

OD PODLEGŁOŚCI DO HORYZONTALNEGO
DIAGRAMU RELACJI.
STUDIUM PROCESÓW TRANSKOLONIALNYCH

EWA ŁUKASZYK

W zaproponowanym haśle debaty pojawiło się bezpośrednio odesłanie do postkolonializmu. Temat to aktualny na zasadzie paradoksu, gdyż teoria ta przywędrowała do Polski już mocno spóźniona. Dlatego w nieunikniony sposób nasuwa się pytanie, jaki będzie kolejny krok w tym nieustannym samo przekraczaniu się – i nieuchronnej dezaktualizacji humanistyki, wymuszanej nie tylko przez ów samorzutny rozwój paradygmatów, ale i przez napór rzeczywistości, zmieniających się historycznych warunków i okoliczności. W czasach, kiedy postkolonializm rzeczywiście był na czasie, Polska była właściwie odcięta od głównego nurtu debaty humanistycznej. Nadrabiamy to – z jasnym poczuciem własnej kondycji opóźnienia w znaczeniu przyjętym przez Harolda Blooma¹: jesteśmy późno przychodzącymi, którzy mogą albo zaakceptować własną kondycję epigonów, albo zmierzyć się ze swoimi prekursorami w agonicznym zmaganiu, którego stawką jest miejsce w przyszłym teoretycznym kanonie. Do tej pory, według mojego rozeznania, taki agon – wzięty z całą

¹ Harold Bloom, *Lęk przed wpływem: teoria poezji*, przeł. Agata Bielik-Robson, Marcin Szuster, Kraków 2002.

powagą, jakiej skala, ranga i stawka takiego zmagania wymaga – nigdy jeszcze nie został podjęty.

Nie chodzi tu jedynie o pytanie, czy kultura polska podpada pod postkolonialne kategorie, czy też nie. Chodzi przede wszystkim o celowość podejmowania teorii kolonialnej, wracania do niej, skoro doskonale wiemy, że swoje najlepsze lata ma już za sobą. Pisał o tym Bogusław Bakuła we wprowadzeniu do wydanego kilka miesięcy temu numeru czasopisma *Porównania*, pod hasłem „Języki postkolonialności”, próbując uchwycić charakter teorii postkolonialnej właśnie w takich kategoriach: pewnego języka, którym mówimy, i który do pewnego stopnia „nami mówi”. Istnieje „mowa post-kolonialna”, a także stan „mentalnej postkolonialności”. Wyłania się tu zatem trudność wyjścia z zakłętego kręgu studiów postkolonialnych. Bogusław Bakuła pisze, co prawda nie wprost, nie o końcu, ale właśnie o niemożliwości końca humanistyki postkolonialnej:

[...] jej rodowód jest buntowniczy w dwojakim sensie: pojęciowym i społecznym [...]. Jest to rewolucyjność trochę anarchiczna, bo nikt z klasyków myśli postkolonialnej nie wskazał, co będzie potem, kiedy świat pozbędzie się zarówno kolonializmu, jak i postkolonializmu. Utopia postkolonialna tak daleko nie sięga. Niektórzy jej współtwórcy słusznie uważają, iż lepiej czynią, skupiając się na języku i przywracaniu mu naturalnej, uczciwej referencyjności, która jest mniej zależna od płynnej, zrelatywizowanej intelektualnej rzeczywistości Zachodu. [...] Teoria, która posiada zasób językowo-pojęciowy zdolny do tego, by ją wewnątrz transformować, przetrwa, choć nie musi znać końca świata. Można przyjąć, że właśnie ten związek teorii postkolonialnej z rzeczywistością (niektórzy nazywają to patetycznie zwrotem etycznym) i z autoreferencyjnym zasobem językowo-pojęciowym zapewni jej przetrwanie i dłuższy, choć zapewne modyfikowany, żywot².

² Bogusław Bakuła, „Języki postkolonialności. Wprowadzenie”, *Porównania* 2014, nr 15, s. 15-16.

Pierwszym pytaniem, jakie trzeba sobie zadać, jest kwestia kierunku spojrzenia, jakie miałyby posłużyć się postkolonialnym filtrem. Czy zamierzamy pozostać w kręgu autoreferencyjności, czy też studium postkolonialne ma dotyczyć szeroko pojętej kategorii zewnętrżności? Czy chcemy w ten sposób badać siebie (i własny stosunek do zastanej teorii), czy też obcych? I kolejne pytanie, czy studium postkolonialne ma dotyczyć rozpoznania przeszłości, czy też otwierać się na przyszłość, uruchamiać zmianę?

Wszystkie te potencjalne obszary badań są aktualne i istotne w przypadku polskim; wiele z nich stoi w dalszym ciągu pod znakiem zaniedbań liczących co najmniej dziesiątki lat. Dotyczy to przede wszystkim kwestii eksploracji zewnętrżności. Studia postkolonialne mają specyficzne osadzenie przede wszystkim w określonym projekcie epistemologicznym, zamierzeniu konstrukcji wiedzy. W moim przekonaniu, posłużyły w krajach zachodniego kręgu do sięgnięcia po wymykający się cel poznawczy, jakim było spotkanie z obcym, wsłuchanie się w jego głos, jaki uległ stłumieniu w warunkach kolonialnych. Wyłonienie się paradygmatu postkolonialnego było autokorektą Zachodu służącą jego własnym celom poznawczym, wiązało się z otwarciem na obcy dyskurs, aby zaczerpnąć z niego inspiracji zasilających krąg cywilizacyjny, który nie utracił wciąż jeszcze hegemonicznej pozycji w przestrzeni symbolicznej. Potęga tego hegemonicznego systemu dawniej żywiła się kolonialną materią, dostarczaną przez wiktoriańskich eksploratorów. W postkolonialnym systemie intelektualnej wymiany ta materia miała być w dalszym ciągu dostarczana do metropolii, to w niej miała się objawiać, umacniając monopol w kreowaniu przestrzeni symbolicznej. Korzenie postkolonialności sięgają więc nie tylko lat pięćdziesiątych, kiedy zaczęto w Londynie wydawać choćby Amosa Tutuolę, ale nawet rewolucji kubistycznej, w której rzeźba afrykańska odegrała tak istotną rolę. Już to było zwiastunem udzielenia głosu, jaki miał w przyszłości przynieść produktywny nurt, nie tylko rozrachunku z przemocą symboliczną, ale

przede wszystkim korekty wynikających z niej przekłamań. Etyczny wymiar studiów postkolonialnych łączy się nierozzerwalnie z postmodernistyczną obróbką podstawowych kategorii prawdziwości i prawdy, której celem, wbrew zbanalizowanej opinii o postmodernie, wcale nie było wytworzenie stanu, w którym „o nic nie chodzi – wszystko uchodzi”, ale zlokalizowanie i spluralizowanie prawdy, mające na celu wprowadzenie poprawki na obecność zniekształcających filtrów kulturowych, a w konsekwencji coraz precyzyjniejsze odzwierciedlenie wymykającej się rzeczywistości. Przede wszystkim rzeczywistości obcych.

Przez cały ten czas wyjściowe treści znajdowały się w obrębie polskiego horyzontu poznawczego. Ową wspomnianą wyżej opowieść Jorubów, *The Palm-Wine Drinkard*, wydano w polskim tłumaczeniu w 1978 roku³, z opóźnieniem rządu ćwierćwiecza w stosunku do publikacji londyńskiej, a jednak wciąż na czas, by włączyć się w nurt właśnie wtedy rozwijających się studiów postkolonialnych. Niedawno wydobyłam tomik zawierający polski przekład opowiadania Tutuoli z magazynu Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. Egzemplarz nie nosił najmniejszych choćby oznak zacytowania. Brak uczestnictwa Polski w projekcie kolonialnym byłby najprostszym wytłumaczeniem tego braku zainteresowania. Jednak nieobecność polityczna stanowi tylko część prawdy. Drugą częścią jest słabość zaangażowania w przedsięwzięcie eksploracyjne i poznawcze, nie-polityczny projekt Zachodu, który okazał się trwalszy i donioślejszy w skutkach niż samo zawłaszczenie kolonialnych przestrzeni i ich gospodarcza eksploatacja. Nie twierdzą oczywiście, że Polacy w tym intelektualnym ruchu nie uczestniczyli – twierdzą jedynie, że zaangażowali się weń ze zbyt małą intensywnością w stosunku do posiadanego potencjału. Historia podsuwa co prawda alibi, ale

³ Amos Tutuola, „Amator wina palmowego”, przeł. Maria Cieślińska, w: *16 opowiadań afrykańskich*, wybór Maryli Metelskiej, Warszawa 1978, s. 164-173.

tę niedostateczność intelektualnego zaangażowania można obserwować również w chwili obecnej, kiedy przynależność do Unii Europejskiej i możliwość pełnego korzystania z jej badawczych udogodnień nie przekłada się bynajmniej na pełnię uczestnictwa. Przyczyny tego stanu rzeczy są oczywiście wielorakie, jednak, jak można przypuszczać, jedną z nich jest skupienie polskiej humanistyki na zagadnieniach dziedzictwa narodowego, jej pozostawanie we własnym obrębie. Debaty nad jej uświatowieniem, podejmowane pod ministerialnym patronatem, do żadnych konkretnych rezultatów jak dotąd nie doprowadziły. Warto więc zastanowić się przez chwilę nad tym, że to właśnie w zakresie eksploracji obcości Polacy, wbrew wszelkim historycznym przeszkodom, wchodzili w przeszłości do nauki światowej. Co jakiś czas ze zdumieniem natrafiam na ich ślady. Nie potrafię na przykład przestać się dziwić temu, że wydany w 1950 roku w Krakowie, jako zeszyt 38. prac Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Umiejętności, szczupły tomik pod tytułem *Le Dīwān de Ka'ib Ibn Zuhair. Edition critique par Tadeusz Kowalski*, stanowi do dzisiaj niezdezaktualizowane, kanoniczne wydanie staroarabskiego poety. Z pewnością to osiągnięcie było w polskim kontekście najzupełniej niewidzialne przez długie dziesięciolecia, być może pozostało niewidzialne aż do chwili obecnej. Jakież znaczenie ma bowiem dla kultury narodowej fakt, iż Suad odeszła, tak podobna do gazeli ze względu na oczy może trochę za mocno podkreślone kohlem?

Te punktowe osiągnięcia, trwałe i widzialne w skali światowej, nie wpisują się wszakże w szerszy projekt „polskiego opisanego świata”. Obiegowość tego wyrażenia, przewijającego się w tytułach projektów, wystaw czy publikacji, maskuje nieobecność ciągłości. Sylwetki badaczy i podróżników, jacy tego „opisanego świata” mieli rzekomo dokonać, to w gruncie rzeczy galeria wyrwanych ze społecznego, politycznego i intelektualnego kontekstu alienatów. Nie ustanawiają oni stałego, mającego odpowiednią miąższość nurtu, nie ustanawiają tradycji

epistemologicznej, której korektą mogłyby się zajmować w kolejnych dziesięcioleciach studia postkolonialne. Brakło zatem podwójnej podstawy do rozrachunku – z przemocą symboliczną dokonaną na zewnątrz, w koloniach, których Polska nie posiadała, i z przemocą symboliczną dokonaną wewnątrz, w postaci przekłamań w studiach nad obcymi kulturami czy w kolonialnych dyskursach, których polscy badacze nigdy nie wytworzyli. Co nie znaczy, że ich nie reprodukowali. Jednak ta reprodukcja za każdym razem dokonywała się *ad hoc*, nie powodowała więc przyjęcia za nie odpowiedzialności, dającego grunt do późniejszych uściśleń.

Sąd, że nie stać nas na badanie obcych kultur, uparte kanalizowanie wiecznie zbyt szczupłych środków w kolejne projekty „mające znaczenie dla kultury narodowej” odcina Polskę od świata i zasklepia we własnym układzie odniesień. Konsekwencje tego stanu rzeczy są znacznie poważniejsze niż słabość miejscowej szkoły postkolonialnej, którą można by postrzegać jako wisienkę na nieistniejącym torcie.

Tymczasem postkolonialność dobiega końca nie jako teoria, ale przede wszystkim jako przedmiot badań. Zmieniająca się rzeczywistość pozaeuropejskich kultur, dawniej poddanych przemocy symbolicznej kolonializmu, wymusza zmianę paradygmatu. Ewolucja teorii jest napędzana przede wszystkim przez konieczność dotrzymania kroku tym przemianom. Aktualnym wyzwaniem jest więc już nie roztrząsanie zaprzęskiej przemocy symbolicznej, tak czy inaczej zorientowanej, ale przeformułowanie paradygmatu w taki sposób, aby był on zdolny uchwycić przemiany toczące się w czasie rzeczywistym. Derywat teorii postkolonialnej, o którym chciałabym tu mówić, i tak pozostaje o krok w tyle za tym czasem rzeczywistym. Toteż w konkluzji chciałabym się wreszcie oderwać od kategorii postkolonialnych i podsunąć jedną z możliwych odpowiedzi na przytoczone przez Bronisława Bakułę pytanie: co będzie potem, kiedy świat pozbędzie się zarówno kolonializmu, jak i postkolonializmu?

Otóż świat, przynajmniej jeśli chodzi o pewne jego obszary, pozbył się już obu tych rzeczy. Tym, co ewentualnie mogłoby jeszcze stanowić aktualny przedmiot badań, jest jedynie sam proces zamykania postkolonialnego rozrachunku, ostatecznego uleczenia ran zadanych przez dawniej dokonaną przemoc symboliczną. Chodzi zatem o transkolonialny *Verwindung*, ostateczne „przebolenie” i przekroczenie zdeterminowania zarówno przez kolonializm, jak i jego postkolonialne pozostałości. Teraz, z perspektywy kilkudziesięcioletniej historii niepodległych państw postkolonialnych, często widać wyraźnie, że była to epoka wypełniona mimowolnym powtarzaniem wzorców zapożyczanych w dalszym ciągu od kolonizatora, który w międzyczasie się wycofał. Postkolonialna inercja, zaznaczająca się zwłaszcza w konfrontacji z pustką pozostałą po starciu dawnych porządków symbolicznych nadwerężonych przez kolonizację kultur, została jednak przewyciężona na wielu obszarach już pod koniec lat 90. ubiegłego wieku. Opisywałam już to zagadnienie na wdzięcznym przykładzie wystawiennictwa w Kuala Lumpur, które po uniezależnieniu się Federacji Malajskiej od brytyjskiego protektoratu w 1957 roku poszło najpierw w kierunku powielenia europejskich wzorców muzeum narodowego, aby już w latach 90. odnaleźć idiosynkratyczną formułę ucielesnioną w instytucji zupełnie odmiennego typu, jaką egzemplifikuje IAMM – reprezentacyjna placówka znana pod nieco pretensjonalnie brzmiącą nazwą: Islamic Art Museum Malaysia⁴. Nic więc dziwnego, że przymiotnik „transkolonialny” pojawił się w humanistyce pod koniec lat 90. i w pierwszej kolejności przewinął się w studiach dotyczących Azji Południowej. „Postkolonialne

⁴ Por. Ewa Łukaszyk, „Semiofory pogranicza: od postkolonialnej emancypacji do transkolonialności (zapiski z Kuala Lumpur)”, *Kultura – Historia – Globalizacja* 2013, nr 14, s. 165-177; por. także: eadem, „Muzeum kolonialne, postkolonialne, transkolonialne jako model świata (przykład portugalski, brytyjski i malajski)”, *Kultura i Społeczeństwo* 2015, nr 3, s. 185-198.

czy transkolonialne?” – pytał wówczas hinduski badacz Harish Trivedi, zwracając jednocześnie uwagę na fakt, że „postkolonialność nadal niesie białe historyczne brzemie kolonializmu; natomiast to, co nie postkolonialne, jest zamiast tego zaangażowane w nowsze i często zupełnie autonomiczne problemy i zgrzyoty niepodległości, które wskutek lokalnej refrakcji są znacznie bardziej zróżnicowane kolorystycznie”⁵. Już od kilkunastu lat wyłaniają się zatem dwa znaczenia terminu „transkolonialny”. Pierwsze z nich idzie w kierunku historycznego opisu współpracy między rdzennymi elitami regionu podzielonego pomiędzy europejskie imperia, toczącej się ponad arbitralnie wytyczonymi granicami. W wielu najnowszych pracach przymiotnik „transkolonialny” odnosi się zatem chronologicznie do okresu kolonialnego; jest jedynie ponadlokalnym wymiarem toczących się wówczas procesów i zjawisk, takich jak choćby „transkolonialne nowoczesności” (*transcolonial modernities*) w pracy zbiorowej pod redakcją Dodsona i Hatchera⁶, naznaczone zarówno przez zbieżne mechanizmy funkcjonowania społecznego w różnych kontekstach kolonialnych, jak i takie fenomeny, jak chociażby przepływ misjonarzy – i biblijnych translacji – pomiędzy różnymi koloniami.

Perspektywa studiów transkolonialnych w drugim znaczeniu, odsyłającym do ostatecznego zamknięcia cyklu przemocy jest znacznie szersza. Chodzi w tym przypadku o studium dotyczące z jednej strony ostatecznego przeoblenia i przekroczenia kondycji kolonialno-postkolonialnej, a z drugiej – otwarcia nowego kręgu zjawisk i procesów domagających się teoretycznego nazwania. Proponuję w tym zakresie wprowadzenie co najmniej dwóch: „grawitacja symboliczna” zamiast przemocy symbolicznej oraz

⁵ Harish Trivedi, „The postcolonial or the transcolonial? Location and language”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 1 (1999), nr 2, s. 269.

⁶ Michael S. Dodson, Brian A. Hatcher (eds.), *Trans-colonial Modernities in South Asia*, Abingdon–New York 2012.

„horyzontalny diagram relacji” zamiast postrzegania (i analizowania) rzeczywistości przez pryzmat wszechobecnej kategorii *subaltern*. To jest poniekąd wołanie o świat partnerów, zamiast świata panów i chłopów pańszczyźnianych, jakiego odbicie Sowa poniekąd nadal widzi w aktualnym społeczeństwie polskim. Chodzi zatem o płaszczyznę równorzędnych powiązań z innymi, zamiast piramidalnego układu zależności, odbijającego się we wszystkich aspektach życia. Ta mentalna transkolonializacja oznacza wyzwolenie się od myślenia i działania zgodnie ze schematami opresji, ich fraktalnej replikacji. Jednocześnie jest to diagram równorzędności i współpracy z wieloma ośrodkami promieniowania idei zamiast podporządkowania się metropolii sprawującej hegemonię symboliczną w sensie dyktowania teorii, trendów i stylów myślenia.

Trzeba tu podkreślić jeden podstawowy aspekt: postkolonialność jest stanem zależności mentalnej, stanem niepełnego, będącego w toku oddzielania się od metropolii, do której adresowana była tzw. „przesyłka zwrotna”, wiadomość zawierająca żale w swoim czasie niewypowiedziane. To rozliczenie z byłym kolonizatorem, który odszedł, ciągnie się przez pewien czas, co można obserwować na przykładzie dowolnego rozwodu, ale z czasem wygasa. Podobnie jak w przypadku każdego rozwodu wygasa też pokusa powrotu do siebie nawzajem. Jej miejsce zaczynają z czasem zajmować zupełnie inne powiązania, inni partnerzy, inne sprawy. Stąd też kluczowe znaczenie zjawiska, które za Heideggerem i Vattimo można byłoby określić filozoficznym terminem *Verwindung*, oddającym przekroczenie, przewyciężenie, przebolewanie, w pewnym sensie także ozdrowienie, regenerację, odzyskanie autonomii.

Transkolonialność może oznaczać uwolnienie się od psychologicznego przymusu rozrachunku z byłym kolonizatorem, który tworzył widmową pępowinę, w większym stopniu podtrzymującą niż zrywającą minioną zależność. Jednocześnie łączy się z podjęciem rozrachunku z rodzimiymi instancjami przemocy czy nadużyciami w ramach

państwa postkolonialnego. Okazuje się bowiem, że w wielu kontekstach formy przemocy kolonialnej znalazły swoje zwierciadlane odbicie w formach przemocy postkolonialnej. Miejsce kolonialnych eksploratorów w wielu częściach Afryki zajęła lokalna klasa nowych „biznesmenów”, posługujących się zbliżonymi metodami. Bezkrytycznie przejęte od kolonizatorów kategorie, takie jak choćby wizja jedności narodowej, oznaczały zagłuszenie lokalnych odrębności. Trudno na przykład przeoczyć fakt, że postkolonialne hasło jedności Mozambiku jest po prostu kalką portugalskiego hasła kolonialnego: „O povo unido do Rovama ao Maputo” zastąpiło dawne „Portugal do Minho ao Timor”. W obu kryje się nie tylko ta sama struktura gramatyczno-retoryczna, ale ten sam rodzaj falsyfikacji, gdyż ich konstrukcja zaprzecza realnie istniejącej różnicy kulturowej, jednym ruchem sprowadza do wspólnego mianownika to, co niesprowadzalne. Obie rzeki, Rovama i Maputo, wyznaczające rzekome kontury jedności narodowej, zacierają znaczenie rzeki środkowej. Dolina Zambezi wyznacza wszak linię podziału między zupełnie różnymi regionami etnicznymi i kulturowymi. Równie wyrazistym przykładem jest uporczywa odmowa uznania arabsko-berberskiego dualizmu przez postkolonialne państwo marokańskie, które dopiero wraz z nadejściem nowego tysiąclecia (i wraz z pokoleniową przemianą w ramach dynastii) dostrzegło konieczność odejścia od sztucznej wizji zjednoczeniowej, która była automatyczną, nieprzemyślaną do głębi reakcją na kolonialną politykę „dziel i rządź” – Francuzi próbowali wszak rozgrywać odrębność berberską celem osłabienia możliwego oporu Arabów.

Transkolonialność przynosi więc rozrachunek z miejscowym establishmentem, renegecją kwestii wyrastających z przedkolonialnych realiów, odejście od automatyzmów wynikających z bezrefleksyjnego oporu wobec kolonizatora. Jako końcowy etap triady kolonialne – postkolonialne – transkolonialne nosi wciąż jeszcze znamiona blizny po doświadczonej przemocy. Zarazem otwiera jednak nowy

etap autonomii symbolicznej, która, jak już powiedziałam, domaga się adekwatnych sposobów opisu. Postkolonialne ciśnienie ku metropolii, podsycane przez charakterystyczne dla epoki projekty kulturowo-polityczne, takie jak przykładowo adresowana przez Portugalię do byłych kolonii propozycja luzofonii, ustępuje miejsca poszukiwaniu nowych ośrodków mogących posłużyć jako przestrzeń zaistnienia dla pisarzy i intelektualistów. Takie zewnętrzne ośrodki miały w ostatnich dziesięcioleciach witalne znaczenie dla powstania i bezpiecznego funkcjonowania nowych systemów myśli, poza polityczną kontrolą postkolonialnych reżimów, którym z reguły było daleko do wyrozumiałości w traktowaniu opozycyjnych wolnomyślicieli⁷. Przestrzenią twórczego wygnania coraz rzadziej bywały jednak w ostatnich latach były metropolie kolonialne. Intelektualiści w globalnej diasporze stanowią raczej podgatunek neonomadów kierowanych przez abstrakcyjne siły grawitacji symbolicznej, ciężących ku centrom, które nie lansują już imperialnej ideologii, lecz wyróżniają się pewną masą krytyczną, wyzwalającą zjawisko ściągania do siebie kolejnych umysłów. Uniwersytety niderlandzkie pełniły w ostatnich dekadach taką rolę, a przecież nie na bazie spuścizny kolonialnych doświadczeń Kompanii Wschodnioindyjskiej! Jest to raczej symbiotyczny system dający gościom schronienie, a gospodarzom wysoką pozycję w niezwykle konkurencyjnym systemie globalnego rankingu producentów idei.

⁷ Co symptomatyczne, również w niezachodniej rzeczywistości politycznej dokonuje się ostatnio znaczące przesunięcie od paradygmatów przemocy ku paradygmatom pokusy, które będą wzmiankowane niżej. Miejsce typowych represji zajmuje obecnie zjawisko określane często mianem „inkluzywnych sieci patronażu”. Polega ono na asymilacji głosów krytycznych przez system, który dokonuje ich obłaskawienia bądź za pomocą korzyści finansowych, bądź oferty widzialności i prestiżu symbolicznego. Inkluzywny patronaż wydaje się sprawdzać w zróżnicowanych warunkach kulturowych, od Ugandy po Arabię Saudyjską.

Tworzący się w ten sposób globalny układ powiązań nie daje się już analizować w formie studium podporządkowania. Malajski intelektualista Farish Noor w Berlinie czy Lejdzie nie jest już ani postkolonialnym klientem, ani azylantem, ani oczywiście tym bardziej agentem nowego imperium podporządkowującego sobie Europę, lecz autonomicznym podmiotem wnoszącym ni mniej, ni więcej jak należny wkład do europejskiej przestrzeni idei. Kategoria *subaltern* straciła już zastosowanie w analizie roli takich postaci jak V.S. Naipaul w Oxfordzie czy Driss Chraïbi w Paryżu, skoro obcy pisarze przyczynili się zarówno do sukcesu wydawców, jaki i literaturoznawców bazujących na eksploatacji literatury postkolonialnej. Tym bardziej nie ma ona zastosowania dziś, w dobie coraz pełniej rozwiniętego systemu literatury światowej, opartego na obiegu literatury tłumaczonej.

Studia stawiające sobie za cel badanie tych nowych układów relacji muszą być wyczulone na relacje współrzędne, a nie nadrzędno-podrzędne hierarchie. Chodzi o mapowanie połączeń, spotkań, twórczych synergii, wzajemnych zależności między autonomicznymi podmiotami, które nie przybierają już charakteru podporządkowania. Wyłaniający się w ten sposób horyzontalny diagram relacji ustanawia nową przestrzeń oddziaływania porządków symbolicznych, w których kategoria pokusy jest znacznie bardziej istotna od kategorii przemocy. W tej nowej przestrzeni symbolicznej formy hegemoniczne pojawiają się znikąd i szybko zapadają w niebyt, są memetycznymi efemerydami w rodzaju południowokoreańskiej piosenki, którą przez krótką chwilę rozbrzmiała w mózgach niemal połowy mieszkańców planety. Skala nowych zjawisk ilustruje żalną słabość mechanizmów unifikacji symbolicznej, odziedziczonych po nowoczesności. Czyż można wyobrazić sobie, by reżim Korei Północnej, stosując znane sobie metody, zmusił tak wielką rzeszę ludzi do odśpiewania jednej pieśni?

Nie jest to rzecz jasna świat bez wykluczenia, jednak jego mechanizmy mają zupełnie inny charakter, niż to miało

miejsce w czasach kolonialnych i postkolonialnych. Obecnie największe ryzyko marginalizacji wynika z nieodnalezienia się w sieciach globalnego partnerstwa, nierozpoznania możliwości wynikających z wyłonienia się globalnej przestrzeni symbolicznej. Dalsze pielęgnowanie postkolonialnej mentalności, operującej kategorią podporządkowania, czy pozostawanie w orbicie esencjalistycznych koncepcji tożsamości jest więc niesłychanie ryzykowne.

Nowe pytania badawcze, jakie należałoby postawić, nie powinny więc dotyczyć postkolonialności, lecz literatury transkolonialnej, jaką w Polsce moim zdaniem mamy. Co więcej, jest ona znacznie bardziej użyteczna kulturotwórczo niż eksploracja tak czy inaczej rozumianych kolonialnych zaszczości. Jej przykładem mogłoby być chociażby pisarstwo Doroty Masłowskiej, zdradzające pokrewieństwo z transkolonialnymi przewartościowaniami w zupełnie innych kontekstach geograficznych i kulturowych. Rysującym się celem jest tu zerwanie z widmowym wrogiem, „Ruskimi”, który bez udzielania ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, czy Polska była krajem kolonizowanym, można byłoby zanalizować jako typowo postkolonialny fantazmat. Jego zaistnienie, jak zdaje się wynikać z naszego przypadku, jest niezależne zarówno od dopełnienia kolonizacji, jak i zaistnienia „przesyłki zwrotnej”, której nadejście, jak sądzę, nigdy nie zostało w Moskwie pokwitowane. Transkolonialne uleczenie musi się jednak rozegrać na rodzimym gruncie, jako wyegzorcyzmowanie widziadeł, a przede wszystkim rozliczenie z rodzimymi instancjami marginalizacji. Palec Masłowskiej zdaje się wskazywać dość jednoznacznie na tzw. inteligencję etosową, która, monopolizując pisanie, zepchnęła inne grupy społeczne w oralność, z której wywodzi się hip-hopowa stylistyka wprowadzona do literatury przez Masłowską. Ale w finale *Pawia królowej* to nie ona triumfuje, skoro powieść kończy się salwą oddaną w kierunku pisarki, której nie chroni nawet, rzekomo sakralny w polskim kontekście, status Matki. Owo finałowe „Ognia,

panowie!”⁸ nie ma w sobie nic *stricte* kolonialnego. Wynika z postkolonialnego powtórzenia kolonialnej przemocy, skoro to inteligencja, grupa, która wyłoniła się poniekąd jako instancja oporu wobec kolonizacji, sprawuje przemoc symboliczną w obronie swojej hegemonii. Ta zamiennosc ról domaga się studium, którego konkluzja musi prowadzić poza zakłęty krąg podporządkowania, w stronę synergicznego diagramu równorzędnych relacji.

*POSTSCRIPTUM. UWAGI O ŻYCIU W ŚWIECIE,
KTÓRY POZBYŁ SIĘ ZARÓWNO KOLONIALIZMU,
JAK I POSTKOLONIALIZMU*

Zastanawiając się nad losem teorii postkolonialnej dziś, sięgnęłam po program przypadającej na styczeń 2016 do-
rocznej sesji Modern Language Association of America⁹. Ze względu na skrajnie masowy charakter wydarzenia (idąca w tysiące liczba uczestników i setki paneli dyskusyjnych, co plastycznie ukazał w satyrycznej powieści David Damrosch¹⁰), ten monstrialny kongres można uznać za dobre przybliżenie stanu „postmetropolitalnego” literaturoznawstwa, w którym teoria postkolonialna, jak zakładam, powinna się ukazać w specyficznym, „późnym” świetle, różniącym się wszakże od mglistej poświaty, jaką można zaobserwować w środowisku polskim. Postkolonializmowi są *explicite* poświęcone trzy z 840 sesji. Nie wyklucza to oczywiście obecności tego horyzontu teoretycznego w innych ujęciach, ale jednak pozwala rozeznaczyć kontury jego nieuchronnej marginalizacji, zwłaszcza w odniesieniu do kluczowej sfery dyskursu, wyznaczanej przez niezliczone wcielenia kategorii globalności, znajdującej

⁸ Dorota Masłowska, *Paw królowej*, Warszawa, 2006, s. 150.

⁹ „Program. The 131st MLA Annual Convention. Austin”, *PMLA* 130 (2015), nr 4, s. 973-1105.

¹⁰ David Damrosch, *Mityngi myśli*, przekład zbiorowy: „Przekładnia” Naukowe Koło Przekładowe UAM, Kraków, 2011.

odzwierciedlenie w takich ujęciach jak analiza zdelokalizowanych przestrzeni języka (światowa kariera nie tylko angielskiego, ale też hiszpańskiego czy arabskiego), diasporyczność i kosmopolityzm, a nawet „humanistyka morska” (*maritime humanities*) – studium relacji śródziemnomorskich, transatlantyckich czy wszelkich innych, wyznaczanych przez rozmaite akweny.

W tym kontekście moją uwagę przykuwa w szczególności sesja nr 91, pod hasłem „Worlding the Postcolonial: Perspectives on Space, Place and Indigeneity”. Co poniektąd symptomatyczne, otwiera ją Haifa Alfaisal, badaczka z King Saud University w Arabii Saudyjskiej, a więc reprezentantka kraju, którego kolonizacja nie dopełniła się i w którym w związku z tym trudno byłoby mówić o potrzebie rozrachunku jako „przesyłki zwrotnej” nadanej pod dokładnie wskazany adres. Sytuacja egzemplifikuje też bez wątpienia kondycję „późno przychodzącego”, kogoś, kto zarazem spóźnił się na kulminacyjne momenty teorii i musi ją postrzegać, z perspektywy własnej kultury, jako wisienkę na nie do końca zaistniałym torcie. Możliwa jest zatem jedynie praca nad samą teorią, która poddaje się symptomatycznej modyfikacji: jako „światowienie” („worlding”) i zarazem „indygenizacja”. Przestrzeń teorii rysuje się w opozycji do miejsca, z którego się przemawia; równocześnie zlokalizowana, autochtoniczna kondycja rysuje się pod znakiem zapytania, gdyż tworzy napięcie z kategorią „stawania się światem”. W ten sposób to najnowsze wydanie postkolonialności jawi się na podobieństwo lustra, które pod wpływem wewnętrznych napięć pęka pod naporem spojrzenia tego, kto się w nim przegląda.

Próbując zrozumieć samego siebie na podstawie odbicia w teoretycznym lustrze, reprezentant „późno przychodzącej” kultury dostrzega jedynie zwielokrotnienie fragmentów własnego obrazu. Stając się reprezentantem abstrakcyjnej kategorii „tubylczości” zbudowanej na podstawie oglądu globalnego, a więc zbierającej „autochtonicznych mieszkańców wszystkich miejsc”, buduje obraz świata

jako spłaszczonej, niehierarchicznej przestrzeni, w której charakterystyczna jest powtarzalność lokalnych losów, tworzących wariacje wokół podstawowego paradygmatu. A dostrzeżenie powtarzalności jest już przecież początkiem autonomicznej refleksji teoretycznej, która polega na abstrahowaniu prawideł z powodzi jednostkowych faktów.

„Indygenizacja” teorii oznacza przełamanie ostatniej z form zachodniego monopolu symbolicznego – wyłączności uniwersyteckich metropolii w formułowaniu paradygmatów krytycznych. Polska nadal jeszcze żyje w ich cieniu, starając się nadganiać opóźnienia, o których pisałam na początku. Niczym królik z *Alicji w Krainie Czarów*, nieustannie przeżywający opóźnienie w stosunku do samego siebie, zaniedbuje czas, który ma przecież do dyspozycji. Można odnieść wrażenie, że w polskiej humanistyce trwają w pewien sposób długie lata 80. – pozostają wszak w obiegu nazwiska i słowa klucze tego okresu, takie jak Foucault, Deleuze, *gender* i *queer*, ekofeminizm czy wreszcie omawiane tu studia postkolonialne. Żadna z tych kategorii nie jest oczywiście anachroniczna w sensie absolutnym – anachroniczna jest jedynie ich koniunkcja. Kto wie, być może jest to jednym z wymiarów niedopełnionej transformacji, przypadającej na ową dekadę? Tak czy owak, odrabiając zaległe teoretyczne lekcje, spóźniamy się nadal, tkwimy w kondycji opóźnienia, zamiast energicznie wkroczyć do humanistyki *in medias res*.

Aktualny podmiot, ulokowany w „przestrzeni wszystkich miejsc”, uniwersalizuje własną kondycję. Stopniowo wyłania się zatem przeczucie istnienia powszechnej dynamiki symbolicznej położonej ponad zlokalizowanymi porządkami kulturowymi. Wyłaniający się paradygmat jest czymś więcej niż konstatacją globalnego charakteru przepływów, jaka już na początku tysiąclecia wytworzyła m.in. nową konceptualizację światowego systemu literackiego; nie chodzi już wyłącznie o studium wielokierunkowych przemieszczeń ludzi, języków i kultur. Najistotniejszą kwestią jest uchwycenie owej emergentnej

dynamiki, która sytuuje się na zupełnie nowym poziomie złożoności, a zatem wymaga innowacyjnych metod opisu. Temu jednak żadna z sesji MLA Annual Convention nie jest poświęcona. A więc jak żyć?

Odpowiedź nie jest ani prowokacyjna, ani mało oczywista. Wręcz przeciwnie. Musi jednak wynikać ze zrozumienia istoty teoretycznej biegłości w humanistyce. Jeśli wyobrażamy sobie, że powinna ona być uprzywilejowaną jazdą w wagonie pierwszej klasy, to prawdopodobnie nasze ambicje pozostaną niespełnione lub zamkniemy się w kręgu własnych iluzji. W rzeczywistości przypomina ona raczej pracowite układanie torów przed pociągiem.