střední Evropy platilo do značné míry vůči Balkánu: zatímco střední Evropa měla jaksi přirozeně blíže

2 Adekvátnost takového hodnocení ponechme pro účely článku stranou, to, že je Miłoszův pohled bližší Kunderovu, než by se zdálo z hodnocení Todorovy, lze snadno ověřit jeho četbou (Miłosz 1992 [1983]).

3 Todorova zde cituje článek Zdeňka V. Davida (1993). Je zajímavé, že autorka kritizuje zde i jinde „sweeping generalizations“ napříč prostorem a časem, aby následně k charakteristice Havla použila citát z článku věnujícího se českým utrakvistům 16. století, ač je pravda, že spojnice mezi „elitářským snobismem“ Čechů 17. a 20. století včetně odkazu ke Kunderovi je navozena už v původním Davidově textu.



k západní Evropě, přesněji řečeno byla západní Evropou, jen politicky odtrženou, Balkán měl představovat méně dokonalý stupeň civilizace. Středoevropské země se podílely na orientizaci Balkánu a také na jeho rozdělování podél kulturalizovaných os: katolické Slovinsko a Chorvatsko získávalo v tomto rozdělení privilegovaný status, naopak pravoslavné a muslimské části Balkánu byly touto kulturalizací vytlačovány (Todorova 2009, s. 146). Rétorika střední Evropy se stala zdrojem pro rozdělení postkomunistické Evropy; relativně rozvinutá část požadovala přednostní a rychlý vstup do západních institucí (EU, NATO). Distancovala se od „balkánských řečníků“ ve válčící Jugoslávii, ale také od dalších chudších příbuzných: jedním ze zakládajících činů Visegrádské čtyřky bylo odmítnutí Rumunska, které se chtělo přidat (Clapp 2017).

Kunderův esej lze vnímat jako předzvěst tohoto vývoje. Definuje totiž střední Evropu hned třemi způsoby, které jsou pro Balkán nepatřičné nebo ho rozdělují: západní kulturou (zakotvenou původně v západním křesťanství), dědictvím habsburské monarchie a také sovětským uchvácením. Pro některé části Balkánu (např. Srbsko) neplatila ani jedna z těchto charakteristik.

Todorova deklaruje, že jejím záměrem není „vyjádřit morální rozhořčení z morálního rozhořčení někoho jiného“ (Todorova 2009, s. 7). Když popisuje, jak střední Evropa založila své zahrnutí do Západu na vyloučení Ruska a Balkánu, mnoho jiných figur jí ale pro analýzu nezbyvá. Jak ukazuje Diana Mishkova (2018), ani Todorova svou kritickou pozicí nedokáže uniknout regionální politice identity. Paradoxně je z tohoto hlediska podle některých ještě málo radikální: slovinský sociolog a spolu se Slavojem Žižkem spoluzakladatel Lublaňské školy psychoanalýzy Rastko Močnik zdůrazňuje, že balkanismus bychom měli vnímat především jako ideologickou konstrukci, kterou od orientalismu neodlišují objektivní charakteristiky, ale zkratka „značná účinnost“ (Močnik 2002, s. 96). Pokud Todorova, jak jsme viděli, klade důraz na reálné odlišnosti, je to pro Močnika jen doklad „empiricistního předsudku“ (tamtéž, s. 110) historičky, ochotné reprodukovat ideologickou fantazii, pokud pro ni bude vykazatelná v pramenech.

## EWA THOMPSON ANEB SARMATISMUS

Na přelomu století ovlivnil diskurz postkoloniálních studií debatu v Polsku (jak připomíná Uffelmann 2020, s. 654 a 670, je pozoruhodné, že skoro o dekádu později, než se objevil v debatě o Ukrajině a Pobaltí, např. v textech australsko-ukrajinského ukrajinyisty Marka Pavlyshyna a americko-ukrajinského ukrajinyisty Myroslava Shkandrije). Dva klíčové úvodní vstupy příznačně zazněly od autorek přicházejících z amerikanizovaného diskurzivního prostoru: americké polonistky Claire Cavanagh a polsko-americké slavistky Ewy Thompson (narozena 1937) (srov. Uffelmann 2013). Ta vstoupila do polské debaty jednak polskou verzí své knihy *Imperial Knowledge* (2000, polsky jako *Trubadurzy Imperium* téhož roku), jednak o pár let později několika články, které se snažily vnést do politických sporů postkomunistického Polska impulzy od Saida, Bhabhy, ale také ze zkušenosti afroamerických intelektuálů — a použít je, možná poněkud nečekaně, k obhajobě konzervativně nacionalistické politiky. Právě toto politické využití vyvolalo pozoruhodnou kontroverzi a přitáhlo



pozornost — jak připomíná Tomasz Zarycki (2014, s. 93–94), sama kniha původně spíše zapadla a její ohlas zpětně vyvolaly až autorčiny politické eseje.<sup>4</sup>

Podle Ewy Thompson nabízí postkoloniální teorie cenné příspěvky do debat o analýze polské kultury i pro nápravu polské politiky. V klíčových aspektech totiž prý polskou situaci nelze odlišit od koloniální. „Polsko bylo kolonizováno stejně dlouho jako africké země“ a politickou kolonizaci vystřídala nová „kulturní kolonizace“ (Thompson 2005). Rozdíl ovšem spočívá v tom, že zatímco evropští kolonizátoři se mohli vykázat civilizační převahou, v případě ruské kolonizace Polska a posléze i dalších zemí střední Evropy byla zdrojem napětí civilizační převaha kolonizovaného nad kolonizátorem (Thompson 2000a). Ani tato klíčová odlišnost ovšem nemění nic na relevanci analýzy pokřivení zkušeností kolonizace. Přenos je však nejen potenciálně intelektuálně přínosný, ale také strategický pro akademický marketing: univerzální dostupnost a srozumitelnost jazyka postkoloniálních studií může sloužit jako nástroj k přenosu opomíjené zkušenosti „negermánské a neruské střední Evropy“ na západních univerzitách, kde je vesměs podřazována pod slavistiku dominovanou zájmem o Rusko. Postkoloniální teorie může podle Thompson pro tyto zkušenosti sloužit jako „nájezd na dálnici světového diskurzu“ (Thompson 2010, s. 22).

Právě tak ale může obohatit debatu v Polsku, které podle Thompson sdílí s postkoloniálními zeměmi čtyři klíčové charakteristiky:

1. *chudoba*, která neodkazuje primárně k materiální úrovni života, ale ke schopnosti společnosti platit si nezávislé politické instituce a vlastní kulturu;
2. to, co se někdy označuje jako *africký pesimismus*, zatímco podle Thompson by se mohlo jednat o postsovětský pesimismus — vědomí bezvýchodnosti, planosti jakékoli aktivity;
3. *kulturalismus*, v pojetí Thompson stigmatizující a scestné vysvětlování společenských problémů (třeba korupce) patologickou kulturou dané skupiny — uplácení a klientelismus nejsou v této optice jevem, s nímž se potýkají všechny společnosti včetně těch nejrozvinutějších, ale znakem zaostalosti těch chudších a také dokladem, že jsou chudší právem a svou podřadnou pozici si zaslouží;
4. *nezbytné fantazie*, kompenzační představy vlastní (nejčastěji minulé) velikosti.

Pro východoevropské společnosti je klíčový problém s „náhradním hegemonem“ (srov. Thompson [2007]; 2014). Tím se také liší od neevropských společností, které se většinou nacházejí ve sféře vlivu jedné velmoci a jejich problém spočívá v přetrvávání podřadné kulturní a ekonomické závislosti vůči bývalému kolonizátorovi i po skončení jeho bezprostřední politické nadvlády. Postkomunistické země čelí podle Thompson jinému problému: návyk na servilitu vůči hegemonovi a intelektuální a politickou závislost přenáší i po ústupu dosavadního hegemonu na vztahy s dalšími zeměmi, které mohou hrát tuto roli. Privilegovaným případem takového jednání jsou pro Ewu Thompson ([2007]; 2010) intelektuálové jako Adam Michnik či Bronisław Geremek, kteří po neúspěchu v konfliktu o lustrace a v některých dalších sporech kritizují polskou společnost na stránkách velkých západních novin.

<sup>4</sup> V roce 2006 kniha vyšla ukrajinsky, v roce 2009 v běloruštině a v čínštině, roku 2015 také maďarsky péčí oficiální kulturní instituce Örköség Kultúrpolitikai Intézet.





U činu, který je v liberální optice normálním projevem svobody slova, upozorňuje Thompson na jeho několikasměrnou mocenskou asymetrii (jsou komentářové rubriky západních novin podobně otevřené vítězným polským konzervativcům? představují oproti polskému veřejnému prostoru jakousi nadřazenou civilizační instanci, kam se lze uchýlit po reálné politické prohře v národním měřítku? přesunuli by se politicky poražení američtí či francouzští liberálové podobným způsobem na komentářové stránky polského tisku — a pokud ne, co to znamená?).

Proti liberálním způsobem pozápádnělému Polsku staví Ewa Thompson sarmatskou tradici — odkaz polské šlechtické republiky. Právě její principy (které podle Thompson korespondují s některými konzervativními mysliteli, jako je Chesterton) mohou oživit zdravou rovnováhu mezi přijetím Západu a přijetím sebe sama. Tato rovnováha bude znamenat cestu k normálnosti, říká a dodává slova, která od literární vědkyně poněkud překvapí: „Polská literatura období před dělením Polska nebyla ani velká, ani hodna morálního obdivu, byla však zdravá. Normálnost Jana Chryzostoma a neurózy Adama Mickiewicze nebo klid Jana Kochanowského a roztrpčení Stanisława Wyspiańskiego vzájemně dělí hluboká propast“ (Thompson 2010, s. 31–32).

Způsob, jakým Ewa Thompson celkem jednoznačně spojila postkoloniální teorii s konzervativně nacionalistickou politickou agendou, vyvolal značnou kritiku (pro její neaktuálnější shrnutí viz Cobel-Tokarska 2020). Thompson zde podle kritiků sklouzla ze „strategického užití esencialismu“ (které doporučovala postkoloniální filozofka Spivak jako dočasný nástroj k překonání symbolického zneuznání) k prostému esencialismu: budování nezpochybnované polské identity a její obraně před jakoukoli kritikou (Bill 2014). Kritiku vyvolala také idealizace polské minulosti: jestliže v dlouhém 19. století a pak v letech 1939–1989 lze popsat Polsko jako objekt kolonizace (přes všechny odlišnosti od zámořských kolonií), pak v předchozích stoletích a do jisté míry opět v letech 1920–1939 se chovalo jako kolonizátor, který brutálně vykořisťoval obyvatelstvo východních provincií a často ho také na rasistickém základě znevažoval (Sowa 2011; 2014). Evokace sarmatského mýtu je obzvlášť ironická vzhledem k tomu, že samo označení Sarmaté odkazuje k domnělé nadřazenosti šlechty založené na odlišném etnickém základě (tamtéž). Jan Sowa tak vyzývá k odmítnutí postkolonialismu, jenž se stává vlastně jen ideologií konzervativců, kteří chtějí od Západu výdobytky modernosti (technologie, ekonomický růst) bez moderních emancipačních ideologií (rovnosti a lidských práv). Příznačný je název Sowaova článku *Zapomňte na postkolonialismus, před námi je třídní boj* (Sowa 2014).

Jiná kritička Ewy Thompson, Claudia Snochowska-Gonzalez, zdůrazňuje, že se Thompson skryta za postkoloniální rétorickou mlhu ve skutečnosti dopouští ve vztahu k Rusku naprosto ukázkové esencializace a orientalizace, tedy těch nejhorších postkoloniálních prohřešků (Snochowska-Gonzalez 2017, s. 18), zatímco proměňuje postkolonialismus v pouhou nacionalistickou rétoriku výčitek a obětí, opakující k vysvětlení „situace Polska“ mechanický součet „127 + 6 + 44“ (tamtéž, s. 21; čísla označují roky trvání rozděleného Polska, nacistické okupace a komunistické éry). Oproti tomuto přístupu navrhuje ve své knize *Wolność i pisanie* (2017) alternativu, tedy takové postkoloniální čtení, které otevírá palčivou otázku polské minulosti: nejen východní kolonizace a Kresů, ale také postavení Židů, vyhnání Němců a rovněž různých podob vnitřní kolonizace a role Polska v globálním kapitalismu (tamtéž, s. 22–35, srov. Snochowska-Gonzalez 2012).



Konceptuálně ještě radikálnější alternativní využití postkoloniální teorie představila učitelka Snochowska-Gonzalez, odbornice na polský romantismus a feministka Maria Janion (1926–2020) ve své knize *Niesamowita Słowiańszczyzna* (2006). Její práce s postkoloniální teorií je nekonvenční a vymyká se dělení polské společnosti i tamního užití postkoloniálních teorií na „liberální“ a „konzervativní“ (pro pokus ji tam zahrnout srov. Zarycki 2014, s. 108–110). Základním gestem Janion je totiž návrat k slovanské pohanské minulosti, která implikuje kritiku přesně těch institucí, jež národní konzervativci pokládají za základ polské identity — katolické křesťanství tu je rozpoznáno jako důsledek německé (a do mnohem menší míry také české) kolonizace. Janion přitom není slovanská exkluzivistka, vnímá např. Polsko jako společnou vlast Poláků a Židů, a vnímá také společnou problematiku obou skupin, kterou zachycuje Mickiewiczem působivě rekonstruovaný starý slovanský obřad dziady, „spojení živých s mrtvými“ (Janion 2006, s. 32): „Do Evropy ano, ale jen s našimi mrtvými“ (tamtéž, též název starší knihy Janion).

Janion cituje z Thomase Manna cíl pro emancipační romantiky: „vyrvat mýtus z rukou fašistů“ (tamtéž, s. 23). Všimá si, že zatímco se děti učí podrobně o řecké, římské či keltské mytologii, slovanská je podceňovaná (tamtéž, s. 12). Souvisí to podle ní s celkovým sebehodnocením a ponižující historickou etymologií: zatímco se stoupenci označení „Slávové“ a „Slované“ přou mezi sebou, zda slovanství pochází ze „slávy“, či „slova“, ponižující skutečností je, že ve všech evropských jazycích je slovo pro Slovana synonymem pro otroka či znevolněného člověka (tamtéž, s. 25–29). Za ztrátou paměti je trauma (Janion ovšem nediskutuje, do jaké míry Slované nebyli svým podílem na obchodu s otroky jeho spolutvůrci, srov. Třeštík 1999, a soustředí se především na Slovanů jako na objekty nucené christianizace, kolonizace, potlačování, znevolňování a křížáckých válek). Tato vzpomínka a reaktualizace minulosti však není esencialistická. Tím, že se nevrací k pomyslnému „zlatému věku“, ale k traumatu, je také schopna rozeznat silné momenty variace vzpomínky v pokračující minulosti, místo toho, aby jej ztotožnila s „dobou temna“. Spojencem pro dekonstrukci se může Janion stát Jan Hus i Dorota Masłowska (Janion, s. 214 a 309–311).

Janion tak dokáže být zároveň (sebe)kritická k polskému národnímu mýtu, zejména tam, kde na sebe bere exkluzivistickou podobu. Tím, že je Polsko „na východ od Západu a na západ od Východu“ (tamtéž, s. 213), ocitá se v některých situacích, jako je rok 1920, v roli reprezentantů Západu orientalizujících slovanský a „asiatský“ Východ, v jiných situacích se samo stává objektem orientalizace. V důsledku toho jsou Poláci „sami sobě cizí“ (tamtéž, s. 5). Ambivalence jejich situace spočívá podle Janion v tom, že „jsme Slované, a tedy jako ‚Orientálci‘ patříme mezi ‚organicky nedokonalé‘ národy z pohledu západoevropské civilizace“ (tamtéž, s. 325), zároveň ale byli Poláci „vyvlastněni ze slovanské kultury“ internalizací západních vzorů a uvěznění mezi rusofilii a rusofobii, jako kdyby slovanství už nemělo autonomní obsah, ale představovalo pouze prediktor vztahu k Rusku (tamtéž). Rusofobie je přitom často spojená s maskulinitou a heteronormativitou. V důsledku toho všeho je Polsko „ubohým a plochým monolitem, převážně národně-katolickým“ (tamtéž, s. 330), a jako jediná alternativa se jeví podobně ploché pozápádnění. Znovuobnovení polského slovanství je v tomto kontextu příspěvkem k různorodějšímu a barevnějšímu pojetí polské identity.

Dokonce i kritici, kteří jako Dariusz Skórczewski musejí uznat, že se Janion „dokázala vyhnout pasti homogenizujícího postkoloniálního diskurzu“ (Skórczewski 2020,



s. 194), mají v rukou silné zbraně vzhledem k autorčinu odkazu ke slovanství: je těžké být antiesencialistou a operovat s čímisi, co je tak silně zakotvené v jazykové, etnické, či dokonce rasové esenci (tamtéž, s. 202).<sup>5</sup> Jak tvrdí Stanley Bill, ač byla Janion známá jako odpůrkyně integrálního nacionalismu a bezpochyby „nabízí širší a inkluzivnější model polskosti než primordiální nacionalisté na pravici“, i její obraz slovanské identity je nacionalistickou konstrukcí svého druhu (Bill 2014).

—

Ewa Thompson sdílí s Kunderou problematiku: představu o větší vyspělosti kolonizovaného, kompenzační zdůrazňování ruské zaostalosti a vlastní pokročilosti, která se rovná západnosti. Tím se oba, aniž by si to Ewa Thompson uvědomovala, velmi vzdalují postkoloniální problematice, definované právě tím, že kolonizátor přináší útlak i civilizační pokrok, podmanění i údajnou cestu k univerzalizmu. U kolonizovaných to vytváří zcela jiný druh dilemat, závislosti a podob podmanění, než jaký lze identifikovat u střeoevropských zemí ovládaných SSSR. Zde přesvědčení o vlastní civilizační nadřazenosti fungovalo různě, v některých případech jako argument pro demokratičtější „vlastní cestu k socialismu“, v situaci okupace pak vyvěřelo v resentment. Kundera jej tolik neprojevuje v tomto eseji (patrně i z ohledu na západního čtenáře), ale celkem jednoznačně jej ventiluje v některých románech. Není v tom sám, kompenzační zdůrazňování civilizační převahy nad Ruskem je dosud ne zcela probádaným aspektem dobové české literatury. Známa Pištiorova veršovaná lapačská stepeň je obdobným druhem reakce jako až bizarní protiruský šovinismus Vratislava Effenbergera (1991 [1977]; 2012 [1977]) či úvahy postavy ze Škvoreckého *Miráklu*, srovnávající vlastní situaci s Řeckem podmaněným Římany: za zhruba sto let vyspělejší řecká kultura Římany přemohla — kdo ale může čekat oněch sto let (srov. diskusi v Slačálek 2016)?

Vyspělejší kulturou je ovšem pro Škvoreckého jazz — střední Evropa zde svou vyspělou kulturu netvoří, ale přejímá ze Západu, respektive ji s ním sdílí jako jeho organická součást.<sup>6</sup> To samé platí i pro Kunderu (jen tu jazz střídá francouzský román). Střední Evropa je kulturně vzato Západ, jen politicky unesený na východ. Proti sovětskému impériu se ocital v „zápase o zachování vlastní identity — nebo, jinak řečeno, o zachování jejich západního charakteru“ (Kundera 2017 [1983], kurziva O. S.). Jestliže osvědčuje západní hodnoty pod tlakem, osvědčuje střední Evropa svou opravdovost: díky tomu, že byla zastavena v čase a potlačení evropské kultury technickou civilizací u ní má podobu násilného ruského nátlaku, nikoli atraktivní a pozvolné amerikanizace, přetrvává v ní větší oddanost evropské kultuře než v jejich kulturních centrech. V komunistických zemích se zachovala moc kultury a vliv spisovatelů a jejich časopisy dokonce získaly významnou společenskou roli. Naopak „kdyby dnes ve Francii či v Anglii zmizely všechny kulturní časopisy a revue, nikdo by si toho nevšiml, dokonce ani jejich redaktoři“ (tamtéž).

5 Síla této výtky je ovšem poněkud devalvována naivně pozitivistickým patosem Skórczewského kritiky Janion i závěrem, který vrací debatu zpět na začátek: snahou zakotvit polskou identitu v křesťanství (Skórczewski 2020, s. 207).

6 Paradoxní tu ovšem je, že symbolem Západu se stane hudba na Západě samotném diskriminovaných Afroameričanů.



Silný vztah k evropské kultuře sehrává kompenzační funkci. Ozvěny Kunderova vzdorného postoje (sice jsme byli násilím odtrženi od Evropy, ale jsme její kultuře oddanější než obyvatelé západoevropských zemí a dokázali jsme to v tvrdých zkouškách) nalezneme u některých významných postkomunistických politiků. Tentokrát už ovšem nejde o kulturu, ale o politické hodnoty, které s ní souvisejí. Nalezneme ho kompenzačně, ale vstřícně u Václava Havla v projevu v americkém kongresu v lednu 1990 („my všichni se musíme od vás mnoha věcem učit [...] [a]le [...] [i] my můžeme něco nabídnout: totiž svou zkušenost a poznání, které z ní vzešlo [...]. Totalitní systé- m [...] přinesl [...] hrůzy, které vy jste našťěstí nepoznali. Zároveň nám ale dal — aniž samozřejmě chtěl — něco dobrého: zvláštní schopnost nahlédnout občas i trochu dál, než kam může nahlédnout ten, kdo tuto trpkou zkušenost nepodstoupil...“). Nalezneme ji kompenzačně, ale ofenzivně u Viktora Orbána v projevu k europarla- mentu v září 2018 („Maďarsko bojovalo za svou svobodu a demokracii. Nyní zde stojím a vidím, že Maďarsko obviňují lidé, kteří demokracii zdědili, nemuseli na sebe vzít žádné osobní riziko v úsilí o svobodu. A tito lidé dnes chtějí odsuzovat maďarské bojovníky za svobodu z řad antikomunistického a demokratického odporu“). Z kompenzace se postupně stává nadřazenost, což je motiv, který najdeme už v Kunderovu vztahu k evropské kultuře.

Kundera ve svých jiných textech dokáže odlišit dva druhy odporu proti komu- nismu: liberálně ironický a konzervativní, libertinsky bezbožný a nábožensky tra- dicionalistický. Druhý kritizuje komunismus za úpadek hodnot, první komunismu vyčítá, že se snaží mobilizovat pro své hodnoty. Druhý jej odsuzuje za legalizaci po- tratů, první za to, že k nim ženám ztěžuje přístup. Sám Kundera je zcela zjevně li- berálním ironikem, ovšem v eseji si všímá, že návrat k obrazu Západu, který si ve své paměti uchovaly střeoevropské společnosti, má v sobě „něco konzervativního“ (Kundera 2017 [1983]). Jako liberální ironik vzpomíná především na osvícenskou kul- turu, i v tom je ale paradox: i tato kultura, bezbožná a libertinská, protitradiční je pro něj objektem vzpomínky a nostalgie. Konzervativní forma tak může snadno přetvořit i původně libertinské obsahy (francouzské 18. století) v objekt konzervativního tou- žení. V *Knize smíchu a zapomnění* je Kundera autorem obratu od budoucnosti k pamě- ti.<sup>7</sup> V eseji o střední Evropě se objektem ambivalentního toužení stal ztracený svět habsburské monarchie. Jak si všímá Petr Drulák (2019), dochází tu k paradoxu: na ploše jednoho eseje vymezuje Kundera střední Evropu dokonalou identifikací s Ev- ropou západní (ba dokonce tím, že je „arcievrovou“), a o pouhých pár stran dále se snaží formulovat specifičnost střeoevropské variace, která se navíc mění; v době baroka je založená na převaze iracionálna nad racionálnem a mystiky nad rozumem; na přelomu 19. a 20. století zas velký střeoevropský román ironizuje a zabsurdňuje modernu, podtrhuje její groteskní tvář oproti důrazu na její možnosti, který převládá v západní Evropě.

Ewa Thompson patří na rozdíl od Kundery až modelově k druhému typu odpůrců komunismu; jeho definice situace jí ale dává poziční výhodu. Konzervativní návrat

7 „Lidé křičí, že chtějí vytvořit lepší budoucnost, ale není to pravda. Budoucnost, to je jen lhostejná prázdnota, která nikoho nezajímá, kdežto minulost je plná života a její tvář nás dráždí, popuzuje, uráží, takže ji chceme zničit nebo přemalovat. Lidé chtějí být pány bu- doucnosti, jen aby mohli měnit minulost“ (Kundera 2017 [1981]).



k identitě, jakkoli nově rekonstruované, se jeví jako silná strategie, jako dořeknutí toho, co musel podmíněně a dílčím způsobem akceptovat i liberální ironik. Chce-li ale Thompson obnovit konzervativní křesťanskou Evropu, sdílí podobný problém jako Kundera: tato Evropa už neexistuje, a jako polská katolička si Thompson musí odpovědět na otázku, do jaké míry je její náboženství univerzalistické a do jaké míry tvoří dílčí identitární znak, vymezující její národ proti jiným. V tom si jsou Kunderovo osvícenství a katolicismus Ewy Thompson podobné: středoevropské identitární užití zde mění univerzalistické ideje v totem, v distinktivní znak příslušnosti k Západu, používaný jako měřítko nadřazenosti vůči nezápadním Druhým — a v případě konfliktu i vůči obyvatelům geograficky západnějších (a politicky i ekonomicky silnějších) oblastí Západu. Kundera má tak oproti Thompson alespoň více soudnosti v tom, že si pro tuto situaci nevypůjčuje rétoriku z koloniální situace. „Lokální autenticita“ evokovaná proti „cizí nadvládě“ je totiž skrz naskrz proscena západností a implicitně též západní nadřazeností.

Ewa Thompson by se možná podivila při zjištění, že Polsko Kundera zařazuje mezi „malé národy“. V jeho vymezení jsou malé národy takové, jejichž „holá existence může být kdykoli uvedena v pochybnost. Malý národ může také zmizet, a dobře to ví“ (Kundera 1983 [2017]), což ilustruje titulními slovy polské hymny. Kundera zálibně popisuje, jak u takových národů získává na významu umění a umělci, právě jejich prostřednictvím malé národy žijí (srov. vedle pasáží v eseji také Kunderův projev ze sjezdu spisovatelů z roku 1967, kde toto téma rozvíjí poprvé, a jeho další texty, viz Kundera 1968a [1967], či úvod ke Škvoreckého *Miráklu*: „český národ se nezrodil (během svých několika znovuzrození) díky svým vojenským vítězstvím, ale díky své literatuře“ — Kundera 2014 [1979], s. 63). Viděli jsme, že Ewa Thompson nemá pro tento typ „velikosti“ literatury jako náhrady za politiku mnoho pochopení. Je to podle ní stav náhražkovitosti, který poznamenává společnost neurózami a v posledku není zdravý ani pro literaturu. V tomto kontextu můžeme připomenout, že tento stav měl své kritiky i u Čechů: jmenujme historika Jana Tesaře a jeho kritiku českého národa počatého na prknech biedermeierovského divadla a sebeprožívání básníků, které nahradilo politický čin (Tesař 2014 [1989]).

Dokázali by interpretační dialog s Kunderou navázat kritikové Ewy Thompson? Patrně nejkritičtější otázkou by mu mohl položit Stanley Bill s využitím Spivak: je Kunderův esencialismus „strategicky užitý“ k nějaké podobě emancipace, nebo představuje samoučel? Nabízejí se obě odpovědi: Kundera rekonstruoval identitu střední Evropy až v bezprostřední reakci na sovětskou nadvládu nad těmito zeměmi a vojenskou okupaci Československa. Bez Brežněvových tanků by si možná na střední Evropu a její identitu necítil potřebu vzpomínat. Jenže činí ono „strategické užití“ esencialismus méně esencialistickým? A může garantovat jeho emancipační roli? Jak jsme viděli v diskusi Todorovy, jednou uvolněný diskurz může jen o pár let později hrát velmi odlišnou roli v nových kontextech.

Esencialismu se týká i klíčové téma Marie Janion, slovanství. Jak víme, Kunderova vize střední Evropy se ostře vymezuje vůči „ideologii slovanského světa“, právě ta je zdrojem klíčového středoevropského „omylu“ (Kundera 2017 [1983]). Kundera odmítá vnímat slovanství jinak než jako sounáležitost s ruským světem, „pošetilé a ignorantské nadšení pro Rusko“, protože tento svět ve skutečnosti středoevropské slovanické země (zejména Češi) příliš neznaly (tamtéž). Co nad to je, je pouze „kliše světové



historiografie“ a polorasistický předsudek, lepící představy o „široké slovanské duši“ i na autory, kteří s ní nemají nic společného, třeba na Josepha Conrada nebo samotného Kunderu (tamtéž). Imaginární souboj mezi Kunderou a Janion nám nabízí dvě otázky. Na jedné straně (argument pro Kunderu), lze uniknout tomu, aby slovanství bylo etnicistním esencialismem — a není pro kulturu podstatnější reálná historie jejího tvoření spíše než rekonstruovaná představa počátků založená na fiktivním dědictví napříč tisíciletími? Jinak řečeno: neměl by výzkum středoevropských kultur a literatur být umístěn spíše na katedrách germanistiky než slavistiky? A z druhé strany (argument pro Janion), neochuzuje Kundera redukcí středoevropských dějin na západní impuls a místní variaci svůj vlastní kontext? Nechybí mu rámce pro zachycení místní originality, pokud by se v jeho regionu objevila?

### MADINA TLOSTANOVA ANEB DEKOLONIZACE

Madina Tlostanova (narozena 1970) sama sebe vymezuje jako dekoloniální feministku. Vychází především z filologického vzdělání a pokusila se analyzovat postsovětskou situaci ze subjektové pozice ženy z čerkesko-uzbecké muslimské rodiny, ruské občanky a akademičky působící na globálním (západostředním) akademickém trhu. Do roku 2015 byla profesorkou na různých univerzitách v Moskvě, od té doby přednáší na univerzitě ve švédském městě Linköpingu. Vedle akademických publikací je autorkou dvou dekoloniálních románů.

Podle Tlostanovy je postkoloniální a postsocialistická situace charakteristická otřesem modernity a s ní spojených epistemologických hierarchií (Tlostanova 2015). I proto je pro postsocialistické země klíčová postkoloniální zkušenost a dialog s jejími nositeli, již ovšem mají sklon spíše ignorovat. Klíčovou knihu *Learning To Unlearn* (2012) napsala Tlostanova v dialogu s argentinským sémiotikem Walterem Mignolem. Identifikují zde čtyři základní složky „koloniálního matrixu“, čtyři dimenze kontroly 1. ekonomiky, 2. politiky, 3. genderu a sexuality a konečně 4. vědění (Tlostanova — Mignolo 2012, s. 44–45). Epistemologická kontrola je nejméně viditelná a zároveň pro autorku a autora klíčová. Přenos pojmů, jejichž prostřednictvím se uvědomuje a reflektuje sociální zkušenost, z center do periferií je klíčovým způsobem koloniální nadvlády. Její součástí je „sankcionovaná ignorance“ nezápádních paradigmat (Tlostanova 2010, s. 197; 2015, s. 43, Tlostanova zde používá výraz Spivak) právě tak jako hegemonické šíření těch západních jako domněle univerzálních.

Mignolo a Tlostanova se snaží uniknout jak domnělému univerzalismu obsazenému západními významy, tak i esencialistickým partikularismům. V návaznosti na chicanskou aktivistku Glorii Anzaldú a její popis mexicko-americké hranice hovoří Tlostanova a Mignolo o „koloniálních ranách“, skrze něž je třeba nově promýšlet poznání (s odkazem na Fanona explicitně odmítají pouhé „zkoumání“ těchto ran zvnějšku, jejich cílem je „myslet skrze“ tyto rány směrem k novým podobám politické i epistemické reflexe) (Tlostanova — Mignolo 2012, s. 28 a 36). Myšlení skrz tyto koloniální rány by mělo podle autora a autorky vést k „hraniční epistemologii“, respektive k „hraničnímu myšlení“: „Ač neexistuje žádná vnější pozice, z níž by bylo možné koloniální matrix pozorovat a popsat (jsme v něm všichni), hraniční myšlení vyvstává v procesu odpojování se od koloniálního matrixu a unikání z něj“ (tamtéž,



s. 6). Hranice v hraničním myšlení mohou skutečně znamenat hranici mezi státy nebo regiony či říšemi; mohou ale právě tak znamenat hranice kulturních otisků v menších společnostech nebo i „dvojití vědomí“ v jednom člověku.

Představa dekolonizace je u Tlostanové a Mignola ovlivněná dozvuky alterglobalizačního hnutí a jejich participací na Světovém sociálním fóru. Má představovat alternativní, inkluzivní podobu univerzalizmu a globalizace, zakotvenou v osvobození lokálního i v navození nové, nehegemonické komunikace. Inspirací pro takový přístup jsou autorovi a autorce zapatisté, zejména propojením étosu rovnosti a diversity (tamtéž, s. 222–224). Můžeme dodat, že zapatisté jsou pozoruhodným příkladem propojení lokálního (rehabilitace indiánských jazyků a identity), národního (odkaz k Zapatovi a tradici mexické revoluce, vystoupení proti neoliberálním reformám i státostraně PRI) a globálního (vystoupení proti globalizaci kapitalismu) (srov. analýzu zapatistů v Mácha 2003). Dalším důležitým prostorem pro dekolonizační aktivitu je pro Tlostanovu umění, a to zejména tam, kde opustí „bezpečný prostor“ (který je ovšem v postsovětském kontextu často bezpečný jen relativně) a rozhodne se pro propojení s aktivismem — artivismus. Dobré umění by tak jako dekolonizační aktivita mělo „odautomatizovat naše vnímání“ (Tlostanova 2018, s. 32) a umění propojené s aktivismem by mělo nejen rozrušovat domnělé samozřejmosti (které jsou „samozřejmé“, protože jsme zneviditelnili sedimentovanou moc a historii za nimi) různých kulturních otisků imperiální minulosti a koloniálních vztahů (pro vypracování této pozice i diskusi jednotlivých případů srov. tamtéž).

Madina Tlostanova se snaží uplatňovat tyto inspirace na postsovětskou a ruskou situaci. Vnímá, že ruské impérium je (ještě spolu např. s otomanskou říší, podobně by šlo patrně uvažovat o Japonsku či Číně) v situaci „imperiální diference“: na jedné straně představuje impérium, na straně druhé je vnímáno jako zaostalé a druhořadé z hlediska nepokročilejších koloniálních impérií (viz např. Tlostanova 2017, s. 16–20). Podobnou myšlenku rozvinul z hlediska teorie mezinárodních vztahů Vjačeslav Morozov (2015), když mluvil o „subalterním impériu“, které kombinuje expanzi s druhořadou pozicí v mezinárodním systému, nebo Alexandr Etkind (2011) ve své analýze Ruska jako sebekolonizačního projektu. Tlostanova nicméně varuje, že pro subalternost nelze zapomínat na imperiálnost, a právě to vyčítá v rozsáhlé recenzi Etkindovi.<sup>8</sup> Podobný pohled totiž Rusko homogenizuje a vede k přehlížení jeho imperiální role vůči různým společnostem na jeho okrajích nebo neruským společnostem přičleněným k ruskému impériu. Tento ruský koloniální přístup ilustruje citátem z Dostojevského: „V Evropě jsme pochlebovači a otroky, ale do Asie vstoupíme jako páni“ (cit. podle Tlostanova 2014).

Postkoloniální teorie by mohla pomoci porozumět této imperiální roli právě tak jako epistemické pozici Ruska, které v postkomunismu ztratilo vlastní nástroje pro artikulaci své zkušenosti, protože prochází totální epistemickou sebekolonizací. Zatímco společenská věda převážně přenáší západní koncepty a příkládá je na realitu, dokonce i identitaristická krajní pravice kolem Alexandra Dugina vlastně jen zběsile

8 Obdobně jako to Etkindovi vyčítala podle svědectví Uffelmanna Ewa Thompson, která tak ovšem činila z polské nacionální pozice a v akademické debatě s Etkindem se odmítla angažovat s tím, že mluvit o „sebekolonizaci“ Ruska je pouhé „zástupné téma“, které má zakrytí roli Ruska jako kolonizátora (Uffelmann 2020, s. 701, též Uffelmann 2019).



adaptuje západní hesla a autory a vyrábí jejich více či méně monstrózní domácí křížence (srov. Tlostanova 2015). Jestliže „sovětský režim byl navzdory své rétorice rasistický, eurocentrický a patriarchální“ (Tlostanova 2010), dialog této zkušenosti s postkoloniálními teoriemi se příliš nerozvinul kvůli překážkám na obou stranách. Zatímco na straně postkoloniální teorie a západní levice v tom brání sklon k určitým iluzím o sovětském bloku, na straně postkomunistických zemí je zase problémem sklon idealizovat si Západ (Tlostanova 2012).

—

Z hlediska konceptů Tlostanové můžeme říci, že Kunderovo pojetí střední Evropy lze chápat jako snahu zbavit ji přesně toho, co by ji mohlo pro Tlostanovu činit zajímavou. Jestliže popisuje „koloniální ránu“ střední Evropy i její hraniční pozici, není to pro něj příležitost otevřít se jejich ambivalenci a myslet skrze ně. Právě naopak — přesně tomu se snaží uniknout a potvrdit jednoznačné umístění střední Evropy na Západě.

Už jsme viděli, že Kundera má cit pro to, co Tlostanova označuje za „imperiální diferenci“, ba že na diskurzu o ní velmi aktivně participuje. Impériem je mu především ruské impérium, koloniální impéria evropských zemí mu nekazí idealizovaný obraz západní Evropy. I tam, kde reprodukuje tradiční českou kritiku Rakouska jako říše, která nedokázala dát svým národům rovnost, odráží to velmi naivní pohled na koncept říše a možnosti rovnosti v jejím rámci. Jak problém této slepoty v české paměti shrnul Pavel Barša, „Masaryk mohl ztotožnit Francii, Velkou Británii nebo USA s demokracií a Rakousko-Uhersko s autokracií pouze proto, že byl slepý k odvrácené straně demokracie západoevropských a amerických bělochů, jíž bylo podrobení a vykořisťování Neevropanů. Jakmile jejich nerovnost a zámořské kolonie vezmeme v úvahu, přestanou být přesvědčivé stigmatizace Rakouska-Uherska a Německa a adorace Francie, Británie a USA, které Masaryk předvádí ve své Světové revoluci“ (Barša 2019b).

Z hlediska hraničního myšlení je Kunderův pohled na střední Evropu kýčovitý; dojíká se vzpomínkou na říši, do níž projektuje zcela nereálné možnosti. Indikátorem kýče je zejména Kunderovo zobrazování Židů, do značné míry obětí střední Evropy, jako jejího tmelu a základního prvku. I odlišnost tu je adorována tehdy, pokud se plně asimilovala (Kundera mluví o dilematu mezi asimilací a sionismem; z jistého hlediska se ale nejedná o rozpor, spíš o to, zda se Židé asimilují jako jednotlivci, nebo jako národ tím, že si vytvoří „národ jako každý jiný“ — srov. Barša 2015, s. 101–112).

Zdá se, že Kunderovi by bylo cizí i základní gesto Tlostanovy: tak jako nechce diskutovat s Rusy a ignoruje Balkánce, tak si ani nepoloží otázku, proč by pro něj měla být relevantní zkušenost Latinské Ameriky a vůbec neevropského světa. Vztahuje se k velké evropské kultuře, a pokud už ji vidí z perspektivy poražených, spočívá tato porážka v odtržení od Západu, nikoli v západním útlaku. Morální skandál, který při své české návštěvě roku 2014 vyvolal Noam Chomsky srovnáním utrpení českých disidentů s latinoamerickými, byl v tomto velmi ilustrativní. Pro Středoevropany nebyla skandálem kolonialita, ale to, že *i oni sami* byli kolonizováni, navíc někým, koho mohli pokládat za méně evropského a rozvinutého, než jsou oni sami. Lze si jen klást otázku, zda za součást tohoto skandálu nepokládají mnozí z nich i to, že jim bylo upřeno podílet se na koloniálním panství.



Aniž bych se zde chtěl Kundery zastávat, jeho postoj tváří v tvář Tlostanové vede k otázce, zda přenos konceptů, zkušeností a inspirací může být podobně bezproblémový, jak Tlostanova sugeruje. Nemůže být „globalizace zdola“ podobně epistemologicky kolonizační a odcizující lokální zkušenosti (byť jinými prostředky), jako je současný „koloniální matrix“ shora?

## AGNES GAGYI ANEB SEMIPERIFERIE

Agnes Gagyi (1981) je maďarská socioložka. Vychází jak z impulzů, které části maďarských společenských věd dala Wallersteinova teorie světového systému (pro tyto impulzy viz zejména Wallerstein 2004, pro české shrnutí Wallersteina viz Barša — Císař 2007, s. 225–250; Holubec 2010, pro tvořivou recepci těchto inspirací ve středoevropském kontextu viz zejména Melegh 2006; srov. též Böröcz 2006) a spojuje je s inspiracemi z alterglobalizačního hnutí přelomu století (srov. Gagyi 2015b). Vzhledem k tomuto východisku v nedogmatickém marxismu ji nelze počítat mezi postkoloniální autorky; primát u ní spočívá v analýze nerovných socioekonomických vztahů, s nimiž korespondují a vzájemně se utvrzují různé druhy epistemických hierarchií. Wallerstein rozlišuje země jádra (nejrozvinutější země s nejsilnější státní infrastrukturou a kumulací nejrozvinutější výroby, nejpokročilejší technologie a vědy a myšlenek, které celosvětově udávají tón), periferie (slabé státy se závislou pozicí, levnou pracovní silou a produkcí surovin či výroby s nízkou přidanou hodnotou) a semiperiferie (země s kvalifikovanější pracovní silou a sofistikovanější produkcí, často s ambicemi dohnat země jádra, k čemuž někdy budují silné státní struktury a probíhá u nich turbulentní vývoj i v intelektuální oblasti).

Podle Agnes Gagyi je právě semiperiferie dobrou charakteristikou pozice středoevropských zemí — jak vůči západnímu jádru, tak vůči některým zemím na východě Evropy (Gagyi 2017). Kombinace formální rovnosti a závislé integrace do západní, v maďarském případě zejména německé ekonomiky (srov. Gagyi — Gerocs 2019) vytváří v politické i intelektuální oblasti typicky semiperiferiální napětí, pro něž je charakteristická kombinace velkých ambic s pocitem méněcennosti, což může také částečně vysvětlit fenomén Orbán i další problémy demokracie ve střední Evropě (Gagyi 2016; srov. Krastev — Holmes 2020).

Kolonialita moci, která prostupuje semiperiferiálními zeměmi v situaci závislé integrace, vytváří podle Gagyi řadu složitých politických dilemat. Ilustruje to hned dvěma způsoby na postavení rasismu v maďarské společnosti: upozorňuje, že roku 1992 byl oprávněně odmítnut antisemitismus maďarského politika Istvána Csurky; v dlouhodobém důsledku ale toto odmítnutí přispělo k formování liberálně-socialistického bloku stigmatizujícího jakoukoli kritiku mezinárodní integrace a vstupu zahraničního kapitálu do Maďarska jako blízkou morálně nepřijatelnému antisemitskému „csurkismu“ (Gagyi 2016, s. 356). Podobně oprávněné kritiky maďarského rasismu vůči Romům či muslimům se odehrávají v kontextu, který není neutrální: postkomunistickým společnostem je v „symbolickém systému globální hierarchie“ soustavně připisována nižší hodnota než západním, takže sám obsahuje prvky rasismu. Kritika rasismu středoevropských společností je spojena s rétorikou civilizační nezralosti a někdy až genetické podřadnosti, s neschopností osvojit si „náležité evropské





způsoby“ a sklonem k „balkánským reflexům“ či k „asijským a africkým mentalitám“ (tamtéž, s. 359). I sebelépe míněná kritika rasismu tak participuje na strukturně rassistické představě o podřadnosti vlastních společností a nadřazenosti západní Evropy, která je privilegovanou morální instancí (tamtéž, srov. Böröcz 2006).

Kolonialita moci tak strukturuje různé volby do binarit, které jsou z emancipačního hlediska neuspokojivé. Ještě výrazněji než v zemích jádra zde vystupuje napětí mezi „antipopulistickou demokracií“ a „antidemokratickým populismem“. Označením populismu za antidemokratický nechce Gagyi akceptovat jeho dominantní mediální rámování, ale poukázat k tomu, že „demokracie“ se dominantně stala „hodnotou“, kterou si přisvojily liberální střední třídy. Populisté tak dokážou jako jediní nejen artikulovat „hlas lidu“ v některých tématech, ale také vyjádřit pocit ponížení z nerovné mezinárodní pozice (srov. Gagyi 2016, s. 357–361).

Za tímto politickým dilematem je hlubší rozpor, který Gagyi tematizuje v návaznosti na Frantze Fanona: volba mezi „sebekolonizační emancipací“ a „antikoloniální sebeláskou“ (tamtéž, s. 361–364). Označení „sebekolonizační emancipace“ poukazuje k tomu, že identifikace se západními normami skutečně nabízí jednotlivcům, uskupením i celým společnostem reálnou emancipaci, nejen materiální vzestup či více moci, ale také sofistikovanější intelektuální nástroje či příslušnost k rozvinutějším morálním normám. Je to ale za cenu sebezopření a distance od své minulosti či své společnosti a také akceptování a potvrzení nerovnosti. Sebekolonizační emancipace skrze přijetí dominantních norem tak nevyhnutelně nejen potvrzuje podřadné postavení ostatních středo- a východoevropských subjektů, ale vytváří rovněž rozpor přímo uvnitř emancipovaného subjektu — skutečně se dostatečně pozápádnil? Často se tato situace přetavuje do agrese vůči externalizované verzi sebe sama, např. označováním Maďarska ze strany maďarských intelektuálů za „Absurdistán“ (četné elitářské „sebekritiky“ české společnosti ze strany české liberální elity typu „potomků nevolníků“ Jiřího Menzela si lze snadno doplnit — srov. např. Holubec 2015; Slačálek 2016b). Tím dává vděčnou potravu svým oponentům. Alternativa, která se nabízí — „antikoloniální sebeláska“ — se stala politickým i intelektuálním programem národních konzervativců: vášnivá identifikace s vlastní odlišností. Její problematické body jsou ale evidentní: ztrácí emancipační možnosti a opírá se o rekonstruovaný a zvěčněný koncept identity, který je z hlediska kritického rozumu manipulativní fikcí.

Gagyi navazuje na Fanona (2011 [1952]) a navrhuje třetí cestu: jasné pojmenování a odmítnutí utlačovatelských vztahů a nespravedlivých hierarchií, ale spojené nikoli s agresivním přihlášením se k partikulární a exkluzivistické identitě, nýbrž k univerzalizmu, který budou sytit boje za překonání těchto hierarchií, a nikoli falešný univerzalizmus privilegovaných. Samotné „mluvení z koloniální rány“, jaké navrhuje Tlostanova a Mignolo (viz předchozí sekci), podle Gagyi nestačí. Jak ukazuje třeba příklad Maďarska, „je otázkou, jestli ‚koloniální rána‘ skutečně nezbytně získává hlas způsobem, který by z globálního hlediska byl nakloněný emancipaci“ (Gagyi 2016, s. 364).

Součástí globálních hierarchií na úrovni epistemologie je to, co Gagyi označuje jako „time-space bias“ (časoprostorová odchylka)<sup>9</sup> a analyzuje na zkoumání sociál-

<sup>9</sup> Slovo *bias* může znamenat sklon, odchylku i tendenci, v debatě o etice výzkumu či médií je často používáno způsobem, který lze přeložit jako „zaujatost“ nebo „tendenčnost“.



ních hnutí (Gagyí 2015a). Jestliže společnosti jako celek jsou označeny jako „dobíhající“ a jejich cílem mělo být „dohnat“ Západ (srov. Habermas 1999 [1990]; Buden 2013; Krastev — Holmes 2020), znamenalo to postulovat jejich zpožděnost v čase. Tak jako pro Engelse spočíval v anatomii člověka klíč k anatomii opice, tak i pro velkou část postkomunistické společenské vědy byl klíč k poznání daných společností v konceptech pocházejících z jejich údajného „cílového stadia“, tedy ze západních společností. Dokonce i tam, kde šlo o kritické teorie a přístupy, vedlo to k závažným zkreslením způsobeným zavádějícími očekáváním. Násobně víc pozornosti se například věnovalo zkoumání relativně okrajových environmentálních hnutí, zatímco naopak příliš prozkoumané nejsou velké celospolečenské sebeorganizace středních tříd týkající se kvality demokracie či korupce. Časoprostorová odchylka dala výzkumníkům příležitost vidět znovu jejich oblíbená „nová sociální hnutí“ v procesu vznikání, často jim pak ale ušlo, že nepopisují opožděné dětství západních společností, ale odlišnou společnost (a že „západní společnost“ je rovněž konstrukcí, která vychází z váženého průměru různých zemí, a tím zkresluje řadu důležitých odlišností mezi nimi). Můžeme dodat, že podobné „přikládání konceptů“ ze Západu funguje problematicky i v řadě jiných oblastí. I zdánlivě „neutrální“ koncepty za sebou táhnou řadu lokálně specifických významů a normativních předpokladů i implikací. Přikládání takových konceptů společenským vědcem na postsocialistické společnosti nebo jejich použití pro jejich komparaci se „Západem“ působilo jako akt zkoušky daných společností, kde společenský vědec vystupoval v roli zkoušejícího.

—

Mohli jsme si už povšimnout, že časoprostorová odchylka je výrazným tématem i u Kundery. To ona (a ignorance ze strany Západu) podle něj způsobuje nedorozumění mezi Západem a Středem: Středoevropané si zkrátka představují západní Evropu, jaká už neexistuje. Vektor nedorozumění tu funguje opačným směrem, a má také opačné mocenské účinky: právě proto, že se Středoevropané identifikují s minulou kulturní velikostí západní Evropy, a ne s jejím současným úpadkem daným technickou civilizací, jsou vůči její současné podobě v nadřazeném, nikoli podřadném postavení. Střední Evropa u Kundery rozumí díky časoprostorové odchylce Západu tak, *jak byl* a tak, *jak by měl být*. Zatímco v postkomunistické realitě byl v roli zkoušejícího západní společenský vědec (či politická instance, s níž byl volněji či méně volně spojen), Kunderovi se odlišným použitím časového posunu podařilo dosadit do role posuzovatele druhých semiperiferní „děti“, které zkouší západní „rodiče“ z věrnosti jejich vlastnímu původnímu já. Tohoto efektu ovšem docílují bezpodmínečným ztotožněním s hodnotami „evropské kultury“, jaká kdysi údajně existovala.

Celou řadu rysů, které Kundera identifikuje jako středoevropské, by Agnes Gagyí mohla popsat s wallersteinovskou terminologií jako typickou megalomanií semiperiferií. Do stejné kategorie by mohla umístit Kunderovu vlastní charakteristiku střední Evropy jako skutečného Západu a jeho přeinvestování kultury. Mohla by poukázat k tomu, že nahrazení politiky kulturou a neadekvátní vliv intelektuálů je charakteristický pro některá hnutí či režimy s dominujícími středními vrstvami. To, co Kundera popisuje jako středoevropské specifikum, bylo klasicky popsáno už



Tocquevillem v jeho analýze francouzské společnosti 18. století (Tocqueville 2003 [1856], s. 171–179).

Pohled skrze prizma semiperiferie nám umožňuje vidět, že celou řadu charakteristik středoevropských národů, o nichž hovoří Kundera, obsahuje rozsáhlý esej maďarského politického myslitele Istvána Bibóa z roku 1946: převážně ovšem s opačným hodnocením. Také u Bibóa kultura středoevropských národů z velké části nahrazuje politiku: výsledkem je ale její deformace, ztráta její autonomie, samoučelnosti, a tedy svobody. Kultura, která nahrazuje politiku, získává možná na významu, ale zároveň nemá hodnotu sama o sobě, nýbrž jen jako zapřažená do služeb „národního sebevykazování“. Středoevropské národy jsou u Bibóa stejně jako u Kundery charakterizovány vědomím, že mohou kdykoli zaniknout. Zatímco u Kundery je to vede k hloubce, u Bibóa je právě tato charakteristika zdrojem hlavních defektů jejich politické kultury. Neustálý existenční strach totiž neumožňuje velkorysost, otevřenost, ba ani demokracii (Bibó 1997, s. 163–230). Tvrdí-li Kundera, že taková situace se nyní stává obecnou pro celou Evropu, mohl by Bibó nalézt právě v tom vysvětlení pro vzestup nacionalismu, paranoidních obav a krajní pravice v celé západní Evropě i v USA.

## NAMÍSTO ZÁVĚRU. (DE)PROVINCIALIZOVAT ČESKOU STŘEDNÍ EVROPU

Dirk Uffelman ve svém pronikavém článku o lisabonské konferenci spisovatelů, který zmiňuji v úvodu, nedořikává to, co jasně plyne z jeho analýzy i z této studie: to, co se může tehdejšími účastníky i pozdějšími čtenáři jevit jako pobuřující ruská imperiální arogance, bylo v zásadě trefné zhodnocení situace. Tvzení, že „střední Evropa“ nemá dostatečně silný identitotvorný obsah a klíčové reference se vytvářejí v národních rámcích, bylo nejen „taktickým nominalismem“ (ve významu odkazujícím ke středověkým filozofickým sporům mezi nominalismem a realismem), ale také realistickým zhodnocením situace (v nejběžnějším významu slova realistický). I jevy, které Kundera vymezuje jako definiční a identitotvorné pro střední Evropu jako celek, se vyskytují v lokálních variacích, a až tato variantnost je klíčová pro jejich vyznění.

Češi nebojovali s Rusy na „vzdálených hranicích“ své říše. Neměli říši, neměli její vzdálené hranice ani vzpomínky na ni. Jejich národ byl od začátku rekonstruován etnický, a jako „malý“ národ, což nelze říct o polském a maďarském národu, jejichž malost byla a je, pokud něčím, pak ztracenou velikostí (rovněž ve slovenském kontextu sice existuje problematika „malého národa“, ale její variace tu je ještě jiná, vzhledem k poručnictví jiných dvou středoevropských národů a historickým možnostem zaniknout právě v nich). „Nesamozřejmost“ českého národa neodkazovala k rozdělení jejich říše mezi několik impérií ani k maďarské představě utopení ve slovanském moři, ale spíš k schauerovské volbě vzdát se vlastní svébytnosti a připojit se k rozvinutější kultuře. Kundera do značné míry zobecnil svou představu o „nesamozřejmosti ... českého národa“ a „českém údělu“ (Kundera 1968a; 1968b) na celou střední Evropu.

Jednotlivé aplikace postkoloniálních impulzů na český kontext a na dialog s Kunderovým esejem dle mého soudu plasticky ukazují jak meze české identity, tak meze postkoloniálních přístupů. Mohli bychom mluvit o dvojí ignoranci: středoevropské



i postkoloniální. Nejplastičtější manifestaci středoevropské ignorancie dává Kunděrova citace Brandyse o tom, že ve vztahu k Rusku středoevropským společnostem jako by bylo „milejší nepoznat jejich svět, nevědět, že existuje“. Patrně to lze rozšířit a neplatí to jen ve vztahu k Rusku. Týká se to i dalších společností, jejichž osud jako by zpochybňoval neproblematickou převahu Západu a středoevropskou identifikaci s ním (a s privilegovanou pozicí v „koloniálním matrixu“, která s tím souvisí). Součástí této ignorancie mohou být i snahy přisvojit si nástroje postkoloniální kritiky pro vyjednávání vlastní pozice v tomto matrixu. Mohou jí být také snahy o kompenzování opožděnosti a relativní podřadnosti snahou získat definiční moc nad tím, co je pravý Západ, jak o to usiluje Ewa Thompson. S využitím jazyka Ivety Jusové bychom mohli říct, že se zde postkoloniální kritika stává vlastně jen nástrojem v boji o větší či menší podíl na „evropské dividendě“ středoevropských společností, právě tak jako tímto nástrojem byla i rétorika střední Evropy.

Postkoloniální ignoranci bychom mohli ilustrovat některými tvrzeními Todorovy a Tlostanovy, které v boji proti generalizacím generalizují soudy o středoevropské provinčnosti (Todorova) nebo nabízejí řešení totálně vně tradic a představivosti těchto společností (Tlostanova), takže výsledkem snadno může být necitlivá kolonizace zdola. Jako kdyby situace středoevropských zemí skutečně místy usvědčovala postkoloniální kritiku z přílišné hrubozrnnosti, jakou v Kunderově eseji identifikuje Brandys u ruské básničky Achmatovy: „Ve srovnání s ruským údělem jim nic nepřipadá tak strašné. Jenže nám taková útěcha nic neříká“ (cituje Kundera 2017 [1983]). Stačí zde nahradit slovo ruská za slovo koloniální.

Mluví o ignoranci, do značné míry je ale podtržena způsobem analýzy — inscenoval jsem pomyslný dialog Kundery a postkoloniálních teoretiček jako příběh nutného nedorozumění. Ostatně, není rozeznání toho, v čem jsme vůči sobě nezbytně (nebo přinejmenším důvodně) ignorantští, prvním předpokladem smysluplného dialogu?

## LITERATURA

- Bakić-Hayden, Milica:** Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54, 1995, č. 4, s. 917–931.
- Barša, Pavel:** *Orientálcova vzpoura (a další texty z let 2003–2011)*. Dokořán — Ústav mezinárodních vztahů, Praha 2011.
- Barša, Pavel:** „Evropa Evropanům“. In: Petr Hlaváček (ed.): *České vize Evropy? Manuál k naší evropské debatě*. Academia, Praha 2014, s. 107–112.
- Barša, Pavel:** *Cesty k emancipaci*. Academia, Praha 2015.
- Barša, Pavel:** Mise střední Evropy. In: Peter Brezňan (ed.): *Umenie, estetika, politika*. Slovenská asociácia pre estetiku, Bratislava 2019a, s. 277–287.
- Barša, Pavel:** Habsburský mýtus. *Salon Práva*, 2019b, 5. 6. <<https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/pavel-barsa-habsbursky-mytus-40285446>> [25. 6. 2020].
- Barša, Pavel:** Nulový stupeň dekolonizace. *Artalk*, 2020, 20. 1. <<https://artalk.cz/2020/01/20/nulovy-stupen-dekolonizace>> [25. 6. 2020].
- Barša, Pavel — Císař, Ondřej:** *Anarchie a řád v mezinárodní politice*. Portál, Praha 2007.
- Bhabha, Homi:** *Místa kultury* [1994], přel. Martin Ritter. Tranzit, Praha 2012.
- Bibó, István:** *Bída malých národů východní Evropy*, přel. Dana Gálová. Doplňěk, Brno 1997.



- Bill, Stanley:** Seeking the Authentic: Polish Culture and the Nature of Postcolonial Theory, *nonsite.org*, 2014, 12. 8. <<https://nonsite.org/seeking-the-authentic-polish-culture-and-the-nature-of-postcolonial-theory>> [25. 6. 2020].
- Boatcă, Manuela:** The Eastern Margins of Empire: Coloniality in 19th Century Romania. *Cultural Studies* 21, 2007, č. 2–3, s. 368–384.
- Boatcă, Manuela:** Coloniality of Citizenship and Occidental Epistemology. *Dversia* 3, 2019, special issue, s. 55–77.
- Boatcă, Manuela — Parvulescu, Anca:** Creolizing Transylvania: Notes on Coloniality and Inter-Imperiality. *History of the Present* 10, 2020, č. 1, s. 9–27.
- Böröcz, Joseph:** Goodness is Elsewhere: The Rule of European Difference. *Comparative Studies in Society and History* 48, 2006, č. 1, s. 110–138.
- Brodskij, Joseph:** ‘The Post-Communist Nightmare’: An Exchange. *New York Review of Books*, 1994, 17. 2. <<https://www.nybooks.com/articles/1994/02/17/the-post-communist-nightmare-an-exchange>> [25. 6. 2020].
- Buden, Boris:** *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*, přel. Radovan Baroš. Rybka Publishers, Praha 2013.
- Clapp, Alexander:** Romania Redivivus. *New Left Review* 57, 2017, č. 108 <<https://newleftreview.org/issues/III108/articles/alexander-clapp-romania-redivivus>> [25. 6. 2020].
- Cobel-Tokarska, Marta:** Problems and Contradictions in Polish Postcolonial Thought in Relation to Central and Eastern Europe. *Postcolonial Studies* 23, 2020, 12. 5., online first <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13688790.2020.1753319>> [25. 6. 2020].
- Cooper, Frederic:** Postcolonial Studies and the Study of History. In: Ania Loomba (ed.): *Postcolonial Studies and Beyond*. Duke University Press, Durham 2005, s. 401–422.
- David, Zdeněk V.:** Bohemian Utraquism in the Sixteenth Century: The Distinction and Tribulation of a Religious ‘Via Media’. *Communio Viatorum* 35, 1993, č. 3, s. 195–231.
- Drulák, Petr:** Evropa bez smíchu? Esej Petra Druláka k devadesátinám Milana Kundery. *Salon Práva*, 2019, 1. 4. <<http://www.novinky.cz/kultura/salon/501176-evropa-bez-smichu-esej-petra-drulaka-k-devadesatinam-milana-kundery.html>> [25. 6. 2020].
- Effenberger, Vratislav:** Balagan [1977]. In týž: *Surovost života a cynismus fantazie*. Orbis, Praha 1991, s. 225–240.
- Effenberger, Vratislav:** *Republiku a varlata* [1977]. Torst, Praha 2012.
- Etkind, Alexander:** *Internal Colonization. Russia’s Imperial Experience*. Cambridge, Polity Press 2011.
- Fanon, Frantz:** *Černá kůže, bílé masky* [1952], přel. Irena Kozelská. Tranzit, Praha 2011.
- Fanon, Frantz:** *Psanci této země* [1961], přel. Dušan Špitálský. Tranzit, Praha 2015.
- Gagyi, Agnes:** Social Movement Studies for East Central Europe? The Challenge of a Time-Space Bias on Postwar Western Societies. *Intersections: East European Journal of Society and Politics* 1, 2015a, č. 3 <<https://intersections.tk.mta.hu/index.php/intersections/article/view/93>> [25. 6. 2020].
- Gagyi, Agnes:** The Non-post-communist Left in Hungary after 1989: Diverging Paths of Leftist Criticism, Civil Activism, and Radicalizing Constituency. In: Michal Kopeček — Piotr Wciślik (eds.): *Thinking Through Transition: Liberal Democracy, Authoritarian Pasts, and Intellectual History in East Central Europe After 1989*. CEU Press, Budapest — New York 2015b, s. 335–370.
- Gagyi, Agnes:** ‘Coloniality of Power’ in East Central Europe: External Penetration as Internal Force in Post-socialist Hungarian Politics. *Journal of World-Systems Research* 22, 2016, č. 2, s. 349–372.
- Gagyi, Agnes:** What it Takes to Compare Non-core Movements: A World-Systems Perspective. Two Cases from Contemporary East Central European Movements. *Interface: A Journal for and about Social Movements* 9, 2017, č. 2, s. 61–82.
- Gagyi, Agnes — Gerocs, Tamas:** The Political Economy of Hungary’s New ‘Slave Law’. *Lefteast*, 2019, 1. 1. <<http://www.criticatac.ro/lefteast/>>

- the-political-economy-of-hungarys-new-slave-law> [25. 6. 2020].
- Gandhi, Leela:** *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Columbia University Press, New York 1998.
- Habermas, Jürgen:** *Dobiehajúca revolúcia* [1990], přel. Milan Matiaška. Kalligram, Bratislava 1999.
- Havelka, Miloš:** *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001.
- Havelka, Miloš — Cabada, Ladislav:** *Západní, východní a střední Evropa jako kulturní a politické pojmy*. Západočeská univerzita, Plzeň 2000.
- Hladík, Radim:** *A Theory's Travelogue: Post-Colonial Theory in Post-Socialist Space*. *Teorie vědy* 23, 2011, č. 4, s. 561–590.
- Hlaváček, Petr (ed.):** *Nesamozřejmý národ? Reflexe českého třicetiletí 1989–2019*. Academia, Praha 2019.
- Holubec, Stanislav:** *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra, periferie*. Sociologické nakladatelství, Praha 2010.
- Holubec, Stanislav:** *Ještě nejsme za vodou. Obrazy druhých a historická paměť v období postkomunistické transformace*. Scriptorium, Praha 2015.
- Horký, Ondřej — Profant, Tomáš (eds.):** *Mimo Sever a Jih. Ústav mezinárodních vztahů*, Praha 2016.
- Chakrabarty, Dipesh:** *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton 2000.
- Chari, Sharad — Verdery, Katherine:** *Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War*. *Comparative Studies in Society and History* 51, 2009, č. 1, s. 6–34.
- Chaturvedi, Vinayak (ed.):** *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Verso, London 2000.
- Chernetsky, Vitaly — Condee, Nancy — Ram, Harsha — Spivak, Gayatri:** *Conference Debates: Are We Postcolonial? Post-Soviet Space*. *PMLA* 121, 2006, č. 3, s. 828–836.
- Chibber, Vivek:** *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Verso, London 2013.
- Janion, Maria:** *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*. Wydawnictwo Literackie, Krakow 2006.
- Jiroutová Kynčlová, Tereza:** *Tři proti dualismu. Postkoloniální re/interpretace hybridních postav chicanské femininity*. *Gender a výzkum / Gender and Research* 18, 2017, č. 2, s. 56–77.
- Jiroutová Kynčlová, Tereza — Knotková-Čapková, Blanka:** *Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací*. *Gender a výzkum / Gender and Research* 18, 2017, č. 2, s. 2–15.
- Jusová, Iveta:** *Situating Czech Identity: Postcolonial Theory and the 'European Dividend'*. In: Iveta Jusová — Jiřina Šíková (eds.): *Czech Feminisms: Perspectives on Gender in East Central Europe*. Indiana University Press, Bloomington 2016, s. 29–45.
- Kepplova, Zuzana:** *Recycled Rhetoric: Could the Real Tragedy of Central Europe Please Stand Up?* *Visegrad Insight*, 2018, 10. 7. <<https://visegradinsight.eu/recycled-rhetoric>> [25. 6. 2020].
- Kiossev, Alexandr:** *Sebekolonizace*. In: Zbyněk Baladrán — Vít Havránek (eds.): *Atlas transformace*. Tranzit, Praha 2009, s. 615–622.
- Krastev, Ivan — Holmes, Stephen:** *Světlo, které pohaslo: vyúčtování*, přel. Ladislav Nagy. Karolinum, Praha 2020.
- Kratochvíl, Petr:** *Strukturální problémy české sociální vědy. O hybridním charakteru oboru mezinárodních vztahů*. *Mezinárodní vztahy* 51, 2016, č. 1, s. 17–29.
- Kundera, Milan:** *Projev na IV. sjezdu spisovatelů 1967*. In: *IV. sjezd svazu československých spisovatelů. Protokol*. Československý spisovatel, Praha 1968a, s. 22–28.
- Kundera, Milan:** *Český úděl*. *Listy* 1, 1968b, č. 7–8.
- Kundera, Milan:** *The Tragedy of Central Europe*. *New York Review of Books* 31, 1984, č. 7.
- Kundera, Milan:** *O dvou velkých jarech a o Škvoreckých* [1979]. In *týž: Zahradou těch, které mám rád*. Atlantis, Brno 2014, s. 58–64.
- Kundera, Milan:** *Únos Západu aneb tragédie střední Evropy* [1983]. *Smatana.sk*, 2017



<<http://www.smatana.sk/archiv/clanky/kundera/milan-kundera-unos-zapadu-aned-tragedie-stredni-evropy-1983>> [25. 6. 2020].

**Kundera, Milan:** *Kniha smíchu a zapomnění* [1981]. Atlantis, Brno 2017.

**Lánský, Ondřej:** Postkolonialismus a dekolonizace: základní vymezení a inspirace pro sociální vědy. *Sociální studia* 11, 2014, č. 1, s. 41–60.

**Macura, Vladimír:** Sémiotika Evropy. In: Eva Hahnová (ed.): *Evropa očima Čechů*. Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1997, s. 9–24.

**Mácha, Přemysl:** *Plamínek v horách, požár v nížině*. Doplněk, Brno 2003.

**Melegh, Attila:** *On the East/West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*. New York — Budapest, CEU Press 2006.

**Miłosz, Czesław:** *Svědectví poezie. Šest přednášek o neduzích našeho věku* [1983], přel. Václav Burian. Praha, Mladá fronta 1992.

**Mishkova, Diana:** *Beyond Balkanism: The Scholarly Politics of Region Making*. Routledge, New York 2018.

**Močnik, Rastko:** The Balkans as an Element in Ideological Mechanisms. In: Dušan Bjelić — Obrad Savić (eds.): *Balkan as a Metaphor: Between Globalisation and Fragmentation*. The MIT Press, London 2002, s. 79–117.

**Moore, David Chioni:** Is the Post in Postcolonial the Post in Post-Soviet? Notes Toward a Global Postcolonial Critique. *PMLA* 116, 2001, č. 1, s. 111–128.

**Morozov, Viatcheslav:** *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Palgrave Macmillan, London 2015.

**Pucherová, Dobrota:** Theorizing Central European Postcoloniality: A Postcommunist Reading of 21st Century Literature from Slovakia. In: Norbert Bachleitner — Achim Hölter — John A. McCarthy (eds.): *Taking Stock — Twenty-Five Years of Comparative Literary Research*. Brill Rodopi, London 2020, s. 307–337.

**Pucherová, Dobrota — Gáfrík, Róbert:** *Postcolonial Europe? Essays on Post-Communist Literatures and Cultures*. Brill Rodopi, Leiden — Boston 2015.

**Said, Edward W.:** *Orientalismus. Západní koncepce Orientu* [1978], přel. Petra Nagyová. Paseka, Praha 2008.

**Schulze-Wessel, Martin:** Střed je na Západě. Střední Evropa v české diskusi osmdesátých let. In: Eva Hahnová (ed.): *Evropa očima Čechů*. Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1997, s. 73–93.

**Skórczewski, Dariusz:** *Polish Literature and National Identity: A Postcolonial Perspective*, přel. Agnieszka Polakowska. University of Rochester Press — Boydell & Brewer, Rochester 2020.

**Slačálek, Ondřej:** The Postcolonial Hypothesis: Notes on the Czech 'Central European' Identity. *Annual of Language & Politics and Politics of Identity* 10, 2016, s. 27–44.

**Snochowska-Gonzalez, Claudia:** Post-colonial Poland — On an Unavoidable Misuse. *East European Politics & Societies* 26, 2012, č. 4, s. 708–723.

**Snochowska-Gonzalez, Claudia:** *Wolność i pisanie: Dorota Masłowska i Andrzej Stasiuk w postkolonialnej Polsce*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2017.

**Sowa, Jan:** *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Universitas, Kraków 2011.

**Sowa, Jan:** Forget Postcolonialism, There's a Class War Ahead. *nonsite.org*, 2014, 12. 8. <<https://nonsite.org/article/forget-postcolonialism-theres-a-class-war-ahead>> [25. 6. 2020].

**Spivak, Gayatri Chakravorty:** *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press, Boston 1999.

**Spivak, Gayatri Chakravorty:** Může mluvit subalterní člověk?. *Atlas transformace*, 2008 [1988] <<http://www.monumenttotransformation.org/atlas-transformace/html/s/subalterni-clovek/muze-mluvit-subalterni-clovek.html>> [25. 6. 2020].

**Sušová-Salminen, Veronika:** Rethinking the Idea of Eastern Europe from a Postcolonial Perspective. In: Kari Alenius — Olavi Kaarlo Fält (eds.): *Vieraan Rajalla. Studia Historica Septentrionalia* 64, 2012, s. 191–209.





- Sušová-Salminen, Veronika:** Damnation of the Centre? Ambivalence and Cultural Diversity in the Notion of Central Europe in the 1980s and 1990s. In: Kari Alenius — Veli-Pekka Lehtola (eds.): *Transcultural Encounters. Studia Historica Septentrionalia* 75, 2015, s. 257–271.
- Szűcs, Jenő:** *Tri historické regióny Európy*. Kalligram, Bratislava 2001.
- Švihlíková, Ilona:** *Jak jsme se stali kolonií*. Rybka Publishers, Praha 2015.
- Tesař, Jan:** *Mnichovský komplex. Jeho příčiny a důsledky*. Prostor, Praha 2014 (napsáno 1989).
- Thompson, Ewa:** *Imperial Knowledge: Russian Literature and Colonialism*. Greenwood Press, Westport, CT — London 2000a.
- Thompson, Ewa:** *Trubadury imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, přel. Anna Sierszulska. Universitas, Kraków 2000b.
- Thompson, Ewa:** Said a sprawa Polska, Fakt. *Gazeta Codzienna*, 2005 <<http://www.owl.net.rice.edu/~ethomp/SAID%20A%20SPRAWA%20POLSKA-29%20June%202005.pdf>> [25. 6. 2020].
- Thompson, Ewa:** The Surrogate Hegemon in Polish Postcolonial Discourse. [2007] <<https://www.owl.net.rice.edu/~ethomp/The%20Surrogate%20Hegemon.pdf>> [25. 6. 2020].
- Thompson, Ewa:** Je Polsko postkoloniální země? In: Maciej Ruczaj — Maciej Szymanowski (eds.): *Pravým okem. Antologie současného polského politického myšlení*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2010, s. 21–35.
- Thompson, Ewa:** It is Colonialism After All: Some Epistemological Remarks. *Teksty Drugie* 24, 2014, č. 1, s. 67–81.
- Tlostanova, Madina:** *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. Palgrave Macmillan, New York 2010.
- Tlostanova, Madina:** Postsocialist ≠ postcolonial? On post-Soviet Imaginary and Global Coloniality. *Journal of Postcolonial Writing* 48, 2012, č. 2, s. 130–142.
- Tlostanova, Madina:** Book Review: 'Internal Colonization. Russia's Imperial Experience'. *Postcolonial Europe*, 2014, 10. 5. <<http://www.postcolonial-europe.eu/reviews/166-book-review-internal-colonization-russias-imperial-experience->> [25. 6. 2020].
- Tlostanova, Madina:** Can the Post-Soviet Think? On Coloniality of Knowledge, External Imperial and Double Colonial Difference. *Intersections* 1, 2015, č. 2, s. 38–58.
- Tlostanova, Madina:** *Postcolonialism and Postsocialism in Fiction and Art: Resistance and Re-existence*. Palgrave Macmillan, Cham 2017.
- Tlostanova, Madina:** *What Does It Mean to Be Post-Soviet? Decolonial Art from the Ruins of the Soviet Empire*. Duke University Press, Durham 2018.
- Tlostanova, Madina V. — Mignolo, Walter D.:** *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. The Ohio State University Press, 2012.
- Tocqueville, Alexis de:** *Starý režim a revoluce [1856]*, přel. Adriena Borovičková a Vladimír Jochmann. Academia, Praha 2003.
- Todorova, Maria:** *Imagining the Balkans*. Oxford University Press, New York 1997.
- Todorova, Maria:** *Imagining the Balkans*. Oxford University Press, Oxford 2009.
- Todorova, Maria:** Balkanism and Postcolonialism, Or on the Beauty of the Airplane View. In: Costică Brădășan — Serguei A. Oushakine (eds.): *Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia*. Lexington Books, Plymouth 2010, s. 175–194.
- Trávníček, Jiří (ed.):** *V kleštích dějin. Střední Evropa jako pojem a problém*. Host, Brno 2009.
- Třeštík, Dušan:** Kdo zaplatil vznik našeho státu? *Dějiny a současnost* 21, 1999, č. 3, s. 2–7.
- Uffelmann, Dirk:** Theory as Memory Practice: The Divided Discourse on Poland's Postcoloniality. In: Uilleam Blacker — Alexander Etkind — Julie Fedor (eds.): *Memory and Theory in Eastern Europe*. Palgrave Macmillan, Basingstoke — New York 2013, s. 103–124.
- Uffelmann, Dirk:** The Imprint of Kundera's Strategic Anticolonialism on the Central European Roundtable in Lisbon (1988) and the Russian Discussants' Tactical Nominalism. *Zeitschrift für Slavische Philologie* 72, 2016, č. 1, s. 39–53.



- Uffelmann, Dirk:** Postcolonial Theory as Post-Colonial Nationalism. In: Monika Albrecht (ed.): *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspectives on Imperial and Colonial Pasts and the Neocolonial Present*. Routledge, London 2019, s. 135–152.
- Uffelmann, Dirk:** *Polska literatura postkolonialna. Od sarmatyzmu do migracji poakcesyjnej*. Universitas, Krakow 2020.

- Warren, Rossie:** *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Verso, London 2017.
- Wolff, Larry:** *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford University Press, Palo Alto 1994.
- Zarycki, Tomasz:** *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*. Routledge, London 2014.