

EWA ŁUKASZYK

PROJEKT HUMANISTYKI TRANSKULTUROWEJ - GEOMETRIA POWSZECHNEGO SPOTKANIA

W 1980 roku Czesław Miłosz napisał wiersz „Rue Descartes”¹, będący echem zarówno osobistych, pokoleniowych, jak i uniwersalnych doświadczeń „młodego barbarzyńcy” przybywającego do „stolicy świata”, centrum onieśmielającego nie tylko materialną wspaniałością, lecz przede wszystkim intelektualnym wyrafinowaniem. Pojawiająca się w wierszu paryska ulica Kartezjusza jest zarazem miejscem-symbolem nowoczesności i jej nadrzędnej, rozumowej instancji, która powinna być powszechna, a o dziwo zostaje w pewien sposób zlokalizowana, spełnia się w centrum w jakiś pełniejszy i doskonalszy sposób niż na obszarach peryferyjnych, skąd przybywają „barbarzyńcy”, do których sam podmiot przemawiający w wierszu się zalicza:

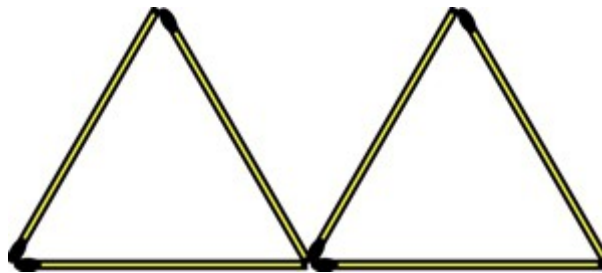
Było nas wielu, z Jass i Koloszwaru, Wilna i Bukaresztu, Sajgonu i Marakesz,
Wstydliwie pamiętających domowe zwyczaje
O których nie należało mówić tu nikomu:
Kłaśnięcie na służbę, nadbiegają dziewczki bose,
Dzielenie pokarmów z inkantacjami,
Chóralne modły odprawiane przez panów i czeladź.

Wszystkie wymienione przez Miłosza miejsca peryferyjne można byłoby uznać za przypadki wielokulturowego pogranicza. Jest nim z pewnością Koloszwár w Siedmiogrodzie, miasto Kluż-Napoka, dawne Claudiopolis. Pojawia się ono w wierszu pod swoją węgierską nazwą Kolozsvár, choć równie dobrze mogłoby zaistnieć jako niemiecki Klausenburg. W przestrzeni pogranicza sytuuje się rodzinne, polskolitewskie Wilno Miłosza, ale i Marakesz, miasto na południowej granicy Śródziemnomorza, wyznaczające *limes* także w dziejach cywilizacji arabskomuzułmańskiej, gdzie kończy się zakres oddziaływania al-Andalus, a zaczyna się surowy świat saharyjskich ribatów. Co więcej, okazuje się, że te różne, z pozoru odległe światy pograniczne mają punkt wspólny, leżący w specyficznej przestrzeni, jaką wyznacza paryska ulica Kartezjusza.

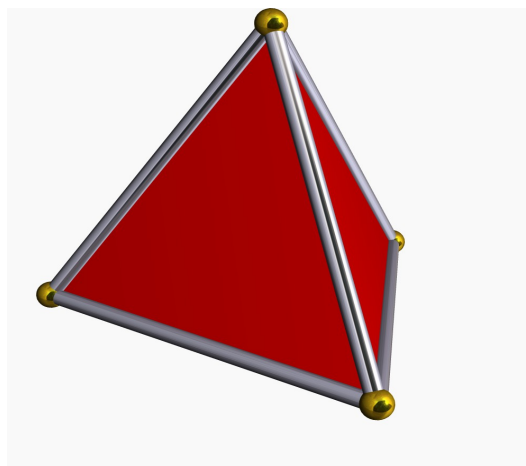
¹Czesław Miłosz, *Wiersze*, t. 2, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 363-364. Wszystkie cytaty pojawiające się w analizie pochodzą z tego miejsca.

Dokonyuje się spotkanie, które, gdy patrzymy na płaską powierzchnię mapy, wydawałoby się niemożliwością; wymienione miasta leżą na odmiennych orbitach kulturowych, nie przecinających się w żadnym punkcie. Ich spotkanie wymaga więc ustanowienia zupełnie nowej topologii, założenia, że istnieje przestrzeń odmienna od płaszczyzny mapy, nowy wymiar, w którym takie spotkania mogą się dokonywać, a kulturowe orbity mają punkty przecięcia.

Prosta łamigłówka matematyczna pozwala uzmysłowić sobie istotę odnotowanej przez Miłosza przemiany. Niemożliwe spotkanie różnych obszarów pogranicznych, rozłącznych na płaszczyźnie mapy, staje się możliwe dopiero wtedy, kiedy dopuścimy istnienie trzeciego wymiaru - którego rzeczywistość jest nam przecież tak dobrze znana, ale o którym zapominamy, koncentrując się na redukcyjnych płaszczyznach stołu, kartki papieru, mapy. A więc, czy sześć zapalek można ułożyć w taki sposób, aby zamiast dwóch powstały cztery trójkąty?



Wydaje się, że uzyskanie czterech trójkątów wymaga jakiegoś rozmnożenia zapalek. Ale rozwiązanie łamigłówki okazuje się bardzo proste, gdy przejdziemy do wyższego wymiaru przestrzennego. Każda z zapalek może bowiem stanowić bok więcej niż jednego trójkąta, zaczyna funkcjonować w nowy, bogatszy sposób. Rozwiązanie tego modelowego zadania toruje drogę do myślenia w nowych kategoriach, pozwalającego na przełamanie wielu niemożności, stwarza miejsce dla nowych rodzajów myślenia i działania.



Wyłonienie się ulicy Kartezjusza, punktu wspólnego obszarów pogranicznych, może się dokonać jedynie w nowym wymiarze, wykraczającym poza płaską mapę, na której obszary pograniczne są rozdzielone i odległe od siebie nawzajem. A jednak konsekwencje dokonującego się w ten sposób spotkania okazują się niepełne. Reprezentanci obszarów pogranicznych są do tego stopnia zapatrzeni w treści i wartości „stolicy świata”, że ledwie dostrzegają siebie nawzajem. Pozostają zamknięci w sferach wstydlivej pamięci, nie mówiąc nikomu o „domowych zwyczajach”, skazani na kulturowe onieśmienie i niemotę. A więc nie widzi i nie słyszy ich także sama „stolica świata”, „gardłowym śmiechem odzywając się w ciemności, / Wypiekając długie chleby i w gliniane dzbanki nalewając wino”.

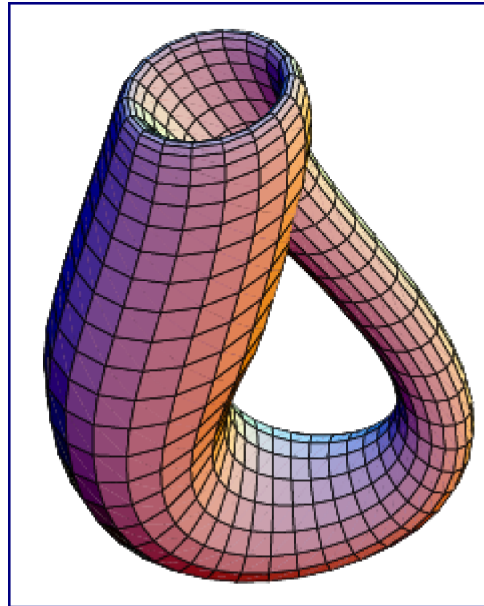
Przygoda z rzekomą uniwersalnością, jaka streszcza się w tej stolicy ślepej na prawdziwą złożoność świata, kończy się frontalnym starciem obszarów pogranicznych i ich „domowych zwyczajów” z kartezyjską nowoczesnością: „Następnie wielu z Jass i Koloszwaru, albo Sajgonu, albo Marakesz / Było zabijanych ponieważ chcieli obalić domowe zwyczaje. / Następnie ich koledzy zdobywali władzę / Żeby zabijać w imię pięknych idei uniwersalnych.” Ale to jeszcze nie koniec historycznej lekcji, jaką przekazuje Miłoszowski podmiot, przeżywający, po powrocie z „wędrowki po krajach podziemnych” wizję świetlistego, kręcącego się „koła sezonów”. Nieustanne przemiany toczone się „tam gdzie upadły imperia, a ci co żyli, umarli” doprowadzają do nowego stanu: „nie ma już tu i nigdzie stolicy świata”.

Co jednak dzieje się w tej sytuacji z uniwersalnymi wartościami? Poemat Miłosza nie udziela jasnej odpowiedzi na to pytanie, lecz kończy się zagadkowym fragmentem, z pozoru niezwiązanym z zarysowaną wcześniej sytuacją podmiotu przybywającego z peryferii do centrum: „A z ciężkich mych grzechów jeden najlepiej pamiętam: / Jak przechodząc raz leśną ścieżką nad potokiem / Zrzuciłem duży kamień na wodnego węża zwiniętego w trawie.” Można jednak odczytać tę sytuację transgresji, złamania odwiecznego zakazu, jako sposób wskazania na prawdziwą powszechność, odmienną od złudy „pięknych idei uniwersalnych”, jakich ośrodkiem była ślepa i głucha na świat „stolica”. To nie jej wartości, lecz pierwotny zakaz krzywdzenia węża odsyła do sfery autentycznych uniwersaliów.

Dzisiaj, po ponad trzydziestu latach od napisania wiersza „Rue Descartes” przez Miłosza, z pewnością wszelkie migracje z pogranicza stały się jeszcze powszechniejsze niż dawniej, i ta właśnie powszechność

pozostawia coraz mniej miejsca na kompleksy, na zawstydzenie pamięcią o „domowych zwyczajach”, które zostały zrównane w prawach z obyczajami „stolicy świata”. Wszyscy uczestnicy globalnej przestrzeni kulturowej znajdują się poniekąd w podobnej sytuacji. Również ci, którzy przychodzą z dawnego centrum, muszą znaleźć w sobie jakąś wewnętrzną peryferyjność, dającą szansę na wzrost. Zwiększyła się chłonność, zapotrzebowanie na nowość i odmienność wnoszoną przez pogrnicza, ponieważ „stolice świata” przynajmniej częściowo zaczęły uświadamiać sobie swoją ślepotę i głuchotę. Nadal jednak pozostaje pytanie: z czym przychodzimy? co mamy do zaoferowania? I często nadal wyłania się bezsilność i bezradność płynąca z nieumiejętności płynnego wtopienia się w obowiązujące dyskursy, niezdolność do biegłości mogącej konkurować z tą, jaką prezentują ludzie wywodzący się z centrum. Pytanie, jak ją przełamać zachowuje więc w dużej mierze swoją aktualność.

Lektura Miłoszowego poematu stanowi dobry punkt wyjścia do poruszenia kwestii zaistnienia kultur peryferyjnych, owego „z czym przychodzą i co mogą wnieść”, z jakim konfrontowały się pokolenia Miłoszowskich ludzi „z Jass i z Koloszwaru”. Oni „wkraczali w uniwersalne, podziwiając, pragnąc”, lecz nie umieli zwykle zadowolająco odpowiedzieć sobie na pytanie, co mogą dać w zamian. Wydawało się, że „stolica” jest samowystarczalna, że nie potrzebuje już niczego więcej i niczym spoza siebie nie jest szczególnie zainteresowana. Od roku 1980, kiedy Miłosz napisał swój wiersz, relacje między cywilizacyjnymi centrami a peryferiami i przychodzącymi z nich ludźmi zmieniły się jednak radykalnie. Sama opozycja centrum – peryferie, co zresztą Miłosz przeczuwał, zanikła. Co więcej, rozwinął się jeszcze jeden, czwarty wymiar globalnej przestrzeni, trudniejszy tym razem do pokazania na przykładzie zabawy zapałkami. Wyłoniła się jeszcze bardziej złożona geometria systemu światowego, rozgrywająca się w wyższej liczbie wymiarów przestrzennych, dla której analogii można byłoby szukać na przykład w topologicznych transformacjach, takich jak powierzchnia („butelka”) Kleina, stanowiąca rozwinięcie jednopłaszczyznowej, choć zanurzonej w trzecim wymiarze wstęgi Mobiusa. Jeśli potrafimy uchwycić butelkę Kleina tylko w trzech wymiarach przestrzennych, jej „ucho” zdaje się przecinać powierzchnię „brzuśca”:



Jednak, jak zapewniają topologowie, w czterowymiarowej przestrzeni ta transformacja wstęgi Möbiusa może zaistnieć bez przecięć, „ucho” przenika do „brzuśca” bezkolizyjnie. Potoczna wyobraźnia zwykle źle sobie radzi z tym abstrakcyjnym, matematycznym tworem, ale właśnie paradoksalnie zakrzywioną, płynnie przechodzącą w samą siebie przestrzeń próbuje uchwycić i wykorzystać jako analogię Peter Sloterdijk w swoich zainspirowanych topologią próbach „filozofii globalizacji”². Stanowią one wyjściową inspirację dla moich rozważań. Jednak zamiast referować tutaj szczegóły tej koncepcji, chciałabym sprowadzić ten „topologiczny” tryb myślenia do losu kultur w kolonialnym, postkolonialnym i zglobalizowanym świecie. Daje się on przełożyć na metaforę coraz wyższych wymiarów przestrzennych.

Bytowanie kultur tradycyjnych („native cultures”) toczy się niejako w jednym tylko wymiarze przestrzennym. Istnieją one w trybie lokalnym, „miejscowym”, „tu-byłczym”, czyli „będącym tutaj”, bytującym w horyzoncie owego „tutaj”, w ograniczonym tylko stopniu uwzględniającym obszary zewnętrzne, różnorodność miejsc leżących „tam”. Dla wielu, a właściwie dla większości z nich przejście do dwóch wymiarów przestrzennych miało charakter traumy powiązanej z kolonizacją. To

²Por. Peter Sloterdijk, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1998; *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1999.

właśnie imperium stwarzało pierwszą mapę – dwuwymiarową przestrzeń długości i szerokości geograficznych, z którymi „miejskowa” kultura mogła wchodzić teraz w kontakt, ale nie samodzielnie i nie autonomicznie, lecz za pośrednictwem imperialnego patronatu. Natomiast trójwymiarowa przestrzeń rodzi się wraz z postkolonialnością. Dopiero teraz „miejskowa” kultura może znajdować punkty wspólne z innymi obszarami peryferyjnymi, dostrzegać podobieństwa własnej sytuacji do innych i wchodzić w bezpośrednią komunikację z obszarami centralnymi, różnymi „stolicami świata”, już bez pośrednictwa imperium. Może więc istnieć i poruszać się w świecie w sposób względnie autonomiczny.

Innymi słowy, przejście od mapy z peryferiami do nowej geometrii spotkania, choćby było to spotkanie tak niepełne i wadliwe, jak to przedstawił Miłosz w swoim wierszu, wymaga trzeciego wymiaru, przejścia od geometrii płaskiej do sklejaną siatki wielościanu. To sklejanie pomnaża punkty kontaktu, tworzy krawędzie styku, które wcześniej nie istniały; pozwala wreszcie na bezkolizyjne ominięcie centrów – pośredników, bez których w dawnej, płaskiej geometrii niepodobna było się obyć. I w takiej właśnie, trójwymiarowej geometrii porusza się obecnie projekt „Dryfująca tożsamość”. Doszło do nawiązania sieci trans-pogranicznej komunikacji, łączącej obszary odległe, lecz połączone swoistym podobieństwem losów historycznych. Samo w sobie jest to już cennym zjawiskiem, a zarazem koniecznym etapem. Ale nie etapem końcowym. Trans-pograniczna komunikacja, jaka została urzeczywistniona oznacza zaistnienie w pewnej szerokiej, ale jednak nadal zamkniętej domenie, poza którą nie udaje się wyjść. Zastosowanie kategorii postkolonialnych do sytuacji euroazjatyckich, zainspirowane książką Ewy Thompson³, było istotnym krokiem, ale łączy się także z pewnymi niebezpieczeństwami, ponieważ osiągnięcie świadomości postkolonialnej oznacza w dalszym ciągu życie ograniczone, kręcące się po zamkniętej orbicie, w której centrum znajduje się była metropolia, nawet gdy ma ona być adresatem postkolonialnej „przesyłki zwrotnej”⁴. W dalszym ciągu kulturowe dyskursy, nawet jeśli przyjmują kształt rozrachunku, kręcą się wokół dawnego centrum, są przez nie uwarunkowane. Dlatego też postkolonialności nie można uznać za stan docelowy i ostateczny, a jedynie za etap i pewien stan rozwoju kultury, który musi zostać przewyciężony. Rysuje się więc zadanie przekroczenia

³Por. Ewa Thompson, *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, Westport, Greenwood Press, 2000.

⁴Używam tu znanej metafory zapożyczoną z pracy Billa Ashcrofta, Garetha Griffithsa i Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London – New York, Routledge, 1989.

trójwymiarowego modelu istnienia kultur, skazującego je na niedogodności, jakie w syntetyczny sposób zasygnalizował Miłosz w swoim wierszu. Dopiero przejście do czterowymiarowej, Sloterdijkowskiej przestrzeni globalnej może oznaczać zarazem pełnię komunikacji i pełnię uczestnictwa.

Jeśli mogę odnieść ten abstrakcyjny wywód do realiów projektu „Dryfująca tożsamość”, to należy w tym miejscu zauważyć, że istnienie w trzech wymiarach przestrzennych to także życie ograniczone do sfery języka rosyjskiego, umożliwiającego pewne spotkania, lecz równocześnie zamykającego perspektywę spotkań innego rodzaju. Język ustanawia sferę komunikacji, dopuszcza jednych rozmówców, a innych wyklucza. Być może różne języki są wręcz przypisane do tych abstrakcyjnych wymiarów przestrzeni kulturowych, jakie naszkicowałam. Trzeci wymiar, ten wymiar czworościanu z zapalek, jest wymiarem języków ponadlokalnych, ale jeszcze nie w pełni uniwersalnych, takich jak język rosyjski dla Eurazji czy hiszpański dla kontynentu południowoamerykańskiego. Przypuszczam, że zaistnienie w czterowymiarowej przestrzeni globalnej i otwarcie się na spotkania, które tylko w tej przestrzeni są możliwe wymaga posługiwania się językiem powszechnym, jakim w bieżących warunkach jest tylko język angielski. Są to realia, których nie sposób zaniedbać czy pominąć.

Czwarty wymiar przestrzeni kulturowej łączy się z powszechną komunikacją w „gęstej sieci”, czyli takiej, w której wszyscy komunikują się ze wszystkimi. Tak więc pojedyncza kultura stanowi ośrodek własnego, rozległego i złożonego systemu powiązań i oddziaływań. Nie są już one dialogiem z uprzywilejowanym partnerem czy nawet kilkoma partnerami, jak to miało miejsce na etapie postkolonialnym. Liczba kulturowych partnerów jest teraz znacznie większa, różnicują się także sposoby oddziaływania i „tematy” poruszane w tych międzykulturowych dialogach. Nie ograniczają się one ani do rozrachunku, ani do debaty nad „wspólnymi sprawami”, lecz sięgają do tego, co powszechnie ważne i istotne. A ponieważ właśnie zdolność do debaty nad sprawami zasadniczymi w pewnym sensie definiuje centrum, tę „ulicę Kartezjusza” z wiersza Miłosza, toteż właśnie na tym etapie obszary peryferyjne mogą ustanawiać i pogłębiać swoją własną „centralność”, stanowiącą swoisty stan mentalny przeciwstawiany prowincjonalności czy zasklepieniu w lokalnych problemach. Wyznacza to zupełnie nowy poziom kulturowego bytowania.

Jak ma się zarysowana przeze mnie geometria przestrzeni kulturowej do rozwoju humanistyki? Dotychczas często można było zasłyszeć powiedzenie, że centra generują teorię, a peryferiom pozostawia się „malownicze studia przypadków”, zajmujące wszakże pozycję wtórną i zależną od tej stworzonej w „stolicy” teorii. Właśnie konsekwencją tak

rozumianej humanistyki była sytuacja przedstawiciela pogranicza przybywającego do „stolicy świata” w roli „barbarzyńcy”, a więc człowieka słabo orientującego się w obowiązujących dyskursach, któremu z trudnością przychodzi zabierać głos. Przyjmując swoją podrzędną, marginalną sytuację za punkt wyjścia, zastanawia się on nad tym, jaką nowatorską treść mógłby zaproponować centrum, aby uzyskać w nim swoiste prawo obywatelstwa. Bardzo często jednak to nowatorstwo, i mające z niego wynikać przyznanie pełni praw obywatelskich, nie dokonuje się lub nie zyskuje spodziewanego uznania. Nic dziwnego, przecież miasto jest głuche, zajęte nalewaniem wina w swoje stare „gliniane dzbanki”, których nie pragnie wcale zamienić na nowe, przywiezione z odległego pogranicza. Taka sytuacja była dobrze znana m. in. Polakom, włączającym się kilkadziesiąt lat temu do powszechnej humanistyki i przeżywającym doświadczenia przedstawione przez Miłosza. Niewątpliwie to samo powtarzało się w przypadku innych przybyszów, próbujących włączyć się w obręb przestrzeni kulturowej i akademickiej w jej trójwymiarowej formie.

Są to głęboko dyskomfortowe sytuacje, naznaczone subtelnymi formami przemocy symbolicznej i wykluczenia, które wciąż jeszcze domagają się opisanego. Bez wątplenia zachodzi tu przecież pewien rodzaj marginalizacji, odmowy uczestnictwa, odrzucenia, pozornie mocno legitymizowanego „brakami merytorycznymi”, nieumiejętnością wypowiedzenia się w ramach obowiązujących dyskursów i poetyk. A jednak napływ ludzi „z Jass i Koloszwaru” nie ustaje i wymusza wreszcie zmiany w samej humanistyce. Właśnie dlatego coraz jaśniej wyłania się potrzeba humanistyki transkulturowej, przestrzeni dyskursów pozbawionej mechanizmów wykluczenia, w której przedstawiciele wszystkich kultur mogliby partycypować rzeczywiście na równych prawach. Wymaga to stworzenia tak rozległej i złożonej przestrzeni dyskursów, aby mogła ona pomieścić całą złożoność kulturową świata, przestrzeni wzbogaconej o nowy wymiar.

Czterowymiarowość przestrzeni globalnej umożliwia nie tylko komunikację wszystkich ze wszystkimi, ale też zyskiwanie przez kultury tradycyjne własnej teoretyzacji. Jak mniemam (dopuszczając wszakże możliwość pomyłki w tej materii), człowiek bytujący w tym, co nazywam roboczo jednowymiarową przestrzenią przeżywa formy swojej kultury jako doświadczenie; nie snuje o tym doświadczeniu refleksji, nie relatywizuje go, nie tworzy teorii tego doświadczenia. Taka refleksja wymaga ustanowienia dodatkowego wymiaru, nadbudowanego ponad doświadczeniem. Również zmaganie się z traumą wymaga nadbudowania kolejnej, nowej przestrzeni,

w jakiej mógłby się dokonać Heideggerowsko-Vattimowski *Verwindung*⁵, przebolewanie i przekroczenie traumy. W tym sensie *Verwindung* postimperialny wymaga osobnego wymiaru przestrzennego. I musi się pojawić jeszcze jeden, kolejny wymiar, aby „przekroczyć przekroczenie”, wydostać się z postkolonialnego stanu świadomości do nowej przestrzeni umożliwiającej w pełni autonomiczne, równoprawne, nie obciążone już zaszłościami uczestnictwo w interakcjach kulturowych.

Humanistyka transkulturowa posiada więc cechy zjawiska emergentnego, to znaczy takiego, w którym z wielkiej liczby prostszych interakcji wyłania się nowy poziom złożoności. Ta nowa jakość nie daje się sprowadzić do porządku, logiki i natury zjawisk zachodzących na niższym poziomie. Wyłonienie się nowego poziomu złożoności powołuje zarazem do istnienia nowy wymiar przestrzeni kulturowej, mającej charakter już nie tylko metadyskursywny i metateoretyczny, ale zarazem metakulturowy. Wyobrażenie sobie takiej przestrzeni napotyka na te same trudności, jakie odczuwa przeciętny człowiek usiłując wyobrazić sobie butelkę Kleina w czterech wymiarach, taką, której ścianki zapętlają się, a jednak się nie przecinają. W rzeczywistości potocznej człowiek jest bowiem całkowicie zanurzony w kulturze; potrafi co najwyżej wyobrazić sobie przejście w obręb innej, obcej kultury, możliwość chwilowego spojrzenia na sprawy poprzez cudze kategorie. Jednak „totalna relatywizacja”, bytowanie, choćby przez chwilę, zupełnie poza i ponad kategoriami kulturowymi jawi się jako coś trudnego do pomyślenia i przeżycia. W zwykłych warunkach, taka pozakulturowa przestrzeń nie jest dana człowiekowi, który od początku swego indywidualnego istnienia kształtuje się i osiąga „pełnię człowieczeństwa” nie inaczej, jak w określonym kulturowym kontekście. Ten kontekst może stanowić wypadkową czy wynik przecięcia kilku porządków kulturowych; nigdy jednak człowiek nie pozostaje bez kultury, w stanie całkowitej neutralności. Nigdy, może poza samym momentem narodzin, nie jest kulturową „czystą kartą”. Zakładam jednak, że człowiek dysponuje wystarczającym potencjałem myślowym, aby ten abstrakcyjny wymiar transkulturowy skonstruować, podobnie jak przecież był w stanie powołać do istnienia topologiczny twór, taki jak butelka Kleina zanurzona w czterowymiarowej przestrzeni, i mówić o nim w sensowny sposób, nawet jeśli wymaga to od niego ogromnej mobilizacji intelektualnych zasobów.

⁵Nawiązuję tu do pojęcia używanego już przez Heideggera, ale na nowo zdefiniowanego w kontekście ponowoczesnym przez Gianniego Vattimo; por. m.in. Gianni Vattimo, „*Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy*”, *SubStance*, nr 2 (1987), s. 7-17.

Projekt humanistyki transkulturowej stanowi trudne wyzwanie, niemożliwe do spełnienia w sposób szybki i całkowity, lecz osiągalne na zasadzie kolejnych przybliżeń. Jest to wyzwanie warte podjęcia dla wszystkich reprezentantów pogranicza, gdyż wyzwala ich ono od dyskomfortowej roli Miłoszowskich „barbarzyńców” przybywających do „stolicy świata”, lecz w ostatecznym rozrachunku nigdy przez tę stolicę do końca nie wysłuchanych. Ale ten nowy wymiar przestrzenny jest potrzebny nie tylko im. Również patrząc z perspektywy centrum, zrzeczenie się dyskursywnej hegemonii czy monopolu tworzenia teorii otwiera nowe przestrzenie dialogu, których wyłonienie się mogło być w gruncie rzeczy od dawna wyczekiwane. Prawdziwa uniwersalność, jaką można byłoby przeciwstawić powabnej, lecz iluzorycznej powszechności „pięknych idei uniwersalnych” z wiersza Miłosza, pozwala jednak przede wszystkim na uniknięcie frontального starcia, jakie owocowało krwawym obalaniem „domowych zwyczajów”. Dodatkowy wymiar oznacza więcej miejsca na harmonizowanie sprzeczności, na „nieprzecinanie się ścianek naczynia”, jeśli można się raz jeszcze posłużyć analogią do butelki Kleina.

Wylania się więc podwójna potrzeba: nie tylko teorii mówiącej o geometrii transkulturowej przestrzeni wymiany, ustanawiającej neutralny grunt ponad kulturami, ale także praktyki rozgrywającej się w tej specyficznej przestrzeni i napełniającej ją rzeczywistą treścią. Wylaniają się więc kolejne pytania: jak praktycznie, za pośrednictwem jakich mediów odbywa się tocząca się w niej wymiana? Czy istnieją neutralne języki i dyskursy umożliwiające zaistnienie wszystkim zewsząd, czy też muszą one dopiero zostać stworzone? Przychodzi mi tu na myśl wiele realnie już istniejących i działających form powszechnej kultury, jednak wymieniając je, trzeba nieustannie pamiętać, że stanowią one jedynie kolejne przybliżenia, często bardzo niedoskonałe, nieosiągalnego w czystej formie stanu transkulturowego. Jeśli wspominałam wyżej o istotności języka angielskiego jako narzędzia ustanawiającego tę specyficzną przestrzeń wymiany, to należy przez to rozumieć dostępne przybliżenie uniwersalnego języka. To samo dotyczy realnie istniejących instytucji, stanowiących jedynie przybliżenie instytucji transkulturowych. Ważne zaczątki można by tu było wskazać w pluralistycznej sferze kultury wizualnej. Rynek sztuki i światowy system wystawienniczy wyraźnie dążą w kierunku otwartego horyzontu znajdującego miejsce dla wszystkich wytworów myśli plastycznej człowieka; pojęcie sztuki stało się na tyle pojemne, aby znacząco zbliżyć się do definicji transkulturowej. O ile jednak wizualność z samej swej natury wydaje się dobrym punktem wyjścia (to samo można byłoby powiedzieć o kulturze muzycznej), o tyle inne porządki

instytucjonalne, w pozoru znacznie bardziej odporne na taką zmianę, również podążają w podobnym kierunku. Pluralizuje się uniwersytet wchłaniający reprezentantów pogranicza. Na przykład David Damrosch dostrzega istotność przemian paradygmatów literaturoznawczych, niejako wymuszanych przez pojawienie się nowych uczestników przestrzeni akademickiej: z jednej strony nasilone migracje, a z drugiej ogólny wzrost etnicznej świadomości prowadzi choćby do ożywionego zainteresowania hybrydalnością, kreolizacją czy metysażem⁶. Tak więc przemiany globalizacyjne prowadzą do znaczących przemieszczeń w kwestii naukowych zainteresowań. To, co było zazwyczaj pomijane przez tradycyjną filologię, teraz znajduje się w centrum zainteresowania, marginesy przesunęły się do centrum.

Można także mówić o uświatowionej przestrzeni teorii i krytyki kultury. Rola nowych środków globalnej komunikacji, akcentowana już przez Appaduraia⁷, jawi się tu jako oczywistość, jednak warto podkreślić istotny sposób, w jaki wynalazek internetu jest wykorzystywany przez globalną wspólnotę akademicką. Światowy projekt encyklopedyczny (Wikipedia) stał się już rzeczywistością powszechnie znaną. Na nie mniejszą uwagę zasługuje wszakże ruch edytorski spod znaku „open humanities”, dający dostęp do najświeższej i najbardziej zaawansowanej refleksji humanistycznej z dowolnego punktu świata i, co istotne, za darmo, przekraczając bariery i uwarunkowania o charakterze ekonomicznym. Jednak, w przeciwieństwie do wielojęzycznej Wikipedii, włączenie się w roli czynnego uczestnika, a więc pełnoprawne zaistnienie w świecie „open humanities” jest bardzo silnie uzależnione od biegłej znajomości języka angielskiego. Ten, kto nie zdoła osiągnąć językowego mistrzostwa, „władzy nad językiem”, jakiej znaczenie podkreślał Said⁸, jest nadal skazany na marginalizację, wykluczenie z tego nowego wymiaru. To językowe mistrzostwo jest bowiem źródłem mocy intelektualisty, pozwalającej mu na reprezentowanie przemilczanych i nieobecnych spraw czy punktów widzenia. Sprawa języka ma więc kluczowe znaczenie; zaniedbanie jej może skutkować zaprzepaszczeniem szans związanych z wyłonieniem się nowego wymiaru i pozostaniem na marginesie toczących się w nim interakcji.

⁶David Damrosch, *What Is World Literature?*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2003, s. 83-84.

⁷Por. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis – London, University of Minnesota Press, 1996.

⁸Por. Edward Said, *Representations of the Intellectual*, London, Vintage, 1996.

Oczywiste jest więc, że aktualny stan humanistyki transkulturowej nadal obfituje w trudne do pokonania bariery. Darmowe teksty teoretyczne, które można ściągnąć z internetu nie oferują automatycznego wstępu w obręb światowej humanistyki; nadal utrzymuje się wykluczenie oparte na niedostępności ich hermetycznych dyskursów, wciąż dalekich od stanu pluralizacji, w którym można byłoby mówić o ich pełnej przejrzystości i funkcjonalności z punktu widzenia różnych kultur. Ludzie pogranicza, podobnie jak dawniej, mogą odczuwać trudność z wczytaniem się w nie, niemożność zaistnienia w ich obrębie. Podejmuje się więc próby uprzystępnienia humanistyki, stworzenia „bardziej intuicyjnych”, łatwiejszych do przyswojenia teorii, na przykład sytuujących się pod znakiem „nowego animizmu”. Jednak te próby oferowania „dróg na skróty” nadal bywają przepojone protekcyjnym, choć pełnym dobrej woli duchem „humanistyki dla Piętaszka”, opartej na założeniu, że pewna część ludzkości nie jest i nigdy nie będzie w stanie podjąć akademickiej debaty z całą jej złożonością i wyrafinowaniem. Próbuje się więc stworzyć na ich użytek jakiś zastępnik, proponując zamianę ról „misjonarzy” i „katechumenów”. To przedstawiciele tradycyjnych kultur mieliby teraz stać się „nauczycielami” dla świata zachodniego. Jest to jednak propozycja utrwalająca starą grę w nowej wersji. Należy więc wystrzegać się „propozycji specjalnych” humanistyki stworzonej przez kulturowe metropolie po to, aby ludzie skazywani dotąd na marginalizację mogli w ich ramach „zaistnieć jako teoretycy kultury”, nie naruszając przy tym podwalin dawnego porządku. Tymczasem autentyczna humanistyka transkulturowa musi być właśnie przeciwieństwem humanistyki odpowiadającej na jakąś kulturowo czy lokalnie określoną potrzebę. Ponieważ opisuje wyższy od dotychczasowego poziom złożoności, nie ma co liczyć, że kiedykolwiek będzie prostsza i łatwiejsza do ogarnięcia od „humanistyki trzech wymiarów”.

Należy więc wystrzegać się dróg na skróty i wszelkiej pokusy „misjonarstwa” czy „rzecznictwa”, jaka nieustannie powraca w zachodnich postawach wobec świata. Miejsce w światowej humanistyce transkulturowej nie może zostać nikomu przyznane czy wyznaczone z góry, choćby miało to stanowić wyraz jak najlepszej woli. Wszelkie, choćby najbardziej hojne nadania dokonywane przez hegemoniczną potęgę kulturową świadczą jedynie o tym, że nadal tkwimy w niższym wymiarze. Być może dotychczasowi hegemoni zresztą w nim pozostaną, a urzeczywistnienie globalnych przepływów kulturowych dokona się niejako poza i ponad nimi (czyż nie byłoby to swoistą formą historycznej sprawiedliwości?). Tak czy owak, o uczestnictwo w nowych zjawiskach trzeba zabiegać samemu, a

włączenie w nowy porządek światowy oprzeć nie na nadziejach czy uroszczeniach, lecz na własnej, ciężkiej pracy. Dotyczy to na równi Polski, Paryża, Syberii. Jak przeczuwał Miłosz, nie ma już ulicy Kartezjusza i nie ma opozycji między „domowymi zwyczajami” ludzi z Jass i Koloszwaru a „pięknymi ideami uniwersalnymi”, ponieważ właśnie wielość „domowych zwyczajów” stała się obecnie jedynym kluczem dostępu do tego, co prawdziwie uniwersalne.