

F A K T Y I P R O B L E M Y

KRZYSZTOF JASKUŁOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

**NACJONALIZM JAKO PRAKTYKA SYGNIFIKACJI
NARÓD, ETNICZNOŚĆ I RASA W UJĘCIU STUARTA HALLA****WSTĘP**

Problematyka narodowa jest jednym z głównych przedmiotów zainteresowań nauk społecznych i humanistycznych. W niektórych dyscyplinach, zwłaszcza w historiografii, zajmuje ona szczególne miejsce. Wszak dzieje studiowane z uporem przez historyków zwykle są konstytuowane jako dzieje (częściej ich fragment) tego czy innego narodu. Nierzadko naród traktowany jest jako zjawisko niemal naturalne lub istniejące, przynajmniej w załączkowej formie, już w bardzo odległej, bez mała mitycznej przeszłości. Dzieje ujmowane są jako teleologiczny proces stopniowego „powstawania”, „rodzenia się”, „rozwoju” czy „budzenia się” narodu. Współczesna teoria narodu wiele zrobiła, aby tę wizję, będącą w gruncie rzeczy przejawem ideologii nacjonalistycznej, sproblematyzować (np. Calhoun 1997; Spencer, Wollman 2002), jednak również wiele nowszych prac poświęconych nacjonalizmowi nie jest wolnych od problemów. Nierzadko nacjonalizm jest redukowany do skrajnych i patologicznych form i przedstawiany jako cecha „innych” społeczeństw znajdujących się na marginesie nowoczesnego świata. „Nasz” nacjonalizm ulega „naturalizacji”, czyli jest traktowany jako coś oczywistego i nie wymagającego wyjaśnienia. Często jest idealizowany jako jednoznacznie „dobry” i przeciwstawiany jest „złemu” nacjonalizmowi (Billig 1995). Kolejną kwestią jest „grupizm”, specyficzna „społeczna ontologia” przedstawiająca narody jako realne, substancjalne i homogeniczne byty (Brubaker 1998a, 1998b). Większość studiów koncentruje się na genezie narodów, podkreślając przy tym przesadnie ich konieczność (czy funkcjonalność) w warunkach nowoczesnego społeczeństwa. Zaniedbywana jest w ten sposób problematyka narodowej reprodukcji w życiu codziennym (Edensor 2003; Jaskułowski, Parus-Jaskułowska 2003; Yoshino 1992). Niewiele uwagi poświęca się roli, jaką w tym procesie odgrywa kultura popularna, która dla milionów ludzi jest źródłem tożsamości i ważnym elementem procesu socjalizacji (Storey 2003; Strinati 1998). Kwestie te doczekały się rozwinięcia w wielu interesujących pracach pisanych zwłaszcza z perspektywy antropologii kulturowej, teorii feministycznej, teorii dyskursu, psychologii społecznej czy *cultural studies* (np. Banks 1996; Bhabha 1990; Eley, Sunny 1996; Laclau 1994; Reicher, Hopkins 2001; Yuval-Davies 1997). Choć te podejścia znaczenie się od siebie różnią pod względem założeń teoretycznych i metodologicznych, to łączy je przekonanie, iż narody nie są „rzeczami-w-świecie”, lecz perspektywą patrzenia na świat. Podejmę tutaj analizę rozumienia na-

Adres do korespondencji: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, ul. Szewska 49, 50-139 Wrocław; e-mail: krzysztofja@op.pl

cjonalizmu w studiach kulturowych w wersji wypracowanej przez Stuarta Halla (por. Rojek 2003; Storey 2003; Turner 1992).

PODSTAWY TEORETYCZNE STUDIÓW KULTUROWYCH

Studia kulturowe są dość zróżnicowane ze względu na założenia teoretyczne i metodologiczne. Jedną z bardziej wpływowych i teoretycznie rozbudowanych wersji jest koncepcja studiów kulturowych Stuarta Halla, który może być postrzegany jako jeden z „ojców założycieli” tej dyscypliny. Jej początki wiążą się z powstaniem w 1964 r. na uniwersytecie w Birmingham Ośrodka Współczesnych Studiów Kulturowych (Centre for Contemporary Cultural Studies), a także z pracami takich autorów, jak Raymond Williams (1958, 1961), Richard Hoggart (1957) i E. P. Thompson (1963). Szczególnie intensywnie ośrodek rozwijał się w latach siedemdziesiątych XX wieku, gdy jego dyrektorem był Hall. Pod jego kierownictwem powstało wiele prac uważanych za klasyczne dla studiów kulturowych (Hall, Jefferson 1976; Hall i in., 1978, 1980). W tym okresie Hall pozostawał przede wszystkim pod wpływem marksizmu, zwłaszcza jego interpretacji dokonanych przez Antonia Gramsciego i Louisa Althussera. Od początku jednak cechą charakterystyczną studiów kulturowych był nacisk na przekraczanie barier między różnymi dyscyplinami i podejściami. Duży wpływ na badania prowadzone wówczas wywarły również strukturalizm i semiotyka. Stopniowo, zwłaszcza po przeniesieniu się w 1979 r. do Open University, Hall zaczął oddalać się od marksizmu, czego wyrazem było na przykład odrzucenie koncepcji ekonomicznej determinacji, nawet jako czynnika decydującego „w ostatniej instancji” (Hall 1996a, 1996b, 1996c; Sparks 1996; Rojek 2003, s. 91–131). W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zainteresowania Halla skoncentrowały się głównie na koncepcjach Michela Foucaulta, poststrukturalizmie i poststrukturalistycznej teorii dyskursu (Grossberg 1996; Larrain 1996). W jego pracach pojawiły się wówczas wyraźniej problemy tożsamości narodowej, etniczności i rasy. Moja analiza teoretycznych podstaw studiów kulturowych dotyczy głównie tego okresu.

Jedną z podstawowych kategorii koncepcji kultury Halla jest pojęcie przedstawienia. Przedstawienie jest kluczowym elementem procesu tworzenia i komunikowania znaczeń w obrębie danej kultury. Odwołuje się do systemu, za pomocą którego przedmioty, ludzie i wydarzenia łączone są z zespołem pojęć (mapą pojęciową), a także do systemu językowego pozwalającego przetłumaczyć naszą mapę pojęciową na system znaków, który umożliwia nam komunikację. Proces łączenia wszystkich trzech elementów Hall nazywa przedstawieniem. Relacje między systemem pojęciowym i systemem językowym ustalane są przez kody. Relacje te nie mają zatem koniecznego i naturalnego charakteru, lecz są rezultatem konwencji. Hall odwołuje się więc do semiotycznej koncepcji kultury zakładającej istnienie „wspólnoty znaczenia”. Podkreśla równocześnie, iż kultura nie jest odbiciem istniejącej poza nią rzeczywistości, lecz czynnikiem ją konstytuującym. „Musimy zrozumieć — pisze — w jaki sposób języki budują sens i w jaki sposób symbolizacja umożliwia przedstawianie świata na różne sposoby” (Hall 1990b, s. 20). Nie oznacza to, iż pozajęzykowa rzeczywistość nie istnieje. „Rzeczywistość istnieje wprawdzie poza językiem — argumentuje — ale jest przez język trwale zapośredniczona i w nim się uobecnia” (Hall 1987, s. 63). Jest to konstruktywistyczna koncepcja reprezentacji, odmienna od koncepcji korespondencyjnej i intencjonalnej. Korespondencyjna teoria głosi, iż język po prostu odzwierciedla znaczenie, które już istnieje na zewnątrz, w świecie przedmiotów, ludzi i wydarzeń. Rzeczywistość, pisze Hall, jest nam jednak dana jedynie pośrednio poprzez system znaków. Inaczej mówiąc, nie można mylić rzeczywistości z praktykami sygnifikacji. Według koncepcji intencjonalnej natomiast język odzwierciedla tylko to, co autor wypowiedzi chce powiedzieć. Autor, konstatuje Hall (1997b, s. 15–74), nie może być wyłącznym źródłem znaczenia, język jest bowiem systemem społecznym.

Halla rozumienie kultury oparte jest na teorii języka Ferdinanda de Saussure’a (2002) i na jej poststrukturalistycznej modyfikacji. Zaslugą koncepcji szwajcarskiego językoznawcy, stwierdza

Hall, jest zwrócenie uwagi na rolę języka w tworzeniu znaczenia. Umożliwiło to zerwanie z wizją języka jako transparentnego medium będącego refleksem rzeczywistości. De Saussure poprzez oddzielenie społecznej części języka (*langue*) od indywidualnego aktu komunikowania (*parole*) podważył także, argumentuje Hall, wizję zdroworozsądkową, według której to my jesteśmy źródłem znaczenia. Nasze wypowiedzi są możliwe tylko dzięki istnieniu reguł podzielanych przez wszystkich, język jest zjawiskiem społecznym, które wchodząc do społeczeństwa zastajemy w gotowej postaci (Hall 1997b, s. 30–36).

Model języka wypracowany przez autora *Kursu językoznawstwa ogólnego* jest jedynie punktem wyjścia, który Hall poddaje krytyce i modyfikacjom, a następnie wyciąga ostateczne konsekwencje. Jak zaznaczałem, źródłem inspiracji był dla niego poststrukturalizm i krytyka języka jako zamkniętego i statycznego systemu. Generalnie rzecz ujmując, ta linia krytyki wskazuje, iż de Saussure koncentrował się nadmiernie na formalnych i statycznych aspektach języka, ignorując jego cechy interaktywne i dialogowe. Język nie jest zamkniętym systemem, w którym znaczenia są ustalone i który może zostać zredukowany do aspektów formalnych. Znaczenia są produkowane poprzez język w sposób, który nigdy nie może być przewidziany z góry. W świetle tych argumentów Hall pisze, iż po pierwsze, jeżeli relacja między znaczącym i oznaczanym nie ma charakteru naturalnego, lecz jest rezultatem konwencji, jeżeli nie została na stałe ustalona przez niezmienną strukturę, lecz jest kształtowana przez faktyczne użycie języka, to oznacza, że nie ma prawdziwego, jednego i niezmiennego znaczenia, jest ono otwarte na nieustanne, jak pisał Jacques Derrida, „odraczanie” (Hall 1997b, s. 42; por. Derrida 1978). Po drugie, jeżeli znaczenie nigdy nie jest ostatecznie ustalone, to jego rozumienie musi wymagać aktywnego procesu interpretacji. „Skoro — pisze Hall — między kodowaniem a dekodowaniem... nie musi zachodzić odpowiedniość, więc kodujący może starać się «przedłożyć», ale nie może nakazać ani zagwarantować dekodowania, kieruje się ono bowiem własnymi zasadami” (Hall 1987, s. 68). Aby powiedzieć coś sensownego, musimy „wejść do języka”, w którym istnieją już różne znaczenia. Nie możemy całkowicie oczyścić języka, pozbyć się wszystkich ukrytych znaczeń, które mogą modyfikować lub deformować to, co chcemy powiedzieć, powodować, iż odbiorca naszego komunikatu odczyta go inaczej. Warto jednak zauważyć, iż Hall w swoich badaniach niewiele uwagi poświęcał temu, jak znaczenie jest „odczytywane” przez odbiorców. Wprowadził również pojęcie „preferowanego odczytania”, wskazując na różne próby narzucenia hegemonicznego znaczenia (por. Rojek 2003, s. 69, 96).

Współtwórca studiów kulturowych krytykuje de Saussure’a także z innego punktu widzenia. Wskazuje, iż w jego koncepcji nie ma miejsca na referencyjną funkcję języka. De Saussure’a interesowały relacje między znaczącym i znaczonym, a nie relacje między znakiem a rzeczywistością (Hall 1997b, s. 34). Warto jednak dodać, iż współtwórca studiów kulturowych także niewiele pisze na temat tej funkcji języka. Hall wychodzi poza model języka de Saussure’a, rozszerza go na inne elementy kultury, powołując się na koncepcję Rolanda Barthesa. Analizy Barthesa pokazują, iż semiologiczne metody mają charakter interpretatywny (Barthes 1997; 2000; Hall 1997b, s. 42).

W koncepcji języka de Saussure’a nie ma również miejsca na problem władzy. Statyczne ujęcie języka i skoncentrowanie się na jego formalnych cechach spowodowało, iż nie interesował go problem asymetrycznych stosunków między mówcami o różnym statusie i pozycji. Kwestią władzy w pewnym stopniu zajmował się Barthes, wskazując na ideologiczny charakter kultury. Można jednak sądzić, że w semiologii traktowano kulturę jako oderwaną od kontekstu społecznego, a pojęcie ideologii ujmowano w sposób bardzo uproszczony (Strinati 1998, s. 92–107). Jeżeli chodzi o problematykę władzy, to ważne miejsce w rozważaniach Halla zajmuje koncepcja Michela Foucaulta. Głównym przedmiotem jego badań były nie, jak w przypadku de Saussure’a czy Barthesa, stosunki znaczenia, ale stosunki władzy: „uważam, iż punktem odniesienia nie powinien być wielki model języka (*langue*) i znaków, ale model wojny i bitwy. Historia, która nas tworzy i determinuje, ma raczej formę wojny, a nie języka: stosunków władzy, a nie stosunków znaczenia...” (Foucault 1980,

s. 114). Trzy główne idee adaptowane przez Halla do potrzeb studiów kulturowych to: dyskurs, władza/wiedza i koncepcja podmiotu.

Powołując się na autora *Archeologii wiedzy*, Hall definiuje dyskurs jako „zbiór wypowiedzi, które dostarczają języka mówienia o danym przedmiocie w konkretnym momencie historycznym (sposobu reprezentowania wiedzy o danym przedmiocie) [...] Dyskurs dotyczy produkcji wiedzy za pomocą języka [...] ponieważ wszystkie społeczne praktyki zawierają znaczenie, a znaczenia kształtują i wpływają na to, co robimy [...] wszystkie praktyki mają dyskursywny aspekt” (Hall 1997b, s. 44; 1992, s. 291). Dyskurs zatem definiuje i wytwarza przedmioty naszej wiedzy, a także reguluje sposób mówienia o danym przedmiocie, określając zakres wypowiedzi możliwych w danym okresie historycznym. Wpływa również na to, jak idee są stosowane w praktyce, a także używane do regulowania zachowania innych. Jak pisze Hall, ważne w tej definicji jest, że dyskurs nie jest wyłącznie pojęciem „językowym”. Dotyczy zarówno języka, jak i praktyki, jest próbą przezwyciężenia tego tradycyjnego podziału. Zauważmy jednak, iż Hall nie jest zbyt precyzyjny w posługiwaniu się pojęciem dyskursu. Z jednej strony — interpretując Foucaulta za Ernestem Laclau i Chantal Mouffe — argumentuje, iż dyskurs konstytuuje rzeczywistość, z drugiej strony — zdaje się sugerować, iż istnieją również niedyskursywne aspekty rzeczywistości (por. Dreyfus, Rabinow 1982, s. 62–67; Laclau, Mouffe 1985, s. 107; 1987, s. 82–83). Nie wyjaśnia, jak wyznaczyć granicę między tymi sferami, skoro dostęp do rzeczywistości jest zawsze zapośredniczony przez znaczenie. Brak również rozważań, jak połączyć analizy dyskursywne z analizami innego rodzaju, na przykład instytucjonalnymi — argument krytyczny często kierowany w stronę teorii dyskursu (Howarth 1995, s. 132; McNay 1994, s. 66–84). Bardzo szerokie rozumienie dyskursu może zachęcać do ignorowania wpływu innych czynników. Dodajmy również, iż Foucault, koncentrując się na makroanalizach, skupiając się na badaniu całych epok historycznych, nie dostarcza narzędzi analizy konkretnych tekstów, w związku z czym wielu autorów traktuje jego koncepcje jedynie jako punkt wyjścia (por. Phillips, Jørgensen 2002; Fairclough 1995, 2003).

Kolejnym ważnym pojęciem jest koncepcja władzy/wiedzy wypracowana w genealogicznej fazie badań Foucaulta. Głównym przedmiotem jego badań były wówczas stosunki między wiedzą, władzą i ciałem w nowoczesnym społeczeństwie. Wiedza jest nierozzerwalnie związana ze stosunkami władzy, ponieważ zawsze jest stosowana do regulacji działania społecznego. W pewnym sensie koncepcja władzy Foucaulta podobna jest do klasycznych teorii ideologii. „Pojęcie ideologii wydaje mi się trudne do użycia z trzech przyczyn — pisze jednak Foucault (1980, s. 118). — Pierwsza, [...] zawsze stoi w opozycji do czegoś, co — jak się przypuszcza — jest prawdą. Teraz natomiast uważam, iż problem nie leży w wykreśleniu linii między dyskursem naukowym lub prawdziwym a innym, podpadającym pod inną kategorię, ale na przyjrzeniu się, jak historycznie efekty prawdy są produkowane w ramach dyskursów, które jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Druga wada jest taka, że pojęcie ideologii odnosi się [...] do czegoś w rodzaju podmiotu. Po trzecie, ideologia zajmuje pozycję drugorzędną w stosunku do czegoś, co funkcjonuje jako jej infrastruktura, jako jej materialny, ekonomiczny determinant”. Jak już była mowa, dla Foucaulta dyskurs ma konstytutywny charakter, nie jest jedynie epifenomenem jak ideologia w klasycznym marksizmie. Hall (1997b, s. 48–51) dostrzega także dwie dalsze różnice między teorią ideologii a dyskursem, zasygnalizowane również w powyższym cytacie.

Po pierwsze, chodzi o to, w jaki sposób Foucault postrzegał związki między wiedzą a władzą. Zwykle wskazuje się na bezpośredniość i represyjność władzy, ignorując jej związki z kulturą czy wiedzą. Co prawda, koncepcja ideologii wyłamywała się z tego ujęcia, ale wprowadzała problematyczne rozróżnienie na wiedzę ideologiczną i nieideologiczną. Foucault natomiast argumentował, iż każda wiedza zakłada władzę: „nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nim pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy” (Foucault 1993, s. 34). Każda wiedza, pisze Hall, ma określone skutki i one są ważniejsze niż „prawda” określonej wiedzy. Wiedza zastosowana w praktyce ma realne konsekwencje i w ten sposób „staje się prawdziwa”, regulując, ograniczając

i dyscyplinując praktyki. Foucault mówił zatem nie o „Prawdzie” wiedzy w absolutnym sensie, ale o dyskursywnej formacji podtrzymującej reżim prawdy: „Prawda nie jest poza władzą [...]. Prawda jest rzeczą z tego świata; jest produkowana tylko ze względu na wiele form ograniczeń. Powoduje regularne skutki władzy. Każde społeczeństwo ma swój reżim prawdy, swoją «ogólną politykę» prawdy; tj. rodzaje dyskursu, które akceptuje i które funkcjonują jako prawdziwe, mechanizmy i instancje, które umożliwiają odróżnienie wyrażen prawdziwych od fałszywych, środki, za pomocą których są sankcjonowane; techniki i procedury, którym przyznaje się wartość zdobywania prawdy; status tych, którzy są odpowiedzialni za określanie, co jest prawdą” (Foucault 1980, s. 131).

Po drugie, władzę zwykle postrzega się jako „wypływającą” z jednego i określonego źródła: suwerena, państwa, klasy rządzącej itd., w jednym kierunku (z góry na dół). Foucault odrzuca jednak taki model — twierdzi, że władza nie jest własnością jakiegoś jednego centrum, ma charakter rozproszony i krąży w społeczeństwie. Wszyscy do pewnego stopnia uczestniczymy w tym krążeniu władzy, a więc zarówno sprawujemy władzę, jak i jej podlegamy. Te stosunki władzy „sięgają daleko w głąb społeczeństwa” (Foucault 1993, s. 33). Ponadto władza ma charakter nie tylko negatywny, represyjny, lecz również „produktywny”. Jak pisał Foucault: „Jeżeli władza nie byłaby nigdy niczym innym jak tylko represją, jeżeli nie mówiłaby nigdy niczego innego jak tylko «nie», to czy ktokolwiek byłby jej posłuszny? To, co powoduje utrzymywanie się władzy, to po prostu fakt, iż ona nie tylko ciąży na nas jak siła, która mówi «nie», ale także podtrzymuje i produkuje rzeczy, wzbudza przyjemność, formy wiedzy, produkuje dyskurs. Trzeba o niej myśleć jako o produktywnej sieci biegnącej przez cały organizm społeczny” (Foucault 1980, s. 119). Foucaulta interesowały nie wielkie strategie władzy, lecz lokalne układy, mechanizmy i taktyki władzy, to, co nazywał „mikrofizyką” władzy. W centrum walki między różnymi formacjami władzy/wiedzy umieszczał ciało. Różne dyskursywne formacje wpisują ciało w różne reżimy władzy i prawdy: opisują, klasyfikują, mierzą, normują itd. Ciało jest więc konstruktem tworzoną w ramach dyskursu, zgodnie z założeniami różnych dyskursywnych formacji, na przykład stanu wiedzy na temat przestępstwa i przestępczości. „Genealogia jako analiza pochodzenia zwraca się więc ku miejscu, w którym krzyżują się ciało i historia. Musi pokazywać ciało do cna napiętnowane historią i historię rujnącą ciało”. „Historia «rzeczywista» — pisze dalej Foucault — różni się od historii historyków tym, że się nie opiera na żadnej stałej, albowiem nic w człowieku — nawet jego ciało — nie jest wystarczająco trwałe, aby zrozumieć innych ludzi i rozpoznać w nich siebie” (Foucault 2000, s. 120, 125).

Kolejnym istotnym elementem zaadaptowanym przez Halla jest koncepcja podmiotu (Hall 1997b, s. 54–61). Tradycyjne pojęcie podmiotu nasuwa na myśl jednostkę, która jest w pełni samoświadoma, jest autonomiczną i stabilną całością, ma wewnętrzne „ja”, niezależne i autentyczne źródło działania i znaczenia. Przypomnijmy, iż jedną z konsekwencji strukturalizmu de Saussure’a było usunięcie podmiotu z domeny języka (to język mówi nami, a nie my językiem). W pewnym sensie Foucault podzielał ten pogląd — to dyskurs, a nie podmiot, produkuje wiedzę. „Trzeba pozbyć się — pisał Foucault — konstytutywnego podmiotu, pozbyć się podmiotu jako takiego, to znaczy rozpocząć analizę, która może wyjaśnić konstytucję podmiotu w historycznych ramach” (Foucault 1980, s. 117). Podmiot jest efektem dyskursu, jest poddany jego regułom i konwencjom, jest produktem działania władzy/wiedzy. Zdaniem Halla, podmiot w ujęciu Foucaulta jest produkowany przez dyskurs na dwa różne sposoby. Po pierwsze, dyskurs sam tworzy „podmioty” — postacie, które personifikują poszczególne formy wiedzy produkowane przez dyskurs. Te podmioty: szaleniec, więzień itd., mają atrybuty zdefiniowane przez dyskurs. Po drugie, dyskurs tworzy również dla podmiotu miejsce, z którego określona wiedza i znaczenie mają sens. Aby jednostka stała się pomiotem określonego dyskursu, nosicielem jego władzy/wiedzy, musi ulokować się na pozycji, z której dyskurs nabiera sensu, musi zająć odpowiednie „pozycje podmiotowe” definiowane przez dyskurs. Dodajmy jednak, iż zaprzeczenie autonomiczności podmiotu powoduje, że trudno wytłumaczyć, dlaczego jednostki zajmują te a nie inne pozycje podmiotowe, w jaki sposób dochodzi do identyfikacji jednostki z daną pozycją (McNay 1994, s. 76–80).

NARÓD Z PERSPEKTYWY STUDIÓW KULTUROWYCH

Jak w świetle tych założeń teoretycznych ujmowane jest zjawisko narodu? Trzeba zauważyć na wstępie, iż Hall w niewielkim stopniu odwołuje się bezpośrednio do współczesnych teorii narodu (zob. Smith 1998). Nie znajdziemy w jego pracach spójnej i wyczerpującej teorii, która byłaby odpowiedzią na wszystkie czy choćby większość problemów interesujących badaczy nacjonalizmu. Na przykład w niewielkim stopniu zajmuje Halla jedna z głównych kontrowersji tej dyscypliny, a mianowicie problem, kiedy, gdzie i jak powstały pierwsze narody czy od kiedy można mówić o erze narodów (Delanty, O'Mahony 2002; Özkirimli 2000; Smith 1998). Dodajmy zresztą, że spory o dawność bądź nowoczesność narodu są w rzeczywistości sporami o jego istotę i przyszłość. Podkreślając niedawną metrykę narodów, sugeruje się tym samym, iż są one zjawiskiem nietrwałym i uwarunkowanym specyficznym spłotem okoliczności, których zmiana doprowadzi do ich zaniku. „Trudno zrozumieć przeświadczenie — pisze na przykład Francis Fukuyama — że zjawisko o tak krótkim rodowodzie historycznym jak nacjonalizm na zawsze pozostanie trwałym elementem krajobrazu społecznego. Nacjonalizm pobudzały czynniki ekonomiczne, które zastąpiły bariery klasowe narodowymi i tym samym powołały do istnienia scentralizowane, językowo jednorodne państwa. Te same czynniki ekonomiczne każą dziś burzyć bariery narodowe i tworzyć jeden, zintegrowany rynek światowy” (Fukuyama 1997, s. 115). Nie wyjaśniając tego szerzej, Hall (1992a, s. 292) lokuje powstanie narodów w epoce nowoczesności, co przypomina w pewnym stopniu stanowisko modernistów.

Hall koncentruje się przede wszystkim na narodzie rozumianym jako zjawisko kulturowe. Naród z perspektywy studiów kulturowych postrzegany jest zatem jako sposób konstruowania rzeczywistości za pomocą określonych praktyk przedstawiania. Naród nie jest więc zjawiskiem naturalnym, człowiek nie rodzi się członkiem narodu, lecz staje się nim poprzez uczestnictwo w narodowych przedstawieniach. Wiemy, co to znaczy być „Anglikiem”, dzięki temu, w jaki sposób reprezentowana jest „angielskość” (Hall 1992a, s. 292). Warto zauważyć, iż takie rozumienie narodu oznacza odrzucenie często spotykanego w literaturze podziału na narody obywatelskie i etniczne (kulturowe). Ten dychotomiczny podział wywodzi się od Hansa Kohna, który uważał, iż można wyodrębnić wspólnoty narodowe oparte na więzi politycznej, charakterystyczne dla Europy Zachodniej, i narody zbudowane na gruncie wspólnej kultury, typowe dla Europy Wschodniej (Kohn 1944; por. Kymlicka 2001, s. 242–253). Zdaniem Kohna, w Europie Zachodniej głównym czynnikiem tworzącym naród była chęć życia w jednym społeczeństwie i akceptacja pewnych zasad politycznych, w Europie Wschodniej natomiast decydujące znaczenie miała wspólna kultura. Nacjonalizm wschodnioeuropejski był irracjonalny i niebezpieczny, dążył bowiem do tego, aby granice kulturowe pokrywały się z politycznymi, co w warunkach Europy Wschodniej było niemożliwe. Jednak naród jest nie tylko — przypomina Hall — jednostką polityczną, lecz również systemem kulturowej sygnifikacji. Ludzie są nie tylko obywatelami państwa, lecz również partycypują w idei narodu, tak jak jest ona przedstawiana w narodowym dyskursie (Hall 1999, s. 38). Jedną z funkcji nacjonalistycznego dyskursu jest konstruowanie homogenicznej tożsamości grupowej, co równocześnie oznacza tworzenie różnic między społecznościami, dzielenie świata na odrębne kulturowo narody. Każdy naród ma zatem wymiar kulturowy, a także etniczny. Etniczność Hall określa jako ekskluzywną formę kulturowej tożsamości, opartą na nietolerowaniu różnicy, redukowaniu złożoności do jakiegoś jednego aspektu. Taki charakter miała na przykład tradycyjna angielska tożsamość, która jednak przedstawiała się jako pozbawiona etnicznego elementu (Hall 1998, s. 174). „Założenie o uniwersalnej kulturowej homogeniczności — pisze Hall (2000, s. 4) — było „ideą leżącą u podłoża zachodniego państwa narodowego od czasów Oświecenia”. Państwo narodowe próbowało rugować różnice regionalne oraz etniczne i narzucać jedną wspólną tożsamość kulturową, która miała jednoczyć obywateli (Hall 1992a, s. 292).

Inaczej mówiąc, naród jest dyskursem, a więc „sposobem konstruowania rzeczywistości, wpływającym zarówno na organizację naszych działań, jak i na naszą koncepcję siebie”. Dyskursy te „konstruują tożsamości przez produkcję znaczeń odnoszących się do „narodu”, z którym możemy się identyfikować” (Hall 1992a, s. 292–293). Znaczenia te są zawarte w opowieściach, narracjach, obrazach czy symbolach dotyczących narodu. Hall odwołując się do Benedicta Andersona (1997) stwierdza, iż naród może być rozumiany jako „wspólnota wyobrażona”. Hall, inaczej niż Anderson, nie podkreśla jednak roli prasy w tworzeniu i reprodukowaniu tej wspólnoty. Nie zastanawia się dogłębniej nad rolą poszczególnych mediów, pisze w tym kontekście raczej ogólnie o procesach komunikowania masowego.

Zdaniem Halla, można wyróżnić pięć strategii przedstawiania wykorzystywanych do konstruowania narodowej wspólnoty wyobrażonej i zdroworozsądkowej wizji przynależności narodowej (Hall 1992a, s. 293–295):

1. Narodowe narracje, czyli opowieści o narodzie zawarte w historiografii, literaturze, mediach czy kulturze popularnej. Dostarczają one zbioru historii, wyobrażeń, krajobrazów, wydarzeń, symboli historycznych, które konstruują rzeczywistość zogniskowaną na wspólnych narodowych klęskach i triumfach, nadają jej narodowe znaczenie. Obywatele przedstawiani są jako uczestnicy „wspólnoty wyobrażonej”. Nadaje ona znaczenie ich zwykłej egzystencji, łącząc ich życie codzienne z narodowym przeznaczeniem. Przypomina o egzystencji narodu, który istniał, zanim oni przyszli na świat, i będzie trwał po ich śmierci. Na przykład dyskurs „angielskości” przedstawia, czym jest „Anglia”, nadaje znaczenie tożsamości „bycia Anglikiem” i przedstawia „Anglię” jako centrum identyfikacji.

2. Strategia podkreślania początków, ciągłości, tradycji i niezmienności. Narodowa tożsamość jest przedstawiana jako pierwotna, zakorzeniona w naturze rzeczy, czasem uśpiona, ale zawsze gotowa do „przebudzenia się”. Esencja charakteru narodowego pozostaje niezmienna mimo historycznych przeobrażeń. Jako przykład takiej strategii Hall przytacza wypowiedź Margaret Thatcher, która w trakcie wojny o Falklandy mówiła, że byli tacy ludzie, „którzy myśleli, że nie stać już nas na wielkie czyny jak niegdyś, że Brytania nie jest już tym samym narodem, który zbudował imperium i rządził jedną czwartą świata [...] oni się mylili [...] Brytania się nie zmieniła” (Hall 1992a, s. 294).

3. Kolejna strategia to opisana przez Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera „wymyślona tradycja”. Hobsbawm zdefiniował ją jako „zbiór praktyk, zwykle opartych na otwarcie lub milcząco akceptowanych zasadach, o rytualnej i symbolicznej naturze, które poprzez powtarzanie sprzyjają wpojeniu pewnych wartości oraz norm zachowania i które automatycznie zakładają ciągłość z przeszłością” (Hobsbawm 1983, s. 1; por. Jaskułowski 2003a).

4. Następną strategią jest mit fundacyjny, a więc opowieści, które lokują początki narodu i jego typowe cechy w odległej przeszłości, mającej charakter mityczny. Przykładem takiej strategii może być określanie Anglików jak „wolnych z natury” i odwoływanie się przy tym do rzekomych wolności charakterystycznych dla Anglów i Sasów. Innym przykładem może być wizja historii walijskiego nacjonalizmu, który początki narodu walijskiego umieszczał w czasach antycznych (Jaskułowski 2003b).

5. Narodowa tożsamość jest często symbolicznie oparta na idei „czystego, archaicznego ludu” (Hall 1992a, s. 295). Ale w narodowych realiach członkowie tego idealizowanego ludu rzadko sprawują władzę. Jako przykład znów może służyć walijski nacjonalizm. Walijscy nacjonałści wywodzący się z klas średnich stworzyli mit homogenicznego i starożytnego ludu żyjącego w organicznym związku z ziemią i w imieniu tego ludu żądali praw politycznych dla Walii (Jaskułowski 2003b).

Wyróżnione przez Halla strategie dyskursywne opierają się na odwołaniach do przeszłości. Częściowo też się pokrywają, na przykład czwarta, trzecia i druga. Wydaje się, iż to wyliczenie jest bardzo selektywne i nie uwzględnia innych strategii, nie polegających w takim stopniu na

odwoływaniu się do przeszłości, charakterystycznych na przykład dla współczesnego japońskiego nacjonalizmu (por. Yoshino 1992, 2001). Strategie dyskursywne różnią się w zależności od typu nacjonalizmu, a także od miejsca i czasu. Hall zaś dość jednostronnie skoncentrował się na dyskursie „brytyjskiego konserwatywnego nacjonalizmu”. Jak zauważył Chris Rojek, jeden z paradoksów rozważań Halla polega na tym, że chociaż jest on krytyczny w stosunku do nacjonalizmu i wiesz czy jego zmierzach, to nierzadko przedmiotem analiz (czy ramą wyznaczającą zainteresowania) czyni państwo narodowe, a zwłaszcza Wielką Brytanię (Rojek 2003, s. 29, 40, 45). Warto zauważyć, że strategię dyskursywną wyróżnione przez Halla odwołują się do przeszłości, lecz rzadko chcą bezpośredniego powrotu do niej. Często za hasłami powrotu do przeszłości, pisze Hall, kryje się walka o mobilizację „narodu” w celu realizacji jakiegoś przyszłościowego programu lub też wezwanie do „zwarcia szeregów” i pozbycia się „innych”, którzy rzekomo zagrażają „naszej” odwiecznej tożsamości. Na przykład thatcheryzm, powiada Hall (1992a, s. 295), ewokował obraz dawnej Wielkiej Brytanii, dążąc zarazem do modernizacji gospodarczej.

Wszystkie te strategię miały na celu unifikację i homogenizację tożsamości narodowej. Obywatele byli reprezentowani jako należący do jednej i tej samej wielkiej rodziny narodowej, mimo dzielących ich różnic klasowych, płciowych czy rasowych. Jednak narodowe tożsamości nigdy nie były tak zunifikowane i homogeniczne, jak przedstawiał je narodowy dyskurs. Na marginesie można dodać, iż Hall krytykował jako zbyt esencjonalistyczną koncepcję kultury Raymonda Williamsa, który twierdził, iż kultura to „cały sposób życia” określonej grupy. Williams wskazywał na podziały klasowe w brytyjskiej kulturze, jednak niektóre jego uwagi na temat imigrantów, stwierdza Hall (1999, s. 41–42), „implikują rasowo ekskluzywną formę tożsamości społecznej i wskazują, do jakiego stopnia praca Williamsa [...] pozostaje zarówno ślepa na kwestie rasy, jak i uformowana przez pewne bezrefleksyjnie przyjęte «narodowe» założenia co do kultury”. W zachodnich państwach narodowych, podkreśla Hall (1999, s. 38), nie doszło do likwidacji różnic kulturowych, a kultury narodowe nie były efektem ciągłego i pozbawionego zerwań rozwoju, którego początek sięga dalekiej przeszłości. Po pierwsze, z historycznego punktu widzenia większość współczesnych narodów składa się z różnych kultur, które zostały zjednoczone w toku długiego procesu podbojów, inkorporacji i dominacji. Na przykład produktem takiej serii podbojów — argumentuje Hall — są „Brytyjczycy”. „Brytyjska” kultura nadal — pisze Hall (1992a, s. 296–297) — nie opiera się na równym partnerstwie między kulturami wchodzącymi w skład Wielkiej Brytanii, lecz jest efektem hegemonii „angielskiej” południowej kultury. Owa kultura prezentuje się jako kultura brytyjska i dąży do podporządkowania sobie kultury szkockiej, walijskiej, irlandzkiej i kultur regionalnych. Dodajmy, iż również te kultury są wewnętrznie zróżnicowane i trudno mówić o nich jako o zintegrowanych całościach. Warto zauważyć, iż Hall posługuje się pojęciem hegemonii zaczerpniętym z koncepcji Gramsciego. Hegemonię definiuje jako narzucenie społeczeństwu przez jakąś grupę własnej (korzystnej dla tej grupy) konstrukcji rzeczywistości, która jest przedstawiana jako naturalna i oczywista. Sprawowanie hegemonii jest mechanizmem władzy opartym nie na sile i przymusie, lecz na umiejętności przeforsowania w różnych obszarach życia społecznego partykularnej reprezentacji rzeczywistości (postrzeganej jako naturalna i uniwersalna), co wymaga zgody grup podporządkowanych. Hall odrzuca jednak tezę, iż hegemonia jest mechanizmem sprawowania władzy przez jedną klasę i że w „ostatecznej instancji” jest determinowana ekonomicznie. Hegemonia jest uzupełnieniem koncepcji władzy Foucaulta i odnosi się do poziomu makro (Hall 1997b, s. 48; 1997a, s. 259–261). Mówiąc krótko, narodowe kultury to w istocie „etniczne hybrydy — produkty podbojów, absorpcji jednego ludu przez drugi” (Hall 1999, s. 38).

Ponadto społeczeństwa zawsze składają się z różnych klas społecznych — pisze Hall — są zróżnicowane płciowo i mają w swoich granicach wiele różnych grup etnicznych. Tożsamość narodowa ma przekraczać te wszystkie bariery i stanowić przedmiot identyfikacji dla różnych grup. Na przykład w końcowym okresie epoki wiktoriańskiej brytyjski nacjonalizm był efektem świadomych wysiłków, aby zjednoczyć różne klasy społeczne, odwrócić uwagę od podziałów klasowych przez

dostarczenie alternatywnej tożsamości skoncentrowanej na „narodowej rodzinie” (Hall 1992a, s. 297). Hall zdaje się sugerować, iż ta tożsamość służyła wówczas w dużej mierze klasom posiadającym. Podobnie jest, jeżeli chodzi o kobiety. Nacjonalizm, co potwierdzają wiele studiów, włączając kobiety do „narodowej rodziny”, wyznacza im podrzędne role (np. Langewiesche 2002, s. 50–52; Yuval-Davies 1997; 2001). Zauważmy, iż na tle teoretycznych założeń studiów kulturowych ta argumentacja jest niejasna, zdaje się bowiem sugerować, iż rzeczywistość istnieje niezależnie od jej przedstawień, które mogą mniej lub bardziej adekwatnie ją opisywać. Jednak w świetle teorii dyskursu Laclau i Mouffe, do której Hall się odwołuje, nie istnieją żadne predyskursywne różnice. Można mówić natomiast o konstruowaniu przestrzeni społecznej podzielonej na różne grupy społeczne, którym wyznacza się różne funkcje, a także o istnieniu alternatywnych konstrukcji rzeczywistości. Dalej zauważa Hall (1992a, s. 297), że nowoczesne zachodnie narody były również centrami imperialnych i neoimperialnych sfer wpływu, sprawując kulturową hegemonię nad kulturami skolonizowanymi. „Angielskość” była definiowana w odniesieniu do innych kultur — jako przeciwieństwo różnych kolonialnych „innych” definiowanych jako odmienni rasowo. „Anglików” łączyły nie tyle wspólne cechy, lecz fakt, że byli oni różni od ludności skolonizowanej.

W podsumowaniu Hall stwierdza: „zamiast myśleć o kulturach narodowych jako jednolitych, powinniśmy myśleć o nich w kategoriach dyskursu, który przedstawia różnicę jako jedność lub tożsamość. Narodowe kultury są poprzecinane głębokimi wewnętrznymi podziałami i różnicami, są jedynie «ujednolicane» poprzez sprawowanie różnych form kulturowej władzy. Jednak — jak w fantazjach o «jedności» jaźni, o której mówi lacanowska psychoanaliza — narodowe tożsamości wciąż są przedstawiane jako jednolite [...]. Narodowe tożsamości nie zawierają w sobie wszystkich innych form różnicy i nie są wolne od gry władzy, wewnętrznych podziałów i sprzeczności, przecinających je lojalności i różnic” (Hall 1992a, s. 297, 299).

ZACHÓD I RESZTA

Omawiając rozważania Halla na temat nacjonalizmu warto wspomnieć o jego analizach sposobu przedstawiania w kulturze Zachodu świata kolonialnego, opisanych w artykule *The West and the Rest* (1992b). Hall śledzi tam, jak pisano, mówiono o „Zachodzie”, świecie kolonialnym i relacjach między nimi. Ten system reprezentacji („Zachód i Reszta”) nie był odbiciem procesów, ale miał konstytutywne znaczenie i realne skutki. Główną cechą tego dyskursu było definiowanie Zachodu w kategoriach binarnych opozycji nacechowanych wartościująco, a więc przez to, czym nie był. Było to uproszczenie polegające na przedstawianiu zróżnicowania jako homogeniczności: różne kultury „Zachodu” były przedstawiane jako jednolite, jako całości zjednoczone przez fakt, że są różne od kolonialnej „Reszty”. Podobnie „Reszta” reprezentowana była jako jedność, ponieważ nie była tym, czym był „Zachód”. Dyskurs przedstawiał zatem świat podzielony wedle prostej dychotomii: „Zachód i Reszta”. Z tego też względu miał charakter negatywny i destrukcyjny, operował bowiem bardzo uproszczoną koncepcją różnicy. Zaczął kształtować się w początkach kolonialnej ekspansji Europy i miał konstytutywne znaczenie dla ukształtowania się nowoczesnej tożsamości Zachodu. Warto tutaj wskazać, że — jak zauważa Hall — strategia binarnych opozycji jest również charakterystyczna dla konstruowania kultur narodowych, „które uzyskują silne poczucie tożsamości przez skontrastowanie z innymi kulturami” (Hall 1992b, s. 279). Inaczej mówiąc, do strategii konstruowania narodowej wspólnoty wyobrażonej należałoby dodać także strategię polegającą na określaniu istoty kultury narodowej przez tworzenie wizerunku kultury „innej”. Dodajmy, iż Hall nie wyjaśnia, jakie były relacje między dyskursem „Zachód i Reszta”, który miał charakter ponadnarodowy (w tym sensie, że konstruował „Zachód” jako pewną kulturową całość), a nacjonalistycznymi dyskursami podkreślającymi zróżnicowanie narodowe Zachodu. Sugeruje jednak, iż wiele elementów tego dyskursu zostało przyswojonych przez dyskursy nacjonalistyczne, które wykluczały z narodowej wspólnoty kolonialnych Innnych. Do dzisiaj, argumentuje Hall, na przykład

w Wielkiej Brytanii, utrzymuje się wiele negatywnych wyobrażeń na temat krajów pozaeuropejskich i imigrantów. Jest to dodatkowy argument na rzecz odrzucenia tezy o możliwości przeprowadzenia dychotomicznego podziału nacjonalizmów na zachodni (lepszy, obywatelski) i wschodni (gorszy, etniczny).

Hall wymienia cztery strategie dyskursywne, za pomocą których konstruowany był obraz świata kolonialnego. Po pierwsze, idealizacja, a więc przedstawianie świata pozaeuropejskiego jako miejsca szczęśliwości, życia bliskiego naturze. Na tę strategię składało się kilka elementów czy wyobrażeń, takich jak: ziemski raj, proste i niewinne życie ludzi, brak rozwiniętej społecznej organizacji i instytucji politycznych, ludzie żyjący w czystym stanie natury, szczerzy i otwarci seksualność mieszkańców. Kolejną strategię Hall określa mianem „seksualnej fantazji”. Na przykład Amerigo Vespucci pisał o ludziach Nowego Świata, że „żyli zgodnie z Naturą”, chodzili nago, nie wstydząc się, a „kobiety po urodzeniu dzieci pozostawały zmysłowe i powiększały penisy swoich kochanków za pomocą magicznych mikstur [...]. Seksualność była silnym elementem w fantazjach, które stworzył Zachód, a seksualna niewinność i doświadczenie, seksualna dominacja i uległość” były stałymi wątkami — ocenia Hall (1992b, s. 302), założywszy uprzednio, że „współczesne zachodnie wyobrażenia tropikalnego raju i egzotycznych wakacji wciąż wiele zawdzięczają tej fantazji” (tamże, s. 301). Trzecia strategia to niezdolność do rozpoznania i uznania różnicy. Cechą dyskursu „Zachód i Reszta” była nieumiejętność odróżniania różnych „odkrytych” społeczeństw. Wszystkie ludy były podciągane pod jedną kategorię, łączył je fakt, iż nie byli tacy jak Europejczycy. Tubylcy mieli różne swoje instytucje polityczne, jednak kolonialiści interpretowali ich społeczeństwa przez pryzmat własnych wyobrażeń o polityce i konkludowali ich brak. Jeszcze inna strategia to rytuał degradacji, który był przeciwieństwem idealizacji. W rytuałach degradacji bliskość Natury oceniano całkiem inaczej — jako barbarzyństwo. Tubylcy byli przedstawiani jako dzicy, okrutni, agresywni, lubieżni, barbarzyńscy, bezbożni i bestialscy, czego kwintesencją był przypisywany im powszechnie kanibalizm. Za pomocą tych czterech strategii tworzono uproszczony obraz „innego” kolonialnego świata będącego przeciwstawieniem „Zachodu”. „Zachód” był postrzegany jako miara postępu i kulminacyjny punkt historii ludzkiej, co znalazło wyraz również w ewolucjonistycznych schematach tworzonych przez nowoczesną europejską socjologię i czy w konstruowaniu kontrastowych i uproszczonych opozycji między światem europejskim i pozaeuropejskim.

Te cztery typy strategii były oparte na procesie stereotypizacji. Jego naturę opisał Hall w artykule *The Spectacle of the «Other»* (1997a), który zawiera analizę sposobu reprezentowania Czarnych w kulturze popularnej, głównie w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii w wieku XIX i XX. Czarni byli przedstawiani w kategoriach kilku esencjonalnych cech, zwykle negatywnych. Co więcej, byli redukowani do tej esencji. Owe cechy były również naturalizowane, a więc były traktowane jako wynikające z biologicznej konstytucji Czarnych, jako znajdujące się poza historią i kulturą, rzekome kulturowe czy psychiczne odmienności były symbolizowane przez fizyczną różnicę, na przykład kształt czaszki. Kolejnym elementem stereotypizacji jest konstrukcja „inności” i wykluczenie. Mówiąc krótko, oddziela się to, co normalne i akceptowalne, od tego, co jest uznawane za nienormalne i nie akceptowalne, a następnie wyklucza się wszystko, co nie spełnia kryteriów normalności. Stereotypy tworzą zatem wyraźną, jasną i niezmienną granicę między „normalnym” i „nienormalnym”, między „my” i „oni”. Ułatwiają zjednoczenie wszystkich „nas”, „normalnych”, w jedną „wspólnotę wyobrażoną” i symbolicznie wykluczają wszystkich Innych, w pewien sposób odmiennych. Z tym wykluczeniem wiąże się negatywne emocje i wszystko, co „obce”, jest uważane za niebezpieczne. Nierzadko pojawia się metafora „zanieczyszczenia”, które musi być wykluczone, jeżeli „czystość” kultury ma zostać utrzymana. Stereotypizacja zachodzi wszędzie tam, gdzie istnieją duże nierówności władzy. Władza jest skierowana zwykle przeciw grupom podporządkowanym lub wykluczonym. Jednym z jej aspektów jest etnocentryzm, a więc stosowanie wobec innych norm własnej kultury. Stereotypizacja jest rodzajem gry „władza/wiedza”, konstruującej ludzi według norm i przedstawiającej wykluczonych jako „innych”. Stereotypizacja jest również przejawem

walki o hegemonię. Ustalenie normalności za pomocą stereotypów to jeden ze sposobów stosowanych przez grupę rządzącą do modelowania społeczeństwa według własnego poglądu na świat. Dużą rolę w stereotypach Czarnych odgrywają także dwa inne elementy, a mianowicie seksualna fantazja i fetysyzm. Kolejną cechą charakterystyczną jest dualizm stereotypu, który zostaje rozszczepiony na dwa opozycyjne elementy: „dobry” i „zły”. Różne zachodnioeuropejskie dyskursy, argumentuje Hall, dalej posługują się stereotypami Czarnych i odwołują się do pojęcia rasy, które nie jest obiektywną czy neutralną kategorią opisu rzeczywistości, lecz niebezpiecznym sposobem konstruowania rzeczywistości opartym na esencjalizacji i naturalizacji różnicy.

NARÓD W DOBIE GLOBALIZACJI

Stereotypy rasowe w kulturze zachodniej są tym bardziej niepożądane, że w drugiej połowie XX wieku nasiliły się migracje do krajów będących niegdyś kolonialnymi imperiami. Zachód chciał się pozbyć kolonii, jednak dawni mieszkańcy pozaeuropejskich imperiów masowo ruszyli do metropolii w poszukiwaniu lepszego życia. Wzmoczone migracje są przejawem globalizacji, którą najkrócej można określić jako kurczenie się czasu i przestrzeni. Jednym z efektów złożonych procesów składających się na ten proces jest zmniejszenie znaczenia granic między państwami, a także erozja tożsamości narodowych, które podkopywane są oddolnie, na przykład przez nowe ruchy etniczne, czy ogólnie, na przykład przez globalną kulturę masową. Warto zauważyć, iż Hall jako nazbyt uproszczoną odrzuca wizję, która głosi, że świat zmierza w kierunku „globalnej postnowoczesności”. Zgodnie z tą koncepcją skutkiem globalizacji ma być powstanie nowej globalnej konsumenckiej kultury, w której ludzie będą dowolnie wybierać, czy raczej kupować, towary kojarzone z tym czy innym stylem życia. Wszelkie różnice znikną w homogenicznej globalnej kulturze będącej repliką dominującej kultury amerykańskiej. Hall argumentuje, iż globalizacja nie prowadzi do powstania zunifikowanej kultury światowej. Jednym z powodów jest wzrost zainteresowania lokalnością. Skutkiem kurczenia się czasu i przestrzeni jest nowa konfiguracja między „globalnym” i „lokalnym”, nie niwelacja różnic, lecz ich proliferacja, większa widoczność zróżnicowania, a także fragmentaryzacja tradycyjnych i homogenicznych kultur narodowych (Hall 1996e, 1998).

Jednym z efektów globalizacji jest powstawanie tożsamości społecznych nowego typu (w tym także narodowych i etnicznych), które mają bardziej polityczny, wielowymiarowy, pluralistyczny, zdecentralizowany i niestabilny charakter niż tradycyjne. Tradycyjna koncepcja definiuje „kulturową tożsamość” w kategoriach jednej, wspólnej kultury, pewnego rodzaju kolektywnej „prawdziwej jaźni”, ukrywającej się za wieloma innymi, bardziej powierzchownymi lub sztucznie narzuconymi «jaźniami». Jest ona wspólna dla ludzi połączonych historią i pochodzeniem. W kategoriach tej definicji nasze kulturowe tożsamości odzwierciedlają historyczne doświadczenia i wspólne kulturowe kody, które dostarczają nam, jako «jednemu ludowi», stabilnej, niezmiennej i ciągłej ramy odniesienia i znaczenia, mimo podziałów i zmienności naszej rzeczywistej historii. Ta «tożsamość», będąca podłożem wszystkich innych powierzchownych różnic, jest prawdą, esencją...” (Hall 1990a, s. 223). Zmiany związane z globalizacją, a także krytyka podmiotu w myśli poststrukturalistycznej, każą jednak zmodyfikować tę zdroworozsądkową wizję tożsamości. Należy uznać, pisze Hall, iż „obok wielu podobieństw istnieją również krytyczne punkty głębokiej i ważnej różnicy, która konstytuuje, «czym naprawdę jesteśmy» lub raczej (ponieważ zawsze interweniuje historia) «czym się staliśmy». Nie możemy zbyt długo precyzyjnie mówić o «jednym doświadczeniu, jednej tożsamości», bez uznania jej drugiej strony — zerwań i dyskontynuacji [...]. Kulturowa tożsamość [...] jest kwestią zarówno «stawania się», jak i «bycia». Należy w takim samym stopniu do przyszłości jak i do przeszłości. Nie jest czymś, co już istnieje, wykraczając poza miejsce, czas, historię i kulturę. Kulturowe tożsamości skądś pochodzą, mają historię, ale podobnie jak wszystko, co ma charakter historyczny, przechodzą ciągłą transformację. Nie będąc wiecznie utrwalonymi w jakiejś esencjonalnej przeszłości, podlegają ciągłej «grze» historii, kultury i władzy” (Hall 1990a, s. 225). Hall

sugeruje, iż zamiast o tożsamości powinniśmy mówić o „identyfikacji” jako „konstrukcji, procesie, który nigdy nie jest zakończony, zawsze «jest w toku»” (Hall 1996d, s. 2).

Warto w tym kontekście wrócić do kwestii imigrantów, która zajmuje ważne miejsce w refleksji Halla. Z jednej strony są oni dla niego najbardziej widocznym przejawem pluralizacji kultur narodowych. Napływ imigrantów spowodował powstanie enklaw etnicznych mniejszości w zachodnich państwach narodowych i doprowadził do podważenia tradycyjnej wizji homogenicznych kultur narodowych. Tradycyjne granice takich kultur zostały podważone i wystawione na istnienie „różnicy”, „inności” i kulturową różnorodność. Napływ imigrantów jest dla Halla jednym z przejawów rozchodzenia się członkostwa w politycznej wspólnocie z przynależnością etniczną, procesu charakterystycznego dla ery globalizacji. Z drugiej strony imigranci stanowią paradygmatyczny przykład nowych tożsamości i kultur, które — zdaniem Halla — są (czy raczej będą) charakterystyczne w naszym świecie. Dodajmy również, że te nowe tożsamości ocenia on zdecydowanie pozytywnie, przeciwstawiając je zamkniętym i homogenicznym tradycyjnym tożsamościom narodowym. Wskazuje zwłaszcza na doświadczenie imigrantów tworzących diaspory: „tacy ludzie utrzymują silne związki z miejscami ich pochodzenia i ich tradycji, ale nie mają złudzeń co do powrotu do przeszłości. Są zobowiązani do ułożenia sobie życia w nowych kulturach, co nie oznacza po prostu asymilacji albo całkowitej utraty ich tożsamości. Noszą na sobie ślady konkretnych kultur, tradycji, języków i historii, które ich ukształtowały [...] są nieodwołalnie produktem kilku splecionych historii i kultur, należą równocześnie do kilku «domów» (i do żadnego jednego szczególnego «domu»).

Ludzie należący do takich hybrydowych kultur musieli porzucić marzenie czy ambicję ponownego odkrycia jakiejś «zagubionej» kulturowej czystości, etnicznego absolutyzmu [...]. Są produktami nowych diaspor stworzonych przez postkolonialne migracje. Muszą nauczyć się zamieszkiwać przynajmniej dwie tożsamości, mówić dwoma kulturowymi językami, przechodzić i negocjować między nimi. Kulture hybrydowe należą do wyraźnie nowych typów tożsamości, które wytworzyły się w erze późnej nowoczesności i będziemy odkrywać coraz więcej ich przykładów” (Hall 1992a, s. 310).

W kontekście kwestii imigrantów i różnorodności kulturowej pojawia się również problem polityki multikulturalizmu. Hall jest krytyczny wobec tradycyjnej liberalnej koncepcji, według której państwo jest kulturowo neutralne. Wskazuje, iż taka neutralność jest mitem, a państwo zwykle popiera tę czy inną kulturę. Jednocześnie krytykuje politykę multikulturalizmu za reifikowanie tożsamości etnicznych i traktowanie grup kulturowych jako nazbyt spójnych i jednolitych. Hall krytykuje również działania mniejszości, które — nierzadko w celu mobilizacji politycznej — posługują się kategoriami esencjonalnymi. Polityka kulturowego uznania powinna brać pod uwagę wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych grup, a nie utrzymywać jakąś partykularną wizję tego, czym jest grupowa tożsamość. Multikulturalizm nie może prowadzić do powstawania kulturowych enklaw realizujących partykularną wizję dobra i narzucających tę wizję swoim członkom. Prawo do uznania różnorodności kulturowej i różnicy nie może kolidować ze sprawiedliwością i równością. Obywatel ma prawo zarówno do uznania swojej kulturowej tożsamości, jak i do uczestnictwa na równych prawach w życiu społeczeństwa. Polityka multikulturalizmu wymaga równocześnie uznania kulturowych różnic i umożliwienia jednostkom wykraczania poza nie, oznacza także walkę z koncepcjami, które tworzą nieprzekraczalne granice. Niestety, Hall nie precyzuje bliżej, na czym miałyby polegać ów nowy multikulturalizm, i nie wypowiada się na temat instytucjonalnych rozwiązań. Wspomina jedynie, że ta nowa polityka musi być oparta na zasadach socjaldemokratycznych i sprawiedliwości dystrybtywnej jako warunku społecznej inkluzji (Hall 2000). Jak zauważył Chris Rojek (2003, s. 45, 193), jest to nawiązanie do tradycyjnego programu socjaldemokracji i nie bierze pod uwagę zmniejszania się roli państwa we współczesnym świecie.

Na koniec trzeba nadmienić, iż proces hybrydyzacji czy kreolizacji kultur narodowych nie przebiega i nie będzie przebiegał bez przeszkód. Zdaniem Halla, możliwe są dwie niebezpieczne reakcje na ten proces. Pierwsza, groźniejsza, polega na próbach umacniania partykularnych toż-

samości przez tych członków dominującej grupy etnicznej, którzy czują się zagrożeni przez inne kultury, czego przejawem jest nowy rasizm. Czasem można również obserwować defensywne reakcje wśród mniejszości etnicznych i narodowych, polegające na tworzeniu ruchów postulujących separację i tworzenie zamkniętych enklaw kulturowych. Zdaniem Halla, w przewidywalnej przyszłości będziemy więc obserwować formowanie się hybrydowych, nieokreślonych, relatywistycznych kultur wraz z równoczesnymi próbami powrotu do rzekomego stanu dawnej kulturowej czystości, jednoznaczności i autentyczności.

ZAKOŃCZENIE

Naród na gruncie studiów kulturowych jest definiowany jako pewien sposób reprezentowania rzeczywistości. Takie ujęcie pozwala na uniknięcie reifikowania narodu i traktowania go jako zjawiska naturalnego czy mającego jakąś stałą esencję. Naród istnieje jedynie w ramach reprezentacji, a nie poza nią. Narody nie są zatem trwałymi, niezmiennymi, homogenicznymi, obiektywnymi i posiadającymi wyraźne granice bytami, lecz efektem praktyk sygnifikacji. Innym słowy, to nacjonalistyczny dyskurs konstruuje rzeczywistość jako podzieloną na narody, którym winniśmy najwyższą lojalność. Trzeba dodać, iż kulturowe znaczenia, w tym także znaczenie narodu, nie są ustalone raz na zawsze. Jednak różne dyskursy próbują „zatrzymać” to wymykanie się znaczenia, na przykład „angielskości”, i stworzyć jedną hegemoniczną wizję kultury narodowej, wykluczając czy spychając na margines wszelkie inne. Dyskurs narodowy jest również uwikłany w stosunki władzy, ponieważ określone definicje narodu mają realne konsekwencje, wpływają na naszą praktykę i naszą koncepcję siebie. Studia kulturowe każą zwrócić większą uwagę na kulturę popularną, a także środki masowej komunikacji, za pomocą których dochodzi do rozpowszechnia się znaczeń kulturowych. Hall pokazuje także, iż tradycyjne podziały na nacjonalizm zachodni i wschodni są nieuzasadnione, ten pierwszy bowiem również ma wymiar kulturowy i, co więcej, opiera się na różnych formach rasowego wykluczenia. Nie oznacza to jednak, iż studia kulturowe nie są wolne od wielu problemów. Najczęściej chyba powtarzany zarzut dotyczy ich eklektyzmu, próby łączenia różnych koncepcji, co prowadzi do niespójności, z których część została wyżej wskazana. Dodajmy również, iż Hall nie dostarcza żadnych konkretnych narzędzi analizy dyskursu, zwłaszcza tworzenia znaczenia za pomocą języka. Niedopracowane są również podstawy teoretyczne. Odpowiedzi domaga się zwłaszcza pytanie o status studiów kulturowych: w jaki sposób uprawomocnić tę dyscyplinę, czy dostarcza ona jakiejś prawdy o świecie czy jej racji istnienia nie należy upatrywać raczej w czym innym? Wydaje się, przynajmniej jeżeli chodzi o rozważania dotyczące nacjonalizmu, iż głównym celem Halla jest krytyka pewnych form tożsamości narodowej. Jednak ideał, w świetle którego krytyka ta została przeprowadzona, jest dość ogólnikowy. Brak mu szerszego uzasadnienia i skonfrontowania go z innymi koncepcjami, na przykład nacjonalizmem liberalnym.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Benedict, 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Kraków-Warszawa.
- Banks Marcus, 1996, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London-New York.
- Barthes Roland, 1977, *Image, Music, Text*, London.
- Barthes Roland, 1997, *Przyjemność tekstu*, tłum. Ariadna Lewańska, Warszawa.
- Barthes Roland, 2000, *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, Warszawa.
- Bhabha Homi K. (red.), 1990, *Nation and Narration*, London-New York.
- Billig Michael, 1995, *Banal Nationalism*, London.
- Brubaker Rogers, 1998a, *Myth and Misconceptions in the Study of Nationalism*, w: John A. Hall (red.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge.

- Brubaker Rogers, 1998b, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w Nowej Europie*, tłum. Jan Łuczynski, Warszawa–Kraków.
- Calhoun Craig, 1997, *Nationalism*, Buckingham.
- Delanty Gerard, O'Mahony Patrick, 2002, *Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation*, London.
- Derrida Jacques, 1978, *Writing and Difference*, London.
- Dreyfus Hubert L., Rabinow, Paul, 1982, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by Michel Foucault*, Brighton.
- Edensor Tim, 2003, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Oxford.
- Eley Geoff, Sunny Ronald, 1996, *Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation*, w: Geoff Eley, Ronald Sunny (red.), *Becoming National*, New York–Oxford.
- Fairclough Norman, 1995, *Critical Discourse Analysis*, London.
- Fairclough Norman, 2003, *Analysing Discourse*, London–New York.
- Foucault Michel, 1980, *Power/Knowledge*, Brighton.
- Foucault Michel, 1993, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa.
- Foucault Michel, 2000, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: Michel Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, Warszawa.
- Fukuyama Francis, 1997, *Ostatni człowiek*, tłum. Tomasz Biedroń, Poznań.
- Grossberg Lawrence, 1996, *History, Politics and Postmodernism. Stuart Hall and Cultural Studies*, w: David Morley, Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London–New York.
- Hall Stuart, 1987, *Kodowanie i dekodowanie*, tłum. Wanda Lipnik, Ireneusz Siwiński, „Przekazy i Opinie”, nr 1–2.
- Hall Stuart, 1990a, *Cultural Identity and Diaspora*, w: Jonathan Rutherford (red.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London.
- Hall Stuart, 1990b, *Teoria komunikowania a ideologia*, tłum. Witold Kalinowski, „Przekazy i Opinie”, nr 3–4.
- Hall Stuart, 1992a, *The Question of Cultural Identity*, w: Stuart Hall, Tony McGrew (red.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge.
- Hall Stuart, 1992b, *The West and the Rest. Discourse and Power*, w: Stuart Hall, Bram Gieben (red.), *Formations of Modernity*, Cambridge.
- Hall Stuart, 1996a, *The Problem of Ideology. Marxism without Guarantees*, w: David Morley, Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London–New York.
- Hall Stuart, 1996b, *Cultural Studies and its Theoretical Legacies*, w: David Morley, Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London–New York.
- Hall Stuart, 1996c, *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity*, w: David Morley, Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London–New York.
- Hall Stuart, 1996d, *Introduction: Who Needs „Identity”?*, w: S. Hall, Paul du Goy (red.), *Question of Cultural Identity*, London.
- Hall Stuart, 1996e, *Ethnicity: Identity and Difference*, w: Eley Geoff, Sunny Ronald (red.), *Becoming National*, New York–Oxford.
- Hall Stuart, 1997a, *The Spectacle of the „Other”*, w: Stuart Hall (red.), *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, London.
- Hall Stuart, 1997b, *The Works of Representation*, w: Stuart Hall (red.), *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, London.
- Hall Stuart, 1998, *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*, w: Anne McClintok, Aamir Mufti, Ella Shohat (red.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Post-colonial Perspectives*, London.
- Hall Stuart, 1999, *Culture, Community, Nation*, w: David Boswell, Jessica Evans (red.), *Representing the Nation*, London–New York.
- Hall Stuart, 2000, *The Multicultural Question*, The Political Economy Research Centre Annual Lecture, www.sheff.ac.uk/uni/academic/N-Q/perc/lectures/halltext.pdf
- Hall Stuart, Jefferson Tony (red.), 1976, *Resistance through Rituals*, London.
- Hall Stuart i in., 1978, *Policing the Crisis*, London.

- Hall Stuart i in. (red.) 1980, *Culture, Media, Language*, London.
- Hobsbawm Eric J., 1983, *Introduction: Inventing Traditions*, w: Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Hoggart Richard, 1976, *Spojrzenie na kulturę robotniczą Anglii*, tłum. Aleksandra Ambros, Warszawa [wyd. oryg. *The Use of Literacy*, London 1957].
- Howarth David, 1995, *Discourse Theory*, w: David Marsh, Gerry Stoker (red.), *Theory and Methods in Political Science*, London.
- Jaskułowski Krzysztof, 2003a, *Naród jako artefakt. Teoria nacjonalizmu E. J. Hobsbawma i jej krytyka*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 22.
- Jaskułowski Krzysztof, 2003b, *Mityczne przestrzenie nacjonalizmu. Historia i mit w walijskiej ideologii narodowej*, Toruń.
- Jaskułowski Krzysztof, Parus-Jaskułowska Magdalena, 2003, *Nie zginie naród, który w piłkę gra*, w: Wojciech J. Burszta (red.), *Mit. Ekran. Rzeczywistość*, Warszawa.
- Kohn Hans, 1944, *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*, New York.
- Kymlicka Will, 2001, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford.
- Laclau Ernesto (red.), 1994, *The Making of Political Identities*, London.
- Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London–New York.
- Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, 1987, *Post-Marxism without Apologies*, „New Left Review”, nr 166, s. 79–106.
- Langewiesche Dieter, 2002, *Naród, nacjonalizm, państwo narodowe. Stan i perspektywy badań*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 20.
- Larrain Jorge, 1996, *Stuart Hall and the Marxist Concept of Ideology*, w: David Morley, Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London–New York.
- McNay Lois, 1994, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge.
- Phillips Louise, Jørgensen Marianne, 2002, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London.
- Özirimli Umut, 2000, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, London.
- Reicher Stephen, Hopkins Nick, 2001, *Self and Nation. Categorization, Contestation and Mobilization*, London.
- Rojek Chris, 2003, *Stuart Hall*, Cambridge.
- Saussure Ferdinand de, 2002, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. Krystyna Kasprzyk, Warszawa.
- Sparks Colin, 1996, *Stuart Hall, Cultural Studies and Marxism*, w: David Morley, Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London–New York.
- Smith Anthony D., 1998, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London–New York.
- Spencer Philip, Wollman Howard, 2002, *Nationalism. A Critical Introduction*, London.
- Storey John, 2003, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tłum. Janusz Barański, Kraków.
- Strinati Dominic, 1998, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. Wojciech J. Burszta, Poznań.
- Thompson E. P., 1963, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth.
- Turner Graeme, 1992, *British Cultural Studies. An Introduction*, New York.
- Williams Raymond, 1958, *Culture and Society*, London.
- Williams Raymond, 1961, *The Long Revolution*, London.
- Yoshino Kosaku, 1992, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan. A Sociological Enquiry*, London–New York.
- Yoshino Kosaku, 2001, *Japan's Nationalism in a Marketplace Perspective*, w: Montserrat Guibernau, John Hutchinson (red.), *Understanding Nationalism*, Cambridge.
- Yuval-Davies Nira, 1997, *Gender and Nation*, London.
- Yuval-Davies Nira, 2001, *Nationalism, Feminism and Gender Relations*, w: Montserrat Guibernau, John Hutchinson (red.), *Understanding Nationalism*, Cambridge.