

**Paweł Krzysztof
Rutkiewicz**

SŁOWO I ŚWIAT

**Globalizacja w literaturze
i literaturoznawstwie**



SŁOWO
I ŚWIAT



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

**Paweł Krzysztof
Rutkiewicz**

SŁOWO I ŚWIAT

**Globalizacja w literaturze
i literaturoznawstwie**



**WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2018

Paweł Krzysztof Rutkiewicz – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Instytut Kultury Współczesnej, Katedra Teorii Literatury, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Tomasz Majewski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Magda Granosik

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/grandfailure

© Copyright by Paweł Krzysztof Rutkiewicz, Łódź 2018

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08163.17.0.M

Ark. wyd. 23,7; ark. druk. 22,5

ISBN 978-83-8142-106-5

e-ISBN 978-83-8142-107-2

<https://doi.org/10.18778/8142-106-5>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Pauli,
która pokazała mi, że świat jest mały.

SPIS TREŚCI

| | |
|---|-----------|
| Wstęp | |
| Globalizacja, poetyka, komparatystyka | 11 |
| | |
| Rozdział I | |
| Doświadczenie globalizacji wobec (teorii) literatury. Koncepcja <i>Weltliteratur</i> i jej współczesne reinterpretacje..... | 51 |
| 1.1. „Oddolne” i „odgórne” badania nad globalizacją..... | 51 |
| 1.2. Doświadczenie globalizacji | 55 |
| 1.3. Prywatna rewolta w przestrzeni kapitału: <i>Cosmopolis</i> Dona DeLillo | 60 |
| 1.4. Romantyczny uniwersalizm a problemy współczesne: <i>Weltliteratur</i> J.W. Goethego | 69 |
| 1.5. World Literature – „literatura światowa” w czasach globalizacji..... | 77 |
| 1.6. „Inność” kultury, „obcość” świata i pułapki „globalnej” komparatystyki..... | 82 |
| 1.7. Nadzieje i obawy literaturoznawczej refleksji nad globalizacją..... | 88 |
| | |
| Rozdział II | |
| Hermeneutyka świata – czyli problem definicji..... | 91 |
| 2.1. Między przedmiotem a metodologią – redefinicja literatury, przewartościowanie literaturoznawstwa | 91 |
| 2.2. „Tekst” i „dzieło” w dobie globalizacji. O linearnej petryfikacji „tekstu” | 96 |
| 2.3. Od narodu, przez kulturę do świata – czyli globalizacja w tekście linearnym..... | 99 |
| 2.4. Hermeneutyka w dobie globalizacji. „Kosmo-hermeneutyka” i „tekst-sam-w-sobie” | 104 |
| 2.5. „Linearność” jako wyznacznik genologiczny i konwergencja „starego” z „nowym”. <i>Graphs, maps, trees</i> Franco Morettiego (analiza subwersywna) | 112 |
| 2.6. Literatura jako „strefa kontaktu” i literackie „utrwalanie” świata. Świdorski, Škvorecký, Houellebecq..... | 119 |
| 2.7. „Lokalność” tekstu – „globalność” hipertekstu. Przyczynek do porównawczej analizy linearnego i nielinearnego modelu lektury..... | 125 |
| 2.8. „Strefa kontaktu” i „tekst jako laboratorium” – czyli o poznawczej współzależności literatury i literaturoznawstwa | 129 |

Rozdział III

Hermeneutyka wspólnoty – czyli problemy przekładu..... 133

- 3.1. Przekład jako siła sprawcza globalizacji 133
- 3.2. *Global studies* a myśl postkolonialna. O globalności języka angielskiego 135
- 3.3. Problemy przekładu na język globalny. *Laments* Heaneya/Barańczaka a *Treny* Kochanowskiego 141
- 3.4. Przekład jako metafora (globalnej) „obcości” 155
- 3.5. Przekład i „nie-przekład” w sieci literatury światowej..... 169

Rozdział IV

Globalność wyobrażona – problemy selekcji i reprezentacji..... 177

- 4.1. Przekład jako interpretacja – interpretacja jako przekład 177
- 4.2. Ciało, język i instytucja. Globalne usytuowanie poznającego podmiotu 180
- 4.3. Generalizacja jako stadium rozumienia..... 192
- 4.4. Komparatystyka jako „moderowanie kanonu” 194
- 4.5. Absorpcja i opór jako bieguny interpretacji. Modernizm, postmodernizm i zachodnie systemy literackich wartości w dwóch powieściach chińskich (czytanych po polsku)..... 197
- 4.6. „Kicz literatury światowej” i „globalny” problem reprezentacji..... 210

Rozdział V

Powrót „systemów–światów”? Globalna ironia i problemy realizmu..... 217

- 5.1. Literacki „system–świat”. Propozycja kategorii porządkującej 217
- 5.2. Problemy „globalnej ironii”. *Słownik chazarski* i *Życie Pi* 222
- 5.3. „Planetarność” globu – „globalność” planety 228
- 5.4. Patrząc przez „lunetę słów” – Umberto Eco, *Wyspa dnia poprzedniego* 232
- 5.5. Dywersyfikacja zamiast separacji – Eleanor Catton, *Wszystko, co lśni*..... 243
- 5.6. „Mapa wyobrażonej ojczyzny” – *Białe zęby* Zadie Smith i „realizm historyczny” 250
- 5.7. Globalizacja, ciało, wspólnota – Ignacy Karpowicz, *ości* (realizm historyczny II)..... 267

Rozdział VI

Neue Weltliteratur. Globalizacja i literatura wielojęzyczna..... 279

- 6.1. Globalne wymiary „hybrydowości” 279
- 6.2. Problematyka „trzeciej przestrzeni” 282
- 6.3. „Hybrydowość” jako miara pozornej homogeniczności kultury..... 288
- 6.4. NLS jako kategoria interpretacyjna. *Sońka* Ignacego Karpowicza i *Lost in Translation* Evy Hoffman 294

| | |
|---|------------|
| 6.5. W „migotliwym tańcu” punktów odniesienia – scalanie tożsamości a scalanie kultury (Hoffman i Karpowicz II) | 300 |
| 6.6. Świat widziany z <i>Królowego Stojała</i> – „forma życia”, czyli postać literacka w globalnej sieci zależności (Hoffman i Karpowicz III) | 307 |
| 6.7. W matni kultur i języków – stan poznawczego niezdeteminowania w globalnej procedurze rozumienia..... | 312 |
| Zakończenie | |
| Globalny everyman – albo „przekładaniec” | 319 |
| Bibliografia | 337 |
| Streszczenie | 351 |
| Summary | 353 |
| Indeks | 355 |
| Od redakcji | 363 |

WSTĘP

GLOBALIZACJA, POETYKA, KOMPARATYSTYKA

W powieści *Dom i świat* Rabindranath Tagore, bengalski noblista z 1913 roku, skonstruował symboliczną przestrzeń, której ramy dają się wykorzystać również do tego, by wyznaczyć obszar teoretycznych zainteresowań rozpoczynającej się tu książki. Oto dojrzały, wykształcony i prawy maharadża bierze sobie za żonę młodą kobietę, która ze strachu przed nieznanym nie zgadza się wyjechać z nim w *świat* i zgodnie z nakazami tradycji zostaje panią jego *domu*. Wkrótce jednak w *domu* pojawia się ktoś jeszcze: nacjonalistyczny ideolog i rewolucjonista: czarujący, bezwzględny i zuchwały. Tajemnicza więź łącząca go z maharadżą każe im się zwalczać, a mimo to nieustannie przyciąga ich ku sobie¹. Ideolog uwodzi żonę maharadży, która w ekstazie narusza sztywne ramy tradycji i poddając się manipulacji, stopniowo wpuszcza pomiędzy siebie i męża *świat* z jego politycznymi zawirowaniami. Gdy żona maharadży odstępuje wreszcie buntownika, na powrót kieruje się ku zdradzonemu mężowi w nadziei na to, że razem uda im się odzyskać zakłóconą harmonię *domu*. Ich zamiar, aby razem udać się wreszcie w *świat*, udaremnia jednak tragedia: maharadża ginie, kiedy bez broni (a więc „zbrojny” tylko w wyznawane przez siebie wartości) wyrusza powstrzymać falę samosądów wśród swoich poddanych. *Dom*, który pozostaje jego żonie, to teraz tylko ściany pozbawione znaczeń i symbolicznej wartości, czego zapowiedź dostrzec można już we wcześniejszych słowach maharadży: „Mój dom [...] od początku był skazany na pustkę, bo jego drzwi się nie otwierają”².

Pod pewnymi względami powieść Tagore daje się rozumieć jako narracja o zaniku tradycyjnych wartości, czy ogólnie „starego świata”, w obliczu rozmaicie pojmowanego cywilizacyjnego postępu lub historycznej konieczności³. *Dom*, ze ścisłym podziałem ról i obowiązków oraz dokładnym harmonogramem określającym, kto z jego mieszkańców może lub powinien przebywać

¹ Tę więź spostrzega nauczyciel maharadży i ujmuje ją w słowach: „choć wy dwaj nie rymujecie się ze sobą, wasz rytm jest jednakowy”. Zob. R. Tagore, *Dom i świat*, przeł. A. Glinczanka, Warszawa 1975, s. 111.

² *Ibidem*, s. 87.

³ Aby analiza tego interpretacyjnego wątku w literaturze była możliwie wyczerpująca, należałoby pewnie poprowadzić ją od *Ziemi obiecanej* Władysława Reymonta, przez *Proste życie* Ernsta Wiecherta i *Doktora Żywago* Borysa Pasternaka, aż po *Things Fall Apart* Chinuy Achebe i *Wojnę końca świata* Mario Vargasa Llosy.

w poszczególnych jego komnatach w określonych porach dnia, wydaje się odwzorowaniem sztywnej struktury społecznej, nienaruszalnej w swojej hierarchiczności. *Dom* to „kraj”, bo tak jak „kraj” stanowi coś, co postrzega się jako własne – dostrzega tę zależność żona maharadży, po tym jak za namową kochanka okrada rodzinny skarbiec⁴. Zarazem jednak „kraj” to też *świat*, ponieważ w jego obrębie dochodzi do zjawisk obcych zasadom *domu*, takich jak rodzący się nacjonalizm lub wręcz faszyzm (*swadesi*), które pozostają w ścisłej relacji do „reszty” *świata* (tutaj: globalnego rynku i brytyjskiego imperializmu), lecz w przypadku których szczelne ściany *domu* nie tylko nie dają możliwości ich zrozumienia, ale nawet nie pozwalają skutecznie im stawić opór.

Nie chciałbym zbyt daleko posuwać się w swoich interpretacyjnych wnioskach z rozważań o treści *Domu i świata* w obawie, że niedostateczna znajomość źródłowego kontekstu powieści zaburzy równowagę pomiędzy tym, co w tekście dostrzegam, a ewentualnymi znaczeniami, które uaktywnić mógłby dopiero ów kontekst. Nie sposób jednak nie zauważyć, jak skrajne światopoglądowo, a przy tym jak ostatecznie w tych skrajnościach osadzone, są postaci Nikhila (maharadży) i Sandipa (rewolucjonisty). Uchwycona między tymi skrajnościami Bimala (żona maharadży) zbliża się to do jednej, to do drugiej z nich. Wahanie to zdaje się powiązane z ruchem w głąb *domu*, następnie wyobrażonym wyjściem w *świat* (i symbolicznym wpuszczeniem *świata* do *domu*), a wreszcie próbą częściowego powrotu. W zasadniczej części książki ruch ten przedstawiam jako hermeneutyczną figurę poznania rzeczywistości globalnej, a rozumiem go jako nigdy niedokończoną próbę interpretacyjnego wypracowania obszaru znaczeń, który wobec ich globalnego rozproszenia mógłby stanowić poznawczą ostoję. Niezależnie od dostrzeganych przeze mnie możliwości interpretacyjnych należy jednak podkreślić, że tekst *Domu i świata* nosi znamiona kulturowej obcości. One wszystkie, od „cynobrowego znaku” na początku, przez nazwy stosunków pokrewieństwa i zarys sytuacji społeczno-politycznej, aż po „drzewo sadźny” na końcu, sygnalizują pewien rodzaj gry pomiędzy znaczeniami przypisywanymi powieści a tymi – potencjalnie innymi – które należałoby jej przypisać w ich kontekście. W nawiązaniu do koncepcji *Weltliteratur* Johanna Wolfganga Goethego, którą omawiam w rozdziale pierwszym, relacja pomiędzy nimi byłaby grą różnic, podobieństw i pozornych podobieństw.

„Słowo”, które, parafrazując tytuł powieści Tagore, podstawilem pod „dom” w tytule swojej książki, to *pars pro toto* „literatury”. W świetle powyższego odczytania *Domu i świata* wydaje się, że to zamiana obfitująca w interpretacyjne

⁴ „Nie umiałam myśleć o domu jako o czymś odrębnym od mojego kraju: okradłam dom, okradłam kraj. Za karę dom mój przestał być moim, kraj też zraził się do mnie”. Zob. R. Tagore, *Dom...*, s. 155.

konsekwencje. *Słowo*, w przeciwieństwie do niezmiennej w czasie, niezdolnej przystosowywać się do zmian struktury, jaką przywodzi na myśl *dom* zniszczony u Tagore przez *świat*, jest „elastyczne”. Wpisuje się w nowe konteksty, współtworzy nowe połączenia z innymi *słowami*, a wreszcie nowe znaczeniowe całości w kolejnych tekstach literackich. Zarazem *słowo* jest jednak zakorzenione w *słowniku* – swoistej metonimii systemu bądź systemów kultury i języka, w który (lub w które) *słowo* wpisuje dany tekst. *Słownik* gwarantuje *słowu* trwałość znaczeń, nad które w toku modyfikacji *słownika* nadpisuje się znaczenia kolejne, odpowiadając na zachodzące w systemie zmiany rejestrów i kontekstów aktualnego, lub potencjalnego, użycia *słowa*. Wykorzystane w charakterze symbolicznej przeciwwagi dla *świata*, rozumianego jako całokształt wszelkich zaistniałych i możliwych znaczeń⁵, *słowo* sytuuje tekst literacki (zespół wielu

⁵ W artykule pt. *O świecie w różnych językach: dawniej i dziś* Adam Nobis prezentuje przegląd słownikowych znaczeń słów oznaczających „świat” w różnych językach (również spoza rodziny indoeuropejskiej), wskazując podobieństwa i różnice pomiędzy nimi i sugerując wpływ ich etymologii na całościowe „obrazy świata” kształtujące się w poszczególnych kulturach. Według przeprowadzonej przez badacza analizy polskie słowo „świat” stanowi pochodną od słowa „światło”, która to etymologiczna zależność wydaje się, jego zdaniem, wspólna wszystkim językom słowiańskim (w których odpowiedniki polskiego „świat” pochodzą od prasłowiańskiego „svěť” – pierwotnie oznaczającego właśnie „światło”, a dopiero później „świat”). Zob. A. Nobis, *O świecie w różnych językach: dawniej i dziś*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 2013, nr 14, s. 223. Na podstawie ustaleń Nobisa można więc ująć etymologiczne znaczenie „świata” jako przestrzeni, w której rozprzestrzenia się światło. Wyraźnie jest to jednak tzw. świat doczesny zestawiany z „rajskim żywotem”, czego autor dowodzi na podstawie ustaleń Aleksandra Brücknera i analizując formy językowe *Bogurodzicy* (*Ibidem*, s. 226). Odmiennie „świat” rozumiany jest w językach romańskich, które (z wyjątkiem rumuńskiego) derywują go od łacińskiego „mundus” – oznaczającego również „czysty, porządkowy, elegancki, subtelny” (*Ibidem*, s. 224), a więc pojmujący „świat” przez pryzmat „uporządkowania rzeczy”, bliski greckiemu „κόσμος”, czyli „staranności”, „elegancji” (*Ibidem*, s. 225). „Świat” pojmowany w związku z łacińskim „mundus” jawi się więc jako całość harmonijna, tzn. uporządkowana poznawczo. Z kolei języki germańskie pojmować mają „świat” ściślej jako „ludzki”, czyli jako to wszystko, co pozostaje w relacji do człowieka (w domyśle: jego życia jednostkowego i wspólnotowego, oraz do poczucia jego zakorzenienia w czasie), np. angielskie „world” pochodzić ma od staroangielskiego „w(e)ourld”, a niemieckie „die Welt” od germańskiego „wer-ald”, które oznaczają odpowiednio „czas człowieka” i „wiek człowieka” (*Ibidem*, s. 230).

Spośród podanych przez Nobisa przykładów poza-„zachodnich” sposobów pojmowania „świata” w języku warto, moim zdaniem, wspomnieć przykłady z języka chińskiego (mandaryńskiego) i z sanskrytu, ponieważ nie tylko wykazują one pewne

słów) w połowie drogi między znaczeniami sankcjonowanymi przez *słownik* a globalną interpretacyjną niewiadomą. Można przyjąć, że *słowo* – fundament „gmachu” literatury – symbolizuje zdolność odpowiadania na zachodzące w świecie zmiany w taki sposób, by się w nich nie rozmyć. Jeśli tak, to okazuje się ono bliskie nowemu *domowi*, poznawczej ostoi w burzliwym świecie, którą maharadża i jego żona mieli nadzieję odnaleźć w sobie nawzajem po opuszczeniu „gmachu” konwencji i znaczeń. Skostniały w swojej strukturze albo nie dostarczał on możliwości rozumienia zmian, albo oni nie potrafili w nim tego potencjału dostrzec:

różnice względem podanych już znaczeń, ale także wchodzą z nimi w relacje wynikające albo z zależności historyczno-politycznych (chiński), albo ze wspólnego pochodzenia (sanskryt). Nobis wymienia dwa chińskie słowa na określenie „świata”: „tianxia” (天下), które tłumaczy się uniwersalistycznie jako „wszystko pod niebem” (*Ibidem*, s. 226), oraz „shijie” (世界) jako tłumaczenie angielskiego „world”, przedstawiające „świat” w wymiarze ludzkim, przez pryzmat „życia, pokolenia, epoki” (*Ibidem*, s. 229). Spośród sanskryckich słów na określenie „świata” Nobis również wymienia dwa: pierwsze to „loka” powiązane z „roka”, czyli „światło” (a więc przynajmniej pozornie wykazujące podobną zależność etymologiczną co języki słowiańskie, która uległa zanikowi w większości pozostałych języków indoeuropejskich – jak można wywnioskować z ustaleń Nobisa); drugie to „jagat” oznaczające „powietrze”, „wiatr”, „to, co się porusza”, „ziemię”, „ludzi”, „ludzi i zwierzęta” (*Ibidem*, s. 232–233), a więc sytuujące człowieka i jego „obraz świata” w perspektywie nieantropocentrycznej.

Podczas jednej z konferencji z cyklu „Kultura – Historia – Globalizacja” na Uniwersytecie Wrocławskim w 2013 roku profesor Nobis jednoznacznie odciął się od zasugerowanej przeze mnie możliwości analizowania zależności między globalizacją a pojęciem „oświecenia” na podstawie obecnej w polszczyźnie korelacji między „światem” a „światłem”. Mimo to uważam, że takie zestawienie mogłoby okazać się płodne interpretacyjnie – przynajmniej na gruncie literaturoznawstwa i w odniesieniu do pojęcia literatury światowej. Oświecenie należałoby wtedy rozumieć jako niesienie „światła” w „świat” – korespondujące z ideą tzw. misji cywilizacyjnych; jako upowszechnianie (się) racjonalizmu i empiryzmu rozumianych jako podwaliny późniejszego (względem „oświecenia” jako epoki historycznej) pojęcia nowoczesności, sposób precyzowania której (zwłaszcza w przypadku „nowoczesności” w literaturze) nie jest przecież uniwersalny, lecz warunkowany kulturowo (w odniesieniu do dotychczas obowiązujących norm danej tradycji literackiej). Definiowana w tym kontekście globalizacja oznaczałaby więc proces przecinania się i przenikania w świecie rozmaitych wizji oświecania – czyli ukazywania napotykanym w świecie innym światła wiedzy „prawdziwej”, tj. takiego „obrazu świata”, który na gruncie swojej kultury źródłowej jawi się jako „normalny” i predestynowany do powszechnego funkcjonowania.

Hodowali w sobie wiarę, że pomiędzy domem a światem istnieje doskonała harmonia. [...] przekonali się własnym kosztem, że za późno już, by nadrobić wieloletnie zaniedbania i starać się tę harmonię zaprowadzić⁶.

Pomimo że powyższe wprowadzenie może nie spełniać wymogów purystycznie pojmowanej naukowości, to wydaje się najodpowiedniejsze w przypadku zjawiska tzw. globalizacji. Ze względu na konieczność jednoczesnego ujmowania w jego kontekście wielu zróżnicowanych zagadnień, bardziej nadaje się ono może na temat wypowiedzi literackiej, lub literackiego eseju, niż *stricte* naukowego dyskursu, który poprzez „mędrca szkiełko i oko” rozkłada obiekt swoich zainteresowań na czynniki pierwsze. Gdyby bowiem zapytać, czy globalizacja w ogóle istnieje jako samodzielne, pojedyncze, choć rozciągnięte w czasie zjawisko, należałoby udzielić odpowiedzi przeczącej⁷. Pojęcia tego używa się

⁶ R. Tagore, *Dom...*, s. 134.

⁷ Pytanie „Czy globalizacja istnieje?” zadaje Nobis w tytule jednego ze swoich artykułów. Z jednej strony sugeruje on możliwość udzielenia na to pytanie odpowiedzi przeczącej, stwierdzając o nieistnieniu „globalizacji” pojmowanej jako jeden niezmienny desygnat odpowiadających jej pojęciu terminów w różnych językach (Nobis przywołuje 98 różnych tłumaczeń słowa globalizacja). Z drugiej strony jest przekonany o wartości pojęcia „globalizacji” jako pewnego rodzaju idei stanowiącej „świadcstwo naszych czasów, czy nawet Ducha naszej epoki” (*Zeitgeist*). Badacz wskazuje, że jako dowód na to można potraktować sam fakt globalnego rozprzestrzeniania się tej idei – swoistą globalizację pojęcia „globalizacji”. Zob. A. Nobis, *Czy globalizacja istnieje*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 2014, nr 15, s. 182–184. Jeśli chodzi o sam termin „globalizacja”, to badacz jako najstarsze jego użycie wskazuje angielskie „globalization” na łamach „The Chicago Defender” z dnia 15 stycznia 1944 – gdzie użyto go w kontekście „globalizowania się” (w znaczeniu: „nabierania światowego rozgłosu”) problemów Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych. Na początku lat pięćdziesiątych „globalization” oznaczać miała „nową kulturę” ulegającą „procesowi globalizacji”, podlegając następnie – w różnych językach i kontekstach – kolejnym znaczeniowym przekształceniom (*Ibidem*, s. 167). Z perspektywy polskiej ich ostatnim stadium wydaje się przytaczane przez Nobisa hasło z encyklopedii PWN z roku 2013, definiujące „globalizację” jako „proces polegający m.in. na zwiększaniu obrotów handlu międzynarodowego, nasileniu przepływu kapitału, ludzi i technologii oraz zacieraniu różnic kulturowych” (*Ibidem*, s. 168).

Choć niemożliwa jest pełna analiza obszarów znaczeniowych przysługujących w różnych językach słowom tłumaczonym jako „globalizacja”, to już pobieżny ich przegląd pozwala zorientować się, że większość z nich etymologicznie stanowi kalkę z języka angielskiego. Spośród wymienionych przez Nobisa wyjątków na szczególną uwagę zasługują, moim zdaniem, odpowiedniki „globalizacji” w językach: francuskim,

w stosunku do zjawisk bardzo różnorodnych, które tylko (lub „aż”) ze względu na fakt ich globalnych konotacji obejmuje się za pomocą jednego terminu, jakby kierując się potrzebą ich holistycznego ujęcia. Globalizacja odnosi się do globalnej cyrkulacji zarówno kapitału, jak i wytworów kultury; do transgranicznych przepływów ludzi, światopoglądów i wirusów; wreszcie tyleż do globalnej ekspansji ideologicznej, co ekonomicznej lub militarnej – do technologii globalnej komunikacji i do globalnego zasięgu pocisków balistycznych⁸. Zasadniczo najłatwiej jest rozumieć „globalizację” w relacji do „globalności” i w opozycji do „globalizmu”, z którym bywa mylnie utożsamiana. Według *Encyklopedii globalizacji* autorstwa Ronalda Robertsona i Jana Aarta Scholtego, „globalizacja” (*globalization*) i „globalność” (*globality*) stanowią niejako dwie strony tego samego, przy czym „globalność” należałoby rozumieć jako stan przestrzennej rozciągłości, zaś globalizację jako dążenie do niego: „*globalizacja* [...] odnosi

greckim, chińskim, perskim oraz w hindi. Francuskie „mondialisation”, wywodząc się od łacińskiego „mundus” (*Ibidem*, s. 173), obiera za podstawę znaczeniową nie pojęcie ziemskiego „globu”, ale „świata” rozumianego jako pewna uporządkowana całość (por. przypis 5). Wydaje się to ciekawe o tyle, że – jak stwierdza Nobis – angielskie „globalization”, owszem, nawiązując znaczeniowo do łacińskiego „globus”, bezpośrednio pochodzi jednak od przymiotnika „global”, który wywodzi się w angielszczyźnie z francuskiego „le globe” (*Ibidem*, s. 172). Jeśli chodzi o greckie „pankosmopiisi” (Πανκοσμοποίηση) i chińskie „quánqíúhuà” (全球化), to w ujęciu Nobisa jawią się one jako przeciwstawne: pierwsze implikować ma pewne „całościowe” (*pan-*), dotyczące „całej Ziemi” (*kosmo*), ujednoczenie (*-piisi*), zaś drugie „zmiany” (*hua*) w skali „całego świata” (*quánqíú*). Zob. *Ibidem*, s. 173–174. Natomiast „ğāhāni-sāzi” (عنه‌ا‌ش‌ن‌دش) w perskim i „vaiśvikarna” w hindi uwzględniają – wedle ustaleń Nobisa – rolę czynnika sprawczego w procesie globalizacji. O ile jednak w pierwszym przypadku ma to być kwestia sprawstwa ludzkiego (*sāzi* pochodzi od czasownika „sāz” – „budować, tworzyć, wytwarzać”; *Ibidem*, s. 174–175), o tyle drugi termin zdaje się czynić – choć Nobis nie stwierdza tego wprost – etymologiczne odwołania do pewnej sankcji metafizycznej (człon drugi – „karna” – to „czynić, zaś człon pierwszy pochodzi od sanskryckiego „viśva” określającego tzw. świat zjawiskowy i powiązanego z „viśvarupa”, tłumaczonego jako „forma Boga czy Absolutu w postaci kosmicznej manifestacji”; *Ibidem*, s. 174).

⁸ Rozważając problem istnienia lub nieistnienia globalizacji jako jednorodnego zjawiska, Nobis zwraca uwagę, że choć określenie „globalny” za każdym razem „nawiązuje do ziemskiej kuli”, to jednak charakter tego nawiązywania za każdym razem jest odmienny: „Różne zjawiska globalne w odmienny sposób budują swoją globalność”. Zob. *Ibidem*, s. 182. Stwierdzeniem tym Nobis czyni odniesienie do jednego ze swoich wcześniejszych artykułów. Por. Idem, *O różnych globalnościach*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 2011, nr 10.

się do procesu, do zmian w czasie, ale pojęcie *globalności* odnosi się do stanu [istnienia]⁹. Natomiast „globalizm” to termin oznaczający „anglo-amerykański model liberalnego kapitalizmu”, którego trzon stanowią pojęcia takie jak: „indywidualizm, konsumeryzm, liberalizacja rynku, uwolnienie gospodarki spod kontroli państwowej (*deregulation*) i brak ograniczeń w kwestii gromadzenia kapitału”¹⁰. Robertson i Scholte piszą jedynie o dążeniach globalizmu do podporządkowania sobie dyskursu o globalizacji, lecz opierając się na ich ustaleniach, można stwierdzić, że utożsamianie globalizacji z globalizmem to pomieszanie treści z środkami jej rozprzestrzeniania (niejako na przekór Marshallowi McLuhanowi, który udowodnił przecieź, że to przekąźnik jest przekążem – a nie przekaz przekąźnikiem):

[P]rzydatne jest rozróżnienie pomiędzy *globalizmem* – współczesną ideologią rynkową, która obarcza (*endows*) globalizację określonymi neoliberalnymi normami, wartościami i znaczeniami – a *globalizacją* – stanowiącą wielowymiarowy zestaw procesów społecznych, które stwarzają, rozciągają (*stretch*) i intensyfikują światowe sieci wzajemnych zależności i wymiany¹¹.

Najbardziej rozpoznawalnym reprezentantem globalizmu we współczesnej refleksji nad globalizacją wydaje się Francis Fukuyama, ze swoją post-hegłowską teorią „końca historii”¹². Przez pryzmat globalności zasad rynkowych, rozumianych w kategoriach kapitalistycznego „sposobu produkcji” dóbr i kumulacji środków, postrzega globalizację także teoria marksistowska, której wpływy dostrzec można w teorii „systemów–światów” Immanuela Wallersteina – opisującego sposób, w jaki po upadku tzw. bloku wschodniego świat kapitalistyczny wchłania pozostałe systemy społeczno-ekonomiczne¹³. Odpowiednikiem przemieszania „globalizmu” z „globalizacją” na gruncie refleksji nad jej aspektami kulturowymi wydaje się (częste również w polskiej praktyce badawczej) utożsamienie globalizacji z takimi zjawiskami jak amerykanizacja,

⁹ R. Robertson, J.A. Scholte, *Encyclopedia of Globalization*, t. 2 [F–M], Nowy Jork, Londyn 2007, s. 524.

¹⁰ *Ibidem*, s. 521–522.

¹¹ *Ibidem*, s. 522.

¹² F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009.

¹³ Analiza systemów światów jest „perspektywą konwergentną” w tym sensie, że uwzględnia zagadnienie globalnej koegzystencji różnych systemów ekonomicznych. Zob. I.M. Wallerstein, *Analiza systemów–światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. 39. Postrzegane w sposób kompleksowy, pozwalają postrzegać przenikanie poszczególnych gospodarek z jednego systemu w drugi jako pewnego rodzaju zmianę międzynarodowego kontekstu. *Ibidem*, s. 36.

westernizacja czy kulturowa homogenizacja¹⁴. Nieraz określenia tych procesów przyjmują nazwy bardziej finezyjne, jak np. „Coca-kolonizacja”, „Makdonaldyzacja” czy „McDisney’zacja” – które wymienia Waldemar Kuligowski we *Wstępie do Antropologii współczesności*, krytykując tego typu upraszczające wykładnie problemu¹⁵. Zjawiska te, podobnie jak opisany powyżej globalizm, stanowią jeden ze sposobów przejawiania się globalizacji (te w przestrzeni kultury – tamten w przestrzeni polityki), lecz bynajmniej nie wyczerpują sposobów jej rozumienia. Jako proces wytwarzania coraz to nowych połączeń pomiędzy odległymi przestrzeniami społeczno-kulturowymi, globalizacja, owszem, umożliwia globalną ekspansję uniwersalizujących dyskursów i globalny zasięg

¹⁴ O tym, że zjawisk tych nie tylko nie można utożsamiać z globalizacją, ale że same w sobie nie są one niczym ostatecznie dowiedzionym, pisali John Micklethwait i Adrian Wooldridge w książce pt. *Czas przyszły doskonały* (oryg. *Future Perfect*); książce, która skądinąd pozytywnie waloryzuje samą komercjalizację kultury. Autorzy traktują ją jako element sygnalizowanej już w tytule utopijności świata zglobalizowanego, zaś samą „globalizację” postrzegają właśnie jako „zjawisko komercyjne”, a nie „polityczne”. Zob. J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Czas przyszły doskonały. Wyzwania i ukryte obietnice globalizacji*, przeł. A. Unterschuetz, Poznań 2003, s. 41. Podważają oni tezy o rzekomej amerykanizacji globalnej produkcji kulturowej, podając m.in. przykład największego amerykańskiego wydawnictwa (Random House) będącego własnością niemieckiego domu wydawniczego Bertelsmann (*Ibidem*, s. 319) oraz tego, że trzy największe wytwórnie filmowe w USA – Columbia-Tri Star, Fox i Universal – należą do zagranicznych konglomeratów medialnych (*Ibidem*, s. 313). Oczywiście, tego typu argumenty łatwo zbić za pomocą spostrzeżenia, że dotyczą one układu własności wydawnictw i producentów, a nie rozpowszechnianych treści, lecz sama możliwość takiej analizy powoduje nieufność w stosunku do tezy o globalizacji po prostu jako amerykanizacji. Autorzy zdają się jednak dostrzegać możliwość zdeprecjonowania ich ustaleń na podstawie analizy interpretacyjnej wartości tekstów, a nie struktury kapitałowej wydawnictw. Próbę zabezpieczenia się przed tego rodzaju krytyką można dostrzec w sposobie postrzegania przez nich globalizacji w obszarze rynku literackiego: jako „światowej dostępności” tekstów – w kontraście do ich „lokalnego wartościowania” (*Ibidem*, s. 322). Zadanie wewnętrzznego różnicowania globalnej przestrzeni kulturowo-literackiej (w ich ujęciu: pochodnej globalnego rynku) pozostawiają oni zatem w gestii „lokalnych” rynków umieszczających te same globalnie rozprzestrzeniane teksty w różnych kontekstach odbioru. Symptomatyczne jest, że autorzy – traktując literaturę tylko jako część globalnej popkultury – albo nie dostrzegają możliwości interpretacyjnego przekształcenia tekstu w przekładzie, albo traktują przekład jako oczywisty etap osadzania tekstu w kontekście (wdrażania go w nowy literacki rynek).

¹⁵ W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007, s. 9.

unifikujących działań, ale na takiej samej zasadzie udostępnia globalną przestrzeń również dla ich kontr-dyskursów i przeciw-działań.

Współzależność pomiędzy tymi dwoma „biegunami” globalizacji oddaje tytuł książki Benjamina Barbera *Dżihad vs. McŚwiat*¹⁶, a na gruncie nauk politycznych określa się ją czasem za pomocą formuły „zderzenia cywilizacji” Samuela Huntingtona. Na korzyść koncepcji Huntingtona należy przyznać, że prezentowany w niej obraz świata uwzględnia przecinające się trajektorie globalnych interesów również poza-zachodnich podmiotów politycznych. Niestety, „zderzenie” stanowiące wynik tego przecinania się jest w tym przypadku starciem homogenicznych struktur o nieprzepuszczalnych krawędziach. W efekcie Huntington albo lekceważy globalne procesy wzajemnego przenikania się kultur, albo zwyczajnie ich nie dostrzega¹⁷. Uwrażliwiają na nie natomiast prace antropologów: Arjuna Appaduraia (*Nowoczesność bez granic*) i Ulfa

¹⁶ Barber przedstawia szeroko pojmowany „dżihad” (jako przywiązanie do tradycji i jej obrona przed obcymi wpływami) jako zjawisko pozornie archaiczne, lecz w rzeczywistości będące dialektyczną reakcją na globalną „modernizację”. W tym sensie „dżihad” jest nie tylko przeciwnikiem, ale także wytworem McŚwiata. Zob. B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 195–196. Zarazem jednak Barber zdaje się przypisywać tzw. dżihadowi bardzo ograniczoną możliwość oddziaływania ponadlokalnego, o której tzw. świat zachodni (w przypadku „dżihadu” pojmowanego dosłownie) przekonał się jedenastego września 2001 (zamach na WTC) – czyli cztery lata po pierwszym wydaniu wspomnianej książki. Pomimo że Barber odróżnia globalizację od globalizmu, to temu ostatniemu zdaje się przypisywać monopol na wykorzystywanie środków, które ona oferuje. Odnosnie do propozycji teoretycznej Barbera należy jednak uściślić, że rozróżnia on „dżihad” w znaczeniu dosłownym („wąskim”), powiązany z kulturowym fundamentalizmem i religijnym fanatyzmem, oraz metaforycznym („szerokim”), na określenie wszelkich podejmowanych w sferze kulturowo-społecznej prób przeciwdziałania globalnej ekspansji McŚwiata, rozumianego jako homogenizacja w przestrzeni globalnego rynku i popkultury amerykańskiej produkcji. W tym znaczeniu za „dżihad” w znaczeniu „szerokim” dałoby się uznać zarówno gesty radykalne, np. seppuku Yukio Mishimy dwudziestego piątego listopada 1970, stanowiące rodzaj politycznego protestu przeciwko postępującej amerykańskiej Japonii, jak również zdecydowanie bardziej „typowe” osadzanie twórczości literackiej bądź artystycznej w obrębie idiomu narodowego, kulturowego lub językowego.

¹⁷ O nieprzenikalności kultur i cywilizacji świadczy choćby sposób pojmowania przez autora tożsamości, np. „Polityka służy nie tylko promowaniu interesów, ale i określaniu tożsamości. Wiemy, kim jesteśmy, tylko wtedy, kiedy sobie uzmysłowimy, kim nie jesteśmy, nierzadko zaś tylko wtedy, kiedy wiemy, przeciw komu występujemy”. Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011, s. 18.

Hannerza (*Powiązania transnarodowe*); obaj autorzy koncentrują się w swoich badaniach właśnie na kwestiach przemieszania kulturowych pejzaży („krajobrazów” według Appaduraia) w obrębie globalnej przestrzeni (według Hannerza w ramach „globalnej ekumeny” – które to pojęcie wyklucza obecność w jej obrębie granic nienaruszalnych i nieprzepuszczalnych), a także w obrębie jednostkowych tożsamości. Appadurai zauważa, że sposób pojmowania przez jednostkę tzw. lokalności kształtuje się w niej jednocześnie na podstawie rozumienia pojęć „państwo narodowe, cyrkulujące diaspory oraz elektroniczne i wirtualne wspólnoty”¹⁸. Skorelowane z tym faktem wydaje się, według niego, wykształcanie się nowych, postrzeganych z perspektywy lokalnej, lecz *de facto* ponadlokalnych, form wspólnotowości, które badacz określa mianem „nowych patriotyzmów”¹⁹. Analiza teorii Appaduraia pozwala wyciągnąć wniosek (którego on sam jednak nie wyciąga), że rozprzestrzeniona globalnie „lokalność” faktycznie pozbawia sensu postrzeganie jej jako przestrzeni odrębnej od „globalności”. Ta w badawczej praktyce nie jawi się już jako nic więcej niż splot globalizujących się „lokalności”. Analogiczny wniosek nasuwa się przy okazji koncepcji tzw. glocalizacji, którą na gruncie socjologii wypracował wspomniany Robertson²⁰. Tam punktem wyjścia było założenie, że globalnie rozprzestrzeniających się towarów, informacji, idei czy treści nie da się analizować w przestrzeni społecznej niezależnie od lokalnych kontekstów ich użycia lub rozumienia. Z kolei filozof Peter Sloterdijk dowodzi, że globalna ekspansja kultury/cywilizacji²¹ nie może się odbywać bez przemian w obrębie jej politycznego

¹⁸ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. i wstęp Z. Pucek, Kraków 2005, s. 292. „Diasporę” rozumie się tu jako całość rozproszonych w przestrzeni globalnej osób lub grup przynależnych do danej narodowości. Niejako formuje ona „etno-krajobraz”, w którym funkcjonuje jednostka.

¹⁹ Mowa o nowych, ponadnarodowych, globalnych „patriotyzmach” mniejszości seksualnych, emerytów, bezrobotnych, niepełnosprawnych, kobiet, naukowców, Latynosów itd. Moim zdaniem, mówienie o „patriotyzmie” jest w tym kontekście niefortunne stylistycznie, dlatego że „patriotyzm” – zarówno w angielskim (*patriotism*), jak i w polskim, i w innych językach indoeuropejskich, w których występuje jakaś jego pochodna – etymologicznie implikuje łacińskie *patria*, czyli „ojczyzna”, pojmowana jako „kraj”. Niemniej słowo to dobrze oddaje stopień przywiązania do owych wymienionych przez badacza wspólnot, wytwarzanych bądź na bazie świadomości przynależności do grupy społecznej/zawodowej (pojmowanej ponadnarodowo), bądź za sprawą sieci globalnie rozprzestrzeniających się ideologii takich jak np. gender czy feminizm.

²⁰ R. Robertson, J.A. Scholte, *Encyclopedia of Globalization*, t. 2, s. 546–547.

²¹ Na marginesie prezentowanego przeglądu (a więc bez bezpośredniego związku z filozofią Petera Sloterdijka, której dotyczy opatrzone przypisem zdanie) pozwolę

sobie wytłumaczyć się ze sposobu, w jaki stosuję w swojej pracy rozróżnienie między „kulturą” a „cywilizacją” (gdym nie powołuję się na konkretną ich wykładnię zawartą w literaturze przedmiotu). Są to bowiem terminy o tyle szczególne, że wspomnianą powyżej, a dookreślaną za pomocą ich przymiotnikowej formy „ekspansję” (odpowiednio „kulturową” i „cywilizacyjną”), można pojmować jako rozprzestrzenianie się określonego sposobu rozumienia również ich samych. Zadowalająca analiza tego zagadnienia musiałaby pewnie obejmować zakres materiału porównywalny z tym z przeprowadzonej przez Nobisa analizy znaczeń słowa „świat” w różnych językach (zob. przypis 5) – uwzględniając nie tylko „wędrowanie terminów” (wedle rozumienia Zbigniewa Baumana), ale także ich ewentualne odpowiedniki wykształcone na gruncie różnych, również pozaeuropejskich i niewspółczesnych języków. Nie mniej interesujących, choć zaledwie sygnalizujących problem, wniosków dostarcza porównanie słownikowych znaczeń ww. terminów w językach: polskim, niemieckim i angielskim.

W polszczyźnie „cywilizację” rozumie się zasadniczo jako „stan rozwoju społeczeństwa”. Słownik Doroszewskiego (*Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969) definiuje ją jako stan „przeciwstawiany stanowi dzikości i barbarzyństwa”, utożsamiany przy tym – jak wynika z podanych przykładów – ze scjentystycznym i racjonalistycznym podejściem do życia. Natomiast w słowniku pod red. S. Dubisza (*Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, oprac. A. Grzegółka-Maciejewska, Warszawa 2003) „cywilizacja” to „stan rozwoju społeczeństwa w danym okresie historycznym, uwarunkowany stopniem opanowania przyrody przez człowieka” oraz „ogół dóbr materialnych”, a także dostępnych „środków” ich wytwarzania i praktycznych „umiejętności”. Pierwszy słownik określa termin jako pochodzący z łaciny (od „civilis” – tłumaczonego jako „obywatelski, społeczny”); drugi wskazuje niemiecki jako źródło terminu w języku polskim. Słowniki niemieckie również definiują „cywilizację” jako pewien stan społecznego rozwoju, powiązany z postępowaniem nauki i technologii, utożsamiając ją jednak nie tylko z wytworami kultury materialnej i praktycznymi, technologicznymi, możliwościami jej wytworzenia, ale także z warunkowanym „cywilizacyjnie” wymiarem społecznym. Objawia się on za pośrednictwem wykształconych w ramach technologicznie definiowanej „cywilizacji” stylów, form i warunków życia (*Lebensweisen, Lebensformen, Lebensbedingungen*; zob. R. Klappenbach, W. Steiniz, *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Berlin 1984) lub pewnego „obycia (*Lebensart*) nabytego poprzez wychowanie i kształcenie” (*Duden Deutsches Universalwörterbuch*, red. W. Scholze-Stubenrecht, Mannheim 2011) – czyli obszaru znaczeniowego bliskiemu „byciu cywilizowanym” według Doroszewskiego. Natomiast słownik języka angielskiego (*The Oxford English Dictionary*, red. J.A. Simson, E.S.C. Weiner, Oxford 1991) jako pierwsze historycznie znaczenie słowa „cywilizacja” (*civilization*) wskazuje procedurę cywilno-prawną/postępowania karnego, które czyni sprawę/przestępstwo przedmiotem publicznego dochodzenia w ramach instytucji („which renders a criminal proces civil”). Na drugim miejscu mowa jest o „działaniu

bądź procesie cywilizowania lub bycia cywilizowanym [przez kogoś]" i dopiero na trzecim o „cywilizacji” jako zaawansowanym stadium rozwoju społeczeństwa – przedstawianym (za pośrednictwem przykładów użycia słowa) w formie predyspozycji poszczególnych jednostek do funkcjonowania w jego ramach. A zatem język niemiecki (a za nim polski) definiuje „cywilizację” w kontekście rozwoju nauki i technologii, w odniesieniu do których określone formy życia społecznego mogą stanowić ewentualny skutek. Natomiast język angielski zdaje się nie traktować kwestii rozwoju technologicznego jako samodzielnego wyróżnika „cywilizacji”. Z przedstawionej tu skrótovej słownikowej genealogii terminu w tym języku można wywnioskować, że angielszczyzna uwypukla prawno-ustrojowy aspekt pojęcia „cywilizacji”. Najwyraźniej angielskie „civilization”, pozostając w angielszczyźnie w wyraźnym związku znaczeniowym ze słowem „civil” (nie tylko „cywilny”, ale przede wszystkim „obywatelski”), wyraźniej niż jego polski i niemiecki odpowiednik eksponuje zakorzenienie w źródłosłowie łacińskim; nie tylko historyczne – na które wskazywał Doroszewski – ale również semantyczne.

Powyzszy przegląd słownikowych znaczeń słowa „cywilizacja” był niezbędny do tego, by uprawomocnić tezę, na rzecz której przemawia, moim zdaniem, powszechny zarówno w pracach badawczych, jak i w dyskusji publicznej sposób używania terminu „cywilizacja”. Mianowicie: wydaje się, że w języku polskim jego (zaczerpnięte z niemieckiego) znaczenie słownikowe nie w pełni pokrywa się z jego znaczeniem pragmatycznym, bliższym podanej definicji anglojęzycznej. O ile da się bowiem mówić o „cywilizacji” ogólności jako o „stopniu opanowania sił przyrody” i stadium „technologicznego rozwoju”, o tyle taka charakterystyka traci sens wówczas w przypadku epitetów „cywilizację” dookreślających, jak np. „cywilizacja zachodnia” (chyba że rozpatruje się ją tylko w wymiarze historycznym: w odniesieniu do zabytków jej „kultury materialnej” bądź do spłotu tradycji antycznych i judeo-chrześcijańskich). Współcześnie, w obliczu zaniku technologicznego dystansu pomiędzy tzw. Zachodem i Resztą, jedyna możliwa w praktyce linia międzycywilizacyjnego podziału zdaje się przebiegać według możliwych globalnych konfiguracji polityczno-społeczno-kulturowych. Zwrócił na ten fakt uwagę Niall Ferguson w poświęconej problematyce „cywilizacji” książce, której podtytuł (oryg. *The West and the Rest*) wprost określa strony, wskazanej przez mnie, globalnej dychotomii. Zob. N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Kraków 2013. Brytyjski historyk stwierdza, że „tzw. Zachód rozrósł się wraz z sukcesem integracji europejskiej [...], [a o]becnie mało kto nie zgodziłby się, że Skandynawia, Niderlandy, Francja, Niemcy, Włochy, Portugalia i Hiszpania należą do Zachodu – a Grecja jest członkiem *ex officio* – mimo przywiązania do prawosławia” (*Ibidem*, s. 41) – choć jeszcze sto lat temu, podczas pierwszej wojny światowej, niemiecka propaganda głosiła, że Niemcy „prowadzą wojnę o wyższą Kultur i przeciw tandetnej, materialistycznej anglo-francuskiej *civilisation* [fr.]” (*Ibidem*, s. 42; Ferguson stwierdza wcześniej, że angielskie *civilization* pochodzi z języka francuskiego,

Ibidem, s. 26). Dokładna analiza parafrazowanego tutaj przez Fergusona rozróżnienia wymagałaby sięgnięcia do źródeł z początku XX wieku – tym niemniej wyraźny jest w nim sposób rozumienia „cywilizacji”, analogiczny do tego, który w odniesieniu do języka niemieckiego przedstawiłem powyżej; „cywilizacji” pojmowanej w oderwaniu od tzw. dorobku duchowo-intelektualnego, z którym dostępne mi słowniki języka niemieckiego utożsamiają „kulturę” w jej znaczeniu podstawowym – wiążąc ją jednak również z dorobkiem materialnym, w wyniku czego „kultura” jawi się pojęciem szerszym i ważniejszym z punktu widzenia wspólnoty (Klappenbach i Steiniz, Duden). Z pewną dozą przesady można więc stwierdzić, że podział polityczny, który pierwotnie legł u podstaw zachodzącego w Niemczech przeciwstawienia pojęć *Zivilisation* i *Kultur*, pozostawił po sobie ślad w postaci ich słownikowych znaczeń. Znaczenia ze słowników polskich znów okazują się przy tym bardzo bliskie (jeśli nie odpowiadające wprost) znaczeniom niemieckim (por. Doroszewski, Dubisz). W przeciwieństwie do tego statycznego pojmowania „kultury” jako pewnego zastanego dziedzictwa, słownik angielski (J.A. Simsona, E.S.C. Weiner, *The Oxford English Dictionary*) zdaje się definiować „kulturę” procesualnie: jako „ćwiczenie (*training*), rozwój (*development*) i udoskonalanie (*refinement*) umysłu, gustów i manier”, a tym samym jako „intelektualną stronę cywilizacji” – nie tyle polaryzując oba pojęcia, co sytuując je na pozycjach wzajemnie się dopełniających.

Wchodząc w relacje z pojęciem „cywilizacji” jako określonego systemu społeczno-politycznego, anglojęzyczne *culture* w swoim procesualnym charakterze również wydaje się bardziej zdadne do refleksji nad kulturowymi procesami globalizacji niż polskie „kultura” czy niemieckie „Kultur”, wyraźniej utrwalające statyczny obraz „kultury”, postrzeganej przez pryzmat jej materialnych zabytków i uświęconej tradycją duchowo-intelektualnej spuścizny (a w znaczeniach mniej podstawowych do równie statycznych, bo definiowanych już w postaci skończonej, form doskonalenia lub dopracowywania zdolności, norm czy cech zbiorowych lub indywidualnych, np. polskie „kultura słowa”, „kultura fizyczna”, „kultura masowa” itp.). Nie można oczywiście stwierdzić, że polskie słowo „kultura” nie implikuje procesualności (choćby pojmowanej jako rozwój tradycji w historii); z jego słownikowych definicji wynika, że mniejszy jest w jego przypadku stopień otwarcia na przemiany w wymiarze synchronicznym. Oczywiście – jeżeli zgodzić się z przeprowadzonym przeze mnie porównaniem znaczeń słownikowych – ten aspekt znaczenia z pewnością przenika do polszczyzny wraz z kolejnymi przekładami poświęconych różnie pojmowanej „kulturze” prac z języka angielskiego. Wówczas w refleksji nad globalizacją należałoby pojmować polskie słowo „kultura” jako jednocześnie uwikłane w znaczenia rodzimego systemu języka i te implikowane przez język, w którym oryginalnie powstała ogromna część literatury przedmiotu. W swojej pracy staram się otwierać na taką ewentualność, pojmując parę „kultura–cywilizacja” na zasadzie dwóch odrębnych pojęć, nie w pełni pokrywających się, ale niepozabawionych punktów wspólnych okręgów, czy raczej „kręgów”, kultury

jądra²², czego emblematyczny przykład stanowi „kryształowy pałac” zbudowany w 1851 roku na potrzeby pierwszej Wystawy Światowej w Londynie – stolicy największego wówczas imperium. Skupione w „pałacu” reprezentacje wszystkich obszarów kulturowych ówczesnego świata stanowić miały znak ich aksjologicznego podporządkowania metropolii, która, zdaniem filozofa, wpisywała je tym samym w kształtowany przez siebie obraz globalnej rzeczywistości²³. Efektem ubocznym scalania tejże w ramach arbitralnie przyjętych ram światopoglądowych wydaje się jednak stopniowe przekształcanie również obrazu „centrum”. Najbardziej wyrazistym przykładem reakcji zwrotnej „peryferii” na polityczną, ekonomiczną i/lub kulturową ekspansję „centrum” w globalnym

i cywilizacji. Pierwszy to krąg tradycji, symboli, znaczeń i interpretacji; drugi – polityczny, społeczny, ekonomiczny i technologiczny, stwarzający lub ograniczający pole przynależnym domenie kultury interpretacjom, obiektem działań których sam jawi się w swojej (auto)charakterystyce. Pewnym punktem wspólnym „kultury” i „cywilizacji” (symbolicznym spoiwem, które nie pozwala ich „kręgom” się rozejść) wydaje się „miasto” – zarazem ośrodek krzewienia kultury, jak i przestrzeń testowania szeroko pojmowanych cywilizacyjnych przemian (Ferguson, sięgając do łacińskiego źródła słowa „civilization”, podkreślił, że „civis” pierwotnie oznaczał nie tylko „obywatela”, ale „obywatela miasta” – Rzymu; Ferguson, *Cywilizacja...*, s. 27).

²² Tak, moim zdaniem, należy rozumieć tezę Sloterdijka, że „katastrofę nowożytności” stanowi „nie utrata środka, lecz utrata peryferii”. Zob. P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 38. Kontynuację tej myśli stanowi stwierdzenie filozofa, że tak pojmowana „nowożytność pozbawia przywileju bycia dla samego siebie środkiem świata” (*Ibidem*, s. 40). „Utrata peryferii” jawi się w kontekście myśli Sloterdijka efektem ubocznym globalnej ekspansji „centrum” (towarzyszącego mu wewnętrznego przymusu wypełniania „białych plam na mapie”, co rozumieć można jako opatrywanie ziemskiego globu sankcjonowaną przez centrum siatką poznawczą i ideologiczną; por. *Ibidem*, s. 153). W wyniku tego traci ono świadomość własnych zewnętrznych granic – i tym samym bazę dla własnej charakterystyki, którą stanowili dla niego dawni Inni, od tej pory postrzegani jako elementy jego wewnętrznej dialektyki. Wytworzony w procesie globalizacji świat zamieszkuje już nie tyle „ludzie” w ich odrębności kulturowej i jednostkowej – co „ludzkość” w jej globalnej „synchroniczności”. W obliczu dewaluacji w skali świata fizycznego dystansu symbolicznym obszarem spotkania ludzkości (konwergencji jej wewnętrznych różnic światopoglądowych, politycznych, społecznych, kulturowych itd.) jawi się u filozofa nie „centrum” w jego wymiarze przestrzennym, ale „aktualność” jako wymiar powszechnej „synchronizacji” zróżnicowanych sposobów ustosunkowywania się względem rynkowo-ideologicznych trendów, intelektualnych mód i informacyjnych newsów. Zob. *Ibidem*, s. 176.

²³ *Ibidem*, s. 211–220.

układzie sił i zależności stanowi masowy napływ mieszkańców byłych kolonii do byłych metropolii – modyfikujący ich strukturę etniczno-społeczną oraz krajobraz kulturowy. Refleksja nad globalizacją w ponaddziedzinowym obszarze studiów postkolonialnych, z którym łączą się wymienione tu zagadnienia²⁴, często przedstawia je w charakterze opozycji pomiędzy „globalną Północą” (grupą najbogatszych państw i społeczeństw – często byłych kolonizatorów) i „globalnym Południem” (grupą państw/społeczeństw najbiedniejszych – byłych kolonii). Podział ten bywa wykorzystywany nie tylko na gruncie studiów społecznych, politycznych czy ekonomicznych, ale także – w charakterze problemu metodologicznego – badań kulturowych i medioznawstwa²⁵.

Powyższy przegląd najbardziej wyrazistych stanowisk teoretycznych wobec problemu globalizacji, pomimo że bardzo skrótowy, pozwala dostrzec podstawowe różnice w sposobie podejścia do niego przez różne dziedziny nauki. Zasadniczo w naukach ekonomicznych globalizacja jest przede wszystkim domeną rynku – połączeń między rynkami „lokalnymi” w ramach „rynku globalnego”. W zależności od orientacji politycznej krytyków i badaczy, w charakterze problemów do rozwiązania przedstawia się tu albo przeszkody faktycznego globalizowania się rynku (np. według globalistów/neoliberalistów, niechęć państw do „uwolnienia” ich systemów gospodarczych²⁶), albo nierównomierną w skali globu dostępność do dóbr, usług i możliwości indywidualnego rozwoju

²⁴ Postkolonialne badania nad globalizacją dotyczą, z jednej strony, „neokolonialnych form podporządkowania, wywołanych ekspansją kapitalizmu i procesami globalizacji” (pojmowanych jako dowód „trwałości systemu kolonialnego” przekształconego w nową formę globalnego układu sił i wpływów) – a z drugiej strony, problemów „transnarodowości” powiązanych z zagadnieniami „hybrydycznych podmiotowości i diasporycznych kultur”. Zob. E. Domańska, *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 162–164.

²⁵ I. Ritzer, *Mapping global forms, local materials and digital culture: towards a theory for comparative media studies*, „Critical Arts. A South-North Journal of Cultural & Media Studies”, 2015, t. 29/4, s. 448.

²⁶ Mówi się wówczas o konieczności takich rozwiązań instytucjonalnych jak „znoszenie barier protekcjonistycznych, liberalizacja handlu i rynków finansowych oraz promocja działalności gospodarczej na rynkach zagranicznych”. Zob. K. Jasiński, *Globalizacja i kontrowersje wokół międzynarodowych instytucji finansowych*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 295. Towarzyszący tym postulatом wymóg gwarantowanej instytucjonalnie niezależności rynkowych norm od zachodzących w poszczególnych krajach przemian polityczno-społecznych owocuje z kolei ich krytyką jako swego rodzaju „fundamentalizmu rynkowego”. Wedle Georga Sorosa oznacza on ideologię, która „narzuca supre-

(według krytyki lewicowej²⁷). Nauki polityczne dążą na ogół do polaryzacji przestrzeni globalnej, przedstawiając globalizację jako porządek ścierania się albo antagonistycznych polityczno-światopoglądowych struktur (jak „cywilizacje” u Huntingtona), albo rynkowo-ideologicznych zasad kształtowania przestrzeni polityczno-społecznych („McŚwiat” i „dżihad” według Barbera). Jeśli zaś chodzi o kwestie związane z przenikaniem się kultur i światopoglądów – nieustannie komplikujące arbitralnie zakładaną klarowność politycznej mapy świata – to zdają się one głównymi obszarami zainteresowania antropologii (Appadurai, Hannerz, Kuligowski) i socjologii (Robertson, Scholte). Pierwsza z tych dziedzin bardziej koncentruje się na szeroko pojmowanych problemach tożsamości jednostkowej, przy czym zastane normy społeczne funkcjonować mogą jako jedna z jej ewentualnych determinant. Natomiast druga dziedzina traktuje problem przekrojowo, wpisując zróżnicowane kulturowo zbiorowości w zmienne konteksty społeczne. Swoistym dopełnieniem niniejszego skrótu wydaje się perspektywa filozoficzna (Sloterdijk), która oprócz tego, że jest w stanie postrzegać problem w jego wszystkich wymienionych powyżej wariantach, dodaje do nich istotną wątpliwość w kwestii poznawczej samodzielności jednostki względem rzeczywistości globalnej. Wątpliwość tę daje się przedstawić w postaci pytania o to, na ile jednostka może „obmyślać” globalizację (nadawać światu wyobrażoną przez siebie postać), nie będąc „myślaną” (kształtowaną) przez rozprzestrzeniające się w przestrzeni globalnej polityczno-ideologiczne dyskursy. Konsekwencją tego rodzaju refleksji musi być namysł nad historycznym uwarunkowaniem zarówno własnej perspektywy, jak i sposobu postrzegania w niej zjawiska tzw. globalizacji.

Niezgoda w kwestii sposobów rozumienia globalizacji i brak widoków na wypracowanie takiej jej definicji, która jawiłaby się skończona i wystarczająca z punktu widzenia wszystkich dziedzin nauki, wywołują niepewność badaczy również co do tego, czy pojmować ją jako zjawisko historyczne o określonym

mację wartości rynkowych nad wszelkimi wartościami politycznymi i społecznymi” (*Ibidem*, s. 298).

²⁷ *Ibidem*, s. 296. Krzysztof Jasiołki zwrócił uwagę, że wraz z upadkiem tzw. bloku wschodniego – czyli „dezintegracją komunizmu” pojmowanego jako faktycznie funkcjonujący system społeczno-polityczno-ekonomiczny – zasadniczo „znikła jedna z głównych osi podziału pomiędzy partiami prawicowymi i lewicowymi” (*Ibidem*, s. 294). W wyniku tego obszar działania środowisk lewicowych ma się koncentrować na próbach przeciwdziałania funkcjonującym w ramach systemu kapitalistycznego siłom wytwarzającym społeczne nierówności (również w wymiarze globalnym) – nie zaś na działaniach zmierzających do przemiany systemowej na wzór „marksistowskiej rewolucji”. Zob. *Ibidem*, s. 294–296.

początku w dziejach, czy jako przejaw ogólnie rozumianej tendencji do rozprzestrzenienia się grup ludzkich i ich wytworów. Najczęściej symbolicznej cezury wyznaczającej początek epoki globalizacji upatruje się w XX wieku – choć brak zasadniczej zgody co do tego, czy miałby to być przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (okres postmodernistycznych przemian w zakresie świadomości jednostkowej i pojmowania siebie w świecie²⁸), czy okres lat dwudziestych bądź pięćdziesiątych (rozpowszechnianie się globalnych form natychmiastowego przesyłania informacji – odpowiednio radia i telewizji – czyli początki tzw. globalnej wioski rozumianej jako „globalna [komunikacyjna] współzależność”²⁹). W najbardziej skrajnych przypadkach początków globalizacji szuka się w epoce wielkich odkryć geograficznych, starożytności, a nawet paleolicie³⁰.

Jeśli chodzi o literaturoznawcze badania nad globalizacją, to zdają się one lawirować pomiędzy wydzielonymi powyżej głównymi obszarami badań, charakterystycznymi dla innych zainteresowanych tą problematyką dyscyplin³¹. Dzieje

²⁸ Zob. A. Leder, *Globalizacja a nadmiar. Rozdęta bańka terażniejszości*, [w:] *Kultura w czasach...*, s. 91–95.

²⁹ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto, Buffalo, Londyn 2011, s. 25.

³⁰ Zob. A. Wajda, *Globalizacja. Społeczeństwo i rozwój*, Warszawa 2011, s. 49–57. Znaleźć tam można również dokładniejszy przegląd badawczych propozycji w kwestii periodyzowania globalizacji. Osobiście nie podejmuję tego wątku badań, poprzestając na stwierdzeniu tu, że jest on jedną z dostępnych możliwości refleksji na obrany temat.

³¹ Oznaką pewnego intelektualnego klimatu w komparatystyce literackiej i wokół niej, który najwyraźniej umożliwił wykształcenie się w ramach literaturoznawstwa obszarów badań nad problematyką globalizacji, wydaje się tzw. Raport Bernheimera przygotowany na potrzeby American Comparative Literature Association (ACLA) w 1993 roku. Zob. *Raport Bernheimera, 1993, Komparatystyka na przełomie wieku*, [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki*, red. T. Bilczewski, Kraków 2010. Rzeczony raport sytuował się w relacji polemicznej względem tzw. Raportu Greena z roku 1975, którego sygnatariusze upatrywali zagrożenie dla dyscypliny komparatystycznej w trzech dostrzeganych przez siebie w jej ramach tendencjach badawczych. Były to: 1) czytanie dzieł obcych w oryginale; 2) „krzyżowanie się” komparatystyki z innymi dyscyplinami nauki; 3) wzmożone zainteresowanie komparatystów teorią literatury kosztem jej historii (*Ibidem*, s. 138–139).

Raport późniejszy (Bernheimera) w dużej mierze przywrócił miejsce tym rzekomo zagrażającym komparatystyce tendencjom, dostrzegając w nich szanse na rozszerzenie zasięgu refleksji komparatystycznej, zwiększenie jej samowiedzy oraz możliwości poznawczych w stosunku do procesów kulturowych, którym literatura podlega. W ramach proponowanej przez sygnatariuszy wizji komparatystycznych studiów ma-

się tak, rzecz jasna, z racji wieloaspektowości samej literatury jako przedmiotu refleksji, który zbliżać będzie badacza w kierunku kolejnych – w zależności od sposobu pojmowania literatury: jako obiektu cyrkulacji w obrębie różnych literackich rynków lub systemów kulturowych, obiektu nadpisywania (oraz zwrotnego wytwarzania) znaczeń i wartości czy obiektu–reprezentacji domniemanych cech dystynktywnych źródłowego spłotu kultury i języka bądź jego cech relacyjnych względem poszczególnych kontekstów recepcji. Aby nie wyprzedzać rozważań i wniosków zawartych w dalszej części książki, pozwolę sobie wymienić tu tylko tych badaczy (i te badaczki), których pracom teoretycznym – albo wprost odnoszącym się do problemu globalizacji, albo zdatnym do wykorzystania w jego kontekście – poświęcam najwięcej uwagi. Przede wszystkim jest to David Damrosch, który w książce pt. *What is World Literature?* przywrócił współczesnej komparatystyce literackiej pojęcie *Weltliteratur* według Goethego, odnosząc je do problemów teoretycznych powiązanych z zagadnieniem globalizacji. Przede wszystkim jest to dojmująca konieczność odnalezienia poznawczej równowagi pomiędzy własnym kontekstem odbioru a obcymi zróżnicowanymi kontekstami dzieł, które komparatysta zestawia ze sobą w swoich działaniach interpretacyjno-porównawczych³². W dalszej kolejności należy wymienić Franco Morettiego

gisterskich i doktoranckich, stwierdza się w nim co następuje: 1. Teksty literackie są tylko „jedną z form prowadzenia dyskursu”, a więc nie jedynym „przedmiotem zainteresowania” komparatystyki; 2. Umiejętność lektury w językach obcych pozostaje podstawą, lecz nie powinna dotyczyć tylko głównych języków europejskich; 3. „Dawna wrogość wobec przekładu powinna ulec złagodzeniu”, lecz ono wymaga od interpretatora wyraźnej artykulacji pozycji kulturowej, z której dokonuje interpretacji; 4. Komparatystyka powinna aktywnie angażować się w refleksję na temat kanonu – również w wymiarze światowym; 5. Komparatystyka powinna służyć kulturowej, społecznej i politycznej „rekontekstualizacji” utrwalonych przez tradycję badawczą „angloamerykańskich i europejskich perspektyw”; 6. Komparatystyka powinna badać nie tylko teksty, ale też relacje między „starymi” i „nowymi” mediami literatury; 7. Powinna skłaniać badaczy do wspólnych działań (np. w ramach prowadzonych kursów) i do akcentowania różnorodności perspektyw wynikającej z różnorodności kulturowej; 8. Kursy w ramach studiów magisterskich i doktoranckich powinny wyposażać studentów w wiedzę na temat historycznej ewolucji poruszanych problemów i dostarczyć im merytorycznej wiedzy niezbędnej do „oceny współczesnych debat i sporów w ich historycznych kontekstach”. *Ibidem*, s. 141–145.

³² D. Damrosch, *What is World Literature?*, Princeton, Oxford 2003 [Zwłaszcza wstęp pt. *Goethe Coins a Phrase*, s. 1–36, oraz zakończenie pt. *World Enough and Time*, s. 281–303]. Por. Idem, *Dość czasu i świata*, przeł. A.F. Kola, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4, s. 100–130. Młodsza od *What is World Literature?* książka Damroscha – *How to Read World Literature* (2009) – wzbogaca refleksję na temat „literatury światowej”

i Pascale Casanovę – i ich różnie pojmowaną holistyczność badawczego oglądu. Moretti, ze swoją koncepcją „czytania na odległość” (*distant reading*), w duchu bliskim teorii „systemów–światów” Wallersteina rozrysowuje globalną mapę „układu sił” w światowym systemie literatury; opierając się na przede wszystkim „przekrojowych” pracach specjalistów od danych obszarów lub okresów literatury, śledzi globalną cyrkulację gatunków i motywów literackich – interesują go schematy wzajemnych zależności rynków i kultur literackich, a nie interpretacje poszczególnych tekstów³³. Casanova również stara się dostrzec w globalnej przestrzeni literackiej pewien „wzór”³⁴ o charakterze ogólnym, pojmując go jednak jako rodzaj schematu, wedle którego w tejże przestrzeni przyznaje się lub odbiera poszczególnym tekstom i autorom miano „wartościowych” – w zróżnicowanych ideologicznie znaczeniach tego słowa. Badaczka postrzega globalną przestrzeń („republikę”) literatury przez pryzmat jej „centrum” (Paryża z okresu od początku wieku XVIII do połowy wieku XX), które z racji marksistowskich konotacji koncepcji Casanovy można określić w tym kontekście mianem ośrodka kumulacji i światowej redystrybucji symbolicznego kapitału. Kolejną istotną propozycję teoretyczną w zakresie literaturoznawczych badań powiązanych z globalizacją wysunęła Gayatri Chakravorty Spivak. Jej programowy sprzeciw wobec globalizacji postrzeganej jako proces sterowany odgórnie sprawia, że formułowana przez nią koncepcja „planetarności” – swego rodzaju globalizacji „oddolnej”³⁵, opartej na idei humanizmu „kolektywnego”³⁶ – owocuje metodologią, którą można uznać

(a więc pośrednio także globalizacji w literaturze) o nowe przykłady do interpretacji, m.in. *Opowieść Genji* (jap. w transliteracji: *Genji monogatari*) Murasaki Shikibu czy *Niewidzialne miasta* Italo Calvino (w zestawieniu z *Opisaniem świata* Marco Polo). Zob. D. Damrosch, *How to Read World Literature*, [b.m.w.] 2009.

³³ F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees. Abstract Models for Literary History*, Londyn, Nowy Jork 2007. Por. Idem, *Przypuszczenia na temat literatury światowej*, przeł. P. Czaplinski, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4, s. 144–146; *Więcej przypuszczeń*, przeł. P. Czaplinski, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4, s. 131–158.

³⁴ P. Casanova, *Światowa republika literatury*, przeł. E. Gałuszka, A. Turczyn, Kraków 2017, s. 19. Casanova zapożycza termin z opowiadania Henry’ego Jamesa pt. *Wzór na dywanie*. Oryginalny tytuł opowiadania brzmi *The Figure in the Carpet*, lecz angielski odpowiednik polskiego słowa „wzór” (*pattern*) jest obecny w tekście i ulega reinterpretacji w tekście badawczym Casanovy. Por. Eadem, *The World Republic of Letters*, przeł. M.B. DeBevoise, Cambridge (Massachusetts), Londyn 2007, s. 1.

³⁵ „The planet to overwrite the globe”. Zob. G.Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, Nowy Jork 2003, s. 72.

³⁶ „[T]he collectivity that is presumed to be the condition and effect of humanism is the human family itself”, *Ibidem*, s. 27.

za przeciwstawną względem map i wzorów wyrysowywanych (dosłownie) przez Morettiego i (w przenośni) przez Casanovę.

Propozycję ciekawą, choć jak się zdaje pozbawioną szerszego oddźwięku w literaturoznawstwie „globalnym” (czyli na ogół literaturoznawstwie uprawianym w języku angielskim w amerykańskich ośrodkach – który to problem często powracać będzie na stronach niniejszej książki), stanowi popularna we współczesnym literaturoznawstwie niemieckim koncepcja tzw. Nowej Literatury Światowej (*Neue Weltliteratur*). Skrótowno rzecz ujmując, można powiedzieć, że polega ona na takim przekształceniu źródłowej koncepcji *Weltliteratur* Goethego, by jej interpretacyjny nacisk nie padał już na kwestię poznawczego wykraczania poza to, co własne, ku obcości świata – ale na zagadnienie wkraczania kulturowych inności w obręb przyjmujących je przestrzeni społeczno-kulturowych, przy jednoczesnej zmianie sposobu pojmowania tychże³⁷. To już nie świat jest przestrzenią cyrkulacji tekstów (jak zinterpretował Goethego Damrosch), ale tekst i jednostkowa tożsamość stają się przestrzeniami zderzenia i zespolenia różnorodnych kulturowo obrazów świata³⁸.

Spośród polskich badaczy warto, moim zdaniem, wspomnieć przede wszystkim Tomasza Bilczewskiego, który wprawdzie mylnie utożsamia globalizację we wszystkich jej aspektach z amerykańską (a więc pośrednio myli ją z globalizmem), lecz zarazem proponowany przez niego sposób uprawiania literackiej komparatystyki wiąże się z problematyką usytuowania literackiego podmiotu w przestrzeni globalnej. Umiejscawianie względem siebie nawzajem tekstów literackich przynależnych różnym literackim tradycjom (*placing*)³⁹ na wstępnym etapie przybiera u niego postać egzegezy cielesnego usytuowania podmiotu w przestrzeni fizycznej i kulturowej. Obierając cielesność za podstawę określonego sposobu rozumienia rzeczywistości przez podmiot (literacki i literaturoznawczy), Bilczewski podważa nieodzowność poszukiwań elementu wspólnego, który stanowiłby niepodważalną płaszczyznę interpretacyjnego porównywania tekstów (*tertium comparationis* – którego ideę nazywa „grubym uproszczeniem” działalności komparatystycznej⁴⁰). Zamiast tego prezentuje

³⁷ Za pośrednictwem przedstawicieli społeczności imigracyjnych/mniejszościowych, których przedstawiciele są na ogół autorami lub bohaterami tekstów omawianych jako przykłady Nowej Literatury Światowej. Zob. E. Sturm-Trigonakis, *Global playing in der Literatur. Ein Versuch über die Neue Weltliteratur*, Würzburg 2007, s. 26–47.

³⁸ Wytwarzana lub uwypuklana w tym kontekście „hybrydowość” staje się kategorią interpretacyjną stosowaną zarówno względem tekstów, jak i tożsamości przynależnych postaciom, narratorowi bądź autorowi.

³⁹ T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatologii*, Kraków 2010, s. 323.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 28.

hermeneutyczną procedurę odczytywania jednego tekstu przez pryzmat drugiego i odwrotnie. Komparatysta, osadzony we właściwym sobie kontekście i we własnej cielesności, służy więc jako swoisty łącznik pomiędzy dziełami zakorzenionymi w odrębnych tradycjach, czuły na nowe znaczenia, które uwypatniają się w wyniku aranżowanego przez niego spotkania interpretowanych tekstów.

Pomimo widocznej nawet w tak skrótowym zestawieniu różnorodności literaturoznawczych postaw względem globalizacji, można dostrzec wśród nich pewien brak, którego uświadomienie sobie legło u podstaw prezentowanego tu programu badawczego. Mianowicie, terminu „globalizacja” używa się w badaniach literackich albo na określenie kontekstu szczegółowego, sprowadzonego do określonego jej aspektu, który następnie poddaje się krytyce, albo jako określenia współczesnych warunków uprawiania komparatystyki literackiej, wykraczających poza partykularne uwarunkowania kulturowe – określenia tak ogólnego, że zdaje się ono tracić rzeczywiste punkty odniesienia. Można natomiast odnieść wrażenie, że nie dość uwagi poświęca się interpretacyjnemu potencjałowi samego pojęcia globalizacji w odniesieniu zarówno do tekstów w zestawieniu, jak również tych analizowanych samodzielnie – przy czym, z uwagi na moją wcześniejszą tezę o nieistnieniu globalizacji w formie zjawiska jednorodnego, założenie takiej możliwości wymaga natychmiastowego wyjaśnienia. Zaznaczyłem wcześniej, że „globalizacja” – w przeciwieństwie do statycznego „globu” – konotuje zmienność, dynamikę i współzależność zachodzących w jej wyniku procesów, odnosząc je do fundowanego na nim wymiaru przestrzennego, który pozwala traktować świat jako pewnego rodzaju zamkniętą całość. Tak definiowana „globalizacja” pozwala traktować się w teorii literatury jako środek stylistyczny na określenie całokształtu zachodzących w świecie przemian znaczeniowo-interpretacyjnych⁴¹; całość

⁴¹ Przemian zachodzących w stosunku do tekstów, pojęć i opisywanych faktów, poddawanych reinterpretacji i rewaloryzacji w przestrzeni społeczno-kulturowej. Pisząc o takich przemianach w trakcie namysłu nad globalizacją, nie da się jednak uniknąć tego, że jej pojęcie wymusza rozpatrywanie wszelkich prowadzących do nich społecznych, politycznych lub kulturowych procesów w kontekście przynajmniej teoretycznej możliwości ich globalnego rozprzestrzenia, oddziaływania lub uwarunkowania. Otwiera to ogromne pole dla badań interdyscyplinarnych w dziedzinie tzw. *global studies*, w której literaturoznawstwo zdaje się mieć istotną rolę do odegrania. Z jednej strony bowiem, aktualna twórczość literacka danego kraju lub danej przestrzeni kulturowej daje się rozpatrywać w kontekście zachodzących w jego lub jej obrębie przemian światopoglądowych wywoływanych procesami globalizacyjnymi (o podłożu ideologicznym, migracyjnym, technologicznym) lub w kontekście oporu względem nich – który sam w sobie również wpisuje w ich logikę wymuszającą naprzemienną

kształtu, który w pełni nie da się ogarnąć ani przez indywidualnego badacza, ani przez żaden zespół badawczy⁴². „Jako taka” globalizacja w sensie ogólnym pozostaje jednak skorelowana w procesie interpretacyjnym z globalizacją „taką, jaka” jawi się w literackim tekście bądź za sprawą kontekstu, w jakim odbywa się jego lektura. Chodzi tu o kontekst zapośredniczenia w postaci redakcji, przekładu, lansowanej przez krytykę lub wydawcę interpretacji – a także o kontekst ewentualnych barier historycznych lub kulturowych, które z jednej strony utrudniają rozumienie, lecz z drugiej strony mogą stać się bodźcami dla nowej interpretacji⁴³. Lektura, słowo po słowie, przekształca się w tym ujęciu w akt stopniowego nadawania (współ z tekstem) globalizacji formy pojmowalnej z perspektywy jednostki. Nie jest to globalizacja w sensie ogólnym, której konceptualizacja w pierwszej kolejności wymagałaby pewnie objęcia niemożliwej zewnętrznej perspektywy. Nie jest to też globalizacja pojmowana na sposób niezmienny, ponieważ przejawia się ona w przestrzeni społeczno-kulturowej świata przedstawionego i/lub tekstowej przestrzeni znaczeń – skorelowanych z procesualnością interpretacji, uzależnionej od globalnego zróżnicowania i wzajemnego nakładania się na siebie perspektyw. Pomiedzy *słowem* (relatywnie trwałym w słownikowych znaczeniach) a *światem* (zbyt wielkim, aby w całości objąć go poznawczo) rozpościera się literacka narracja – dość elastyczna, by w jej interpretacjach dopasowywać się do globalnych przemian, oraz dość wytrzymała, aby na czas lektury stanowić płaszczyznę ich analizy⁴⁴.

scalania i rozrzedzania granic kulturowych i politycznych (tzw. de-globalizacja). Z drugiej strony, literackie reprezentacje świata takiego, jakim jawi się z ich perspektywy, poprzez swoją cyrkulację w danej przestrzeni społeczno-kulturowej i pomiędzy tymi przestrzeniami powinny – przynajmniej teoretycznie – współoddziaływać na wspólnotowe i indywidualne obrazy świata, przetwarzając je, a siebie wystawiając na różne interpretacje (i nadinterpretacje).

⁴² W odniesieniu do całokształtu problemów teoretycznych związanych z globalizacją zespoły badawcze, pomimo że z pewnością zdolne objąć większy obszar zagadnień niż ma to miejsce w przypadku samodzielnego badacza, zdają się przypominać sito o sukcesywnie pomniejszych otworach. Sądzę jednak, że nie ma sposobu, by nie znalazły się w nim jakieś miejsca puste.

⁴³ Dokonana przeze mnie wcześniej interpretacja *Domu i świata* Tagore stanowiła autotematyczny komentarz w tej sprawie.

⁴⁴ Wprawdzie moja praca nigdzie nie porusza problemów funkcjonowania lub społecznej (ewentualnie społeczno-moralnej) roli uniwersytetu, lecz być może jest to dobry moment, by odwołać się do rozważań Tadeusza Sławka na ten temat. Dom bowiem – „dom znaczenia” kształtowany pomiędzy słowem a światem w procesie rozumienia tekstu – przyjmować ma postać obrazu rzeczywistości globalnej, kształtowanego pod-

W książce analizuję przejawy globalizacji „w literaturze”, co oznacza nie tylko badanie wybranych literackich opisów zjawisk społecznych lub kulturowych, które w narracji przedstawia się jako związane globalizacją. Jest to wątek

czas lektury w kulturze (z uwzględnieniem jej wewnętrznej dynamiki i ponadnarodowych odniesień). Warunek uczynienia tego domu „elastycznym” (odpornym na zawirowania globalizacji) wymusza namysł nad jego gościnnością (otwartością na inność/obcość) jako miarą nie tylko wartości poznawczej interpretacji, ale wręcz jakością moralną ukształtowanego w jej ramach obrazu kultury i świata. Pisząc o „gościnności” jako otwartości na inność światopoglądową (i na fizyczną obecność przedstawicieli tej inności), Sławek – podpierając się autorytetem Immanuela Kanta – formułuje wymóg „zaufania” i „bezinteresowności” jako warunku „gościnności” uniwersyteckich elit, które chcą być godne tego miana: „Elita ma [...] stanowić ostoję gospodarza, czyli tego, kto z założenia angażuje się na rzecz bycia przygotowanym na przyjście gościa”. Zob. T. Sławek, *Antygona w świecie korporacji. Rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych*, Katowice 2002, s. 18. Sądzę, że myśl tę można odnieść także do społecznej (i pośrednio również politycznej) roli uniwersytetu jako przestrzeni, w której bez skrupowania bada się otwartość wszelkich kształtujących życie wspólnotowe i jednostkowe narracji na nowe spojrzenia, treści i odczytania kontekstowe – również z obszaru (lub w obszarze) odrębnych tradycji i kultur, kształtujących zarazem odrębne „obrazy świata”; i również wtedy, gdy prowadzą one do gruntownego nieraz przeformułowania tych narracji czy przekształcenia sankcjonowanych nimi obrazów świata. Możliwość takiego postrzegania uniwersytetu wynikać ma, moim zdaniem, z pewnej arbitralności pozycji, którą Sławek przypisuje uniwersytetowi jako instytucji z jednej strony uzależnionej (finansowo, administracyjnie itp.) od rynku, polityki i przestrzeni społecznej (m.in. dostarczającej mu studentów), lecz z drugiej strony niezależnej poznawczo.

Profesor Sławek zwraca uwagę, że problematyczne z punktu widzenia etosu i warunków funkcjonowania uniwersytetu jako instytucji współczesne usytuowanie jego działalności pomiędzy tradycjami „kształcenia” (*education*) a rynkowo-administracyjnym wymogiem „instruowania” (*training*) paradoksalnie daje mu możliwość spojrzenia na globalizację pod nowym kątem, bez konieczności przypisywania jej wyłącznie negatywnych (kojarzonych przez Sławka z merkantylizacją nauki) skutków: „Spoglądając z innego punktu widzenia, zastanawiamy się, do jakiego stopnia globalizacja rysująca się w sposób tak wyraźny jako kulturowa i ekonomiczna przyszłość świata może przestać być uznawana za zagrożenie wtedy, gdy będzie ona nie ujednoliceniem celów w pogoni za efektywniejszym korzystaniem z logiki rynku, ale **odśrodkowym modyfikowaniem tych reguł przez etykę solidarności i wspólnoty ludzkiego losu opartą na szanujących odrębności i różnice prawach przyjaźni i gościnności** [wy różnienie T.R.]”. *Ibidem*, s. 28.

badawczy, którego nie da się pominąć, lecz bynajmniej nie stanowi on w wymienionym obszarze badań motywu głównego. Ten dotyczy przede wszystkim wpływu zjawisk globalizacyjnych na sposób kształtowania świata przedstawionego w dziele przez autora lub jego kształtowania się w tekście. Należałoby stwierdzić, że prowadzone przeze mnie badania nad globalizacją „w literaturze” zmierzają ku założeniom swego rodzaju poetyki globalizacji – choć dalej ani nie posługuję się tym terminem, ani nie definiuję odpowiadającego mu pojęcia. Chodziłoby o poetykę pojmowaną jako powrót do greckiego *poiein*, czyli – jak proponuje Elżbieta Rybicka – „czynnościowego rozumienia *poiesis*, jako robienia czegoś, aktu twórczego, wykonywania, tworzenia”⁴⁵. Na tak rozumianą hipotetyczną poetykę globalizacji składałby się, w moim ujęciu, szereg działań zmierzających ku odzwierciedleniu dynamiki i niejednoznaczności procesów globalizacyjnych w dynamice i niejednoznaczności znaczeniowej tekstu. Tworzenie literackiego tekstu byłoby więc, po pierwsze, tworzeniem świata w tekście, jako skutku globalizacji, podszytego w swoich cechach określonym systemem wartości; po drugie, tworzeniem świata za pomocą tekstu, który cyrkuluje pomiędzy czytelnikami i kontekstami odbioru⁴⁶. Zarazem jednak badania z omawianej grupy uwzględniać muszą fakt, że w tekście literackim globalizacja objawia się także pośrednio – poprzez modyfikacje znaczeń i wartości w obrębie konstytuującego dany tekst systemu języka i kultury. Badania nad globalizacją w literaturze to więc przede wszystkim badania nad literaturą (jej poznawczymi możliwościami) w dobie globalizacji.

Z kolei obecne w tekście meta-teoretyczne odniesienia do globalizacji „w literaturoznawstwie” stanowią próbę refleksji nad zaistniałymi lub możliwymi w teorii literatury i komparatystyce literackiej korelacjami pomiędzy interpretacją i analizą tekstu a refleksją nad szeroko pojętą problematyką ogólnoswiatowej cyrkulacji tekstów literackich – oraz wątków ich interpretacji. Pośrednio badania nawiązują do dorobku teorii intertekstualnej, postrzeganej w jej relacji do pojęcia między(internarodowości. Obserwowalne w przestrzeni globalnej, a wielokrotnie opisywane w książce, przesunięcie od „międzynarodowości” jako paradygmatu światowych stosunków społeczno-politycznych w stronę transnarodowości zdaje się towarzyszyć analogicznemu przesunięciu w przestrzeni kultury, a w konsekwencji również w obszarze dyscyplin naukowych zajmujących się jej poszczególnymi wymiarami. Podobnie jak o transnarodowości

⁴⁵ E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, s. 83.

⁴⁶ A cyrkulując, potencjalnie wpływa na sposób postrzegania przez czytelników rzeczywistości (w jej wymiarach: „globalnym” i „lokalnym”), oraz rozbudowuje/przeształca konteksty poprzez samą swoją w nich obecność.

można więc mówić o transkulturowości, a także swoistej „transliterackości” – rozumianej, z jednej strony, jako przenikanie się korpusów i znaczeń tekstów, a z drugiej strony, jako objaw postępującej problematyzacji kategorii „literackości”. Niemniej teoria intertekstualności w początkowej formie (zaczepniętej od Julii Kristevy⁴⁷) pozostawała zakorzeniona w paradygmacie strukturalistycznym w stopniu, w którym komparatystyka literacka lat sześćdziesiątych trwała w uzależnieniu od paradygmatu „narodowościowego”⁴⁸. Dlatego też za właściwą miarę „dojrzwania” literaturoznawstwa do problematyki globalizacyjnej należałoby uznać raczej stopniowe oddalanie się dyscypliny od myślenia w kategoriach zwartych „struktur” w stronę „ideału” poststrukturalistycznego. Przede wszystkim mowa tu o dezintegracji idei znaczeniowej spójności, jakiej w pracy *O gramatologii* Jacques Derrida dokonał w stosunku do pojęcia „książki” – a w konsekwencji i pojedynczego „tekstu” – jako bezpodstawnie roszczącej sobie prawo do całościowego sensu (w domyśle: przysługującego tylko „Księdze” przez duże K – swoistej księdze logosu⁴⁹). Zarazem jednak dominująca na rynku literackim powieści, pojmowanej jako spójna całość, a także utrzymywanie się narodowych rynków literackich stawiają przed literaturoznawstwem odpowiedzialne społecznie i kulturowo zadanie ponownego odkrycia

⁴⁷ J. Kristeva, *Problemy strukturywania tekstu*, przeł. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki”, 1972, t. 63/4, s. 246. W tym artykule z 1968 roku tekst literacki określa się jako tzw. ideologem, co najprościej wyjaśnić jako jednoczesny tekstowy wytwór i nośnik ideologii dominujących w danym czasie i danym systemie kulturowym. W przypadku „ideologemu” relacja intertekstualna z kulturą (zabytkami literatury danego kręgu kulturowego) definiuje sposób jego auto-lokowania się w obrębie historii kulturowej oraz sposób odwzorowywania jej obrazu w tekście. Sama historia kulturowa jawi się tu jednak jako przestrzeń bardzo statyczna i głęboko osadzona w wielopoziomowej strukturze literackiej komunikacji.

⁴⁸ Opisywana przez Tomasza Bilczewskiego jako dominująca w komparatystyce literackiej lat sześćdziesiątych (głównie w komparatystyce amerykańskiej) „strategia interkorporalna” wciąż opierała się na paradygmacie typowo międzynarodowym, tzn. zakładała porównywanie tekstów literackich niejako „ponad granicami”, ale ich konteksty źródłowe postrzegano jeszcze w charakterze mniej lub bardziej zamkniętych przestrzeni kulturowych. Choć oczywiście zależność ówczesnej komparatystyki od paradygmatu międzynarodowego nie była już tak silna jak w przypadku odziedziczonej po XIX wieku, dominującej głównie we Francji, „strategii inkorporacyjnej”, w przypadku której działalność komparatystyczna służyć miała przede wszystkim udowodnieniu wyższości własnej literatury narodowej nad literaturami sąsiednimi/konkurencyjnymi. Zob. T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 60–65.

⁴⁹ J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 29–53.

idei znaczeniowej spójności w kontekście rozmaicie pojmowanej „wspólnoty”. Droga ku temu wydaje się moderowanie i reinterpretowanie zastanych kategorii pojęciowych, żeby jednak realizacja tego dalekosiężnego celu była możliwa, konieczne jest pełniejsze rozeznanie w procesach globalizacyjnych i ich oddziaływaniu na przedmiot zainteresowań literaturoznawstwa jako dyscypliny naukowej – oraz jej własną samowiedzę.

O ile w kwestii relacji pomiędzy globalizacją a „literaturą” mowa była o hipotetycznej poetyce globalizacji jako wewnątrztekstowym (ewentualnie: odautorskim) sprzężeniu treści i formy ze zjawiskami globalizacyjnymi, o tyle w przypadku globalizacji w „literaturoznawstwie” należałoby pisać raczej o „poetykach odbioru”⁵⁰. Zagadnienia poruszane w tym obszarze problemowym dałoby się podzielić na dwie podgrupy. Pierwsza dotyczyłaby globalnego rozprzestrzeniania się określonych sposobów lektury (interpretacyjnych kluczy) czy też – jeśli pokusić się o parafrazę terminu Stanleya Fisha – globalnych „wspólnot interpretacyjnych”⁵¹ kształtujących się wokół politycznego lub kulturowego „centrum”. Druga wiązałaby się z powracającym w rozważaniach wątkiem meta-teoretycznej refleksji na temat przydatności literaturoznawczych koncepcji i metodologii w badaniach nad literackimi i kulturowymi aspektami globalizacji. Obie wyszczególnione tu płaszczyzny refleksji nad „globalizacją w literaturoznawstwie” przenikają się jednak w kardynalnym dla tego obszaru problemowego pytaniu: na ile da się podporządkować refleksji nad globalizacją teksty, które globalizacji bezpośrednio nie dotyczą?⁵² Jest to pytanie o poznawczą wydolność i granice rozszerzania perspektywy komparatystyczno-literackiej. Dotyczy ono już nie tylko globalizacji rozumianej przez pryzmat konkretnych tekstów literackich, ale przede wszystkim globalizacji jako istotnego współczesnego kontekstu rozumienia literatury w ogóle⁵³. Ważki składnik

⁵⁰ Parafrazując pojęcie „stylów odbioru” według Michała Głowińskiego: „Otóż ten właśnie kod, w którego obrębie realizuje się odbiór, nazywać będziemy stylem odbioru”. Zob. M. Głowiński, *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej*, Kraków 1977, s. 39.

⁵¹ S.E. Fish, *Zmiana*, [w:] Idem, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, przeł. K. Abriszewski, Kraków 2002, s. 251.

⁵² Ani w planie treści, ani w przestrzeni znaczeń stymulowanych na płaszczyźnie tekstowej.

⁵³ Choć w swoich badaniach niewiele uwagi poświęcam tekstom historycznym, należy dodać, że w świetle tego podejścia globalizacja byłaby adekwatnym kontekstem rozumienia także w przypadku tekstów literatury dawnej (tzn. sprzed epoki globalizacji elektronicznej i komunikacyjnej) – w ich kulturowym i rynkowym obiegu, oraz we współtworzonych przez nie intertekstualnych zależnościach.

dociekań stanowią tu również wszelkie wątpliwości związane z zasadnością stosowania względem tekstów literackich kategorii uniwersalności.

Sporadycznie podejmuję także problem globalizacji „w kulturze literackiej”, przypisując jej znaczenie koordynujące w kontekście dwóch wymienionych powyżej rozgałęzień dyskursu. Pojęcie „kultury literackiej” służy przede wszystkim umieszczeniu „literatury” i „literaturoznawstwa” na określonym tle. Nie chodzi już o „literaturę” w ogólności, ale o teksty literackie sytuowane na konkretnych płaszczyznach interpretacyjnych. Podobnie, gdy mowa o „literaturoznawstwie”, nie jest ono pojmowane jako arbitralne względem swojego obszaru zainteresowań. W kontekście „kultury literackiej” stanowi ono pewien zestaw sposobów widzenia poznawczego⁵⁴, które kształtują się za sprawą określonego usytuowania badacza bądź badaczki w globalnej przestrzeni kulturowo-teoretyczno-ideologicznej. Tzw. kulturę literacką rozumiem zatem jako pewną teoretycznie wydzieloną (a więc umowną) całość uwarunkowań i procesów wpływających na literacką twórczość i recepcję w systemie wartości i znaczeń danego języka (jego tradycji literackiej i współczesnych przewartościowań w obrębie tzw. przestrzeni publicznej) oraz determinujących wzajemne oddziaływanie między literaturą a innymi obszarami kultury i życia. „Kultura literacka”, pozostając tylko uszczegółowionym wycinkiem kultury w ogólności, stanowi zarazem swoisty łącznik pomiędzy globalizacyjnymi procesami zachodzącymi w obrębie tej ostatniej a „literaturą” i „literaturoznawstwem”. Jej pojęcie umożliwia tym samym interpretowanie „literatury” i sytuowanie „literaturoznawstwa” pomiędzy globalną kulturą „w liczbie pojedynczej” (nieograniczoną przestrzenią wymiany i przepływów kulturowych treści) a mnogością kultur pojmowanych na sposób partykularny – różnicowanych (zwłaszcza w kontekście literackim) na bazie kategorii narodowego języka.

W obrębie tzw. *global studies* – rodzącej się dyscypliny badawczej o wciąż dość nieokreślonych konturach – zarówno wspomniane kategorie główne (obszary badań), jak i moderujące (figury znaczeniowych odniesień) zdają się współzależne. Dlatego też nie zdecydowałem się na sztywne rozdzielenie w układzie książki problematyki „literatury” i „literaturoznawstwa”, preferując porządek problemowy, w którym kolejne omawiane zagadnienia wywołują konieczność poruszania szeregu następnych.

Rozdział pierwszy dotyczy przede wszystkim problemu współczesnej interpretacyjnej bądź klasyfikacyjnej użyteczności kategorii „literatury światowej” (*Weltliteratur*) według Goethego, z odniesieniem także do jej późniejszej wykładni marksistowskiej. Weryfikuję tam zasadność wystosowywanych względem weimarczyka oskarżeń o kryptoimperializm i eurocentryzm, częściowo

⁵⁴ Sposobów widzenia wypracowanych, dopracowywanych lub wypracowywanych.

kładąc je na karb poznawczych uwarunkowań pierwszej połowy XIX wieku, a częściowo je unieważniając. Jednocześnie odnoszę się do wspomnianej już powyżej interpretacji pojęcia „literatury światowej” autorstwa Davida Damroscha: adaptuję dla swoich potrzeb proponowany przez niego sposób rozumienia *Weltliteratur* jako „trybu” lektury tekstów w perspektywie ich globalnej, międzykulturowej i międzypokokowej cyrkulacji. Nie powołuję się jednak na amerykańskiego badacza w sposób bezkrytyczny: odnotowuję zauważalny u niego brak refleksji na temat własnego umocowania poznawczego, który stara się on tuszować wprowadzając przez siebie w ramy „literatury światowej” podkategorię „bezzstronnego zaangażowania” (*detached engagement*) – w wyniku czego sam wystawia się, moim zdaniem, na zarzut poznawczej arbitralności, przed którym próbował bronić Goethego. Kluczowe fragmenty pierwszego rozdziału dotyczą też powieści *Cosmopolis* Dona DeLillo, na przykładzie której staram się udowodnić subwersywny potencjał jednostkowego doświadczenia (jako podstawy rozumienia i interpretacji) w ramach systemu wartości narzucanego przez globalny rynek. Fakt, że interpretacja *Cosmopolis* stanowi wprowadzenie do opisanego wcześniej refleksji na temat *Weltliteratur*, sugeruje, żeby znaczeniową relację między doświadczeniem a rynkiem rozumieć w odniesieniu do interpretacyjnego napięcia między doświadczeniem lektury tekstu w systemie *Weltliteratur* a współzależną z nim siecią globalnego rynku literackiego (*Weltmarkt*). Zależność ta pozwala mi wypracować pojęcie „doświadczenia globalizacji” jako kategorii interpretacji tekstów i samo-rozumienia własnego usytuowania poznawczego w świecie. Pojęcie to umożliwi z kolei częściową rezygnację z nie zawsze wydolnej interpretacyjnie (zwłaszcza w przypadku tekstów literackich) opozycji lokalne–globalne, zastępowanej w jego kontekście opozycją znane (oswojone) – nieznanne (obce).

Rozdział drugi należałoby rozumieć wobec pierwszego jako próbę analizy sposobu istnienia cyrkulującego globalnie tekstu w jego jednostkowości, a w obliczu wstępnego poznawczego usytuowania interpretującego podmiotu. W prezentowanym ujęciu – jak można było wywnioskować z samego rozpięcia znaczeń tekstu między „pisarza”, „czytelnika” a „rynek” – tekst posiada znaczenia tylko w czyjejś perspektywie lub w jakimś kontekście. Gdy mowa o znaczeniach ewokowanych przez tekst, o tekstowych mechanizmach wytwarzania znaczeń, o namnażaniu się znaczeń w tekście itd., to zawsze mam na myśli znaczenia, które jawią się lub kształtują w określonych działaniach twórczych, interpretacyjnych czy przetwarzających. Założenie to koresponduje z proponowanym przez Damroscha – a omówionym w rozdziale pierwszym – pojmowaniem światowego systemu literatury w kategoriach cyrkulacji nie tyle samych tekstów (jako skończonych dzieł), lecz „trybów” ich lektury. Próba zastosowania metody hermeneutycznej względem tak pojmnowanego tekstu sprawia, że *głos* dobywający się z tekstu (Gadamer) staje się *głosem*

na temat świata takiego, jakim jawi się z jego perspektywy – w danym momencie i kontekście lektury⁵⁵. Zarazem jednak czytelnik nie staje w obliczu znaczeń wytworzonych przez niego, lecz tylko z jego udziałem; staje w obliczu tekstu będącego szeregami „znaczących” zorganizowanych przez jego autora w odniesieniu do obowiązującego systemu kultury i języka. Wątpliwość co do tego, jak w świetle sprecyzowanych powyżej założeń postrzegać tekst w teoretycznie wydzielonym stanie pośrednim – jako już nie obiekt działań twórczych (pisarza), lecz jeszcze nie interpretacyjnych (czytelnika) ani przetwórczych (ryнку) – staram się rozwiązać, wprowadzając pojęcie „petryfikacji” tekstu. Jednocześnie piszę o jego „petryfikacji linearnej”, poszukując ewentualnej poznawczo-znaczeniowej niszy, która gwarantowałaby literaturze tekstowo-linearnej poznawczą nieodzowność. Namysł nad tą kwestią wydaje się nieodzowny w obliczu możliwego ograniczenia literaturoznawczych badań nad globalizacją do refleksji nad tzw. literaturą „nowych mediów” – czerpiącej z autorytetu Marshalla McLuhana z jego tezą o „globalnej wiosce”. Na potrzeby swojej argumentacji adaptuję (w sposób przewrotny, bo zawierający w sobie jej krytykę) wspomnianą koncepcję klasyfikowania globalnej przestrzeni literatury za pomocą wykresów, map i drzew, lansowaną przez Franco Morettiego. Rozważania teoretyczne i meta-teoretyczne przeplatam zaś odwołaniami do (tekstowo-linearnych) powieści powiązanych tematycznie z problematyką globalizacji: *Asystenta śmierci* Bronisława Świdorskiego, *Przypadków inżyniera ludzkich dusz* Josefa Škvorecký’ego, oraz *Mapy i terytorium* Michela Houellebecqa. Nawiązując do nich, dążę do interpretacyjnego uwarunkowania prezentowanego wniosku teoretycznego.

Rozdział trzeci – poświęcony problemom literackiego przekładu – stanowi bezpośrednią kontynuację zagadnienia tzw. stref kontaktu (*contact zones*), które w rozdziale drugim porównywałem z kategorią „tekstu jako laboratorium” oraz traktowałem jako „strefę kontaktu” czytelnika z tekstem i ze światem. W rozdziale trzecim wracam do źródłowego użycia pojęcia przez Mary Louise Pratt: odnoszę implikowane tym pojęciem założenie o nierównowadze sił w kontakcie międzykulturowym do relacji między kulturą „przyjmującą” tłumaczony tekst a jego kulturą „źródłową”. Poświęcam też uwagę związkom teorii globalizacji z myślą postkolonialną, a także krytycznie weryfikuję interpretacyjną użyteczność postrzegania globalnego zasięgu języka angielskiego w kategoriach neokolonialnych oraz utożsamiania ekspansji ekonomicznej z cywilizacyjno-kulturową. W części interpretacyjnej podejmuję próbę komparatystycznej analizy *Trenów* Jana Kochanowskiego i ich anglojęzycznego przekładu autorstwa

⁵⁵ Stąd zawarta w tytule rozdziału drugiego zależność między problemem „definicji”, czy też rozumienia tekstu wpisanego w swojej jednostkowości w system literatury światowej, a „hermeneutyką świata” jako całości postrzeganej w określony sposób.

Seamusa Heaney'a i Stanisława Barańczaka. Porównania nie prowadzę jednak z intencją weryfikacji rozmaicie pojmowanej trafności przekładu, lecz z założeniem interpretacyjnej eksploatacji ewentualnych rozbieżności znaczeniowych⁵⁶. Analizie pod kątem literaturoznawczej użyteczności poddaję z kolei kategorię „tradycji wynalezionej” według Erica Hobsbawma i Terrence’a Ranguera, odnosząc ją do poszukiwań w ramach danej kultury literackiej kontekstu odpowiedniego do tego, aby wpisać w niego tłumaczony tekst. Proponuję również pojęcie „hieroglifu” na określenie napotykanego w tekście „obcości”, którą odbiorca stara się rozszyfrować przy użyciu dostępnych mu kodów języka i systemów znaczeń. Kategorie „tradycji wynalezionej” i „hieroglifu” staram się wykorzystać dla przedstawienia przekładu literackiego jako swoistej metafory globalnej „obcości” (doświadczanej w przekładzie i poprzez przekład). Koncepcja ta stanowi z kolei próbę zaadaptowania dla potrzeb literaturoznawczych badań nad globalizacją tezy Jolanty Kozak o tym, aby tłumaczenie literackie postrzegać jako „metaforę” tekstu oryginalnego w języku przekładu. Na zakończenie rozdziału wprowadzam kategorię „relacji sub-globalnej”. Określa ona sytuację, w której dla literatury danego języka to inny język otwiera możliwość globalnej cyrkulacji – a przekład na ten język staje się potencjalną bazą przekładów kolejnych. Zasadniczą intencją przeprowadzonego w rozdziale wniosko-owania jest jednak obrona dla komparatystyki literackiej poznawczej i interpretacyjnej wartości tekstów obcych, czytanych jako dzieła w przekładzie – bądź dzieła przekładu.

Rozdział czwarty oscyluje wokół problemów selekcji materiału badawczego oraz jego interpretacyjnej obróbki jako formy reprezentacji danego problemu w jego wymiarze globalnym. Z jednej strony podnoszę więc kwestię generalizacji jako koniecznego etapu rozumowania na temat globalizacji, który, owszem, zakłada pewne uproszczenia, ale czyni je też koniecznym punktem wyjścia dla hermeneutycznego zgłębiania danego zagadnienia. Z drugiej strony odnoszę sygnalizowane problemy teoretyczne nie tylko do literaturoznawstwa, ale także do kultury literackiej (uwzględniając problematykę kanonu, a pośrednio i pokrótce też nagród literackich) oraz do literatury. W kwestii tej ostatniej rozważam, na ile możliwe jest traktowanie świata przedstawionego powieści jako reprezentacji pewnego holistycznego, uwarunkowanego kulturowo obrazu świata; obrazu, który ulega jednak załamaniu w zestawieniu z siatką

⁵⁶ Takie podejście znajduje uzasadnienie w rozważaniach z rozdziału drugiego, ponieważ przeprowadzona tam analiza trwałości tekstu („spetryfikowanego” w formie, lecz nie w znaczeniach) umożliwia zachowanie więzi pomiędzy oryginałem a przekładem, lecz zarazem jest to więź „słaba” – tzn. taka, która nie zakłada nadrzędności znaczeniowej, lecz łączy przekład z oryginałem w relacji dialektycznej.

pojęć czytelnika i za sprawą wcześniejszej, utrwalonej w przekładzie, interpretacji tłumacza. Rozdział rozpoczynam od parafrazy powszechnie akceptowanego twierdzenia, że „przekład jest interpretacją” do postaci: „interpretacja jest przekładem”. Argumentację na rzecz tej tezy prowadzę, przede wszystkim opierając się na pracach Georga Steinera i Tomasza Bilczewskiego. Wspomnianą już we wstępie cielesno-przestrzenną koncepcję teoretyczną Bilczewskiego konfrontuję następnie z teoriami Arnolda Gehlena i Donalda Davidsona. Dążę przy tym do pełniejszego usytuowania poznającego (komparatystycznego) podmiotu nie tylko w aspekcie jego umocowania kulturowego (Bilczewski), ale też językowego (Davidson) i instytucjonalnego (Gehlen). Z wypracowanej w ten sposób pozycji badawczej podejmuję próbę interpretacji powieści dwóch chińskich noblistów: *Góry duszy* Gao Xingjiana i *Krainy wódki* Mo Yana – przy okazji których staram się uchwycić grę znaczeń prowadzoną w nich z zachodnimi kategoriami modernizmu i postmodernizmu. Rozdział kończy zestawienie trójstopniowej definicji „literatury światowej” według Damroscha (omówionej w rozdziale pierwszym) z jej krytycznym przeformułowaniem autorstwa Briana Lennona, przedstawiającego ją nie jako przestrzeń cyrkulacji, lecz „scenę”, na której teksty i autorzy prezentują się w kategoriach narzuconych im przez globalny rynek. Prezentacja tekstu na scenie literatury światowej przekształca go jednak w reprezentację określonego systemu literackich (i/lub kulturowych) wartości, w obrębie którego jest on sytuowany. Jego ewentualny globalny rozgłos można wówczas traktować jako miarę ekspansji owego systemu – który to wniosek umożliwiła płynne przejście do kolejnego etapu badań.

Rozdział piąty dąży do rozstrzygnięcia wątpliwości, do jakiego stopnia i czy w ogóle systematyzacja przestrzeni globalnej na podstawie kategorii kultury i języka daje się postrzegać jako samowystarczalna, lub choćby wydolna poznawczo, struktura rozumienia. U podstaw zawartych w rozdziale rozważań leży refleksja nad wspomnianą już we wstępie koncepcją teoretyczną Pascale Casanovy, która pozwala postrzegać dewaluację paryskiego „centrum” na globalnej mapie literackich oddziaływań interpretacyjno-aksjologicznych jako początek epoki podziału symbolicznej władzy pomiędzy „centra” współzależne, lecz względnie autonomiczne. Wniosek ten zestawiam z teorią „systemów-światów” Immanuela Wallersteina i wypracowaną na jej bazie tezę tego badacza, że po rozpadzie bloku wschodniego tzw. pierwszy świat (w uproszczeniu: świat gospodarki kapitalistycznej) wchłonął pozostałe. W wyniku tego zestawienia formułuję koncepcję „literackich systemów-światów”, rozumianą przede wszystkim jako domena aksjologii, lecz stosowaną również w charakterze kategorii interpretacyjnych. Porównując powieści Milorada Pavicia (*Słownik chazarski*) i Yana Martela (*Życie Pi*), wysuwam hipotezę o tzw. globalnej ironii, dopracowując jej pojęcie w polemice z koncepcją „planetarności” według

Gayatri Chakravorty Spivak; koncepcją, którą skądinąd uważam za wartościową poznawczo i przydatną interpretacyjnie, lecz która, moim zdaniem, wymaga zachowania pojęcia (arbitralnej) „globalności” w charakterze interpretacyjnej przeciwwagi. Dowodową część rozdziału wypełnia porównawcza analiza powieści Umberto Eco (*Wyspa dnia poprzedniego*) i Eleanor Catton (*Wszystko co śni*) oraz Zadie Smith (*Białe zęby*) i Ignacego Karpowicza (*ości*). Zestawienie pierwszej pary ma na celu zbadanie powieściowych sposobów sprzężenia określonego kulturowo systemu pojęć i wartości z perspektywą bohatera, który albo próbuje poza ten system wykroczyć, albo korzystając z własnego doświadczenia, przeformułować go od wewnątrz. Natomiast druga para służy analizie powieściowych opisów „centrum” (samodzielnego lub jednego z wielu) danego literackiego „systemu–świata”, przedstawianego jako przestrzeń cyrkulacji treści i postaci zróżnicowanych kulturowo, etnicznie i ideologicznie – a więc jako swoiste metonimiczne reprezentacje procesów zachodzących w skali całego globu⁵⁷. Przy okazji *Białych zębów* i *ości* analizuję też zaproponowaną przez Jamesa Wooda kategorię „realizmu historycznego”, weryfikując trafność pojęcia i stwierdzając jego szczególną przydatność interpretacyjną w odniesieniu do powieści powiązanych tematycznie z problematyką globalizacji w przestrzeni tzw. globalnych metropolii. Rozdział kończę próbą takiego przeformułowania pojęcia „literackiego systemu–świata”, aby pozwalało ono na niedeterminujące (co nie znaczy, że dowolne) usytuowanie tekstu w stosunku do określonych przestrzeni kultury i języka, bez konieczności marginalizacji ich międzykulturowych recepcji lub wielokulturowego zakorzenienia. Wspomagam się przy tej okazji koncepcją „globalnej ekumeny” Ulfa Hannerza.

Rozważania z rozdziału szóstego – ostatniego – koncentrują się na problemie literatury wielojęzycznej. Zarówno tok rozumowania, jak i wysuwane wnioski pozostają jednak w ścisłej relacji do tych z rozdziału poprzedniego. Wychodząc od wypracowanej wcześniej wewnętrznej kulturowo-społecznej dywersyfikacji językowych obszarów przetwarzania znaczeń („literackich systemów–światów”), analizuję mechanizmy wytwarzania literackiego obrazu osobowości, kultury i społeczeństwa na podstawie różnych, przeplatających się w ich obrębie systemów języka. Zasadniczo, hermeneutyczny proces kształtowania osobowości (podmiotowości) i dialektyka obrazowania przestrzeni kulturowo-społecznej zdają się stanowić w tym kontekście dwa odrębne zagadnienia, które jednak wymagają wzajemnych odniesień. Na temat pierwszego

⁵⁷ Czynię jednak wyraźne zastrzeżenie, że Londyn (*Białe zęby*) i Warszawa (*ości*) wydają się nieporównywalne, jeśli chodzi o rangę przysługującą im w globalnej sieci symbolicznych zależności i ich znaczenie w globalnej redystrybucji symbolicznego kapitału.

z nich wnioskuje, sięgając do autobiograficznej powieści pt. *Lost in translation*, autorstwa polsko-amerykańskiej Żydówki, Evy Hoffman. W powieści tematu życia pomiędzy polszczyzną i angielszczyzną odpowiada w mieszanie poszczególnych polskich słów i zwrotów w anglojęzyczną poza tym narrację. Drugi problem omawiam na przykładzie *Sońki* Ignacego Karpowicza, gdzie historia mieszkanki dawnego kulturowego pogranicza (a współcześnie tylko terenu przygranicznego), wraz z jego ginącym językiem, zostaje uchwycona literacko przez jednego z bohaterów, a w swojej formie scenicznej staje się obiektem cyrkulacji w przestrzeni kultury i rynku. W rozdziale tym dokonuję także polemicznej prezentacji koncepcji „Nowej Literatury Światowej” (*Neue Weltliteratur*) według Elke Sturm-Trigonakis. Analizując leżącą u jej podstaw teorię „hybrydowości”, sięgam do źródłowej wykładni tejże według Homiego Bhabhy i na podstawie dostarczonych przez tego teoretyka przesłanek argumentuję na rzecz postrzegania „hybrydowości” jako kategorii przydatnej również podczas interpretacji tekstów osadzonych w (pozornie) homogenicznych przestrzeniach kulturowych, a nie – jak chciała Sturm-Trigonakis – tylko tekstów wielojęzycznych. Ponadto, kierując się potrzebą komparatystycznego zestawienia powieści Hoffman i Karpowicza, staram się zaaplikować na gruncie literaturoznawczym pojęcie „formy życia” według Hannerza, jako doświadczalnego bezpośrednio splotu globalnych uwarunkowań determinujących jednostkową perspektywę postaci. Rozdział kończy ponowny zwrot rozumowania od kultury jako przestrzeni wielojęzycznej do języka jako spoiwa wielu kultur (oddzielanych od siebie ze względów politycznych lub praktycznych: w celu ograniczenia obszaru poznawczego lub doprecyzowania tożsamości indywidualnej i wspólnotowej). Ponowną koncentrację na zagadnieniu, które skrótkowo określe tu mianem problemu „wielokulturowości języka”, należy jednak rozumieć jako powrót hermeneutyczny. W założeniu, na tym końcowym etapie badań, język i wyobrażone ramy kultury jawić się mają jako zespolone już nie na mocy definicji (arbitralnie wyznaczonych ram danej kultury literackiej), ale jako dwa nieodzowne bieguny działania interpretacyjnego, których prawdopodobne przedłużenia⁵⁸ w przestrzeni globalnej kierują czytelnika ku innym obszarom rozumienia.

W swojej pracy staram się konsekwentnie stosować metodę hermeneutyczną w stosunku do interpretowanych tekstów literackich, lecz także wobec przywoływanych koncepcji teoretycznych, względem których na przemian zbliżam się i oddalam – analizując ich metodologiczne i dyscyplinarne podłoże oraz sprawdzając, jakie korzyści poznawcze przynoszą, gdy wpisać je w panoramę omawianych zagadnień. Hermeneutykę rozumiem więc nie tylko

⁵⁸ Powiązania intertekstualne i inter-kontekstualne.

w odniesieniu do interpretowanego tekstu, ale także jako procedurę wypracowywania holistycznego obrazu zjawisk postrzeganych poprzez teksty lub – jeśli sparafrazować twierdzenie Davidsona o języku jako jednym ze zmysłów – tekstami; obrazu, który zawsze okazuje się niepełny i zmusza do powtórzenia w jego perspektywie badań szczegółowych. Tak pojmowana hermeneutyka pozwala ustrzec się przed metodologicznym eklektyzmem – pośrednio wymuszonym przez zróżnicowanie współtworzonych, odwzorowywanych i postrzeganych przez literaturę oraz literaturą globalizacyjnych zjawisk, które często wymagają przynajmniej wskazującego nawiązania do odrębnych metod i dyscyplin badawczych⁵⁹. Ekspozując poznawczą wartość niepewności jako stanu,

⁵⁹ Celowo piszę tu o ryzyku eklektyczności, zamiast proklamować wszechobecną w dobie współczesnej humanistyki (a może nauki w ogóle?) interdyscyplinarność swoich rozważań. Owszem, ogólny przedmiot moich dociekań (globalizacja) wydaje się – w swojej niejednoznaczności zaklinanej niejako liczbą pojedynczą pojęcia spajającego wszystkie wchodzące w jego skład zjawiska – wręcz stworzony do badań interdyscyplinarnych. Niemniej, nie jestem przekonany co do możliwości określenia mianem interdyscyplinarnych moich badań, ponieważ nawiązując do dziedzin takich jak socjologia, antropologia, filozofia (w pojedynczych przypadkach także politologia, ekonomia czy nauki o zarządzaniu), zawsze dążę do podporządkowania zapożyczonych wyników tych badań refleksji teoretycznoliterackiej. To literaturoznawstwo pozostaje dla mnie dziedziną podstawową względem poznawczych potrzeb, której ewentualne odwołania do wniosków dziedzin pozostałych pozostają podporządkowane DZIE-DZINIE w toku interpretacji poszczególnych tekstów. Dlatego zdecydowałem się napisać raczej o eklektyzmie niż o interdyscyplinarności – choć być może narazam się w ten sposób na zarzuty ze strony „naturalnych wrogów” eklektyzmu, jakimi w świetle stwierdzenia Janusza Sławińskiego, że „Eklektyk [...] może okazać się naturalnym sojusznikiem Twórcy”, jawią się wymienione przez tego badacza postaci Estety, Doktrynera i Purysty. Badawczej pewności siebie dostarcza mi jednak w tym względzie kończąca *Wzmiankę o eklektyzmie* stwierdzenie Sławińskiego, że ewentualny eklektyzm „daje się traktować jako potrzebne stadium eksperymentalnego zmieszania języków”, zaś „świadomy sobie eklektyzm może stanowić [...] jedyną podstawę dla tych dążeń, które występują pod wzniosłymi hasłami «interdyscyplinarności» i «integracji» wiedzy”. Zob. J. Sławiński, *Wzmianka o eklektyzmie*, „Teksty: teoria literatury, krytyka i interpretacja”, 1980, nr 1/49, s. 1–8. W przypadku moich badań, chodziłoby o integrację wiedzy o globalizacji z dyscypliną literaturoznawczą, a pośrednio również o integrację literaturoznawstwa z tzw. *global studies* – w wyniku czego globalizacja byłaby istotnym kontekstem nie tylko w refleksji nad literaturą i pochodną od niej dziedziną nauki. W dalszej perspektywie ugruntowana w tej dziedzinie refleksja nad globalizacją (bez silenia się na pochopną interdyscyplinarność w sensie metodologicznym) wniosłaby także istotny wkład do refleksji nad globalizacją w jej wymiarze ponaddziedzinowym

który nie pozwala zamknąć znaczenia w jednej tylko interpretacji, hermeneutyczne założenia rozważań sygnalizują też preferowany sposób ich lektury: nie jako ciągu zdań twierdzących, z których mój wywód w przeważającej mierze się składa, ale jako procedurę zadawania pytań o sposoby literaturoznawczego ujęcia fenomenu globalizacji – w odniesieniu do literatury i względem tzw. kultury literackiej.

Oprócz opisanych powyżej poznawczo-interpretacyjnych walorów hermeneutycznej procedury rozumienia, które przemawiają za podporządkowaniem jej prezentowanych badań, hermeneutycznej perspektywie przyświeca także intencja polemiczna. Swoista „hegemonia” hermeneutyki w moim programie badawczym stanowić ma bowiem próbę zrównoważenia faktycznej hegemonii myślenia strukturalnego i poststrukturalnego w badaniach nad globalizacją w literaturze i nad pojęciem literatury światowej. Należy przyznać, że możliwość współczesnych zastosowań teoretycznego dziedzictwa strukturalizmu w dużej mierze inspiruje te obszary humanistycznej refleksji. Tego rodzaju inspiracje są wyraźne zwłaszcza u Franco Morettiego, który konsekwentnie „strukturyzuje” ogólnoswiatowe procesy literackie, ale da się je dostrzec nawet u Spivak, która pomimo zasadniczego sprzeciwu wobec globalnych struktur narzucanych odgórnie nie ma nic przeciwko pewnej strukturyzacji „oddolnej”⁶⁰ (objawiającej się choćby w ideach „planetarności” i „kolektywnego humanizmu”). Konsekwentne stosowanie przeze mnie metody hermeneutycznej w proponowanym programie badawczym ma więc na celu ukształtowanie pewnej alternatywnej metody opisu globalizacji w kontekście literatury, a tym samym wypełnienie badawczej luki, którą dostrzegłem w obliczu faktycznej przewagi myślenia strukturalnego i poststrukturalnego w interesującym mnie obszarze badań (zwiększającej się jeszcze wówczas, gdy poruszane problemy wymuszają nawiązania do nauk społecznych i politycznych). W toku swoich analiz i interpretacyjnych działań stopniowo staram się przygotowywać grunt pod przewartościowanie elementów strukturalistycznych, a nawet ich hermeneutyczną reinterpretację. Jest to strategia realizowana konsekwentnie od początku pracy, a jej elementy składowe stanowią istotne obszary refleksji we wszystkich kolejnych rozdziałach: koncepcja „doświadczenia globalizacji” w rozdziale pierwszym; redefinicja „literatury” jako składnika tego doświadczenia i ośrodka „strefy [międzykulturowego] kontaktu” w rozdziale drugim;

(przyczyniając się do interdyscyplinarności badań nad globalizacją, pojmowaną jako między-dziedzinowy dialog, polegający na porównywaniu wyników badań i formułowaniu na podstawie takiego porównania bardziej ogólnych teorii i wniosków).

⁶⁰ Nawiązuję tutaj do wprowadzanego w rozdziale pierwszym, porządkującego stan literackich badań nad globalizacją, podziału na badania „oddolne” i „odgórne”.

przekład pojmowany jako warunek przyswajalności i etap rozumienia w rozdziale trzecim oraz swoisty auto-przekład samego podmiotu na język innego w rozdziale szóstym⁶¹; wreszcie osobiste sondowanie granic kultury ze świadomością, że odbywa się ono na jej zasadach (czyli od wewnątrz wspomnianych literackich „systemów–światów”). Ta umowna „hermeneutykacja” elementów strukturalistycznych pozwoliła m.in. na to, żeby w rozdziale szóstym przeciwstawić się postrzeganiu tzw. podmiotu „hybrydycznego” (ukształtowanego na kulturowo-językowym pograniczu) jako „tożsamości patchworkowej”, czyli wewnętrznie niespójnej i poznawczo niestabilnej.

Wielkim nieobecny prezentowanych rozważań teoretycznych na temat literatury i globalizacji może się wydawać zagadnienie literatury Trzeciego Świata. Pominiecie jej problematyki wynika z ograniczonej – moim zdaniem – interpretacyjnej użyteczności pojęcia w obliczu zaniku warunkującego je systemu światowego, czyli od upadku tzw. bloku wschodniego (dawnego „drugiego świata”) na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Sądzę jednak, że ów zanik deskryptywnej użyteczności pojęcia „trzeciego świata” (w wymiarze innym niż historyczno-geograficzny) wynika na gruncie literaturoznawczym nie tyle z wchłonięcia świata „trzeciego” przez „pierwszy”, co z osunięcia się spuścizny bądź resztek pozostałych dwóch „światów” we właściwą temu trzeciemu symboliczną domenę wewnętrznej niespójności i tożsamościowego rozdarcia. Taka teza stoi w jawnej sprzeczności wobec stanowiska Fredricka Jamesona, który w znanym artykule pt. *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism* przedstawił literaturę „trzeciego świata” jako skoncentrowaną na dawno przebrzmiałej w „pierwszym świecie” problematyce narodowych alegorii⁶². Możliwość takiego rozróżnienia zasadzała się na historycznym i ekonomicznym ugruntowaniu kulturowych perspektyw „pierwszego świata”, gdzie wszelkie (w domyśle: postmodernistyczne) akty

⁶¹ Taki wątek pojawia się w interpretacji *Góry duszy* Gao Xingijana.

⁶² F. Jameson, *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, „Social Text”, 1986, nr 15, s. 69. Należy tu zwrócić uwagę, że nacisk, jaki literatura postkolonialna kładzie na problem kształtowania nowoczesnej narodowości, wynika z odczuwanego często po fazie dekolonizacji braku tożsamościowego spoiwa wspólnot byłych kolonii, w przypadku których ulegający zanikowi kolonialny porządek społeczny wcześniej zlikwidował uprzednie, tradycyjne, formy wspólnotowości. Christopher L. Miller, amerykański badacz frankofońskiej literatury afrykańskiej, przywołuje w tym kontekście stwierdzenie Daniela Ewandé: „dekolonizacja często jest synonimem dekompozycji” (*decolonization is often a synonym for decomposition*). Zob. Ch.L. Miller, *Nationalists and Nomads. Essays on Francophone African Literature and Culture*, Chicago, Londyn 1998, s. 146.

rozszczepiania kulturowego monolitu posiadać miały wymiar wyłącznie indywidualny, wynikający z wyraźnego podziału na sferę publiczną i prywatną, nie będąc ukierunkowanymi ani na analizę doświadczenia wspólnotowego, ani na reprezentację wspólnoty⁶³.

Nie rozstrzygając tego, czy i w jakim stopniu poczynione przez Jamesona rozróżnienie było słuszne w roku 1986, kiedy opublikował swój artykuł, należy przyznać, że w drugiej dekadzie XXI wieku straciło ono na wyrazistości. Problem definiowania wspólnoty jest stałym elementem chociażby kultury polskiej po roku 1989⁶⁴ (żeby daleko nie szukać przykładu z dawnego „drugiego” świata), a po jedenastym września 2001 ponownie zagościł on w literaturze amerykańskiej (w symbolicznym centrum „pierwszego świata”), przyjmując postać kryzysu języka, a więc problemu wspólnotowej komunikacji⁶⁵.

Oczywiście, semantyka Trzeciego Świata wykracza poza realia zimnowojenne. Wprowadzając termin do akademickiego obiegu w 1952 roku, Alfred Sauvy nadał mu w sumie trzy znaczenia⁶⁶. Pierwsze, polityczne i już zdezaktualizowane, oznaczało obszar swoistej ziemi niczyjej, składającej się z krajów zachowujących neutralność we wspomnianej walce pomiędzy dwoma uniwersalizmami. Drugie odnosiło się do słabej kondycji ekonomicznej i kulturowej określanych tym terminem państw. Wreszcie ostatnie znaczenie terminu nawiązywało do pamfletu z czasu Wielkiej Rewolucji Francuskiej pt. *Czym jest stan trzeci?*, autorstwa ojca Emanuela-Josepha Sieyès’a. W tym znaczeniu określenie Trzeci Świat traci deprecjonujący wydźwięk, jawiąc się jako światopoglądowa alternatywa względem arbitralnego podziału świata na „Wschód” i „Zachód”. Okazuje się więc, że spośród wymienionych przez Sauvy’ego znaczeń pojęcia Trzeci Świat dwa wciąż zdają się żywotne⁶⁷. Spośród nich jednak znaczenie ekonomiczne prezentuje ograniczoną użyteczność dla prezentowanych badań, w których zagadnienie ekonomicznego uzależnienia rynków literackich pojawia się tylko w formie kontekstowej. Natomiast ostatnie, „egalitarne”, rozumienie pojęcia właśnie ze względu na owe historyczno-ekonomiczne konotacje zdaje się mniej atrakcyjne teoretycznie od bliskiej mu znaczeniowo „trzeciej przestrzeni” według Homiego Bhabhy. Ta ostatnia kategoria, wprowadzając

⁶³ *Ibidem*, s. 78–80.

⁶⁴ P. Czapliński, *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, Warszawa 2009.

⁶⁵ R.J. Gray, *After the fall. American Literature since 9/11*, Malden (Massachusetts) 2011, s. 1.

⁶⁶ M.W. Solarz, ‘Third World’. *The 60th anniversary of a concept that changed history*, „Third World Quarterly”, 2012, t. 33, nr 9, s. 1561–1563.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 1563–1566.

dynamikę wielostronnych powiązań kontekstowych pomiędzy „oznaczającym” a „oznaczanym” w miejsce prostej odpowiedniości między „znakiem” a „desygnatem”⁶⁸, łatwiej daje się wykorzystać w interpretacji literatury innej niż postkolonialna. W konsekwencji stosowanie pojęcia „trzeciej przestrzeni”, zamiast „trzeciego świata”, zapobiega zamknięciu literaturoznawczej refleksji nad globalizacją w obrębie dyskursu postkolonialnego – mimo że samo pojęcie powstało przecież na gruncie filozofii postkolonialnej.

Pominięcie tekstów postkolonialnych z pewnością nie umknie uwadze docieklivego czytelnika. Prezentowane badania posiadają pewien mankament, którego nie dało się uniknąć w obliczu tak szerokiego spektrum problemowego, a do którego każe się przyznać badawcza uczciwość. Mianowicie: nie wyczerpują one tematu globalizacji w literaturze, literaturoznawstwie i kulturze literackiej, będąc zaledwie próbą odnalezienia odpowiedniej dla niego płaszczyzny rozumienia. Na swoją obronę muszę jednak dodać, że wyczerpanie tematu nie wydaje się w tym przypadku wykonalne – jeśli wziąć pod uwagę zróżnicowanie procesów globalizacyjnych i światową („globalną”) różnorodność kontekstów, z którymi wchodzi one w relacje. Sposób odczytywania przeze mnie poszczególnych tekstów literackich, ich wybór oraz poruszane przy tej okazji problemy teoretyczne służą wypracowaniu pewnej płaszczyzny poznawczo-analitycznej – nie zaś skończonemu opisowi bezmiaru literaturoznawczych i kulturoznawczych problemów oraz literackich przykładów, które globalizacja czyni wartymi namysłu. Stąd też zasadniczy (a być może i zaskakujący) brak odczytań utworów kanonicznych (jeśli nie liczyć *Trenów* Kochanowskiego, które interesują mnie jednak przede wszystkim w ich przekładzie na angielski). Poszczególne teksty do interpretacji doбираłem pod kątem pytań, które za ich pomocą chciałem postawić, a ich wybór uzależniłem od potencjalnych teoretycznych korzyści przez nie oferowanych, a nie od ich aktualnego usytuowania w narodowych lub ponadnarodowych kanonach.

Pochodną problemu doboru tekstów do analizy stanowił dylemat, czy poszczególne utwory czytać i interpretować wyłącznie w wersji oryginalnej, czy też zdecydować się na (warunkowe przynajmniej) znaczeniowe zrównanie z oryginałem przekładu. W swoich badaniach, co podkreślam w wielu miejscach niniejszej książki, staram się jak najdalej uciec od przeświadczenia o interpretacyjnej podrzędności przekładu względem oryginału. Procesy globalizacyjne, które czynią z literatury przedmiot globalnego transferu oraz aktora globalnego rozprzestrzeniania się sensów, każą postrzegać oddalanie się przekładu od oryginału jako kolejny etap oddalania się tekstu od jego autora (czyli znaczeń pierwszego od intencji drugiego – który to proces określa się

⁶⁸ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 22–25.

powszechnie mianem „śmierci autora”). Nie należy przez to rozumieć, że przekład ma być postrzegany jako w pełni niezależny w swoich znaczeniach. Sądzę jednak, że globalizacja uchyla (a przynajmniej: utrudnia) możliwość zaprzeczenia jego znaczeń z perspektywy oryginału. Przesadą byłoby zatem stwierdzenie, że uważam przekład i oryginał za równorzędne – z czego skrupulatny czytelnik mógłby uczynić ewentualny zarzut. Parafrazując tytuł książki Pascale Casanovy, powiedziałbym jednak, że w „Światowej Republice Literatury” tłumaczeniu przysługuje pewnego rodzaju autonomia, która pozwala traktować je jako samodzielny obiekt interpretacyjny – choć jego więź z oryginałem wciąż pozostaje w możności do teoretycznej eksploatacji. Śmiem przy tym twierdzić, że kwestia doboru materiałów i wątków badawczych ustępuje miejsca podstawowemu pytaniu o wpływ globalizacji na sposób rozumienia literatury i samorozumienia literaturoznawstwa; globalizacji, która, pomimo wymuszonej wybiórczości naukowego dyskursu, samym swoim pojęciem przywołuje wyobrażenie pewnej ogólnoswiatowej, globalnej całości.

Prezentowana tu książka stanowi przejrzaną, uzupełnioną i rozszerzoną wersję rozprawy doktorskiej pt. „Globalizacja w literaturze, literaturoznawstwie i kulturze literackiej. Czytelnik – Pisarz – Rynek”, którą napisałem pod opieką naukową prof. dr. hab. Grzegorza Gazdy, a którą dwudziestego pierwszego października 2016 obroniłem na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego (z wyróżnieniem). Duży wpływ na ostateczną zawartość książki miały uwagi recenzentów mojego doktoratu – profesorów: Ryszarda Nycza i Jerzego Jarniewicza – którzy obaj zalecali jego publikację. Przede wszystkim jednak jestem im wdzięczny za to, że w swoich recenzjach potraktowali mnie jako równorzędnego partnera do dyskusji. Obaj profesorowie odczytali moją pracę jako zachętę do wspólnej refleksji nad globalizacyjnymi problemami literatury i literaturoznawstwa. Z atencją podeszli do proponowanych przeze mnie koncepcji teoretycznych, wskazując mi potencjalne kierunki dalszych badań szczegółowych. Tam natomiast, gdzie zdarzały się między nami różnice poglądów (czy to w kwestii wagi przydawanej poszczególnym literackim aspektom globalizacji bądź odnośnie do obranej metodologii), zamiast zarzutów odnajdywałem zaproszenie do intelektualnej polemiki.

Część propozycji moich recenzentów znalazła odzwierciedlenie w modyfikacjach poszczególnych fragmentów pracy – przykładem kwestia relacji między oryginałem a przekładem podnoszona przez profesora Jarniewicza, która zaowocowała powtórna redakcją rozdziału na temat tłumaczenia. Inne – jak na przykład pytanie profesora Nycza o ewentualną użyteczność dla teorii

„literatury światowej” koncepcji „muzeum wyobraźni” André Malraux – wciąż czekają na swoje teoretyczne rozwinięcie, gdyż uznałem, że rozszerzenie niniejszej książki o związane z nimi problemy zaburzyłoby jej kompozycję.

Wielkie podziękowania za pomoc w badaniach, których zwieńczenie stanowi prezentowana książka, należą się pracownikom Instytutu Kultury Współczesnej Wydziału Filologicznego UŁ. Przede wszystkim profesorowi Grzegorzowi Gaździe, mojemu promotorowi i (śmiem twierdzić) przyjacielowi, który już od czasów moich studiów magisterskich służy mi nieocenionym intelektualnym wsparciem. Wyrazy wdzięczności chciałbym skierować również pod adresem profeserek: Agnieszki Izdebskiej i Danuty Szajnert – od których wiele nauczyłem się na zajęciach i seminariach. Pewien nieoczywisty wkład w rozwój mojej koncepcji badawczej poczynił także profesor Christian Prunitsch – niemiecki sławista z Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie. Z biegiem lat nabieram przekonania, że rozmowy na temat literatury polskiej i polskiego życia literackiego, które podczas stypendium programu Erasmus odbywałem z nim na ostatnim roku moich studiów magisterskich, stanowiły dla mnie pierwszy bodziec do refleksji nad światowym obiegiem tekstów literackich – i nad „wyobcowywaniem” przez globalizację tego, co w kulturze rzekomo „własne”.

Niniejsza książka prawdopodobnie nie powstałaby, gdyby nie finansowa pomoc, którą w latach 2012–2013 otrzymywałem w ramach projektu „Doktoranci – Regionalna Inwestycja w Młodych Naukowców dla Nauk Społeczno-Humanistycznych” (D-RIM SH), finansowanego przez Unię Europejską. Istotną rolę w prowadzonych przeze mnie badaniach odegrało także trzymiesięczne stypendium, które w ramach sieci tematycznej DAAD odbyłem na Uniwersytecie im. Justusa Liebiga w Giessen. Przy tej okazji dziękuję profesorowi Reinhardowi Iblerowi – za zaproszenie i ożywcze intelektualnie dyskusje.

Szczególne wyrazy wdzięczności należą się moim bliskim, którzy w chwilach zwątpienia nie pozwolili mi zejść z obranej drogi. Przede wszystkim dziękuję za to mojej żonie, Pauli, której niniejszą książkę w całości dedykuję, a także rodzicom i siostram.

ROZDZIAŁ I

DOŚWIADCZENIE GLOBALIZACJI WOBEC (TEORII) LITERATURY. KONCEPCJA *WELTLITERATUR* I JEJ WSPÓŁCZESNE REINTERPRETACJE

1.1. „Oddolne” i „odgórne” badania nad globalizacją

Prezentowane tutaj rozważania stanowią próbę odnalezienia niejako „trzeciej drogi” pomiędzy dotychczasowymi sposobami uwzględniania w teorii literatury problematyki globalizacji. Skrótowo rzecz ujmując, można je bowiem podzielić na dwie grupy: korpus refleksji nad rzeczywistością lub rzekomą „uniwersalnością” wartości literackich oraz nad globalnym rozprzestrzenianiem się tekstów, gatunków i motywów. Badania pierwszej grupy wstępnie określiłbym jako „oddolne”. Globalizację postrzega się w nich niejako „od wewnątrz” – czyli traktując ją jako kontekst dla interpretacji poszczególnych tekstów literackich. Tego typu „przestrzenny” tok rozumowania każe określić badania grupy drugiej jako „odgórne” w tym sensie, że traktują one globalizację jako bodziec do systemowego myślenia o literaturze¹. Koncepcje teoretyczne z obu tych nurtów badań pojawiać się będą w dalszych rozdziałach mojej pracy w charakterze punktów

¹ W przypadku najważniejszych autorów, na badania których się powołuję, najbezpieczniej byłoby przeprowadzać podział raczej na podstawie punktów wyjścia proponowanych perspektyw. Wynika to z faktu, że wyciągane przez nich wnioski siłą rzeczy wykraczają poza pierwotny obszar zainteresowań: kwestia wartości literackich lub kulturowych styka się z problematyką rynku i rozprzestrzeniania się tekstów/motywow, a one z kolei stymulują namysł nad kwestią ich zróżnicowanego oddziaływania w różnych kulturach świata. Najbardziej wyraźną cechą dystynktywną badań „drugiej grupy” okazuje się ich tendencja do ujmowania globalnego obiegu literatury w sposób systemowy, który ma na celu uchwycenie mechanizmów sterujących globalnym rozprzestrzenianiem się i recepcją tekstów w kolejnych kulturach świata. Według tego klucza skłonny byłbym – w celu wstępnego uporządkowania wywodu – książki Davida Damroscha, Emily Apter, Gayatri Chakravorty Spivak czy Briana Lennona zaliczyć do grupy pierwszej. Grupę drugą stanowiłyby z kolei prace autorstwa teoretyków marksistowskich lub postmarksistowskich: Pascale Casanovy, Franco Morettiego, Fredrica Jamesona.

odniesienia (zaś ich koncepcje założycielskie w postaci wykładni pojęcia *Weltliteratur* według Goethego i Marksa jeszcze w tym rozdziale zostaną omówione – i na nowo zinterpretowane). Dlatego też w tym miejscu pozwolę sobie jedynie na ich skrótową charakterystykę – z wyszczególnieniem pewnego, teoretycznego, założenia, które z mojego punktu widzenia jest zarówno im wspólne, jak i błędne. Chodzi mianowicie o tendencję do pojmowania zjawisk globalizacyjnych z pominięciem perspektywy osobistej, jednostkowej, której uwzględnienie jest niezbędne wówczas, gdy mowa o interpretacji literatury. Jak sądzę, na zespolenie – swoistą fuzję – horyzontu osobistego z kontekstem globalizacji pozwoli proponowane przeze mnie pojęcie „doświadczenia globalizacji”².

Badania pierwszego nurtu dotyczą przede wszystkim problematyki globalnej hierarchii wartości literackich (kanonu, arcydzielności). Tym niemniej skłonny byłbym zaliczyć do niej także badania kontestujące współczesne mechanizmy literackiej konsekracji – w obliczu ryzyka aksjologicznej hegemonii dysponentów symbolicznych wartości. Badania takie przybierają postać (często postkolonialnej) krytyki eurocentryzmu lub amerykańskiego neokolonializmu (globalnej „amerykanizacji”). Zasadniczo stanowią one sprzeciw wobec globalności homogenicznej lub przedstawianej jako homogeniczna. Zdaje się, że za ich dwudziestowiecznych patronów uznać można z jednej strony Edwarda Saïda z jego krytyką zachodniej arbitralności w odniesieniu do tzw. Orientu³ – a z drugiej strony Ericha Auerbacha. W swoim artykule z połowy XX wieku pt. *Philologie der Weltliteratur* wyraził on obawę przed standardyzacją w holistycznych opisach światowej przestrzeni literatury oraz przed podporządkowaniem światowej kultury literackiej jednemu językowi⁴.

Należy mieć na uwadze, że Auerbach zabierał głos w pierwszej dekadzie, po tym jak na świat opadła „żelazna kurtyna” – czyli wtedy, kiedy podział świata na dwa wrogie obozy uprawniał antyutopijną wizję konsolidacji ich wewnętrznego życia literackiego wokół języków przynależnych kulturze dominującej

² Należy odnotować, że termin „perspektywa” nie jest w pełni adekwatny do kategorii doświadczenia, ponieważ implikując poznanie wzrokowe (czy też prymat poznania wzrokowego), nie oddaje ani cielesności doświadczenia, ani nawet wyobrażonej (doświadczalnej) cielesności samego spojrzenia – na którą zwróciła uwagę Ewa Rewers, wymieniając takie sformułowania jak „dotykać wzrokiem, czuć się dotkniętym przez spojrzenie”. Zob. E. Rewers, *Od doświadczenia po doświadczenie: 'niewinny' dotyk nowoczesności*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 62.

³ E. Saïd, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 77–85.

⁴ E. Auerbach, *Philologie der Weltliteratur*, [w:] *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, red. W. Muschg, E. Steiger, Bern 1952, s. 39.

politycznie. Kasandryczną wizję Auerbacha z początku lat pięćdziesiątych XX wieku trzeba przy tym łączyć ze swoistą analizą zachodnich tendencji do kulturowej „auto-kolonizacji”, którą, według Emily Apter, badacz przeprowadził w swoim głównym dziele: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*⁵. Przebywając w latach 1933–1945 – a więc w trakcie pracy nad dziełem – na uchodźstwie w Stambule, Auerbach jako jeden z pierwszych zachodnich intelektualistów wytworzył w swojej pracy zarys globalnej perspektywy: opisał wybrane dzieła z historii literatury europejskiej z perspektywy pogranicznej, na poły zewnętrznej, uwzględniając swoje kulturowe w niej zakorzenienie, a jednocześnie wykorzystując interpretacyjnie swoje fizyczne oddalenie od przestrzeni tradycyjnego oddziaływania jej intelektualnego dziedzictwa⁶. Efekt stanowił obraz historycznych epok literatury Zachodu jako wewnętrznie zdynamizowanych i naznaczonych napięciem pomiędzy wieloaspektowością wspólnotowego i jednostkowego życia a obowiązującymi normami jego literackiego obrazowania: „bezpośrednie doświadczenie empiryczne skontrastowane z apriorycznym systemem wyobrażeń” – jak pisał o *Mimesis* Auerbacha Michał Paweł Markowski⁷.

Jeśli natomiast mowa o nurcie „odgórnych” badań nad globalizacją, to dotyczy on przede wszystkim refleksji nad globalnym rynkiem literackim oraz szeroko pojętymi warunkami czytania i pisania tekstów literackich. W kwestii badań „typowo” literaturoznawczych – tzn. odnoszących się do analizy i interpretacji tekstu/dzieła – problematyka ta łączy się z analizą potencjału tekstu do jego globalnego rozprzestrzeniania. Istotny obszar stanowią tu badania nad literaturą popularną – swoistej „teleliteratury”, którym to terminem Benjamin Barber nazwał teksty literackie pisane według wzorców kompozycyjnych narzucanych przez telewizję⁸. Istotne ustalenia poczynił w tej kwestii także John Fiske. Pojmuje on popkulturę jako z definicji przyswajalną na gruncie każdej kultury i każdego kontekstu społecznego. Taka właściwość popkultury wynika, jego zdaniem, z całkowitego braku znaczeń immanentnych – który to brak odbiorca wypełniać ma swoimi oczekiwaniami i interpretacyjnymi intencjami⁹. Pomimo że badacz ten ani nie odnosi się w szczególności do literatury, ani bezpośrednio do globalizacji,

⁵ E. Apter, *Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton (Nowy Jork), Oxford 2006, s. 8.

⁶ *Ibidem*, s. 44.

⁷ M.P. Markowski, *Rozumna rzeczywistość. Wprowadzenie do lektury Ericha Auerbacha*, [w:] E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, Warszawa 2004, s. IX.

⁸ B. Barber, *Dżihad kontra...*, s. 159–160.

⁹ J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 108.

to jednak tego rodzaju konstatacja zdaje się wyraźnie powiązana z zagadnieniami rynkowej kondycji, *ergo* globalnej popularności tekstu. Jeżeli jednak pojmować sam rynek jako kontekst interpretacyjny, a rynkowy obieg tekstów przyjąć za wyznacznik ich ontologii, to wówczas badania drugiego („odgórnego”) nurtu okazują się negatywną realizacją tych z pierwszego („oddolnego”): artystyczne wartości literackie ustępują wartościom rynkowym.

Zaproponowany powyżej podział na badania „odgórne” i „oddolne” oprócz tego, że wstępnie uporządkowuje stan literaturoznawczej refleksji nad globalizacją (stanowiąc punkt wyjścia dla bardziej skomplikowanych analiz), jest też dobrą ilustracją dla czynników wymuszających na współczesnym literaturoznawstwie paradygmatyczne zmiany jego samowiedzy. Badania „ogórne” – a dokładniej: ich wkład w ogólny obraz współczesnego literaturoznawstwa – zdradzają silniejszy wpływ czynników egzogenicznych, „zewnętrznych”. Chodzi tu przede wszystkim o oddziaływanie na literaturoznawstwo innych dyscyplin, nieraz dalekich tradycyjnej humanistyce, jak chociażby nauki ekonomiczne czy *media studies*, ale również bliższych jej, jak studia antropologiczne czy kulturowe. Z kolei badania „oddolne” zdają się wyrastać przede wszystkim z pnia filologicznego, czerpiąc z równoległego rozwoju tradycji (post)strukturalistycznej i hermeneutycznej, a także z postępujących w XX wieku przekształceń obowiązujących modeli komparatystyki literackiej. W obrębie teoretycznej przestrzeni świata jako całości motywowane przez czynniki endogeniczne badania „oddolne” spotykają się z „odgórnymi” niejako w pół drogi: za sprawą wywiedzionego z dekonstrukcji Jacquesa Derridy swoistego „pantekstualizmu”¹⁰, który poza granicami ściśle pojmowanego literaturoznawstwa napotyka analogię w postaci zwrotu literackiego w badaniach kulturowych¹¹. Powstały z połączenia zewnętrznych i wewnętrznych bodźców rozwoju literaturoznawstwa „mariaż” w postaci kulturowego zwrotu teorii literatury¹²

¹⁰ Chodzi oczywiście o stwierdzenie Derridy, że „nie istnieje poza-tekst, nie ma nic poza tekstem [il n’y a pas de hors-texte]. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003, s. 263.

¹¹ D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, s. 167–187. Autorefleksyjny, skoncentrowany na analizie polityczno-kulturowej pozycji, z której kieruje się literacko-antropologiczną wypowiedź, a w konsekwencji wyczulony na ukryte w języku retoryczne mechanizmy władzy literarny *turn* czerpie w swoich założeniach z metafory „kultury jako tekstu”, z której czerpał już wcześniejszy z opisywanych przez autorkę „zwrotów” – mianowicie *interpretative turn*. Zob. *Ibidem*, s. 81.

¹² A. Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2012, s. 50.

w praktyce uczynił literaturoznawstwo dyscypliną „globalną” – w tym sensie, że dostarczył jej narzędzi do analizy i interpretacji nie tylko samych tekstów, ale jednocześnie ich sensotwórczych kontekstów powstających w związku z procesami globalizacyjnymi. Oczywiście ceną za ten przywilej jest rozmycie się granic dyscypliny i odczuwany w związku z nim epistemologiczny niepokój¹³.

1.2. Doświadczenie globalizacji

Pomimo wspomnianej na początku marginalizacji „doświadczenia” streszczone powyżej nurty badań nad globalizacją prowadzą do wniosków, które, z mojego punktu widzenia, jawią się jako bardzo istotne. Pierwszy z nurtów zwraca uwagę na ograniczoną użyteczność opozycji „lokalne–globalne”. Odwołania do niej pozostają oczywiście nieuniknione (m.in. wtedy, gdy mowa o zasięgu występowania poszczególnych zjawisk), lecz wykorzystywana w charakterze kategorii nadrzędnej, sugeruje istnienie przestrzeni „globalnej”, innej niż suma i konfiguracja „lokalności”. Tym samym oferuje badaczowi złudną możliwość objęcia meta-pozycji względem procesów, których różnorodność stara się on uchwycić. Drugi nurt uświadamia natomiast, że niemożliwa jest refleksja nad globalną kondycją literatury bez uwzględnienia problematyki globalnego rynku – choćby na zasadzie kontekstu negatywnego. Ambiwalentna wydaje się na tym tle rola postępu technologicznego jako takiego. Współcześni teoretycy o korzeniach marksistowskich, tacy jak Michael Valdez Moses¹⁴

¹³ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury...*, s. 33–34.

¹⁴ W książce pt. *The Novel and the Globalization of Culture* Moses rozumie globalizację jako proces stymulowany historią zachodniej cywilizacyjnej ekspansji, lecz w wymiarze wewnątrz kulturowym objawiający się poprzez nowoczesność. Ona z kolei definiowana jest jako próg „końca historii” w wersji zbliżonej do tej, którą postulował Francis Fukuyama. Moses traktuje modernizm – czy też wielość zróżnicowanych w skali świata modernizmów – jako globalny trend, którego poszczególne kulturowe wariacje kształtowały (lub kształtują) się w odmiennych kontekstach, lecz mimo to zmierzać miały (lub mają) do wspólnego celu: wyrugowania przednowoczesnych form egzystencji i wspólnotowości. Wtórząc Fukuyamie (odczytywanemu w kontekście tradycji filozoficznej Hegła, Marksa i Kojève’a – w którą on sam również się wpisywał), Moses postrzega ów wspólny cel jako ewolucję w kierunku takich form społecznej organizacji życia, które pozbawią dziejowej sprawczości kategorie kultury, religii, przednowoczesnych wspólnotowości czy jednostkowego poczucia moralności. Fukuyama upatrywał dla nich miejsce w spo-

lecznych niszach, gdzie powiązane z owymi kategoriami siły polityczne znajdowałyby ujście – nie wprowadzając przy tym zmiany jakościowej w obowiązującym systemie polityczno-ekonomicznym. Moses traktuje technologiczną modernizację, przekształcającą lub wyniszczającą tradycyjne formy życia społecznego, jako zjawisko globalne. Według niego, miało ono doprowadzić do wykształcenia się na całym świecie swoistej literatury „końca historii”, w której wymogi globalnego rynku wypierają potrzebę zakorzenienia tekstu w określonej tradycji literackiej. Zob. M.V. Moses, *The Novel and the Globalization of Culture*, Nowy Jork 1995, s. X–XIII. Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, s. 78.

W swoich interpretacjach tekstów literackich Moses koncentruje się na zagadnieniu jednostki w perspektywie przemian modernizacyjnych (takich, jak są przez niego rozumiane – czyli prowadzących daną przestrzeń społeczno-kulturową ku posthistorycznej fazie rozwoju). W wykładniach Mosesa bohaterowie jawią się jako rozpięci między biegunem anihilacji „przed-nowoczesnych” wartości a biegunem daremnego bohaterstwa, kończącego się anihilacją samej jednostki. Ów biegun nonkonformizmu przyjmuje postać zbliżoną do konfliktu tragicznego, ponieważ jednostka, której kultywowane wartości każą przeciwstawić się zakładanemu porządkowi dziejów, staje tym samym naprzeciw sił, których już samo nadejście zapowiada jej klęskę (widmo klęski od samego początku unosi się bowiem nad bohaterem niczym antyczne fatum). Badacz sam ma świadomość tej paraleli pomiędzy klasycznym konfliktem tragicznym a swoistym konfliktem z posthistorią, czemu daje wyraz, przywołując stwierdzenie Hegla, że „koniec historii oznacza koniec tragedii” (M.V. Moses, *The Novel...*, s. 12). Ten sam klucz interpretacyjny wykorzystywany jest przez Mosesa w rozdziałach poświęconych powieściom Stendhala (*Czerwone i czarne*), Thomasa Hardy’ego (*The Mayor of Casterbridge*), Josepha Conrada (*Lord Jim*), Chinuy Achebe (*Things Fall Apart, No Longer at Ease, Anthills of the Savannah*) i Mario Vargasa Llosy (*Wojna końca świata*). Doszukując się w wymienionych powieściach potwierdzenia tezy o „końcu historii”, Moses zdaje się sugerować swoisty „koniec interpretacji” – analogiczny względem „końca historii”. Osadzone w posthistorycznym paradygmacie wykładnie Mosesa, pomimo swojej niepodważalnej wartości poznawczej, pośrednio przypisują sobie miano ostatniego obrotu hermeneutycznego koła, którego dalszy ruch – ze względu na konieczność powrotu do wartości raz zdewaluowanych – może nie byłby beztreściowy, ale na pewno bezsensowny.

Ostatecznie można jednak dojść do wniosku, że Moses daje Hegłowi pierwszeństwo przed Fukuyamą, stwierdzając, że „koniec historii” to przede wszystkim moment, kiedy ludzie rozpoznać mieli swoje prawa jako sprzeczne z tradycją arystokratycznego zwierzchnictwa (M.V. Moses, *The Novel...*, s. 8). Jako pierwszy moment w światowej historii, kiedy owa egzystencjalna niezawisłość jednostki ludzkiej miała być rozpoznana, wskazał Moses (za Hegłem) rewolucję francuską. Zarazem przemilczał (lub zlekceważył?) postulowane przez Fukuyamę (a przez niego zaczerpnięte od Hanny

czy Fredric Jameson¹⁵, jednoznacznie wpisują postęp technologiczny w logikę

Arendt) znaczenie rewolucji amerykańskiej jako równoległego względem rewolucji francuskiej ruchu zmierzającego w kierunku epoki posthistorycznej. Ponadto Moses nie odnosi się wprost do uzależnienia przez Fukuyamę rzeczywistości „końca historii” od liberalnej demokracji i gospodarki kapitalistycznej. Krytyczne nastawienie Mosesa do tych aspektów teorii Fukuyamy (nieartykułowane, lecz sugerowane w wyniku ich przemilczenia) zdaje się wynikać z marksistowskiej orientacji badacza, który lekceważy treści wskazujące związki z amerykańską prawicą, a które w efekcie mogłyby skłonić do postrzegania „końca historii” jako formy (burżuazyjnej?) amerykanizacji. Na związki Fukuyamy z prawym skrzydłem amerykańskiej sceny politycznej zwrócił uwagę chiński literaturoznawca Shaobo Xie. Zob. S. Xie, *Is the World Decentred? A postcolonial perspective on globalization*, [w:] *Global Literary Theory. An Anthology*, red. R.J. Lane, Londyn, Nowy Jork 2013, s. 889.

¹⁵ Właściwie Mosesowi rozumienie globalizacji jako procesu unowocześniania kultur zmierzającego ku ich posthistorycznej fazie rozwoju wydaje się bliskie globalizacji, w sensie kulturowym łączonej z postmodernizmem przez Fredrica Jamesona (zob. F. Jameson, *Nowa historia literatury po końcu nowego*, przeł. O. Mastela, „Teksty Drugie”, 2012, nr 3/135, s. 81). Zależność między posthistorią i postmodernizmem Moses traktował jako oczywistą w tym sensie, że sam fakt teoretycznej refleksji na temat postmodernizmu w różnych dziedzinach humanistyki stanowił, według niego, dowód „końca historii” (M.V. Moses, *The Novel...*, s. 3). Należy jednak zwrócić uwagę, że Jameson, który globalizację rozumiał przede wszystkim w kategoriach globalnego rynku, zdołał uchwycić w jej pośredniej (bo podporządkowanej refleksji nad postmodernizmem) charakterystyce zarówno te jej interpretacyjne aspekty dostrzegane przez Mosesa, jak i te, które (za Fukuyamą) traktował jako wsteczne. Globalny rynek, którego wymagania modelują i modułują „produkcję” kulturową poszczególnych społeczeństw, według Jamesona warunkuje i konstytuuje postmodernizm definiowany w charakterze „sposobu produkcji” (F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011, s. 277). Z jednej strony wyznacza on tzw. produkcji kulturalnej funkcję odpowiadania na doraźne potrzeby zróżnicowanych nisz rynku (*Ibidem*, s. 416). Z drugiej strony pozbawiać ma kulturę swoistego „półautonomicznego” statusu – który Jameson rozumie jako przypisywaną twórcom kultury (a podważaną już w literaturach modernistycznych) poznawczą niezależność, pomimo bezpośredniego uwikłania w przetwarzaną rzeczywistość. Ostateczna utrata tego statusu spowodować miała zarówno zanik niezależności kultury od rynku, jak i barier uniemożliwiających postrzeganie w charakterze kulturowym wszystkich aspektów życia społecznego (*Ibidem*, s. 47–48). Świadom zachodniej proveniencji pojęcia postmodernizmu, a także dopuszczając możliwość, że samo posługiwanie się nim stanowi domenę Zachodu, Jameson stwierdza, że obejmowane nim zjawiska kulturowo-społeczne mają jednak charakter globalny. Podstawy dla takiego stwierdzenia

kapitału – podporządkowując temu rozpoznaniu swoje interpretacje tekstów literackich. Zarazem jednak współczesny rozwój cyfrowych nośników literatury umożliwia wykorzystywanie globalnych przekazników (internetu) do rozpowszechniania tekstów literackich zarówno kanałami legalnymi, podporządkowanymi rynkowi (nie licząc zbiorów, do których dostęp zapewniają instytucje publiczne), jak również w formie nielegalnego, lecz z pewnością działającego globalnie, „piractwa”. Ten wątek nie będzie jednak w tej książce rozwijany.

Założenie, które chciałbym przyjąć, dotyczy potencjalnej teoretycznej wartości „doświadczenia” jako kategorii spajającej już nie tyle „lokalność” z „globalnością”, ile jednostkowe pojmowanie siebie i świata z globalną przestrzenią rynku. Pojęcie „rynku” funkcjonuje w tym kontekście jako metonimia całokształtu sieci medialno-polityczno-kapitałowych, pośrednio wpływających zarówno na kondycję jednostki w jej otoczeniu kulturowo-społecznym, jak i na obieg i/lub recepcję tekstów literackich. Tekst literacki pojmuję natomiast jako stymulator globalnego „doświadczenia” (jeden z wielu dostępnych we współczesnej kulturze). Tekst konfrontuje doświadczalny konkret z abstrakcją globalności na zasadzie podobnej do tej, wedle której Ryszard Nycz pojmował literaturę jako zarazem medium i zwiastun „doświadczenia nowoczesności”¹⁶. Krakowski

daje mu właśnie kategoria globalnego rynku, która treści ideologiczne i estetyczne zamyka w dialektyce popytu i podaży – na wzór (innych) towarów konsumpcyjnych.

Postmodernizm, według Jamesona, to więc „logika”, którą kieruje się kultura w sytuacji braku spajającego całe społeczeństwo „logosu”, dostarczając (eksportując i importując) treści i wartości w zależności od potrzeb poszczególnych grup, w wyniku czego narracje (lub ich strzępy) pozostają w obiegu na wzór kapitału. Jameson jako „aksjomat” traktował twierdzenie, że „to, co dziś nazywamy fundamentalizmem, również jest zjawiskiem ponowoczesnym, bez względu na to, jak starałby się on [fundamentalista – przyp. P.R.] nam wmówić, że myśli o czystej i bardziej autentycznej przeszłości” (*Ibidem*, s. 397). Postmodernizm – i siłą rzeczy również sprzężona z nim przez Jamesona globalizacja – to zatem „koniec ideologii” (jak sądzę, paralelny względem „końca historii” i swoistego „końca interpretacji”). Ta skończyć miała się jednak nie w wyniku tego, że ideologia światowego rynku jest najlepszą z możliwych, lecz dlatego że dynamika rynku wyklucza możliwość istnienia ideologii, która nie znalazłaby kontrpropozycji, a jego globalny zasięg wyklucza zajęcie pozycji względem niego zewnętrznej (*Ibidem*, s. 408).

¹⁶ Opisane przez Nycza traumatyczne doświadczenie projektu modernizacji racjonalizującego i systematyzującego wszystkie aspekty życia w imię teleologicznej ideologii rozwoju wydaje się powiązane (jeśli nie: tożsame) z jednostkowym wymiarem konfrontacji porządku nowoczesnego z przednowoczesnym. „Doświadczenie”, przez pryzmat którego polski teoretyk proponuje postrzegać nowoczesność, uaktywnia jednak jej dwa dodatkowe znaczenia. Pojmowana „jako doświadczenie” (wedle tradycji

badacz opisuje drogę od doświadczenia rzeczywistości (w jej wymiarze osobistym, społecznym, kulturowym i cywilizacyjnym), poprzez tekst, ku doświadczeniu tekstu i z tekstem jako integralną częścią rzeczywistości. Ilustracją tej indywidualnej literackiej procedury doświadczenia stanowi wstęga Möbiusa: „od zewnętrznego odniesienia przez jego [tekstu] «tropiczne» uwewnętrznienie po nowe, ewokatywne uzewnętrznienie indeksalnej więzi z realnością”¹⁷. Interpretowane w kontekście globalizacji „doświadczenie nowoczesne” według Nycza dotyczyłoby przede wszystkim życia w świecie globalnych technologii transportu i komunikacji oraz częściowo z nimi powiązanych migracyjnych przekształceń pejzaży kulturowych miast¹⁸.

Proponując pojęcie „doświadczenia globalizacji”, chciałbym niejako połączyć wnioski płynące z badań o „wartościach” literatury i jej „zasięgu” w ramach jednej kategorii interpretacyjnej, która wzbogacałaby je o zagadnienie osobistych globalnych uwikłań autora i czytelnika. Te dotyczyłyby zarówno wierzeń, poglądów, przekonań, przynależności – którymi jednostka wpisuje się w globalne pejzaże kulturowe, narodowe, etniczne, religijne lub społeczne – jak i codziennej interakcji z globalnymi sieciami mediów (w przypadku odbiorcy wytworów przemysłu medialnego) i kapitału (jako rynkowego konsumenta). Kategoria doświadczenia umożliwia całościową, bo skoncentrowaną wokół „doświadczającego” podmiotu, analizę zróżnicowanych zjawisk kulturowych, społecznych, cywilizacyjnych i polityczno-ekonomicznych, które określa się wspólnym mianem globalizacji – a których znaczenie ujawnia się w interpretacji tekstów literackich. Tekst literacki postrzegam w tym kontekście jako świadectwo jednostkowej konceptualizacji rzeczywistości globalnej – a także jako bodziec do dalszej rekonfiguracji zastanych w świecie kategorii i podziałów. Pisząc o „doświadczeniu globalizacji”, globalizacyjną fazę kultury rozumiem nie jako granicę, swoistą „grubą kreskę”, która wszystko, co nowe („światowe”),

zakorzenionej u Bacona i Montaigne’a), nowoczesność jawi się bowiem jako porządek bezpośredniego doznania i eksperymentalnego poznania, zachodzących niezależnie od systematyzującego działania nowoczesności głównego nurtu. Gdy natomiast mowa o „doświadczeniu nowoczesnym”, chodzi o nowoczesność w sensie odwołującym się do przekształcania świata przez człowieka w powiązanych ze sobą wymiarach technologicznych (urbanizacja, industrializacja, komputeryzacja) oraz środowiskowych (zmiany klimatyczne i przekształcanie krajobrazu), a przeżywaną w wymiarze jednostkowym. Zob. R. Nycz, *Trzy głosy o nowoczesności, doświadczeniu i literaturze*, [w:] Idem, *Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa 2012, s. 230–231.

¹⁷ Idem, *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*, [w:] Idem, *Poetyka doświadczenia...*, s. 143.

¹⁸ Idem, *Trzy głosy o nowoczesności...*, s. 231.

oddziela od tego, co stare i nieaktualne („zaściankowe”), ale jako rodzaj progę¹⁹. Po jego przekroczeniu wstępuje się w nowe warunki życia, gdzie dotychczasowe kategorie ulegają niezbędnym dla oswojenia tych warunków modyfikacjom i przewartościowaniom. Jeden z najważniejszych współczesnych teoretyków kulturowych aspektów globalizacji – Arjun Appadurai – określił ją jako politykę „wzajemnego pożerania się tożsamości i różnicy”, której pozytywny skutek stanowi „poszerzanie indywidualnych horyzontów nadziei i marzenia”²⁰. Jeśli tak, to globalizacja doświadczana w tekście, z tekstem czy poprzez tekst – przez jednostkę (twórcę lub interpretatora) uwikłaną w różnego rodzaju przekształcające się, zanikające i pochłaniające się nawzajem formy wspólnotowości – byłaby bodźcem dla indywidualnych wizji uprawiania historii w ruch oraz dla uprawiania w ruch historii indywidualnych. Rynek uwzględniam więc wyłącznie jako jeden z aspektów doświadczanej przez jednostkę globalizacji – i jako taki traci on status holistycznego spoiwa globalnej rzeczywistości.

1.3. Prywatna rewolta w przestrzeni kapitału: *Cosmopolis* Dona DeLillo

Totalność globalnego kapitału konfrontuje z subwersywną mocą jednostkowego doświadczenia Don DeLillo w powieści *Cosmopolis*; doświadczenie staje się w niej bazą dla alternatywnych sposobów rozumienia globalności. Napięcie interpretacyjne powieści wytwarza się pomiędzy biegunami tytułowego „kosmopolis” i implikowanego przez nie, a przeciwstawnego względem niego „kosmopolityzmu”²¹. Pierwszy, jako proklamacja uniwersalnego statusu

¹⁹ A. Zeidler-Janiszewska, *Progi i granice doświadczenia (w) nowoczesności*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, s. 30.

²⁰ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, s. 65.

²¹ Przedstawiony tu sposób rozumienia „kosmopolityzmu” przytaczam za Robertsonem i Scholtem, lecz warto też zwrócić w kontekście tego terminu uwagę na różnice tradycyjnych znaczeń przypisywanych mu w języku polskim i angielskim. W angielskim – według *The Oxford English Dictionary* z roku 1991 (J.A. Simson, E.S.C. Weiner) – przymiotnik „cosmopolitan” definiuje się w sposób neutralny lub wręcz afirmatywny jako: 1) „przynależny do wszystkich rejonów świata; nie ograniczający się do żadnego pojedynczego kraju lub jego mieszkańców”; 2) „posiadający cechy pochodzące z, lub pasujące do, szeregu różnych krajów; wolny od narodowych ograniczeń i więzi”; 3) „rozprzestrzeniony w obrębie całego globu; odnajdywany w wielu krajach”. Dalsze znaczenia to pochodne wymienionych trzech. Natomiast polskie „kosmopolityczny” w słowniku Doroszewskiego z 1964 roku (zob. *Słownik języka polskiego*,

praw i wartości danego „polis”, jawi się jako figura globalnej uzurpacji. W zestawieniu z nim drugi łagodzi tendencje ekspansywne, stawiając w ich miejscu otwartość na racje Innego, pojmowaną jako poszerzanie spektrum własnego oglądu (i która – co znamienne – nie zakłada pozycji zewnętrznej względem wspólnoty „polis”)²².

Główny bohater powieści – Eric Packer – który w swojej autocharakterystyce mieni się „obywatelem świata”, zaznaczając jednak przy tym nowojorskie pochodzenie swoich narządów płciowych²³, wyrasta na ponure przeciwieństwo kosmopolitycznej otwartości w powyższym rozumieniu²⁴. Splot w postaci protagonisty agresywnej seksualności i ekonomicznej ekspansji czyni go swoistym uosobieniem globalnego kapitału – siły pacyfikującej opór kulturowo-polityczny i podporządkowującej sobie tzw. wartości duchowo-intelektualne, utożsamiane w tym kontekście z pierwiastkiem kobiecym. Natomiast tożsamość

red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969) definiowane jest jako „nie mający żadnej przynależności narodowej”, a odpowiadający mu „kosmopolityzm” to „postawa polegająca na afirmowaniu swej wspólnoty z całym światem, połączona z biernością wobec własnego środowiska narodowego i niepoczuciwaniem się do współodpowiedzialności za jego losy”. Pomimo pozornej obiektywności słownikowego opisu zwraca tu uwagę sposób pojmowania „kosmopolityzmu” w kategoriach zdrady, a wrażenia tego bynajmniej nie łagodzi dodane po tym opisie określenie: „obywatelstwo świata”. Nowszy słownik (*Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, oprac. A. Grzegółka-Maciejewska, Warszawa 2003) częściowo łagodzi pejoratywne rozumienie „kosmopolityzmu”, rozpoczynając jego definicję od rutynowej formuły „postawa oparta na założeniu, że ojczyzną człowieka jest cały świat” i domykając ją neutralnym aksjologicznie dookreśleniem: „charakteryzująca się biernym stosunkiem do tradycji, kultury i interesów własnego narodu”. Pomimo złagodzenia wymiaru krytycznego, nowsze hasło Dubisza wciąż nie zawiera jednak w sobie aspektów indywidualnej wolności, poznawczego wzbogacenia ani odwołania do „kosmopolitycznych” (w znaczeniu „ponadpartykularnych”) wartości („adherence to cosmopolitan principles”) – wyraźnych w przypadku angielskich słów: „cosmopolitan” i „cosmopolitanism”.

²² R. Robertson, J.A. Scholte, *Encyclopedia of Globalization*, t. 1 [A-E], s. 229.

²³ D. DeLillo, *Cosmopolis*, Londyn 2011, s. 26.

²⁴ Randy Laist zinterpretował postać Erica Packera – globalnego potentata, który podświadomie dąży do samozagłady – jako personifikację autodestrukcyjnych tendencji Zachodu przytłoczonego własną potęgą. W swojej analizie krytyk przedstawił bohatera jako „rodzaj trzeciej bliźniaczej wieży WTC”, bo pomimo że akcja powieści rozgrywa się w kwietniu roku 2000, to według Laista jej nastrój zapowiada jedenasty września 2001. Zob. R. Laist, *The Concept of Disappearance in Don DeLillo's Cosmopolis*, „Critique”, t. 51, s. 258.

wspólnotową Erica Packera wyznacza nie naród lub kultura – ale korporacja²⁵. Brak podziału na pracę i prywatność, przekonanie o nierozdzielności życia od przepływu informacji cyfrowej (o archaiczności samego słowa „komputer” i sugerowanego nim podziału między tymi porządkami²⁶), ślub jako fuzja kapitałów²⁷, wreszcie brak choćby stacjonarnego biura²⁸ *de facto* uzależniają nastroje rynkowe od nastrojów bohatera, jego samego utrzymując w ciągłym ruchu – na wzór kapitału. Najczęściej zajmowane przez Packera przestrzenie nie wydają się niczym więcej niż miejscami największego nagromadzenia danych, a poczucie współdzielenia granic własnego „ja” ze szklaną powierzchnią apartamentowca²⁹ i z wytłumionymi korkiem ścianami limuzyny³⁰ sprawia, że zachodzące w tych przestrzeniach operacje finansowo-informatyczne wydają się samozwrotną informacją na temat tożsamości bohatera. Zarys wspólnoty opartej na podstawach innych niż kapitał (w obrębie której stosunki nie odtwarzają wzorów fuzji i przejęcia kontroli) po raz pierwszy pojawia się w powieści w postaci wspólnoty estetycznej, gdy w hasle protestujących antyglobalistów „A RAT BECAME THE UNIT OF CURRENCY”³¹ („Jednostką obiegową stał się szczur”) Eric rozpoznaje cytat z *Raportu z oblężonego miasta* Zbigniewa

²⁵ Zależność pomiędzy tożsamością bohatera a korporacją, którą on uosabia, przywodzi na myśl tezę Kenichiego Ohmae o tym, że globalna korporacja – w swoim stadium idealnym – powinna stanowić nie tylko o statusie ekonomicznym pracowników, ale także o wyznawanym przez nich systemie wartości. Zgodnie z tym założeniem, globalna korporacja powinna dążyć do tego, aby przynależność do niej stała się wyznacznikiem wspólnotowej tożsamości – która zastąpiłaby tożsamość kulturową lub narodową. Poglądy Ohmae na ten temat zwięźle referuje Ulf Hannerz. Zob. U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006, s. 128–129.

²⁶ D. DeLillo, *Cosmopolis*, s. 104.

²⁷ „Two great fortunes. [...] Like one of the great arranged of old empire Europe”. *Ibidem*, s. 26.

²⁸ „Even at the firm, it was not easy to find his office. It changed all the time. Or he voided it to work elsewhere, or work wherever he happened to be, or work at home in the annex because he did not really separate live and work, or to travel and think, or to spend time reading in his rumored lake house in the mountains”. *Ibidem*, s. 56.

²⁹ *Ibidem*, s. 8–9.

³⁰ Bohater używa w stosunku do tego rozwiązania określenia „I had the car prousted” (*Ibidem*, s. 70) – przy czym czasownik dokonany „prousted” to neologizm utworzony od nazwiska Marcela Prousta, a zarazem aluzja do jego pomysłu wytłumienia korkiem ścian pokoju.

³¹ *Ibidem*, s. 96.

Herberta – i uświadamia sobie, że tamci ludzie „czytali tę samą poezję, co on”³². Zasugerowana w ten sposób więź, pozbawiona wspólnych doświadczeń i perspektyw, okazuje się jednak zbyt wątła, by mogła przekształcić się we wspólnotę interpretacyjną. Tym niemniej wrażenie, którego bohater doznaje, wystawiając wówczas głowę z klimatyzowanej limuzyny i oddychając dymem zamieszek³³, okazuje się pierwszym z ciągu cielesnych doświadczeń wytrącających go z zamkniętego obwodu informacji medialnych i kapitałowych.

W monografii na temat twórczości Dona DeLillo Marc Schuster opisał świat, w jakim funkcjonuje protagonista *Cosmopolis* za pomocą zaczerpniętego od Baudrillarda pojęcia „hiper-rzeczywistości”. Świat ten stanowić ma formę „symulakrum trzeciego rzędu”, gdzie teoretyczne (w tym rynkowe) modele, którymi ujmuje się rzeczywistość, nie są osadzone w rzeczywistości empirycznej, a w świecie modeli wcześniejszych³⁴. Znajdując swoją zasadę w obrocie danych i zasadzając się na sieci przekazników, świat ów jawi się jako podstawa dla arbitralnego osądu przestrzeni empirycznej – i selekcji jej elementów pod kątem ich przynależności do systemu medialno-kapitałowego. Odnotowana przez Shustera nieumiejętność absorpcji przez prawa rynku aktu samospalenia oraz wykluczenie śmierci z obszaru opartej na nich kultury³⁵ w perspektywie kapitałowej jawią się nie tylko jako marginalne, ale wręcz nieistniejące. Tym samym w powieści rozszerzeniu na sferę życia i śmierci ulega dostrzeżone przez Jamesona sprzężenie mediów i rynku, które towarom nadaje osobowość medialną, a sam przekaz medialny przekształca w towar i które proklamując wolny wybór, faktycznie wyklucza możliwość innego wyboru niż dokonany na podstawie kryteriów rynkowych³⁶. Rzeczony samospalenie, z wnętrza limuzyny początkowo postrzegane jako kuriozum, lecz zarazem sposób wyjścia poza zasięg rynku (przy czym na tym etapie akcji Eric wyraża już chęć jego zrozumienia³⁷), ostatecznie – w rozmowie bohatera z jego główną analityczką Viją Kinski – potraktowane zostaje jako wtórne i skazane na zapomnienie („It’s not original”³⁸). Dla kontrastu śmierć na wizji (*on live*) Arthura Rappa – dyrektora Międzynarodowego Funduszu Walutowego, a więc osoby obdarzonej medial-

³² *Ibidem*, s. 97.

³³ *Ibidem*, s. 96. O samym sobie kazało mu ono myśleć jako o „astronaucie” na planecie „nieskażonej atmosfery” (*pure flatus*).

³⁴ M. Schuster, *Don DeLillo, Jean Baudrillard, and the Consumer Conundrum*, Youngstown (Nowy Jork) 2008, s. 181.

³⁵ *Ibidem*, s. 182–183.

³⁶ F. Jameson, *Postmodernizm...*, s. 280–282.

³⁷ D. DeLillo, *Cosmopolis*, s. 99.

³⁸ *Ibidem*, s. 100.

nym wizerunkiem – przeradza się w formę nieśmiertelności, ponieważ zabójstwo dokonane na nim podczas telewizyjnego wywiadu samo przekształca się w medialną treść, podatną na ponowne odtwarzanie i przetwarzanie³⁹. Rynek, który jednocześnie wyklucza swoje (także metafizyczne) zewnątrz i rości sobie prawo do zawiadywania nim, staje się determinantą kondycji społecznej i jednostkowej: tak jak globalny kapitał wytwarza swoje uosobienie w postaci Erica Packera, tak też powołuje do życia antyglobalistów w ich określonych właściwościach („swoich grabarzy” – w aluzji do myśli Karola Marksa⁴⁰) oraz antagonistę głównego bohatera – zamachowca Benno Levina. Ta groteskowa postać wyrzutka z sieci kapitałowej, który wegetując na marginesie społeczeństwa, z fanatycznym uporem powtarzał drogę do bankomatu w celu potwierdzenia zerowego stanu swojego konta⁴¹, sprawia wrażenie kogoś, kto wobec fiaska codziennych rytuałów utracił nadzieję (finansowego) zbawienia. Echa tej nadziei pobrzmiwają jeszcze w finałowej scenie konfrontacji bohaterów: w sprzecznych, lecz powiązanych ze sobą zarzutach Levina, który najpierw obarcza Packera winą za własne położenie⁴², a następnie wypomina mu swoją płonną nadzieję na to, że właśnie on go ocali⁴³. Gdy Packer domyśla się, że Levin jest byłym pracownikiem jego firmy, wówczas nadchodząca ewentualność zabójstwa okazuje się reminiscencją jego wcześniejszych słów o morderstwie jako logicznej konsekwencji biznesu⁴⁴. Fakt ten ujawnia zakorzenienie sceny konfrontacji w rynkowym układzie sił, przy czym reakcja głównego bohatera na prawdziwe nazwisko Levina (Richard Sheets) uwypukla centro-peryferyjną relację „ofiary” i zamachowca. Dla drugiego z nich stanowi ona pośrednią przyczynę zbrodni – nawet jeśli za jej motyw bezpośredni uznać chorobę psychiczną sprawcy⁴⁵. Słyszając prawdziwe imię i nazwisko zamachowca, Eric Packer mówi: „Means nothing to me”⁴⁶ – które to stwierdzenie narracja powtarza po nim kursywą. Powtórzenie zdaje się eksplikować znaczenie literalne wypowiedzi („Nic to dla mnie nie znaczy” – *ergo*: imię i nazwisko „Richard Sheets” nie

³⁹ *Ibidem*, s. 33–34. W *Cosmopolis* jedyna „prawdziwa” śmierć osoby publicznej to śmierć wizerunku. Na wizerunek poluje „zabójca z ciastem” (*pastry assassin*) André Petrescu, którego działalność polega na fotografowaniu osoby publicznej w momencie trafienia jej w twarz ciastem. Zob. *Ibidem*, s. 141–143.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 89–90.

⁴¹ *Ibidem*, s. 151.

⁴² *Ibidem*, s. 195.

⁴³ *Ibidem*, s. 204.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 113.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 202.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 192.

przedstawia wartości) – jakby stawiając je ponad znaczeniem najbardziej oczywistym⁴⁷ („Nic mi to nie mówi”). Owo znaczenie dosłowne wydaje się zarazem tym, które najsilniej uwypukla się w świadomości odbiorcy wypowiedzi. Levin, ubezwłasnowolniony poznawczo przez perspektywę rynkową i podany znaczeniom przez nią implikowanym, odbiera wspomnianą wypowiedź jako deprecjację jego własnej wartości, również pojmowanej przez niego tylko w kategoriach rynkowych. Pomimo faktu, że całościowe spojrzenie z punktu widzenia kapitału góruje nad sceną konfrontacji (głównie za sprawą broni, którą wyłączony z jego obiegu, lecz wciąż mu wierny Levin mierzy w kierunku Packera), to jednak na tym, końcowym, etapie akcji znajduje ona już przeciwwagę w perspektywie osobistej głównego bohatera⁴⁸.

Moment przesilenia porządków egzystencji, w którym doświadczenie równowazy symulakrum – zmierzając w kierunku jego przewyciężenia⁴⁹ – jest w powieści bardzo wyraźny i znajduje odzwierciedlenie w kompozycji. Chodzi o ostatnie zdanie części pierwszej: „Now he could begin the business of living”⁵⁰. Stanowi ono zwieńczenie, a w pewnym sensie także streszczenie sekwencji poprzedzającej, w której splot życia i kapitału ujmuje się jako formę

⁴⁷ W tym duchu interpretuje wypowiedź bohatera Schuster, lokując ją jednak we wspomnianej przeze mnie wcześniej analizie „symulakrów trzeciego rzędu” – czyli utwierdzając za jej pomocą Erika w porządku symulakrów. Z perspektywy Erika prawdziwe imię i nazwisko zamachowca to według badacza „znak pusty”. Zob. M. Schuster, *Don DeLillo...*, s. 181.

⁴⁸ W kontekście tego wniosku, bardziej Levina niż Packera należałoby więc postrzegać jako zamkniętego w przestrzeni symulakrycznej (por. poprzedni przypis), ponieważ na tym etapie akcji Packer przemieszcza się, według mnie, z porządku symulakrów ku alternatywnej płaszczyźnie bezpośredniego doświadczenia.

⁴⁹ Dostrzegalna w tekście literackim próba przewyciężenia symulakrum przez doświadczenie wydaje się paralelna względem literaturoznawczych prób hermeneutycznego „przewyciężenia” (*die Überwindung*) postmodernizmu pojmowanego jako relatywizm aksjologiczno-poznawczy. (Zob. M. Sendl, *Die hermeneutische Überwindung der Postmoderne. Ein Nachruf auf 15 Jahre universitäre Geisteswissenschaft*, „Neohelicon. Acta Comparationis Litterarum Universarum”, 1999, z. XXVI/1, s. 159–164). W obu przypadkach wnioski płynące z poznania (wypracowane, acz wciąż dopracowywane) stanowią dla poznającego podmiotu wartość osobistą – w sensie niezbywalnego aspektu rozumianej/doświadczonej przez podmiot rzeczywistości. Psychosomatyczna przestrzeń pomiędzy domenami rozumu (rozumienia) i ciała (doświadczenia) otwiera w tym kontekście kolejne pole dla badań nad hermeneutycznym pojmowaniem globalizacji z perspektywy uświadamianej cielesności.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 107.

cielesnego doświadczania zawirowań rynkowych. Nieobliczalne wahania jena⁵¹, które ostatecznie doprowadzają bohatera do bankructwa, pod koniec pierwszej części powieści zostały opisane jako forma seksualnej ingerencji. Euforyczne doznania bohatera, skutkujące uświadomieniem sobie jego własnej jednostkowości, ujmuje się przy tym już nie w kategoriach fallicznych, lecz kobiecych („the effect on him was sexual, cunnilingual in particular”⁵²). Seksualność bohatera, w pierwszej części ściśle powiązana z globalną ekspansywnością zachodniego kapitału, w części drugiej uwypukla zaistniałą niewspółmierność między perspektywą ujednociającą a jednostkową. Ujawnia się tam bowiem paralela pomiędzy zachowaniem japońskiej waluty a niegroźnym i z pozoru pozbawionym znaczenia schorzeniem, na które cierpi protagonista (a które wyrwane z kontekstu powieści może być przyczyną, niezamierzonego, moim zdaniem, komizmu) – jego asymetryczną prostatą. Diagnoza, którą odwiedzający pacjenta w jego limuzynie lekarz nie tyle wystawia, ile rzuca na odchodnym⁵³, ujawnia podobieństwo do otwierającego *Proces* Franza Kafki aresztowania Józefa K. Nie zdradzając bezpośredniego wpływu na życie bohatera, schorzenie skupia na sobie jego uwagę i stopniowo przekształca się w tajemnicę. Jej rozwiązanie przynosi dopiero ostateczna konfrontacja protagonisty z antagonistą, który w asymetrycznej prostacie Erica upatruje klucz do zrozumienia wahań na rynku walutowym. Nieobliczalny kurs jena, który w powieści zdaje się figurą kulturowej inności, manifestującej się w formie narzuconej przez globalnego hegemonia (czyli jako element globalnej sieci kapitałowej), domagać ma się elastyczności schematów analitycznych, uwzględniającej odmienną perspektywę. Celując w Packera z pistoletu, Benno Levin – wyrzutek kapitalizmu, lecz zarazem jego fanatyczny wyznawca – sprawia jednak, że wiedza uzyskana przez tamtego na temat możliwości ocalenia okazuje się spóźniona. „That’s where the answer was, in your body, in your prostate”⁵⁴ – to profetyczne stwierdzenie antagonisty zdaje się parafrazą fragmentu noweli *Przed prawem*⁵⁵, gdzie zamknięciu wrót Prawa towarzyszy zbyt późne (dla umierającego wie-

⁵¹ Ciekawostką jest, że w ekranizacji powieści DeLillo (reż. David Cronenberg) japońskiego jena zastępuje chiński juan – co tłumaczyć można utratą przez Japonię pozycji głównego gospodarczego konkurenta Stanów Zjednoczonych na korzyść Chin pomiędzy rokiem 2003 (pierwsza anglojęzyczna publikacja powieści) a rokiem 2012 (premiera filmu).

⁵² *Ibidem*, s. 106.

⁵³ *Ibidem*, s. 54.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 200.

⁵⁵ Tylko dla porządku przypomnę, że w *Procesie* przyjmuje ona formę przypowieści, którą Józefowi K. opowiada ksiądz w katedrze.

śniaka) obwieszczenie ich przeznaczenia. Domniemaną aluzję do Kafki dopełnia, moim zdaniem, inne nawiązanie intertekstualne – mianowicie: zależność pomiędzy bohaterem *Cosmopolis*, meandrującym w przestrzeni wielkiego miasta, a *Ulissem* Jamesa Joyce’a⁵⁶. Skłonny jestem zaryzykować przypuszczenie, że symboliczna „Itaka” – kres poszukiwań i przestrzeń ukojenia – której „nowoczesny” Odyseusz (Leopold Bloom) nie odnajduje, lecz która mimo to w porządku lektury najwyraźniej staje się udziałem czytelnika⁵⁷, w przypadku Odyseusza „ponowoczesnego” (Erica Packera) przyjmuje postać określonego usytuowania „ja” w świecie. Tożsamość pojmowaną jako wypadkowa informacji genetycznej, społecznej i kulturowej (a jako taką bynajmniej nie unikatową, bo teoretycznie możliwą do powtórzenia) ujmuje się przez pryzmat niepowtarzalności własnego „tu i teraz”. Staje się ono punktem wyjścia dla heremeneutycznej analizy, i ostatecznie przezwyciężenia kondycji ponowoczesnej: akcja ostatnich stron powieści opiera się na opozycji pomiędzy wizją cyfrowego przetworzenia systemu nerwowego człowieka jako „następnego kroku” ewolucji⁵⁸ a wiarą w wartość osobistych doświadczeń. Uzależnione w swoich znaczeniach od kontekstu jednostkowego życia, mają się jawić jako „nieprzyswajalne” przez komputer („not susceptible [...] to computer emulation”⁵⁹), a więc niejako nieprzekładalne na język komputera – będący zarazem językiem cyberkapitału (*cyber-capital*⁶⁰). Doświadczenie staje się poznawczą i aksjologiczną przeciwwagą dla kategoryzującego usytuowania jednostki w jego globalnej sieci. Pomimo to „tu i teraz” bohatera zdaje się upodrzednione względem wizji jego własnej śmierci objawionej na ekranie elektronowego zegarka⁶¹. Tekst nie daje pewności, czy obraz ten stanowi wynik zaburzeń psychicznych postaci, czy literacką hipertrofię technologii, która wybiegając poza czas akcji, zapowiada życie pośmiertne w postaci informacji medialnej⁶² – siłą rzeczy obdarzonej wartością rynkową. Przeciwwaga, której względem cyberkapitału dostarcza jednostkowe doświadczenie, jest zbyt wątła, aby przynieść przemianę w wymiarze

⁵⁶ Nawiązanie DeLillo do Joyce’a odnotował Andrzej Antoszek. Zob. A. Antoszek, *W sieci kapitału, technologii i... uczuć?*, [w] *Don DeLillo*, red. M. Paryż, Warszawa 2012, s. 206.

⁵⁷ W postaci kończącej powieść, a na znak afirmacji powtórzonego z dużej litery „Tak” Moly Bloom – i zawartego w nim wspomnienia minionej beztroskiej nadziei.

⁵⁸ D. DeLillo, *Cosmopolis*, s. 206–207.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 207.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 204–206.

⁶² Zdaniem Laista, możliwość transpozycji własnego „ja” w obręb cyberprzestrzeni oferować ma bohaterowi rodzaj nieśmiertelności. Zob. R. Laist, *The Concept...*, s. 273.

globalnym. Przemiana zachodzi w wymiarze osobistym, gdzie wyobrażenia rzeczywistości globalnej splatają się z wyobrażeniem siebie w tej rzeczywistości, czego przykładem zdaje się kończąca powieść wizja własnego pogrzebu, poprzedzająca czas oczekiwania Packera na zawieszony w możliwości strzał: osobliwa mieszanka intymności, estetycznego rozpasania i medialnego show⁶³.

Zagadnienie domniemanego „następnego kroku” w ewolucji, obecne w zakończeniu *Cosmopolis*, wchodzi w obręb tzw. refleksji posthumanistycznej, która z problematyką globalizacji styka się o tyle, o ile na wzór interpretowanej powyżej powieści rewaloryzacja statusu człowieka jako istoty psychosomatycznej wynika z przemiany globalnej partycypacji za pośrednictwem mediów w globalną obecność w formie cyfrowej⁶⁴. Tę fantastyczno-naukową

⁶³ Eric wyobraża sobie swój pogrzeb jako „kremację” w kokpicie jego prywatnego atomowego bombowca, który po osiągnięciu maksymalnego pułapu rozbija się w zaranżowanej katastrofie. Miałaby się ona odbyć po nabożeństwie w kaplicy, którego obraz dopełnia w myślach bohatera wizja jego kochanki po kryjomu onanizującej się w tylnym rzędzie oraz żony, która na znak żałoby zgoli głowę na lyso i wraz z rodziną – oraz z mediami – uda się w miejsce, z którego wszyscy w bezpiecznej odległości będą mogli oglądać patetyczno-medialną ceremonię pogrzebu–katastrofy. W wyobrażonej scenie pogrzebu na pokładzie samolotu–trumny Eric jawi się jako mieszanka biznesmena i satrapy – lub człowiek, w którego życiu i wizerunku przecinały się różnicowane, a rozprzestrzeniające się globalnie sposoby (również rytualnego) odzwierciedlenia statusu: jego zabalsamowane ciało, ubrane w garnitur, krawat i turban, otaczają ciała jego martwych psów. Zob. D. DeLillo, *Cosmopolis*, s. 208–209.

⁶⁴ W tym stwierdzeniu pobrzmiewają echa myśli Marshalla McLuhana, który w książce *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka* przedstawił nowoczesne technologie komunikacji i przesyłu jako dopełnienie (i rozwinięcie) naturalnych ludzkich predyspozycji komunikacyjnych i postrzeniowych, prowadzące wręcz do duplikacji życia w przestrzeni mediów i poznawczego zdominowania tego, co pierwotne (i cielesne), przez to, co odbite (refleksyjne – w znaczeniu „refleksji” jako odbicia), a zatem w relacji przyczynowo-skutkowej wtórne względem oryginału. McLuhan wywodzi ludzką predyspozycję do cedowania swoich kompetencji poznawczych na medialne odwzorowania samych siebie z mitu o Narcyzie. Medioznawca interpretuje jego „odrętwienie” (z grec. *narcosis*) jako „zamknięty system”, w którym podmiot faktycznie „przystosował się do przedłużenia siebie”, lecz bez świadomości, że jest ono medialnym odwzorowaniem jego samego (rolę medium pełni tu tafla wody). Zob. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 81. McLuhan stwierdza też o konieczności utożsamienia się z formami techniki jako o warunku koniecznym dla uświadomienia sobie w którymkolwiek z nich „przedłużenia nas samych” (*Ibidem*, s. 85). Konsekwencją takiego założenia wydaje się inne o swoiście sieciowej kondycji jednostki ludzkiej, ponieważ w epoce mediów glo-

wizję doprowadzonej do granic możliwości ponowoczesnej kondycji postrzegam jako konsekwencję radykalnej separacji bohatera kolejno od wspólnoty kulturowej, społecznej i biologicznej – a w efekcie jako relatywizację jednostkowej tożsamości (gdyż informację cyfrową można powielać bez ograniczeń). Doświadczenie – figura cielesnego zakorzenienia w społeczeństwie i kulturze – jawi się przy tym jako kosmopolityzm w cieniu „kosmopolis” (w centrum globalnej sieci „cyber-kapitału”); jako podstawa dla jednostkowych poszukiwań w kontrolowanym przez nie systemie „znaczących” sposobu aksjologicznej rewaloryzacji zarówno rzeczywistości globalnej, jak i tej doświadczanej bezpośrednio (pomiędzy którymi „kosmopolis” globalnego rynku niweluje dystans). Idea tak zdefiniowanego „kosmopolityzmu”, potraktowana jako bodziec do analizy literaturoznawczej, każe się zastanowić nad możliwością takiej konceptualizacji przestrzeni globalnej, która umożliwiłaby interpretowanie w jej ramach tekstów literackich bez konieczności podporządkowywania ich zastanym hierarchiom wartości rynkowych i symbolicznych. Sądzę, że jej źródła należy szukać w idei *Weltliteratur* Johanna Wolfganga Goethego.

1.4. Romantyczny uniwersalizm a problemy współczesne: *Weltliteratur* J.W. Goethego

Na koncepcję *Weltliteratur* składa się szereg impresji rozsianych po meta-literackiej spuściźnie Goethego. Za jej najbardziej szczegółową wykładnię przyjęło się uważać zapis rozmowy, którą autor *Fausta* odbyć miał ze swoim

balnych jawi się jako połączona z resztą ludzkości w sposób niemal fizyczny („W epoce elektryczności naszą skórą staje się cała ludzkość”, *Ibidem*, s. 87). McLuhan odczytuje ten stan rzeczy jako przesłankę do analiz „całkowitego [globalnego?] społecznego zaangażowania” w miejsce „burżuazyjnej” koncepcji indywidualizmu (*Ibidem*). Moim zdaniem jednak, teza o takim stanie rzeczy wymusza również refleksję nad możliwymi w dobie globalizacji sposobami pojmowania indywidualności/jednostkowości, której warunkiem również wydaje się postulowana przez McLuhana samoświadomość własnego odbicia w technologii i obrazach medialnych (pojęcie „własnego odbicia” byłoby tu rozpięte pomiędzy znaczeniem czegoś „własnego” z punktu widzenia całej ludzkości a „własnego” z punktu widzenia konkretnej jednostki). Na przyczynek do takiej refleksji zakrawa właśnie akt rozpoznania siebie jako osoby przez Erica Packera w cyfrowym obrazie na ekranie swojego zegarka. W perspektywie sugerowanej (lecz ostatecznie niepotwierdzonej) śmierci bohatera akt ten potraktować można jako wizję życia pośmiertnego albo horacjańską z ducha proklamację trwałości w czasie wspomnienia o jego jednostkowym życiu.

sekretarzem Johannem Peterem Eckermannem trzydziestego pierwszego stycznia 1827, a podczas której paść miało stwierdzenie o dewaluacji pojęcia literatury narodowej: „Literatura narodowa niewiele już znaczy, nadchodzi epoka literatury światowej i każdy powinien dążyć w swoich działaniach ku temu, by jej nadejście przyspieszyć”⁶⁵. Zarazem jednak w pismach Goethego wyraźne jest przeświadczenie o szczególnej roli, którą w epoce literatury światowej odegrać miał, według niego, naród niemiecki⁶⁶. Na ich podstawie Barbara Herrstein-Smith krytykowała jego koncepcję za swoisty kryptoimperializm. Według amerykańskiej badaczki, u Goethego przewaga kultury niemieckiej nie tyle ma być łagodzona przez rzekomy kosmopolityzm, co umacniana przez fakt, że każda napotkana różnica włączana będzie w horyzont poznawczy, który obejmując kulturowe peryferia, wyznaczałby zasięg oddziaływania narodowego centrum. David Damrosch, który w książce pt. *What is World Literature?* odnotowuje zarzut Herrstein-Smith, jednocześnie próbuje go unieważnić, twierdząc, że współczesne Goethemu rozczłonkowanie państweczek niemieckich i wynikająca z niego różnorodność tradycji literackich w praktyce uniemożliwiała postrzeganie kultury niemieckiej inaczej niż jako prowincjonalnej, a wspólnota, która zaistniała na bazie tego rozczłonkowania, nie była jeszcze narodem w dzisiejszym rozumieniu⁶⁷. Według amerykańskiego badacza, Goethe odczuwać miał brak stabilności własnej kulturowej pozycji, który wykluczałby w jego przypadku pojmowanie świata z pozycji imperialnej. Ta teza Damroscha wydaje się bliska wniosкови, jaki wyciągnął John Pizer: że swoista światowość, czy międzynarodowość, percepcji i recepcji literatury miała być próbą przekucia w zaletę wewnętrzną

⁶⁵ J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Frankfurt nad Menem 1997, s. 211.

⁶⁶ J.W. Goethe, *Über Kunst und Altertum. Sechsten Bandes erstes Heft. 1827*, [w:] Idem, *Werke. Hamburger Ausgabe*, red. E. Trunz, t. 12, Monachium 1998, s. 361–362.

⁶⁷ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 8. „He can't afford to grant «national literature» too much meaning, since he doesn't even live in a proper nation at all”. Pisząc, że w czasach Goethego Niemcy nie byli jeszcze narodem, Damrosch zmarginalizował fakt, że co najmniej od połowy XVI wieku można mówić o wspólnym kręgu kultury niemieckiej. Przekład i dystrybucja niemieckojęzycznego przekładu Pisma Świętego dać miały wtedy początek rynkowi literackiemu na bazie języka narodowego – co Benedict Anderson uznał za załazek pierwszej w Europie „wspólnoty wyobrażonej” (1983); poczucia jedności języka i miejsca zajmowanego w historii, które w wieku XIX złożyć się miały na ideę narodu. Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 25–34.

niejednorodności i relacyjności kultury niemieckiej, która decydować miała o jej podrzędnym charakterze wobec kultury francuskiej⁶⁸. W tym ujęciu wewnętrzną różnorodność kultury miałyby więc, według Goethego, predysponować fundowaną na niej perspektywę do poznawczej aranżacji różnorodności ogólnoswiatowej. Natomiast Andreas Huyssen uznał romantyczną, narodową, perspektywę Goethego za przebrzmiałą, ponieważ implikowany przez nią porządek międzynarodowej wymiany treści kulturowych z konieczności zakładać musi istnienie narodów jako jednolitej kulturowej całości. Zdaniem Huysseena, perspektywa międzynarodowa ustąpić musi transnarodowej⁶⁹ – to znaczy takiej, która tzw. kultury narodowe traktuje jako przestrzenie dla obiegu wartości i treści, a nie jako aktorów wymiany.

Teoretyczny dylemat, czy kulturę narodową w koncepcji *Weltliteratur* należałoby sytuować bliżej bieguna esencjonalnego, czy performatywnego (a w efekcie, czy sugerowana postawa komparatystyczna wiąże się z perspektywą międzynarodową, czy transnarodową), komplikuje fakt, na który zwrócił uwagę Antoine Berman: „pojawienie się pojęcia *Weltliteratur* jest współczesne pojęciu *Weltmarkt*”⁷⁰. Na podstawie tego stwierdzenia Pascale Casanova w książce *Światowa Republika Literatury* zauważyła, że apel Goethego o postrzeganie literatur narodowych w perspektywie światowej umieszcza je w skomplikowanych relacjach władzy, opartych na wzajemnych kalkulacjach kapitału kulturowego i zasięgu jego oddziaływania⁷¹. Niemożność ostatecznego domknięcia ram kultury narodowej zachodzić ma w obrębie globalnego rynku wespół z niemożliwością ich ostatecznego rozmycia – ponieważ poszczególne kultury, pooddzielane od siebie za pomocą umownych granic pojęciowych, służyć mają za rezerwuar treści i postaw, które następnie ulegną rewaloryzacji i ewentualnemu rozprzestrzenieniu. Casanova odczytuje koncepcję Goethego jako narzędzie poznania nie tyle konkretnych tekstów literackich, co przewartościowań, jakim w przestrzeni globalnej podlegają mechanizmy literackiej recepcji. Analogicznym narzędziem okazuje się dla niej właśnie pojęcie globalnego rynku⁷². Wykorzystanie przez badaczkę pojęcia kapitału w jego znaczeniu marksistowskim wprawdzie umieszcza jej wykładnię *Weltliteratur* w opozycji

⁶⁸ J. Pizer, *Goethe's „World Literature” Paradigm and Contemporary Cultural Globalization*, „Comparative Literature”, 2010, t. 52, nr 3, s. 216.

⁶⁹ A. Huyssen, *Geographies of Modernism in a Globalizing World*, „New German Critique”, 2007, t. IV, nr 100, s. 195–197.

⁷⁰ A. Berman, *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, [cyt. za:] P. Casanova, *Światowa republika ...*, s. 35.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, s. 19–25.

do potencjalnej interpretacji narodowo-centricznej, lecz pomimo to za dyskusyjne uważałbym ewentualne stawianie znaku równości pomiędzy koncepcją Goethego a homogenizującą wykładnią pojęcia literatury światowej znaną z *Manifestu komunistycznego* (1848):

Wytwory duchowe poszczególnych narodów stają się ogólnym dorobkiem. Jednostronność i ograniczoność narodowa staje się rzeczą coraz bardziej niemożliwą, a z wielu literatur narodowych i miejscowych powstaje jedna literatura światowa⁷³.

W marksistowskiej wykładni „jedna literatura światowa” z „wielu literatur narodowych” okazuje się – jak odnotował Przemysław Czapliński – kwestią wspólnej globalnej poetyki⁷⁴. Oznaczałaby ona podporządkowanie literackiej produkcji ogólnoswiatowej ideologii opartej na wspólnocie problemów społecznych (walki klas), z punktu widzenia których dawne narodowe partykularności okazałyby się nieistotne, bo nieaktualne. Ta wizja jedności literatury jest więc wyraźnie odmienna od globalnej koegzystencji dopełniających się różnic – nadzieję na którą dostrzegł u Goethego René Wellek⁷⁵. Przeciwność wykładni pojęcia *Weltliteratur* według Goethego i Marksa Czapliński ujął za pomocą opozycji między „elitarnym” a „egalitarnym”⁷⁶. Elitarność wiąże z zakładaną przez Goethego arbitralną pozycją Europy (a dokładniej: europejskich intelektualistów), współcześnie objawiającą się poprzez światową rangę noblowskiego jury⁷⁷. Z kolei egalitaryzm oznacza tu przeciwną względem europejskiego symbolicznego zwierzchnictwa nad resztą świata ideę nieskrępowanej wymiany literatury, opartą na mechanizmach produkcji i rynku⁷⁸ – w jej dzisiejszym wymiarze poddaną jednak politycznym i ekonomicznym uwarunkowaniom⁷⁹. Przyporządkowując „światowość” literaturze wysoko-artystycznej (elitarniej), zaś „globalność” popularnej (egalitarnej), Czapliński pierwszą z nich postrzega jako domenę uniwersalizującego wartościowania (tekst jako dzieło) – zaś drugą jako określenie przestrzenne, dotyczące globalnej poczytności

⁷³ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [bez tłumacza], Warszawa 2011, s. 38.

⁷⁴ P. Czapliński, *Literatura światowa i jej figury*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4, s. 21.

⁷⁵ „[Weltliteratur is] an ideal of the unification of all literatures into one literature where each nation would play its part in a universal concert”. R. Wellek, *A History of Modern Criticism*, [cyt. za:] J. Pizer, *The Idea of World Literature. History and Pedagogical Practice*, Baton Rouge 2006, s. 29.

⁷⁶ P. Czapliński, *Literatura światowa...*, s. 19.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 17–18.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 20.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 21.

literackiego tekstu. Separację jednej od drugiej Czapliński uznaje przy tym za „wykluczenie założycielskie”⁸⁰ *Weltliteratur* w rozumieniu Goethego. Ostatecznie zastępuje on uprzednią opozycję wartości afirmowanych przez poszczególne wykładnie pojęcia – współzależnością wywoływanych przez nie niebezpieczeństw: postimperialnej symbolicznej uzurpacji oraz neokolonizacyjnej funkcji rynków literackich⁸¹.

Pomimo niezaprzeczalnej wartości poznawczej ostrzeżeń Czaplińskiego przed ewentualnością politycznego nadużycia *Weltliteratur*, moje wątpliwości budzi „radykalne” – jak stwierdza sam Czapliński – wykluczenie refleksji rynkowej z obrębu literatury światowej. Tezę o nim Czapliński opiera na błędnym odczytaniu fragmentu *What is World Literature?*, w którym Damrosch ma, jego zdaniem, odróżnić literaturę światową od „narodowej literatury globalnej – do czytania w portach lotniczych, wolnej od wpływu jakiegokolwiek lokalnego kontekstu”⁸². Należy jednak zwrócić uwagę, że we wskazanym zdaniu książki Damroscha jako dookreślenie „literatury globalnej” nie występuje przymiotnik „national” (pol. „narodowy”), lecz „notional” (pol. „znajdujący się w sferze planów, idei”). „Narodowość” literatury globalnej Czapliński rozumiał, opierając się na sformułowaniu z *Manifestu komunistycznego*⁸³ – jako przestrzeń „produkcji” literatury, nieokreślającą cech kulturowo-dystynktywnych. Tym samym doszedł do wniosku mówiącego o separacji przestrzeni „produkcji” (ryнку) od przestrzeni *Weltliteratur* – podczas gdy rzeczywiste rozróżnienie Damroscha w ogóle tego aspektu nie dotyczy. Przedstawiając literaturę globalną jako projekt, plan lub ideę („notional global literature”), Damrosch zaznacza ewentualną możliwość istnienia literatury faktycznie bezkontekstowej, lecz od tej możliwości sam jakby się dystansuje; niejako dopuszcza ją, lecz nie jest jej pewien. Zapobiegawczo wyklucza literaturę pozbawioną lokalnego kontekstu z obszaru zainteresowań *Weltliteratur*, jednak wykluczenie to opiera się na cechach strukturalnych literatury powszechnie nazywanej „popularną” – nie dotyczy zaś mechanizmów rynku w ogólności. Uważam, że taki „radykalny” podział stanowiłby wręcz krok wstecz wobec stanu badań, ponieważ podtrzymywałby przekonanie o bezwzględnej rozłączności zagadnień „elitarności” i „popularności”. Pojęcie *Weltliteratur* pozwala nie tylko na uwzględnienie ich w obrębie jednego literackiego systemu, lecz także w analizie jednego literackiego dzieła, którego ewentualną „popularność” można postrzegać w kontekście różnych – również „elitarnych” – rynkowych nisz.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 19.

⁸¹ *Ibidem*, s. 22.

⁸² *Ibidem*, s. 19.

⁸³ *Ibidem*, s. 20.

Poznański literaturoznawca zlekceważył leżące u podstaw *Weltliteratur* zalecenie krytycznej aktywności oraz wieloznaczność, którą ów termin się charakteryzuje. Na tę zwracał uwagę już Fritz Strich – jeden z pierwszych nowoczesnych badaczy koncepcji *Weltliteratur* i autor klasycznej z dzisiejszego punktu widzenia monografii jej poświęconej. Podejmując problem eurocentryzmu *Weltliteratur*, doszedł on do wniosku, że utożsamienie przez Goethego literatury światowej z europejską bynajmniej nie miało charakteru kategoryzacji ostatecznej, lecz doraźnej (*vorläufig*). Pojęcie literatury światowej nie odnosi się w tym ujęciu do wartości czy (jak w przypadku „literatury globalnej” według Czaplińskiego) do popularności konkretnych tekstów; to żywy „organizm” (*Organismus*)⁸⁴, w ramach którego dochodzi do ich międzykulturowej wymiany (przekładów) i pośrednictwa (repcji). *Weltliteratur* to system funkcjonowania literatury w świecie, który kształtując się w dziewiętnastowiecznej Europie, dawał, według Stricha, asumpt do tego, aby ówczesną literaturę europejską nazwać światową – bo funkcjonowała ona według nowych, „światowych”, zasad. Siłą wprawiającą ten system w ruch z jednej strony wydaje się twórcza aktywność. Z drugiej byłyby nią odpowiedzi świata w postaci krytycznych reakcji na tekst oraz inspiracji do tekstów nowych. Współcześnie swoistych obszarów węzłowych światowego obiegu literatury można dopatrywać się w ponadnarodowych nagrodach literackich z Noblem na czele (jak chciał Czapliński). Dla Goethego takimi „węzłami” literatury światowej musiały być czasopisma literackie (na co zwrócił uwagę Jameson⁸⁵) oraz jego własny dom w Weimarze (gdzie – jeśli wierzyć ustaleniom Stricha – odwiedziny zagranicznych literatów miały mu rekompensować przypadającą na późne lata jego życia oziębłość czytelników niemieckich⁸⁶). Sieć osobistych kontaktów – sfera bezpośredniej wymiany idei i współoddziaływania – za sprawą literackiej działalności jej uczestników siłą rzeczy wplatała się w nowo powstającą sieć światowego rynku literackiego. Kwestią otwartą pozostaje pytanie, na ile Goethe był świadomy tego procesu. W swojej przedmowie do niemieckiego wydania biografii Friedricha Schillera autorstwa Thomasa Carlyle’a wprost zestawia on intensyfikację międzykulturowych kontaktów z wymianą handlową – zaznaczając, że w jednej, jak i w drugiej należy doszukiwać się zalet, a następnie czerpać z nich profity⁸⁷. Historia niemieckiego romantyka, opowiedziana po angielsku przez szkockiego pisarza,

⁸⁴ F. Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Bern 1957, s. 29–30.

⁸⁵ F. Jameson, *Nowa historia literatury...*, s. 86.

⁸⁶ F. Strich, *Goethe...*, s. 62–64.

⁸⁷ J.W. Goethe, *Vorwort zu Carlyles „Leben Schillers”*, [w:] Idem, *Ästhetische Schriften 1824–1832. Über Kunst und Altertum V–VI*, red. A. Bohnenkamp, t. 22, Frankfurt nad Menem 1999, s. 870.

a następnie przetłumaczona na niemiecki, zainspirowała Goethego do refleksji, po pierwsze, nad światem w swej rozciągłości (*die weite Welt*) jako nieograniczoną przestrzenią literackich odniesień⁸⁸, zaś po drugie, nad zależnością między kulturowym partykularyzmem a ideą wartości ogólnoludzkich⁸⁹. W postaci niejako zwrotnego przekładu dzieła Carlyle'a (jeśli uznać, że samo w sobie stanowiło przykład przekładu kulturowego) wzrost komunikacyjnego natężenia (*vermehrenden Schnelligkeit des Verkehrs*⁹⁰) dostarczył Goethemu bodźca do refleksji nad zewnętrznym obrazem własnej kultury. W jego koncepcji naród miał „przeglądać się w lustrze świata”⁹¹ (*sich im Spiegel der Welt zu sehen*), tak jak artysta i pisarz ma się kształcić (*ausbilden*) na drodze „oddalania się” (*sich entfernen*) od „własnej natury”⁹² (*eigene Natur*). Wyrażna, lecz bynajmniej nie zaskakująca u postromantycznego autora esencjonalna kategoryzacja zdaje się problematyzowana (czyli *de facto*: łagodzona) przez zakładaną możliwość „oddalania się od”, a więc przekroczenia naturalnych wyznaczników tożsamości (choć możliwość ta nie przynosi zmiany w obrębie słownika). Podatne na reinterpretację hermeneutyczną (według modelu: dostrzegam siebie w innym – i innego w sobie) kategorie „fatamorgany” (*Spiegelung*⁹³) i „oddalania się od siebie” jawią się także jako figury zachodzącej w przestrzeni *Weltliteratur* separacji autora od jego tekstu – konfrontowania znaczeń tekstu determinowanych przez kontekst pierwotny z nowymi, wyłaniającymi się ze zmiennego ukontekstowania w świecie. Na zachodzące w procesie recepcji, przynajmniej częściowe, uniezależnianie się znaczeń tekstu od autorskiej intencji jako na warunek jego „światowej” ontologii zwracają uwagę wnioski, które Pizer wyciągnął na podstawie analizy filologicznej jednej z wypowiedzi Goethego o *Weltliteratur*. Chodzi o opublikowany na łamach „Über Kunst und Altertum” komentarz do recenzji jego sztuki pt. *Torquato Tasso* z paryskiego dziennika „Globe”. Pizer koncentruje się na depersonalizujących formach „es”, „man” i „sei” używanych przez Goethego w kontekście „dalszych perspektyw dla stosunków światowych i ludzkich” (*den weiteren Aussichten der Welt- und Menschenverhältnisse*),

⁸⁸ Idem, [Aus dem Faszikel zu Carlyles „Leben Schillers], [w:] *Ästhetische Schriften...*, s. 866.

⁸⁹ Idem, *Vorwort...*, s. 871.

⁹⁰ Idem, [Aus dem Faszikel...], s. 866.

⁹¹ F. Strich, *Goethe...*, s. 31.

⁹² *Ibidem*, s. 55. Strich odnotowuje powyższe stwierdzenie na podstawie wstępu redagowanego przez Goethego czasopisma „Propyläen”.

⁹³ Niemiecki termin, etymologicznie powiązany z pojęciem „zwierciadło” (*der Spiegel*), uwytadnia aspekt „odzwierciedlania” przez fatamorganę tego, co chciałoby się zobaczyć.

o których „się słyszy i czyta” (*hört und liest man*), oraz literatury światowej, która „się formuje” (*es bilde sich*), a co do czego on sam „jest [niejako] przekonany” (*überzeugt sei*). Językową sygnalizację dystansu poznawczego względem obserwowanych w kulturze zjawisk amerykański germanista łączy z zawartą w tekście sugestią ich zakorzenienia w procesie cywilizacyjnego rozwoju – i odczytuje jako diagnozę ich niezależności względem jednostkowych intencji. Ma to być jednocześnie niezamierzona insynuacja Goethego o wnikaniu literatury światowej w przyszłą globalną sieć mediów (ówcześnie: zachodnioeuropejskiej prasy i wydawnictw), a pośrednio w światowy rynek – czyli o rozprzestrzenianiu się systemu *Weltliteratur* kanałami ustanowionymi przez *Weltmarkt*, jako o warunku jego faktycznie globalnego zasięgu. W efekcie próba depersonalizacji własnej wypowiedzi o literaturze światowej – jako oznaka depersonalizacji tekstu w obrębie światowego rynku – stanowi, według Pizera, subtelną zapowiedź poststrukturalistycznej „śmierci autora”⁹⁴. Pomimo że niniejszy wniosek wydaje się interesujący z punktu widzenia refleksji nad historycznymi podwalinami postmodernistycznej ontologii tekstu, to w odniesieniu do autora dziewiętnastowiecznego stwarza jednak ryzyko anachronizmu. Problematyzacja znaczeniowego „zwierzchnictwa” autora nad tekstem (dziełem) w kontekście *Weltliteratur* to raczej kwestia rozmnażania się znaczeń tekstu w świecie – pozostających jednak w relacji (choćby krytycznej) względem znaczeń źródłowych (zaplanowanych). Z punktu widzenia historycznoliterackiego, być może należałoby rozważyć to zagadnienie w kontekście pojęcia „romantycznej ironii”. Poczynione przez Hendrika Birusa spostrzeżenie, że w przeciwieństwie do wykładni Marksa i Engelsa *Weltliteratur* według Goethego nie skupia się na terażniejszości, lecz na przyszłości⁹⁵, pozwala jednak pojmować wspomnianą powyżej separację autora od tekstu również jako zapowiedź sytuacji hermeneutycznej. Teraźniejszość (domena wartości rynkowych) podporządkowana zostaje wartościom przyszłym, zdaniem Goethego, uniwersalnym, które miałyby wyłonić się z dzieła w świecie wówczas, gdy ten niejako dojrzeje do tego, by owe wartości dostrzec. Po dwudziestowiecznych teoriach tekstualistycznych nie wydaje się już możliwe pojmowanie znaczenia wyłącznie w charakterze immanentnej własności dzieła. Dlatego też, opowiadając się za taką reinterpretacją *Weltliteratur*, która pozwoliłaby opisać ontologię tekstów literackich uwikłanych we współczesne procesy globalizacyjne, chciałbym zaproponować także reinterpretację pojęcia „przyszłości” wspomnianego w jej kontekście

⁹⁴ J. Pizer, *The Idea of World Literature...*, s. 22–23.

⁹⁵ H. Birus, *Am Schnittpunkt von Komparatistik und Germanistik. Die Idee der Weltliteratur heute*, [w:] *Germanistik und Komparatistik. DFG-Symposium 1993*, red. H. Birus, Stuttgart, Weimar 1995, s. 448.

przez Birusa. W filozoficzno-literackiej koncepcji weimarczyka horyzont dla rozumienia „przyszłości” zdaje się rozciągać pomiędzy samą *Weltliteratur* i jej bliźniaczą kategorią *Weltdichtung*, wspomnianą m.in. w rozmowie z Eckermannem „światową poezją”, która w komentarzach na temat światowej literatury jawi się jako wiara w uniwersalną poetyckość⁹⁶. *Weltdichtung*, pomimo że za sprawą światowego obiegu tekstowego nośnika włączona w *Weltliteratur* i podporządkowana jej zasadom, jako zakorzeniona w obszarze międzyludzkich podobieństw miała ostatecznie wziąć górę nad *Weltliteratur* pojmowaną jako gra i konfrontacja różnic.

W miejsce historiozoficznego optymizmu Goethego oraz opartej na nim aksjologicznej teleologii, wedle której „przyszłość” świata to stan, w którym wartości ogólnoludzkie objawiają się takie same wszędzie i dla wszystkich, proponuję niniejszym podporządkowanie pojęcia „przyszłość” myśleniu hermeneutycznemu, gdzie rozgrywająca się w czasie zmienność perspektyw i interpretacyjnych odkryć przywołuje ideał uniwersalności, lecz uniemożliwia jego praktyczne spełnienie. Tak rozumiana „przyszłość” nie istnieje w liczbie pojedynczej, wspólnej dla wszystkich osobowości, społeczeństw i kultur – a stanowi wypadkową „przyszłej” (bo przez autora dopiero zapoczątkowywanej) „wędrówki” tekstu w świecie; niekończących się konfrontacji jego treści i bagażu recepcji z coraz to nowymi odbiorcami. Znaczenie tekstu przybierałoby w niej charakter procesualny i jawiłoby się jako aktualny wynik napięcia pomiędzy horyzontami poznawczymi autora i odbiorcy – oraz sumą ewentualnych znaczeń pośrednich. Te z kolei uznaję za wynik ewolucji znaczeń w procesie ponownych redakcji, przekładów lub opinii krytycznych – docierających do czytelnika za pośrednictwem mediów i przygotowujących grunt pod lekturę.

1.5. *World Literature* – „literatura światowa” w czasach globalizacji

W warunkach globalnych egzegeza intencji i rekonstrukcja kontekstu autorskiego w przypadku tekstów obcych kulturowo wydają się zbliżone do tych samych procedur interpretacyjnych stosowanych względem tekstów o pochodzeniu odległym czasowo. W obu przypadkach kontekst interpretacyjny pełni funkcję swoistego lokalnego katalizatora treści i znaczeń w sieci literatury światowej (tekstów współczesnych i historycznych) – to w jego

⁹⁶ J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe...*, s. 212–213. Zdaje się, że Goethemu nie chodzi o poezję jako taką, lecz o swoisty poetycki żywioł lub typ poetyckiej wrażliwości, który ujawniać się może również w utworach gatunkowo nie-poetyckich.

kontekście stają się one uchwytnie i podatne na dalsze modyfikacje (reinterpretacje). Wspomniany przeze mnie wcześniej (przy okazji wysuwanych wobec Goethego oskarżeń o rzekomy imperializm) David Damrosch, opierając się na podobnych w swojej istocie założeniach, zdefiniował globalną przestrzeń literatury (*World Literature*) jako „tryb cyrkulacji i lektury”⁹⁷ (*a mode of circulation and of reading*); przestrzeń jednocześnie „wielokulturową” (*multicultural*) i „wielo-czasową/wielo-epokową”⁹⁸ (*multitemporal*). Dla Damroscha lektura tekstu funkcjonującego w globalnym obiegu oznacza przede wszystkim wyczulenie na to, w jak zróżnicowany sposób tekst ów się jawi (*manifests*) „za granicą” (*abroad*) i w przestrzeni rodzimej (*at home*). Istotność zewnętrznej manifestacji tekstu w różnych kontekstach (oraz napięcie między różnicami w tych manifestacjach) podkreślana jest kosztem badania problematyki jego cech i znaczeń wewnętrznych – czy też rozważania ich ewentualności. Dla Damroscha oznacza to odwrót od ontologii literatury światowej ku jej fenomenologii⁹⁹.

Pomimo że w książce *What is World Literature?*, gdzie Damrosch wyklada niniejszą koncepcję, nie ma wzmianki o Michelu Foucault ani istotnej roli nie odgrywa w niej jego pojęcie „dyskursu”, to jednak można odnieść wrażenie, że *Weltliteratur* w ujęciu Damroscha przyjmuje postać dyskursu ramowego dla prób konceptualizacji globalnej obfitości tekstów literackich. „Dyskurs” należałoby tu rozumieć tak, jak w kontekście *Weltliteratur* proponował to Birus: jako samowystarczalny zespół kategorii i sposobów opisu określonych (w tym przypadku literackich) zjawisk. Dla tak pojmowanego dyskursu o literaturze światowej idea Goethego odgrywałaby rolę idei źródłowej. Byłaby to tym samym rola zbliżona do tej, jaką, wedle spostrzeżenia Foucaulta odnotowanego przez niemieckiego komparatystę, również dziewiętnastowieczne teorie Marksa i Freuda odgrywają w stosunku do współczesnych dyskursów politycznych i psychoanalitycznych¹⁰⁰. Metodę komparatystyczną, na której tak pojmowany dyskurs miałby się opierać, wywodzi Damrosch z zalecenia Goethego, by w porównywanych tekstach z różnych literackich tradycji poszukiwać różnic (*difference*), podobieństw (*similarity*)

⁹⁷ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 5. Optowałbym za tym, aby „a mode” tłumaczyć tu właśnie jako „tryb” – a nie jako „sposób” – ponieważ u Damroscha bardzo istotne jest uniezależnienie procesu interpretacji od indywidualnych preferencji czytelnika. „Tryb” zdradza pewną dozę automatyzmu, dostosowując lekturę do zastanego kontekstu, podczas gdy „sposób” wydaje się silniej powiązany ze sferą preferencji, sugerując być może interpretacyjną dowolność.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 8.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 6.

¹⁰⁰ H. Birus, *Am Schnittpunkt...*, s. 448–449.

i pozornych podobieństw (*like-but-unlike*)¹⁰¹. W praktyce interpretacyjnej Damroscha ostatnia z wymienionych kategorii okazuje się *de facto* stymulatorem całego procesu interpretacji, gdzie w założeniu na każdym podobieństwie ciążyć ma podejrzenie o powierzchowność, a każdą różnicę powinno się badać pod kątem skrywanych analogii. Z książki Damroscha wyciągnąć można wniosek, że bliźniaczym, choć znoszącym się wzajemnie, kategoriom identyczności i różnicy w wymiarze ogólnoswiatowym odpowiadają idee: „globalnej systematyczności” (*global systematicity*) – choć należałoby ją nazwać raczej systematyzacją przestrzeni globalnej – oraz „nieskończonej różnorodności tekstów” (*infinite textual multiplicity*). Jedynym wyjściem z badawczego impasu powodowanego przez te idee (przez arbitralność pierwszej i paraliżujący ogrom materiału w przypadku drugiej) ma być, zdaniem Damroscha, rezygnacja z postrzegania ich w kategoriach „albo–albo”¹⁰² (*either/or choice*). Innymi słowy: chodzi o rodzaj konceptualizacji pośredniej, zapobiegającej z jednej strony „uwięzieniu” (*trapping*) tekstu w jego kontekście pierwotnym, a z drugiej całkowitemu „poddawaniu go” (*subordinating*) doraźnym potrzebom interpretatorów¹⁰³. Bazę dla takiego rozumienia globalnego obiegu literatury stanowi u Damroscha wspomniane pojęcie jej „cyrkulacji” – zjawiska, którego istotność z punktu widzenia teorii komparatystyki literackiej polega, według mnie, na zniwelowaniu podziału na to, co w danej kulturze immanentne, a co zewnętrzne. Takie założenie nie wiąże się jednak – jak pochopnie można by sądzić – z tezą o kulturowej homogenizacji; jego konsekwencją wydaje się w tym przypadku postrzeganie elementów importowanych jako składników ewolucji danej kultury i czynników dookreślających kulturową tożsamość.

Cyrkulacja wyznacza swego rodzaju przestrzeń pośrednią między kontekstem źródłowym („produkcji”) i kontekstami przyjmującymi („przekładu”). Nie istnieje ona niezależnie od nich, zaś teksty interpretowane jako przykłady (elementy) literatury światowej czyni zależnymi w znaczeniach od globalnej różnorodności kontekstów, w których są lub mogą być odczytywane. Wniosek taki potwierdza kompozycja książki *What is World Literature?*, której pierwsza część zatytułowana jest właśnie *Circulation*, zaś następne to *Translation* i *Production*. W części pierwszej Damrosch przedstawia omawiane przez siebie teksty jako niemożliwe do rozumienia przez pryzmat wartości i znaczeń jednej tylko kultury¹⁰⁴. Natomiast w dwóch

¹⁰¹ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 11–12.

¹⁰² *Ibidem*, s. 26.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 135.

¹⁰⁴ Punktem wyjścia jest *Epos o Gilgameszu*, ponieważ interpretowany w kontekście historii jego odnalezienia i odtworzenia jawi się on jako punkt przecięcia zachodniej ekspansji i kulturowego dziedzictwa tzw. Orientu (*Ibidem*, s. 49–51).

kolejnych częściach tematem zdają się intencje i faktyczne możliwości wpływu na znaczenie odpowiednio: na podstawie kontekstu potencjalnego odbiorcy w przypadku tłumaczenia¹⁰⁵ i na podstawie kontekstu pierwotnego w przypadku

Następnie Damrosch omawia dwa zbiory azteckiej poezji religijnej w przekładzie hiszpańskich misjonarzy – przykład diametralnej modyfikacji znaczeń, zachodzącej w wyniku wymiany bogów starożytnych na Boga chrześcijańskiego (*Ibidem*, s. 90). W rozdziale kończącym część pierwszą badacz koncentruje się na współczesnej powieści zairskiego autora Mbwila a Mpaanga Ngala, zatytułowanej *Giambatista Viko; ou, Le Viol du discours africain*. To historia niedoszłego fikcyjnego autora wielkiej powieści afrykańskiej, którego nieudana próba literacka prowadzi do wniosku o nieistnieniu kultur postkolonialnych w oderwaniu od dziedzictwa dawnych kolonizatorów (*Ibidem*, s. 114–117).

¹⁰⁵ Analizując współczesny angielski przekład staroegipskiego poematu, którego tytuł można przetłumaczyć jako „Zmagania Horusa i Seta” (na podstawie tłumaczenia angielskiego: *The Contendings of Horus and Seth*), Damrosch stwierdza, że w kontakcie z tego typu tekstem czytelnik nie tylko oscyluje pomiędzy światem „starożytnym” (*ancient*) i „nowoczesnym” (*modern*), ale również pomiędzy znaczeniami „ogólnymi” (*general*) i „osobistymi” (*personal*). Problem dotyczy rozumienia słów, które nie mają współczesnych odpowiedników (jak np. część garderoby o egipskiej nazwie *mss*), a tłumaczenie których wymagać ma odwołania do wyobraźni czytelnika i przekazania mu dodatkowej, pozatekstowej, wiedzy. Zob. *Ibidem*, s. 159. W następnym rozdziale badacz porównuje kilka głównie anglojęzycznych przekładów i redakcji pism mistycznych Mechtyldy z Magdeburga. Wyraźnie kontrastuje selekcję i układ jej tekstów w zbiorze pod redakcją dwójki belgijskich mediewistek (Emilie Zum Brunn i Georgette Epiney-Burgard) z 1988 roku z ich angielskim tłumaczeniem autorstwa Lucy Menzies z roku 1953. W późniejszej publikacji mistyczka jawi się jako „wyalienowana nowoczesna heroina” (*alienated modern heroine*), nie tyle przynależna do tradycji chrześcijańskiej, ile osaczona przez chrześcijańską wspólnotę – na czele z „despotycznym” (*arbitrary*) Bogiem. Natomiast w publikacji wcześniejszej Mechtylda z Magdeburga wydaje się kompletnie wyabstrahowana ze swojej płciowości. Zob. *Ibidem*, s. 181. Poprzez zestawienie tych dwóch publikacji Damrosch zwraca uwagę na kulturowe uwarunkowanie przekładu i praktyczną niemożność wniknięcia w tzw. sens oryginalny, ponieważ wszelkie badawcze spojrzenie na tekst okazuje się spojrzeniem reinterpretującym. Rzuca się tu w oczy płynność granicy pomiędzy przekładową reinterpretacją a wypaczającą sensy rekonstrukcją. Zagadnienie rekonstrukcji w odniesieniu do wyobrażeń o świecie literackim lub o literackiej postaci powraca w ostatnim rozdziale części drugiej, gdzie wydaje się ściśle powiązane z kwestią globalnej cyrkulacji tych wyobrażeń. Damrosch poświęca tam uwagę amerykańskim przekładom *Zamku* Franza Kafki, zadając pytanie o to, czy postrzeganie autora lub bohatera powieści po prostu jako praskiego Żyda sytuuje czytelnika bliżej dzieła i jego autora niż tendencje do ujmowania K. w cha-

„produkcji” – obejmującej zarówno zagadnienia twórczości, jak i literackiego marketingu¹⁰⁶. Analizując zagadnienia produkcji, Damrosch poczynił spostrzeżenie, że globalny obieg staje się przywilejem przede wszystkim takich tekstów, których tematyka pokrywa się z aktualnym pojmowaniem uniwersalności – przy jednoczesnej marginalizacji tematyki „lokalnej”¹⁰⁷. Stwierdzenie to chciałbym potraktować jako punkt wyjścia do refleksji nad znaczeniem „obcości” w globalnej cyrkulacji literatury. Chodzi o obcość, której nadmiar uniemożliwia wydostanie się tekstu poza kontekst „lokalny” – lecz która nawet w przypadku tekstów wędrujących („cyrkulujących”) w przestrzeni globalnej zawsze objawia się czytelnikowi, a w przekładzie nie tyle zostaje zniwelowana, co podporządkowana temu, co znane.

rakterze wynarodowionego, nowoczesnego podmiotu. Badacz sugeruje przy tym, że jedna i druga możliwość to po prostu projekcje na autora i dzieło preferencji zarówno indywidualnych, jak i uwarunkowanych przez aktualny (i lokalny) kontekst społeczno-kulturowy. Zob. *Ibidem*, s. 198.

¹⁰⁶ Część pt. „Produkcja” Damrosch rozpoczyna od rozdziału na temat globalnej rangi języka angielskiego. Zwraca w nim uwagę na ambiwalentną rangę kolorytu lokalnego w tekstach cyrkulujących globalnie: z jednej strony jest ona niezbędna w charakterze wyróżnika, ale z drugiej strony w wymiarze aksjologicznym należy ją podporządkować wartościom uniwersalnym (*Ibidem*, s. 213). Podkreśla też, że tzw. globalny angielski jawi się jako język „mdły” (*bland*), „zubożały znaczeniowo” (*watered-down*), „komercyjny” (*commercial*) i „turystyczny” (*touristic*). Zarazem jednak jako najbardziej rozpowszechniony język na świecie może on być wzbogacany przez zapożyczenia z innych języków. Zob. *Ibidem*, s. 225. Swoistym ucieleśnieniem uzyskiwanego w ten sposób bogactwa językowego wydają się w oczach badacza tzw. rodzimi obcy (*residential aliens*) – pisarze tacy jak: Wodehouse, Kipling, Eliot czy Ishiguro. Zob. *Ibidem*, s. 228. Następnie Damrosch analizuje różnice w pojmowaniu literackiej kategorii świadectwa w tzw. kulturach kolektywnych i tych, które kładą nacisk na indywidualizm. Tematem rozdziału są wspomnienia (lub rzekome wspomnienia) aktywistki Rigoberty Menchú o prześladowaniach rodowitych Majów w Gwatemali końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Pewne zdarzenia, co do których dowiedziono, że Menchú nie mogła przeżyć ich osobiście, a które mimo to opisuje jako doświadczone w sposób bezpośredni, badacz sytuuje na pozycji pogranicznej: pomiędzy świadomymi działaniami wydawców i redaktorów, mających na celu zainteresowania odbiorców, oraz różnicami w kulturowym pojmowaniu pamięci. Zob. *Ibidem*, s. 236–241. W ostatnim rozdziale Damrosch analizuje globalny sukces *Słownika chazarskiego* Milorada Pavicia, wiążąc go z formalną (a więc w pewnym sensie tylko pozorną) postmodernistycznością tekstu – sprzeczną ze znaczeniami wpisywanymi w niego przez autora, a stanowiącymi diagnozę na temat kondycji serbskiej kultury i języka w społeczno-politycznym obszarze byłej Jugosławii. Zob. *Ibidem*, s. 261, 274.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 213.

1.6. „Inność” kultury, „obcość” świata i pułapki „globalnej” komparatystyki

Kategoria globalnej obcości¹⁰⁸, chociaż zainspirowana koncepcją teoretyczną Damroscha, stanowi zarazem sposób przekroczenia narzuconego przez niego paradygmatu w refleksji o literaturze światowej. Zdaje się bowiem, że w źródłowej dla amerykańskiego komparatysty wykładni Goethego światowy obieg tekstów literackich jest nie tylko problemem ich porównawczej recepcji, ale także poznawczego umocowania interpretatora w świecie. O ile pierwszy z aspektów został przez Damroscha dokładnie wyeksploatowany – o tyle drugi wydaje się sprowadzony do pojęcia „bezsronnego zaangażowania”¹⁰⁹ (*detached engagement*), a przez to „nie-do-interpretowany”. Pojęcie to łączy się ze wspomnianym wcześniej „trybem lektury”: definiowany jako „forma bezsronnego zaangażowania w światy spoza naszego miejsca i czasu”¹¹⁰ wchodzi on w skład trójstopniowej definicji literatury światowej. Definicja ta stanowi punkt dojścia teoretycznego wywodu autora i odpowiedź na pytanie zawarte w tytule książki *What is World Literature?* Pozostałe jej poziomy to: rozumienie literatury światowej jako „eliptycznego załamania” lub „rozszczerzenia” (*elliptical refraction*) pojęcia literatury narodowej oraz jako „literatury, która zyskuje w tłumaczeniu”¹¹¹ (w domyśle: zyskuje na wartości i w znaczeniach). Kategoria „eliptycznego załamania” wiąże się z zagadnieniem percepcji danej kultury, której obraz załamuje się w przestrzeni globalnej niczym w „lśniącej połączeniu światła i załamującej się wody”¹¹²; zniekształcają go: zapośredniczenie wiedzy i zakłócające przekaz konteksty społeczno-polityczne. Problem dotyczy zarówno

¹⁰⁸ Być może w wymiarze interpretacyjnym globalność najlepiej rozpatrywać właśnie jako przestrzeń obcości – niekoniecznie koherentną z dyskursem Innego, oskarżanym niekiedy przez filozofów postkolonialnych o sytuowanie kultur innych na pozycji podrzędnej w stosunku do obserwatorów z Zachodu (Zob. H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, s. 3). „Lokalność” byłaby w tym przypadku domeną tego, co znane lub oswojone – czego interakcja z tym, co obce, przedstawiałaby się w formie powolnego, a nigdy niedokończonego wnikania jednostkowego poznania w globalną niewiadomą.

¹⁰⁹ Termin tłumaczę za Adamem F. Kołą, zob. D. Damrosch, *Dość czasu i świata*, s. 101.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 281.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, s. 284. [Cyt. za:] D. Damrosch, *Dość czasu i świata*, przeł. A. Kola, „Teksty drugie”, 2014, nr 4, s. 104.

obrazu kultury źródłowej tekstu, jak i tej go przyjmującej¹¹³. Rozszczępienie pojęcia kultury narodowej zwraca uwagę na różnorodność fenomenów, którymi dany kontekst może skutkować w połączeniu z tekstem – a także ułatwia jednoczesne uwzględnianie wielu narodowych uwikłań tekstu. Według Damroscha, założenie o „bezsronnym zaangażowaniu” badacza ma być wystarczające do tego, aby zagwarantować mu poznawczy obiektywizm w obliczu globalnej feerii fenomenów kulturowych i literackich. Założenie o zamierzonym całkowitym uniezależnieniu interpretatora zarówno od kontekstu źródłowego, jak i od docelowego tekstu wywołuje jednak efekt uboczny: marginalizację wpływu własnej kulturowej pozycji interpretatora na pojmowanie globalnej przestrzeni – i globalnej różnorodności literatur. Domagając się refleksji nad literaturą światową, która nie zakładałaby zgłębiania kultury źródłowej, lecz ograniczałaby się do badania tekstów takich, jakimi jawią się w układzie sił pomiędzy kulturami i epokami¹¹⁴, Damrosch pozostaje zależny od obowiązujących w tym układzie sposobów jej podziału, kategoryzacji i klasyfikacji. Brak refleksji nad kulturowo-politycznym podłożem literackich hierarchii i osądów badacza literatury światowej bywa kojarzony z instytucjonalnym wymiarem działalności Damroscha. Polega on w dużej mierze na rozwijaniu działalności Instytutu Literatury Światowej, utrwalającego pojmowanie *Weltliteratur* przede wszystkim jako literatury anglojęzycznej lub tłumaczonej na angielski (niemieckojęzyczny termin przestaje być wówczas adekwatny jako nazwa przedmiotu refleksji – i powinien ustąpić anglojęzycznemu *World Literature*). W efekcie Damrosch bywa oskarżany o kryptoimperializm – podobnie jak Goethe, którego sam próbował bronić przed tego typu insynuacjami w polemice z Herrnstein-Smith.

Nie sądzę, aby tego typu oskarżenia były zasadne w stosunku do Damroscha (podobnie jak nie wydawały się one zasadne względem samego Goethego). Skłonny jestem raczej postawić tezę, że Damroschowi przyświeca odziedziczony po Goethem ideał „utopii literatury światowej”¹¹⁵, która w swoim aspekcie teleologicznym zakładałaby globalne porozumienie i wzajemne zrozumienie połączonych w jej sieci kultur i społeczeństw. Tym niemniej pominięcie kwestii kulturowego usytuowania profesjonalnego czytelnika uważam za błąd, którego nie naprawi wiara w ideał badawczego obiektywizmu. Wydaje się, że rozwiązaniem jest tematykacja doświadczenia literaturoznawcy oswojonego z tradycją określonej kultury narodowej, a w kontakcie z globalną obcością

¹¹³ *Ibidem*, s. 283.

¹¹⁴ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 300.

¹¹⁵ Na utopijny aspekt idei Goethego zwrócił uwagę Tomasz Bilczewski, pisząc o jego „poznawczym optymizmie”. Zob. T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja*, s. 55.

literatury światowej. Tę w punkcie wyjścia rozumieć można najprościej: jako wielość literatur w świecie. Sposób na włączenie zagadnienia obcości w obręb literaturoznawczej analizy oraz na stopniową problematyzację relacji między kulturową pozycją interpretatora a światem widzialnym w metodzie hermeneutycznej. Jej zapowiedź można dostrzec w rozmowie Goethego z Eckermannem – tej samej, w której sformułowana została koncepcja *Weltliteratur*. Mowa tam bowiem o pewnej niewymienionej z tytułu chińskiej powieści. Sekretarz, słysząc w słowach swojego mistrza zachwyty nad bogactwem chińskiej tradycji literackiej, zadaje naiwne pytanie o to, czy w takim razie nauka chińskiego i zgłębianie chińskiej tradycji literackiej staną się obowiązkiem człowieka kulturalnego. W swojej reakcji Goethe waha się między pokusą pozaeuropejskich inspiracji a koniecznością zawężenia obszaru szczegółowych zainteresowań¹¹⁶. Kosmopolityzacja literatury narodowej (niemieckiej), o którą apeluje poeta, zachodzić ma równolegle z introspekcją zajmowanej przez niego kulturowej pozycji i tego, co uważa on za jej historyczną determinantę (według Goethego, była to tradycja europejskiego antyku). Swoisty hermeneutyczny zwrot w literaturoznawczej refleksji o globalnej obcości, którego zapowiedź dostrzegam w rozmowie Goethego z Eckermannem, zdaje się istotnym dopełnieniem fenomenologicznej wykładni *Weltliteratur vel World Literature* według Damroscha. Z jednej strony pozwala zachować najistotniejszy, z mojego punktu widzenia, aspekt oryginalnej koncepcji: uwzględnia proces przywłaszczania tego, co obce, przez daną kulturę i upowszechniania tego, co dla niej rzekomo swoiste, a jednocześnie problematyzuje i uświadamia skomplikowane relacje między literaturą „narodową” a światową. Ponadto wprowadza w obszar zainteresowań zagadnienie indywidualności. Pozwala zastanowić się nad tym, jak dana kultura literacka, postrzegana jako składnik literatury światowej, kształtuje jednostkową percepcję rzeczywistości globalnej. Pozwala też uwzględnić indywidualny (doświadczeniowy) wymiar przekraczania kulturowych granic i scalania odmiennych przestrzeni kulturowych w obrębie jednej perspektywy (i ewentualnie: tożsamości).

Jeśli chodzi o samą wypowiedź Goethego, to współcześnie nonszalancja, z jaką, według Eckermanna, miał on mówić o literaturze chińskiej, jawi się jako rażąca, ponieważ nie wiadomo, ani o którą spośród tzw. chińskich kultur chodzi¹¹⁷, ani czy Goethe ich wszystkich nie zrównuje. Taka interpretacja definitywnie już sytuowałaby jego wykładnię *Weltliteratur* w kategoriach

¹¹⁶ J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe...*, s. 209–214.

¹¹⁷ Na temat wewnętrznego etnicznego zróżnicowania Chin, wewnętrznej dynamiki „chińskiej” kultury i wieloznaczności pojęcia tzw. chińskości zob. M. Religa, *Chiny czyli wielość*, [w:] *Kultury świata w dialogu*, red. A. Czajka, Warszawa 2012.

esencjonalnych. W perspektywie nie tyle komparatystyczno-literackiej, co komparatystyczno-kulturowej sugerowałoby to jej podobieństwo do koncepcji „zderzenia cywilizacji” Samuela Huntingtona (1996). Podziały pomiędzy obszarami kulturowo-cywilizacyjnymi byłyby w jej ramach wyznaczane na podstawie założenia niezbywalności i immanentności kulturowych cech, a co za tym idzie: trwałości zbudowanych na nich antagonizmów¹¹⁸. W ramach systemu literatury światowej kultury należałoby wtedy postrzegać w formach „zamkniętych pojemników” (*geschlossener Container*) – którym to określeniem posługują się w stosunku do koncepcji Huntingtona jego krytycy¹¹⁹. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że próba sformułowania przez Goethego opinii o literaturze chińskiej nie wykracza poza stadium domysłu. Globalna różnorodność wabi go poza krąg cywilizacji europejskiej, lecz w swoim poznawczym wyjściu w świat Goethe zatrzymuje się na krawędzi generalizacji, zaś jej wyobrażona linia w równej mierze okazuje się granicą poznania, co bodźcem do powrotu. Kulturę, na grunt której powraca, można określić własną, jeśli poprzez „własne” rozumie się to, co oswojone i zrozumiałe w nadawanych mu ramach. W tym ujęciu wykładnię *Weltliteratur* Goethego traktuje się bardziej jako punkt wyjścia dla teoretycznej narracji (inspirację dla niej) niż jako obiekt „close reading” lub egzegezy intencji. Pojęcia narodu i dziedzictwa kulturowego służą zaś jako formy umownej kategoryzacji dla przestrzeni komparatystycznego doświadczenia. Ów „powrót” – wycofanie się – w obręb znanego staje się figurą poznawczego onieśmielenia, jakie wiązać można – moim zdaniem – z zasugerowaną już obawą przed generalizowaniem tego, co obce, lub utratą bądź rozmyciem własnej, uwarunkowanej kulturowo, perspektywy interpretacyjnej. Pojmowany jako biegun koła hermeneutycznego „powrót” stanowi jednak zapowiedź ponownego „wyjścia”. Porządki wychodzenia w świat i wycofywania się z niego zdają się współlistnieć ze sobą na sposób aporetyczny. Absolutna realizacja któregoś z nich stałaby się – za sprawą zaniku dookreślającej go przeciwwagi – zaprzeczeniem ustanawiającej go zasady. Próby konceptualnego uchwycenia obu porządków jawią się więc jako zapis procesu doświadczenia ogromu świata i różnorodności jego literatur przez „ja” piszące, interpretujące lub ukształtowane w tekście.

Odwołania do *Weltliteratur* według Goethego – choćby na zasadzie kontekstu historycznego – należy oczywiście opatrzyć zastrzeżeniem o radykalnie odmiennej kondycji literatury w pierwszej połowie XIX wieku i w czasach współczesnych. Niezależnie od tego, czy tak jak zrobił to Huyssen, pozbawi się

¹¹⁸ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 199.

¹¹⁹ H.-J. Lüsebrink, *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart, Weimar 2012, s. 34–36.

literaturę centralnej pozycji w kulturze¹²⁰, czy tak jak Nycz, bronić się będzie przekonania o literaturocentrycznym charakterze kultury¹²¹ – to i tak na wzór krakowskiego badacza trzeba będzie przyznać, że literatura nie realizuje już misji narodotwórczej, „jeśli wypełnianej, to zapewne efektywniej przez inne media czy inne instytucje”¹²². Jak zauważył Joseph Hillis-Miller, literatura, którą w codziennym życiu większości populacji na marginesie spychają „film, telewizja, Facebook i gry komputerowe”, zaś sama częściej rozpowszechniana jest już w formie elektronicznej (e-booki) niż drukowanej, również w obrębie studiów kulturowych wydaje się coraz bardziej marginalizowana w porównaniu z rosnącym zainteresowaniem refleksją nad wymienionymi nowszymi mediami¹²³. Tym, co *Weltliteratur* czyni użyteczną dla współczesnej literaturoznawczej refleksji, wydaje się przede wszystkim postrzeganie literatury jako teatru przemian społeczno-kulturowych związanych z rozwojem światowego rynku czy ogólnoswiatowym transferem informacyjno-ideologicznym, które współcześnie łączy się z pojęciem globalizacji. W czasach Goethego będące w powijakach nie zdradzały jeszcze predyspozycji ku temu, aby mówić w ich kontekście o globalizacji w dzisiejszym sensie – ale ich znaczenie z punktu widzenia poruszanych przez poetę zagadnień czyni odniesienia do nich koniecznymi podczas interpretacji. Idea świata jako całości dostrzegalna w tej heurystycznej perspektywie jest domeną transgresji: cyrkulacja tekstów literackich między kontekstami społeczno-kulturowymi różnych wspólnot interpretacyjnych¹²⁴ jawi się jako równoległa względem cyrkulacji towarów i kapitału oraz trwającej jeszcze w XIX wieku cywilizacyjnej ekspansji tzw. Zachodu. Natomiast dzisiaj koncepcja *Weltliteratur* służyć może jako teoretyczne narzędzie dla uchwycenia skomplikowanych, wielowymiarowych relacji między słabnącą dominacją polityczno-ekonomiczną tegoż a procesami przewartościowywania i przeformułowywania jego literackich kanonów i konwencji pod wpływem pogłębionych kontaktów z kulturami do niedawna postrzeganymi jako peryferyjne. Metodologiczna wartość pojęcia literatury światowej w literaturoznawczych badaniach nad globalizacją objawia się przy tym zarówno w wymiarze wewnątrz-, jak

¹²⁰ A. Huyssen, *Geographies of Modernism...*, s. 196.

¹²¹ R. Nycz, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, [w:] Idem, *Poetyka doświadczenia...*, 20.

¹²² *Ibidem*, s. 162.

¹²³ J. Hillis-Miller, *Globalisation and World Literature*, „Neohelicon”, 2011, t. 38, s. 253.

¹²⁴ Eksplikuję sens formuły Damroscha, wedle której literatura światowa ma być porządkiem lektury tekstów „w ruchu” („a mode of circulation and of reading”). D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 5.

i zewnątrzdziedzinowym. Sądzę, że w pierwszym mogłoby ono służyć za rodzaj wyznacznika ogólnych celów badawczych, które należałoby łączyć z dostrzeżoną przez Birusa „funkcją pośredniczącą” (*Vermittlungsfunktion*) *Weltliteratur*; z możliwością poznania poprzez tekst tego, co kulturowo obce¹²⁵. W drugim przypadku *Weltliteratur* sytuje refleksję literaturoznawczą w obrębie badań nad globalizacją; okazuje się pojęciem granicznym pomiędzy literaturoznawstwem a tzw. *global studies* – i jak otwiera teorię literatury na wpływ dyskursów metaglobalizacyjnych, tak też czyni literaturę narzędziem heurystycznego oglądu procesów globalnych. Hillis-Miller napisał, że utworzenie dyscypliny naukowej na bazie pojęcia literatury światowej mogłoby okazać się „wysiłkiem ostatniej szansy”¹²⁶ na rzecz ocalenia poznawczej roli literaturoznawstwa, ponieważ jawiłoby się ono jako istotne nie tylko z własnej perspektywy, ale również z punktu widzenia innych dyscyplin. Nie czuję się kompetentny, aby zweryfikować tezę o globalnym ukierunkowaniu literaturoznawstwa jako rzeczywiście jedynej szansie na jego przetrwanie (wydaje mi się ona wątpliwa), lecz otwarte podkreślenie poznawczej wagi literaturoznawstwa dla refleksji nad globalizacją stanowi istotny zwrot w zależności między tymi dwiema gałęziami wiedzy. Dotychczas bowiem literaturoznawstwo postrzegano na gruncie badań nad globalizacją przede wszystkim w charakterze nauki służebnej lub wtórnej. Służebnej, bo zaledwie dostarczającej literackich przykładów na potwierdzenie tez socjologicznych, ekonomicznych itd.; wtórnej, bo w swoich ustaleniach są one głównie adaptacją wniosków z innych dziedzin¹²⁷.

¹²⁵ H. Birus, *Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung*, [w:] *Weltliteratur heute. Konzepte und Perspektiven*, red. M. Schmeling, Würzburg 1995, s. 12 [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf; dostęp 20.09.2015]. Ów proces poznania – jak można dodać w świetle prowadzonego przeze mnie badania – wraz ze swoim interpretacyjnym efektem dawałby wgląd również w nieodkryte wcześniej aspekty tego, co jawiło się jako znane, kulturowo własne. „Funkcja pośrednicząca” tekstu w ramach systemu literatury światowej jawiłaby się więc jako podwójna, bo kierowałaby akt interpretacji tyleż na zewnątrz, co do wewnątrz pozycji kulturowej, którą zajmuje interpretator.

¹²⁶ J. Hillis-Miller, *Globalisation...*, s. 253–254.

¹²⁷ Suman Gupta wyróżnia sześć głównych obszarów dotychczasowej refleksji nad globalizacją: 1) opis sposobów, w jakie procesy globalizacyjne są odzwierciedlane w tekstach literackich; 2) wykorzystywanie tekstów literackich na poparcie tez politologicznych i socjologicznych; 3) próby ustalenia relacji znaczeniowych pomiędzy terminami takimi jako „tekst”, „kultura” czy „tożsamość” stosowanymi na gruncie literaturoznawstwa i w refleksji nad globalizacją; 4) przyporządkowywanie refleksji nad globalizacją ukształtowanym już obszarom zainteresowania literaturoznawstwa

1.7. Nadzieje i obawy literaturoznawczej refleksji nad globalizacją

Szczególnej szansy (i powołania) dla literaturoznawczych badań nad globalizacją upatrywałbym w podkreślaniu unikalności narracji i znaczeń wykształcanych w wyniku globalizacji przez poszczególne kultury oraz ich hybrydyczne konstelacje – komplikujące zagadnienia tożsamości i różnicy. Tego typu badania musiałyby prowadzić do twierdzenia o radykalnej różnorodności sposobów rozumienia zjawisk globalizacyjnych w obrębie różnych kultur literackich; odmienność taka byłaby paralelna względem różnorodności uwarunkowanych kulturowo sposobów widzenia globalnej rzeczywistości. Słuszności takiego twierdzenia prawdopodobnie (niemalże z całą pewnością) nie dałoby się dowieść na gruncie wszystkich nauk składających się na tzw. *global studies*. Pewnie zupełnie bezzasadna okazałaby się ona w kontekście zagadnień transferu technologii, trudna do obrony mogłaby się okazać na gruncie nauk społeczno-ekonomicznych (choć brak kompetencji w obu wymienionych zakresach nie pozwala mi wypowiadać się w sposób wiążący). Zagadnienie technologii w kontekście materii kulturowo-literackiej budzi jednak skojarzenia z problematyką nowoczesności, której zróżnicowane kulturowo realizacje („modernizmy”), mimo że często niewspółmierne, zawsze przynajmniej pośrednio wynikały z rozwoju cywilizacyjno-społecznego. Być może więc, pisząc o globalizacji, należałoby sparafrazować Nycza i przyjąć, że tak jak „nie ma dwóch takich samych modernizmów w różnych kulturach narodowych”, nie ma też dwóch takich samych globalizacji; dwóch kultur, które w wyniku procesów globalizacyjnych ulegałyby takim samym przekształceniom i które w taki sam sposób pozwalałyby globalizację postrzegać, konceptualizować oraz jej doświadczać.

Ujęcie komparatystyczno-literackie, czyli refleksja nad światowością lub ogólnością literatury, przyjmuje w kontekście globalizacji postać niezgody na poznawczą bezsilność wobec ogromu świata i różnorodności narodowych literatur. Niezgodzie tej towarzyszy jednak świadomość, że nieprzekraczalna jest przepaść pomiędzy tym ogromem a poznawczymi możliwościami jednostki. Niezależnie od tego, czy mowa o globalnym kanonie tekstów na nowo przetwarzanych i reinterpretowanych, czy o poszukiwaniu strategii lektury umożliwiających rozumienie tego, co znane, przy jednoczesnej otwartości

(głównie myśli postmodernistycznej i postkolonialnej); 5) postrzeganie globalizacji jako bodźca dla zmian instytucjonalnych w obrębie literaturoznawstwa jako dyscypliny akademickiej; 6) problematyka globalnego rynku literackiego. Zob. S. Gupta, *Literary Studies and Globalization*, [w:] *Global Literary Theory...*, s. 870.

na obcość, która czeka w świecie – refleksja nad pojęciem literatury światowej okazuje się hermeneutyką świata w literaturze, literatury w świecie oraz własnych, indywidualnych, ograniczeń względem ich obu. Analiza tych trzech rodzajów interpretacyjnego podejścia podporządkowana będzie namysłowi nad trzema rodzajami teoretycznych „wyzwań”, które zdaniem Hillis-Millera, stawia przed literaturoznawstwem globalizacja. Są to wyzwania: translacji, definicji literatury oraz jej reprezentacji w interpretacyjnej wykładni¹²⁸. Przetworzone przeze mnie w sposób hermeneutyczny, odnosić się będą do zależności między „ja” zawartym w literaturze i interpretującym literaturę a globalną rzeczywistością, która w literaturze jest odwzorowana lub w której literatura jest osadzona (jako w kontekście interpretacyjnym). Na potrzeby swojego wywodu zmienię również kolejność szczegółowo omawianych kwestii zaproponowaną przez Hillis-Millera, który w pierwszej kolejności wymienia translację, a następnie reprezentację, a na końcu definicję. Najlepszym punktem wyjścia wydaje mi się ostatni z tych problemów, pojmowany przeze mnie w charakterze epistemologicznym – jako zagadnienie poznawczego umocowania czytelnika literatury w świecie naznaczonym przez procesy globalizacyjne. Następnie przejdę do problemu translacji, czyli przekraczania przez czytelnika językowych, kulturowych i czasowych granic oraz wydobywania spoza nich „ja” wpisanego w tekst (i właściwej temu „ja” „globalnej” perspektywy). Kulturę przyjmującą tekstu będę przy tym pojmować jako swoistą płaszczyznę dla selekcji i aksjologicznej weryfikacji tekstów cyrkulujących w przestrzeni globalnej. Pozwoli to rozpatrywać zagadnienie reprezentacji literatury światowej w danej przestrzeni kulturowo-literackiej jako problem ontologiczny: w jaki sposób literatura światowa istnieje w poszczególnych literackich systemach – i jak one istnieją w niej? Pojęcie reprezentacji rozumiem jednak inaczej niż Hillis-Miller, któremu chodziło przede wszystkim o reprezentację w formie uniwersalnego kanonu. Zakładając, że kanon obowiązujący w wymiarze globalnym nie byłby możliwy bez generalizacji (z domieszką symbolicznego uzurpatorstwa), sugerowałbym raczej mówienie o równoległych kanonach literatury światowej w obrębie różnych systemów kulturowych. Pisząc o reprezentacji, mam jednak na myśli zjawisko znacznie bardziej skomplikowane niż kanon – choć z pewnością obejmujące go swoim zakresem tematycznym. Reprezentację literatury światowej w obrębie danego systemu kulturowo-literackiego rozumiem jako całokształt ich interakcji postrzeganej przez czytelników i pisarzy ukształtowanych przez ten system. Skoncentrowana wokół kategorii podmiotu (tekstowego lub ludzkiego) problematyka reprezentacji pozwoli zastanowić się nad tym, w jaki sposób przynależność kulturowa kształtuje predyspozycje czytelnika/autora do poznawczego

¹²⁸ J. Hillis-Miller, *Globalisation...*, s. 254–256.

wyjścia w świat – oraz tekstu do globalnej „migracji”. Reprezentacja literatury światowej w danym systemie literackim to niejako jej recepcja w (literackiej) praktyce. Ten aspekt pojęcia reprezentacji uwypukla jego związki z kategorią *mimesis* – pozwoli to na możliwie płynne przejście do problematyki odwzorowywania w tekście procesów globalnych oraz do zagadnień literackiej i kulturowej nieprzetłumaczalności. Oba te wątki badawcze, rozpatrywane równoległe, wymuszą ponowną refleksję nad ontologią tekstu i perspektywą kulturową czytelnika oraz twórcy. Mowa będzie wówczas o tekstach kulturowo i językowo hybrydycznych – czyli powstałych niejako w punkcie przecięcia poszczególnych systemów „składowych” literatury światowej.

ROZDZIAŁ II

HERMENEUTYKA ŚWIATA – CZYLI PROBLEM DEFINICJI

2.1. Między przedmiotem a metodologią – redefinicja literatury, przewartościowanie literaturoznawstwa

Poprzez sposób, w jaki posługuję się terminem „hermeneutyka”, chciałbym skorzystać z jego wieloznaczności jako heurystyki interpretacyjnej, humanistyki „rozumiejącej”¹, a wreszcie – od Heideggera – swoistej filozofii rozumienia. Interpretacyjna wieloznaczność pojęcia globalizacji oraz wielowymiarowość jej jednostkowego i wspólnotowego doświadczenia uwydatniają przy tym pewną modalność hermeneutyki jako kategorii tyleż epistemologicznej, co ontologicznej. Kontekstowa zmienność zakresu hermeneutyki ujawnia nieostrość granic podmiotu, przedmiotu i świata, a jednocześnie akcentuje płynność samego podziału, a więc jego podatność na przepracowanie.

Pojęcie hermeneutyki należy zatem rozumieć w możliwie szerokim horyzoncie znaczeń. Jego punkt początkowy wyznaczałoby „od-dalanie”² (*Ent-fernung*) według Heideggera, czyli przyjmujące postać „koła hermeneutycznego”³ interpretacyjne przewycięzanie poznawczego dystansu pomiędzy przedmiotem poznania a podmiotem, czy raczej *jestestwem*, w warunkach jego (i swojego) *bycia-w-świecie*⁴. Pośrodku teoretycznego widnokągu znajdowałby się problem łączący Gadamera z Jürgenem Habermasem i wyznaczający oś sporu pomiędzy nimi, mianowicie: stosunek hermeneutyki do wiedzy roszczącej sobie prawo do miana obiektywnej. Z jednej strony, chodzi tu o ambiwalentny status „przed-sądów” u Gadamera, które tyleż mogą ograniczać poznanie, co

¹ Ogólnego ukierunkowania humanistyki na „rozumienie” dziejowego usytuowania podmiotu poznania względem kształtującego przedmiot tegoż procesu historycznego.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 134–141.

³ *Ibidem*, s. 196.

⁴ A skoro „bycie-w” nie odnosi się tu do fizycznej relacji „zawierania się w czymś”, lecz stanowi – według Heideggera – egzystencjał *jestestwa*, to „bycie-w-świecie” oznacza, że poprzez bytowanie „w-świecie” poznaje się świat w kategoriach, jakich on sam „bytowi” dostarcza bądź jakie narzuca. Por. *Ibidem*, s. 70.

w praktyce je umożliwiać – z czego bierze się zależność „prawdy” odkrywanej w dziele (w toku egzegezy) od badawczej „metody” służącej jej wypracowaniu⁵. Z drugiej strony, u Habermasa wiedza usankcjonowana to totalizująca światopogląd ideologia, względem której hermeneutyka staje w opozycji, ponieważ jej nieustanne poszukiwanie konsensusu stanowi dla indywidualnego intelektu drogę do wymknięcia się narzucanym ideologicznie kategoriom poznawczym⁶. Hermeneutyka stanowi tu więc formę komunikacji poza i ponad światopoglądowymi różnicami: „nadzieję – jak ujął to Alexandre Dupeyrix – że dialog niemożliwy dziś, stanie się możliwy jutro”⁷. Z tą ideą pośrednio wiąże się przeciwległy względem punktu początkowego kraniec hermeneutycznego horyzontu badań nad literaturą i globalizacją: „możliwość nie-możliwego”⁸. Tak John Caputo ujął potencjalny kompromis pomiędzy własną heremenutyką radykalną, wyrosłą z doświadczenia dekonstrukcji według Derridy i zakładającą wyparcie idei istoty znaczenia przez narracje będące źródłem znaczeń, a hermeneutyką dialektyczną Richarda Kearneya, gdzie u podstaw badania leży wiara (podszyta doświadczeniem nihilizmu) w możliwość dotarcia do prawdy nie tyle może obiektywnej, ile przynajmniej wiarygodnej z punktu widzenia dialektycznego. Łącznik w słowie „nie-możliwe” oznacza zarazem teoretyczną *możliwość* światopoglądowego zespolenia między rozmówcami (w tym sensie „nie-możliwe” jest przeciwieństwem niemożliwego) i stanowi świadectwo niezbywalnego „nie-dokończenia” tego procesu; jest tyleż łącznikiem, co znakiem separacji⁹.

Ideę opisywania i wyjaśniania tych aspektów egzystencji indywidualnej i społecznej, które skończonemu opisowi i jednoznacznemu wyjaśnieniu się nie poddają, a które od Wilhelma Diltheya stanowiąc miały domenę tzw. nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*)¹⁰, uważam za zgodną z wykładnią metody

⁵ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 382–392.

⁶ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, [w:] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, red. K.-O. Apel et al., Frankfurt nad Menem 1971, s. 152–154.

⁷ A. Dupeyrix, *Zrozumieć Habermasa*, przeł. M.N. Wróblewska, Warszawa 2013, s. 202.

⁸ J.D. Caputo, R. Kearney, *Anateizm i radykalna hermeneutyka*, „Znak”, 2017, nr 748, s. 69.

⁹ *Ibidem*, s. 67–75.

¹⁰ Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł., oprac., posł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 21, 30. W pierwszym spośród wskazanych przeze mnie miejsc Dilthey pisze o podmiocie nauk humanistycznych jako o „związku przeżyć”, który „wyodrębniony z biegu życia” jawi się „jako

hermeneutycznej według Michała Pawła Markowskiego. W jego przekonaniu, rzec się pewności co do własnych ustaleń to zabezpieczyć się przed powierzchownością interpretacji. Hermeneutycznie pojmowane „rozumienie” bezwzględnie łączy się przy tym z pojęciem „rozmowy”¹¹. Etyczna konotacja ostatniego z pojęć, sugerująca relację między podmiotami (interpretacyjnym, autorskim, tekstowym), utrudnia stosowanie hermeneutycznego słownika, wówczas gdy problematykacji ulega status podmiotu. Zarazem jednak procedura wytwarzania (a nie: odtwarzania) sensu zawarta w hermeneutycznej formule pozwala – jak sądzę – potraktować „rozmowę” jako figurę porządku prób i błędów w procesie negocjowania znaczeń. Zjawisko globalizacji sprawia, że czynniki uczestniczące w tego typu negocjacjach rekrutują się w dużej mierze spoza najbliższego kulturowo i społecznie kontekstu. W socjologii mówi się wówczas o sieci wzajemnych „uzależnień” w drogach rozwoju społeczeństw¹². W antropologii utarła się metafora „kulturo-obrazu”, lub „krajobrazu kulturowego”, jako pola odniesień dla kulturowych diaspor, w przypadku których państwa narodowe wydają się stanowić niewiele więcej niż tylko pole największego nagromadzenia ich członków. Za Arjunem Appaduraim wyróżnia się krajobrazy: etniczne, medialne, finansowe, ideologiczne i technologiczne¹³.

coś psychicznego” i staje się „podmiotem logicznym sądów i objaśnień teoretycznych”. Uzależnienie poznawczej kondycji podmiotu od jednostkowych przeżyć sugeruje unikatowość podmiotu humanistycznej refleksji, a tym samym sytuuje jego refleksję na temat świata w relacji dialektycznej (i jak sądzę: hermeneutycznej) względem norm obiektywizacji rzeczywistości obowiązujących „w instytucjach, państwach, kościołach, zakładach naukowych”. W drugim miejscu Dilthey wyraźniej formułuje hermeneutyczne z ducha założenie o poznawczej cyrkulacji pomiędzy obowiązującym w danym czasie i w danej przestrzeni kulturowej sposobem pojmowania obiektywności (tak rozumiem postulat wychodzenia „od urzeczywistnionego przez nią [ludzkość] ducha obiektywnego”) a domeną tego, „co twórcze, wartościujące, podejmujące działania”. Ostatecznie obszar nauki, w którym przejawia się „tendencja” do tego typu hermeneutycznej formy poznania, określa Dilthey mianem „nauk humanistycznych”.

¹¹ Markowski pisze w tym kontekście o interpretacyjnym powinowactwie „rozmowy” i „rozumu”. Zob. M.P. Markowski, *Na skraju wytrwania*, [w:] Idem, *Życie na miarę literatury. Eseje*, Kraków 2009, s. 55–56.

¹² A. Giddens, *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2004, s. 74.

¹³ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, s. 51–52. Specyficzny splot kulturo-obrazów charakteryzuje określoną „lokalność” – włączając ją w globalne mapy każdego z nich. Waldemar Kuligowski zaproponował, aby termin „kulturo-obraz” tłumaczyć na polski jako „krajobraz kulturowy”. Tłumacz książki Appaduraim na polski – Zbigniew Pucek – przekłada termin jako „kulturo-obraz”, pisząc odpowiednio o etnoobrazach, medioobrazach, technoobrazach, finansobrazach i ideobrazach. Kuligowski

Na gruncie literaturoznawstwa problematyka społecznego przewartościowania dyscypliny pojawia się głównie w kontekście jej kryzysu. Ryszard Nycz w artykule pt. *W stronę humanistyki innowacyjnej* zwrócił uwagę na rozpięcie współczesnej humanistyki między biegunami „neuronauki” – rozumianej jako forma lingwistycznej refleksji nad umysłem – i „technologii cyfrowej”, gdzie jej domenę stanowić ma analiza cyberkultury¹⁴. Ten wewnętrzny podział nauk humanistycznych sygnalizuje z kolei problematyczność ich społeczno-instytucjonalnego statusu względem nauk przyrodniczych oraz ścisłych i technicznych. Nycz stara się jednak wykorzystać ten stan rzeczy na potrzeby metodologicznej refleksji, przy czym sięga po metaforę tekstu – naukowego, a także będącego „przedmiotem”, „partnerem” lub „przewodnikiem”¹⁵ naukowych humanistycznych dociekań – jako „laboratorium”: „jako węzła sieci relacji, które wnikają w, i przekształcają, środowisko historyczne, społeczne i kulturowe”¹⁶. Metafora stanowi zapożyczenie z teorii aktora–sieci (*Actor Network–Theory* – w skrócie ANT) Bruno Latoura, w której mianem aktora określa się każdy element – zarówno ludzki (człowiek), jak również nie-ludzki – w znaczeniu rzeczy lub pojęcia – który na drodze wszelkiego rodzaju interakcji z innymi aktorami współtworzy i współokreśla sieć, czyli w istocie świat w którym funkcjonuje i/lub postrzega¹⁷. Aktor może innych aktorów używać, być przez nich używanym (jeśli mowa o przedmiocie) oraz determinować sposoby, w jakie używa się jego i innych aktorów – przy czym nie tylko stanowi on element sieci, lecz swoim relacyjnym usytuowaniem zaświadcza o jej ontologii¹⁸.

Rozumieć tekst (nie tylko) akademicki jako laboratorium znaczy: traktować go jako przestrzeń wzajemnego dookreślania się badanych przedmiotów i zjawisk wraz z kulturowymi, społecznymi, politycznymi, a także fizycznymi determinantami ich funkcjonowania oraz sposobów, w jakie się je postrzega. W przypadku

jednak, w przekonujący mnie sposób, argumentuje na rzecz „krajobrazu”, zwracając uwagę, że w oryginale figuruje słowo *scape*, którego przekład jako „obrazu” wydaje się „zanadto statyczny, zamknięty”. Zob. W. Kuligowski, *Antropologia współczesności...*, s. 17 [przypis]. Z tego powodu, choć w swojej pracy powołuję się na przekład Pucka, to ów kluczowy w propozycji teoretycznej Appaduraia termin przedstawiam w formie, którą zaproponował Kuligowski.

¹⁴ R. Nycz, *W stronę humanistyki innowacyjnej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*, „Teksty Drugie”, 2013, nr 1–2, s. 251.

¹⁵ Idem, *Od autora*, [w:] Idem, *Poetyka doświadczenia...*, s. 12.

¹⁶ Idem, *W stronę humanistyki...*, s. 248.

¹⁷ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora–Sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 185–186.

¹⁸ *Ibidem*, s. 66.

przedmiotu tak postrzeganych badań weryfikacji ulegać mają jego cechy rzekomo niezbywalne. Zaś kiedy za przedmiot badań obierze się literaturę, wtedy w swojej domniemanej esencji (literackości) okaże się ona zależna od dyskursu teoretycznego, który ją stwarza i definiuje. Teoria jawi się nie tyle w swoim aspekcie opisowym/analitycznym, co performatywnym – dodatkowo uwypuklanym, kiedy literaturoznawczą refleksję rozszerzy się o zagadnienia globalizacji. Poznawczy horyzont, który zarysowuje ukierunkowana w ten sposób praktyka badawcza, znajduje swój pierwszy kraniec w świadomości, że recepcja literatury w przestrzeni globalnej z konieczności musi odznaczać się zależnością od wartościujących wyborów specjalistów od poszczególnych „gałęzi” czy też „obszarów” literaturoznawstwa. Wydaje się, że ten fakt posłużył Franco Morettiemu jako podstawa dla koncepcji *distant reading*¹⁹ – czyli badań literackich, które nie czyniłyby swoim przedmiotem poszczególnych tekstów literackich, lecz raczej śledziłyby ogólnoświatowe tendencje w kulturze literackiej, na podstawie korpusu szczegółowych, choć węższych badań poprzedników. Przeciwnie kraniec horyzontu literaturoznawczej refleksji okołoglobalizacyjnej to, moim zdaniem, badania nad „nie-linearnością” form kulturowych powstałych na bazie globalnego przepływu informacji. Ten obszar badań łączy się z wyróżnioną przez Nycza dziedziną cyberkultury, a jego korzenie sięgają medioznawczych intuicji Marshalla McLuhana na temat sposobów percypowania kultury w obrębie „globalnej wioski”²⁰ (1959). Jeśli jednak uznaje się poznawczą wartość wniosków płynących z tezy McLuhana – że rozwój globalnych środków przekazywania informacji (pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku była to przede wszystkim telewizja) przyczyni się do marginalizacji przekazów pisemnych w postaci form narracyjnych przeznaczonych do linearnej lektury²¹ – to tym bardziej należy zastanowić się nad współczesnym statusem tekstu literackiego, rozumianego właśnie jako linearnie zorganizowana całość. Krótko mówiąc: aspektem literatury, który w świetle globalizacji najsilniej domaga się (re)definicji, jest jej forma najbardziej (zdawałoby się) podstawowa, przyjmująca postać tekstu do lektury „od deski do deski”. Zarówno w postaci książki drukowanej, jak również w postaci e-booka (na co zwracał uwagę wspomniany w poprzednim rozdziale Hillis-Miller) publikacja tekstowo-linearna – zakładająca spójność zawartych w niej sensów lub też spójność tę imitująca – domaga się refleksji nad jej współczesną interpretacyjną wartością; refleksji, która nie byłaby podporządkowana mylącej dychotomii starego i nowego – a w efekcie arbitralnym podziałom na to, co przestarzałe, i co aktualne

¹⁹ F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees...*, s. I.

²⁰ M. McLuhan, Q. Fiore, *„Time” has ceased, „space” has vanished. We now live in a Global Village*, [w:] *Global Literary Theory...*, s. 167.

²¹ *Ibidem*, s. 177.

– lecz która poznawczej wartości tekstowych i przeznaczonych do lektury linearnej „książek” literackich upatrywałaby właśnie w ich konwergentnym współistnieniu ze zjawiskami globalizacyjnymi, determinowanymi przez zaawansowaną technologię, oraz z odpowiadającymi im pod względem formalnym odmianami „cyberliteratury”.

Globalizacyjne zjawiska, o których mowa, to przede wszystkim ogólnoświatowe migracje ludności – a razem z nimi ich kultur, wierzeń, ideologii – oraz transfer informacji (danych finansowych, przekazów medialnych, indywidualnej komunikacji). Traktując je jako dwie główne składowe doświadczenia globalizacji, chciałbym niniejszym zaproponować sposób interpretowania linearnych tekstów literackich jako form zapośredniczenia procesu indywidualnego stopniowego osvajania się ze światem w całej jego różnorodności i obcości. Każdy tekst literacki implikuje jakiś sposób epistemologicznego i ontologicznego usytuowania względem świata stwarzanego w toku narracji. Praktyka interpretacyjna, która motywacji dla określonych metod organizowania literackiej rzeczywistości szukałaby w procesach globalizacyjnych, wydaje się szczególnie obiecująca w przypadku powieści – jako gatunku, który przy pomocy opowiadania bądź opisu²² niejako z definicji dokonywać ma narracyjnej transformacji świata w *nomen omen* świat przedstawiony; gatunku, który wymaga od autora wypracowania swoistej kosmologii²³, a zatem ustalenia relacji również między światem przedstawionym (choćby jak najbardziej „lokalnym”) a światem – pozwolę sobie na określenie umowne – przemilczanym w tekście.

2.2. „Tekst” i „dzieło” w dobie globalizacji O linearnej petryfikacji „tekstu”

Napięcie pomiędzy światem przedstawionym a rzeczywistością w powieści nieobecna – pomiędzy znaczeniami w niego wpisanymi a siecią znaczeń, które wpisują go w siebie i z którymi łączą się poszczególne jego elementy – objawia się w postaci opozycji samoistności znaczeniowej dzieła i nieograniczoności, ale także semantycznej amorficzności tekstu. Globalizacja²⁴

²² A. Izdebska, D. Szajnert, *Powieść*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Warszawa 2012, s. 743.

²³ U. Eco, *Wyznania młodego pisarza*, przeł. J. Korpanty, Warszawa 2011, s. 18–19.

²⁴ Jako proces, który odkształca i re-kontekstualizuje pojęciowe i społeczno-kulturowe całości, lecz ani ich nie usuwa, ani nie pozbawia ich całkowitego wpływu na jednostkową perspektywę i doświadczenie – którymi to zagadnieniami zajmuję się w rozdziałach czwartym, piątym i szóstym.

wytwarza zapotrzebowanie na taki sposób pojmowania literatury, który relację dzieło–tekst uchwyciłby jako znak pogranicznej ontologii literackiego tekstu/dzieła. Stanowiłoby ono również konieczne uzupełnienie szkicowej koncepcji globalnej hermeneutyki z poprzedniego rozdziału (wywiedzionej z teorii literatury światowej według Goethego): modelu teoretyczno-literackiego, w którym interpretacyjna wartość tekstu sytuuje się na pograniczu pomiędzy całościowym znaczeniem wypracowywanym przez autora lub czytelnika a rozczłonkującą je globalną obcością kontekstów i znaczeń nie- (lub nie w pełni) uświadamianych. Na potrzebę uchwycenia interpretacyjnej oboczności tekstu/dzieła chciałbym zaproponować pojęcie linearnej petryfikacji tekstu. Świadom jednak, że termin ten kojarzyć się może z założeniem niezmienności sensu, który „jaki jest każdy widzi”, odnoszę go tu nie do przestrzeni znaczeń, lecz do ciągu znaków. Pisząc o linearnej petryfikacji, mam więc na myśli przede wszystkim utrwaloną w kulturze i w literackim obiegu formę (edycję) tekstu (nie zaś linearność narracji!). Petryfikacja nie wyklucza jego późniejszych przekształceń autorskich, redaktorskich lub przekładowych, lecz stanowi figurę ich utrwalenia w obiegu rynkowym. Chodzi więc niejako o petryfikację w formie publikacji – swoistego pośrednika pomiędzy nadinterpretacyjnością tekstu a właściwym dziełu usytuowaniem w sferze intencjonalnych twórczych działań. Zdaniem Briana Lennona, termin „publikacja” (*publication*) w dobie globalizacji stanowi praktycznie synonim terminu „literatura”. Badacz spostrzega, że kategoria publikacji pozwala umknąć konieczności postrzegania przestrzeni literatury światowej w kategoriach „binarności naprzemiennego wchłaniania i oporu” (*revolving binary of incorporation and resistance*) – czyli pewnego rodzaju gry pomiędzy tym, co względem danej kultury jawi się jako „wewnętrzne”, a tym, co „zewewnętrzne”²⁵. Kategoria publikacji usuwa dylemat kulturowej przynależności lub rozłączności, ponieważ jest to pojęcie nie z obszaru kultury, a rynku. Faworyzuje ono zatem zagadnienie obecności tytułu w obiegu literatury danego języka kosztem kwestii jego kulturowego pochodzenia, która sprowadzona zostaje do rangi elementu strategii marketingowej. Pojęcie publikacji zawiera w sobie aspekt „upublicznienia” tekstu, w wyniku czego jego interpretacyjna wartość przedstawia się jako dobro wspólne i podatne na nadinterpretację (a cechą tę – właściwą cyrkulacji w obrębie rynku konkretnego języka – wzmacnia globalna cyrkulacja tłumaczeń). Jednocześnie publikacja tekstu w postaci każdego kolejnego wydania, lub przekładu, wiąże się z projektowaniem pewnego znaczeniowego całokształtu; pewnego sposobu prezentowania tekstu za

²⁵ B. Lennon, *In Babel's Shadow. Multilingual Literatures, Monolingual States*, Minneapolis, Londyn 2010, s. 18.

pomocą blurbów i materiałów promocyjnych, który czytelnicy – a zwłaszcza krytycy – mogą podjąć lub się mu przeciwstawić. Pierwszy z wymienionych przeze mnie aspektów sytuuje „publikację” w domenie „tekstu” – drugi w domenie „dzieła”. Oferowana przez pojęcie „publikacji” możliwość naprzemiennego postrzegania utworu literackiego w kategoriach „tekstu” i „dzieła” okazuje się jednak niewystarczająca – i to właśnie z uwagi na ściśle rynkowe konotacje „publikacji”. Próba analizy zjawisk globalizacyjnych w przestrzeni kulturowo-literackiej wywołuje konieczność wypracowania pojęcia o analogicznym potencjale, które umożliwi jednak postrzeganie tekstu/dzieła w kategoriach bazy dla hermeneutycznej procedury kształtowania obrazu rzeczywistości globalnej. Taką funkcję pełni, moim zdaniem, pojęcie „linearnej petryfikacji tekstu”, która jawi się jako teoretycznie wydzielony moment z „życia” tekstu/dzieła; pomiędzy skończonymi (na daną chwilę) twórczymi działaniami autora/wydawcy a jeszcze nierozpoczętymi działaniami interpretacyjnymi czytelnika. Chodzi więc o wyobrażenie pewnego materialnego (zapisanego) „kośćca”, wyabstrahowanego zarówno pod względem znaczeń naddanych, jak i tych przypisywanych w trakcie lektury – lecz zdatnego do interpretacji w świetle jednych i drugich.

Z jednej strony pojęcie linearnej petryfikacji tekstu pozwala pojmować „dzieło” literackie jako zapis indywidualnego doświadczenia globalizacji. Z drugiej strony pozwala prześledzić w „tekście” wpływ wiążących się z globalizacją zjawisk na kształtujący się w nim obraz rzeczywistości i sugerowane przez tekst ontologiczne wnioski. Takie interpretacyjne uwarunkowanie tekstu/dzieła wydaje się najbardziej wyraziste w przypadku narracji pierwszoosobowych, gdzie zindywidualizowana perspektywa obejmująca całość świata przedstawionego sama staje się domeną zachodzących w jego obrębie przewartościowań. Zarazem jednak – jak ma to miejsce w przypadku takich powieści jak *Asystent śmierci* Bronisława Świdorskiego (2007) czy *Przypadki inżyniera ludzkich dusz* Josefa Škvorecký’ego (1977) – forma linearna sugeruje naddaną organizację przekazu, co jawi się jako obietnica (niekiedy bez pokrycia) doraźnej stabilizacji aksjologicznej (przynajmniej na czas lektury). Dobór powieści nie jest przypadkowy: w obu narracja przeplata wątki migracji politycznych z Europy Wschodniej w drugiej połowie XX wieku z problematyką wielokulturowości globalnych metropolii. *Przypadki inżyniera ludzkich dusz* konfrontują te dwa „porządki re-lokacji” grup i jednostek jako równoczesne, lecz niewspółmierne za sprawą różnic kontekstu, motywacji i związanych z nimi doświadczeń; *Asystent śmierci* uwypukla różnicę między nimi za pomocą dystansu czasowego.

2.3. Od narodu, przez kulturę, do świata – czyli globalizacja w tekście linearnym

Powieść Świderskiego osnuta jest wokół protestów muzułmańskiej ludności Kopenhagi przeciw publikacji karykatur Mahometa w jednym z duńskich dzienników oraz oskarżeń o nieprzystosowanie się do warunków zachodniej demokracji kierowanych pod adresem tej społeczności przez organy opinio-twórcze. Kontrapunktowo względem wydarzeń towarzyszących opisanemu tu konfliktowi kulturowo-społecznemu narrator – jednocześnie główny bohater – opowiada własną historię: naukowca, któremu wiara w światopoglądowy pluralizm zachodniego społeczeństwa podsuwa pomysł napisania artykułu na temat antysemityzmu Sorena Kirkegaarda. Będąc zatrudnionym właśnie w centrum badań nad myślą tego filozofa (*Soren Kierkegaard Forskningscenteret*), w następstwie opublikowania artykułu bohater/narrator traci posadę, co stanowi dla niego dowód ideologicznej hermetyczności instytucji; hermetyczności, jaka daje o sobie znać wówczas, gdy przedmiotem krytyki staje się własne narodowe tabu. Zmuszone do szukania nowego źródła dochodu powieściowe *alter ego* autora otrzymuje posadę w kopenhaskim hospicjum, gdzie poleca mu się mówić do pacjenta w śpiączce, który prawdopodobnie – tak jak on sam – jest Polakiem. Monolog przekształca się w rodzaj retrospektywnej analizy przyczyn i historycznego tła własnej emigracji narratora/bohatera oraz natury doświadczanego wykorzenia. O nim z kolei wzmianka pojawia się już na pierwszej stronie powieści, w autoironicznej, gorzkiej konstatacji o podobieństwie pozycji zajmowanych w obowiązującym systemie kulturowo-społecznym przez niego i protestujących muzułmanów: „Jeśli nikt nie palił moich flag i nie napadał ambasad, to jedynie dlatego że wcale ich nie posiadam”²⁶. W toku akcji doświadczenie wykorzenia prowadzi do perspektywy uniwersalistycznej; utopii ogólnoswiatowego porozumienia i pokojowej koegzystencji, ku której, na heglowską modłę teleologicznego rozwoju ludzkości, powinny kierować się myśli ludzi epoki globalnej:

Prawdziwe korzenie tkwią, jak sądzę, w przyszłości. Dzisiaj, po lotach na Księżyc i Marsa, została nam dana nowa możliwość. „Ludzkie korzenie” można zobaczyć inaczej, z wysoka, co wcale nie znaczy gorzej. Z kosmosu chyba najlepiej widać jeden łączący nas „korzeń”, co przecież zgodne jest z wiedzą o pochodzeniu człowieka²⁷.

²⁶ B. Świdorski, *Asystent śmierci. Powieść o karykaturach Mahometa, o miłości i nienawiści w Europie*, Warszawa 2007, s. 5.

²⁷ *Ibidem*, s. 432.

Powyższe, moim zdaniem, niezbyt fortunne literacko, określenie Ziemi jako ogólnoludzkiego kulturowego „korzenia” świadczy o pojmowaniu uniwersalności jako punktu dojścia refleksji, której porządek w toku narracji wyznacza krytyka religijnych, etnicznych, narodowych i społecznych podstaw wspólnotowości. Sądzę, że ukierunkowanie narracji od refleksji na temat własnych „korzeni” ku globalnej perspektywie marginalizującej różnicę na korzyść podobieństw może mieć dwojakie konsekwencje interpretacyjne. Z jednej strony, mogłoby ono prowadzić do konstatacji o uniezależnieniu się jednostkowej tożsamości i aparatu epistemologicznego od wspólnoty wyjściowej. Z drugiej strony, równie uprawniony wydawałby się wniosek przeciwny: o uwarunkowaniu poglądów jednostki na to, co uważa ona za ogólnoludzkie właśnie przez ową wyjściową wspólnotę. Oba sposoby rozumienia znaczeniowego ukierunkowania powieści sprowadzają się zatem do problemu kulturowej perspektywy autora oraz wynikającej z niej konstrukcji podmiotu wpisanego w tekst. Pierwszy zakładałby jednak, że finalny skutek (poczucie uniwersalności) dewaluuje wartość poznawania globalnej rzeczywistości przez pryzmat tego, co kulturowo partykularne. Drugi natomiast podkreślałby przyczynowo-skutkową zależność pomiędzy partykularyzmem i pojmowaniem uniwersalności – przedstawiając uwarunkowaną kulturowo perspektywę jako materiał do wypracowania perspektywy globalnej. W obu przypadkach powyższy, końcowy, fragment *Asystenta śmierci* jawi się jako potwierdzenie tezy Pascale Casanovy o tym, że uporczywa weryfikacja wspólnotowych więzi charakteryzuje przedstawicieli tzw. małych literatur – czyli literackich tradycji o ograniczonym zasięgu oddziaływania. Problemem pozostaje jednak wartościowanie ich dziedzictwa w odniesieniu do globalnej perspektywy lub tzw. wartości uniwersalnych.

Zdaniem badaczki, próby literackiej kosmopolityzacji podejmowane przez przedstawicieli „małych literatur”, przynajmniej na początkowym etapie, dokonują się poprzez krytykę narodu i właściwej mu literackiej tradycji, przeprowadzaną z pozycji paradoksalnej, bo jednocześnie wewnętrznej i zewnętrznej względem obiektu krytyki²⁸. Zależnie od osobowości twórcy owo usytuowanie może być punktem dojścia artystycznego rozwoju lub jego etapem pośrednim. Z biegiem twórczego rozwoju pisarz „małej literatury” odtwarzałby powszechny schemat autonomizacji sztuki literackiej względem wymogów polityki i obyczajowości; autonomizacji, której specyfika właściwego mu „pola” literackiego nie zapewnia w stopniu wystarczającym. W separacji języka francuskiego od władzy politycznej i wpływu ekonomicznego Casanova widzi jedną z przyczyn ustabilizowania się jego symbolicznej pozycji języka artystów,

²⁸ P. Casanova, *Światowa republika...*, s. 271–274.

literatów i arystokracji za panowania Ludwika XV²⁹. Zarazem jednak właśnie stopniowe kształtowanie się przestrzeni narodowych w obrębie literatury światowej zadecydować miało o ostatecznym wykształceniu się tytułowej „republiki literatury”³⁰. „Republika” to już bowiem nie jedynowładztwo określonego języka (francuskiego do połowy XX wieku, a później angielskiego), lecz przestrzeń negocjowania światowych norm literackich. Narodowa kategoryzacja gwarantuje danej przestrzeni literackiej (danemu „polu” – jeśli użyć zaczerpniętej od Bourdieu terminologii Casanovy) przedstawicielstwo podczas globalnych negocjacji wartości literackich. Niemniej to historyczny i współczesny status danej literatury w świecie decyduje o tym, na ile jej głos będzie w tych negocjacjach słyszalny.

Gdy, tak jak w *Asystencie śmierci*, ukierunkowanie poznawcze narratora i/lub bohatera przemieszcza się od kulturowego partykularyzmu ku wyobrażeniom o uniwersalności, linearna struktura opowieści stanowi formalny wyznacznik ich sprzężenia interpretacyjnego, epistemologicznego, a także egzystencjalnego. Proklamowana uniwersalność nie jawi się wówczas jako samoistna, ponieważ jej interpretacyjny obraz pozostaje zależny od przedstawionej – i konfrontowanej z nim – partykularności. Linearność uzyskana w dziele literackim, będąc skutkiem autorskiej organizacji zjawisk globalizacyjnych, a równocześnie wyznaczając bieg samoistnych tekstowych znaczeń, dla czytelnika stanowi performatywną oś współprzeżywania globalizacji. W tym kontekście linearna petryfikacja tekstu okazuje się bliska schematyczności dzieła literackiego według Romana Ingardena: dostarcza narracyjnego szkieletu dla interpretacyjnych działań oraz pozostawia pole dla uzupełnień świata przedstawionego na podstawie doświadczenia czytelnika³¹ – przy czym aksjologiczny kierunek tych działań determinować ma intencja autora lub samego dzieła (w zależności od prezentowanego poglądu teoretycznego). Zarazem jednak nieprzewidywalny stopień nadinterpretowalności

²⁹ *Ibidem*, s. 112–113.

³⁰ *Ibidem*, s. 82–83. Casanova wyróżnia trzy etapy owego procesu – pierwsze dwa zapożyczając z rozważań Andersona o „wspólnotach wyobrażonych”: 1) wernakularyzacja rynku literackiego w okresie reformacji; 2) rewolucja leksykograficzna na przełomie wieku XVIII i XIX (masowe odkrywanie poznawczego i literackiego potencjału języków narodowych); 3) dekolonizacja – powtarzająca proces kształtowania się tożsamości narodowych w przestrzeniach zdominowanych wcześniej przez państwa zachodnioeuropejskie.

³¹ Ale także w zgodzie z ramami znaczeniowymi, które dla czytelnicznych „aktualizacji” świata przedstawionego wyznaczają m.in. ograniczenia kontekstualne. Ingarden rozróżniał bowiem „konkretyzacje poprawne, adekwatne, od nieadekwatnych”. Zob. D. Szajnert, *Intencja autora i interpretacja – między inwencją a atencją. Teksty i parateksty*, Łódź 2011, s. 24.

tekstu wystawia zawartą w dziele konceptualizację procesów globalizacyjnych na rekonfigurację i rekontekstualizację w obrębie jednostkowego rozumienia. Linearność literatury okazuje się figurą stopniowego rozszerzania spektrum oglądu globalnej rzeczywistości przez podmiot. Odwzorowuje ona również sytuację czytelnika: zachodzące w lekturze sytuowanie tekstu/dzieła w obrębie postrzeniowej matrycy przykładanej do świata³² – i reinterpretację tekstu oraz siebie³³ przez pryzmat wytwarzanego za jej pomocą obrazu³⁴.

Analogiczne wnioski można wyciągnąć z powieści Škvorecký'ego, gdzie bohater/narrator Daniel Smirzicky – emigrant z komunistycznej Czechosłowacji, pisarz i wykładowca literatury na kanadyjskim uniwersytecie – dokonuje nieustannej rekonfiguracji swojego pola odniesień w kontekście światowego kanonu i społeczeństwa globalnej metropolii. Pomimo to koniecznym składnikiem życiowego bilansu pozostaje (krytyczne) odniesienie do narodu, jako „ojczyzny ideologicznej”, w opozycji do swoistej „ojczyzny prywatnej”³⁵ – miejsca młodości:

[O]czywiście wciąż wracam. Do Kostelca. Jednak mogę do niego wracać równie dobrze, będąc w Kanadzie, jak w Pradze. W Kanadzie z większymi wygodami, w zaciszu dekadentckiej, antypolicyjnej demokracji. Kiedy usypiam, uświadamiam sobie wciąż obowiązującą moc [...] frazesu. Jakie piękne jest życie, kiedy wszystko utraci sens i człowiek zaczyna żyć dla samego życia.

Może właśnie ten wielki historyczny krach jednego małego epizodu historycznego [aluzja do Praskiej Wiosny – przyp. P.R.] pomógł mi poznać tę mądrość. Nie utraciłem sensu życia, tylko złudzenie takiego sensu. Gdyby to się nie zdarzyło, biologia by działała w niewoli różnych natrętnych złudzeń, koszmarów, w tym małym siedlisku nieszczęsnego i obojętnego narodziku³⁶.

³² Powyższe stwierdzenie bliskie jest propozycji Helmuta Wilkego o tym, aby rozumieć globalizację jako schemat kognitywny. Zob. E. Sturm-Trigonakis, *Global playing in der Literatur...*, s. 97.

³³ Reinterpretację znów linearną, bo choć uwzględniającą możliwość nielinearności narracyjnej w postaci dygresyjności, wzmożonej asocjacyjności lub nagłych zwrotów pamięci, to w swojej linearności, a więc trwaniu, podporządkowanej ciągłości życia/opowieści/lektury.

³⁴ Wspomniane „usytuowanie” tekstu/dzieła w obrębie postrzeniowej matrycy może zatem przybierać charakter polemiczny.

³⁵ Odwołuję się do rozróżnienia Stanisława Ossowskiego z pracy *O ojczyźnie i narodzie* (1984). Zob. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 37–38.

³⁶ J. Škvorecký, *Przypadki inżyniera ludzkich dusz. Entertainment ze starymi tematami życia, kobiet, losu, marzeń, klasy robotniczej, tajników, miłości i śmierci*, przeł. A.S. Jagodziński, Sejny 2008, s. 793.

Idea narodu powraca w narracji jako forma zaczepienia podmiotu w rzeczywistości globalnej. To w kontekście narodu zyskuje ona znaczenie, stając się przy tym bodźcem dla krytycznej weryfikacji jego światopoglądowych ram – co czyni przestrzeń danej kultury i języka zamierzonym obszarem cyrkulacji tekstu. Zarówno w *Asystencie śmierci*, jak i w *Przypadkach inżyniera ludzkich dusz* przestrzenie: globalna i kulturowo-etniczna wymieniają się na pozycjach inspiracji i obiektu literackiej obróbki. Właściwą formą refleksji nad ich wzajemną zależnością wydaje się nie tyle analiza intertekstualna, co inter-kontekstualna – w przypadku której na brak teoretycznego opracowania w badaniach nad kulturowymi aspektami globalizacji utyskiwał Appadurai³⁷. Traktująca tekst jako łącznik pomiędzy różnymi czasoprzestrzeniami kulturowymi (jako bodziec do ich interpretacyjnego doświadczania) hipotetyczna teoria interkontekstualności mogłaby okazać się bliska „kosmo-hermeneutyce” (*cosmohermeneutics*) według Philippa Schorcha. Jest to praktyka badawcza, która w obrębie studiów nad społeczno-kulturową funkcją muzeów etnograficznych przedmiotem interpretacji czyni doświadczenie globalnej migracji. W konsekwencji jednostkę ludzką, z jej indywidualnym bagażem doświadczeń, obsadza się tu w roli głównego aktora komparatystyki międzykulturowej. Takiemu spojrzeniu badawczemu przyświeca bowiem idea kultury poznawalnej wyłącznie za pośrednictwem działań i interpretacji, u podstaw których leży określona ludzka podmiotowość. W swoim metodologicznym aspekcie „kosmo-hermeneutyka” sytuuje się zatem w jawnej opozycji względem postrzegania kultur i determinowanych nimi tożsamości przez pryzmat abstrakcyjnych pojęć i kategoryzacji, które w retoryce Schorcha jawią się wręcz jako odhumanizowane³⁸. Jednakże u teoretycznych podstaw „kosmo-hermeneutyki” legła muzealnica reinterpretacja kategorii „stref kontaktu” (*contact zones*), a płynące z niej wnioski uważam za istotne również z punktu widzenia literaturoznawstwa. Wedle przytaczanej przez autora wykładni Jamesa Clifforda, pojmowanie muzeów jako „stref kontaktu” sugerować miało postrzeżenie ich w charakterze miejsc „interakcji i relacji” opartych na antagonizmach i dążeniach do konsensusu³⁹. Natomiast Schorch proponuje rozumienie

³⁷ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, s. 277.

³⁸ P. Schorch, *The Cosmohermeneutics of Migration Encounters at the Immigration Museum, Melbourne*, „Museum Worlds: Advances in Research”, 2014, t. 2/1, s. 85. Powyższe wnioski wyciągam nie tylko na podstawie artykułu, lecz także rozmowy z jego autorem, którą odbyłem podczas konferencji „The Cosmopolitan Ideal: Challenges and Opportunities” (10–12.07.2013) na Uniwersytecie Roehampton. W postaci referatu pt. „Museums and the Cosmohermeneutics of Migration” Schorch zaprezentował tam bowiem pierwotną wersję artykułu, na który powyżej się powołuję.

³⁹ Idem, *Contact Zones, Third Spaces, and the Act of Interpretation*, „Museum and Society”, 2013, nr 11/1, s. 68: „places of contentious and collaborative relations and interactions”.

„stref kontaktu” na wzór bycia „pomiędzy” (*in-between*) – które, według Homiego Bhabhy, oznaczać ma zdystansowanie wobec własnego kontekstu kulturowo-społecznego w imię negocjacji wartości w przestrzeni globalnej⁴⁰. „Strefa kontaktu” pojmowana jest tu jako przestrzeń „fuzji” według Gadamera czy też w dosłownym przekładzie – „stapiania się” horyzontów⁴¹ (*fusion of horizons/Horizontverschmelzung*). W tym kontekście pojęcie „strefy kontaktu” stanowi zatem przyczynek do dekonstrukcji własnych uwarunkowanych kulturowo i społecznie „przed-sądów” względem innych kultur, w imię „re-konstrukcji” światopoglądu na bazie porozumienia międzyludzkiego⁴². „Kosmo-hermeneutyka” okazuje się więc apelem o empatię w stosunku do doświadczeń członków kultury odmiennej (takich, jakimi jawią się one w muzealnej ekspozycji).

2.4. Hermeneutyka w dobie globalizacji „Kosmo-hermeneutyka” i „tekst-sam-w-sobie”

Pojęcie „kosmo-hermeneutyki” w ujęciu Schorcha może wydawać się nieco efekciarskim uwypukleniem przekraczania (przepracowywania lub rozpracowywania) barier utrudniających rozumienie i porozumienie. Tym jednak, co w przypadku sygnowanej nim praktyki badawczej najistotniejsze, jest możliwość równoczesnego uwzględnienia w interpretacyjnym działaniu dwóch, kluczowych dla literaturoznawczych badań nad globalizacją, porządków refleksji. Pierwszy z nich koncentruje się wokół kulturowych podstaw postrzegania, które w ramach indywidualnego doświadczenia ulegają problematyzacji, a fundowana na nich perspektywa rozszerzeniu. Druga płaszczyzna badań dotyczy natomiast ulokowania tych perspektyw w przestrzeni globalnej, którą „kosmo-hermeneutyka” – niejako z definicji – włącza w proces hermeneutycznego kształtowania światopoglądu⁴³. Ponadto koncepcja Schorcha wydaje się podatna na dalsze teoretyczne modyfikacje stymulowane konotacjami przedrostka „kosmo” – innymi niż tylko poczynione przez badacza nawiązanie do „kosmopolityzmu”⁴⁴ (*cosmopolitanism*).

⁴⁰ *Ibidem*, s. 69. „Zdystansowanie” nie oznacza pełnego zerwania, co dokładniej omówię w rozdziale szóstym.

⁴¹ *Ibidem*, s. 72.

⁴² *Ibidem*, s. 76: „Only by deconstructing cross-cultural dialogue as interpersonal dialogue among cultural human beings can the Other be freed from its abstract cage and opened for moral and political engagement”.

⁴³ *Idem*, *The Cosmohermeneutics...*, s. 81–85.

⁴⁴ Być może wykraczającymi także poza zakres powiązań znaczeniowych dostępnych w źródłowym dla koncepcji „kosmo-hermeneutyki” kontekście języka angielskiego.

Chodziłoby o konotacje związane z historycznymi znaczeniami słowa „kosmos” (*cosmos*) – widać wciąż wyraźnymi w języku angielskim⁴⁵, lecz pomimo wspólnego źródłosłowu greckiego (*κόσμος*) przynajmniej w polszczyźnie wypieranymi przez potoczne znaczenie „kosmosu” jako przestrzeni pozaziemskiej. Pozwalają one zbudować interpretacyjną zależność pomiędzy ideą świata jako pojmowalnej, uporządkowanej całości, doświadczalną cieleśnie rzeczywistością (podważającą ów ideał globalnej harmonii) oraz sferą codziennych praktyk⁴⁶. Hermeneutyka z prefiksem „kosmo-” oznaczałaby więc procedurę rozumienia siebie poprzez obraz Innego, połączoną z jednoczesnym oswojeniem obcości świata oraz z pró-

⁴⁵ *The Oxford English Dictionary* z 1991 (red. J.A. Simson, E.S.C. Weiner) roku jako podstawowe znaczenie „kosmosu” (*cosmos*) podaje: „świat lub wszechświat jako zorganizowany harmonijny system” (*The world and the universe as an ordered and harmonious system*). W dalszej kolejności, jako pochodną od tego znaczenia, wymienia się definicję „kosmosu” jako „zorganizowanego i harmonijnego (*ordered and harmonious*) systemu „idei” (*ideas*) i „form życia lub egzystencji” (*existences*), w ramach którego „konstytuuje się suma wszelkiego doświadczenia” (*which constitutes the sum-total of experience*). W dalszej kolejności wymienia się też ogólne znaczenie „kosmosu” jako „przeciwieństwa chaosu” (*the opposite of chaos*).

⁴⁶ Począwszy od całości wszechrzeczy (skończonej fizycznie, lecz nieskończonej poznawczo), obejmującej również ogół zbiorowości ludzkich (w całej ich liczebności i różnorodności), poprzez ład i porządek (sieć uniwersalnych i uniwersalistycznych norm etycznych i estetycznych), aż po utrwalone w słowach „kosmetyk” i „kosmetyka” znaczenie ozdobne (ująłbym je właśnie jako symboliczny łącznik pomiędzy sferą abstrakcji a wspomnianymi powyżej praktykami codzienności). *Słownik języka polskiego* pod redakcją Karłowicza, Kryńskiego i Niedźwieckiego z roku 1902 definiuje „kosmos” tylko w odniesieniu do źródłosłowu greckiego (*κόσμος*), jako „świat, wszechświat rozważany jako całość, przedstawiająca pewien ogólny ład, porządek w urządzeniu swoim” (zob. *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900). *Słownik Doroszewskiego* z roku 1964 również przedstawia jedno znaczenie, zakorzenione w etymologii greckiej, ujmując je jednak w kontekście materialistycznym, zmierzając ku holistycznemu przedstawieniu przestrzeni ziemskiej i pozaziemskiej (zob. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969). *Słownik* pod redakcją Dubisza z 2003 roku oraz *słownik* pod redakcją Dunaja z roku 1996 rozdzielają jednak znaczenia fizyczno-astronomiczne, filozoficzne i potoczne (zob. *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, oprac. A. Grzegółka-Maciejewska, Warszawa 2003; *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996). Kwalifikowane w nich jako potoczne znaczenie „kosmosu” jako przestrzeni pozaziemskiej okazuje się jednak znaczeniem podstawowym w słownikach mniej dokładnych (zob. *Inny słownik języka polskiego PWN*, red. M. Bańko, Warszawa 2000; *Nowy słownik języka polskiego PWN*, red. E. Sobol, Warszawa 2002).

bami pełniejszego zrozumienia swoich w nim działań. Dla porządku należy dodać, że świat pojmuje się jako zewnętrzny dla obu stron tej relacji, którymi są: Inny i Ja. Jeśli zaś uznać, że i taka wykładnia zaproponowanej przez Schorcha metody badawczej ani nie wzbogaca, ani nie modyfikuje szerokiego pojęcia hermeneutyki, wówczas „kosmo-hermeneutykę” należałoby postrzegać jako potwierdzenie sugerowanej już w poprzednim rozdziale przydatności analizy hermeneutycznej w refleksji nad kulturowymi aspektami globalizacji.

Weryfikacja interpretacyjnej użyteczności pojęcia „kosmo-hermeneutyki” na gruncie literaturoznawczym wymaga adaptacji kluczowego w jej przypadku pojęcia „strefy kontaktu” jako trwałej formalnie struktury – efektu intencjonalnych działań kuratora (wystawy) lub autora (dzieła). Tak właśnie proponuję postrzegać linearną petryfikację literackiego tekstu – jako niezmienną strukturalnie bazę interpretacyjnych działań. Tylko jako taki tekst może dać rzeczywisty przekrój interpretacyjnej różnorodności wśród czytelników (bo każdy otrzymuje ten sam materiał), a ostatecznie stać się przedmiotem dialogu w przestrzeni publicznej. Trwałość publikacji w postaci niezmiennego linearnego tekstu stanowi gwarant jego hermeneutycznej użyteczności.

Na początek należy zadać pytanie o to, co sprawia, że czytany przez różnych odbiorców, w różnych kontekstach kulturowych, społecznych, cywilizacyjnych i w różnym czasie tekst jawi się jako „ten sam”, pomimo kompletnie odmiennych znaczeń, które może on przybierać w różnych aktach lektury. Bardziej radykalna wersja tego pytania mogłaby brzmieć: co sprawia, że tekst literacki po skończeniu lektury jest wciąż tym samym, co przed jej rozpoczęciem, chociaż za drugim razem czyta się go już jako inny tekst, nasycony znaczeniami z lektury poprzedniej? Paul Ricoeur w książce pt. *O sobie samym jako innym* wymienia trzy aspekty bycia „tym samym”: tożsamość numeryczną, tożsamość jakościową oraz zagadnienie *nieprzerwanej ciągłości* wraz z wynikającym z niego założeniem *trwałości w czasie*⁴⁷. Dwie pierwsze tożsamości same w sobie nie oznaczają jeszcze u Ricoeura tożsamości w znaczeniu osobowym, ale „bycie tożsamym z”. Tożsamość numeryczna jest jednostkowością ciała/rzeczy i wydaje się, że w odniesieniu do tekstu literackiego da się ją rozumieć jako jednostkowość egzemplarza. Tożsamość jakościowa to bycie „takim samym”,

⁴⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, oprac. i wstęp M. Kowalska, Warszawa 2005, s. 192–196. Kursywę stosuję przy okazji wszystkich terminów, które w ten sposób wyróżniał omawiany autor. Wyjątek stanowią pojęcia „trwałości” i „trwałości w czasie” – te w komentowanym przeze mnie wydaniu Ricoeura pisane są bez kursywy, sam stosuję ją wówczas, gdy teoretyczna wartość pojęć wydaje się kluczowa w kontekście poruszanych zagadnień.

umożliwiająca podstawienie jednej rzeczy za drugą „bez straty semantycznej”⁴⁸. W odniesieniu do tekstu literackiego byłaby całokształtem treści, stylu i formy podawczej – czyli tym, co sprawia, że czytając różne egzemplarze książek, czytamy „takie same” teksty (w „takim samym” wydaniu). Tożsamość jakościowa literatury odpowiadałaby więc temu, co zaproponowałem nazwać „petryfikacją” tekstu. Jednak na pytanie, „czy” albo „w jakim stopniu” czytamy „to samo”, czytając „takie same” teksty, można odpowiedzieć tylko, opierając się na aspekcie *trwałości w czasie*, ściśle związanym (i ściśle wiążącym dwa pozostałe aspekty) z tożsamością osobową ludzkiego „ja”. Pewnych podstaw do tego, by rozważyć tożsamość tekstu za pomocą pojęć przeznaczonych do analizy tożsamości osobowej, dostarcza założenie Ricoeura o narracyjnym charakterze życia i gotowości, by stać się częścią narracji Innych⁴⁹, i do odpowiedzi (swoim życiem, uwagą) na narrację Innego. Ricoeur przedstawia wezwanie Innego w formie pytania: „Gdzie jesteś?” – na które reaguje zaczerpniętą od Emmanuela Levinasa odezwą: „Oto ja!” (*Me voici*), wyrażającą atencję i gotowość do porozumienia⁵⁰. Hans Georg Gadamer (którego przywoływał Schorch) zdaje się słyszeć ten sam głos (*głos*), lecz dobywający się z wnętrza tekstu – z tekstu czytanego *tu oto*⁵¹, a zapraszający czytelnika do interpretacyjnego *dialogu*⁵². I nawet jeżeli karkołomną wyda się próba refleksji nad *trwałością w czasie* „tekstu/dzieła” na podstawie założenia jego „tożsamości” (tożsamości czegoś z czymś) wywiedzionej z problematyki tożsamości osobowej, to jest to zarazem próba konieczna. Posłuży ona za teoretyczne uprawomocnienie przeprowadzanych przeze mnie w niniejszej pracy interpretacji tekstów czytanych często wyłącznie w przekładzie. U ich podstaw leży wymóg stosowania podwójnej miary zarówno względem samych przekładów, jak i jednostkowych prób ich interpretacji. Wymóg ten stawia przed badaczem wielostronność globalnych połączeń i ujawniane względem niej ograniczenia aparatu poznawczego, które zmuszając do selekcji materiału, jednocześnie nie pozwalają na definitywne domknięcie procedury interpretacyjnej. Jest to zarazem oboczność wywołwana przez aporetyczną, a warunkowaną globalnie, ontologię tekstu/dzieła. Z jednej strony literacki przekład pozwala traktować się jako niezależny interpretacyjnie od oryginału (na zagadnieniu pewnej samodzielności znaczeniowej przekładu skupiam się w rozdziale następnym). Z drugiej strony nie ma

⁴⁸ *Ibidem*, s. 193.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 266.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 274.

⁵¹ H.G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, [w:] Idem, *Język i rozumienie*, wyb., przeł. i posł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 128.

⁵² *Ibidem*, s. 135.

przesłanek ku temu, aby nie postrzegać tłumaczenia jako z zasady powiązanego z oryginałem pewnym rodzajem *ciągłości*. Tej nie należy jednak postrzegać jako ciągu logicznego, w którym ewentualna rozbieżność znaczeniowa między oryginałem a przekładem uprawniałaby do lekceważenia pierwszego lub do zaprzeczenia interpretacji drugiego. *Ciągłość*, której aprioryczną konieczność niniejszym staram się wykazać, byłaby raczej ciągiem dialektycznym. W nim wszelkie różnice znaczeń pomiędzy przekładami a oryginałem – dostrzeżone, niedostrzeżone oraz te, których analiza znajdowałaby się poza zasięgiem (również profesjonalnego) czytelnika – należałoby potraktować w tym kontekście jako przesłankę do kontynuacji analiz i ponawiania interpretacji, nie zaś do zaprzeczania tym dotychczasowym.

W swoim początkowym znaczeniu metafora „stapiania się horyzontów” oznaczała proces interpretacyjnego neutralizowania różnic rozumienia wynikających z „historycznego oddalenia” pomiędzy kulturowymi wytworami przeszłości (u Schorcha: historycznymi uwarunkowaniami przeszłych doświadczeń) a terażniejszością interpretatora⁵³. Gdy natomiast horyzont tekstu literackiego rozszerza się ku horyzontowi czytelnika⁵⁴, wówczas „oddalenie”, które należy zniwelować, wydaje się powiązane z linearną czasowością czytania⁵⁵. Oznacza tu ona konieczny do pokonania dystans od punktu wyjścia lektury (osadzenia w obrębie własnych „przed-sądów”) do jej punktu dojścia (interpretacji dokonanej na podstawie całości przeczytanego tekstu – ewentualnej zachęty do ponownej lektury od początku). Przesłanek do takiego rozumienia „stapiania się horyzontów” dostarczają, moim zdaniem, dopełniające się tezy Gadamera o tekście jako „tekście” i jako źródle cudzego głosu. Z jednej strony mowa jest bowiem o formie tekstowej jako zbawczym dla interpretatora zapośredniczeniu pomiędzy jego przestrzenią refleksji a treścią, która wypowiedzana przez mówcę porwałaby „za sobą słuchacza, aby przytłoczyć go trafnością argumentów”⁵⁶. Z drugiej strony Gadamer przywołuje także pierwotne, sakralne znaczenie „tekstu” („tekstu pisma”), pojmowanego jako obiekt egzegezy⁵⁷. Tekst traktowany jest zatem przede wszystkim jako forma porozumienia, co w proponowanej przeze mnie wykładni każe przyporządkować hermeneutycznej intencji

⁵³ Idem, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. P. Dehnel, [w:] *Język i rozumienie*, s. 95.

⁵⁴ Czuwanie nad ich ostatecznym „stopieniem się” leży w gestii interpretatora. Zob. Idem, *Tekst i interpretacja*, s. 127.

⁵⁵ Zaznaczam przy tym, że jest to tylko moja interpretacja i nie jest moim zamiarem przypisywanie jej ani Gadamerowi, ani tym bardziej tradycji hermeneutycznej.

⁵⁶ H.G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 79.

⁵⁷ Idem, *Tekst i interpretacja*, s. 112–113.

„zrozumienia tego, co zostało wypowiedziane”⁵⁸, potrzebę przeczytania tekstu do końca – czyli niejako wysłuchania wszystkiego tego, co dobywający się z tekstu „głos” ma czytelnikowi do powiedzenia.

Powyższa interpretacja Gadamera to w dużej mierze czytanie jego tekstów Ricoeurem, który wprost pisał o dysproporcjach w czasowości czytelnika i narratora jako o efekcie usytuowania ich perspektyw na przeciwległych biegunach narracji⁵⁹. W tym kontekście znów jednak pojawia się kwestia ścisłego u francuskiego filozofa związku pojęcia narracji z życiem; związku, którego, w moim odczuciu, bynajmniej nie należy podważać, lecz którego analiza stanowi niezbędny etap dowodzenia *trwałości* tekstu/dzieła w jego globalnym obiegu. Za warunek konieczny tej analizy (jaką w swojej pracy chciałbym zaledwie zasygnalizować) uważam refleksję nad przyswajalnością z punktu widzenia teorii literatury dwóch pojęć Ricoeura, kardynalnych, jeśli chodzi o jego sposób rozumienia tożsamości osobowej: „bycia sobą” (*ipse*) i „bycia tym samym” (*idem*).

Wydaje się, że niejednoznaczne i powiązane z szeregiem filozoficznych subtelnosci pojęcia Ricoeura⁶⁰ najłatwiej jest zdefiniować właśnie, opierając się na kategorii (życiowej) narracji. Filozof pisze bowiem o wyznaczaniu początku własnej, osobistej narracji jako o „pogrubianiu kreski”⁶¹, która na wyobrażonej osi życia (jest to moje określenie) wyznaczałaby początek świadomości bycia „jako taką” konkretnej osobowości. „Kreska” ta jest jednak umowna, ponieważ ani rzeczywisty początek, ani koniec jednostkowego *trwania* nie są postrzegalne z perspektywy tej konkretnej osobowości, której krańce wyznaczają. Wzorca dla podejmowanej przez osobowość „senso-twórczej” inicjatywy upatruje Ricoeur właśnie w literaturze narracyjnej, gdzie czasowość samej narracji nie musi się pokrywać z czasowością przedstawianego w niej świata, który

⁵⁸ *Ibidem*, s. 114.

⁵⁹ Którą czytelnik musi przemierzyć na drodze do spotkania (czyli wypracowując własne rozumienie tekstu). Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 269: „opowieść literacka jest retrospektywna jedynie w bardzo ścisłym sensie: wyłącznie w oczach narratora opowiedziane zdarzenia pojawiają się jako te, które zaszły niegdyś. Przeszłość narracji jest tylko quasi-przeszłością głosu narracyjnego”.

⁶⁰ Małgorzata Kowalska – autorka wstępu do polskiego wydania *O sobie samym jako innym* – przedstawia rozdźwięk pomiędzy tymi dwoma pojęciami jako rodzaj wewnętrzznego „pęknięcia” w „ja”, odnajdującym w sobie wewnętrzną inność, niemożliwą do wyparcia z obrębu własnej jednostkowości, lecz jednocześnie niemożliwą do scalenia z tą formą tożsamości (sobą jako „tym samym”), którą do tej pory sobie przypisywało. Zob. M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. XXVI.

⁶¹ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 268.

w warstwie fabularnej zazwyczaj⁶² istnieje jeszcze przed rozpoczęciem i po zakończeniu opowieści. „Bycie tym samym” oznaczałoby bycie tym, czym/kim czyni jednostkę własna, bądź cudza, narracja; to „bycie” w ramach narracji i „bycie” z nią tożsamym. Natomiast „bycie sobą” oznaczałoby istnienie, względem którego poszczególne, wspomniane powyżej, „narracje” (rozumiane jako swoiste wykładnie tożsamości lub dyskursy, w ramach których „ja” byłoby zmuszone do zajęcia określonej pozycji) stanowiłyby poszczególne jego aspekty lub etapy życia. „Bycie sobą” byłoby więc „byciem” pomiędzy różnymi paradygmatami tożsamości („bycia tożsamym” ze światopoglądową narracją/interpretacją siebie i świata), które jednak nie wyczerpywałyby się w obrębie żadnego z nich, bo żaden nie byłby zdolny objąć sobą wszystkich aspektów jego istnienia.

Istotne, że „bycie sobą” nie oznacza tu osiągnięcia przez podmiot stanu własnej prawdziwej tożsamości (w sensie, z którym „bycie sobą” łączy się w rozumieniu potocznym). To raczej wypracowany w toku filozoficznego badania sposób postrzegania podmiotu jako nietrwałego w swoich osobowościowych aspektach, lecz *trwającego w czasie* „ja” – uwikłanego w zmienne konteksty świata, który zamieszkuje. Nie wydaje się wykraczać poza teoretyczne założenia Ricoeura uznanie za „tego–który–jest–sobą” figury autora empirycznego (będącego istotą ludzką). Konieczną konsekwencją takiego przyporządkowania byłoby jednak przypisanie tożsamości *idem* („tego–który–jest–tym–samym”) „autorowi modelowemu” według Eco⁶³ (niebędące już wykładnią myśli Ricoeura, a jej interpretacją). On bowiem, jako wewnątrztekstowa figura organizacji znaczenia, pozostaje z jednej strony zależny w swojej istocie od

⁶² Ricoeur najwyraźniej nie robi takiego zastrzeżenia, ale powyższym sformułowaniem chciałbym pozostawić margines dla ewentualnego przykładu tekstu, w którym początek i koniec narracji wyznaczałyby początek i koniec świata przedstawionego (z kolejnym zastrzeżeniem, że w referowanej powyżej wypowiedzi Ricoeura chodzi właśnie o świat przedstawiony, a nie o samo przedstawianie go w języku). Przykładem takiego tekstu mogłoby być Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – gdyby potraktować je jako utwór literacki – w przypadku którego Księga Rodzaju i Apokalipsa św. Jana wyznaczają faktyczny początek i koniec świata przedstawionego (a wedle wykładni kościelnej: rzeczywistego).

⁶³ Dla porządku przypomnę, że chodzi o personifikację tekstowych mechanizmów ukierunkowywania interpretacji przez tekst, które stanowią wprawdzie efekt intencjonalnych działań autora empirycznego, ale które mogą poprowadzić interpretację w stronę znaczeń znacznie wykraczających poza jego zamysły czy przewidywania (i mimo tego wciąż będzie to interpretacja uzasadniona). Zob. U. Eco, *Pomiędzy autorem i tekstem*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 78–79.

projektujących działań autora empirycznego, a z drugiej strony ani nie wyczerpuje wszystkich światopoglądowych konfiguracji możliwych w przypadku tamtego, ani całokształt znaczeniowych konotacji autora modelowego nie musi ograniczać się do wiedzy podmiotu (tożsamości *ipse*) na jego temat. A co w tym najważniejsze: umowna personifikacja owej tekstowej funkcji semiotycznej wydaje się terminologiczną płaszczyzną, na której da się wykorzystać argumentację Ricoeura na rzecz *trwałości* podmiotu jako „tego–który–jest–sobą” w refleksji na temat globalnej *trwałości* tekstu. Charakterystyczną cechą globalizacji dostrzegalną w relacji autor–dzieło/tekst okazuje się bowiem zwiększanie dystansu pomiędzy intencjami autora (nie tyle wpisującego znaczenia w dzieło, co projektującego sposób wytwarzania ich przez nie⁶⁴) a faktyczną, zachodzącą w świecie, recepcją tekstu, który wnikając do przestrzeni rynkowej, ulega gwałtownej emancypacji znaczeniowej. Nie będąc już „tym samym”, czym czyniło go twórcze działanie autora, tekst staje się *de facto* „sobą samym” – czego nie należy rozumieć jako założenia o jego immanentnych znaczeniach, niezależnych od jakiegokolwiek kontekstu, ale przeciwnie: jako *ciągłość* jego *trwania* w przestrzeni zmiennych, często przeciwstawnych interpretacji. Taka wolta w relacji między autorem jako „tym–który–jest–sobą”, a tekstem – już nie jako „tym samym”, ale „samym w sobie” – wymaga jednak ponownej „de-personifikacji” autora modelowego (który w toku niniejszych rozważań spełnił już swoją funkcję punktu wyjścia do przeprowadzonego tu teoretycznego zabiegu). Tylko tak bowiem da się ustrzec przed absurdalnością faktycznego przypisania autorowi modelowemu atrybutów osobowości ludzkiej. Tekst jako „sam w sobie”⁶⁵ zostaje niejako ograbiony z tożsamości nadawanej mu przez autora modelowego, która to tożsamość jawi się jako tożsamość *idem*, tożsamość „tego samego”, czym czyniła go arbitralność autorskich działań, czyli określoną formą autorskiej interpretacji (prymarnej w kwestii jego istnienia, lecz jednej z wielu możliwych). Tekst „sam w sobie” jest tekstem spetryfikowanym w ciągu znaków, którego układ sankcjonuje publikacja w obrębie rynku literackiego. Tekst spetryfikowany w tym znaczeniu terminu, które niniejszym proponuję, jest więc tekstem, który oddaje siebie czytelnikowi, który cały wystawia się na jego

⁶⁴ Mowa tu o tzw. intencji kategoriałnej w odróżnieniu od intencji semantycznej. Intencja kategoriałna dotyczy projektowania w trakcie procesu twórczego pewnych ram interpretacyjnych, które znajdują potwierdzenie w wewnętrznej budowie tekstu/dzieła, a których oznakę stanowią towarzyszące tekstowi „parateksty”, jak np. tytuły, podtytuły, przypisy, posłowania, przedmowy itp. Zob. D. Szajnert, *Intencja autora...*, s. 95–96.

⁶⁵ Tego określenia trzeba tu używać jako definitywnej alternatywy dla antropomorfizującego pojęcia „tego–który–jest–sobą”.

odczytanie. Jest to więc tekst „słaby” znaczeniowo: jako „sam w sobie” jest ten sam tekst, który czytają różni czytelnicy w różnym miejscu i czasie, a zarazem przy okazji każdej lektury staje się „tym samym” (w znaczeniu „bycia tożsamym z”), czym przedstawia go danemu czytelnikowi dobywający się z tekstu „głos” – albo czym czyni go dana interpretacja⁶⁶.

2.5. „Linearność” jako wyznacznik genologiczny i konwergencja „starego” z „nowym”. *Graphs, maps, trees* Franco Morettiego (analiza subwersywna)

Na podstawie powyższych ustaleń można wstępnie przyjąć, że definiowanie literatury przez pryzmat globalizacji jest hermeneutyką świata (lub „kosmo-hermeneutyką”) w tym sensie, że wymusza refleksję nad aspektami doświadczenia globalizacji, na które tylko literatura, lub przede wszystkim literatura, może i powinna odpowiadać. Nasuwa się w tym kontekście pytanie o to, czy linii podziału pomiędzy literaturą linearną i cyber- lub postliteraturą nie dałoby się przeprowadzić jako linii podziału genologicznego⁶⁷. Gatunki literackie powinno się wówczas pojmować, za Morettim, jako rodzaj „struktur tymczasowych” (*temporary structures*⁶⁸), popularnych bądź marginalnych w danym okresie historycznym – w zależności od tego, czy właściwy im sposób organizowania rzeczywistości odpowiada powszechnym przekonaniom na temat relacji między osobowością a światem oraz wynikających z tej relacji egzystencjalnych potrzeb. Równolegle w stosunku do zmian w obrębie tych powszechnych przekonań przekształcaniom ulegać mają również literackie formy – dlatego też pisząc o literaturze linearnej (w szczególności o linearnej powieści) jako o swoistym supergatunku, nie należy zaprzeczać oczywistej możliwości podważenia wpisanego w nią porządku lektury. Sądzę jednak, że nie będzie nadużyciem, jeśli jako przyczynkiem do tezy o egzystencjalnym zapotrzebowaniu człowieka na przekazy linearne posłużę się zależnością, która, według mnie, zachodzi pomiędzy spostrzeżeniami Morettiego z trzech kolejnych części jego książki.

W części pierwszej (*Graphs*) na podstawie diagramu ilustrującego statystyki brytyjskiego przemysłu wydawniczego w latach 1740–1900 odnotowuje on, że spośród czterdziestu czterech gatunków powieściowych, które w tamtym

⁶⁶ Również interpretacja tłumacza – jak okaże się w rozdziale trzecim.

⁶⁷ Tego typu linię genologicznego podziału z pewnością należałoby uznać za podatną na akty jej artystycznego „zamazywania” za pomocą form mieszanych, eksperymentalnych.

⁶⁸ F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees...*, s. 14.

okresie przewinęły się przez rynek literacki, około dwie trzecie zjawiało się na nim i znikало z niego „zestawami”⁶⁹ (*clusters*). Średnio dwie lub trzy dekady wynosi przy tym okres wymiany „zestawów” – kiedy to ustępują one z pozycji literatury „normalnej”, a wchodzące w ich skład gatunki stopniowo znikają w wyniku ich poznawczej i jak sądzę, także mimetycznej niewydolności (Moretti bezpośrednio nawiązuje do Thomasa Khuna i jego koncepcji „nauki normalnej”⁷⁰). Należy zwrócić uwagę, że spośród rzeczonych czterdziestu czterech gatunków powieściowych, których zaistnienie na rynku literackim Moretti zaobserwował w badanym okresie, niemal trzy czwarte (bo aż 31) okazały się „aktywne” w drugiej połowie podanego okresu stu sześćdziesięciu lat⁷¹ (1820–1900). W drugiej części swojej pracy (*Maps*) Moretti przeprowadza analizę siatek ideologicznych i mentalnych danej epoki historycznej – takich, jakimi jawią się one w przełożeniu na geograficzne rozmieszczenie w świecie przedstawionym obiektów i miejsc⁷².

Z jednej strony użyteczność koncepcji Morettiego wydaje się poważnie ograniczona. Nie wyjaśnia ona tego, czy i w jaki sposób proponowane kartograficzne przeniecywanie świata przedstawionego dałoby się przeprowadzić na tekstach, w których ontologia świata przedstawionego uniemożliwia lub choćby utrudnia nałożenie geografii fikcyjnej na geografię rzeczywistą. Kontrargumentów nie trzeba szukać aż w radykalnie „a-realistycznych” tekstach literatury postmodernistycznej czy fantastycznej (lub fantastyczno-naukowej). Wystarczy posłużyć się znanym przykładem Umberto Eco o pewnej paryskiej ulicy, której dwie nazwy z różnych okresów historycznych, za sprawą niedopatrzania Aleksandra Dumasa, trafiły na plan siedemnastowiecznego Paryża, stanowiąc w *Trzech muszkietierach* nazwy dwóch odrębnych ulic⁷³. Z drugiej strony Moretti deklaruje wprost, że w jego koncepcji „relacje między lokacjami są ważniejsze niż lokacje same w sobie”⁷⁴ – a zatem istotne byłoby w tym przypadku nie tyle ściśle przełożenie fikcyjnej przestrzeni na rzeczywistą kartografię, ile obecny w tekście (przede wszystkim: w powieści) układ swoistych ognisk światopoglądowych. Łączyłyby się one w sieć społeczno-kulturowych uwarunkowań dla jednostkowej egzystencji. Ich graficzne odwzorowanie służyłoby przy tym za schemat konceptualizacji „ja” w świecie w różnych okresach historycznych,

⁶⁹ *Ibidem*, s. 18.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 17.

⁷¹ *Ibidem*, s. 19.

⁷² *Ibidem*, s. 42.

⁷³ U. Eco, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków 2007, s. 124–129.

⁷⁴ F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees...*, s. 55.

a także z perspektywy różnych warstw społecznych. W takim wypadku tym bardziej zasadne wydaje się zastrzeżenie Claudio Cerretiego – że taki rodzaj badań to nie „geografia”, lecz „geometria”⁷⁵ – które Moretti, pisząc o różnicy między lokacjami a relacjami, próbował odeprzeć. Stopień zakorzenienia przestrzeni konstytuowanej przez dany tekst w przestrzeni rzeczywistej (pozaliterackiej) wydaje się jednak odwrotnie proporcjonalny względem ryzyka nadinterpretacji w procesie wykreślenia literackich map⁷⁶. W nawiązaniu do metodologicznej ścisłości ujęcia Morettiego chciałbym zaproponować termin „margines nadinterpretacji” jako nazwę dla dopuszczalnej, lub zakładanej, nieścisłości (sic!) mapy wykreślonej na podstawie fikcji literackiej. O nieodzowności nadinterpretacji (lub „nie-do-interpretacji” jako pochodnej „nie-do-odczytania”) w procesie wykreślenia literackiej mapy pisała Elżbieta Rybicka, trawestując słynną koncepcję *misreading* Harolda Blooma:

Podobnie jak *misreading* zawiesza możliwość poprawnej interpretacji, tak *mis-mapping*, błędne mapowanie, zawiesza możliwość jedyne go poprawnego dekodowania mapy na okładce. Czytelnik może bowiem iść tropem mapy jako reprezentacji terytorium i szukać miejsca rzeczywistego. Może potraktować ją jako mapę projektującą wyprawę, mapę zaszyfowaną [...]. Może też – i ta strategia jest równie obiecująca – zapytać o celowość, o znaczenie tego „błędne go” mapowania i nieobecności toponimów⁷⁷.

Abstrahując od wspomnianych powyżej problemów teoretycznych, z którymi wiąże się propozycja badania literatury przy pomocy map, chciałbym odwołać się do bardzo konkretnych wyników, które Moretti uzyskał na podstawie map do powieści z gatunku *village stories*. Ich sztandarowym przykładem ma być cykl *Our Village* Mary Mitford: pięć tomów wydanych w latach 1824–1832⁷⁸. Z wyrysowanych przez Morettiego map do kolejnych tomów wynika,

⁷⁵ *Ibidem*, s. 54. Przytoczona w tym miejscu uwaga Cerretiego odnosi się do wcześniejszej książki Morettiego, zob. F. Moretti, *Atlas of European Novel 1800–1900*, Londyn, Nowy Jork 1999.

⁷⁶ Stwierdzenie to wymusza z kolei pytanie o to, czy i w jakim stopniu podobną, kontrolną, funkcję mogą pełnić charakterystyczne choćby dla gatunku fantazy mapy światów fikcyjnych (np. tolkienowskie „Śródziemie” czy „świat dysku” Terry’ego Pratchetta), na bazie których możliwe mogłoby się okazać wykreślenie mapy przestrzennych relacji właściwych dla poszczególnych rozgrywających się w ich uniwersum powieści.

⁷⁷ E. Rybicka, *Mapy. Od metafory do kartografii krytycznej*, „Teksty Drugie”, 2013, nr 4, s. 45.

⁷⁸ F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees...*, s. 35.

że układ początkowy, w którym wioska pełniła dla bohaterów funkcję centrum świata⁷⁹ – punktu, w którym wszystkie wątki (wędrówki bohaterów) rozpoczynają się i kończą, a kolejne etapy życia wyznaczają tradycja i cykl wymiany pokoleń⁸⁰ – stopniowo ulega rozproszeniu. W kolejnych tomach bohaterowie i związane z nimi wątki zyskują alternatywne punkty narracyjnego zakotwiczenia, aż w końcu tytułowa wioska, pomimo że cały czas stanowi tematyczne spoiwo, niemal w zupełności traci moc oddziaływania na bohaterów (przyciągania ich do siebie)⁸¹; staje się zaledwie punktem na trasie narracyjnego tranzytu. Okres ukazywania się omawianego przez Morettiego cyklu to początek wzmożonej dywersyfikacji gatunkowej, którą zdiagnozował on w części pierwszej (*Graphs*). Zarazem jest to okres, w którym gatunek *village stories* zbliża się do swojej fazy schyłkowej, aby na początku lat czterdziestych XIX wieku po niemal półwieczu funkcjonowania zniknąć z brytyjskiego rynku literackiego. Moretti kwituje ten fakt jedynie potwierdzeniem swojego wcześniejszego, a przeze mnie już wspomnianego, stwierdzenia o gatunkach jako „strukturach tymczasowych”:

Dla każdego gatunku przychodzi moment, gdy jego wewnętrzna struktura nie jest w stanie dłużej sprostać najistotniejszym aspektom rzeczywistości [...]⁸².

Rzeczywistość, której najistotniejszym aspektem nie mógł sprostać ów gatunek jednostajnej egzystencji, jakim były *village stories*, to właśnie rzeczywistość multiplikacji gatunków, *ergo*: multiplikacji różnego rodzaju schematów narracyjnych zakorzenionych w społecznym życiu jednostek i ich społeczne życie wspomagających. Jest to wniosek, którego Moretti nie wyciąga, lecz który, moim zdaniem, wynika z jego książki w sposób jednoznaczny. Natomiast prąd przemian, za sprawą których tradycja i oparty na niej model społeczny ulegają przewartościowaniu, to oczywiście nowoczesność. W omawianych przez Morettiego tekstach pojawiają się jej znamiona w postaci rewolucji przemysłowej w *Our village*⁸³ oraz załączków nowoczesnej państwowości (i jej mechanizmów represji) w *Schwarzwälder Dorfgeschichten* Bertholda Auerbacha⁸⁴. Wzmoczona dywersyfikacja gatunków powieściowych jako oznaka kształtowania się nowoczesnej kultury literackiej pozostaje skorelowana z pojmowaniem literackiej nowoczesności przez pryzmat dzieł tzw. wysokiego modernizmu. Oczywiście Moretti skupia się na kręgu kultury angielskiej (odniesienia do

⁷⁹ *Ibidem*, s. 37.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 39.

⁸¹ *Ibidem*, s. 61.

⁸² *Ibidem*, s. 63 [Przeł. P.R.].

⁸³ *Ibidem*, s. 62.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 51.

innych kultur mają właściwie tylko charakter kontekstowy), dlatego zakładam, że w odmiennych kręgach kulturowych również odmienne będą kontekst i spektrum gatunkowej dywersyfikacji. Tym niemniej w trzeciej części swojej pracy (*Trees*) Moretti rozszerza genologiczną refleksję o zagadnienie, jak sądzę, ponadpartykularne – mianowicie: o kwestię konwergencji gatunków literackich. Ich rozwój postrzega w kategoriach ewolucyjnych i ujmuje go graficznie – w formie drzew genealogicznych, śledząc proces przenikania poszczególnych wyznaczników z jednych gatunków do drugich (tym razem głównym obszarem jego zainteresowań są powieści „detective fiction”). Domeną konwergencji jest tu synchroniczna płaszczyzna współobecności gatunków (lub w obrębie gatunku: poszczególnych jego realizacji): tych, które za sprawą lepszego przystosowania do przemian rzeczywistości społeczno-kulturowej przyszła tradycja określi mianem kanonu, z tymi, które w wyniku nieudanej adaptacji do nowych warunków okażą się niewydolne poznawczo i przepadną⁸⁵.

Gdyby nowoczesną prozę linearną traktować jako rodzaj supergatunku⁸⁶, wówczas konwergencja okazałaby się zasadą jej współistnienia z ponowoczesną literaturą cyfrową i audiowizualną. Być może samą konwergencję należałoby

⁸⁵ *Ibidem*, s. 76–78. Postrzeganie przez Morettiego światowej przestrzeni literatury jako domeny darwinowskiej w swojej istocie walki o przetrwanie pomiędzy gatunkami literackimi zbliża jego koncepcję teoretyczną do znanego w polskim literaturoznawstwie genologicznego twierdzenia Stanisława Balbusa, który pisząc o „zagładzie gatunków”, zbudował paralelę pomiędzy zanikaniem gatunków literackich w aktualnej twórczości oraz wymieraniem gatunków ekologicznych. Ewentualne powiązanie koncepcji Morettiego i Balbusa nie wydaje się jednak możliwe w sposób bezpośredni. Przede wszystkim Moretti nie podejmuje wyraźnie akcentowanej przez polskiego badacza kwestii zaniku taksonomicznych norm w twórczości literackiej jako usunięcia ewentualnych ograniczeń artystycznej ekspresji (por. S. Balbus, *Zagłada gatunków*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1999, nr 6/59, s. 26). Zarazem jednak, wspomniany przeze mnie wcześniej sposób pojmowania przez Morettiego gatunków literackich jako tzw. struktur tymczasowych – w których odzwierciedlają się sposoby postrzegania i kategoryzowania rzeczywistości dominujące w danej czasoprzestrzeni kulturowej – wydaje się bliski proponowanemu przez Balbusa przesunięciu badawczego zainteresowania od genologii „paradygmatycznej” ku „hermeneutycznej”. W przeciwieństwie do pierwszej ta ostatnia kazałaby postrzegać wzorzec gatunkowy nie w charakterze schematu biernej reprodukcji, lecz jako pewną strukturę rozumienia świata, a zarazem jako istotny składnik hermeneutycznej procedury jego poznawania. Por. *Ibidem*, s. 36.

⁸⁶ Zarówno w jej realizacjach *stricte* gatunkowych, jak i w obszarze wyznaczanym tradycją wielkiego modernizmu jako jednocześnie apogeum możliwości poznawczych formy linearnej oraz źródło wątpliwości co do jej dalszej użyteczności.

wtedy postrzegać tak, jak Henry Jenkins zaproponował to na gruncie medionawstwa: jako współlistnienie starych i nowych mediów oraz lawirowanie odbiorców pomiędzy nimi⁸⁷ – przy czym medium „starym” byłaby książka drukowana, zaś „nowym” nie tylko nośniki cyber-literatury, lecz także elektroniczne czytniki książek linearnych. Konwergencja to nie kwestia wymiany środków (również) artystyczno-literackiego przekazu (i w tym tkwi nadzieja!), lecz poszukiwania niszy, w której „stare” techniki znalazłyby zastosowanie i gwarancję przetrwania pomimo „nowych” warunków. Jeśli bowiem rację ma Moretti, konwergencja – w swoim łagodzącym napięcia działaniu – zawsze jest bazą dla nowej dywergencji⁸⁸.

Sądzę, że gdyby pokusić się o graficzne zobrazowanie układu społecznych i poznawczych zależności bohaterów powieści epoki globalizacji, to wówczas należałoby je wyrysowywać raczej na powierzchni globusa, a nie mapy. W efekcie poszczególne linie łączące bohaterów z obszarami ich wyobraźniowego zaangażowania, lub polityczno-ekonomicznymi „centrami” determinującymi warunki ich życia, musiałyby ulec odkształceniu wzdłuż krzywizny ziemskiego globu. Byłoby to działanie z tezą, ponieważ wyrysowywane w takim obrazowaniu linie proste w sytuacji, w której wyruszenie „przed siebie” z dowolnego punktu zawsze powoduje powrót do niego po obwodzie kuli ziemskiej, przedstawiałyby pojmowaną ogólnie linearność w charakterze gwaranta hermeneutycznej cyrkulacji sensu i cykliczności rozumienia. Zdaję sobie sprawę, jak wiele teoretycznego ryzyka niesie ze sobą taka propozycja – zważywszy na fakt, że jej hermeneutyczne implikacje stoją w jawnej opozycji względem czysto „kwantytatywnych” (*quantitative*) intencji Morettiego. Zaobserwowane przez włoskiego badacza „rozpięcie” postaci literackich pomiędzy ośrodkami przemysłowymi (w *village stories*) i polityczno-administracyjnymi (w *Dorfgeschichten*) musiałyby znaleźć „przedłużenie” do miejsc, ku którym jednostka „opowiadająca” lub „opowiadana” w tekście kieruje się na planie akcji lub w wyobraźni. Przede wszystkim jednak musiałyby zostać uwzględnione miejsca takie jak globalne metropolie – stanowiące ogniska procesów globalnych i w efekcie zyskujące powiązanie z lokalną egzystencją bohatera literackiego. Linearność opowieści odpowiada wyobrażonej ciągłości życia; ich wspólny wektor, pokonując coraz większe odległości, za sprawą kulistości Ziemi zatacza koło i staje się figurą autorefleksji. Globalna „strefa kontaktu”, którą wytwarza linearna forma przekazu literackiego, mogłaby więc przyjąć formę symbolicznej „podróży dookoła świata”. W czasie jej „trwania” wymienne obrazy globalnej

⁸⁷ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007, s. 9.

⁸⁸ F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees...*, s. 80.

rzeczywistości dostarczają kolejnych bodźców do refleksji nad *byciem-w-świecie*⁸⁹ poznającego „ja”.

Hipoteza o ewentualnej możliwości rozwinięcia „graficznej” koncepcji Morettiego zawiera zasadniczą sprzeczność z jego założeniami, lecz zarazem stanowi próbę ich konstruktywnej krytyki. Poszczególne teksty literackie umieszcza on bowiem w obrębie systemu powiązań i zależności, który wymusza postrzeganie ich wyłącznie w charakterze „lokalnych” syntez „globalnego” układu oddziaływań. Moretti szczegółowo wyłożył ten pogląd w artykule *Conjectures on World Literature*, w którym sformułował również teorię „drzew” i „fal” – uprzednią względem zreferowanej przeze mnie koncepcji „drzew”, „wykresów” i „map”. W starszej koncepcji „drzewo” przedstawiono jako figurę charakterystyczną dla kultury narodowej, badanej i rozwijanej w kontekście historycznym – podczas gdy „fala” symbolizuje treści i paradygmaty rozprzestrzeniane globalnie (jak np. „powieść nowoczesna”) oraz odzwierciedla sposób działania rynku⁹⁰. Problem w tym, że proponowany przez Morettiego schemat nakładania się „globalnego” na „lokalne” – od „obcej formy”, przez „lokalną treść”, po „lokalną formę”⁹¹ – wydaje się bezużyteczny, kiedy pada pytanie o sposób, w jaki „obca forma” łączy się z „lokalną treścią” (czy też, jeśli posłużyć się słowami Morettiego: w jaki sposób globalne „fale” literatury „zalewają gałęzie lokalnych tradycji”⁹²). Sama w sobie systemowa analiza literatury może zilustrować to, co Moretti określa za Jamesonem jako „kompromis” między „obcą formą i lokalną materią”⁹³, ale nie wystarcza, aby zrozumieć sposób, w jaki ów kompromis zostaje zawarty w tekście⁹⁴. Moim zdaniem, da się go zrozumieć tylko na drodze analizy hermeneutycznej, którą koncepcja Morettiego wyklucza jako zbędne zawężanie perspektywy interpretacyjnej do jednego lub

⁸⁹ Nakładanie się na siebie w chwili poznawczego aktu doświadczenia własnego „tu i teraz” oraz doświadczenia (poczucia) globalnej rozpiętości poznawanego świata wydaje się uprawomocnić zastosowanie w tym kontekście terminu Heideggera. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 74–88.

⁹⁰ F. Moretti, *Przypuszczenia na temat literatury*, s. 145.

⁹¹ *Ibidem*, s. 143. W tym samym miejscu Moretti przedstawia także „uproszczoną” wersję modelu: „obca intryga [czyli schemat narracyjny – przyp. P.R.], lokalni bohaterowie, a potem lokalny głos narracyjny”.

⁹² *Ibidem*, s. 146.

⁹³ *Ibidem*, s. 138.

⁹⁴ W kontekście podziału na „fale” i „drzewa” późniejsze dodatki w postaci „wykresów” i „map” wydają się próbą uszczegółowienia analizy przyswajania „globalnego” na gruncie „lokalnym” – lecz moim zdaniem, nie wnoszą one w tym względzie żadnej zmiany jakościowej.

kilku poszczególnych tekstów. Analiza hermeneutyczna wymaga również obrania innego celu badawczego niż ten, który wyznaczył sobie Moretti: nie chodzi już o to, aby w danej formie literackiej rozpoznawać ślady form obcych, zaimportowanych⁹⁵, lecz o to, aby prześledzić proces przyswajania owej „obcości”, w wyniku którego ona sama (już bynajmniej nie „obca”) staje się bazą dla dalszych aktów interpretacyjno-poznawczych.

2.6. Literatura jako „strefa kontaktu” i literackie „utrwalanie” świata. Świdorski, Škvorecký, Houellebecq

Moretti dążył do jak największego uniezależnienia pozycji poszczególnych tekstów w globalnej sieci od znaczeń przypisywanych im przez autorów i czytelników. Natomiast zaproponowana przeze mnie krytyka jego teorii służy uargumentowaniu stanowiska pod wieloma względami przeciwnego: tekst literacki należy traktować jako ośrodek „strefy kontaktu” pomiędzy autorem a czytelnikiem, gdzie globalna sieć znaczeń determinuje interpretacje stymulowane przez tekst i konteksty. Taka interpretacyjno-literacka „strefa kontaktu” kształtuje się na bazie tekstu, osobowości czytelnika, wpływów ideologicznych, na które jest on podatny, sytuacji społeczno-politycznej, przekazów medialnych; na podstawie bezpośrednich doświadczeń własnej lub cudzej migracji i globalnego transferu danych. Indywidualna refleksja, która ma w tych ramach miejsce, a która dotyczyć może wszystkiego – począwszy od treści tekstu, poprzez jego artystyczną organizację, na nośniku skończywszy – stwarza warunki do zaistnienia sytuacji poznawczej o znamionach kontaktu międzykulturowego. Przedmiotem wynikającej z niego przejściowej konsternacji zdają się zarówno odmienności kulturowych perspektyw, jak i różnorodność reakcji na ich powszechne nagromadzenie i doświadczenia z tym związane. Zjawisko globalizacji sprawia, że tzw. pograniczność kulturowego doświadczenia, nad którą namysł proponował Nycz, staje się domeną codzienności⁹⁶. Sądzę przy tym, że linearną lekturę tekstu literackiego (której niekoniecznie odpowiada linearność narracji) da się potraktować jako figurę ciągłości procesu, w którym jednostkowe doświadczenia globalizacji przekształcają się w znaczenia.

⁹⁵ F. Moretti, *Więcej przypuszczeń*, s. 156.

⁹⁶ Konstatacja ta znajduje potwierdzenie w sposobie, w jaki teoria globalizacji stara się definiować tzw. kulturę światową: „[Nie] jest to powielanie jednolitości, ale organizacja różnorodności, wzrastające wzajemne powiązania między różnorodnymi, lokalnymi kulturami, oraz rozwój kultur bez zakotwiczenia w obrębie jednego terytorium”. Zob. U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*, s. 153.

Umowny podział na literaturę linearną i „post-linearną” pozwala zarysować projekt badań nad współtworzącymi zjawisko globalizacji prądami kulturowej homogenizacji i dywersyfikacji. Gdy kształtują interpretacyjno-literackie strefy kontaktu, przyjmują one postać naprzemiennych tendencji do konsolidacji i rozprężania znaczenia. Te z kolei wydają się przyporządkowane metodom artystycznej organizacji przekazu powieściowego: od jego „tradycyjnej”, fabularnej, formy, poprzez stopniową dewaluację pojęcia struktury i postmodernistyczne podważenie spójności tekstu oraz statusu dzieła, aż po ostateczną rezygnację z formy książkowej. U Świderskiego i Škvorecký’ego globalizacja zyskuje wymiar fantazmatyczny. Przedstawione w powieściach doświadczenie globalizacji jest skończone, a linearny sposób jego konkretyzacji czyni z utworu literackiego gotowy materiał interpretacyjny. *Asystent śmierci* kończy się groteskowym zabójstwem imigranta w śpiączce przez pracownicę administracji państwowej, która w ten sposób chce uchronić budżet przed marnowaniem pieniędzy koniecznych dla utrzymania pacjenta przy życiu⁹⁷. W scenie tej kumulują się tendencje ksenofobiczne, we wcześniejszych partiach książki zarysowywane jako społeczna reakcja na wzmożoną migrację i natłok przekazów medialnych. Stopniowo narastają one wokół postaci Ahmeda – arabskiego wolontariusza niemowy⁹⁸. Postać Innego pozbawionego języka jest znamienna dla perspektywy postkolonialnej, którą w *Asystencie śmierci* przyporządkowano wieloetniczności globalnej metropolii. Ahmed, niezdolny do artykulacji własnej perspektywy, a zatem pozbawiony możliwości wynegocjowania pozycji w przestrzeni publicznej, jest *de facto* skazany na znaczenia, które nadpisują na nim dyskursy dominujące. W toku akcji nieznaną, bo rozpatrywaną tylko od zewnątrz, historia Ahmeda⁹⁹ działa jak kontrapunkt dla wspomnień narratora/bohatera na temat własnego wykluczenia z polskiej wspólnoty narodowej, którego przyczyną było ujawnienie mu przez matkę jego żydowskiego pochodzenia. Formułowana wprost paralela pomiędzy tendencjami antyarabskimi i antyżydowskimi¹⁰⁰ zakrawa na ilustrację diagnozy Edwarda Saida o przenoszeniu antysemitycznego akcentu z jednej grupy semickiej na drugą¹⁰¹. Szereg retrospekcji, dla których tłem narracyjnym są wydarzenia planu teraźniejszego, układa się w relację o stopniowym kształtowaniu charakteru w odniesieniu do tożsamości grupowych; elastyczna tożsamość tekstowego Świderskiego, z jej teoretycznym umocowaniem w koncepcji „słabej myśli” Gianniego Vattimo¹⁰², czyni wszelkie

⁹⁷ B. Świderski, *Asystent śmierci...*, s. 497–498.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 55.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 209.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 211.

¹⁰¹ E. Said, *Orientalizm*, s. 394.

¹⁰² B. Świderski, *Asystent śmierci...*, s. 200.

rodzaje grupowej przynależności przedmiotem kontestacji. W przypadku wspólnot narodowych uwydatnia ona ich wyobrażeniową naturę (*vide* „wspólnoty wyobrażone” Andersona¹⁰³). Poczucie wspólnego miejsca w historii, lub choćby podobieństwa kondycji społeczno-politycznej (jeśli przyjąć formułę Francisa Fukuyamy o współdzieleniu przez całą ludzkość jednego losu, którą Świdorski posługuje się w polemice z tezami Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”¹⁰⁴), oraz wspólny obraz świata, dla którego bazą są języki i ideologie, nie ulegają jednak w *Asystencie śmierci* dekonstrukcji, lecz rekonstrukcji. Od tożsamości polskiej, którą bohater kształtował w opozycji do ojca komunisty, poprzez żydowskie pochodzenie, o którym dowiedział się już jako dorosły człowiek, a które stało się przyczyną jego przymusowej emigracji w roku 1970, poprzez „duńskość” kraju zamieszkania, aż po „arabskość” głównego Innego – wszystkie te formy wyobrażania siebie w obrębie grupy przyjmują ostatecznie status podrzędny względem indywidualnego doświadczenia i jego wymiaru etycznego. W swojej linearnej konstrukcji powieść stopniowo zarysowuje proteuszową kondycję kosmopolity, zmierzając zarazem do jej finalnej konfrontacji z aktem przemocy. Podobnie *Przypadki inżyniera ludzkich dusz* w swojej linearnej konstrukcji prowadzą do swobodnej paraleli z powieścią grozy *W górach szaleństwa* Howarda Philipa Lovecrafta: absurdalna rzeczywistość komunistycznej Czechosłowacji, gdzie pisarzem zostać może posłuszny systemowi półanalfabeta¹⁰⁵, utożsamiona zostaje z krainą, w której wszystko zdaje się „przerażająco dziwne”, o niepojętej, „kontrowersyjnej naturze”¹⁰⁶. Škvorecký zarysowuje odrębne ontologie dla światów z dwóch stron żelaznej kurtyny („Gór Szaleństwa”); odmienne przestrzenie dla kontekstowego rozumienia zjawisk.

Sam proces utrwalania obrazu świata uznać można za temat powieści *Mapa i terytorium* Michela Houellebecqa. Jej główny bohater, artysta Jed Martin, zajmuje się fotografowaniem map drogowych Michelina. Napięcie znaczeniowe pomiędzy mapami a ich zdjęciami wykonanymi przez Jeda odsyła do

¹⁰³ Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 25–34.

¹⁰⁴ B. Świdorski, *Asystent śmierci...*, s. 144–145.

¹⁰⁵ Aluzja do Lojzy – korespondenta narratora/bohatera. Brak wykształcenia w połączeniu z wysoką pozycją społeczną, którą osiąga on w socjalistycznym społeczeństwie, stanowi o groteskowości realiów społecznych w świecie za żelazną kurtyną. Zdanie kończące ostatni list Lojzy, będąc zarazem ostatnim zdaniem powieści, przybiera formę ironicznego komentarza do jej intelektualnej zawartości: „Kto by to pomyślał muj pszyjacilu 30 lat temu że ty i ja będziemy pisaże [ortografia oryginalna]”, J. Škvorecký, *Przypadki inżyniera...*, s. 849.

¹⁰⁶ H.P. Lovecraft, *W górach szaleństwa*, [w:] Idem, *Droga do szaleństwa*, przeł. R.P. Lipski, Poznań 2004, s. 324.

rozróżnienia tych dwóch metod ujmowania przestrzeni według Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego. W ramach ich koncepcji „kłącza” mapa jest metaforą rzeczywistości dynamicznej; domeną korekt i zmiany skali. W przeciwieństwie do odbitki – która utrwała rzeczywistość w postaci schematu – mapa nieustannie dopasowuje swój obraz do świata¹⁰⁷. Rozpiętość znaczenia od rzeczywistego terytorium, poprzez mapę, do odbitki (fotografii) symbolizuje swoiste spłaszczenie wartości artystycznej bądź literackiej do wartości rynkowych. Chodzi o przeniesienie uwagi z wytworu artystycznego na społeczno-polityczną przestrzeń konsekracji, co pozwala mówić nie tyle o literaturze czy sztuce, lecz o produkcji kulturowej, gdzie tzw. wartość postrzega się jako formę (kulturowego) kapitału¹⁰⁸. „Przekalkowanie” wartości artystycznej na wartość rynkową odznacza się w twórczości Jeda Martina m.in. poprzez kluczowy z interpretacyjnego punktu widzenia tytuł wystawy jego fotografii: „MAPA JEST BARDZIEJ INTERESUJĄCA OD TERYTORIUM”¹⁰⁹. Slogan ten wynosi obraz świata ponad doświadczenie rzeczywistości empirycznej, zaś fakt, że wystawa nie przedstawia map, a tylko ich zdjęcia, zwiększa stopień zapośredniczenia w kontakcie z „terytorium”, a walory poznawcze ekspozycji sprowadza do rangi kulturowej kliszy. Houellebecq sytuuje społeczną funkcję artysty pomiędzy samosterownością *ready mades* a krytyką kapitalizmu jako zasady determinującej globalną rzeczywistość, co znajduje wyraz w drugim obszarze twórczości protagonisty: obrazach z serii tzw. prostych zawodów. Wśród nich kluczową rolę odgrywają *Bill Gates i Steve Jobs dyskutują o przyszłości informatyki. Konwersacja w Palo Alto* oraz *Damien Hirst i Jeff Koons dzielą między siebie rynek sztuki*¹¹⁰. Pierwszy z obrazów, określony w powieści mianem „krótkiej historii kapitalizmu”¹¹¹, określa reguły, którym drugi musi się podporządkować w sugerowanych przez siebie znaczeniach: Gates i Jobs spotykają się przy partii szachów; obaj są ludźmi wiary – pierwszy „naiwnej i szczerzej”, drugi płomiennej, która „cechuje nie tylko kaznodziejów i proroków, ale również wynalazców”¹¹². Przedmiotem ich wiary jest kapitalizm, zaś walka o rynkową dominację, której metaforą jest szachownica – grą o zbawienie. Houellebecq obdarza ich wizerunki znamionami zdeterminowania – pierwszego oddaniem, drugiego fanatyzmem

¹⁰⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłącze*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1988, nr 1/3, s. 227–228.

¹⁰⁸ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2007, s. 218–219.

¹⁰⁹ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, przeł. B. Geppert, Warszawa 2011, s. 70.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 108.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 170.

¹¹² *Ibidem*, s. 169.

– których brak reprezentacjom Hirsta i Koonsa; cynika¹¹³ i hipokryty¹¹⁴. Wizerunki bohaterów drugiego przeciwstawienia, pomimo formalnego dopracowania, przedstawiane są w powieści jako niepełne, ułomne, tak jak ułomna zdaje się sztuka, wówczas gdy za jedyną miarę jej wartości obiera się wartość rynkową. W ostatniej części powieści dochodzi do przesilenia: petryfikacja obrazu świata, opierającego się na kapitalistycznej dominancie, osiąga tam apogeum, po to by zaraz potem, w epilogu, ujawnić jej potencjalne przeciwieństwo. Główny wątek ostatniej części osnuto wokół morderstwa na drugim głównym bohaterze *Mapy i terytorium*, czyli na powieściowym *alter ego* Houellebecqa – a dokładniej: wokół motywu tego morderstwa. Bestialskie, zakrawające na zbrodnię rytualną – ostatecznie okazuje się przykrywką. Pseudorytualna profanacja zwłok miała tylko odwrócić uwagę policji od kradzieży portretu pisarza pędzla Jeda Martina, którego wartość na rynku sztuki świata przedstawionego (narzuca się określenie: rynek przedstawiony) sięgnąć miała dziewięćset tysięcy euro¹¹⁵. Monolityczny obraz rynku jako dysponenta nie tylko wartości artystycznych, ale również etycznych niespodziewanie traci jednak na znaczeniu, gdy we wspomnianym epilogu skradziony portret Houellebecqa odnajduje się w pewnej piwnicy, pomiędzy gablotami pełnymi ludzkich chimier¹¹⁶. Nasuwają one skojarzenia z *Wyspą doktora Moreau* H.G. Wellsa. W połączeniu z gablotą pośrodku pomieszczenia pozwalają wysunąć wniosek o alternatywnej skali wartości, swoistym indywidualnym uporządkowaniu rzeczywistości, do stworzenia którego posłużył wprawdzie kapitał, lecz ontologiczną sankcję dla których stanowi wyłącznie (chora w tym przypadku) wyobraźnia ich twórcy:

Środek pomieszczenia zajmował wielki, podświetlony stół, przynajmniej pięć metrów na dziesięć. Wewnątrz, rozdzielone przezroczystymi ściankami, kłębiły się setki owadów pogrupowanych według gatunków. Niechcący nacisnąwszy przycisk na krawędzi stołu, któryś z policjantów otworzył jedną ze ścianek: kilkanaście ptaszników, przebierając włóchatymi odnóżami, ruszyło do sąsiedniej klatki i natychmiast zabrało się do rozszarpywania na strzępy zajmujących ją wielkich czerwonych stonóg. Oto jak [ich właściciel] doktor Petissaud spędzał wieczory, zamiast, jak większość kolegów po fachu, oddawać się niewinnym orgietkom ze słowiańskimi prostytutkami. Uważał się po prostu za Boga i postępował wobec populacji owadów, jak Bóg postępuje wobec społeczności ludzkich¹¹⁷.

¹¹³ *Ibidem*, s. 8.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 25.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 325.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 347.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 348.

Zawłaszczona przez indywidualną wyobraźnię heurystyczna kategoria globalnego rynku (w powyższym, skrajnym, przypadku głównie nielegalnego rynku ludzkich ciał i egzotycznych owadów) służy jako środek do osiągnięcia celu – nie zaś jako punkt aksjologicznego odniesienia. Praca wyobraźni, w obliczu dewaluacji tradycyjnych wspólnot i wartości, stanowi figurę naprzemiennych sił rozpraszania i konsolidacji obrazu świata. Interpretacja ta znajduje potwierdzenie w ostatnim już etapie twórczości Jeda Martina:

[D]ługie, hipnotyczne ujęcia, w których wyroby przemysłowe zdają się tonąć, stopniowo zarastane kolejnymi warstwami roślin. Niekiedy wyglądało to tak, jakby przedmioty walczyły, starały się powrócić na powierzchnię, po czym dawały się unieść fali traw i liści, pogrążając się w roślinnej magmie, a ich wierzchnia warstwa rozpadała się, ukazując flaki: mikroprocesory, baterie i karty pamięci¹¹⁸.

W perspektywie poprzednich partii powieści instalacje artystyczne Martina jawią się jako powrót od petryfikującej przedstawiany obiekt fotografii, do mapy, czyli deleuzjańskiego „kłącza”, gdzie poszczególne aspekty rzeczywistości niejako walczą między sobą o pozycje i funkcje w obrazie świata. Tym samym oddają one aspekt jednostkowej egzystencji, na który w kontekście globalizacji nacisk położył Appadurai, pisząc, że „fantazja jest teraz praktyką społeczną”¹¹⁹. Parafrazując to stwierdzenie, chciałbym zaproponować formułę, wedle której nie tyle „fantazja”, ile „wyobraźnia” byłaby praktyką interpretacyjną w dobie (i w kontekście) globalizacji. Nie chciałbym jednak, aby tak ujętą wyobraźnię utożsamiano z interpretacyjnym cynizmem, czyli dowolnym manipulowaniem znaczeniami. Pojmuję ją bowiem jako domenę interpretacyjnego otwarcia na to, jak zmiany w obrębie „strefy kontaktu” z literaturą wpływają na sposoby jej rozumienia. Zakładając, że tekst literacki w swojej linearnej organizacji zawiera pewne określone wyobrażenie świata jako całości, które w toku lektury ulega stopniowej problematyzacji i konkretyzacji, należy również przyjąć, że swoje wyobrażenie czytelnik wypracowuje na drodze kontestacji; różnych stopni potwierdzenia lub podważenia świata takiego, jakim jest on przedstawiany. Mowa tutaj o hermeneutycznej formule wytwarzania znaczenia na bazie *dialogu* (Gadamer) między czytającym „ja” i *głosem* „dobywającym się” z tekstu. Ricoeur, pisząc o rozmowie „ja” z „ty”, porusza również problem „trzeciej osoby” – tej, o której się mówi, a która w hermeneutycznym modelu interpretacji daje się rozumieć jako umowna personifikacja obrazu globalnej rzeczywistości.

Wspominany tu aspekt filozoficznego badania Ricoeura dotyczy teorii aktów mowy. W jej świetle *głos* mówiącego omawia się na podstawie kategorii

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 379.

¹¹⁹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic...*, s. 83.

„mocy illokucyjnej”¹²⁰. W toku badania literaturoznawczego nie wydaje się nadużyciem przypisanie jej mówiącemu „ty” dzieła, z którym „ja” czytelnika podejmuje rozmowę. Byłaby to illokucyjna moc wezwania, w pełni wyartykułowanego wraz z ostatnim słowem dzieła i obliczonego na określony efekt perlokucyjny, jakim jest przyjęcie perspektywy owego „ty” skierowanej na „osobę trzecią” (świat). Będąc przedmiotem publicznej interpretacji (publikacją) – tzn. niekoniecznie „tym samym”, czym czyniły go twórcze działania autora – tekst literacki wypracowuje obraz rzeczywistości globalnej jako formę kompromisu pomiędzy zamierzonym a niezamierzonym efektem interpretacyjnym. Pierwszy należałoby rozumieć jako zakodowany w znaczeniowym całokształcie dzieła; drugi jako całokształt działań rozczłonkowujących i dekonstruujących znaczenia, stymulowanych produkcją przez tekst interpretacji, które w świetle znaczeniowości dzieła jawią się nadinterpretacjami. Uwypuklany zjawiskami globalizacyjnymi hybrydyczny status tekstu/dzieła oraz hermeneutyczna cyrkulacja znaczeń w toku interpretacyjnego *dialogu* stanowią przyczyny, z powodu których w niniejszym rozdziale mowa właśnie o „linearnej petryfikacji tekstu”, a nie po prostu o linearności dzieła literackiego (tę zresztą łatwo byłoby pomylić z linearnością narracji). „Tekst” – domena „tekstualności” – z jednej strony otwiera czytelnikowi dostęp do nieograniczonej przestrzeni tekstowych znaczeń (tekstów literackich, jak również tekstowości świata); z drugiej strony utrwalony w swojej przyswajalnej strukturze (spetryfikowany w linearności) stanowi dla czytelnika punkt trwałego oparcia dla jego poznawczych i interpretacyjnych działań. W tym kontekście zaproszenie do lektury (*głos z głębi/końca tekstu*) okazuje się równoznaczne z zaproszeniem do lektury świata w tekście i tego, w którym tekst jest zawarty. Lektura to z kolei czytanie „obcości” świata w perspektywie osvajanych w tekście znaczeń – które świat za każdym razem na nowo poddaje „wyobcowaniu”.

2.7. „Lokalność” tekstu – „globalność” hipertekstu Przyczynek do porównawczej analizy linearnego i nielinearnego modelu lektury

Argumentów na rzecz powyższej charakterystyki tekstowej linearności literatury zdają się dostarczać również analizy literatury nielinearnej – hipertekstowej. W teorii hipertekstu operuje się opozycją „lokalne–globalne” na oznaczenie dysproporcji pomiędzy linearnością poszczególnych „leksji” (linearnych sekcji tekstu) a holistyczną wymową cyfrowego dzieła (sieci

¹²⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 79–81.

nielinearnych i nienarzuconych w lekturze powiązań pomiędzy poszczególnymi leksjami, wątkami i tematami). Jay David Bolter posługuje się terminem „globalność” na określenie poziomu spojrzenia autorskiego na ogół samodzielnych dokumentów tekstowych, które łączy w ramach jednej konstrukcji hipertekstowej. Ma je on przy tym łączyć na sposób podobny do autora „tradycyjnego”, który w przestrzeni tekstu linearnego rozplanowuje słowa i wątki¹²¹. W tym samym duchu Mariusz Pisarski stwierdza wprost, że „spójność lokalna” budowana za sprawą „łączliwości” kolejnych zdań nie jest konieczna, „by zaistniała spójność globalna”¹²². Pomimo poczynionego zastrzeżenia, że w teorii hipertekstu pojęcia „lokalności” i „globalności” mają wyłącznie charakter warsztatowo-analityczny, w refleksji nad zjawiskiem globalizacji nie sposób nie odnieść ich również do stymulowanego przez hipertekst sposobu postrzegania globalnej rzeczywistości. Będzie to możliwe pod warunkiem odniesienia „lokalności” do tego, co znane lub dane w bezpośrednim doświadczeniu. Zanik lokalnej łączliwości tekstu (czyli jego linearności) będzie się wówczas wiązać z atrofią tekstowego „ty”, które z przeciwległego krańca opowieści nawołuje ku sobie czytelnika. W wymiarze interpretacyjnym „globalność”, która kształtuje się kosztem „lokalności”, wydaje się abstrakcyjna i praktycznie niepoznawalna z perspektywy jednostki, którą brak hermeneutycznego wsparcia ze strony tekstu pozostawia w sytuacji „sam na sam” z globalną obcością świata. Jako „trzecia osoba” hermeneutycznego dialogu, świat pozostaje niemy i bezkształtny, dopóki „ja” nie wykształci jego obrazu wspólnie z tekstowym „ty” – a ono w hipertekście zdaje się zanikać.

Na podstawie stwierdzeń przywołanych przeze mnie badaczy hipertekstu (oraz mojej tych stwierdzeń interpretacji) można odnieść wrażenie, że hipertekst literacki nie wytwarza spójnej, lub choćby doraźnej, perspektywy oglądu rzeczywistości, z założeniem, że i tak zostanie ona rozbita, podobnie jak ewentualna linearność tekstu¹²³. Zamiast płaszczyzny rozumienia globalnej rzeczywistości (płaszczyzny wstępnej dla prób jej „z-rozumienia”) tekst nielinearny (przede wszystkim cyfrowy, ale nie tylko), w którym to czytelnik sam ustala kolejność lektury poszczególnych leksji, musiałby wtedy oferować symulację zachowań „ja” wśród globalnej obcości – skompresowanej w wymiarze „globalnej” konstrukcji hipertekstowego dzieła. Jeśli zasadne jest moje przypuszczenie, że rezygnacja z linearnego modelu literatury wiązałaby się z przeformulowaniem

¹²¹ J.D. Bolter, *Przestrzeń pisma. Komputery, hipertekst i remediacja druku*, przeł. A. Małecka, M. Tabaczyński, wstęp M. Tabaczyński, Kraków, Bydgoszcz 2014, s. 47.

¹²² M. Pisarski, *Xanadu. Hipertekstowe przemiany prozy*, Kraków 2013, s. 51.

¹²³ Pisarski powołuje się na stwierdzenie George’a P. Landowa, „iż cel hipertekstu artystycznego stanowi dezorientacja czytelnika”. Zob. *Ibidem*, s. 54.

relacji hermeneutycznej, to wówczas uprzednia relacja między „ja” czytelnika a „ty” Innego, który wylania się zza tekstu, przyjmowałaby postać znaczeniowej zależności między „ja–sprzed–lektury” i „ja–w–zmienionych–warunkach”¹²⁴.

¹²⁴ Ciekawego pola do rozważań, jeśli chodzi o różnice w interpretacjach stymulowanych przez tekst linearny i hipertekst, mogłaby dostarczyć komparatystyczna analiza *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego oraz jego hipertekstowej adaptacji. Mariusz Pisarski, który brał udział w jej opracowaniu, przedstawia w cytowanej już przeze mnie monografii poświęconej zagadnieniu hipertekstu powieść Potockiego jako przykład przeciążenia narracyjnego formy linearnej – a tym samym jako pionierską krytyczną weryfikację jej możliwości podawczych. Pisarski powołuje się w tym przypadku na wypowiedź geometry Velasqueza, który przez teoretyka wyróżniany jest spośród bohaterów jako „najinteligentniejszy i najlepiej wykształcony” (*Ibidem*, s. 112). Tenże Velasquez stwierdza bowiem, że w obliczu natłoku opowiadanych przez kolejnych bohaterów opowieści, z których wylaniają się kolejne opowieści ich z kolei bohaterów, należałoby pomyśleć o jakimś lepszym sposobie ich organizacji, np. w postaci równoległych kolumn i tablic chronologicznych. Zresztą tak samo – zdaniem Velasqueza – powinno się organizować wszelkie „romanse i inne dzieła podobnego rodzaju” (cyt. za: *Ibidem*, s. 113; por. J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, przeł. E. Chojecki, Sandomierz 2013 [wydanie elektroniczne], s. 315). Zarazem jednak Velasquez – mimo że najinteligentniejszy – z innego punktu widzenia może okazać się najbardziej ograniczonym spośród bohaterów. Pewnych przesłanek dla takiego stwierdzenia dostarcza jeden z fragmentów ujawniających jego niezrozumienie tzw. spraw życia codziennego, wyrażające się w stwierdzeniu jego młodej, atrakcyjnej, lecz niewykształconej ciotki: „Cóż to za głupcy, te geometry” (J. Potocki, *Rękopis...*, s. 263). Z jednej strony, gdyby Velasquez uświadomił sobie ten rodzaj krytyki, musiałby upodrzedzić go w swojej osobistej opowieści – jako wyraz niezrozumienia wagi dokonywanych przez niego obliczeń. Z drugiej strony właśnie fakt, iż Velasquez nie uświadamia sobie, z jakiego poziomu dokonywana jest krytyka (zamiast tego przypisuje on ciotce przenikliwość matematyczną, w wyniku której musiała ona dostrzec błąd w jego równaniach), pozwala upatrywać w jego postaci parodii oświeceniowego *ratio*, które bohater uosabia. Uprawomocnia to alternatywną względem zaproponowanej przez Pisarskiego interpretację wspomnianej autotematycznej tezy, która umieszczona w ustach Velasqueza jawi się teraz jako wyraz poznawczej niewspółmierności pomiędzy naukami ścisłymi a literaturą. Wyabstrahowany z bezpośredniego doświadczenia rozum, nie rozumie (sic!), że to właśnie na niejednoznacznościach i narracyjnej zawilości (w różnym stopniu przyswajalnej przez poszczególnych czytelników/słuchaczy) zasadza się estetyczne doświadczenie powieści (czy też – jak w wypowiedzi Velasqueza – „romansu”). Rozbudowywanie tej tezy mogłoby stworzyć ryzyko anachronicznego przyporządkowania Potockiemu współczesnej wiedzy teoretycznej. Tym niemniej wynikające ze szkatułkowej konstrukcji powieści narracyjnej zawilości, które Velasquez chciałby wyprostować za pomocą kolumn i tabel, bez wątplenia stanowią istotną

Nieodzowna jest tu forma niedokonana czasownika „przyjmować”; wydaje się, że całkowita zamiana wymienionych opozycji jest niemożliwa, gdyż nawet

wartość tekstu i decydują o poznawczej niepewności i poczuciu zagubienia autora tytułowego „rękopisu” – Alfonsa van Wordena – współdzielonych z nim przez czytelnika. Pisarski wprawdzie się do tego nie przyznaje, ale najwyraźniej jest świadom ograniczeń poznawczych Velasqueza, ponieważ w swojej hipertekstowej adaptacji *Rękopisu znalezionego w Saragossie* traktuje jego pomysł zaledwie jako punkt wyjścia do koncepcji dzieła, która oprócz zwiększonej (w założeniu) przejrzystości strukturalnej przekazu zakłada jego tym większe – bo uzależnione już tylko od wyobraźni i potrzeb czytelnika – skomplikowanie. Ostateczny efekt okazuje się więc sprzeczny z intencjami Velasqueza – co Pisarski tłumaczy jednak wyłącznie wymogami formy hipertekstu artystycznego: „Wypełnienie testamentu Valesqueza, a zatem opatrzenie *Rękopisu znalezionego w Saragossie* chronologicznymi tabelami czy nawet interaktywnymi mapami miejsc i bohaterów, nie jest w stanie sprostać misternie utkanej, podstępnej złożoności tego arcydzieła, w którym każdy mały trybik jest niezbędny dla funkcjonowania całości, a jeśli napotykamy coś jednorazowego, nie doprowadzonego do końca i z pozoru fakultatywnego, to dowodzi to jedynie niedokończenia dzieła, które w zamyśle Potockiego miało być jeszcze bardziej monumentalne. Stąd układ linkowy: zaproszenie do eksplorowania *Rękopisu znalezionego w Saragossie* w sposób nieliniowy i skojarzeniowy, do wyszukiwania przyległości i kontrastów, do budowania fabularnych i metatekstowych archetypów, które w danym momencie dzieła ogniskują wielonurtową rzekę wątków i zdarzeń” (M. Pisarski, *Instrukcja obsługi*, [w:] J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie. Adaptacja sieciowa* [http://ha.art.pl/rekopis/00_intro.html], dostęp: 21.10.2015). Intencją przyświecającą przekształceniu tekstu linearnego w hipertekst było więc otwarcie teoretycznej możliwości lektury w nieskończoność – gdzie sam czytelnik swoimi arbitralnymi decyzjami co do początku i końca lektury wyznacza jej swój prywatny liniowy ciąg. Moim zdaniem, ewentualność przeformułowania hermeneutycznej relacji czytelnika z literackim dziełem (lub też opozycji jej obecności w tekście linearnym i zaniku w nieliniowym) ujawnia się właśnie jako opozycja obecności i nieobecności wymuszanego linearnością nadanego zwieńczenia narracji (choćby w postaci jej nagłego urwania). Jako wynik nadrzędnej organizacji przekazu daje ono czytelnikowi punkt, z którego – jakby na zasadzie czytelniczej retrospektywy – może on spojrzeć na całość przeczytanego właśnie tekstu, takiego jakim się on jawi, co z kolei stanowi warunek dalszej z nim hermeneutycznej rozmowy. Natomiast w przypadku hipertekstu, lub cyberliteratury, całość dzieła jest prawdopodobnie dostępna tylko z perspektywy tzw. komputerowego „skryptu” – czyli tekstowego zapisu procedury jego programowania. Jeśli chodzi o sam *Rękopis znaleziony w Saragossie* to warto również nadmienić, że w przypadku tak zawilej narracji możliwość ostatecznego rozwikłania wszystkich, spiętrzonych w jej toku, wątków – do którego dochodzi w finalnej *Historii Wielkiego Szejka Gomelezów* – może mieć wymiar katartyczny. Natomiast adaptacja hipertekstowa z założenia zdaje się go wykluczać.

w lekturze „nie-linearnej” czytelnik dysponuje jednak pewnymi całościowymi (jak „leksje” hipertekstu), które scala na własny użytek interpretacyjny i/lub rekreacyjny. Możliwość rozróżnienia warunków interpretacyjnych stwarzanych przez teksty linearne i hiperteksty wiązałaby się więc z rozróżnieniem czytelniczych potrzeb, na jakie jeden i drugi typ literatury odpowiadałby w stosunku do zjawisk globalizacyjnych. Tekst linearny, w jego zwartej, „nierozjeżdżającej się” przed oczami czytelnika strukturze, stanowiłby rodzaj tymczasowego – bo trwającego tylko podczas lektury – schronienia przed chaosem globalnego zróżnicowania kultur, tożsamości i ideologii. Tekst nieliniarny dawałby z kolei okazję do bezpośredniego doświadczenia chaosu, który w swojej wymykającej się całościowemu spojrzeniu konstrukcji i braku treściowego zdeterminowania naśladowałby ów chaos globalny – transponując go jednak w obręb „bezpiecznej” przestrzeni lektury. Uważam ją za „bezpieczną” dlatego, że czytelnik sam decyduje, czy i kiedy się z tego chaosu wy dostać, oraz – co najważniejsze – ma ku temu możliwość. Pierwszy rodzaj lektury na krótko podporządkowuje świat zewnętrzny tekstowi; drugi, wbrew pozorom podporządkowuje tekst czytelnikowi, w istocie to czytelnik bez reszty podporządkowywałby dzieło. Gdyby taka teza okazała się słuszna, gubiąc w (hiper)tekście partnera hermeneutycznej *rozmowy*, czytelnik zatraciłby poczucie różnicy między *głosem* swoim a cudzym. Ich zakłócanie w lekturze „po-głos” nie służyłoby już interpretacji świata, ale samej różnicy między „ja” a „nie-ja”. Przy tym podkreślam po raz kolejny, że nie uważam, aby rozróżnienie takie miało mieć charakter wartościujący.

2.8. „Strefa kontaktu” i „tekst jako laboratorium” – czyli o poznawczej współzależności literatury i literaturoznawstwa

Próba genologicznej klasyfikacji na podstawie kategorii lekturowej linearności pozostawia możliwość pojmowania jako literatury również tych jej rozmaitych form, które częścią literackiego tworzywa czynią elementy wizualne i audiowizualne. Ponadto, jeśli potraktować dowodzenie o wpływie linearnej konstrukcji na konkretyzację fantazmatu świata wpisanego w tekst jako próbę restytucji kategorii dzieła literackiego, nic nie stoi na przeszkodzie, aby kategorię linearności porzucić na korzyść, szerzej pojmowanej, formalnej skończoności. Taka kategoryzacja obejmowałaby jednak również liberaturę – w przypadku której sens wytwarza napięcie między zapisem tekstowym a tworzywem¹²⁵

¹²⁵ Zob. A. Przybyszewska, *Liberatura/literatura totalna*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków...*, s. 521–525.

– a także wszelkie formy literatury elektronicznej, ponieważ funkcję ich swobodnego organizatora lektury pełnią algorytmy oraz interfejs. Tym samym byłyby to kategoryzacja zbyt ogólna, aby zachować interpretacyjną użyteczność. Dlatego właśnie, by mówić o literaturze linearnej jako o gatunku unikatowym wśród całokształtu możliwych form literackich, w charakterze wyróżnika trzeba przyjąć również formę tekstową, z naciskiem na jej aspekt analityczno-pojęciowy, który wynika z konceptualnej natury języka. Proces stopniowego dookreślenia i problematyzacji obrazu świata, którego tekstowy zapis nazwałem umownym mianem petryfikacji, w narzuconych mu ramach początku i końca jawi się jako biegun koła hermeneutycznego; całość, czyli punkt wyjścia dla interpretacji przez pryzmat części składowych lub swoistych większych całości – czyli rozmaitych uwikłań tekstu w krajobrazach medialnych, ideologicznych, finansowych, technologicznych i etnicznych (parafrazując Appaduraia). Gatunek, czy też supergatunek, literatury tekstowej i linearnej stanowiłby kategorię niezależną względem gatunków już usankcjonowanych, których współczesne realizacje równie dobrze mogą realizować się w jej obrębie, co poza nią wykraczać. Ponadto, jeśli przyjąć zasadność formułowania jego definicji, ów (super)gatunek zaświadczałby o akceptacji zmiany statusu literatury tekstowej – jako już nie oczywistej, a jedynie możliwej. Tym samym byłby oznaką otwartości na problemy teoretyczne związane z rekonfiguracją w obszarze zainteresowań dyscypliny literaturoznawczej; rekonfiguracją, która jednak nie tyle wiąże się z samym wyborem formy, co stanowi przykład wspomnianego przez McLuhana spotkania różnych „kultur” i „technik” oraz aranżowania rzeczywistości w środkach przekazu¹²⁶.

Używając pojęcia „strefy kontaktu” (spetryfikowanej w rozpowszechnianej formie tekstu oraz formującej się wokół niego), próbowałem postrzegać literaturę „tradycyjną” (linearną) w kontekście zjawisk globalizacyjnych jako relację z procesu ich doświadczania przez jednostkę (ze świadomością percepcyjnej nierozdzielności medium językowego od przedmiotu opisu). Oznacza tu ono wiązkę „spetryfikowanych” w określonej konfiguracji tekstowych znaków, podatnych z jednej strony na uobecnianie zakodowanych w nim (przez autora – świadomie lub nie) oraz ewokowanych (przez tekst) doświadczeń, a z drugiej strony na wkomponowanie ich w ramy analizy komparatystycznej i kontekstowej (znów modyfikujących znaczenie). Funkcjonalne tekstowe rozumienie „stref kontaktu” zdaje się więc wyznaczać obszar powiązanych z tzw. globalizacją badań szczegółowych w obrębie szerszej kategorii tekstu jako „laboratorium”, której teoretyczną eksploatację proponował Nycz.

¹²⁶ M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, przeł. K. Jakubowicz, [w:] Idem, *Wybór pism*, wyb. J. Fuksiewicz, wstęp K.T. Toeplitz, Warszawa 1975, s. 222.

Zestawienie tych dwóch operacyjnych metafor otwiera obszar problemowy, na szerszą analizę którego nie będzie w niniejszej pracy miejsca: sprobmatyzowanie podziału na literaturę i literaturoznawstwo nie tyle ze względu na posługiwanie się przez literaturoznawstwo językiem literatury, co poprzez ujęcie samej literatury jako formy badań. Projekt puryfikacji – mówiąc językiem Latoura – który u zarania nowoczesności miał lec u podstaw wydzielenia granic poszczególnych nauk (w tym tzw. *Geisteswissenschaften* – czyli nauk humanistycznych) – ulega subwersywnym siłom hybrydyzacji, które sprowadzają nowoczesny podział obszarów refleksji do rangi myślenia życzeniowego¹²⁷. W niniejszym ujęciu przedmiot pochłaniałby poświęconą mu naukę, przejmując zarazem jej kompetencje poznawcze. Jak sądzę, przyznanie takiej tezie słuszności nie musiałoby jednak wiązać się z poznawczą degradacją profesjonalnego literaturoznawstwa (w znaczeniu akademickim i krytycznoliterackim). Przeciwnie: literaturoznawstwo staje się tu niejako „sumieniem” literatury, a jego domniemana podrzędność względem niej ustępuje miejsca poznawczemu powinowactwu; współzależności obu dziedzin poznania w procesie doświadczania i interpretowania rzeczywistości – zawsze zmediatyzowanej, bo przecież niedostępnej w swojej istocie (o ile taka istnieje). „Strefa kontaktu” literatury oraz z literaturą to symboliczne środowisko dla kształtowania się fantazmatu świata jako całości. W zależności od tego, czy czytelnika postrzega się jako samodzielny podmiot interpretacyjny, czy jako członka określonej zbiorowości, mówić można o fantazmacie indywidualnym bądź zbiorowym. Ich współzależność zaznacza się w refleksji nad przekładem i reprezentacją systemu literatury światowej w obrębie kulturowej wspólnoty.

¹²⁷ Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 22, 127.

ROZDZIAŁ III

HERMENEUTYKA WSPÓLNOTY – CZYLI PROBLEMY PRZEKŁADU

3.1. Przekład jako siła sprawcza globalizacji

W poprzednim rozdziale posługiwałem się pojęciem „strefy kontaktu” na określenie literatury jako nośnika doświadczeń globalizacyjnych, a także przestrzeni osobistego zetknięcia się z nimi podczas lektury. Strefa kontaktu służyła lekturowej interpretacji dyskursywnej, a zarazem artystycznej analizie, której autor dokonać musi w procesie linearnego zapisu owych doświadczeń. Odwołałem się przy tym do muzealniczej redefinicji „strefy kontaktu” po to, aby teoretycznie wykorzystać uwypuklony w niej aspekt formalny. Zarazem jednak celowo wstrzymałem się z nawiązaniem do pierwotnego, postkolonialnego, kontekstu stosowania pojęcia. Ten zaś – o ile potraktować doświadczenie lekturowe jako rodzaj międzykulturowego kontaktu – pozwala postrzegać przekład jako zasadę jednostkowego uczestnictwa w procesach globalizacyjnych. Jeśli ograniczyć problematykę przekładu do zagadnień związanych z literaturą, wówczas wydaje się, że namysł nad nim – sam w sobie niezbędny, aby na gruncie literaturoznawczym można było mówić o globalizacji – musi uwzględniać zarówno konkretne przykłady działalności przekładowej, jak i oddziaływanie globalnych trendów ideologicznych na wspólnoty uwikłane w przekład. Mając w pamięci stwierdzenie Djelala Kadira, że „globalizacja nie jest zjawiskiem, lecz zdarzeniem ze sprawcą”¹, skłonny jestem każdy przekład postrzegać w charakterze metonimii dla całokształtu

¹ D. Kadir, *To World, to Globalize–Comparative Literature’s Crossroads*, „Comparative Literature Studies”, 2004, nr 1, s. 41, [cyt. za:] B. Lennon, *In Babel’s Shadow...*, s. 7. W cytowanym stwierdzeniu Kadira pobrzmiewa utożsamienie procesu globalizacji z politycznymi korzyściami, które jej aktorzy (według badacza: sprawcy) starają się uzyskać, wykorzystując stwarzane przez nią możliwości. Nie widzę jednak przeciwwskazań do tego, aby na płaszczyźnie kulturowo-literackiej nie odnieść go do rzeczywistych działań, które podejmują wykonawcy poszczególnych etapów globalnej cyrkulacji tekstu (w kontekście niniejszego rozdziału: tłumacze), a które faktycznie okazują się zdarzeniami sprawczymi w stosunku do globalizacji rozumianej przez pryzmat globalnego (międzyjęzykowego) rozprzestrzeniania się tekstów.

procesów globalizacyjnych. Przekład wydaje się domeną kontaktu pomiędzy trzema rodzajami wspólnot: językowymi, społecznymi i interpretacyjnymi. Z jednej strony osoba tłumacza (i/lub uczestnika kultury) jest w ich przypadku reprezentantem – z drugiej: kontestatorem.

Pojęcie „strefy kontaktu” w jego pierwotnym znaczeniu uzmysławia, że kultura eksportująca i importująca nie zawsze są równorzędne. Pisząc o „strefach kontaktu” w książce *Imperialne spojrzenie* (1992), Mary Louise Pratt postrzegła je przez pryzmat relacji metropolia–kolonia. Oznaczało ono przestrzeń, w której kultura metropolii narzuca swoją dominację kulturze lokalnej; niniejsze rozumienie zakłada brak społeczno-kulturowej stabilizacji, poprzedzającą ukonstytuowanie się tzw. kultur kreolskich – zaś sam termin „kontakt” stosowany jest w znaczeniu zaczerpniętym z językoznawstwa, gdzie mówi się o tzw. językach kontaktu, improwizowanych w razie potrzeby przez członków odrębnych, lecz stykających się ze sobą wspólnot językowych². Opisany w poprzednim rozdziale sposób pojmowania utworów literackich jako „stref kontaktu” – spetryfikowanych w formie tekstowej, lecz nieokreślonych w tym sensie, że domagających się interpretacji – poprzez odwołanie do kontekstu źródłowego pojęcia zostaje więc wzbogacony o zagadnienia oporu i afirmacji. Fakt, że przekład tekstu na dany język jawi się jako narzędzie krytyki względem kultury, którą umownie określić chciałbym mianem „importującej”, dał Emily Apter pretekst ku temu, by mówić już nie tyle o „strefach kontaktu”, co o „strefach przekładu”. Badaczka ukuła terminologiczny kalambur: „translacyjny transnacionalizm” – dla podkreślenia dyfuzyjnego charakteru kontaktów międzykulturowych w obszarach wieloetnicznych i wielojęzycznych; kontaktów, które jednak siłą rzeczy pomijać mają elementy w danym języku nieprzetłumaczalne, czemu odpowiada drugi, niepełny, kalambur: „trans-acja” (*trans-ation*)³. Ostatecznie Apter wypracowała koncepcję „komparatystycznego sąsiedztwa”, w miejsce podziału na „gości” i „kulturę przyjmującą”⁴. „Komparatystyczne sąsiedztwo”, wbrew pozorom, nie zakłada harmonijnego współlistnienia. Ideę tegoż Apter określa mianem „raju” (*paradise*), którego pojęcie funkcjonuje jednak w jej koncepcji jako figura utopii humanizmu światowego⁵. Konflikty na tle językowym i kulturowym faktycznie sprowadza się do rangi wojen kulturowych, z usunięciem podziałów na kulturę nadrzędną i podrzędną.

² M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturowanie*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, s. 25–27.

³ E. Apter, *Translation Zone...*, s. 5.

⁴ *Ibidem*, s. 247.

⁵ *Ibidem*, s. 80.

3.2. *Global studies* a myśl postkolonialna O globalności języka angielskiego

W obrębie badań nad globalizacją postkolonializm ma podwójne oblicze. Nie sposób zaprzeczyć przydatności myśli postkolonialnej w procesie różnicowania obrazu świata; powstrzymywaniu jego krystalizacji wyłącznie na bazie kategorii zachodnich. Skrótowe wyliczenie wkładu postkolonializmu do literaturoznawczej refleksji nad globalizacją rozpocząć można od kategorii *créolité*, którą Apter analizowała pod kątem wpisanej w nią rywalizacji między bodźcami etnicznymi, postimperialnymi a rozpowszechnianymi przez globalne media⁶ – której przyporządkować można pokrewną z racji emancypacyjno-kulturowej genezy kategorię *négritude*⁷. Ponadto należy wspomnieć m.in. tezę Homiego Bhabhy o postkolonialnej proveniencji filozofii postmodernistycznej⁸ czy wysunięty przez Gayatri Chakravorty Spivak postulat mówienia o „planetarności” zamiast o „globalności” – czyli emfazę międzykulturowych różnic i afirmację permanentnego przekładu w miejsce hegemonii rynku anglojęzycznego⁹.

Dyskusyjna zdaje się jednak zasadność postkolonialnych strategii lekturowych wówczas, gdy perspektywa globalizacyjna obejmować ma również teksty, których znaczenia nie determinuje sytuacja (post)kolonialna. W tym obszarze literaturoznawczych badań nad globalizacją swoistym odpowiednikiem perspektywy postkolonialnej okazuje się perspektywa neokolonialna, która w miejsce kolonialnych zależności z przeszłości (i ich współczesnych konsekwencji) obiera za przedmiot dociekań współcześnie kształtujące się zależności polityczne, kulturowe i ekonomiczne, przy czym – za pomocą przedrostka „neo-” – uwypukla charakterystyczne dla (po)nowoczesności, a więc niewspółmierne z historycznymi, mechanizmy ich wytwarzania. Główne problemy badawcze, dla których bodźcem wydaje się perspektywa neokolonialna, to globalna dominacja języka angielskiego z jednej strony oraz proces rozszczepiania zastanych wspólnot kulturowych przez globalny przepływ informacji i kapitału z drugiej.

Neokolonialny punkt widzenia wobec globalnego statusu języka angielskiego zastosował James Annesley – który poddał krytyce tezę Davida Crystala z książki *English as a Global Language*: że język angielski, w swojej globalnej formie, stanowi przykład języka „post-narodowego”, a więc takiego, który nie jest

⁶ *Ibidem*, s. 190.

⁷ G. Gazda, *Négritude*, [w:] Idem, *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Warszawa 2009, s. 374–376.

⁸ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, s. 188.

⁹ T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 304. Koncepcję „planetarności” Spivak poddaje krytyce w rozdziale piątym.

własnością żadnej z posługujących się nim grup kulturowych. Annesley uznaje tego typu argumentację za problematyczną z trzech powodów. Po pierwsze, pomijać ma ona – jego zdaniem – kolonialno-imperialną genezę angielszczyzny jako języka globalnego. Po drugie, język angielski postrzega się w niej jako medium wymiany technologii i informacji – sugerując, jakoby te obszary działalności ludzkiej miały być ahistoryczne. Po trzecie, globalność języka angielskiego przedstawia ona w charakterze odpowiedzi na roszczenia konsumentów, którzy objawiać mieliby w ten sposób chęć partycypacji w globalnym obiegu dóbr – co badacz odbiera jako insynuację, że konsumeryzm miałby być czymś samoistnym¹⁰. W swojej argumentacji Annesley stoi więc na stanowisku, że globalny obieg kapitału bardziej wykorzystuje globalną ekspansję języka angielskiego, niż leży u jej podstaw.

Z pewnością jest to problem wieloaspektowy, w przypadku którego trudno byłoby o jednoznaczne rozstrzygnięcie – zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę zachodzącą przy jego okazji konieczność dokładnych porównawczych badań historii kapitalizmu i globalnej historii języka angielskiego. Nie widząc w niniejszej pracy miejsca dla takiej analizy, kolejno chciałbym jednak wskazać potencjalne wątki krytyczne, które ujawniają się przy okazji trzech wysuniętych przez Annesleya, a przeze mnie zreferowanych powyżej, argumentów na rzecz tezy o równoznaczności ekspansji kulturowo-cywilizacyjnej z ekonomiczną.

Podając w wątpliwość tezę o homogenizującym działaniu angielskiego jako języka konsumpcji, należałoby przypomnieć ustalenia Geerta Hofstede na temat braku zależności między upodabnianiem się zwyczajów konsumentskich a ewentualnym zacieraniem się różnic w hierarchiach kulturowych wartości¹¹. Natomiast w kwestii rzekomej zależności między transferem technologii a transferem kultury istotne mogłoby okazać się rozróżnienie reakcji na kulturową „westernizację” i technologiczną „modernizację” dokonane przez Huntingtona: począwszy od odrzucenia ich obu, poprzez podwójną akceptację (tzw. kemalizm – od przywódcy tureckiego Mustafy Kemala Atatürka), po swoisty „reformizm” (czyli modernizację bez westernizacji)¹². Gdyby jednak, już w kontekście kulturowo-literackim, pokusić się o opis w kategoriach neokolonialnych globalnej formy języka angielskiego (tzw. basic English) i transnarodowych sieci kapitałowych – jak zdaje się to proponować Annesley – wtedy refleksja nad globalizacją stanąć musiałaby wobec paradoksalnego

¹⁰ J. Annesley, *Fictions of Globalization. Consumption, the Market and the Contemporary American Novel*, Londyn 2006, s. 135–136.

¹¹ G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Warszawa 2011, s. 34.

¹² S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 105–110.

stwierdzenia, że kultura kolonizująca sama również jest kolonizowana. Układ sił w obrębie współczesnych pól literackich (jeśli odwołać się do wykładni Casanovy) wyznaczają już nie napięcia pomiędzy taką czy inną kulturą, lecz napięcie pomiędzy gigantami wydawniczymi a awangardą¹³. Przy tym nie sposób oczywiście zaprzeczyć interakcji pomiędzy „tradycyjnymi” sferami kultury a jej wersją popularną czy masową – lub wręcz dominacji tej drugiej, oczywistej wówczas, gdy ową interakcję postrzegać na płaszczyźnie konsumpcyjnej.

Niekwestionowana poznawcza wartość perspektywy neokolonialnej (a pośrednio również postkolonialnej – od której zapożycza ona przecież swoje strategie badawcze) tkwi w czujności, z jaką wychwytuje ona obecne w literaturoznawstwie tendencje do błędnego przedstawiania określonych aspektów globalizacji jako politycznie obojętnych. Zarazem oparta na tej perspektywie strategia badawcza zdaje się domagać pewnego rodzaju regulacji w postaci krytycznej analizy jej samej. O ile bowiem krytyka przez Annesleya tezy Crystala o „wynarodowieniu”, a więc zaniku kulturowego nacechowania, języka angielskiego sprawia wrażenie zasadnej, o tyle już pośrednia insynuacja o homogenizowaniu przez angielszczyznę posługujących się nią kultur i literatur wydaje się za daleko posunięta. Kontrargumentów dostarcza dla niej Anna Wierzbicka w książce pt. *Experience, Evidence, and Sense: The Hidden Cultural Legacy of English*. Językoznawczyni, podobnie jak Annesley, nawiązuje do ustaleń Crystala, przy czym najpierw afirmatywnie przyjmuje jego tezę o tym, że „język jest powiernikiem historii narodu” (*Language is the repository of the history of the people*), zaś następnie krytykuje go za uczynienie angielszczyzny wyjątkiem od tej reguły¹⁴. Stosując autorską metodologię¹⁵, Wierzbicka dowodzi znaczeniowego uwikłania pojęć języka angielskiego w sieć kontekstów historycznych i kulturowych. Globalne rozpowszechnienie angielszczyzny sprawia jednak, iż owo ukontekstowanie niekoniecznie oznaczać musi osadzenie znaczeń języka w domenie historii i kultury Anglii/Wielkiej Brytanii czy USA. Pomimo że głównym obszarem zainteresowań Wierzbickiej pozostaje angielski brytyjski,

¹³ Casanova, *Światowa republika...*, s. 254.

¹⁴ A. Wierzbicka, *Experience, Evidence, and Sense: The Hidden Cultural Legacy of English*, Oxford, Nowy Jork 2010, s. 4.

¹⁵ NSM – czyli: Natural Semantic Metalanguage (pol. Naturalny Semantyczny Metajęzyk). Jest to rodzaj sztucznego języka opracowanego przez Wierzbicką dla celów badawczych. Stanowi on „zestaw prostych, zrozumiałych i dostępnych uniwersalnie [tj. we wszystkich znanych językach świata – przyp. P.R.] słów” (*small set of simple, intelligible, and universally available words*), za pomocą których badaczka opisuje znaczenia pojęć coraz bardziej złożonych znaczeniowo, a w swoich znaczeniach uzależnionych od kontekstu historyczno-kulturowego. Zob. *Ibidem*, s. 16–17.

dostrzega ona możliwość badań nad kulturowymi uwikłaniami innych odmian angielskiego, jak np. angielski indyjski bądź singapurski¹⁶.

Ze względu na fakt, że badania Wierzbickiej znacznie wykraczają poza obszar zainteresowań niniejszej książki¹⁷, nie zamierzam podejmować wskazanych powyżej wątków refleksji. Powołując się na ustalenia (i autorytet) wybitnej lingwistki w kontekście zagadnienia globalności języka angielskiego, chciałbym unaocznic konieczność pewnego ograniczonego zaufania, jakie na gruncie refleksji nad globalizacją należałoby okazywać perspektywie neokolonialnej. Jej całkowite wykluczenie z obszaru zainteresowań z pewnością okazałoby się nierozsądne. W końcu to właśnie ta gałąź humanistycznej refleksji dostarcza unikalnej wiedzy na temat funkcjonujących w dobie globalizacji mechanizmów wytwarzania i utrzymywania zależności wpływu i podporządkowania pomiędzy różnymi przestrzeniami społeczno-kulturowymi (istotnych również dla interpretacji tekstów literackich). Całkowite podporządkowanie badań nad globalizacją perspektywie neokolonialnej niechybnie wiązałyby się jednak z wypaczeniem ich wyników. Z tych powodów za niezbędną uważam dokładniejszą, przynajmniej wstępną, systematyzację relacji między global studies a myślą postkolonialną – i pochodną od niej: neokolonialną.

W wymiarze najbardziej podstawowym, rozumianym jako domena bezpośredniej zależności tematycznej i metodologicznej, związek między myślą postkolonialną a tzw. *global studies* wydaje się zachodzić przede wszystkim jako zależność natury „ilościowej”. Pojmuję ją jako rozszerzanie zakresu tematycznego badań meta-globalizacyjnych, w obrębie których postkolonializm umieszcza współczesne, wielowymiarowe, zarówno kulturowe, jak i ekonomiczne relacje między społeczeństwami byłych kolonii i metropolii¹⁸ (w co włączam

¹⁶ *Ibidem*, s. 144.

¹⁷ Koncentrując się na problematyce globalizacji w literaturze, literaturoznawstwie i kulturze literackiej, referowane przeze mnie badania ciążą ku literackiemu użyciu języka, bez rozstrzygania kwestii tzw. *basic English*, funkcjonującego m.in. w warunkach biznesowo-korporacyjnych.

¹⁸ Z perspektywy polskiej, bądź szerzej: środkowoeuropejskiej, obiecująca poznawczo wydaje się polaryzacja na gruncie refleksji nad globalizacją studiów postkolonialnych i postzależnościowych (znów – podobnie jak neokolonialne – pochodnych od tamtych). Szczególnie istotna wydaje się w tym kontekście swoista niechęć, z jaką „klasyczne” studia postkolonialne – importowane przecież także do polskiego literaturoznawstwa – zdają się przyjmować fakt, że obiektami politycznej dominacji i symbolicznej przemocy mogą być również biali przedstawiciele kultur europejskich (na ten temat – w kontekście problemów adaptowania teorii postkolonialnych w badaniach nad przestrzeniami postkomunistycznymi – zob. B. Bakula, *Europa Środkowo-Wschodnia i jej (post)kolonialny świat*, [w:] *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej. Polska*,

skomplikowane zagadnienie społeczności diasporycznych). Natomiast jeżeli chodzi o relację „jakościową” – poprzez którą rozumiem potencjał do rozbudowy aparatu teoretycznego ogólnej refleksji nad kulturowymi wymiarami globalizacji – teoretyczny potencjał wspomnianych gałęzi refleksji sprowadza się do pojęć „strefy kontaktu” i „strefy przekładu”. Dają się one postrzegać w charakterze naprzemiennych stadiów hermeneutycznej procedury konsolidacji i rozpraszania, która w ich kontekście przyporządkowana zostaje kategorii wspólnoty.

Na poziomie metodologicznym – jako przyczynek do analizy jednostkowego doświadczenia globalizacji – „strefa kontaktu” oznacza separację od zwyczajowych bodźców kształtowania tożsamości społecznej i kulturowej. Pratt wykorzystuje to pojęcie jako narzędzie dla interpretacji literatury podróźniczej, gdzie podmiot narracyjny występuje jako zamiejscowy reprezentant zachodnich kategorii poznawczych: począwszy od osiemnastowiecznych quasi-przyrodniczych¹⁹ opisów Afryki Południowej²⁰, poprzez

Ukraina, Węgry, Słowacja, Poznań 2015, s. 23–25). Owa „niechęć”, znajdująca swoje źródło w założycielskim podziale na kolonizujących białych i kolonizowanych innych, w zestawieniu z łagodzącą ją wymianą członu „kolonialny” na „zależnościowy” w nazwie dyscypliny, stanowić mogłaby bodziec do refleksji nad esencjalizacją, lub wręcz fundamentalizacją, jako skutkiem ubocznym krystalizowania się metodologicznych podstaw danej perspektywy badawczej. Na gruncie badań nad globalizacją oczywistą konsekwencją tej metateoretycznej refleksji byłoby uwypuklenie dyskusyjności odgórnego podziału na „zależnych” i „uzależniających” według rasowego lub cywilizacyjnego klucza; uwypuklenie będące konsekwencją globalnego obiegu teorii. W przypadku studiów postkolonialnych byłoby ono szczególnie ironiczne, bo gdyby go dowieść, oznaczałoby ono, że teoria, która u swoich źródeł sprzeciwiała się wykluczeniu, w istocie sprzyjałaby wykluczeniu z obszaru doświadczeń „kolonialnych” lub „quasi-kolonialnych” tych grup kulturowo-etnicznych, które względem jej (głównych) przedstawicieli jawiłyby się jako Inne (ze wszystkimi teoretyczno-kulturowymi implikacjami tego terminu).

¹⁹ Wśród poruszanych przez Pratt zagadnień teoretycznych szczególnie interesująca wydaje się możliwość postrzegania naukowej klasyfikacji form życia jako fazy globalizacji – „utworzone przez europejski umysł systemy globalnej jedności i porządku” (M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie...*, s. 56) sprawiły, że na poziomie poznawczym sąsiedztwo w ramach gatunku i podgatunku niwelowało odległości dzielące ich obszary występowania. Za Stenem Lindrothemem Pratt uznaje Karola Linneusza za jego klasyfikacją botaniczną za faktycznego prekursora rewolucji przemysłowej, pojmując pojęciową standaryzację jako przedsmak seryjnej produkcji, zaś poznawczą dyscyplinę w jej obrębie uznając za bliską dyscyplinie militarnej i biurokratycznej skrupulatności aparatu imperialnego.

²⁰ Pratt analizuje cztery książki na ten temat: „*Obecny stan Przylądka Dobrej Nadziei* Petera Kolba (Niemcy, 1719), *Podróż na Przylądek Dobrej Nadziei* Andersa

romantyczne uwznioślenie krajobrazu południowoamerykańskiego przez Aleksandra von Humboldta²¹, aż po dwudziestowieczne relacje Alberto Moravii, Paula Theroux i Joan Didion, w których były kolonie przedstawiono przez pryzmat społeczno-gospodarczego „niedorozwoju” lub politycznego „terroru”²². Miałyby to być swoista metoda wyparcia świadomości o kolonialnych źródłach społeczno-kulturowej zapaści, w której badaczka zdaje się upatrywać powrotu do kolonialnych presupozycji na temat cywilizacyjnej indolencji zdominowanych ludów.

Arbitralność wyliczonych opisów potraktować można jako rodzaj interpretacyjnego stosunku postrzegających do postrzeganych. To swoisty „anty-podbój”, którym to terminem Pratt nazywa strategię naturalizowania własnej dominacji poznawczej na podstawie kategorii rzekomo uniwersalnych. W kontekście badań nad globalizacją (i zagadnienia poznawczego usytuowania w niej podmiotu) najistotniejszy wydaje się jednak fakt pewnego obustronnego oddalenia obserwatora. Granica, zza której spogląda on na kultury obce – i którą oddziela on od nich swoją podmiotowość (w jej kulturowej charakterystyce), jest bowiem tą granicą, której sens sam przywiózł w postaci swojej kulturowej tożsamości i która sens zyskuje tylko w perspektywie przyszłego powrotu w obręb metropolii. Cechą szczególną współczesnej sytuacji globalnej jest natomiast niemożliwość powrotu. Oczywiście, nie powrotu w sensie fizycznym, gdyż z racji postępującego wraz z globalnym obiegiem informacji podważania istotności granic geograficznych, w wątpliwość podana zostaje również symboliczna wartość aktu ich fizycznego przekraczania. Chodzi raczej o „powrót” do „wspólnoty” w sensie fantazmatycznym; o atrofie milczących, a więc niepodważalnych zasad jedności na rzecz ich artykulacji, a więc podważenia. Zygmunt Bauman nazwał mianem „sprzeczności wewnętrznej” taką

Sparmana (Szwecja, 1775), *Opowieść o czterech wyprawach do krainy Hotentotów i Kafirów* Williama Patersona (Brytania, 1789) oraz *Podróże do interioru Afryki Południowej* Johna Barrowa (Brytania, 1789)”. *Ibidem*, s. 68.

²¹ „Aleksander von Humboldt obmyślił Amerykę Południową przede wszystkim w kategoriach natury. I nie chodzi tutaj o dostępną, rozpoznawalną, dającą się poukładać w kolekcje i podzielić na kategorie naturę linneuszową, lecz o naturę dramatyczną, niezwykłą, spektakularną, która jest w stanie oszołomić człowieka, przekraczając jego wiedzę i zdolności pojmowania. Nie naturę, która siedzi i czeka, aż ktoś przyjdzie i ją pozna oraz zawładnie, lecz naturę w ruchu, napędzaną przez siły życiowe, z których wiele niewidocznych jest dla ludzkich oczu; naturę, przy której ludzie karleją, która jest w stanie zawładnąć ich jestestwem, wzbudza w nich namiętności i opiera się ich władzom poznawczym”. *Ibidem*, s. 175.

²² *Ibidem*, s. 313.

wspólnotę, która mówi o sobie właśnie jako o wspólnotcie²³ – ponieważ artykulacja wspólnotowości wynika z wyboru, czyli implikuje możliwość świadomej rezygnacji z przynależności. Od szczelności granic takiej postulowanej wspólnoty zależy miejsce zajmowane przez nią na osi pomiędzy porządkami kontaktu (fuzji horyzontów) i przekładu (negocjacji znaczenia). Względna, bo nie wykluczająca tendencji scalających, płynność wspólnot opartych na językach symbolicznych (jak kultura, naród, religia) zazębia się ze względną, bo nie wykluczającą przekształceń i wpływów, trwałością wspólnot języków naturalnych. Tę zależność krótko i zwięźle wyraził Ignacy Karpowicz przy okazji charakterystyki jednej z bohaterek powieści *ości*: „narodowość: język polski”²⁴.

3.3. Problemy przekładu na język globalny *Laments Heaney/Barańczaka a Treny Kochanowskiego*

Przykładem tekstu, którego wartość interpretacyjna wznosi się na wielowymiarowej „trans-graniczności”, wydaje się angielski przekład *Trenów* Jana Kochanowskiego autorstwa Seamusa Heaney i Stanisława Barańczaka. Teza ta nie sugeruje bynajmniej interpretacyjnej zależności przekładu od oryginału. Zakłada natomiast swoistą komparatystykę recepcji. W przypadku oryginału: recepcji rzeczywistej, przysługującej mu jako elementowi narodowego kanonu. W przypadku tłumaczenia: recepcji potencjalnej, tzn. takiej, która brałaby pod uwagę zarówno ogromny zasięg literatury anglojęzycznej, jak również globalną anonimowość polskiego poety – w kwestii swojej przyszłej rozpoznawalności skazanego na pośrednictwo swojego tłumacza, dobrze osadzonego w globalnej przestrzeni literatury. Niniejszy problem da się przedstawić obrazowo: chodzi o sytuację, gdy przy okazji uhonorowania Nagrodą Nobla Seamusa Heaney w Sztokholmie upamiętnia się Kochanowskiego za pomocą specjalnej gabloty²⁵, a zarazem pozostawia się go w jej obrębie; sprowadza się go do rangi kontekstu pierwotnego, lecz nieaktualnego – niekoniecznie istotnego z punktu widzenia współczesnego odbiorcy.

Obraz Kochanowskiego (jego reprezentacji w formie ekspozycji) zamkniętego w gablocie – a więc „za szybą” – przywołuje na myśl opis przekładu jako

²³ Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Kraków 2008, s. 19.

²⁴ I. Karpowicz, *ości*, Kraków 2013, s. 22.

²⁵ Informację o gablocie z portretem poety podaje Jerzy Jarniewicz. Zob. J. Jarniewicz, *Kochanowski w Sztokholmie, Heaney w Czarnolesie*, [w:] Idem, *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim*, Kraków 2012, s. 103.

„tafli szkła” bądź właśnie „szyby” (*a pane of glass*), którą to metaforą (zaczepioną od Normana Shapiro) Lawrence Venuti rozpoczyna książkę *The Translator's Invisibility*²⁶ – krytyczną względem koncepcji „niewidzialności” tłumacza w przekładzie. Skojarzenie to niejako wymusza pytanie o obraną przez tłumacza strategię. Jeśli ująć rzecz językiem Venutiego, byłoby ono pytaniem: czy „szyba”, jaką tłumacze starali się ustawić pomiędzy Kochanowskim a odbiorcą tekstu anglojęzycznego, faktycznie miała być „przeźroczysta” – w efekcie czego zaadaptowany do obcego języka okazałby się w pełni samodzielny interpretacyjnie, wprawiając czytelnika w złudzenie obcowania z oryginałem? Czy też, jeśli sparafrazować Venutiego Damroschem, „tafla” przekładu stać się miała przestrzenią „refrakcji” i „załamań”, gdzie znaczenia tekstu w języku obcym rozszczebiałyby się o „gablotę ze Sztokholmu” i zamknięty w niej obraz poety z Czarnolasu – przestrzeń znaczeń faktycznego oryginału? W przypadku wspólnej pracy dwójki tłumaczy pochodną tego pytania jest kolejne: o podział obowiązków pomiędzy nimi i przebieg samej pracy; o sposób wspólnego kształtowania sensów przekładu i filtrowania sensów oryginału.

Przesłanek do odpowiedzi na oba postawione powyżej pytania dostarcza sam Barańczak w zbiorze artykułów pt. *Ocalone w tłumaczeniu*: jako autor *Małego, lecz maksymalistycznego manifestu translatologicznego* oraz poprzez opis swojej wcześniejszej współpracy tłumaczeniowej z Clare Cavanagh, wraz z którą przetłumaczył na angielski *Głos w sprawie pornografii* Wisławy Szymborskiej. Przyjmując za punkt wyjścia kardynalną zasadę, że nie tłumaczy się „dobrej poezji na złą poezję”²⁷ – a zatem że przekład poetycki ma być przede wszystkim „dobrym wierszem” w języku docelowym – Barańczak przedstawia współpracę z amerykańską tłumaczką za pomocą muzyczno-scenicznej metafory:

To, co w normalnych warunkach – w sytuacji przekładu dokonywanego przez jednego tłumacza dałoby się opisać jako [...] zwyczajna gra obiema rękami na fortepianie, w naszym wypadku wyglądało jak wykonywanie tego samego utworu przez dwóch osobnych jednoręcznych pianistów, z których jeden, leworęczny, gra partię basową, a drugi, praworęczny, wiolinową; przy czym, dla jeszcze wyraźniejszej separacji obu partii, fortepiany ustawione są na dwu odrębnych estradach w dwu przeciwnych końcach sali koncertowej²⁸.

²⁶ L. Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Londyn, Nowy Jork 1995, s. 1.

²⁷ S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalistyczny manifest translatologiczny...*, [w:] Idem, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*, Kraków 2004, s. 33.

²⁸ Idem, *Amerykanizacja Wisławy albo: O tym, jak wraz z pewną młodą Kalifornijką tłumaczyłem „Głos w sprawie pornografii”*, [w:] Idem, *Ocalone w tłumaczeniu...*, s. 159.

Powyższy fragment stanowi próbę figuratywnego opisu sytuacji, w której jeden z tłumaczy (zaznajomiony z tekstem i z kontekstem oryginału) hierarchizuje znaczenia pod kątem ich możliwego transferu, zaś drugi tłumacz (w tym przypadku: tłumaczka – „pisząca i myśląca po angielsku”²⁹) stara się na nowo wytwarzać eksplikowane lub choćby zbliżone do nich sensory w języku przekładu, przy zachowaniu analogicznych rejestrów języka – i co najważniejsze: artystycznej wartości. Zarysowany tu schemat współpracy dwójki tłumaczy, przyporządkowany pracy Barańczaka i Heaney’a nad przekładem *Trenów*, kazałby potwierdzić przypuszczenie Jerzego Jarniewicz’a o tym, że w ich tandemie ciężar pracy interpretacyjnej spoczywał przede wszystkim na Barańczaku, zaś pisarskiej – głównie na Heaney’u³⁰. Przypuszczenie to, moim zdaniem słuszne w swojej ogólności, bynajmniej nie oferuje jednak pełnego wyjaśnienia. Na jego możliwość naprowadza natomiast stwierdzenie Barańczaka, że ów „dziwny recital”, który wywiązał się podczas jego współpracy z Cavanagh, wpłynął nie tylko na jego rozumienie „procesu tłumaczenia poezji”, ale również na rozumienie tłumaczonych wierszy³¹. Jeden tekst, opatrzone bagażem znaczeniowym nadanym mu przez własną literacką tradycję, a eksplikowanych przez jednego z tłumaczy–interpretatorów (Barańczaka) drugiemu (drugiej: Cavanagh), wraca w jej przestrzeń wzbogacony o nową płaszczyznę jego rozumienia – płaszczyznę znaczeń dodanych bądź ubocznych, które ujawniają się w zetknięciu z odrębną tradycją i odrębnym systemem języka, a które pozostaną już elementami rozumienia tekstu w jego usytuowaniu międzykulturowym lub wręcz globalnym³².

Przedstawienie opisanego tu schematu jako prawdopodobnego modelu współpracy Barańczaka z Heaney’em zdaje się jednak wymagać większego wyeksponowania roli rynku, który w kontekście wiersza Szymborskiej był przede wszystkim „rynkiem” wartości symbolicznych. W przypadku anglojęzycznych *Trenów* Kochanowskiego i ich publikacji jako książki okazuje się on także dosłownie pojmowanym rynkiem wydawniczym; w tym szczególnym przypadku należy dodać: rynkiem, z racji swojej globalnej ekspansywności,

²⁹ *Ibidem*, s. 156.

³⁰ J. Jarniewicz, *Gościnność słowa...*, s. 104.

³¹ *Ibidem*, s. 159. Wiersz Szymborskiej, wokół którego oscyluje cytowany artykuł, stanowi tylko jeden z wielu wspólnie przetłumaczonych przez Cavanagh i Barańczaka tekstów.

³² Moim zdaniem, zarysowaną w ten sposób relację współpracy pomiędzy obojgiem tłumaczy bez wielkiej przesady można potraktować jako zobrazowanie w skali mikro systemu literatury światowej.

szczególnie niechętnym tłumaczeniom z innych języków³³. Z rynkowego punktu widzenia wspomniana wcześniej kardynalna zasada przekładowa Barańczaka (aby tłumaczenie było przede wszystkim dobrym wierszem w języku, na który się tłumaczy) sprawia więc wrażenie – jak najbardziej słusznej, acz krytykowanej m.in. przez Venutiego – strategii „udomowiania” przekładu³⁴. Wrażenie

³³ Jak podaje Venuti, średni udział publikacji przekładowych w anglo-amerykańskim rynku wydawniczym w latach 1950–1990 oscylował średnio między 2 a 4% rocznie. Za swoisty „boom” przekładowy należałoby przy tym uznać lata sześćdziesiąte, kiedy roczny udział tłumaczeń w rynku wahał się między 4 a 7%. Proporcjonalnie względem spadku popularności przekładów na rynku anglo-amerykańskim wzrastał udział anglojęzycznych publikacji tłumaczonych na inne języki, w efekcie czego na początku lat dziewięćdziesiątych stosunek przekładów z angielskiego względem tych na angielski wynosił już 61 do 39. Zob. L. Venuti, *The Translator's Invisibility...*, s. 12–15. Statystyki te – poprzez widoczną w nich asymetrię pomiędzy rynkiem anglo-amerykańskim a rynkami innych języków narodowych – odzwierciedlają proces umacniania się Stanów Zjednoczonych na pozycji hegemonu świata zachodniego. Tezę potwierdzają analogiczne dane na temat udziału publikacji przekładowych w innych rynkach. W tym samym przedziale czasowym współczynnik ten wynosił 8–12% we Francji, ok. 14% w Niemczech i ok. 25% we Włoszech (Zob. *Ibidem*). Venuti uważa, że (wraz z Wielką Brytanią) USA „sprawują hegemonię nad innymi krajami, która ma charakter nie tylko polityczny czy ekonomiczny, zależnie od kraju, ale również kulturowy”. Zob. Idem, *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*, [cyt. za:] J. Kozak, *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, Warszawa 2009, s. 42. Dla porównania: Jolanta Kozak, która zainspirowana ustaleniami Venutiego przeprowadziła analogiczne badanie na rynku polskim, stwierdziła, że w roku 1999 udział przekładów w publikacjach czterech najważniejszych wydawnictw w Polsce wynosił 66% (Zob. J. Kozak, *Przekład literacki...*, s. 43). W badaniu Kozak zwraca uwagę fakt, że „szacowne oficyny”, które wzięła pod uwagę, to tylko oficyny warszawskie: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Wydawnictwo MUZA, Państwowy Instytut Wydawniczy, Prószyński Media. Dla uzyskania pełniejszego obrazu należałoby uwzględnić również wydawnictwa krakowskie (Wydawnictwo Literackie, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak), wrocławskie (Wydawnictwo Dolnośląskie) czy poznańskie (Dom Wydawniczy Rebis, Wydawnictwo Zysk i S-ka). Niemniej sporządzona przez Kozak statystyka, pomimo że – wedle własnego określenia badaczki – „wybiórcza”, pozwala uzmysłowić sobie dystans, który pokonać musi anglojęzyczny tłumacz polskiej klasyki; dystans wynikający z globalnej dysproporcji kulturowego usytuowania bądź też – jeśli posłużyć się terminem Pierra Bourdieu – dostrzegalnych w skali globu dysproporcji symbolicznego kapitału.

³⁴ Venuti czyni z tendencji do postrzegania przekładu jako tekstu „udomowionego” (*domesticated*), czy „oswojonego” (*familiarized*), główną przyczynę „niewidzialności tłumacza” (Zob. Idem, *The Translator's Invisibility...*, s. 5); „niewidzialności”

to stwarza z kolei pokusę potraktowania Barańczaka jako swoistego „brokera sensu”³⁵, który nie tylko bierze na siebie odpowiedzialność interpretacyjnego

zgubnej, jak skłonny byłbym rozumieć tezę Venutiego, dla czytelniczej świadomości kulturowych uwarunkowań własnej perspektywy, co w konsekwencji prowadzi także do nieświadomości globalnego ukontekstowania kultury. W charakterze alternatywy Venuti proponuje strategię eksponowania obcości przekładu (*foreignizing*), o której będzie jeszcze mowa w niniejszym rozdziale.

³⁵ Parafrazuję tu termin „broker strategiczny” (patrz rozdział czwarty), którego Ulf Hannerz używał w stosunku do analityków (ale też intelektualistów), których specjalistyczna wiedza i wysokie kompetencje w danej dziedzinie predestynują do swoistego moderowania (bo przecież nie jest to rzeczywista, pełna kontrola) przepływu wiedzy i płynących z niej wniosków do przestrzeni publicznej. W opisywanym tu przypadku przekładu przepływ dotyczyłby zaś transferu znaczeń z jednego ich kulturowego porządku do drugiego. Umowne określenie tłumacza za pomocą terminu z gruntu rynkowego: „broker” wydaje się jednak uprawnione rynkowym kontekstem przekładu – działania obliczonego w końcu na „rynkowy” sukces. Oczywiście, nie „rynkowy” w znaczeniu finansowego zysku. Chodzi o sukces pojmowany jako wytworzenie zainteresowania twórczością tłumaczonego poety w obrębie rynkowej niszy anglojęzycznych czytelników poezji (niechby i tylko tzw. czytelników profesjonalnych). W kwestii „rynkowości” kultury literackiej pojmowanej jako przeszkoda w zwiększeniu rozpoznawalności polskich tekstów kanonicznych za granicą (już nie tylko w przestrzeni anglojęzycznej) warto powołać się na badania Marii Delaperrière nad recepcją polskiej literatury we Francji. Badaczka doszła bowiem do wniosku o spadku zainteresowania literaturą polską po przemianach ustrojowych roku 1989. Wtedy to, zdaniem Delaperrière, literatura utracić miała aurę kraju totalitarnego, przyciągającą (w pewnym stopniu, rzecz jasna) uwagę zachodniej publiczności literackiej, przy czym nie bez znaczenia była obecność we Francji licznej emigracji dysydenckiej (zob. M. Delaperrière, *Przekłady literatury polskiej we Francji*, [w:] *Przekład literacki. Teoria – Historia – Współczesność*, red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska, Warszawa 1997, s. 265). Upadek komunizmu w Polsce oznaczać miał zanik szczególnego zainteresowania we Francji literaturą polską, która od tamtej pory „nie podlega już żadnej taryfie ulgowej, dostaje się pod pręgierz krytyki na równi z literaturami innych krajów” (*Ibidem*, s. 267–268). Przywołane w poprzednich przypisach badania statystyczne Venutiego każą jednak otwartą pozostawić kwestię tego, czy wspomniana konkurencja faktycznie odbywa się na równych zasadach (jak chciałaby Delaperrière), czy też wpisuje się ona w globalną sieć kulturowych „uzależnień” (w rozumieniu Giddensa). Wątpliwość dotyczyłaby tu, po pierwsze, stopnia ogólnej rozpoznawalności danej kultury literackiej (i stopnia jej obecności na danym rynku literackim); po drugie, ewentualności uwarunkowanych kulturowo aksjologicznych „przed-sądów”; po trzecie, sądów mylnych, wytwarzanych przez „zły przekład” – przy całej niejasności

transferu znaczeń współtłumaczonego tekstu, ale – jak w konsekwencji należałoby przyjąć – odcina czytelnikowi przekładu dostęp do tych znaczeń, których przełożyć nie chce bądź nie potrafi. Teoretycznej pikanterii dodaje tu osoba dobranego przez Barańczaka współtłumacza – poety, o którym pisał on, że „niepowtarzalna szorstkość czy chropawość dźwięku” łączy się u niego z pozorną niechęcią do „polerowania” tekstów, w rzeczywistości będącą niechęcią do artystowskiego „wygładzania” stylu w miejsce jego „polerowania” w użyciu³⁶. Ta apoteoza bezpośredniego doświadczenia, wraz z ideą percypowania świata przez literaturę i rozumienia literatury przez doświadczenie, którą Barańczak dostrzegł w wierszu Heaney’a pt. *Pitchfork* (pol. „Widły”) z tomu *Seeing Things*, stanowi istotny przyczynek dla interpretacji *Trenów* Jana Kochanowskiego w przekładzie autorstwa ich obu. W przypadku *Laments* Heaney’a i Barańczaka każe to zastanowić się, czy zbiór wierszy „wypolerowanych” z myślą o wymaganiach anglojęzycznej kultury literackiej i jej rynku wydawniczego (*sine qua non* ich ewentualnej globalnej obecności) nie został mimo to obdarzony pewną dozą symbolicznej „chropowatości”, która nie podważy ani artystycznego dopracowania poszczególnych tekstów, ani możliwości ich samodzielnej lektury i interpretacji – lecz która może wytrąci z poznawczej osmozy (uważnego) czytelnika osadzonego w rzeczywistości swojego (globalnego) języka. Wyprzedzając nieco wnioski płynące z niniejszego rozdziału, należy postawić przy tym tezę, że przekład i oryginał, samodzielne i samowystarczalne znaczeniowo, poprzez samą (właściwą interpretatorowi) świadomość ich jednoczesnego istnienia wzmagają hermeneutyczny ruch w obrębie właściwych im przestrzeni interpretacyjnych.

Zarysowane powyżej problemy badawcze i wstępne pytania przygotowują grunt pod pytanie kolejne, kluczowe dla literaturoznawczego pojmowania globalizacji i rozumienia literatury w jej kontekście. Mianowicie: czy „współczesny odbiorca” w omawianym przekładzie koniecznie musi być tylko odbiorcą „nie-polskim”? Jarniewicz w swojej krytycznej analizie przekładu zaznaczył, że aby zachować w angielskim przekładzie ten historyczny aspekt *Trenów*, który każe postrzegać ich twórcę jako kodyfikatora polskiego języka literackiego, należałoby obdarzyć Kochanowskiego dykcją Goeffreya Chaucera – co skazywałoby go na niesłuszne oskarżenia o wtórność. Wyzwanie przekładu, które Jarniewicz dostrzega w języku Kochanowskiego, wylania się spomiędzy prostoty bezpośredniej wypowiedzi a doniosłości jej filozoficznego umocowania. Te

tę, wedle jakich obiektywnych kryteriów należałoby postrzegać tzw. przekład dobry. Odnośnie do ostatniej kwestii zob. S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalistyczny...*, s. 35.

³⁶ S. Barańczak, „Wygładzić” może znaczyć „zglądzić”. O tłumaczeniu sonetów *Seamus Heaney’a*, [w:] Idem, *Ocalone w tłumaczeniu*, s. 110.

zaś muszą być zachowane w przekładzie nawet kosztem poszczególnych „obrazów poetyckich, konceptów, erudycyjności”³⁷. Z kolei Magda Heydel nazywa jeden z trenów (*Tren V*) w przekładzie Heaneya i Barańczaka „jakby nowym (nowoczesnym) wierszem metafizycznym”³⁸, a tłumaczenie całości cyklu zestawia z opublikowanym w tym samym roku filologicznym przekładem Michała Jacka Mikosia. Kochanowski, poeta dwujęzyczny, któremu zastane ubóstwo języka lokalnego umożliwiło faktyczne uformowanie go na wzór języka indywidualnego, za sprawą przekładu pokonuje drogę w odwrotnym kierunku – od niejako samodzielnie ukształtowanego kontekstu znaczeniowego do prymarnej przestrzeni uniwersalnego wartościowania. Pisząc o przestrzeni uniwersalnego wartościowania, nie mam oczywiście na myśli uniwersalnych wartości – sprawy bardziej subtelnej, bo o przynależności lub wykluczeniu spośród nich tekstu literackiego nie sposób stwierdzić na podstawie założeń co do zasięgu jego funkcjonowania. Problem dotyczy odbioru cyklu w kontekście globalnych kanonów i tendencji aksjologicznych.

W omawianym przekładzie na angielski *Treny* różnią się od polskiego oryginału, po pierwsze, brakiem (wymianą?) językowego idiomu, po drugie, przesunięciem interpretacyjnych akcentów. Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, które rozumiem jako wykorzystywanie w roli nośników znaczeń form specyficznych dla danego języka, to nie wydaje mi się, abym potrafił w istotny sposób uzupełnić rozpoznania Jarniewicza i Heydel. Chyba że mój wkład miałby ograniczać się do pomnażania przykładów w ramach zaproponowanych przez nich konstrukcji interpretacyjnych. Oba odczytania stanowią przykład porównawczej analizy językowej. Jarniewicz przeniecowa krytycznie przekłady poszczególnych sekwencji i figur stylistycznych pod kątem ich artystycznej współmierności z oryginałem. W swojej wysokiej ocenie przekładu docenia przede wszystkim jego zwiększoną sugestywność wizualną. Szczególną uwagę zwraca na zakończenie *Trenu VII*, gdzie metaforę śmierci jako „skrzynki” – fizycznej, wręcz namacalnej granicy między światami żywych i umarłych – wzmacnia nieobecny w polskim tekście obraz całunu oraz plastyczny opis jej czterech ścian³⁹:

[...] She had promised more
Than what your four planks store:
The shroud she herself sewed, the earthen clod

³⁷ J. Jarniewicz, *Gościnność słowa...*, s. 106.

³⁸ M. Heydel, *Nowy poeta angielskiego renesansu?*, „Literatura na Świecie”, 1996, nr 1–2, s. 358.

³⁹ J. Jarniewicz, *Gościnność słowa...*, s. 113.

I set down at your head.
 O sealed oak chest, dark lid, board walls that hide
 The dowry and the bride⁴⁰.

[Dosl. Obiecała ci więcej [matka]/ niż twoja skrytka z czterech desek/ całun, który sama uszyła, gruda ziemi/ złożona przeze mnie przy twej głowie./ Szczelna dębowa skrzynio, mroczna pokrywo, złączone ściany, które skrywają/ posag i pannę].

Przesunięcie akcentów w sposobie obrazowania odnotowuje również Heydel, posługując się przykładem *Trenu VIII*. Pierwotna „pustka” wspomniana w postaci łagodnego upomnienia ojca pod adresem córki – niejako słyszającej go, a zatem nieobecność której nie w pełni on sobie uświadamia – zastąpiona zostaje „pustką” monologu; „pustką królującą”⁴¹ („now emptiness reigns here”). Ta nieobecna w oryginale metafora nie tyle już przywołuje przeszłą obecność dziecka, co przypieczętowuje jego przynależność do sfery wspomnień. Z punktu widzenia zaprezentowanego przez Jarniewicza, który nie odwołuje się jednak do *Trenu VIII*, zasadna wydawałaby się krytyka jego sekwencji początkowej, w której apostrofa z oryginału ginie wraz z wieńczącym ją „zniknieniem”. Słowa „Wielkieś mi uczyniła pustki w domu moim/ moja droga Orszulo, tym zniknieniem swoim”⁴² zostały zastąpione przez „The void that fills my house is so immense/ Now that my girl is gone. It baffles sense”⁴³ [dosł. Pustka, która wypełnia mój dom tak jest ogromna/ teraz, gdy moja dziewczynka odeszła. Mąci zmysły/rozsądek]. Delikatność wobec córki i drzenie cierpiącego „ja” ustępuje przed dosłownym wprowadzeniem w stan umysłowy podmiotu. U podstaw krytyki tego rozwiązania przekładowego leżałyby jednak nie tyle pretensje pod adresem tłumaczy, co żal za językową finezją polskiego oryginału, której nie udało (bądź nie dało) się zachować w angielszczyźnie. Jako przykład takiej krytyki jawi się u Jarniewicza analiza *Trenu II*, którego fragment „How can you be/ so implacable, so hard Perspehone!” (dosł. Jak możesz być tak nieubłagana, Persefono) odpowiadać ma polskiemu „O znikomych cieni/ sroga, nieubłagana, nieużyta ksieni” – apostrofie poprzedzającej szereg epitetów i ich

⁴⁰ J. Kochanowski, *Laments*, przeł. S. Heaney, S. Barańczak, Londyn, Boston 1995, s. 15. Polski oryginał na stronie 14 tego samego wydania: „Nie taką dać obiecowała/ Wyprawę, jaką dała!/ Gieźleczkość tylko dała, a lichą tkaneczkę;/ Ociec ziemie breleczkę/ W główki włożył. – Niestetyż i posag i ona/ W jednej skrzynce zamknięta”.

⁴¹ M. Heydel, *Nowy poeta...*, s. 359.

⁴² J. Kochanowski, *Laments*, s. 16.

⁴³ *Ibidem*, s. 17.

zwieńczenie w postaci archaicznej, lecz tajemniczej „ksieni”⁴⁴. Artystyczno-weryfikacyjna lektura Jarniewicza, u podstaw której leży wnikliwa interpretacja oryginału, przyjmuje postać lektury paralelnej – dopuszczanej przez sposób wydania przekładu (tekst polski i angielski sąsiadują ze sobą na kolejnych stronach), lecz niekoniecznie nieodzownej. Natomiast Heydel przyjmuje, moim zdaniem, bardziej historyczno- niż krytycznoliteracką perspektywę: poszukuje w historii anglojęzycznej literatury tradycji, w którą dałoby się wpisać poetykę zastosowaną w przekładzie *Trenów*. Tradycję taką znalazła w siedemnastowiecznej poezji metafizycznej – u poetów z kręgu Johna Donne’a⁴⁵ – wskazując tym samym na alternatywny względem tradycji polskiego i europejskiego renesansu grunt potencjalnego zakorzenienia *Trenów* Heaneya i Barańczaka. Pośrednio prowadzi to do przeformułowania – a raczej uściślenia – postawionego przeze mnie wcześniej pytania o to, czy odbiorca omawianego przekładu *Trenów* musi być wyłącznie odbiorcą nie-polskim, mianowicie: jaką wartość poznawczą mógłby mieć hipotetyczny przekład na polski przekładu Heaneya i Barańczaka? Z tym zagadnieniem wiąże się również domniemana rozłączność znaczeń sugerowanych w tekstach polskim i angielskim.

Rozłączność, o której mowa, polegałaby na subtelnej rozbudowie i wyraźniejszej problematyzacji przez tekst angielski sytuacji egzystencjalnej podmiotu lirycznego. Podmiot polskiego oryginału, który z perspektywy osobistego przeżycia podejmuje zagadnienia ostateczne, ogólnoludzkie, dokonuje etycznej legitymizacji własnej wypowiedzi za pomocą estetyczno-językowych oznak (dowodów) bezpośredniego uwikłania w ból i utratę. Takie stwierdzenie zdaje się uprawomocnić Janusz Pelc, który w licznych stosowanych przez Kochanowskiego deminutiwach dostrzega wspomnienie o utraconym rodzinnym ciepłe⁴⁶. W przekładzie angielskim formy te przepadają – wyrazistym tego przykładem jest *Tren VII*, gdzie wspomniane przez Pelca „uploteczki”, „letniczek”, „bryłeczka”, „gizłeczko” i „tkaneczka” zostały zastąpione formami osłabionej delikatności, słabiej kontrastującymi z brutalnością epitetów na określenie utożsamionego ze śmiercią snu⁴⁷. Zarazem jednak tekst angielski zdaje się realizować swoistą strategię familiaryzacji doświadczenia – Jarniewicz odnotowuje bowiem użycie w *Trenie I* irlandzkiego słowa „keen” (lament)⁴⁸ jako odpowiednika „troski” z sekwencji „wszytki troski na świecie”⁴⁹. Przypuszczam, że zastosowanie lokalnego idiomu

⁴⁴ *Ibidem*, s. 111–112.

⁴⁵ M. Heydel, *Nowy poeta...*, s. 357.

⁴⁶ J. Pelc, *Wstęp*, [w:] J. Kochanowski, *Treny*, oprac. J. Pelc, Wrocław 2009, s. CI–CII.

⁴⁷ J. Kochanowski, *Laments*, s. 14: „[...] sen żelazny, twardy, nieprzespany”.

⁴⁸ J. Jarniewicz, *Gościnność słowa...*, s. 108.

⁴⁹ J. Kochanowski, *Laments*, s. 2.

na określenie rozpaczy już w pierwszym utworze cyklu uznać można za zarys izolacji podmiotu od świata i języka (globalnej angielszczyzny), którym z tym światem próbuje się on porozumieć. Podmiot *Trenów* Heaney'a i Barańczaka jawi się jako rozpięty w swej dykcji pomiędzy hermetycznością języka prywatnego (lokalnego) a bezosobowością językowych klisz, których szereg wymienia w swoim omówieniu Jarniewicz: obecne w *Trenie III* „apple of my eye” („żrenico oka”)⁵⁰ oraz „to its core” („do cna”)⁵¹ czy „hearts full of love” („serca pełne miłości”) i „hearts full of lead” („serca pełne ołowiu”) z *Trenu II* itp. Charakterystyczna dla polskiego pierwowzoru opozycja indywidualne–uniwersalne w tekście angielskim zdaje się zastąpiona (lub uzupełniona) przez opozycję sfery prywatnej i sfery publicznej – gdzie użycie skonwencjonalizowanych form gwarantuje przejrzystość przekazu, przy jednoczesnej marginalizacji osobistego przeżycia. Podmiot mówi cudzym (publicznym) językiem, co z jednej strony odebrać można jako próbę stłumienia, zagłuszenia rozpaczy, lecz co z drugiej strony stawia go przed koniecznością ciągłego balansowania na granicy pomiędzy wykorzystywaniem cudzej mowy a poddaniem się jej bez reszty. Na możliwość takiej interpretacji zdaje się wskazywać zakończenie pierwszej strofy *Trenu XVI*, gdzie polskie „Lutnią i wdzięczny rym porzucić muszę,/ Ledwie nie duszę” zamienione zostało na „I must forgo my rhyme and lute:/ my soul is mute”. Stwierdzenie, którego dosłowne tłumaczenie brzmiałoby „moja dusza jest niema”, poprzez użycie w nim słowa „mute” sugeruje, że milczenie wynikać może albo z niemocy, albo ze świadomej decyzji⁵². Kontrast pomiędzy „milczeniem” (*mute*) a skorelowaną z nim za pomocą rymu „lutnią” (*lute*) wytwarza napięcie pomiędzy celowym zatarciem poetyckiego idiomu (tym, co milczy, jest bowiem dusza – czyli kwintesencja wyobrażeń o spójnym „ja”) a medium jego dotychczasowej artykulacji. Mówiąc o *Trenach* Heaney'a i Barańczaka, już nie tyle jako o przekładzie, co o angielskiej wersji *Trenów* Kochanowskiego, zwrócić należy uwagę na fakt, być może banalny, lecz moim zdaniem, wart odnotowania: w przypadku tekstu polskiego tradycja każe postrzegać ból lirycznego podmiotu jako odwzorowanie rzeczywistego bólu poety, natomiast czytelnik tekstu angielskiego w oczywisty sposób ma do czynienia z bólem w postaci zwielokrotnionej tekstowej konstrukcji. Być może, z uwagi na zachodzący w przekładzie rozdźwięk między „ja” tekstowym a „ja” empirycznym, relację między podmiotami przekładu i oryginału dałoby się przyporządkować kategorii podmiotu sylleptycznego⁵³. Rzeczywisty

⁵⁰ J. Jarniewicz, *Gościnność słowa...*, s. 109.

⁵¹ *Ibidem*, s. 110.

⁵² Zob. *Longman Dictionary of Contemporary English*, Harlow, Essex, 2009.

⁵³ Na temat „ja” sylleptycznego zob. R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997, s. 108.

polski poeta Jan Kochanowski jawi się jako podmiot tekstowy wierszy Heaney'a i Barańczaka. W związku z tym postępująca w tekście dyskursywizacja mówiącej osobowości – czy też proces przekształcania jej w literacki podmiot – wydaje się zmierzać już nie w kierunku artykulacji przeżycia, lecz przeciwnie: wyizolowania go z tekstu. Ostatecznie udaje się to, jak sądzę, w *Trenie XIX*, za sprawą parentezy „was I lulled by charms?” (dosł. „czy pozwoliłem uśpić/ ukołysać się złudzeniu?”) kwitującej moment, w którym przed poetą pojawia się matka. Ujęta w nawias wątpliwość ta sprawia wrażenie komentarza z późniejszego planu czasowego; jako znak krytycznej weryfikacji, paralelny względem końcowej frazy „She vanished, and I woke, uncertain what/ I had just seen: was this a dream or not?”⁵⁴ (odpowiednika polskiego „Tu zniknęła – Jam się też ocknął – Aczciem prawie/ Niepewien, jeślim przez sen słuchał czy na jawie”⁵⁵). Wraz z kończącą utwór wątpliwością, obecna tylko w przekładzie, początkowa zapowiedź późniejszej niepewności jawi się jednocześnie jako hiperbola poetyckiego zapośredniczenia oraz jako emfaza egzystencjalnej funkcji przekazu; antycypacja niepewności to również przyzwolenie na trwałość zbawczego złudzenia – w całej jego tekstowej rozciągłości i kompensacyjnej mocy. Łaska epifanii (z racji kontekstu pozwolę sobie użyć tego nacechowanego religijnie określenia) udzielona zostaje jednak nie językiem „zwiastowania”, a psychoterapii: „This desolate mood/ Is natural when your child is in the grave” (dosł. „Smutek i poczucie samotności są naturalne, gdy twoje dziecko znajduje się w grobie”). Zwrot podmiotu lirycznego ku pocieszeniu natury religijnej przybiera w przekładzie postać racjonalnej decyzji. Przekład uwypukla w tym aspekcie możliwość interpretacji dostrzeżoną w przypadku polskiego oryginału przez Jerzego Ziomek; polski badacz ujął ją w słowach: „wierzę, bo to jest rozumne”⁵⁶, które są tawestacją słynnej formuły św. Augustyna: *credo, quia absurdum* (łac., dosł. wierzę, bo to jest niedorzeczność).

Ewentualny, proponowany przeze mnie pośrednio, przekład zwrotny angielskich *Trenów* w interpretacyjnej praktyce w dużej mierze okazałby się przekładem z polskiego na polski – przy czym pozorną absurdalność tego stwierdzenia zdaje się łagodzić określenie kolokwialne: przekładu z polskiego na „nasze”. Pośrednio chodziłoby zatem o przekład z polszczyzny renesansowej, często nieczytelnej dla współczesnych czytelników (chyba że są oni specjalistami od literatury staropolskiej) i przez to wymagającej drobiazgowego tłumaczenia w żmudnym procesie szkolnej edukacji – na polszczyznę współczesną, co nie oznacza „potoczną”, ale uwarunkowaną współczesnymi kategoriami myślenia. Przekład taki zakłada konieczność poświęcenia tego aspektu języka *Trenów*, na który zwracał uwagę

⁵⁴ J. Kochanowski, *Laments*, s. 53.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 52.

⁵⁶ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 2006, s. 326.

Jarniewicz (aktu twórczego, który zarazem był kodyfikacją języka), na korzyść dostępu do zakodowanego w tekście doświadczenia – a zarazem możliwości jego wprężenia w proces rekonfiguracji historycznego wymiaru współczesnej tożsamości kulturowej. Aspekt teorii przekładu, o którym tu mowa, nazwałbym pokoleniowym, a zwrócił na niego uwagę Georg Steiner:

Podobnie jak każde pokolenie ponownie tłumaczy klasykę z powodu żywotnej potrzeby dotarcia do bezpośredniości lub uzyskania precyzyjnego echa, tak każde pokolenie wykorzystuje język, by zbudować własną, wzbudzającą rezonans przeszłość⁵⁷.

Zarazem jednak hipoteza przekładu z przekładu zilustrować miała tezę o utracie interpretacyjnego prymatu tekstu w języku źródłowym tłumaczenia (polskim) na korzyść wersji docelowej (angielskiej). Globalny zasięg języka angielskiego pozwala przypuszczać, że to *Treny* Heaney'a i Barańczaka stałyby się, jeśli nie podstawą, to chociaż przyczynkiem dla potencjalnych tłumaczeń *Trenów* Kochanowskiego na kolejne języki. Z jednej strony potencjał światowego rozprzestrzenienia, a z drugiej wymiana systemu językowo-symbolicznego i utrata przez polszczyznę i polską kulturę literacką bezpośredniego kontaktu z tłumaczonym tekstem ilustrują tezę, do której w omawianym kontekście uprawnia esej *Zadania tłumacza* Waltera Benjamina; że przekład stanowi grę interpretacyjnych tendencji, w których swoistemu wskrzeszeniu skostniałego interpretacyjnie tekstu w nowym języku towarzyszy pogrzebanie kontekstu pierwotnego – i odwrotnie. Teza ta wynika, moim zdaniem, z charakteru, jaki, zdaniem Benjamina, przybrać ma realizacja tytułowego „zadania” przez „tłumacza” tekstu artystycznego: odkrycia w przekładzie „czystego języka” (*reine Sprache*)⁵⁸ absolutnego sensu, który nie poddaje się artykulacji, lecz który ma wytwarzać się z napięcia pomiędzy obroną przez tłumacza formą a aktualnymi możliwościami opisowymi i poznawczymi jego języka. „Czysty język”, a więc prawda uniwersalna, zewnętrzna zarówno w stosunku do oryginału, jak i przekładu, nadaje myślom Benjamina wymiar metafizyczny lub wręcz – jak stwierdził Steiner – mistyczny⁵⁹. Na gruncie danego języka przekład pełnić ma funkcję idealnego „pierwowzoru” (*das Urbild*) dzieła jako obiektu transgresji – w kontraście do zaledwie stylistycznego „wzorca” (*das Vorbild*)⁶⁰.

⁵⁷ G. Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubiński, Kraków 2000, s. 64.

⁵⁸ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, [w:], Idem, *Gesamelte Schriften*, t. IV/1, Frankfurt nad Menem 1972, s. 19.

⁵⁹ G. Steiner, *Po wieży Babel...*, s. 347.

⁶⁰ W. Benjamin, *Die Aufgabe...*, s. 21.

W koncepcji Benjamina konkretna wersja językowa jest jakby depozytariuszem sensu, który ją przerasta, więc nie pozostaje on od niej w pełni zależny. Sens ten domaga się przekładu jako rozwoju; jako przedłużenia „życia oryginału” (*das Leben des Originals*)⁶¹ – „życia” w nowej formie językowej, w postaci nowego bodźca dla oryginalnej interpretacji i niepowtarzalnego (a dzięki przekładowi, paradoksalnie, powtórzonego) przeżycia pierwszej lektury. Napięcie pomiędzy tekstem (w kontekście teorii Benjamina należałoby raczej mówić o dziele) a systemem językowym, które znajduje się u podstaw tego przeżycia, oczywiście zawiera w sobie „echo”⁶² tekstu w języku oryginalnym (*das Echo des Originals*). Zarazem wydaje się to *echo* wspomnianego „czystego języka”, którego przekład i oryginał wspólnie, w sensie pokrewnym w hermeneutyce według Gadamera, *nasłuchują*. Wówczas, gdy kontekstem dla refleksji nad przekładem literackim staje się globalizacja, narzuca się możliwość zaadaptowania ukształtowanego przez Benjamina sposobu myślenia o przekładzie do sytuacji, w której tłumaczenie tekstu literackiego na kolejne języki postępuje wraz z zagęszczaniem się sieci wieloaspektowych kulturowych relacji. Wydaje się przy tym – i taką, roboczą, tezę trzeba wysunąć na tym etapie rozważań – że oryginał i jego przekłady sytuują się w podobnej relacji względem hermeneutycznie pojmowanego sensu „czystego języka”, który objawia się poprzez język literacki, lecz którego nie wyczerpuje litera pojedynczego tekstu; że oryginał i przekłady sięgają ku niemu z różnych perspektyw, fundowanych przez specyfikę poszczególnych kultur i języków, a w efekcie uwzględniają/eksponują różne jego aspekty. Naturalną konsekwencją takiego założenia wydaje się z kolei odwrócenie przekonania o znaczeniowej niesamodzielnosci przekładu, którego fachowa (akademicka) interpretacja winna zawsze opierać się na lekturze oryginału do postaci: rzetelna interpretacja każdego oryginału wymaga odwołań do jego przekładu/-ów. Jednakże nikt chyba nigdy nie stwierdził, że samodzielna (tj. z pominięciem przekładów) lektura oryginału byłaby poznawczo poślednia – a wysunięcie takiej tezy nie jest również moim celem. Stwierdzenie takie podważyłoby zasadę tak dla literaturoznawstwa podstawową, że na ogół nawet nie eksplikowaną – wręcz literaturoznawczego aksjomatu. Czy jednak, skoro globalizacja problematyzuje niepodważalność owego założenia (jego aksjomatyczność właśnie), oznacza to faktyczną poznawczą równoważność (swoiste równouprawnienie) przekładu i oryginału? Śmiem twierdzić, że i tak, i nie – przy czym ewentualnej względnej równoważności interpretacyjnej nie należy mylić z równoważnością (tożsamością) znaczeń.

⁶¹ *Ibidem*, s. 11.

⁶² *Ibidem*, s. 16.

Najwyraźniej globalizacja, pojmowana w tym kontekście przede wszystkim jako hermeneutyczna idea pełnego sensu, ku któremu dzieło w przekładzie zarazem się zbliża, jak i się od niego oddala (lecz wciąż także „globalizacja” procesów ekonomiczno-społeczno-kulturowych, które wpływają na sens tekstu z perspektyw odbiorcy), uprawnia do nadania przekładowi pewnej interpretacyjnej autonomii względem oryginału. Przekład – „obiekt literacki” na wskroś hermeneutyczny w swojej ontologii – jako dzieło *z zewnątrz* kultury/języka, nawet jeśli zatrzeć jego związek z tym *zewnątrzem*, na płaszczyźnie tekstowo-znaczeniowo-formalnej wciąż stanowi do niego pewne nawiązanie. Ta cecha pozwala, moim zdaniem, wyciągać z jego lektury wnioski istotne w kontekście globalizacji (a więc globalnej kondycji podmiotu, wspólnoty, kultury – i literatury, rzecz jasna), nawet wówczas, gdy czyta się go bez odwołań do oryginału, a nawet bez znajomości języka, w którym oryginał został napisany. Jak bowiem postaram się teraz udowodnić: hermeneutyczny potencjał literackiego tłumaczenia objawić się może już w obliczu samej świadomości, że ma się do czynienia z przekładem – nawet wówczas, gdy czyta się go przede wszystkim jako obiecujące interpretacyjnie dzieło w języku docelowym⁶³.

⁶³ Wymuszając pewną interpretacyjną autonomizację przekładu, globalizacyjny kontekst literaturoznawczej refleksji otwiera możliwość badań nad tego rodzaju przekładami, w przypadku których mniejsze lub większe sprzeczności znaczeniowe (a czasem także treściowe) względem wersji oryginalnej kontrastują z kanoniczną pozycją, jaka przysługuje danemu tłumaczeniu w tradycji literatury docelowej. Tego rodzaju tłumaczeniem wydaje się *Winnie-the-Pooh* A.A. Milne’a (1926) według Ireny Tuwim, zatytułowany *Kubus Puchatek* (1938). Jolanta Kozak, porównując przekład Tuwim z późniejszym tłumaczeniem Moniki Adamczyk (*Fredzia Phi-Phi*, 1986), bezlitośnie obnaża zarówno poważne przeinaczenie tekstu przez Tuwim, jak i hipokryzję krytyków, którzy dla ochrony własnych przyzwyczajęń czytelniczych odsądzali od czci i wiary autorkę nowego poprawnego przekładu. Zob. J. Kozak, *Przekład literacki...*, s. 31–38. Przykład *Kubusia Puchatka/Fredzi Phi-Phi* stanowi sytuację, w której rozbieżność przekładu–adaptacji i oryginału traktuje się z jednej strony jako „tabu”, a z drugiej jako pretekst do przekreślenia jego (samodzielnej) wartości. W pierwszym przypadku o problemie się nie mówi (albo wolałoby się nie mówić); w drugim sytuuje się go w niewłaściwej perspektywie, ponieważ zbyt duży nacisk na „racje” oryginału przysłańca jego charakter jako szczególnego w swojej specyfice literacko-kulturowego zjawiska. Jego kolejnymi przykładami mogłyby się okazać wymieniane przez Marię Krysztofiak kongenialne tłumaczenia przez Adama Mickiewicza wierszy Friedricha Schillera, a przez Brunona Schulza *Procesu* Franza Kafki – tyleż przekładów ukierunkowanych na oddanie w nowym języku treści i znaczeń oryginału, co autorskich, artystycznych kreacji. Zob. M. Krysztofiak, *Obraz kultury w przekładzie*, [w:] *Kultura w stanie przekładu. Translatologia – Komparatystyka – Transkulturowość*, red. W. Bo-

3.4. Przekład jako metafora (globalnej) „obcości”

Wspomniane przez Benjamina „echo oryginału” stanowi figurę metafizycznie pojmowanej więzi tłumaczenia z oryginałem, którą zachowuje ono pomimo rekonstrukcji (a więc: pewnego przekształcenia) w systemie znaczeń obcego języka. *Słyszalność* tego „echa” według Gadamera w nowej formie językowej – będąca zarazem *słyszalnością* w przekładzie „czystego języka”, którego „echo” dobywało się z oryginału – decyduje z kolei o tym, czy przekład rzeczywiście będzie „przekładem”, a nie – jak stwierdziłaby Jolanta Kozak – parodią oryginału⁶⁴. Z metodologicznego punktu widzenia swoista ideologia przekładu reprezentowana przez Kozak stanowi jawną opozycję względem tej proponowanej przez Barańczaka, którą tłumaczka wprost nazywa „wątpliwą teorią funkcjonalną” i naciągana egzegezą tekstów źródłowych⁶⁵; sama skłania się natomiast ku podejściu semantycznemu, wedle którego odtwarzanie sensów ogólnych powinno odbywać się z możliwie najpełniejszym zachowaniem sensów szczegółowych (znaczeń słownikowych). Tej intencji nie należy jednak mylić z naiwną wiarą w absolutną przekładalność tekstu – zarówno w kwestii treści/formy, jak i tworzących się implikacji znaczeniowo-interpretacyjnych. Kozak wyraźnie eksponuje swoje przekonanie o hermeneutycznej ontologii tłumaczenia literackiego, które postrzega jako „obecność Tego Samego przez Innego”⁶⁶. Nieodzowną interpretacyjną konsekwencją takiego założenia stanowi przekonanie o wypieraniu przez przekład (i jego nowe znaczenia) części

lecki, E. Kraskowska, Warszawa 2012, s. 230–231. Wszystkie wymienione przykłady stanowią dzieła literatury dawnej, więc wzmianka o nich na marginesie refleksji o globalizacji mogłaby zakrawać na anachronizm (chyba że, jak pokazuje przykład *Trenów*, dotyczyłaby ona ich ewentualnych współczesnych przekładów). Zarazem jednak umacniania przez globalizacyjny kontekst teza o (względnej) interpretacyjnej autonomizacji przekładu w obrębie literatury rodzimej uwypukla również ich znaczeniową autonomię – paradoksalną, lub wręcz aporetyczną, bo przecież nie kłóci się ona z ich uwikłaniem za pośrednictwem oryginału w sieci znaczeniowo-interpretacyjne „literatury światowej”. Choć w niniejszej książce nie będzie miejsca dla pełniejszej argumentacji na ten temat, to należałoby się zastanowić, czy pewnego rodzaju rozluźnienie przez globalizację znaczeniowej więzi przekładu i oryginału nie uprawniałoby do tego, by kanoniczne przekłady dzieł dawnych uwzględniać w historii literatury narodowej jako równorzędne względem dzieł literatury rodzimej – którymi przekłady w istocie również są, stanowiąc o uwikłaniu literatury narodowej w sieć literatury światowej.

⁶⁴ Zob. J.Kozak, *Przekład literacki...*, s. 131.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 60.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 9.

znaczeń wyjściowych. Filozoficznego autorytetu w tej sprawie dostarcza tłumaczce Jose Ortega y Gasset, którego interpretuje ona w duchu zbliżonym do zaprezentowanej przeze mnie powyżej wykładni myśli Benjamina:

Wedle [...] metafizycznej koncepcji [Ortegi y Gasset – przyp. P.R.], tłumaczenie byłoby zatem drogą do Logosu, pierwszego i ostatniego Słowa, zawierającego w sobie wszystkie znaczenia. Dlatego „nędza” tłumaczenia – niemożność identyczności, czyli powiedzenia dokładnie tego, co się rzekło w innym języku – jest zarazem jego „chwałą” [...], gdyż prowadzi ku coraz większej pełni sensu. To natchnione prorocтво Ortegi y Gasset można śmiało uznać za mit założycielski przekładu⁶⁷.

„To Samo” oryginału⁶⁸, manifestując się poprzez „Inne” przekładu, faktycznie łączy się z jego teksturą i wraz z nim współtworzy – albo raczej: współobjawia – Logos, czyli pełnię sensu. Dla Kozak transpozycja sensu oryginału w obręb nowej literackiej formy językowej, ukierunkowana na wytworzenie unikatowego sensu w wyniku ich połączenia, stanowi przesłankę do określenia przekładu mianem metafory tekstu oryginalnego. Jednocześnie postrzegana z perspektywy samego przekładu manifestacja oryginału za jego pośrednictwem stytuje się, zdaniem tłumaczki, w porządku ironii – paralelnym w stosunku do wspomnianej na początku niniejszego podrozdziału parodii oryginału w formie nieudolnego tłumaczenia. Ironia wynika z faktu, że dzieło przekładowe zawsze pozostaje powtórzeniem dzieła innego; powtórzeniem niepełnym, które na zasadzie sprzeczności logicznej i jest, i nie jest swoim pierwowzorem – i które w wyniku owej niepełności, również w kwestii uaktywnianych w interpretacji sensów, okazuje się powtórzeniem ironicznym⁶⁹.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 26.

⁶⁸ W przyporządkowaniu do nomenklatury przedstawionej w rozdziale drugim, a inspirowanej hermeneutyką Ricoeura, „to samo” oryginału u Kozak odpowiadałoby tożsamości „bycia sobą” (*ipse*) – w odniesieniu do tekstu.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 129. Pomimo że Kozak sukcesywnie opiera swoje wnioski na krytyce przekładów Barańczaka, sądzę, że bynajmniej nie okazuje się ono w tym kontekście sprzeczne z przedstawianą przez niego funkcjonalną koncepcją przekładu. Przeciwnie: wspomniane już przeze mnie założenie Barańczaka, że przekład ma być przede wszystkim dobrym tekstem w swoim języku, pozwala poszerzyć kategorię ironii o rynkowo-społeczno-kulturową kondycję samego tłumacza, ponieważ nawet jeśli tekst jego autorstwa okaże się wybitny pod względem literacko-artystycznym, to za sprawą konwencji kulturowej, rynkowej i społecznej wciąż pozostanie tekstem cudzym. W istocie eksponowana przez Kozak różnica pomiędzy koncepcjami przekładu jej a Barańczaka zdaje się polegać na odrębnym pojmowaniu kryteriów przekładu

Tłumaczka nie formułuje takiego stwierdzenia wprost, ale w świetle jej koncepcji zasadne wydaje się stwierdzenie, że ironiczność interpretacyjna tłumaczenia względem oryginału to w istocie skutek wspomnianego wcześniej metaforycznego charakteru pierwszego względem drugiego. „Ironia” objawia się bowiem tylko w obliczu spójności „metafory”, której „znaczenio-twórcza” funkcjonalność warunkuje możliwość wytwarzania sensów interpretacyjnych przez przekład (sensów przekształcających sens oryginału – lecz nie: wypaczających!). Dokonana przez tłumacza interpretacja oryginału, „metaforycznie” uchwycona w języku przekładu, stanowi bowiem nową znaczeniową jakość – osobną zarówno wobec przedmiotu interpretacji (sensów oryginału), jak i literalnego znaczenia nowego tekstu; współzależny w stosunku do ich obu, lecz od żadnego z nich nie uzależniony całkowicie, przekład w swoim potencjale interpretacyjnym nie daje się sprowadzić do rangi sumy obu składników jego metaforycznej konstrukcji, a w konsekwencji: nie daje ich z siebie wydzielić bez ryzyka utraty swoich znaczeń całościowych.

Kozak wyraźnie podkreśla znaczeniową niepodzielność „metafory przekładu” na części składowe w kontekście jej definicji formalnej, w której, sięgając po terminologię Piotra Wróblewskiego, przedstawia „wirtualną” obecność oryginału w przekładzie jako jego „temat”, a „realne” tłumaczenie jako „modyfikator”⁷⁰. Tłumaczka czyni przy tym wartę podtrzymania zastrzeżenie na temat różnicy między metaforą „klasyczną” a „przekładem jako metaforą”: w pierwszym przypadku elementem łączącym temat i modyfikator jest tzw. sem asocjacyjny (skojarzenia wytwarzane przez metaforę, a więc jej właściwe znaczenie); natomiast w drugim przypadku związek między tematem a modyfikatorem opiera się, zdaniem Kozak, na tożsamości „semów definicyjnych” (zasadniczej treści), w obliczu częściowej odrębności „semów asocjacyjnych”, będących „konotacjami dwu różnych rzeczywistości językowo-kulturowych”⁷¹. Konstytuowana w przekładzie „trzecia rzeczywistość”, będąca w istocie „palimpsestem” dwóch odrębnych rzeczywistości językowo-kulturowych, pozwala ostatecznie przedstawić przekład jako „doświadczenie graniczne” – jako „doświadczenie obcości

„dobrego”. Zaobserwowane rozbieżności metodologiczne nie prowadzą jednak do sprzeczności wniosków, jakie na podstawie obu koncepcji da się wysunąć na temat globalizacyjnej ontologii przekładu. Dlatego też pozwalam sobie przesunąć owe rozbieżności na dalszy plan, przedstawiając teoretyczne implikacje koncepcji „przekładu jako metafory” – z jednej strony jako dopełnienie, a z drugiej jako konsekwencję wnioskowania przeprowadzonego w kontekście wspólnej pracy przekładowej Barańczaka z Heaneyem.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 47.

⁷¹ *Ibidem*, s. 48.

w swojskości, Innego w Ja, różnicy w podobieństwie”⁷². „Obcość”, pojmowana przez Kozak jako „obcość” Innego, pozwala traktować przekład jako pewnego rodzaju katalizator obustronnych struktur rozumienia w dwustronnej relacji między obrazem Innego w tekście a interpretującym Ja czytelnika. Z jednej strony tak postrzegana ontologia przekładu oferuje oczywiste korzyści badaniom literatury światowej, ponieważ uwypukla proces zyskiwania przez tekst nowych znaczeń w tłumaczeniu – co podkreślał Damrosch, a czego przykład stanowi interpretacja *Trenów* według Heaney’a i Barańczaka; w konsekwencji otwiera zaś perspektywę dla szerszej zakrojonych badań komparatystyczno-kulturowych. Z drugiej strony sytuowanie przekładu tylko w relacji dwustronnej ujawnia teoretyczne ograniczenia w kontekście globalizacji, której pojęcie implikuje wielostronność znaczeniowych relacji oraz wieloaspektowość interpretacyjnych uzależnień.

Aby pojmowanie tłumaczenia jako metafory (samo w sobie będące już wyrażeniem metaforycznym) odbywało się z największym poznawczym pożytkiem dla literaturoznawczej refleksji nad globalizacją (i odwrotnie: aby globalizacyjny kontekst rozszerzył badania nad metaforycznością przekładu o nowy horyzont rozumienia), konieczne wydaje się uwzględnienie w ramach „metaforyzowanej” w przekładzie „obcości” nie tylko tej właściwej oryginałowi, ale także „obcości globalnej”. Ten obszar zagadnień znajduje się wprawdzie poza obszarem bezpośrednich zainteresowań Kozak, ale możliwość rozwinięcia jej myśli w tym kierunku ujawnia się przy okazji porównania wyciągniętych przez nią wniosków z funkcjonalną teorią metafory Teresy Dobrzyńskiej. Postrzegając metaforę jako swoiste „tertium comparationis” pomiędzy jej członami znaczeniowymi⁷³, Dobrzyńska nawiązuje polemikę z tezą Teda Cohena, że metafora użyta w tekście służy komunikacyjnemu zbliżeniu jego nadawcy i odbiorcy⁷⁴. Sama badaczka stwierdza natomiast, że komunikacyjne zbliżenie nadawcy i odbiorcy tekstu/komunikatu „nie jest celem, lecz warunkiem komunikacji przenośnej”⁷⁵. Kozak idea metafory-przekładu jako płaszczyzny porównania kultury wyjściowej i docelowej (*tertium comparationis*) tekstu tłumaczonego wydaje się bliska – podobnie jak obie strony zarysowanej różnicy poglądów pomiędzy Dobrzyńską a Cohenem. Na gruncie teorii przekładu jako przenośni teza o pragmatycznej funkcji metafory jako zbliżania horyzontów poznawczych nadawcy i odbiorcy wydaje się bowiem zasadna wówczas, kiedy mowa o ukazywaniu odbior-

⁷² *Ibidem*, s. 163.

⁷³ T. Dobrzyńska, *Mówiąc przenośnie. Studia o metaforze*, Warszawa 1994, s. 25–26.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 79.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 93.

cy rodzimemu obcości kontekstu źródłowego. Pojmowanie zaś metafory jako warunku porozumienia ujawnia się natomiast w kontekście relacji pomiędzy samym przekładem a jego odbiorcą. Pierwsza sytuacja staje się głównym przedmiotem badań przy okazji interpretacji i analizy tekstu w jego globalnej cyrkulacji; druga w kontekście dzieł obcych publikowanych i interpretowanych w obrębie jednej określonej przestrzeni symboliczno-aksjologicznej, która to sytuacja również w czasach globalizacji wydaje się najpowszechniejszą praktyką czytelnictwa – i jako taka domaga się wyszczególnienia.

Interpretacyjna przestrzeń pomiędzy „obcością” obcojęzycznego oryginału a sposobem, w jaki manifestuje się on w przekładzie (który wspomnianą „obcość” stara się albo tłumić, albo eksponować), stanowi pole dla teoretycznej eksploatacji pojęcia „obcości globalnej”. Tę skłonny byłbym rozumieć jako sposób manifestowania się w tekście (a więc w językowej kreacji) świata wobec kultury (a zarazem wewnątrz kultury – jej tekstowego obrazu) na drodze różnicowania właściwych tej kulturze sposobów jego postrzegania – które w ten sposób sytuują się w relacji względem innych kultur i im z kolei właściwych obrazów świata w jego globalnym zróżnicowaniu. Potencjalną „furtkę” dla wprowadzenia pojęcia „globalnej obcości” w obręb koncepcji przekładu jako metafory zdaje się stanowić Logos, w jego rozumieniu zaczerpniętym przez Kozak od Ortegi y Gasset. Zarazem jednak pojęcie Logosu, w implikowanej przez nie poznawczej harmonii, zdawałoby się bliższe utopijnej idei globalnego ładu niż dynamicznej i zmiennej w swojej istocie globalizacji – choć przecież mowa o manifestacji „obcości” w dziele literackim, które narzuca pewien ład w postaci organizacji naddanej. Niemniej niniejsza wątpliwość w kwestii teoretycznej komplementarności pojęć Logosu i „globalnej obcości” każe mi upatrywać interpretacyjnego potencjału drugiego z nich pomiędzy wspomnianymi powyżej biegunami pojmowania metafory jako warunku i celu (po)rozumienia – w hermeneutycznym ruchu pomiędzy nimi. Przekład, jako przenośnia nie tylko (obcego) oryginału, ale też „obcości globalnej” postrzeganej z perspektywy kultury wyjściowej tekstu w obrębie nowej przestrzeni językowej, funkcjonuje w tym ujęciu jako element hermeneutycznego rozumowania na temat inter- bądź transkulturowych relacji, w jakie ona sama wchodzi w przestrzeni globalnej. Tak pojmowana „globalna obcość” eksponuje relacyjność znaczeń, względność perspektyw i wiążący się z nimi hermeneutyczny potencjał. Zdaje się jednak, że dla zachowania interpretacyjnej funkcjonalności przez kategorię metafory wymusza ona przeformułowanie elementów składowych tejże do postaci, która bardziej niż statyczne w swojej istocie pojęcia „treści” oryginału i „formy” językowej przekładu odpowiadałaby dynamice globalizacyjnych kontekstów interpretacji. Dlatego też, w charakterze kategorii odpowiednich do tego, aby za ich pomocą przedstawić metaforyczną ontologię przekładu w jej

hermeneutycznej funkcjonalności, chciałbym zaproponować pojęcia „tradycji wynalezionej” i „hieroglifu”.

Pierwsze, jako rodzaj „ramy” dla konstytuowanej przez przekład metafory „obcości”, wydaje się odpowiednie ze względu na pewnego rodzaju dwustronną relacyjność lokalnych tradycji literackich – które, owszem, kumulują wysiłek twórczy i interpretacyjny w obrębie wyobrazonego wnętrza (lub wręcz „jądra”) kultury, lecz zarazem zdają się współoddziaływać na siebie w światowej przestrzeni cyrkulacji wzorców i postaw twórczych (w systemie „literatury światowej”). Drugie z proponowanych pojęć dotyczy natomiast „obcości” – faktycznego „źródła”⁷⁶ metafory, wpisywanego przez przekład w „ramę” tradycji. Z jednej strony pojęcie eksponuje fakt, że „obcość” manifestowana w tekście stanowi zaledwie pisemny ślad⁷⁷ „obcości globalnej”, doświadczanej w „strefie kontaktu” konstytuowanej przez tekst⁷⁸ oryginalny. Z drugiej strony „hieroglif” implikuje zarazem proces odcyfrowywania znaczenia: przede wszystkim przez interpretującego tłumacza, ale także przez samego czytelnika przekładu. Dla

⁷⁶ Terminów „rama” (*frame*) i „źródło” (*focus*) metafory używam w znaczeniu zaczerpniętym od Maxa Blacka, uznając jego interakcyjną teorię metafory za najbardziej kompatybilną w implikowanej przez siebie dynamice wytwarzania znaczenia z kontekstem globalizacyjnej wielostronności między- bądź transkulturowych relacji. Zob. M. Black, *Metafora*, „Pamiętnik Literacki”, 1971, nr 62/3, s. 219.

⁷⁷ Kozak definiuje termin „śląd” na sposób Derridy – i w takim też znaczeniu stosuję go za nią w swoim tekście – jako ślad znaczeń „zachodzących na siebie” w miejscu tekstowej gry różnic (*gram* i *différance* – przy czym drugie z pojęć tłumaczka rozumie jako domenę różnicowania się znaczeń, „różnię”, zaś pierwsze jako tekstową przestrzeń dla jej zaistnienia). W świetle swojej teorii przekładu, jako metaforę postrzega obecny w przekładzie ślad znaczenia oryginału – czyli rodzaj „metafory orientacyjnej” – w znaczeniu zaczerpniętym z kolei od Lakoffa i Johnsona. Jest to pewien wpisany w tekst (przekładu) sposób ukierunkowania interpretacji zawartych w tekście obrazów, nośników literalnej treści – czyli „metafor strukturalnych [...], które ją [metaforę orientacyjną – przyp. P.R.] wypełniają, a zarazem ujawniają”. J. Kozak, *Przekład literacki...*, s. 80. Jeśli jednak, tak jak to proponuję, traktować tłumaczenie jako przenosi- nie tylko znaczeń oryginału, ale także globalnej „obcości” doświadczanej za jego pośrednictwem, a zapośredniczanej w reprezentacji przekładowej, to wówczas pojęcie śladu jako „metafory orientacyjnej” daje się zastosować również w znaczeniu określonego zorientowania na rozumienie przestrzeni kulturowej, z której tekst się wywodzi i/ lub w której czytelnik/ czytelniczka go sytuuje. Śład „obcości”, jakim w tekście jawi się mechanizm wewnętrznego różnicowania się znaczeń, to więc zarazem „trop”, którym czytelnik podąża w swojej hermeneutycznej analizie i interpretacji, na drodze do pełniejszego (z)rozumienia rzeczywistości globalnej.

⁷⁸ Konstytuowanej w sposób opisany w rozdziale drugim.

niego właśnie tłumaczenie jest punktem wyjścia interpretacji – i to w kontakcie czytelnika z tłumaczeniem formuje się właściwa przekładowi „strefa kontaktu” oraz relacja pomiędzy „globalną obcością” doświadczaną w jej obrębie a tą „metaforyzowaną” w interpretowanym przekładzie.

Kiedy mowa o „wynajdywaniu” tradycji na potrzeby przekładu, nasuwa się skojarzenie z praktyką tłumaczeniową, której przykładem jest, zidentyfikowane przez Heydel, „wynalezienie” przez angielskich tłumaczy *Trenów* tradycji osiemnastowiecznej angielskiej poezji metafizycznej jako odpowiedniej dla zaadaptowania poezji Kochanowskiego w języku angielskim⁷⁹. Bynajmniej nie jest to jednak znaczenie tożsame z tym, co poprzez „tradycję wynalezioną” rozumie twórcy tego pojęcia: Eric Hobsbawm i Terrence Ranger. Wspomniane przy okazji *Trenów* „wynajdywanie” tradycji literackiej odnosi się do słowa „znajdować” i oznacza próbę swoistej indygenizacji – krytykowanej przez Venutiego strategii „udomowienia” – tłumaczonego tekstu na bazie wzorców obecnych w danym języku i zdalnych do wykorzystania. Natomiast „wynajdywanie tradycji” w rozumieniu Hobsbawma i Rangera łączy się z „wymyśleniem” i stanowi przekład angielskiego „the invention”⁸⁰. Rozbieżność pomiędzy sensem „wynajdywania”

⁷⁹ M. Heydel, *Nowy poeta...*, s. 358.

⁸⁰ Po angielsku termin Hobsbawma i Rangera to właśnie „the invention of tradition”. Wpisana w kontekst problemów poruszanych przeze mnie w niniejszym rozdziale wspomniana koncepcja zdradza podobieństwo do idei „poszukiwania ojczyzny w supermarkecie kultury” – której to kwestii Gordon Mathews poświęcił ostatni rozdział swojej książki na temat kulturowych i tożsamościowych przemian stymulowanych procesami globalizacyjnymi. Zob. G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005. Metafora „supermarketu”, za pomocą której Mathews stara się uchwycić istotę globalizacji, prowadzi go do tezy, że tzw. kultura kształtuje się na styku „państwa” (narodowego) i rynku, którego dynamika stymuluje globalny obieg „informacji i tożsamości” (*Ibidem*, s. 13). Wspomniane „poszukiwanie ojczyzny” jawi się więc poszukiwaniem w „supermarkecie kultury” indywidualnych i wspólnotowych idei, rozpowszechnianych w nim na wzór towarów. Poszukiwanie to zawsze pozostaje jednak w pewnej relacji do „supermarketu” – niezależnie, czy obierane idee pochodzą ze świata „sprzed supermarketu kultury” (tzn. odwołują się do tradycyjnych wartości), czy „przyjmują” go „z całym dobrodziejstwem inwentarza” (akceptując permanentne wykorzenienie jako składnik globalnej ludzkiej kondycji), czy sytuują się już w świecie „po supermarkecie kultury” (przyjmując jego istnienie, lecz stanowiąc względem niego świadomą opozycję). Zob. *Ibidem*, s. 241. Według Mathewsa, uwikłanie w globalizacyjne procesy sprawia, że odnaleziona „ojczyzna” jest zawsze tylko ojczyzną „wyobrażoną” – pewnego rodzaju niszą, którą jednostka lub wspólnota zajmują na swoje potrzeby w „supermarkecie kultury”: „jeżeli człowiek raz znajdzie się w supermarkecie kultury nie może już wrócić

w dwóch powyższych kontekstach daje się rozpatrywać zarówno w kategoriach sprzeczności, jak i dookreślenia lub rozszerzenia formuły „tradycji wynalezionych” o zagadnienia związane z tradycją literacką.

Według Hobsbawma i Rangera „wynajdywanie” bądź „wymyślanie tradycji” jest procesem, podczas którego określony szereg praktyk społeczno-kulturowych przedstawia się jako rodzaj „formalizacji i rytualizacji”⁸¹ tendencji rzekomo fundamentalnych dla danej wspólnoty – i rzekomo obecnych w niej od jej zamierzchłych (a więc nieokreślonych, wręcz mitycznych) początków. Historyczna geneza oraz arbitralny charakter owych praktyk stopniowo zacierają się w powszechnej świadomości, gdzie „wynaleziona tradycja” ostatecznie zyskuje status odwiecznej. „Wynalaczy” charakter tradycji najsilniej objawia się wówczas, gdy przedmiotem uniwersalizacji okazuje się porządek społeczny narzucony danej wspólnocie z zewnątrz – jak w brytyjskiej Afryce kolonialnej, w której obrzędy celebrujące rzekomo odwieczną zwierzchność monarchy brytyjskiego były wiarygodne tak długo, aż dwudziestowieczne zmiany społeczno-polityczne nie wywołały konieczności (niemożliwego – jak się okazało) uelastycznienia danej „tradycji”⁸². W nie mniejszym stopniu teatrem dla „wynajdywania” tradycji okazywały się kraje cywilizacji zachodniej, czego przykładami są: zapoczątkowana we Francji tradycja hymnu i flagi

do domu – **może jedynie próbować wyobrażać sobie ojczyznę** [wyróżnienie P.R.] z perspektywy działów, sekcji i półek supermarketu” (*Ibidem*, s. 245). W tym ujęciu koncepcja Mathewsa może sprawiać wrażenie uproszczonej wersji przywoływanej już przeze mnie teorii podporządkowanego mechanizmom rynkowym globalnego postmodernizmu według Jamesona, u którego można dostrzec podobne przeświadczenie o ontologicznym prymacie rynku nad tożsamością tradycyjną – choć wprost pisze on nie o tradycji względem globalizacji, a o fundamentalizmie wobec postmodernizmu (zob. Rozdział I, przyp. 15). W odróżnieniu od Jamesona Mathews podkreśla jednak wolność – lub wręcz obowiązek – świadomego wyboru spośród dostępnych wartości i postaw (zob. *Ibidem*, s. 254–255). Najwyraźniej konsument globalnego supermarketu nie jest więc (a przynajmniej nie jest w pełni) podporządkowany jego mechanizmom promocji i dystrybucji, zaś swobodny, ale przemyślany dobór treści, w których upatruje on swojej duchowo-intelektualnej „ojczyzny” (lub komponentów, z których ją konstruuje), stać się może spoiwem spójnej tożsamości i załączkiem „nowej” tradycji; „nowej”, choć przedstawianej jako zakorzeniona w historii – a więc „wynalezionej” w rozumieniu Hobsbawma i Rangera.

⁸¹ E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 12.

⁸² T. Ranger, *Tradycje wynalezione w Afryce kolonialnej*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, s. 243–245.

państwowej⁸³, przekształcenie strajku z roku 1890 w coroczne obchody międzynarodowego dnia pracy⁸⁴ oraz – w kwestii tradycji nieformalnych – wyznaczniki swoistej „kultury kibica” w okresie początków angielskiego futbolu⁸⁵. W założeniu „wynajdywanie” tradycji służyć ma zacieśnianiu wspólnot i sankcjonowaniu funkcjonujących w ich obrębie sieci wzajemnych zależności członków oraz hierarchii wartości:

Należą one [tradycje wynalezione – przyp. P.R.] do trzech nakładających się na siebie typów: a) tradycji służących wzmocnieniu poczucia przynależności oraz symbolizowaniu jedności wewnętrznej grup i rzeczywistych lub sztucznych wspólnot; b) tradycji służących umacnianiu i legitymizowaniu instytucji, pozycji bądź relacji władzy; c) tradycji służących głównie upowszechnianiu i wpajaniu wierzeń, systemów wartości i konwencjonalnych sposobów zachowania⁸⁶.

„Wynajdywanie” tradycji literackiej przyjąć może postać proponowaną przez Hobsbawma i Rangera w hipotetycznej sytuacji, wówczas gdy tekst wymaga od czytelnika akceptacji fundowanej w nim fikcyjnej genealogii przestrzeni kulturowej, która w tekście funkcjonuje jednocześnie jako przedmiot opisu i rama interpretacyjna. Taki zabieg pisarski wymuszałby na czytelniku konieczność przekładu własnego sposobu pojmowania świata na sposób stymulowany przez tekst; przekładu koniecznego na czas rozumiejącej lektury, o którym pamięć stanowiłaby następnie punkt wyjścia dla prób jego całościowej interpretacji⁸⁷. Natomiast w sprawie przekładu pomiędzy językami natural-

⁸³ E. Hobsbawm, *Masowa produkcja tradycji: Europa, lata 1870–1914*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, s. 284.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 294.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 300.

⁸⁶ E. Hobsbawm, *Wprowadzenie...*, s. 17.

⁸⁷ Przykład zdaje się dostarczać pierwsza część *Trylogii Nowojorskiej* Paula Austera, gdzie główny bohater – niejaki detektyw Quinn – w wyrysowywanych przez siebie szkicach tras, którymi śledzona przez niego osoba spaceruje w następujących po sobie dniach dostrzega litery układające się w nazwę „Wieża Babel” (*Tower of Babel*). Cieleśność śledzonej osoby wpisuje formowane w trakcie spacerów słowa bezpośrednio w tkanę miasta, podczas gdy sporządzane przez detektywa szkice przekształcają się w quasi-historyczne świadectwo tego procesu. Z jednej strony ten literacki zabieg dałoby się przedstawić w charakterze emfazy statusu Nowego Jorku jako metropolii globalnej. Z drugiej strony poczynione przez bohatera skojarzenie „z literami wpisanymi w samą ziemię” (*letters inscribed into the earth itself*) – czyli „hieroglifami” (*hieroglyphs*), które Arthur Gordon Pym znajduje na kartach powieści E.A. Poe, każe odczytać sytuację stworzoną przez Austera jako fikcyjny zapis uniwersalnej genealogii miejsca.

nymi (czyli typowej sytuacji tłumaczenia literackiego) wspomniana „wynałazczość” tłumacza – jak pokazał przykład *Trenów* – łączyłaby w sobie zarówno „wymyślanie” form językowych, które w przekładzie posłużyłyby do osadzenia tekstu w tradycji nowego języka, jak również właśnie „wyszukiwanie” pośród obszarów owej tradycji tych, które umożliwiłyby adaptację tekstu na gruncie nowej kultury literackiej. Pomiędzy „wynajdywaniem” tradycji w przekładzie kulturowym (tradycji literackiej, w której dałoby się osadzić interpretowany tekst) a tym charakterystycznym dla przekładu językowego (czyli w założeniu: interpretacyjnej „konkretyzacji” i „twórczego dopełniania”⁸⁸ danego tekstu na gruncie określonego języka) zachodzi różnica, która wydaje się oczywista i która jednoznacznie wynika z dotychczasowych rozważań. Mianowicie: dewaluacja kontekstu pierwotnego w przekładzie z języka peryferyjnego na język globalny nie wynika z czyichś celowych działań, a z niewspółmiernego zasięgu oddziaływania ich kontekstów. Na potrzebę dalszego zgłębiania problemu zwraca uwagę zestawienie w angielskim wydaniu *Trenów* przekładu z polskim pierwowzorem. W świetle tego rozwiązania (bardziej edytorskiego niż translatorskiego) pojawia się możliwość rozumienia tradycji „wynałazkowej” jako tradycji „odnalezionej” – najpierw przez koncentrację na tym spośród wspomnianych znaczeń słowa „wynajdywać”, które nie jest obecne w terminie anglojęzycznym, a następnie przenosząc jego ciężar znaczeniowy z tekstu przełożonego na oryginalny („odnaleziony” w globalnej przestrzeni tekstów potencjalnie wartych przekładu).

„Wynałazkowy” do przekładu element tradycji peryferyjnej to tradycja „odnaleziona” w przestrzeni globalnej; wyselekcjonowana na potrzeby dalszej

Zob. P. Auster, *The New York Trilogy*, Nowy Jork 1990, s. 84–85. Przykład „wynajdywania” przez autora fikcyjnej historii przestrzeni kulturowej, która w swojej skorelowanej z ową historią aktualności współkształtuje literacki obraz globalnej przestrzeni, zdaje się stanowić także *Międzynaród* Piotra Czerwińskiego, gdzie, według Tomasza Dobrogoszcza, „osią konstrukcji powieści jest [...] odwrócenie sytuacji społeczno-politycznej” między Polską a Wielką Brytanią. Zob. T. Dobrogoszcz, *Przeciw stereotypom: mimikra a hybrydyczność. Współczesna proza polska na tropie tożsamości polskich migrantów*, „Teksty Drugie”, 2016, nr 3, s. 44. Do zarysowanej przeze mnie sytuacji interpretacyjnej dochodzi również wówczas, gdy obiektem rozumienia jest nie tylko „wynajdywana” przez autora tradycja/genealogia/historia fikcyjna, ale wręcz fałszywa – jak w przypadku próby analizowania wypowiedzi opartych na fałszywych ideologicznych przesłankach autora lub celowych przekłamań (próby ich weryfikacji bądź egzegezy przyświecających im intencji).

⁸⁸ J. Jarniewicz, *Horror vacui, czyli poetyka nadmiaru w przekładzie literackim*, [w:] *Gościnność słowa...*, s. 55.

„obróbki” w języku „ponad-lokalnym”. Ów przełożony tekst, w sytuacji gdy w procesie lektury łączy się go z przekładem – a raczej, gdy czyni się go niemy (bo niezrozumiałym) świadkiem tej lektury – staje się figurą obcości; zestawem „hieroglifów”, których sens o tyle może zostać przybliżony w przekładzie, o ile stanie się odległy od ich znaczeń pierwotnych (kontekstowych).

O „hieroglifach” piszę tu w sposób umowny, z potrzeby terminu, który jednocześnie sygnalizowałby trzy pozornie niwelowane przez globalizację typy odległości. Chodzi, po pierwsze, o odległość geograficzną, czyli o wrażenie kompresji przestrzennej jako pochodną globalnych form komunikacji i nowoczesnych środków transportu (pojęcie „hieroglifu” pochodzi spoza kręgu cywilizacji zachodniej, więc w tym sensie jest on od niej odległy); po drugie, o odległość w czasie – czyli opisaną przez Damroscha cyrkulację tekstów historycznych, a także wynajdywanie tradycji („hieroglif” konotuje starożytność – pojęcie wiąże się zatem z emfazą uprzedniości tekstu względem momentu lektury); wreszcie po trzecie, o odległość semantyczną, groźby zaniku której dotyczy problematyka kulturowej homogenizacji („hieroglif” jako figura nieznanego języka jest znakiem zaszyfowanym).

„Hieroglif” w powyższym rozumieniu wywodzi się od chińskiego znaku z *Ulicy jednokierunkowej* Benjamina, gdzie chińska sztuka kaligrafii – przyswajanie tekstu poprzez jego przepisywanie – zdaje się figurą doświadczenia tekstu, wykraczającego poza wyłącznie wzrokową lekturę; paralełą pieszej wędrówki przez krajobraz. Opozycję dla tej pary sygnalizującej bezpośrednio uwikłanie w rzeczywistość tekstową i pozatekstową stanowi zestawienie lektury wyłącznie wzrokowej z krajobrazem widzianym przez okno samolotu⁸⁹. Pomimo że swoista kompresja semantyczna – czyli uproszczenie przekazu – nie zachodzi wskutek przekładu, ale braku osobistego zaangażowania w lekturę, to znaczenie wydobywane z tekstu przez skrybę wydaje się bliskie temu, które wylaniało się z napięcia między dziełem a światem, a zadanie oddania którego ciążyć miało na tłumaczu. Czytanie przez przepisywanie porównuje Benjamin do manewrowania ruchem wojsk, co rozumieć można jako świadomość wkładu, którą w całościowe znaczenie tekstu stopniowo wnoszą poszczególne jednostki semantyczne – przepisywanie oznacza więc odtworzenie przez czytelnika świadomości twórczej. Zaobserwowana przez Benjamina zależność pomiędzy spłaszczeniem znaczenia a spłaszczeniem krajobrazu widzianego z okna samolotu wydaje się dopuszczać, lub nawet zapowiadać, refleksję nad kompresją odległości i złudnym wrażeniem zaniku kulturowego dystansu.

⁸⁹ W. Benjamin, *Einbahnstraße. Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, Frankfurt nad Menem 2011, s. 14–15.

Tłumaczony tekst, jako element („źródło”) jego „metafory” w przekładzie, stanowi pewną spójną znaczeniowo całość, która z perspektywy docelowego języka i kontekstu najpierw jawi się jako „obca”, a następnie nie w pełni wyrażalna. Treść, forma, a nawet faktura⁹⁰ tekstu pozostają nierozdzielalne, wówczas gdy mowa o konstytuowaniu przez tekst/dzieło znaczenia – podobnie jak u Benjamina, sposób, w jaki jawią się obserwatorowi elementy krajobrazu, ściśle wiąże się z wyciąganymi przez tegoż poznawczymi wnioskami. Aby jednak postrzegany z perspektywy przekładu tekst stał się „hieroglifem”, konieczne jest uwzględnienie w procesie interpretacji także doświadczenia odcyfrowującego ów „hieroglif” podmiotu, a więc tłumacza. Istota pojęcia „hieroglificzności” w zaproponowanym przeze mnie rozumieniu, a tym samym jego teoretyczna użyteczność, polega bowiem na wpisaniu sygnowanej nim „obcości” oryginału w przestrzeń szerszej „obcości globalnej”. „Obcość” oryginału staje się w tym ujęciu „obcością w relacji” – na takiej samej zasadzie, wedle której kultura danego języka literackiego, w swojej wyobrażonej przez jej członków homogeniczności, pozostaje węzłem w sieci kultury globalnej. Kategoria „hieroglifu” każe więc uwzględnić w interpretacji określone usytuowanie podmiotu względem doświadczanej „obcości” – a postać podróżnika z eseju Benjamina wydaje się tego usytuowania figurą.

Gdyby jednak zarysowaną przez filozofa sytuację zaadaptować do problemu interpretacji tekstu w kontekście globalizacji, należałoby pokusić się o jej parafrazę: sytuacja, w której podróżnik obserwuje krajobraz z okna samolotu, nie byłaby już antytezą doświadczenia pieszego wędrowca, ale inną jego formą. Parafraza kazałaby z kolei zapytać o to, skąd leci pasażer samolotu, dokąd leci oraz czy panoramiczny ogląd krajobrazu stanowi cel sam w sobie lotu, czy też to pewien etap podróży, w którą wpisują się płynące z niego wnioski. Ta sytuacja modelowa, przyporządkowana interpretacyjnie pozycji zajmowanej przez tłumacza względem przekładanego tekstu – globalnego usytuowania

⁹⁰ Kozak pisze o „fakturze” tekstu w jej powiązaniu z kategoriami „obrazu” i „sensu”: wychodzi od zmieniającej sens tekstu zmiany formatu zapisu, następnie odwołuje się do chińskich ideogramów i poetyckich kaligramów, aż w końcu stwierdza o sensotwórczej „fizyczności” tekstu (zob. J. Kozak, *Przekład literacki...*, s. 94–101). Zarazem jednak „fizyczność” u Kozak zdaje się nie wykraczać poza zagadnienie graficznego obrazu tekstu – a więc właśnie „faktury”. W kontekście badań nad globalizacją tak pojmowana „fizyczność” musi jednak budzić wątpliwości ze względu na szeroką dostępność tekstów w formie cyfrowej (e-booków oraz gatunków *stricto* cyfrowych, jak np. powieść hipertekstowa). Pojęcie „fizyczności” kierowałoby uwagę raczej ku tzw. *liberaturze* – czyli literaturze, która eksploatuje znaczeniowo materialność swojego nośnika (który w efekcie przestaje być jedynie „nośnikiem”. Por. Rozdział II, przyp. 125).

jego i kultury, którą za jego pośrednictwem przyjmuje tłumaczony tekst – każe przedstawić doświadczenie przekładu jako jeszcze jedną formę doświadczenia globalizacji. Stanowiąc metaforę oryginału, przekład – czynnik sprawczy globalizacji w jej literaturoznawczym rozumieniu – zastępuje aspekt emanującej z oryginału „obcości” jej doświadczeniem przez tłumacza w określonym kontekście społecznym, politycznym i kulturowym. Wraz z fakturą przekładu, w obrębie „wynalezionej” przez tłumacza tradycji, przekład staje się więc produktem indywidualnego doświadczenia globalizacji – całością, niczym wyjściowe dzieło, niepodzielną i samodzielnie interpretacyjnie⁹¹. Będąc swoistą metaforą oryginału w nowym języku, a stanowiąc jednocześnie produkt powiązanego ze zjawiskiem globalizacji doświadczenia, daje się również potraktować jako jednoczesna metafora obcości, która owo doświadczenie wywołała.

„Hieroglif”, jako figura doświadczanej w kontakcie z oryginałem, a jeszcze nie skonceptualizowanej przez tłumacza „obcości” tekstu (i „obcości” globalnej w tekście), stanowi rodzaj poznawczo-interpretacyjnej granicy. Po jednej z jej stron znajduje się obcojęzyczny tekst, z „rozwieżdzającymi się” w ramach swojego języka znaczeniami, splatający się z globalną siecią coraz bardziej obcych intertekstualnych nawiązań i powiązań. Po drugiej stronie „hieroglifu” jest zaś tłumacz, uwikłany w sieć relacji kulturowych, społecznych, „inter-kontekstualnych”, „rozwieżdzających się”⁹² równolegle względem tamtych, lecz

⁹¹ Przekład literacki sam staje się więc swoistym „hieroglifem”, zakodowana w którym „obcość” pozostanie podatna na „przekład” w postaci czytelniczej interpretacji – gdyż czytelnik „tłumaczy” literę tekstu na język zrozumiały z poziomu swoich własnych doświadczeń.

⁹² W kontekście opisywanego przez Barthesa zjawiska semantycznego „rozwieżdzania się” tekstu, Kozak przypomina także, iż zdaniem francuskiego intelektualisty „rozwieżdzaniu się” podlegał również sens w interpretacjach czytelnika – wówczas gdy ten nie poprzestawał na jednej lekturze, lecz ponawiał ją, stając się „czytelnikiem wielokrotnym”. Zdaniem Barthesa bowiem, pojedyncza lektura nie wzbogaca tekstu, lecz zubaża go, ponieważ ukierunkowuje tekst – w jego zróżnicowanych wewnętrznych konotacjach – ku indywidualnie określonemu porządkowi jego denotacji, zdeterminowanemu przez perspektywę czytelnika. Owa indywidualność pozostaje jednak – według Barthesa – podporządkowana wspólnotowemu charakterowi kultury i języka. Dlatego też, koniec końców, jednostkowa lektura nie rozszerza spektrum tekstowych znaczeń, lecz sytuuje tekst w przestrzeni (często nieuświadomianych) stereotypów i zastanych schematów rozumienia. (Zob. J. Kozak, *Przekład literacki...*, s. 55–57). Zasadne wydaje się przypisanie przedstawionego tu rodzaju „jednostkowości” interpretacji również przekładowi – jeśli przyjąć, że ustala on określony kierunek denotacji znaczeń tekstu, uzależniony od obranej przez tłumacza strategii przekładowo-interpretacyjnej (analogicznie należałoby mó-

niekoniecznie adekwatnych znaczeniowo. W procesie przekładu tłumacza zastępuje w końcu w tej relacji dzieło translatorskie (jego z kolei relacje intertekstualne), które być może „zabija” swojego autora, tak jak, według Barthesa, robi to dzieło oryginalne. Wyobrażona płaszczyzna „hieroglifu”, za sprawą odwzorowywanej przez przekład faktury, formy i warstwy treściowej, stanowi powierzchnię styczną przekładu i oryginału. To za nią dopiero skrywa się przestrzeń „obcości” dostrzeganych i potencjalnych znaczeń interpretacyjnych. Przekład i oryginał – znów pozwolę sobie na parafrazę sformułowania Venu-tiego – stykają się zatem w swoich znaczeniach jak przez szybę, zaś wzajemna, płodna interpretacyjnie, „obcość” dostrzegalna jest i z jednej, i z drugiej strony tworzonej przez nie relacji; z jednej i drugiej strony prowokuje ona też swoje szczególne, innościowe interpretacyjne sensory. W świetle poczynionych do tej pory rozważań fakt, że amerykański wydawca *Trenów* Heaneya i Barańczaka zestawili je w jednym tomie z *Trenami* Kochanowskiego, można potraktować jako ilustrację owego zjawiska.

wić o „przekładzie wielokrotnym”, w sytuacji gdy ukierunkowanie ku różnym strategiom denotacyjnym znajduje wyraz w kolejnych tłumaczeniach tego samego tekstu na ten sam język docelowy). W tym celu przydatna wydaje się kolejna wprowadzona przez Kozak operacyjna metafora – mianowicie: metafora tekstu w jego opisywanej przez Barthesa polisemiczności jako „Kostki Rubika, gdzie w trakcie kolejnych interpretacji uprzednie denotacje chowają się w głąb, stając się konotacjami, natomiast uprzednie konotacje wyłaniają się, tworząc nową powierzchnię tekstu – nowy sens – pozostając wciąż w tym samym obrazie przestrzennym, który zmienia tylko odcienie barw” (*Ibidem*, s. 88). Jeśli, tak jak proponuję to powyżej, potraktować emanujący z oryginału „hieroglif” „globalnej obcości” jako poznawczo-interpretacyjną granicę pomiędzy światem sensów tekstu a systemem języka, na który ma nastąpić przekład, to wówczas „hieroglif” okazuje się powierzchnią „Kostki Rubika” opisaną przez Kozak. W procesie dekodowania (denotacji) tłumacz rozplątuje go niczym węzeł, a powstała wówczas nić interpretacji, zakodowana w formie tekstu, przekłada się na sposób projektowania znaczeń zgodnie ze strukturą tekstu. W przypadku tekstu zakładającego lekturę linearną, jak większość gatunków powieściowych (pozostawiam otwartym pytanie, czy linearność lektury należałoby założyć w przypadku cyklu poetyckiego – jakim są *Treny*), stukturyzowanie w przekładzie poszczególnych składników znaczenia (układu słów, zdań, elementów kompozycji) odpowiada procesowi linearnej „petryfikacji” tekstu opisaną w rozdziale drugim. Tym samym zdaje się ono analogiczne względem opisywanego przez Barthesa w *S/Z*, a omawianego przez Kozak, procesu stopniowego kształtowania w tekście jego potencjału znaczeniowego, który objawia się poprzez określony układ „leksji” (*Ibidem*). Zawarty w efekcie pracy przekładowej mechanizm wytwarzania zróżnicowanych denotacji przez zakodowane w tekście konotacje wydaje się analogiczny względem tego obecnego w tekście oryginalnym – co uprawnia do twierdzenia o „rozwieżdżaniu się” tekstu przekładu.

3.5. Przekład i „nie-przekład” w sieci literatury światowej

Przekład, który nie jest niczym więcej i niczym mniej niż wariacją na temat znaczenia, sprzężony w procesie interpretacji z niezrozumiałością formy oryginalnej, okazuje się przykładem „nie-przekładu”; oznaką niewystarczalności jednego tylko, choćby i z pozoru wydolnego, języka literackiej komunikacji międzykulturowej. Pojęciem „nie-przekładu” (*untranslation*) posługuje się Brian Lennon w książce *In Babel's Shadow. Multilingual Literatures, Monolingual States*. Oznacza ono uobecnianą w tłumaczeniu zależność pomiędzy językiem oryginału a językiem tłumaczenia, względem której zestawienie dwóch odrębnych tekstów w języku znanym i obcym stanowić może rodzaj relacji prototypowej. Nowe życie tekstu w przekładzie (pozwolę sobie na sformułowanie w duchu Waltera Benjamina) zdaje się niewspółmierne względem starego – zaś stare jawi się nowemu jako obce i niezgłębione. Angielskie i polskie *Treny* budują samodzielne konteksty interpretacyjne, ale obecna w ich zestawieniu gra „obcości” i niewspółmierności stwarza predyspozycje ku temu, aby ujawniły się w niej nowe pokłady znaczenia. O „nie-przekładzie” tekstu należałoby zaś twierdzić wtedy, gdyby przebieg owej gry ujawniał się już w obrębie faktury tekstu tłumaczeniowego, w postaci niejako przedzierających się przez tekst, a objawiających się w całej swojej „obcości” znaczeń, słów i zdań nieprzetłumaczalnych – a więc właśnie nieprzetłumaczonych. Z czysto formalnego punktu widzenia (i najprościej rzecz biorąc) chodzi zatem przede wszystkim o pewne przeplatanie w narracji przekładu językiem oryginału – czyli o współwystępowanie w tekście słów z języka oryginalnego i z języka przekładu, odsyłających wzajemnie do swoich obszarów znaczeniowych⁹³. W ujęciu Lennona „nie-przekład” jest jednak przede wszystkim subwersywną reakcją (w lekturze i w działalności tłumaczeniowej) przeciw promowaniu jednego globalnego języka przez amerykański rynek wydawniczy⁹⁴.

W „republice literatury” o globalnym statusie języka decyduje nie jego zasięg geograficzny, ale liczba posługujących się nim erudyty i osób współodpowiedzialnych za rozprzestrzenianie powstałych w nim tekstów: „wydawców, redaktorów, krytyków, a zwłaszcza tłumaczy”⁹⁵. Angielski być może należałoby postrzegać jako język globalny wśród „sub-globalnych” – czyli takich,

⁹³ B. Lennon, *In Babel's Shadow...*, s. 145.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 143.

⁹⁵ Zaprezentowane powyżej wyliczenie stanowi zapożyczenie z przekładu angielskiego pracy Casanovy: „publishers, editors, critics, and especially translators” (zob. P. Casanova, *The World Republic...*, s. 21). W analogicznym miejscu przekład polski wylicza natomiast „aktorów przestrzeni literackiej, wydawców, kosmopolitycz-

które w ramach poszczególnych kręgów cywilizacyjnych pełniłyby funkcje tradycyjnych dysponentów wartości. W obrębie cywilizacji zachodniej z pewnością należałyby do nich: francuski, niemiecki i włoski, jako że ukonstytuowane wokół nich kultury stanowiły główne źródło zapożyczeń dla peryferyjnych kultur europejskich⁹⁶. Pojęciowa kategoryzacja globalnych współzależności tłumaczeniowych i wydawniczych wymagałaby jednak szeroko zakrojonych badań statystycznych. Sama w sobie sugeruje natomiast możliwość uchwycenia owych współzależności za pomocą hierarchicznych struktur, co zakrawa jednak na teoretyczną uzurpację. Bezpieczniej będzie więc mówić nie tyle o językach „sub-globalnych”, co o pojmowanych kontekstowo, „sub-globalnych” relacjach, do których dochodziłoby zwłaszcza w sytuacji przekładu z przekładu. Niezależnie od tego, czy przekład z przekładu rzeczywiście ma miejsce, czy tylko różnica zasięgów języka oryginału i tłumaczenia czyni go prawdopodobnym, to w jego kontekście podawcza forma „nie-przekładu” tym bardziej jawi się zabezpieczeniem praw kultury źródłowej do choćby symbolicznego współoddziaływania na recepcję tłumaczenia.

W swoich teoretycznych implikacjach pojęcie „nie-przekładu” według Lennona wydaje się pokrewne temu, co Venuti określał mianem celowego (programowego wręcz) „wyobcowywania” przekładu (*foreignizing translation*). Jest to strategia przeciwstawna wspomnianemu wcześniej „udomowianiu” przekładu, które rozumieć należy jako celowe rugowanie z tłumaczenia wszelkich bezpośrednich przejawów „obcości”, co w założeniu ma zwiększać przystępność tekstu w języku docelowym. Zarówno u Venutiego, jak i u Lenonna wyraźna jest więc tendencja antyutopijna – bo za utopijne należy uznać założenie, że wszystko, co w literaturze istotne (a w konsekwencji: uniwersalne), daje się wyrazić za pośrednictwem jednego, wspólnego wszystkim, globalnego języka. Lennon uważa globalizacyjną utopię angielszczyzny jako języka uniwersalnego za podejrzaną, bo podszytą założeniem rynkowej dominacji. Venuti wprost wiąże ją z zagadnieniem dominacji politycznej, stwierdzając, że większe „wyobcowywanie” przekładów tworzonych na rynek anglo-amerykański stanowi konieczny warunek podważenia pewnego „ładu” panującego w światowej przestrzeni literatury (*state of world affairs*)⁹⁷. Na pierwszy rzut oka ujawnia się podobieństwo zwalczanej przez obu badaczy utopii przekładu ułatwiającego

nych pośredników, wykształconych wynalazców” (sic!). Por. P. Casanova, *Światowa republika...*, s. 45.

⁹⁶ G. Gazda, *Modernizm i awangarda – dwa etapy europejskiej integracji literatury*, [w:] *Koncepcje svetovej literatúry w epoche globalizácie / Concepts of World Literature in the Age of Globalisation*, red. J. Koška, P. Koprda, Bratysława 2003, s. 265.

⁹⁷ L. Venuti, *The Translator's Invisibility...*, s. 20.

lekturę z omówionymi w rozdziale pierwszym wypaczeniami idei *Weltliteratur* – w świetle których utopia rozumiejącej koegzystencji kultur i twórczych jednostek przepoczwarza się w antyutopię globalnej hegemonii jednej kultury i twórców powolnych jej aksjologicznym wymogom. O ile jednak tam winę za wypaczenia dało się złożyć na karb „nie-do-interpretowania” źródłowej koncepcji Goethego, o tyle tutaj sprawa wydaje się tym poważniejsza, im bardziej antyutopijność zastanego stanu rzeczy wynika z faktycznie obowiązujących norm rynkowo-wydawniczych.

W następstwie przeprowadzonego w *The Translator's Invisibility* ataku na fałszywą utopię globalnego porozumienia fundowanego na idei przeźroczystości przekładu, Venuti zdaje się jednak proponować własny model utopii. Jest to swego rodzaju utopia komunikacyjna, którą przekład (w domyśle: przekład „wyobcowujący”) konstituuje na pograniczu kultury źródłowej i przyjmującej. Formułując projekt takiej utopii w artykule pt. *Translation, Invisibility, Utopia*, Venuti na wstępie zaprzecza komunikacyjnej wartości przekładu udomowionego, w wyniku którego tekst przetłumaczony jawi się nie tyle jako „zakomunikowany” (*communicated*) w swoich znaczeniach, ile jako „wpisany” (*inscribed*) w aktualnie obowiązujące normy, oczekiwania i warunki zrozumiałości (*intelligibilities and interests*)⁹⁸. Przekład eksponujący własną obcość w obrębie kultury docelowej byłby w tym projekcie ośrodkiem strefy międzykulturowego (a przede wszystkim – jak sądzę – międzyjęzykowego) kontaktu (Venuti posługuje się terminem Pratt) oraz przedmiotem ukierunkowanej na jego problematykę lingwistyki (*linguistics of contact*)⁹⁹. Przyjmując, że każdy przekład stanowi produkt warunkującej jego znaczenia „wspólnoty interpretacyjnej” (w rozumieniu Fisha), do jakiej należy też tłumacz, Venuti sugeruje możliwość zbudowania wokół przekładu swoistej wspólnoty wzajemnego rozumienia pomiędzy kulturą przyjmującą i docelową¹⁰⁰. Rozważania poczynione przez badacza w *The Translator's Invisibility* każą upatrywać ośrodka takiej wspólnoty przede wszystkim w przekładzie wyobcowującym – zaznaczającym obcość oryginału. Koncentracja nie wokół zagadnienia rzekomej uniwersalności sensu, a na kwestiach komunikacji – komunikacyjnego połączenia kultur poprzez przekład – zbliża projektowaną utopię Venutiego do idei *Weltliteratur* w jej współczesnym rozumieniu, opisanym w rozdziale pierwszym: jako globalnej sieci rozprzestrzeniania się tekstów i przeplatania się kontekstów, określającej warunki interpretacji

⁹⁸ Idem, *Translation, Community, Utopia*, [w:] *The Translation Studies Reader*, red. L. Venuti, Londyn, Nowy Jork 2000, s. 468.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 477.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 469.

i hermeneutyczne horyzonty rozumienia – a nie utrwalania ogólnoświatowych kanonów dzieł i ich ściśle określonej (rzekomo uniwersalnej) wykładni¹⁰¹.

Zdaniem Venutiego, utopijna przestrzeń międzykulturowego porozumienia przyjmować ma formę bliską „wspólnocie wyobrażonej” w rozumieniu Andersona – czyli przekład (w domyśle: jego „wyobcowująca” forma) miałby konstytuować rzeczywistą wspólnotę wartości oraz stanowić płaszczyznę wspólnego negocjowania (interpretacyjnych) znaczeń¹⁰². Jako obiekt z kulturowego pogranicza – swoistej „między-przestrzeni” pomiędzy kulturą źródłową a docelową – tak pojmowany przekład sytuuje poświęconą mu refleksję w obrębie badań nad tzw. hybrydycznością kulturową¹⁰³. Zarazem jednak refleksja przeprowadzona przez Venutiego we wspomnianym artykule nie wydaje się pozbawiona znaczenia także dla badań nad poznawczą wartością przekładu „udomawiającego” – który wprawdzie nie „komunikuje” w pełni interpretacyjnej wartości oryginału (nie w takim stopniu, jak życzyłby sobie sam badacz), ale wciąż, jak starałem się to powyżej uargumentować, stanowi w obrębie języka docelowego swoistą „metaforę” reprezentowanej przez oryginał globalnej „obcości”.

Snując mianowicie swój projekt okołoprzekładowej utopii, Venuti wprowadza (za Jeanem-Jacquesem Lecercle) kategorię „pozostałości” po pracy tłumacza (*remainder*). „Pozostałości” to te aspekty tekstu, które „rozszerzają” (*exceed*) literacką komunikację poza domenę „znaczenia komunikowanego bezpośrednio” (*univocal meaning*), odciągając uwagę odbiorcy od treści ku „warunkom formułowania wypowiedzi” (*conditions of the communicative act*) – a zwłaszcza jej uwarunkowaniom „językowym i kulturowym” (*linguistic and cultural*)¹⁰⁴. To więc wszelkiego rodzaju rejestry języka, jego dialekty i formy regionalne, a w konsekwencji tzw. lokalny koloryt tekstu, jaki zyskuje on za sprawą swojej językowej idiomatyczności. Najkrócej rzecz ujmując: „pozostałość” to wszystko to, czemu w powszechnej opinii przysługuje cecha nieprzekładalności. W procesie przekładu tłumacz zastępuje ją „pozostałością lokalną” (*domestic remainder*) docelowego języka, która, podobnie jak tamta „pozostała” w obrębie oryginału, stanowić ma „diachronię–wewnątrz–synchronii” (*diachrony–within–synchrony*). Tę ostatnią rozumiałbym nie tylko jako uobecnienie

¹⁰¹ Fakt, że Venuti doszedł do koncepcji analogicznej w swojej utopii względem *Weltliteratur*, wychodząc od rozpoznania sytuacji, która w swojej charakterystyce jawiła się jako tożsama z wypaczeniem teje, tym bardziej potwierdza rozpoznaną niniejszym analogię.

¹⁰² L. Venuti, *Translation...*, s. 482. (Por. Rozdział I, przyp. 67).

¹⁰³ Problematyce której poświęcony jest rozdział szósty niniejszej książki. Tam też zob. wyjaśnienie pojęcia „między-przestrzeni” m.in. w rozumieniu Homiego Bhabhy.

¹⁰⁴ L. Venuti, *Translation...*, s. 471.

w języku przeszłych i obecnych „napięć” znaczeniowo-interpretacyjnych (*contradictions and struggles*) kształtujących przestrzeń społeczną (*that make up the social*)¹⁰⁵, ale przede wszystkim jako stwierdzenie o ścisłym powiązaniu współczesnych form językowych (ich aktualnych sposobów użycia) z historią rozwoju systemu języka (przemian znaczeń jego słów i zwrotów) – w jego powiązaniu z systemami innych języków (na mocy obecnych w nim nawiązań i zapożyczeń).

Fakt, że opisana tu cecha przysługuje nie tylko „pozostałości” oryginału, ale też „pozostałości lokalnej” (nabytej) przekładu, Venuti interpretuje przez pryzmat filozofii Ernsta Blocha: jako projektującą wizję bądź raczej „przed-obraz” (*Vor-Schein*) swoistego „pojednania” (*reconciliation*) międzykulturowego i wewnątrz-kulturowego¹⁰⁶ – czyli podporządkowania kulturowych i językowych różnic komunikacyjnej utopii łagodzącego je porozumienia. Taka interpretacja nie zmienia jednak faktu, że poprzez zastosowanie terminu *remainder* Venuti implikuje wyobrażoną obecność działania, po którym miałby on stanowić „pozostałość”. W znaczeniowym oderwaniu od tegoż działania stosowanie terminu „pozostałość” (*remainder*) wywołuje wrażenie absurdu zarówno w języku polskim, jak i w angielskim. Pisząc o „pozostałości lokalnej” przekładu, Venuti implikuje zatem (niejako wbrew deklarowanym intencjom) hipotetyczną obecność przekładu z przekładu w stwarzanym przez siebie porządku teoretycznym. Dopiero jego pojęcie czyni bowiem wiarygodnym twierdzenie o szczególnych, uwarunkowanych specyfiką docelowego języka, znaczeniach jako „pozostałości” – a zatem także symbolicznym koszcie, jaki należałoby ponieść, gdyby hipotetyczny przekład z przekładu rzeczywiście doszedł do skutku. Dokonywana w przekładzie zamiana „pozostałości” oryginału na „pozostałość” przekładu (w perspektywie jej utraty w toku kolejnego hipotetycznego przekładu) komplikuje status przekładu względem oryginału: podważa założenie o bezwzględnej interpretacyjnej nadrzędności pierwszego względem drugiego, a tym samym otwiera możliwość postrzegania ich w relacji wzajemnie uzupełniającej się, a nawet osobno – choć na różnych zasadach. Jeżeli przyjąć do tego za Urszulą Zaliwską-Okrutną, że tłumaczenie polega na ustaleniu „ekwiwalencji znaczeniowej” względem oryginału na drodze konceptualizacji jego sensów w obrębie nowego języka i w ścisłej zależności względem obowiązujących w docelowej kulturze „paradygmatów wiedzy”¹⁰⁷, to należy również uznać przekład za pochodną obowiązującego w danym języku

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 485.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 486.

¹⁰⁷ U. Zaliwska-Okrutna, *Tłumacz w działaniu komunikacyjnym widoczny*, [w:] *Językowy obraz świata w oryginale i przekładzie*, red. A. Szczęsny, K. Hejrowski, Siedlce 2007, s. 489.

i kulturze obrazu świata. Z perspektywy kultury przyjmującej przekład daje się wówczas postrześć jako figuratywna („metaforyczna”) reprezentacja globalnej „obcości” doświadczanej przez tłumacza¹⁰⁸ za pośrednictwem oryginału. Natomiast z perspektywy kultury źródłowej tłumaczonego tekstu (a więc perspektywy jej deklarowanych członków i użytkowników języka) tego rodzaju interpretacyjne usamodzielnienie przekładu jawi się jako szansa pełniejszego „samo-rozumienia” w globalnym kontekście¹⁰⁹. Ujmując rzecz w kategoriach hermeneutycznych, należałoby uznać, że pozwala ono nie tylko przejrzeć się w Innym – ale także doświadczyć własnej „obcości” w stworzonym przez niego obrazie¹¹⁰.

Koncentracja na problematyce przekładu z jednej strony uwydatnia transgresyjny potencjał sieci (i teorii) literatury światowej. Z drugiej strony przeciwstawia się złudzeniu, że owa transgresja przybiera postać bezpośredniego transferu pomiędzy uwikłanymi w globalizację systemami literatur narodowych (rynków narodowego języka). Postać literackiego tłumacza – swoistego „granicznika” w świecie rzekomo zanikających (a w praktyce stale przebudowywanych) granic kulturowych i ideologicznych – jawi się w tym kontekście zarówno jako współtwórca dzieła, jak i figura mechanizmów rynkowych (z ich aktualną tolerancją na „obcość”) i oczekiwań rodzimej publiczności literackiej. Zasadna wydaje się zatem próba rozumienia przekładu jako swoistej

¹⁰⁸ Gdyż tłumacz – u progu rozpowszechnienia tekstu w przyjmującej kulturze literackiej – niejako zastępuje autora w jego relacji względem tekstu, zanim tekst jednego i drugiego nie „uśmierci” w swoim rynkowo-literackim obiegu („uśmierci” w rozumieniu Barthesa, rzecz jasna).

¹⁰⁹ Z perspektywy członków wspólnoty: wieloaspektowego usytuowania jednocześnie w niej i w globalnym kontekście (doświadczanego, z jednej strony, za pośrednictwem wspólnoty, a z drugiej strony, w wyniku niezależnych od niej indywidualnych uwikłań poznawczych i światopoglądowych).

¹¹⁰ Założenie takie umożliwia zarówno koncentrację na wspólnoto-twórczej funkcji przekładu, jak i zbudowanej na jego bazie sieci literatury światowej – przy jednoczesnej rezygnacji z kategorii utopijności; kategorii problematycznej, bo ograniczającej praktyczną użyteczność teorii. Oczywiście, wizja nie-utopijna zmusza do przyjęcia założeń mniej doniosłych niż wizja globalnego (po)rozumienia – i wiąże się z wielokrotnie przywoływanym przeze mnie pojęciem światowej „cyrkulacji” tekstów literackich. „Cyrkulacja” jako ruch po zamkniętym obwodzie zakłada, że konsekwencją oddalania się od punktu wyjścia jest ponowne jego przecięcie. Natomiast w odniesieniu do globalnego obiegu literatury daje się ona rozumieć jako modelowe odwzorowanie interpretacyjnego powrotu tekstu przetłumaczonego na grunt kultury źródłowej; powrotu, który wiąże się z konfrontacją owej kultury ze znaczeniami przez niego nabytymi – i z tradycjami wynalezionymi przez tłumaczy na potrzeby jego „obcych” czytelników.

hermeneutyki wspólnoty, jak starałem się udowodnić poprzez interpretację uwspółcześnionych w przekładzie *Trenów* i analizę teorii przekładu jako metafory. W pierwszej kolejności byłaby to hermeneutyka wspólnoty „obcej”¹¹¹, gdzie na styku kultury i języka ukształtował się tłumaczony tekst, a ostatecznie wspólnoty docelowej przekładu, w której system wartości i znaczeń przyjdzie go tłumaczowi wpisać – często z polemiczną względem nich intencją, a zawsze w perspektywie (hermeneutycznego) powrotu do „obcości” wspólnoty źródłowej. Tym niemniej przekład, pomimo teoretycznej wagi, jaka przysługuje mu w literackich badaniach nad globalizacją, nie jest jednak zagadnieniem, do którego dałoby się ograniczyć jej problematykę.

Uwzględniając dominujący trend w tendencji do postrzegania tłumacza jako „niewidzialnego” uczestnika komunikacji literackiej, Venuti postulował eksponowanie jego pośredniczącej roli w samym tekście przekładu – choćby i kosztem utrudnienia lektury czytelnikowi, który w zamian za jej utraconą płynność zyskałby możliwość poszerzenia swoich horyzontów poznawczych. W odpowiedzi Venutiemu Krzysztof Hejwowski stwierdził z kolei, że to nie tłumaczenie powinno być widoczne w przekładzie – gdyż „jego widoczność jest często zabójcza dla wiarygodności przekładu” – ale te aspekty oryginału, które uczyniły go wybitnym z punktu widzenia artystycznego (o ile przekład taki jest)¹¹². Stanowiska obu wymienionych tu badaczy przekładu wyrastają z intencji weryfikacyjnej. Ich sprzeczność wynika z odmiennego pojmowania kryteriów „wierności” przekładu i funkcji, jaką przekład powinien pełnić w kulturze literackiej¹¹³. W swojej retoryce nieuchronie zmierzają zaś w kierunku manifestu – przekształcają się w postulaty pod adresem tłumaczy na temat tego, jak powinni oni tłumaczyć literaturę, żeby przekłady ich autorstwa zasługiwały na

¹¹¹ „Obcej” z perspektywy tekstu przekładu (a raczej z perspektywy fundowanej przez ten tekst). Twierdzenie o „obcości” względem samego tłumacza wydaje się o wiele bardziej skomplikowane i wymagałoby szerszej zakrojonych badań. Niejednoznaczność tego, którą kulturowo-językową stronę tłumaczonego tekstu należałoby uznać za własną względem tłumacza jako figury teoretycznej, ujawnia się zwłaszcza wówczas, gdy figura ta rozszczepia się na dwie postaci rzeczywiście wywodzące się z różnych kultur i języków – jak miało to miejsce w przypadku omawianych *Trenów/Laments*.

¹¹² K. Hejwowski, *Widoczność tłumacza a iluzja przekładu*, [w:] *Tłumacz: służa, pośrednik, twórca?*, red. M. Guławska-Gawkowska, K. Hejwowski, A. Szczęśny, Warszawa 2012, s. 27.

¹¹³ Czy miałby „jedynie” oddawać cechy oryginału czytelnikom innego języka (Hejwowski), czy komunikować różnice kulturowo-światopoglądowe i uwydatniać w tekście niewspółmierność konwencjonalnych wyobrażeń o danej kulturze względem tego, jak się ona jawi w tłumaczonym tekście (Venuti).

miano „dobrych”. Prezentowane przeze mnie stanowisko względem tekstów czytanych w przekładzie zdaje się mieć tę przewagę nad wymienionymi powyżej, że niczego tłumaczom nie narzuca – bo też nie jest moim celem weryfikacja przekładu pod kątem treściowej „wierności” bądź artystycznej „współmierności”. Znajduje ono natomiast potwierdzenie w fakcie tak powszechnym, iż przywołany w ramach refleksji nad literackimi aspektami globalizacji staje się on aksjomatem: w znakomitej większości przypadków lektura obcego tekstu w przekładzie to dla czytelników jedyny rodzaj wglądu w obręb przedstawianego (w) nim świata. Nie dotyczy to oczywiście czytelników profesjonalnych, którzy wielokrotnie wracają do tego samego tekstu w poszukiwaniu niedostrzeżonych w nim wcześniej znaczeń. Niemniej, oni również winni otwierać się na teksty dostępne im jedynie w przekładzie (np. ze względu na nieznaną im języka oryginału) – choćby tylko dla lepszego zrozumienia sytuacji odbiorczej, w jakiej globalizacja sytuuje uczestników współczesnej kultury literackiej.

Globalizacja, jako wymiar globalnej cyrkulacji tekstów, nie tylko warunkuje transfer tekstów/treści/wartości pomiędzy systemami kulturowo-literackimi¹¹⁴, którego podstawą jest przekład. Pojmowana jako kontekst interpretacyjny otwiera ona horyzont rozumienia również tych tekstów w przekładzie, w przypadku których oryginał znajduje się zdecydowanie poza zasięgiem interpretatora – czy to ze względu na niedostępność¹¹⁵, czy na niedostateczną znajomość języka. Analizowane samodzielnie, stanowiąc reprezentacje „obcości” w przestrzeni docelowego języka przekładu, wymuszają interpretację jej dostrzegalnych znamion, stawiając komparatystę w obliczu konieczności hermeneutycznej analizy własnych poznawczych ograniczeń jako składnika jednostkowego usytuowania w globalnej przestrzeni kultury i literatury. Hermeneutyka ograniczeń bynajmniej nie oznacza ich biernej akceptacji. Oznacza za to poszerzanie globalnego horyzontu rozumienia na podstawie tych reprezentacji obcości, które aktualnie jawią się jako dostępne. Oznacza także brak przywiązania do wyciąganych z tych reprezentacji wniosków. Globalizacja – domena globalnej dostępności wiedzy w obliczu globalnej „obcości” znaczenia – wymusza bowiem doraźność wszelkich interpretacji, jako niepełnych, aczkolwiek koniecznych na danym etapie pojmowania tego, co „obce”. Postaram się to udowodnić w rozdziale następnym.

¹¹⁴ Tego rodzaju ograniczenie problematyki byłoby uproszczeniem nawet wówczas, gdyby w perspektywie transkulturowej uznać owe systemy za nachodzące na siebie i stopniowo scalające się w ramach systemów/rynków wielokulturowych i wielojęzycznych.

¹¹⁵ Współcześnie często niwelowaną jednak za sprawą cyfrowych form komunikacji.

ROZDZIAŁ IV

GLOBALNOŚĆ WYOBRAŻONA – PROBLEMY SELEKCJI I REPREZENTACJI

4.1. Przekład jako interpretacja – interpretacja jako przekład

W sytuacji globalnej przeciwwagą dla przekładowej oferty poszczególnych rynków literackich okazują się indywidualne możliwości pozyskiwania tekstów literackich w formie elektronicznej (przy uwzględnieniu osobistych możliwości lektury w językach obcych). Problem reprezentacji danej tradycji literackiej za pomocą określonego korpusu tłumaczeń – w wyniku ich uprzedniej interpretacyjnej selekcji – łączy się z problemem selekcji jednostkowej, w której dobór i interpretacja poszczególnych tekstów w dużej mierze opiera się na efektach pracy tłumaczy. Itamar Even-Zohar zakładał, że przewaga tłumaczeń nad twórczością rodzimą zachodzi na rynku literackim wtedy, kiedy konstytuująca go tradycja literacka jest albo „młoda”, albo „słaba”/„peryferyjna”, albo przechodzi „kryzys”¹. Jeśli uznać to założenie za słuszne, wówczas aktywna selekcja literackiego „repertuaru”² stawia czytelnika w pozycji współtwórcy literackiego „polisystemu” – gdzie lektura tekstu obcego³ prowadzi do „dyfuzji”⁴ wartości reprezentowanych przez tekst w obrębie systemu (ryнку, kultury), na gruncie którego czytelnik dokonuje aktu interpretacji. Even-Zohar pojmuje więc przekład w kategoriach subwersji – jako siłę, która przekształca systemy literackie od wewnątrz, a także sytuuje je w relacji do innych systemów. Tym samym uwypukla on fundamentalną, choć niekoniecznie uwzględnianą w historii literatur narodowych rolę przekładów w procesie kształtowania tradycji literackich⁵. Emfaza kulturotwórczej funkcji przekładu wzmaga nieufność w stosunku do wszelkich twierdzeń o kulturowej homogeniczności. U Thomasa Meyera owa nieufność przyjmuje postać tezy, że „wewnętrznie wszystkie kultury to

¹ I. Even-Zohar, *The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem*, [w:] *The Translation Studies...*, s. 193–194.

² *Ibidem*, s. 193.

³ Even-Zohar pisze o lekturze tłumaczenia, lecz jego punkt widzenia prawdopodobnie nie wyklucza przekładu indywidualnego – czyli lektury w języku obcym.

⁴ I. Even-Zohar, *The Position of Translated...*, s. 196.

⁵ *Ibidem*, s. 192.

hybrydy” – u podstaw której leży stwierdzenie politycznej genezy wszelkich „fikcji o homogeniczności”⁶ (*Homogenitätsfiktionen*). Akceptacja tej tezy na gruncie historycznoliterackim wymagałaby skrupulatnej krytyki poszczególnych stadiów rozwoju literackich tradycji, co do których należałoby domniemywać, że stanowią przykład wspomnianych w poprzednim rozdziale „tradycji wynalezionych” Hobsbawma i Rangera. Natomiast w ujęciu synchronicznym zagadnienie dotyczy współczesnych hierarchii wartości literackich – warunkowanych nie tylko aktualną twórczością rodzimą i obcą (tłumaczoną), lecz także tradycjami, które do tradycji lokalnej dodała historia przekładu, a które w efekcie tę tradycję współtworzyły. Dostrzegł ten problem Milan Kundera w artykule redefiniującym koncepcję *Weltliteratur*. Tomasz Bilczewski referuje ów tekst w sposób następujący:

Niedoceniony przez rodaków Rabelais nigdy nie doczekał się wnikliwszej lektury od tej, jaką zaproponował Michaił Bachtin, nikt nie czytał ciekawiej Fiodora Dostojewskiego, Henryka Ibsena, Jamesa Joyce’a niż, kolejno, Andre Gide, George B. Shaw i Hermann Broch. Wielką trójkę: Ernesta Hemingwaya, Williama Faulknera, Johna Dos Passosa wydobyli na światło dzienne Francuzi, przypomina Kundera, zwracając uwagę, że do oceny walorów sztuki powieściowej nie jest konieczna lektura w oryginale: Gide nie znał rosyjskiego, Shaw norweskiego, a Sartre zapewne czytał Dos Passosa po francusku⁷.

Oboczność przekładu i interpretacji w problematyce *Weltliteratur* ujawnia się w formie, której najczęstsza artykulacja przyjmuje postać banału – że przekład jest interpretacją. Z teoretycznego punktu widzenia bardziej problematyczne wydaje się odwrócenie tego twierdzenia do postaci: interpretacja jest przekładem. Najprościej można je rozumieć w kategoriach przyczyny i skutku: interpretacja, czyli w tym przypadku namysł nad potencjalną wartością tekstu jako medium międzykulturowego kontaktu, leży u podstaw przekładu. Bardziej wysublimowany sposób rozumienia przekładowej natury interpretacji dotyczy procesu rozkodowywania znaczeń tekstu i ich adaptacji w obrębie światopoglądu czytelnika. Chodzi więc już nie tylko o rozumienie tekstu w języku obcym, ale każdego tekstu, który do czasu interpretacyjnej lektury pozostaje obcy w swoich znaczeniach. Hermeneutyka literacka ujmowała pokrewieństwo przekładu i interpretacji przy użyciu metafor „fuzji horyzontów” (Gadamer) i „zamieszkiwania w tekście” (Ricoeur) – natomiast polszczyzna uwydatnia

⁶ T. Meyer, *Die Identität Europas. Der EU eine Seele?*, [cyt. za:] E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 14.

⁷ M. Kundera, *Die Weltliteratur*, „The New Yorker”, 2007, January 8, [cyt. za:] T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 312.

je morfologicznym podobieństwem słów „przetłumaczyć” i „wytłumaczyć” (komuś lub sobie). Bilczewski wywodzi myślenie o interpretacji jako o tłumaczeniu od Friedricha Schleiermachersa – translację pojmował on jako podstawowy mechanizm partycypacji w społeczeństwie i kulturze, a tzw. przekład międzyjęzykowy miał być jedynie jego najprostszym przykładem⁸. W podobnym tonie wypowiadać miał się również Wolfgang Iser, pisząc o „interpretacji jako przetłumaczalności” – i zaznaczając przy tym, że każdy przekład, podobnie jak każdy akt lektury wytwarza „różnicę” pomiędzy „tekstem” a „rejestr”, w którym jest on odczytywany; „różnicę” tę Iser ujmuje jako odległość między sensem a czytelnikiem i nazywa „przestrzenią liminalną”⁹.

Przestrzenna metaforyka zbliża koncepcję Isera do sposobu pojmowania komparatystyki literackiej przez samego Bilczewskiego w książce *Komparatystyka i interpretacja*. Nazwisko tego badacza wspominałem już kilkakrotnie, lecz do tej pory nie było miejsca na krytyczną analizę zasadniczej części jego poglądów. Rozumie on literaturę porównawczą jako praktykę świadomej konfrontacji – „zblizania”¹⁰ – tekstów odległych pod względem tradycji i utrwalonych w historii literatury znaczeń. Zestawienie co najmniej dwóch spełniających te warunki tekstów i ich wzajemna rekontekstualizacja („świadoma obserwacja jednego zjawiska wobec drugiego”¹¹) ma niejako sprowokować nowe znaczenia, które nie ujawniały się w tekstach rozpatrywanych w izolacji. Ponadto stawką jest wybicie interpretatora z jego „przyzwyczajień”¹² – te zaś rozumiem jako rodzaj rutyny uniemożliwiającej dostrzeżenie nowych pytań, jakie powinno stawiać przed sobą literaturoznawstwo. Przestrzenną metaforykę dopełnia u Bilczewskiego „ciało”, czyli figura zakorzenienia porównawczej lektury w świecie. Na sposób bliski kognitywistyce przedstawia on ciało – w jego właściwościach sensorycznych i narzucanej przez rzeczywistość fizyczną perspektywie – jako kluczową determinantę ludzkich mechanizmów konceptualizacji. Tradycja, do której Bilczewski w tym myśleniu nawiązuje, to jednak przede wszystkim metafizyczne teksty Czesława i Oskara Miłoszów – lub raczej interpretacje cyklu poematów Oskara pt. *Épître à Storge*, dokonane przez Czesława w *Ziemi Ulro*¹³. Cieleśna motoryka, dynamika ludzkiego ruchu, koreluje z dynamiką czynności umysłowych: ciało w ruchu staje się figurą stopniowego scalania świat-obrazu, formowania i przeformowywania podstaw światopoglądowych, z perspektywy

⁸ *Ibidem*, s. 324.

⁹ *Ibidem*, s. 325.

¹⁰ *Ibidem*, s. 29.

¹¹ *Ibidem*, s. 28.

¹² *Ibidem*, s. 29.

¹³ *Ibidem*, s. 15.

których dokonuje się kolejnych przyczyniających się do ich dalszych przekształceń obserwacji i analiz. Cieleśna obecność w świecie jest równoznaczna z wędrówką pośród obrazów świata – a wobec niej z kolei rolę konceptualnego pierwowzoru odgrywać ma ruch fizyczny (pomimo wspomnianego braku wyraźnych odwołań Bilczewskiego do myśli kognitywistycznej, kategoria schematów wyobrażeniowych narzuca się tutaj sama). Taki sposób rozumowania prowadzi Bilczewskiego do powtórzenia uwagi Czesława Miłosza z lektury Oskara o tym, żeby kartezjańską maksymę „myślę, więc jestem” – jako formę separacji „zmysłów od intelektu”, zastąpić zasadą „poruszam się, więc jestem” – jako potwierdzeniem ich poznawczej łączliwości¹⁴. Zmysłowość i umysłowość wzajemnie warunkują się w procesie przyswajania i przetwarzania faktów – poprzez ich „umiejscowienie i porównanie”¹⁵ – a współtworzone przez nie wyobrażenia świata stają się przestrzenią oraz obiektem dalszych weryfikacji i analiz.

4.2. Ciało, język i instytucja. Globalne usytuowanie poznającego podmiotu

Naturalna predyspozycja do działalności porównawczej uprawnia do tego, by uzasadnione literaturoznawczo założenie Bilczewskiego o ucieleśnionej kondycji podmiotu samo uczynić obiektem swoistej komparatystyki teoretycznej – i aby porównać je z odległymi metodologicznie, lecz jak się zdaje bliskimi pod względem konkluzji, koncepcjami Arnolda Gehlena (1904–1976) i Donalda Davidsona (1917–2003). Pierwszy, wychodząc z pogranicza naturalizmu i historyzmu (a także antropologii i psychologii¹⁶), wypracował koncepcję „otwartości na świat” (*Weltoffenheit*). Drugi to filozof języka opowiadający

¹⁴ *Ibidem*, s. 17. Argumentów pomocniczych dostarczają Bilczewskiemu m.in. Jean Luc Nancy, który w książce *Corpus* krytykuje zapoczątkowaną przez Platona, a przypieczętowaną przez Kartezjusza, marginalizację cielesnego aspektu poznania (*Ibidem*, s. 18) oraz Maurice Merleau-Ponty, osadzając intelekt w „prerefleksyjnym, opartym na zmysłowej percepcji, doświadczeniu własnej korporalności” (*Ibidem*, s. 22). Znaczenie wyłączenie kontekstowe zdaje się przysługiwać u Bilczewskiego feministycznym analizom cielesności. Badacz traktuje filozofię feministyczną jako zaledwie jeden z frontów zaistniałej w danym obszarze „antyświeceniowej rewolty” (*Ibidem*, s. 20).

¹⁵ *Ibidem*, s. 23.

¹⁶ Z. Kuderowicz, *Co frapuje, a co budzi wątpliwości w studiach Arnolda Gehlena*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 8.

się za pojmowaniem języka w charakterze zmysłu¹⁷. Pierwszego łączy z Bilczewskim usytuowanie podmiotu względem świata w gotowości do ciągłego dopracowywania jego obrazu – lecz dzieli od niego nieuchronna u Gehlena standaryzacja postrzegania, którą Bilczewski niweluje założeniem o nieustanności hermeneutycznej weryfikacji znaczenia. Natomiast do drugiego Bilczewski zbliża się postulatem zawieszenia interpretacyjnych „przed-sądów” na czas porównawczej lektury; za różnicę nie do pominięcia pomiędzy Bilczewskim a Davidsonem uważam jednak radykalną „bez-cieleśność” myśli drugiego z intelektualistów. Davidson stwierdza bowiem wprost, że „pęknięcie pomiędzy tym, co fizyczne, a tym, co mentalne, jest nieuniknione dopóty, dopóki traktujemy człowieka jako istotę racjonalną”¹⁸.

Żaden z trzech wymienionych intelektualistów nie pojmuje świata przede wszystkim jako przestrzeni globalnych przemian i przepływów treści. Chodzi im przede wszystkim o świat taki, jakim on się jawi jednostce: u Bilczewskiego – podmiotowi literackiemu i czytelnikowi; u Gehlena – człowiekowi jako istocie biologicznej, społecznej i kulturowej; u Davidsona – użytkownikowi języka. Jest to świat postrzegany personalnie i nie ma tu mowy o holistycznym oglądzie zjawisk globalizacyjnych (sformułowanie to samo w sobie sugerowałoby konieczność przyjęcia w tym celu jakiejś perspektywy zewnętrznej, pozaziemskiej, niwelującej osobiste uwikłania). Skoro jednak przyswajana przez jednostkę wielość i wielorakość bodźców i treści przekształca lub krystalizuje ów personalny ogląd, to uzasadnione wydaje się założenie, że przynajmniej część tych bodźców i treści stanowi pochodne procesu globalizacji. Ten zaś przyjmuje różne postaci w zależności od tego, na gruncie jakiej dziedziny naukowej próbuje się go rozpatrywać. Bilczewski akcentował rolę językowego i kulturowego przekładu w akcie porównawczej lektury, aby dać do zrozumienia, że transpozycja znaczeń pomiędzy systemami kultur i tradycji nie odbywa się przez osmozę, ale wymaga wysiłku przekodowywania treści jednej kultury na kod

¹⁷ D. Davidson, *Widzieć poprzez język*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie”, 2007, nr 3, s. 128–141.

¹⁸ Idem, *Zdarzenia mentalne*, przeł. T. Baszniak [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp B. Stanosz, Warszawa 1992, s. 189. Pozorna jest możliwość spełnienia tego warunku poprzez krytykę zachodniej *ratio* pojmowanej jako spadek po myśli oświeceniowej, ponieważ Davidson zdaje się rozumieć racjonalność jako właściwość ogólnoludzką, warunkowaną przez conceptualną potencję języka. Racjonalnością nazywa się tu zatem zdolność do stwarzania spójnego systemu znaczeń – kodu do rozszyfrowania: „Przypisując innym zbyt daleko posuniętą nieracjonalność, po prostu odbieramy sobie możliwość zrozumienia, co do czego są oni tak nieracjonalni”. Zob. Idem, *Przekonania a podstawy znaczenia*, przeł. B. Stanosz, [w:] *Eseje o prawdzie...*, s. 137.

drugiej i odwrotnie¹⁹. Ta emfaza międzykulturowej różnicy przeradza się u Bilczewskiego w otwarty sprzeciw wobec globalizacji jako wypaczeniu idei wielokulturowości i synonimowi ekonomicznej oraz politycznej hegemonii Stanów Zjednoczonych. Aby nie powtarzać zawartej w rozdziale trzecim krytyki utożsamiania globalizacji z neokolonializmem, chciałbym ograniczyć się do wątpliwości, czy nie należałoby tu oddzielić globalizacji postrzeganej przez pryzmat coraz mniej ograniczonych możliwości ogólnoswiatowego rozprzestrzeniania informacji i ludzi (w wyniku migracji, lecz także operacji wojskowych) od tego, jaki użytek z tych możliwości robią globalne konglomeraty medialne i rządy poszczególnych mocarstw – nie tylko, jak sugeruje Bilczewski, rząd amerykański²⁰. Zresztą badacz sam otwiera pole dla dalszej problematyzacji swoich

¹⁹ T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 328. Powyższe sformułowanie oddaje myśl Bilczewskiego, lecz zastosowana w nim przez mnie nomenklatura stanowi zapożyczenie od wspomnianego też w poprzednim rozdziale Geerta Hofstede. Kultura jest według niego „kolektywnym zaprogramowaniem umysłu, które odróżnia członków jednej grupy lub kategorii ludzi od drugiej” (G. Hofstede, *Kultury i organizacje...*, s. 21).

²⁰ Dotycząca tego problemu argumentacja musiałaby pewnie uwzględnić fakt, że technologie globalizacyjne często mają proveniencję militarną, czego sztandarowym przykładem jest internet. Sam w sobie rozwój globalnej komunikacji i form globalnego oddziaływania nie wydaje się podatny na waloryzację etyczną. Udowodnił to Marshall McLuhan, przedstawiając nowoczesne technologie komunikacji jako formy przekładu naturalnych ludzkich potrzeb i predyspozycji komunikacyjnych na warunkowany technologicznie kontekst: „Wszystkie środki przekazu są aktywnymi metaforami, jeśli chodzi o ich moc transponowania doświadczenia na nowe formy” (M. McLuhan, *Zrozumieć media...*, s. 101). W zależności od rodzaju medium formy oddziaływania na odległość mogą być odczuwane jako nienaturalne, kumulując całą uwagę na bodźcach odbieranych tylko za pośrednictwem jednego zmysłu (przykładem telefon, zob. *Ibidem*, s. 346–347), albo mogą stanowić proste (choć niewspółmierne pod względem siły oddziaływania) „przedłużenie” naturalnych (cielesnych) predyspozycji do oddziaływania – tak jak „broń stanowi przedłużenie naszych rąk, paznokci i zębów” (*Ibidem*, s. 436). Powszechną jednak współcześnie umiejętność wkomponowywania treści przekazywanych za pośrednictwem globalnych mediów w obszar „lokalności” (swojskości) lepiej ilustruje Manuel Castells, który lokalność domu i rodziny sytuuje w relacji konwergentnej w stosunku do lokalności sieciowej – skonstruowanej za pomocą internetu wybiórczej, bo uzależnionej od preferencji i zainteresowań, sieci kontaktów (M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa 2007, s. 147), czyli swowistego pierwowzoru mediów społecznościowych. Opisywanej przez Castellsa sieciowej „lokalności” nie da się już postrzegać w kategoriach terytorialnych, odnoszących się do przestrzeni fizycznej, ale raczej przestrzeni wyobraźni jako symbolicznego ob-

ustaleń. Po krótkim wyliczeniu obszarów prowadzonej „pod płaszczykiem trojski o demokratyzację życia” globalnej polityki neokolonialnej USA²¹ stwierdza on bowiem, że globalizacja jest procesem nieuchronnym, lecz ambiwalentnym – jednocześnie warunkującym i utrudniającym budowanie pluralistycznych wspólnot²². Gdyby ten wątek rozbudować, mogłoby się okazać, że akcentując ograniczoną dyfuzyjność różnych systemów kulturowych, Bilczewski staje wobec ryzyka ich wzajemnej polaryzacji – a tym samym jego koncepcja balansuje na linii frontu pomiędzy tendencjami do radykalnej unifikacji i do heterogeniczności mimo wszystko.

Teza o amerykanizacji w charakterze globalnej demokratyzacji na wzór amerykański (tj. bez uwzględniania kulturowych różnic²³) bezpośrednio łączy się ze spostrzeżeniem Simona Jenkinsa o misjonarskiej genezie amerykańskiej ekspansji cywilizacyjnej²⁴. W tym kontekście odnotowany przez Huntingtona paralelizm pomiędzy ideami krucjaty i dżihadu²⁵ – jeśli rozpatrywać go na płaszczyźnie kulturowej – wydaje się skorelowany z opozycją dżihadu i McŚwiata. Benjamin Barber przeciwstawił je sobie jako dwa wykluczające się i zwalczające paradygmaty produkcji kulturowej (pierwszy zakorzeniony w tradycji – drugi ukierunkowany popkulturowo). Wątki te nie zostały przez Bilczewskiego wyraźnie zaznaczone, lecz ich choćby szkicowy zarys uwydatnia etyczny aspekt jego teoretycznego projektu, gdzie kulturowe (semantyczne i aksjologiczne) bariery jawią się nie jako zarzewie konfliktu, a bodziec dla prób zrozumienia. Tendencja do swoistego łączenia sprzeczności ujawnia się również przy okazji referowania przez Bilczewskiego sporów teoretycznych – czego przykładem zdają się starania badacza na rzecz pogodzenia teorii przekładu Georga Steinera z krytyką feministyczną.

Steiner, zdaniem którego, pierwszym krokiem dla zrozumienia tekstu miało być zaufanie – czyli wiara w to, że zawarty w nim sens jest wart poznania, w procesie przekładu traktuje je jako wstęp do wtargnięcia w tekst i „przywłaszczenia”

szaru własnych działań (podejmowanych również w obrębie sieci za pośrednictwem cyfrowego *alter ego* lub „awatara”).

²¹ T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 301: „od polityki informacyjnej po kontrolę lokalnych rynków, od ochrony miejscowej kultury po kompleksową walkę z terroryzmem”.

²² *Ibidem*, s. 301–302.

²³ K. Gawlikowski, *Dialog międzykulturowy: „inspirująca koncepcja” czy konieczność*, [w:] *Kultury świata w dialogu*, s. 283.

²⁴ S. Jenkins, *Democracy Is Ill Served by Its Self-Appointed Guardians*, [cyt. za:] *Kultury świata w dialogu...*, s. 277.

²⁵ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 359.

jego znaczeń w celu ich „inkorporacji” w obręb języka rodzimego. Taki punkt widzenia zakłada, że interpretacja oddana językiem przekładu niejako okrada oryginał ze znaczenia, którego stał się on wprawdzie przyczyną, lecz które jako takie nie powtórzy się już w żadnym innym akcie lektury. Z tego względu niemożliwa ma być, według Steinera, pełna realizacja ostatniego etapu przekładu: kompensacja „strat doznanych przez oryginał” przy pomocy znaczeń do niego wniesionych – niejako na miejsce tych wcześniej wydobytych²⁶. Użyta przez Steinera metafora siły, dominacji i zawłaszczenia stała się przyczyną ataków ze strony Lori Chamberlain, która krytykując paternalistyczny jej zdaniem język Steinera, skłaniała się ku zaczerpniętej od Jacquesa Derridy idei różnicowania znaczeń przekładu i oryginału²⁷. W kontekście ustaleń Bilczewskiego tego rodzaju krytyka zdaje się, jeśli nie bezzasadna, to wybiórcza z racji tego, że pojmując przekład jako ogólny mechanizm komunikacji²⁸, nie postuluje on paternalistycznej kontroli nad procesem wytwarzania znaczeń – lecz rodzaj

²⁶ T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 191–192. Por. G. Steiner, *Po wieży Babel...*, s. 407–410.

²⁷ *Ibidem*, s. 194–197. Dla porządku należałoby przypomnieć również zarzut Steinera wobec krytyki feministycznej (występującej jednak u niego w formie niesprecyzowanego ogółu – z pominięciem nazwisk poszczególnych badaczek). Uwaga Steinera dotyczy komunikacji damsko-męskiej jako formy permanentnego, lecz nieuświadomianego przekładu: „Mężczyźni i kobiety komunikują się poprzez niekończącą się modulację. Technika ta, tak samo jak oddychanie, jest nieświadoma; i znowu podobnie jak oddychanie można ją utrudnić, a nawet doprowadzić do morderczego załamania” [G. Steiner, *Po wieży Babel...*, s. 82]. Wierne – czyli w języku Steinera „uczciwe” – odwzorowanie w literaturze tych szczególnego rodzaju relacji społecznych powinno się, jego zdaniem, przeprowadzać za pomocą emfazy wzajemnego niezrozumienia – czyli językowego dystansu, rozumianego jako niewspółmierna znaczeniowo kategoryzacja rzeczywistości. Natomiast odnośnie do feminizmu Steiner stwierdza: „Dzisiaj [data pierwszego wydania *Po wieży Babel...* to rok 1975 – przyp. P.R.], kiedy panuje niespotykana otwartość seksualna, taka uczciwość paradoksalnie występuje rzadziej. Powieściopisarki i poetki nie wybierają roli „tłumaczek”, lecz raczej proklamują istnienie własnego, przez długi czas zdławionego języka” [*Ibidem*, s. 84]. Swoisty „grzech” feministek polegałby więc na nadmiernej esencjalizacji „języków” płci (czyli przyporzędkiowym siatkami pojęciowo-konceptualnymi), która marginalizuje ich charakter relacyjny. Teza ta, z racji na sprzeczność pomiędzy esencjalnym postrzeganiem a kulturową teorią płci, poddana dokładniejszej argumentacji, mogłaby okazać się diagnozą feministycznego fundamentalizmu – lub chociaż hipotetycznym zarysem możliwości jego zaistnienia.

²⁸ T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 193.

równowagi potencjałów znaczeniowych; rodzaj „wzajemnej wierności”²⁹ między przekładem a oryginałem. Przyporządkowane międzytekstowej relacji w porównawczej lekturze pojęcie wierności okazuje się rękojmią interpretacyjnej równowagi; zobowiązaniem do tego, że żaden z zestawianych tekstów nie będzie postrzegany nadrzędnie.

Przedrefleksyjne umocowanie człowieka w świecie, które Bilczewski uważa za cielesny (pra)wzorzec dojrzałego – czyli już świadomego – zestawiania ze sobą tekstów literackich, według Gehlena warunkowało proces przystosowywania się jednostki do natury, kultury i społeczeństwa. Gehlen, podobnie jak Bilczewski (za dwójką Miłoszów), lecz opierając się na innych przesłankach, podważa teoretyczną nieodzowność dualizmu kartezyjańskiego: za punkt wyjścia bierze on rozważania niemieckiego teologa Maxa Schelera, który przekształcił podział między duszą a ciałem w opozycję między duchem a „ciałem mającym duszę”³⁰. Przesunięcie owo posłużyło Schelerowi do tego, by zdefiniować człowieka już nie względem Boga – ale względem zwierząt; ducha rozumiał on jako ogólnoludzką zdolność do relatywizacji popędów biologicznych oraz wynikającą z niej możliwość poznawczego uprzedmiotawiania siebie i świata³¹. To sprzężenie percepcji i rozumienia w relacji między człowiekiem a jego otoczeniem Scheler nazwał „otwartością na świat” (*Weltoffenheit*)³². Pojęcie to Gehlen przejął wraz z ideą wyjścia od zestawienia człowieka i zwierzęcia. Zarazem jednak poddał on krytyce swoiście postkartezyjański podział na ducha i ciało–duszę jako taki, który źródło wszelkich aktów poznawczych umiejscawia na zewnątrz ciała i świata – „w jakiejś metafizycznej podstawie bytu”³³. Teologiczny wymiar tego dualizmu Gehlen uznaje nie tyle za błędny, ile za nieweryfikowalny³⁴ i proponuje „wyłączenie”³⁵ z myślenia filozoficznego wszelkiego rodzaju dualizmów ontologicznych jako kategorii wywołujących impas. Sposobem na to ma być inspirowane filozofią pragmatystyczną pojmowanie człowieka jako istoty w działaniu – przekształcającej świat i własny jego obraz³⁶. „Otwartość na świat” jest zarówno warunkiem, jak i przestrzenią przekształceń. Pojęcie to Gehlen redefiniuje przez pryzmat zaczerpniętej od Herdera koncep-

²⁹ *Ibidem*, s. 195.

³⁰ A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 34.

³¹ *Ibidem*, s. 32–33. Praca Schelera, do której Gehlen się odwoływał, to *Die Stellung des Menschen im Kosmos* z roku 1928.

³² *Ibidem*, s. 33.

³³ *Ibidem*, s. 34.

³⁴ *Ibidem*, s. 35.

³⁵ *Ibidem*, s. 38.

³⁶ *Ibidem*, s. 36.

cji człowieka jako „istoty naznaczonej brakiem”³⁷ – brakiem instynktów i predyspozycji fizycznych, które pozwoliłyby mu przetrwać w naturze bez potrzeby wytwarzania choćby szczątkowych form kultury i które przyporządkowałyby gatunkowi ludzkiemu określoną środowiskową niszę. *Weltoffenheit* jest więc naturalną predyspozycją człowieka do porządkowania świata za pomocą języka, kultury i form społecznych, a także do przekształcania ich wówczas, gdy świat przesyła sygnały, na które w dotychczasowej formie zdają się one głuche. Wbrew potocznemu rozumieniu terminu, u Gehlena „otwartość na świat” nie oznacza więc po prostu otwartości na kulturową różnorodność; *Weltoffenheit* zawiera w sobie enkulturację i akulturację – to postępujące wraz z rozwojem psychofizycznym wrastanie jednostki w kulturę, to potencja do dojrzałej weryfikacji przyswojonych norm i wartości, to wreszcie możliwość rezygnacji z nich na korzyść norm i wartości cudzych, do niedawna obcych, lecz przyswojonych i ostatecznie uznanych za własne.

Teoretyczne problemy tożsamości i wspólnotowości stwarzane przez zespół zjawisk określanych zbiorczym mianem globalizacji Bryan S. Turner odebrał jako apel o to, by koncepcję Gehlena „otwartości na świat” odczytywać w perspektywie „globalnego optymizmu”³⁸, którą dostrzegł w teorii globalizacji Rolanda Robertsona. Byłby to optymizm natury epistemologicznej, który w przeżywanych jednostkowo, a zwielokrotnianych w wymiarze wspólnotowym zjawiskach „dyferencjacji, relatywizacji i [powtórnej – przyp. P.R.] socjalizacji”³⁹ upatrywałby szansę przeformułowania kategorii tożsamości i przynależności społeczno-kulturowej, opierając się na ich dynamice, zamiast na fundamentalistycznych podstawach. Perspektywy takiej nie należy jednak mylić z tezą o stopniowym zanikaniu kulturowych różnic; przeciwnie: traktując zagadnienia jednostkowej „złożoności” (*complexity*) i społecznego „zaangażowania” (*commitment*)⁴⁰ jako podstawowe problemy swoistej „globalnej kondycji” człowieka (*global condition*)⁴¹, Robertson opowiadać ma się, według Turnera, za kategoryzacją relacyjną.

Z tego punktu widzenia proces aktywnej rewaloryzacji przez jednostkę zasad współżycia społecznego i redefiniowania samej siebie nie służy zniesieniu

³⁷ *Ibidem*, s. 37.

³⁸ B.S. Turner, *The Concept of 'The World' in Sociology: a Commentary on Roland Robertson's Theory of Globalization*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1992, t. 31/3, s. 318. Wprawdzie sam tej interpretacji nie przeprowadził, zaznaczając jedynie jej teoretyczną możliwość, lecz dokonana przez niego analiza koncepcji Robertsona pozwala zbudować paralelę pomiędzy dwiema wspomnianymi teoriami.

³⁹ *Ibidem*, s. 316.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 317.

granic kultury i tożsamości, lecz rozumieniu ich w sposób, który umożliwiłby przekroczenie ograniczającej poznawczo dychotomii lokalne–globalne. Jako opozycja statyczna ustępuje ona miejsca opozycji dynamicznej, procesualnej – między globalizacją a „de-globalizacją”⁴².

Inaczej więc niż u Gehlena, gdzie modulacja siebie i świata przez podmiot dawała pretekst do rezygnacji z wszelkiego rodzaju dualizmów, u Robertsona jeden dualizm zostaje zastąpiony innym; globalizację, pojmowaną jako paradygmat przewartościowywania i przekształcania zastanych kategoryzacji, zestawia się z tendencjami utrwalającymi wrażenie ich niezmienności; perspektywę hermeneutyczną przeciwstawia się hermetycznej. Aspektem „otwartości na świat” według Gehlena, który czyni ją potencjalnie użyteczną z punktu widzenia „globalnego optymizmu” Robertsona, jest obecna w niej afirmacja ludzkiej adaptowalności do nowych, zmiennych warunków. Wyrazem jej, a więc świadectwem oswojenia obcości świata, są u Gehlena: w wymiarze jednostkowo-poznawczym – język; w wymiarze społecznym – instytucja.

Wydaje się, że według Gehlena, kultura – jako wytwór jednostkowej „otwartości na świat” i przedmiot warunkowanych przez nią przekształceń – powstaje na pograniczu języka i instytucji, przyjmując postać przestrzeni, w której tracą one status jednostronnych determinant i same również podlegają przemianom. Językowi przysługuje w tym układzie moc „odczarowywania” rzeczywistości; podporządkowywania jej sobie przez człowieka na drodze pojęciowej kategoryzacji – przy czym Gehlen wywodzi ten sposób myślenia jeszcze z ludowych wierzeń w magiczną moc języka⁴³. Natomiast pojęciem „instytucji” posługuje się on nie w znaczeniu dosłownego określenia instytucji publicznych, lecz obowiązujących w danym społeczeństwie norm i praw⁴⁴, w założeniu potwierdzanych i przypieczętowanych przez poszczególne rozwiązania administracyjne – w tym instytucje państwowe lub instytucję państwa. Dostrzegalna u Gehlena wiara w trwałość nowoczesnej instytucji państwa świadczy o zakorzenieniu jego myśli w obrębie paradygmatu tzw. pierwszej nowoczesności; braku świadomości wywoływanych przez globalizację przemian społeczno-kulturowych, która Robertsona skłoniła ku teorii dynamicznych przewartościowań – ale która w połowie XX wieku musiałaby być antycypacją. Zwrot ku perspektywie globalnej przyjmuje u Gehlena postać refleksji nad kierunkiem technologicznego rozwoju oraz przecucia, że w przyszłości podmiotami nowoczesnej techniki nie będą poszczególne narody, lecz „cała ludzkość”⁴⁵. W świetle wiary

⁴² *Ibidem*, s. 313.

⁴³ A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 87.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 115–116.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 156–157.

w trwałość nowoczesnych kategoryzacji stwierdzenie Gehlena o ogóle ludzkości należy być może rozumieć jako zapowiedź rozwoju instytucji globalnych, co za Ulrichem Beckiem przyjęło się postrzegać jako jeden z symptomów tzw. drugiej nowoczesności⁴⁶.

Z punktu widzenia „otwartej na świat” jednostki najważniejszym aspektem „instytucji” jest jej funkcja poznawczego odciążania. W odniesieniu do sytuacji globalnej Gehlen opisuje ją przez pryzmat jednostkowej niemocy do moralnej oceny wydarzeń o światowym wymiarze – takich, które bezpośrednio jednostki nie dotyczą, lecz które osądzać miałyby ona z perspektywy własnej lokalności i codzienności. Pomimo ograniczonego zasięgu ludzkiej kompetencji etycznej, Gehlen wspomina jednak swego rodzaju „etykę dali” – potencjalną, czyli nie w pełni jeszcze rozwiniętą. Uwarunkowanie dla niej stanowiłby globalny system informacyjny⁴⁷. Stwierdzenie o swoistej etyce wydolnej na odległość każe zapytać również o możliwość analogicznie pojmowanej – acz niewspomnianej przez Gehlena – „estetyki dali”. Pierwsze z pojęć powinno się rozumieć jako rozszerzoną formę odpowiedzialności społecznej (w stanie idealnym rozszerzoną do rangi odpowiedzialności za cały ziemski glob i wszystkie zawarte w nim lokalne konteksty z osobna); drugie, zważywszy na trudność lub niemożliwość doraźnego przyswojenia odległych kontekstów interpretacyjnych, musiałyby być ukierunkowane na refleksję nad globalną pozycją odbiorcy – jako hermeneutyka własnego „tu i teraz”. Oba pojęcia – pierwsze zaproponowane przez Gehlena, drugie w formie teoretycznej ewentualności – pozwalają z kolei przeprowadzić paralelę pomiędzy kategorią *Weltoffenheit* a tzw. globalizacją. Pojęcie „globalizacji”, według Robertsona, stanowi rozwinięcie wątków jego teorii globalicji zreferowanych przez mnie za Turnerem. Oznacza ono adaptowanie przez lokalne rynki i społeczeństwa rozprzestrzeniających się globalnie trendów i zwyczajów, tak aby wpasowywały się one w miejscowe preferencje i wartości⁴⁸. Potraktowanie go jako tła dla „otwartości na świat” – z „etyką” i „estetyką dali” jako narzędziami partycypacji w wymiarze ponadlokalnym – uwydatnia potencjalną użyteczność kategorii Gehlena dla teoretycznej konceptualizacji zjawisk globalizacyjnych postrzeganych z perspektywy jednostki.

W perspektywie literaturoznawczej *Weltoffenheit* wydaje się warunkować odruch porównywania tekstów i życia; odrzucenia danych światów przedstawionych lub ich interpretacyjnej afirmacji (z ewentualnym przeformulowaniem

⁴⁶ Zob. E. Grande, M. Zürn, *Zweite Moderne als politische Moderne. Ulrich Becks Bedeutung für die Politikwissenschaft*, „WZB Mitteilungen”, 2015, z. 147, s. 33–35.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 208–209.

⁴⁸ R. Robertson, J.A. Scholte, *Encyclopedia of Globalization*, t. 2, s. 546–547.

własnego światopoglądu). Literaturoznawcza krytyka przeciwstawnej pojęciowej relacji „lokalności” i „globalności”, którą uwydatnia zestawienie koncepcji Gehlena z korporalną komparatystyką Bilczewskiego, kontynuuje i potwierdza socjologiczne zarzuty braku interpretacyjnej elastyczności obu stron wspomnianej opozycji. Teksty z literatury rodzimej, przekłady językowe i indywidualne przekłady kulturowe (w przypadku tekstów czytanych w językach obcych) pracowane przez jednostkę rozumianą jako byt cielesno-umysłowy w relacji do społeczeństwa i kultury – czyli interpretowane zawsze w warunkach wielopoziomowej lokalności (bezpośredniej lub importowanej przez media) – faktycznie zacierają różnicę pomiędzy tym, co lokalne i globalne. Opozycja przestrzenna ustępuje więc miejsca relacji semantycznej pomiędzy tym, co znane i „obce” – czyli nieprzetłumaczone lub nieprzetłumaczalne.

Postawiona w miejsce sztywnego podziału kulturowych treści ze względu na zasięg ich występowania – relacja „znane–obce” stanowiłaby teleologiczny wskaźnik rozwoju „wyobrażonych wspólnot”, do dziedzictwa których uczestnicy i twórcy kultury świadomie się odwołują lub w które „przed-świadomie” zostali uwikłani. Gdyby pogląd ten okazał się słuszny, wówczas, z jednej strony, potwierdziłby on tendencję do pojmowania globalizacji jako uniwersalizacji. Z drugiej strony byłaby to jednak uniwersalizacja perspektywiczna – gdyż proces „zapełniania” kolejnych „białych plam” na kulturowej mapie świata musiałby przynosić różne efekty w zależności od tego, w jakim społeczno-kulturowym „uniwersum” się go przeprowadza. W warunkach idealnych swoisty „rekonesans” przedstawicieli jednego uniwersum w obrębie drugiego⁴⁹ przyjąłby postać „radikalnej interpretacji” w rozumieniu Davidsona; „radikalnej”, czyli niezdeteminowanej teoretycznym bagażem interpretatora, lecz takiej, właściwa której teoria rozumienia ewoluuje wraz z krystalizacją znaczenia. Nie można przy tym zakładać, że zdanie, którym tłumacz/interpretator stara się oddać daną myśl z pewnością jej sensowi odpowiada⁵⁰. Davidson używa terminu teoria w znaczeniu, które rozszerza kategorię hermetycznej, normatywnej wiedzy na dany temat (i właściwej tej wiedzy terminologii) do ogółu uprzednich – co nie oznacza, że wrodzonych – językowych podstaw umożliwiających „milczące rozumienie”⁵¹. Teoria to w tym przypadku czynnik gwarantujący pewność co do świata takiego, jakim się jawi; jest ona tym, co użytkownicy tego samego języka uznają za obiektywny warunek

⁴⁹ Czyli w przypadku literatury i literaturoznawstwa: selekcja tekstów pod kątem ich roli w obrębie kultury źródłowej i ich znaczeń w tej kulturze się wyłaniających.

⁵⁰ D. Davidson, *Interpretacja radykalna*, przeł. P. Józefowicz, [w:] *Eseje o prawdziwości...*, s. 116.

⁵¹ Idem, *Widzieć poprzez język*, s. 137.

prawdziwości wypowiedianych przez siebie zdań⁵². Splot zdania i języka decyduje o prawdzie lub fałszu, tak jak, według Nycza, splot tekstu i kontekstu określa znaczenia utworu literackiego; znaczenia, których tzw. obiektywizm języka ani nie określa w sposób jednoznaczny, ani nie czyni ich liczby nieskończoną – choć ze względu na wielość możliwych, choć nieuświadomionych kontekstów pozostaje ona nieokreślona⁵³.

„Radykalna interpretacja” utworu literackiego byłaby więc sondowaniem kultury pod kątem wielości i wielowymiarowości kontekstów rzeczywiście lub potencjalnie aktywowanych przez dany tekst (zarówno współcześnie, jak i w przeszłości – jeśli mowa o literackim dziedzictwie). O radykalności interpretacji w rozumieniu Davidsona można stwierdzić, że całkowite zanurzenie się interpretatora w teorii – czyli ogólnej, powszechnej wiedzy o świecie – danego języka warunkuje zrozumienie wypowiedianych w nim zdań ze względu na zakładaną przez filozofa radykalną nieprzystawalność języków⁵⁴. U podstaw tego założenia leży teza o braku „ściślych, psychofizycznych praw”⁵⁵, które pozwalałyby oczekiwać od wszystkich ludzkich wspólnot jednakowych pojęciowych reakcji na te same bodźce i zjawiska fizyczne⁵⁶. Język, którym pojmuje

⁵² *Ibidem*, s. 140.

⁵³ R. Nycz, *Literatura: lityry lektura. O tekście, interpretacji, doświadczeniu rozumienia, doświadczeniu czytania. Z dodaniem studium przypadku Wagonu Adama Ważyka*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia...*, s. 291–292.

⁵⁴ Chociaż rozważania Davidsona na ten temat zdają się dotyczyć przede wszystkim problemu poznania kultur „poza-zachodnich” postrzeganego z perspektywy zachodniego racjonalizmu, to postulat wykluczenia poznawczych presupozycji w kontakcie z obcą kulturą i jej językiem dałoby się rozumieć również w kontekście wiedzy o ewentualnym pokrewieństwie językowym i cywilizacyjnym; wiedzy, którą interpretacja radykalna musiałaby zawiesić. Za wyartykułowaną propozycję rozszerzenia kategorii racjonalności do wszelkich holistycznych i spójnych w sobie form ludzkiego pojmowania przyjąć można krytyczną uwagę na temat wszelkiego rodzaju oskarżeń o nieracjonalność, którą przytoczyłem w przypisie 63, Rozdział III.

⁵⁵ D. Davidson, *Zdarzenia mentalne...*, s.188.

⁵⁶ Davidson wyprowadza tę tezę z dowodu Kanta o braku sprzeczności pomiędzy ludzką wolnością a przyrodniczą koniecznością, łącząc ją z zasadą „Anomalnego Charakteru tego, co Mentalne” – czyli braku praw ograniczających myśli. Zasadę tę warunkują dwie pozostałe, pozornie z nią sprzeczne, z których pierwsza – „Zasada Interakcji Przyczynowej” – pozwala pojmować przynajmniej niektóre zdarzenia mentalne jako konsekwencje zdarzeń fizycznych, zaś druga – „Zasada Nomologicznego Charakteru Przyczynowości”, każe zakładać istnienie praw zawsze, gdy mówi się o przyczynowości. *Ibidem*, s. 165–166.

się świat⁵⁷ – a który zarazem jest owym światem, rozumianym jako zorganizowana poznawczo całość – zawiera w sobie znaczenia i zależności, z których wiele stanowi reakcję na zjawiska fizyczne, lecz nie sposób z góry założyć o ich treści lub naturze. W ujęciu Davidsona, kształtowanie się systemu znaczeń danego języka (a zarazem kultury) przypomina więc koniec poematu Stéphane'a Mallarmé *Rzut kośćmi nigdy nie zniesie przypadku* (1914), gdzie po frazie „Każda Myśl śle Rzut Kośćmi” następuje pusta strona⁵⁸ – niby pole dla znaczenia, które z niespójnych i przemieszanych typograficznie treści poematu wylosuje „Myśl” interpretatora. Gdy jednak interpretacyjny rekonesans – selekcja badanego materiału – ujawnia konieczność reprezentacji obiektu badań w postaci komparatystycznych wniosków, wówczas nawet najbardziej zbliżona do „radykalnego” ideału interpretacja musi okazać się uproszczeniem. Przekład kulturowy nigdy nie jest „przekładem radykalnym”⁵⁹.

⁵⁷ Nie „przez który” ani „za pośrednictwem którego” – ponieważ, według Davidsona, oba sformułowania zakładałyby istnienie rzeczywistości osobnej względem tej pojmowanej językiem; pierwsze sugerowałoby, że świat ujęty w języku byłby tylko formą przekodowania rzeczywistości na kod językowy; drugie implikuje, że język jako medium pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością, przekazując informację o niej, zarazem zniekształca jej obraz. Natomiast dla Davidsona świat jako obiekt ludzkiego pojmowania nie może istnieć poza ujmującym go systemem pojęciowym (którą to myśl – moim zdaniem – najprościej da się oddać za pomocą konstatacji, że nie ma wypowiedzi o świecie niebędącej wypowiedzią o języku). Według Davidsona, nie pojmujemy „przez język”, tylko „językiem” – tak jak nie widzimy „przez oczy”, tylko „oczyma” (D. Davidson, *Widzieć poprzez język*, s. 132).

⁵⁸ S. Mallarmé, *Rzut kośćmi nigdy nie zniesie przypadku*, przeł. T. Różycki, wprowadzenie M.P. Markowski, red. K. Bazarnik, Z. Fajfer, Kraków 2005, s. 57–58.

⁵⁹ „Interpretacja radykalna” Davidsona, podobnie jak „radykalny przekład” Quine’a, w pierwszej kolejności nie zakłada transpozycji myśli lub słów obcych na język pojęciowy (Davidson) albo naturalny (Quine) interpretatora/tłumacza. Dla Quine’a rozumienie również oznaczało spojrzenie na świat z perspektywy tych, których tłumacz stara się zrozumieć (jak powiedziałaby Davidson: spojrzenie na świat ich językiem). Idealna nauka obcego języka oznaczała dla niego przyswajanie go bez uprzedzeń, na sposób bliski dziecku, w wyniku czego stopień znajomości języka „obcego” zrównałby się ze znajomością języka ojczystego. Quine zakładał, że wówczas w jednej osobie łączył się będą tłumacz i obcy „informator” – czyli użytkownik języka, który tłumacz chciałby zrozumieć. Zob. W.V.O. Quine, *Meaning and Translation*, [w:] *The Translation Studies...*, s. 109. Podobnie jak u Davidsona problemem jest nie tyle faktyczne przełożenie treści z jednego języka na drugi, co ukazanie niewspółmierności różnych systemów postrzegania rzeczywistości i znaczeniowych komplikacji z tego faktu wynikających: „To, o co naprawdę chodzi, to trudność i niezdeteminowanie korelacji

4.3. Generalizacja jako stadium rozumienia

Przekład kulturowy jawi się nie jako akt jednorazowy, a proces, podczas którego komunikacja pomiędzy specjalistami z określonej dziedziny (takiej jak filologia danego języka) a ogółem tych, którzy (jak komparatyści) chcieliby z ich ustaleń korzystać, nieuchronnie przybiera postać generalizacji. Damrosch niemal wprost określił generalizację jako rodzaj przekładu wewnętrznego, w przypadku którego komparatyście powinno towarzyszyć takie samo poczucie „etycznej odpowiedzialności” (*ethical responsibility*) jak tłumaczowi w procesie przekładu międzyjęzykowego⁶⁰. Przekładu autorstwa tych, którzy gromadzą szczegółową wiedzę na rzecz tych, którzy chcieliby ją wykorzystywać w nowych kontekstach – przez tamtych pomijanych lub w kontekstach wykraczających poza ich z kolei naukowe kompetencje. Amerykański badacz zwraca także uwagę na „widmo amatorstwa” (*specter of amateurism*)⁶¹, jakie unosi się nad dyscypliną komparatystyczną w związku z rozpowszechnianiem się tendencji do generalizacji. Ewentualność przekucia tej potencjalnej słabości w siłę (lub innymi słowy: w metodologiczny wyznacznik literaturoznawstwa porównawczego) upatruje on w próbach krytycznego usytuowania się komparatysty względem kultury własnej; próbach, które umożliwiłyby refleksję nad podstawami mechanizmów generalizacji. W kontekście zagadnień epistemologii i ontologii jednostki postulowana próba usytuowania siebie w pozycji granicznej pomiędzy tzw. własną kulturą a światem przywodzi na myśl koncepcję „bycia pomiędzy” Homiego Bhabhy. Natomiast z perspektywy wspólnoty – kiedy tzw. wspólnotowe granice ujawniają swój wysoki stopień umowności – koreluje ona ze wspomnianym przeze mnie w rozdziale pierwszym „załamaniami eliptycznym” według Damroscha (*elliptical refraction*)⁶²; zjawiskiem nieuniknionego odkształcania w opisie obrazu kultur, których wytwory stają się obiektami komparatystycznej działalności, przy równoczesnym przekształcaniu kultury określającej perspektywę opisu.

[słów i znaczeń” – przyp. P.R.]” (*What is really involved is difficulty or indeterminacy of correlation; Ibidem*, s. 112). Pomimo „radykalności” działań tłumacza, „katapultującego się” (*catapulting oneself; Ibidem*, s. 111) w obręb obcego języka, efekt przekładu sam w sobie nie może być „radykalny”, ponieważ stanowi kompromis pomiędzy uzyskaną wiedzą a możliwościami i zasadami języka, na który tę wiedzę należy przełożyć. Por. D. Davidson, *Przekonania a podstawy...*, s. 138–140.

⁶⁰ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 288.

⁶¹ *Ibidem*, s. 284.

⁶² *Ibidem*, s. 281–283.

Ten aspekt koncepcji Damroscha stał się obiektem krytyki ze strony Bogdana Stănescu. Rumuński literaturoznawca zwrócił uwagę na niemożliwość uprawiania profesjonalnej komparatystyki literackiej z pominięciem zachodnich koncepcji teoretycznych. Ma to być, według niego, przesłanka wystarczająca do stwierdzenia o niemożności objęcia rzeczywiście „własnej” perspektywy przez komparatystów nie-zachodnich⁶³. Uzasadnienie takiego rozumowania wymagałoby esencjonalnego sposobu definiowania kultury, w wyniku którego raz zaadaptowane w jej obrębie narzędzia interpretacyjne wciąż traktowałyby się jako obcą naleciałość. Opowiadając się jednak za pojmowaniem kultury jako domeny rekontekstualizacji i reinterpretacji cyrkulujących globalnie treści, zmuszony jestem odrzucić taki punkt widzenia i założyć – wbrew profesorowi Stănescu – że zarówno w różnych kulturach zachodnich, jak i nie-zachodnich owe „zachodnie” kategorie interpretacyjne wchodzić mogą w ramy odmiennych kontekstowych uwikłań. Tym samym, tak jak wszelkiego rodzaju globalne treści, podlegają procesowi zbliżonemu do „glokalizacji” według Robertsona – i pomimo że charakteryzują się proveniencją zachodnią, to bynajmniej nie muszą wykluczać możliwości objęcia przez poza-zachodniego komparatystę perspektywy specyficznej kulturowo⁶⁴. Dostrzegany przez Stănescu ogólnoświatowy zasięg zachodnich kategorii interpretacyjnych jawi się jako świadectwo z okresu globalnej okcydentalizacji, lecz nie musi wiązać się z globalnym ujednoczeniem perspektyw. Jeśli odnieść uwagi rumuńskiego badacza wprost do problematyki postkolonialnej (a nie „tylko” postzależnościowej), okazuje się, że dodatkowego argumentu na potwierdzenie mojej tezy dostarcza Elke Sturm-Trigonakis, krytykując tendencję do traktowania postkolonialnego statusu poszczególnych różnorodnych przestrzeni społeczno-kulturowych jako

⁶³ B. Stănescu, *Why Compare? What's to Compare? The Practice of Comparative Literature in a postcolonial/postcommunist context. A Response to David Damrosch*, „University of Bucharest Review: Literary & Cultural Studies Series”, 2011, t. 1, nr 1, s. 116.

⁶⁴ W artykule pt. *World literature as alternative discourse* Damrosch dostarcza zresztą dowody na to, że kultura w jej utrwalonej przez określoną definicję formie pozostaje domeną ciągłego dookreślania znaczeń. Przeprowadzając intertekstualną analizę starotestamentowej *Księgi Hioba*, odkrywa on w jej tekście liczne zapożyczenia z poematu zwanego „Babilońską Teodyceą”. (Zob. D. Damrosch, *World literature as alternative discourse*, „Neohelicon”, 2011, t. 38, s. 307–317). Ustalenia Damroscha prowokują tym samym do tego, by na fundamentalne dla cywilizacji zachodniej teksty patrzeć jak na formę kulturowego konstruktów. Podkreśla on przy tym oczywisty, zdawałoby się, fakt, że światowy obieg literatury obejmuje nie tylko teksty „wędrujące na zewnątrz” kultury rodzimej (*voyage out*), ale także „do wewnątrz” (*voyage in*) – przekształcając ją i wpływając na kierunek jej rozwoju (*Ibidem*, s. 308).

wystarczającej przesłanki do utożsamiania stanowiących przez nie kontekstów interpretacyjnych⁶⁵.

W odniesieniu do problemów światowej cyrkulacji tekstów pojęciu kontekstu interpretacyjnego musi przysługiwać znaczenie metonimiczne, ponieważ oprócz interpretacyjnej lektury obejmuje ono także kryteria selekcji „obcego” materiału literackiego i mechanizmy reprezentacji jej wyników (w postaci badawczego opisu, refleksji, analizy – a ostatecznie: tłumaczenia). I chociaż w przypadku żadnego z tych trzech obszarów problemowych nie sposób zapomnieć o kluczowej roli indywidualnych preferencji i predyspozycji, to uwikłanie postkolonialne – oraz analogiczne, według Ștefănescu, uwikłanie postkomunistyczne – w znacznej mierze kształtują ów kontekst⁶⁶. Oba rodzaje historycznego bagażu, podobnie jak współczesne uwikłania w globalny przepływ informacji i ponadregionalne (ponadnarodowe) sieci literackiej aksjologii, współokreślają formy, jakie w przypadku poszczególnych „wyobrażonych wspólnot” przyjąć może wspomniane „załamanie eliptyczne” według Damroscha. W ramach swojej wykładni *Weltliteratur*⁶⁷ badacz łączy je z kwestią ontologii tekstu literackiego: literatury światowej jako takiej, która w wyniku przekładu „zyskuje” na znaczeniach i wartości; oraz ogólnoświatowych literackich hierarchii – a raczej ich braku⁶⁸. W miejsce ustalonego korpusu tekstów amerykański literaturoznawca zdaje się bowiem stawiać interpretatora – a dokładniej: komparatystę – który, zawsze czujny, reagowałby krytycznym spojrzeniem zarówno na świadectwa o kulturach cudzych, jak i na mity o kulturze własnej. Nietrudno jednak zauważyć, z jak wielkim epistemologicznym przeciążeniem musiałoby się wiązać pełne „usamodzielnienie” czytelnika, który zarówno w swoich wyborach lekturowych, jak i wartościujących osądach rzeczywiście miałby być pozostawiony samemu sobie.

4.4. Komparatystyka jako „moderowanie kanonu”

W istocie, pomimo deklarowanej intencji interpretacyjnego wyjścia w świat – i przekroczenia warunkowanych kulturowo ograniczeń – profesjonalny czytelnik w koncepcji Damroscha (a więc także on sam) okazuje się

⁶⁵ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 91.

⁶⁶ Pierwsze kazałoby zastanowić się nad perspektywami rozwoju kultury na podstawie potencjalnego stosunku do kulturowego dziedzictwa dawnej metropolii; drugie – prawdopodobnie w odniesieniu do zaistniałych zaburzeń ciągłości rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego.

⁶⁷ Wstępnie omówionej przeze mnie w rozdziale pierwszym.

⁶⁸ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 281.

„zaledwie” moderatorem kanonu. Wydaje się zresztą, że badacz jest tego świadom, określając czas globalizacji mianem epoki „postkanonicznej”, gdzie teksty przedstawiane w charakterze uniwersalnych wyznaczników kultury literackiej tworzą swoisty „hiperkanon” – w opozycji do „antykanonu” tekstów istotnych jedynie z punktu widzenia określonej wspólnoty. Pomiedzy tymi skrajnymi porządkami literackiego obiegu funkcjonować ma tzw. kanon cieni – aksjologiczne limbo, które w razie powszechnej wymiany interpretacyjnych kontekstów tworzyłoby rezerwar tekstów zdalnych do zastąpienia zdeklasowanego „hiperkanonu”⁶⁹. Tekst, który z „kanonu cieni” trafia do „hiperkanonu”, nie ciągnie jednak za sobą pierwotnie przypisywanych mu znaczeń, lecz poddaje się nowym, swoście „hiperkanonicznym” normom interpretacji. Świetnym przykładem tego zjawiska jest recepcja sztuk Henrika Ibsena w obrębie francuskiej i angielskiej przestrzeni literackiej: Ibsen „symbolista” i Ibsen „realista” – których kolejno wytworzyły te dwie wielkie tradycje – to dwa cyrkulujące w systemie *Weltliteratur* oblicza norweskiego dramaturga; oba równie obojętne na oryginalną romantyczną genezę jego utworów⁷⁰.

W kontekście idealistycznej interpretacji pojęcia „literatury światowej” według Damroscha konstruktywny pragmatyzm oferuje wykładnia autorstwa chińskiego literaturoznawcy Ning Wanga. Ograniczając się do rozumienia „literatury światowej” właśnie jako samej literatury, zwraca on uwagę, że aby mówić o światowym zasięgu twórczości literackiej danego kręgu kulturowego, należy zwrócić uwagę na pięć czynników: czy (1) wpisuje się ona w „ducha” swoich „czasów” (*Zeitgeist*), czy (2) jej wpływ wykracza poza granicę danego języka, a w efekcie czy (3) czołowi światowi literaturoznawcy uwzględniają jej wytwory w redagowanych przez siebie antologiach, czy (4) wyklada się ją na obcych uniwersytetach i czy naśladową ją pisarze innych kultur i języków, a wreszcie czy (5) poza kulturą źródłową jej wytwory mogą stać się bodźcem do krytyki problemów społecznych i kulturowych⁷¹. Światowa przestrzeń literatury, lub też – jak u Casanovy – jej „światowa republika”, nie pozostawia miejsca na rewolucję; wsparta na sieci dawnych i współczesnych wpływów kulturowych, oraz na siatce programów uniwersyteckich, dopuszcza jedynie żmudne negocjacje wartości i powolne zmiany na szczytach literackich hierarchii. Tradycja pojmowania uniwersalności w kulturze literackiej okazuje się nadspodziewanie

⁶⁹ Idem, *Literatura światowa w dobie postkanonicznej i hiperkanonicznej*, przeł. A. Tenczyńska, [w:] *Niewspółmierność...*, s. 370.

⁷⁰ P. Casanova, *Światowa republika...*, s. 237–240.

⁷¹ N. Wang, „*Weltliteratur*”: *from a utopian imagination to diversified forms of world literatures*, „*Neohelicon*”, 2011, t. 38, s. 299.

odporna na wpływ procesów globalizacyjnych – i oporna w kwestii ewentualnych przewartościowań.

Problematyka literackiej uniwersalności dotyczy z jednej strony ideału rozmaicie motywowanej „ponadczasowości” w literackiej tradycji, a z drugiej strony tradycji wyznaczania dzieł lub twórców, których dzieła mają być postrzegane jako rodzaj przyszłego literackiego dziedzictwa. Refleksja nad kulturowymi uwarunkowaniami interpretacji i wartościowania jako zespołem kryteriów dla selekcji obcego materiału literackiego i jego reprezentacji w wyniku włączania poszczególnych tekstów w obręb danej kultury literackiej łączy oba obszary problemowe. Pierwszy bowiem dotyczy umiejscowienia zależności międzykulturowych (także globalnych) w narracjach historycznoliterackich, a także uwzględniania w historii literatur narodowych dzieł tłumaczonych jako istotnie oddziałujących na kulturę literacką danego okresu. Natomiast drugi obszar problemowy skupia się wokół procesu, w wyniku którego historią literatury staje się aktualna twórczość literacka – a także aktualna recepcja literatury obcej. Ta jednak wydaje się niemożliwa w oderwaniu od konkretnych strategii lekturowych, których upowszechnianie się towarzyszy globalnej cyrkulacji poszczególnych tekstów. Zjawisko to postrzegać można jako jeden z symptomów „zarazy”, której, zdaniem Bilczewskiego, przeciwstawia się „[k]ulturowa epidemiologia w epoce globalizacji, oglądana przez komparatystyczny pryzmat”⁷²; „zarazy”, na którą lekarstwem ma być refleksja nad globalizacją prowadzona z perspektywy studiów regionalnych⁷³. U podstaw tego rozwiązania leży idea specjalizacji – domniemanego remedium na zbytnią abstrakcyjność meta-globalizacyjnych rozważań oraz zabezpieczenia przed rozmyciem się przedmiotu badań.

Proponowana przez Bilczewskiego specjalizacja kulturowa (bo za jej formę skłonny jestem uznać badania regionalne) oznacza badawczą wrażliwość na sposoby uwikłania danej kultury w procesy globalizacyjne. Sądzę jednak, że pożądana w tym przypadku forma badań miałaby polegać wyłącznie na analizie strategii przeciwstawiania się trendom globalnym przez daną kulturę – tak jak zdaje się to sugerować Bilczewski, postrzegając „wpływ” (czy też – aby doprecyzować to stwierdzenie: reakcję na wpływ) jako obszar „dyskursywnego oporu wobec dominujących sposobów konceptualizacji świata”⁷⁴. Analiza uwikłania kultury literackiej w globalizację musi, według mnie, obejmować nie tylko formy oporu, ale również absorpcji. Opór i absorpcja wydają się zresztą tendencjami obocznymi, połączonymi rodzajem aporetycznej współzależności; są

⁷² T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja...*, s. 310.

⁷³ *Ibidem*, s. 311.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 310.

one narzędziami hermeneutycznego osławiania tego, co obce – niekończącego się, lecz na tyle produktywnego, żeby stać się mogło bazą dla nowych (literackich) rozwiązań oraz (badawczych) rozpoznań.

4.5. Absorpcja i opór jako bieguny interpretacji. Modernizm, postmodernizm i zachodnie systemy literackich wartości w dwóch powieściach chińskich (czytanych po polsku)

Absorpcja i opór ze strony kultury oraz przyswajalność i nieprzyswajalność ze strony tekstu – w praktyce interpretacyjnej są nierozdzielne. Opór i absorpcja (i odpowiadające im: nieprzyswajalność lub przyswajalność tekstu) są formami interakcji poszczególnych paradygmatów kulturowych z globalnym systemem *Weltliteratur*. System ten, jako wytwór globalnych technologii transportu, komunikacji i oddziaływania – jest amorficzny. Jako taki podlega nieustannej selekcji w kontekstach aktywowanych przez różne kulturowo-społeczne przestrzenie recepcji. Natomiast hierarchie historyczne (w postaci kanonów) i współczesne (zarówno nagrody literackie i próby hierarchizacji krytycznoliterackich, jak i listy bestsellerów) stanowią formę reprezentacji systemu literatury światowej w obrębie danego uniwersum wartości. Stwierdzenie, na ile pewne poza-zachodnie systemy aksjologiczne są komplementarne i zdatne do wykorzystania w kontekście współczesnej twórczości literackiej, wymagałoby szeroko zakrojonych, wykraczających poza kompetencje jednej osoby badań. Pewnie nie sposób zaprzeczyć globalnemu oddziaływaniu zachodniej tradycji literackiej oraz temu, że uprawianie literaturoznawstwa jako dyscypliny naukowej wymusza opieranie się na zachodnich kategoriach pojęciowych (na co zwrócił uwagę wspomniany Steřănescu). Również niezaprzeczalna wydaje się globalna obecność wyprodukowanej na zachodzie (głównie w USA) popkultury. Niemniej jednak również niezaprzeczalne są: zróżnicowanie kultur określaných jako zachodnie, różny i różne skutki przynoszący stopień ich uwikłania w procesy globalizacyjne (w tym ponowoczesną multiplikację kategorii aksjologicznych), a wreszcie postkolonialne praktyki podważania lub problematyzowania zachodnich sposobów pojmowania literackiej wartości. Należy więc zakładać, że reprezentacja sieci literatury światowej w obrębie jednego z jej węzłów, jakim byłoby określane centrum aksjologiczno-światopoglądowe, stanowiłaby rodzaj relacji subwersywnej – pochodnej przekładu kulturowego. Tekst przyswojony interpretacyjnie przez absorbujący go system aksjologiczny jest przetłumaczony pod względem cywilizacyjnym, gdyż interpretacyjny przekład odbywa się na podstawie paradygmatu bądź współtworzonego przez wiele kultur, bądź na wiele spośród nich oddziałującego. Jednocześnie, pomimo że włączony w ogólnoswiatową hierarchię, staje się częścią

określonej cywilizacyjnie wizji świata literatury, to jego interpretacja właśnie jako tekstu z cywilizacyjnego pogranicza pozwala dostrzec w pozornych wpływach i zapożyczeniach sugestię światopoglądu alternatywnego. Ten stan rzeczy postaram się zilustrować, interpretując powieści dwóch chińskich laureatów Nagrody Nobla w dziedzinie literatury: *Górę duszy* Gao Xingjiana i *Krainę wódki* Mo Yana.

W pierwszej kolejności przedstawię interpretację obu powieści, ignorując w niej ich odległy dla mnie kontekst kulturowy i cywilizacyjny. W tym celu zestawie je w ramach opozycji między powieścią modernistyczną a postmodernistyczną. Odwołam się do tego sposobu ich rozumienia, który pojmując nowoczesność przez pryzmat epistemologicznego usytuowania podmiotu, definiuje ją jako formę zapowiedzi ontologicznie zorientowanej, trans-kulturowej i trans-narodowej ponowoczesności. Takie szerokie, ponadnarodowe – a pod pewnymi względami również homogenizujące – pojmowanie powieściowego modernizmu umożliwi tymczasowe zawieszenie odwołań do kontekstu kultury źródłowej. Następnie, w miarę możliwości, postaram się włączyć oryginalny kontekst kulturowy powieści w proces interpretacji; na podstawie informacji z drugiej ręki oraz w obawie przed pochopną generalizacją podjęć ryzykowną grę z własną niewiedzą i dostrzec w sposobie użycia pozornie już tylko zachodnich technik narracyjnych hipotetyczny alternatywny sposób oglądu globalnej przestrzeni, w której cyrkulują nie tylko teksty, ale też sposoby ich pisania i czytania.

Pierwsza powieść wykorzystuje zabieg zwielokrotnienia podmiotu, który na pozór może kojarzyć się z postmodernistycznym rozmywaniem granicy między „ja” a „nie-ja”: obok narracji prowadzonej z perspektywy „ja” narrację równoległą prowadzi „ty” (monolog wypowiedziany pod adresem „ja”), następnie „on” (oscylujący między tym, jak bohatera widzą inni, oraz tym, jak on chciałby móc siebie widzieć) – a obok „niego” z kolei pojawia się na poły wymarzona, na poły wspomiana „ona”, która również prowadzi narrację ze swojej perspektywy. Zarazem „ja” utrzymuje epistemologiczną kontrolę nad pozostałymi formami narracji; zarówno one, jak i przyswajane fragmenty przednowoczesnych chińskich kultur i doświadczenie codzienności chińskiej prowincji służą świadomemu krytycznemu kształtowaniu się jednostkowej – a zatem opozycyjnej wobec kolektywu – tożsamości.

Jessica Yeung, badaczka z Uniwersytetu w Hong Kongu (na której pracy pt. *Ink Dances in Limbo. Gao Xingjian's Writing as Cultural Translation* opierać będę późniejszą wykładnię dzieła pierwszego chińskiego noblisty), określiła *Górę duszy* jako „powieść o tym, jak napisać powieść postmodernistyczną, która sama nią [jednak] nie jest”⁷⁵. O pozornej, rzekomej postmodernistycz-

⁷⁵ J. Yeung, *Ink Dances in Limbo. Gao Xingjian's Writing as Cultural Translation*, Hong Kong 2008, s. 97.

ności świadczyć ma ontologiczna równoważność obrazu świata wytwarzanego przez równoległe formy narracyjne oraz tego, który wyłania się z opowieści napotkanych postaci i z odnalezionych źródeł. Na przekór ewentualnej postmodernistycznej wykładni staje jednak meta-narracyjna porządkująca kompetencja „ja”⁷⁶. Uwikłanie „ja” w otaczającą je rzeczywistość przyjmuje postać relacji inter-subiektywnej; świadome własnej jednostkowości, lecz niepewne wynikających z niej poznawczych konsekwencji, „ja” dookreśla swoją tożsamość na podstawie bodźców ze świata kultury i natury. Sposób, w który obie te sfery sprzężone są u Xinjiana z ludzką działalnością i świadomą obecnością, każe raz jeszcze wspomnieć *Weltoffenheit* Gehlena. W wyniku poznawczego ustosunkowania „ja” splot natury i kultury zyskuje w *Górze duszy* status przestrzeni sprawczej, bo poddając się interpretacjom, konstytuuje zarazem jego tożsamość – eksplikacją tego stanu rzeczy wydaje się jeden z końcowych fragmentów powieści:

Patrzę w górę i widzę, że z pnia wpatruje się we mnie krowie oko. Rozglądam się. Wokół bliższe i dalsze pnie mają ogromne oczy, wszystkie zimno wpatrują się we mnie.

Muszę się uspokoić. To po prostu las drzew lakowych. Wygląda tak dlatego, że ludzie z gór wiercą w tych pniach otwory, żeby zbierać surową lakę; potem pozostawiają drzewa, a one przybierają ów piekielny wygląd. Mógłbym też powiedzieć, że to po prostu halucynacja spowodowana wewnętrznymi lękami; że oto z ciemności śledzi mnie moja własna dusza, że ów bezlik oczu to ja obserwujący siebie⁷⁷.

Metaforyczna wędrówka przez chińskie bezdroża w poszukiwaniu tytułowej Lingshan („Góry duszy”) prowadzi „ja” do nowoczesnej epifanii natury świata jako wtórnej względem sposobów postrzegania, lecz wymuszającej ponawianie bezskutecznych prób jej zrozumienia. Lingshan okazuje się zawsze „po tamtej stronie rzeki”⁷⁸ – tzn. innej niż ta, z której się przychodzi. Yeung odczytała to stwierdzenie jako negację zarówno (zachodniej) metafizyki z jej tendencją do poszukiwania znaczeń transcendentalnych, jak i (dalekowschodniej) myśli buddyjskiej, która wszelkie znaczenia ma pozbawiać wagi⁷⁹. Podmiot zatem ustanowiony zostaje w roli krytyka opartych na nich narracji – świadomego jednak zależności między nimi a jego własnym poczuciem tożsamości.

Dla kontrastu: w drugiej wymienionej powieści (*Krainie wódki* Mo Yana) zauważalne jest ontologiczne niezdeterminowanie podmiotu i rzeczywistości

⁷⁶ *Ibidem*, s. 87.

⁷⁷ G. Xingjian, *Góra duszy*, przeł. z angielskiego W. Brydak, Poznań 2004, s. 443.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 505.

⁷⁹ J. Yeung, *Ink Dances...*, s. 94.

przedstawionej. Kryminalną historię, w której „śledczy do zadań specjalnych Ding Gou’er”⁸⁰ przybywa do fikcyjnego regionu Chin, nazwanego w polskim przekładzie Alkoholandią⁸¹, z zadaniem rozwikłania zagadki dochodzących stamtąd doniesień o kanibalizmie, przeplata autotematyczny wątek pisarza Mo Yana, który opisując historię Ding Gou’era, jednocześnie otrzymuje listy z fikcyjnej krainy. Ich autorem jest niejaki Li Yidou, doktorant alkoholologii na Uniwersytecie Gorzelnictwa Alkoholandii. Okazuje się on młodym pisarzem, który przesyła Mo Yanowi swoje teksty do oceny. Te zaś, w charakterze przyporządkowanych kolejnym rozdziałom podrozdziałów, zdradzają powiązania z wątkiem Ding Gou’era – podają w wątpliwość pojęcia prawdy i fałszu,

⁸⁰ Mo Yan, *Kraina wódki*, przeł. K. Kulpa, Warszawa 2012, s. 5.

⁸¹ Nazwa „Alkoholandia” zdaje się etymologicznie pokrewna rozprzestrzenionym po świecie „landiom” (jak np. Tajlandia) – który to człon nadawali nieraz odległym krajom kartografowie brytyjskiego imperium kolonialnego (zwrócił mi na to uwagę profesor Jerzy Jarniewicz, recenzując moją pracę doktorską, która stanowiła podstawę niniejszej książki). W chińskim oryginale, jak udało mi się stwierdzić dzięki ustaleniom niemieckiej badaczki Dorothei Wippermann, nazwa fikcyjnej krainy – „Jiuguo” – stanowi bezpośrednie nawiązanie do „Zhongguo” – „Państwa Środka”, jak w literalnym tłumaczeniu brzmi oryginalna nazwa Chin. W tekście źródłowym zabieg ten uaktywnia mechanizm konotacji politycznych, w przekładzie pacyfikowanych przez wspomnianą dyskursywną kolonizację. Zagadnienie okazuje się tym ciekawsze, gdy zauważyć, że w oryginale nazwa krainy jest zarazem tytułem powieści – jaką to zależność utrzymano choćby w wydaniu niemieckim, tłumacząc jedno i drugie jako „die Schnapsstadt” (dosł. „Miasto Wódki” – bo też „Alkoholandia” właściwie nie jest „krajem”, ale miastem). Oboczność bliska tej w polskim przekładzie występuje jednak w tłumaczeniu na angielski, gdzie tytuł powieści brzmi *The Republic of Wine*, a miejsce akcji to „Liquorland”. Wspomniana Wippermann uważa rozwiązanie tłumacza na angielski za korzystniejsze, gdyż poprzez uwydatnione w tytule odniesienie do państwa pozostawia on stwarzany przez oryginał margines dla interpretacji politycznej. Dodalibyśmy jednak, że ceną okazuje się tu przesadna dosłowność. W tym kontekście polski przekład, którego autorka, Katarzyna Kulpa, być może wzorowała się na tłumaczeniu Howarda Goldblatta, zdaje się sytuować pomiędzy dwoma wspomnianymi tu rozwiązaniami: „krajem” również stanowi odniesienie do przestrzeni szerszej niż miejsce akcji, lecz poza tym (pomijając już fakt, że w polszczyźnie „krajem wódki” brzmi lepiej niż „kraj”) pozostawia w tytule aurę niedookreślenia lub wręcz magiczności. Może nie tyle zresztą ją pozostawia, ile dodaje – co przemawiałoby za wysuniętą przeze mnie w rozdziale trzecim propozycją pojmowania literackiego tłumaczenia jako „dzieła” przekładu. Zob. D. Wippermann, *Genuss in China oder Ungenießbares auf Chinesisch – Mo Yans Roman Jiuguo (Schnapsstadt)*, [w:] *Sprache und Genuss – Beiträge des Symposiums zu Ehren von Peter Kupfer*, Frankfurt nad Menem 2012, s. 51–65.

rzeczywistości i nierzeczywistości, a opisywane w nich postaci i wydarzenia stopniowo przenikają na płaszczyznę ontologiczną śledztwa⁸².

⁸² Pierwsze z opowiadań Li Yidou nosi (w polskim przekładzie) tytuł *Alkohol*. Zob. Mo Yan, *Kraina wódki*, s. 37–54. Stanowi ono część pierwszego rozdziału (tak jak wszystkie pozostałe odpowiednio stanowią podrozdziały kolejnych rozdziałów). Styliżowane jest ono na relację z wykładu Jina Gangzuana – znawcy „alkohologii” i wysoko postawionego lokalnego urzędnika, który w kryminalnej historii Ding Gou’era jawi się jako (domniemany) czarny charakter; jego wykład pt. „Alkohol a społeczeństwo”, w kontekście konstrukcji świata przedstawionego wydaje się autotematyczną aluzją do specyfiki – zgodnie z nomenklaturą owego wykładu – „społeczeństwa” przedstawionego w powieści. Pierwszy rozdział jest jedynym, w którym obowiązują jeszcze zasady realizmu. Od tego momentu ontologia świata, w którym osadzone jest wiecznie pijane społeczeństwo, także staje się (z uwagi na kontekst pozwolę sobie na to określenie) coraz bardziej „pijana”: rozmywa się podział na to, co rzeczywiste i nierzeczywiste. Opowiadanie *Mięsny chłopiec*, o dzieciach rodzonych w celu ich sprzedaży na mięso (*Ibidem*, s. 102), stanowi paralelę względem żywionych przez detektywa podejrzeń o przyrządzanie dzieci w charakterze wykwinnych potraw dla miejscowych notabli (s. 75). Mało tego: Li Yidou donosi fikcyjnemu Mo Yanowi w liście, że „ktoś właśnie bada tę sprawę” – nawiązuje tym samym do historii pisanej przez tegoż. *Cudowne dziecko* podważa prawdziwość osądu detektywa, któremu sugeruje się, że biorąc podane na półmisku dziecko za prawdziwe, wpada „w pułapkę subiektywizmu” (s. 107); ponadto pokryty łuską chłopiec–demon, który w owym opowiadaniu podżega zgromadzone w ubojni dzieci do buntu, ukazuje się detektywowi w delirycznej wizji (s. 122–125). *Ośła uliczka* opowiada o przeżytej przez samego doktoranta alkoholologii uczcie u karcła–rozbójnika Yu Yichi; zdaje się ona łączyć z nieistotną z punktu widzenia śledztwa, lecz rozbudowującą zarys fabularny, sceną, w której kucharki hotelowej restauracji kupują na ulicy kopyta żywego jeszcze osła, kiedy to zgromadzeni gapie dziwią się nie tyle okrucieństwu, ile zręczności kobiet w odcinaniu kończyn żywemu zwierzęciu (s. 167); uczta odbywa się na ulicy oslich jatek (stąd zwanej „Ośłą uliczką”), goście jedzą m.in. „ośle kopyta w rosole” (s. 208), a na grzbiecie czarnego osła (zwierzę okaleczone na płaszczyźnie wątku głównego również było czarne) przejeżdża pokryty łuską chłopiec–demon z opowiadania poprzedniego (s. 212). W swojej listownej ocenie *Oślej uliczki* fikcyjny Mo Yan stwierdza nawet, że przypomina mu ona „trochę osła, który tarza się po ziemi i wierzga kopytami” – czym robi bezpośrednią aluzję do akcji pisanej właśnie powieści o Alkoholandii. *Yichi bohater* stanowi kontynuację wątku z *Oślej uliczki*, w którym Yu Yichi wynajmuje Li Yidou jako ghost writera jego autobiografii (s. 206); tutaj pojawia się propozycja, by Li Yidou pisał autobiografię Yichiego razem z Mo Yanem (s. 243) – której ewentualność obaj „pisarze” rozważali już w wymienianej między sobą korespondencji (s. 237, 240). Przy tej okazji pojawia się też kwestia osobistego przyjazdu Mo Yana do Alkoholandii (s. 239) – sygnalizuje ona stopniowe

W toku narracji wątku głównego wyróżniają się meta-tekstowe komentarze (w rodzaju stwierdzenia: „[n]ie ma fabuł bez zbiegów okoliczności”⁸³), które eksponują fatyczną funkcję niektórych rozwiązań dramatycznych (we wspomnianym

zespalande fikcji kryminału i sfery quasi-realnej, w obrębie której funkcjonuje powieściowa figura autora. *Lekcja gotowania* demonstruje proces przygotowywania (s. 295) i odczłowieczania (s. 302) dzieci przeznaczonych na ubój; proces, którego opis odebrać można jako wariację na temat donosu kochanki Ding Gou’era (typ *femme fatale* w powieści *noir*) o tym, że wysoko postawieni mieszkańcy wytwarzają z niemowląt „proszek na wzmocnienie” (s. 264). W tym miejscu powieści trudniej jest już mówić o zróżnicowaniu ontologicznych płaszczyzn, ponieważ detektyw i jego bezimienna kochanka wchodzi do restauracji z opowiadania Li Yidou, gdzie okazuje się, że kobieta była wcześniej także kochanką Yu Yichiego (s. 280); odrębne do tej pory przestrzenie narracyjne coraz wyraźniej jawią się jako wątki jednej opowieści. W przypadku następujących dalej opowiadań *Zbiory jaskółczych gniazd* i *Małpie wino* można wręcz odnieść wrażenie, że status wątku głównego przeniesiony zostaje z kryminalnej zagadki Ding Gou’era na podszytą erotyczną fascynacją Li Yidou opowieść o przyrządzającej niemowlęta teściowej, która w *Małpim winie* okazuje się nie „prawdziwą” teściową, ponieważ narrator odkrywa, że jego żona nie jest jej biologiczną córką, ale dzieckiem znalezionym na śmietniku (s. 395). Jeśli chodzi o Ding Gou’era, to na tym etapie opowieści fikcyjny Mo Yan zastanawia się już tylko nad tym, „czy zabić go czym prędzej, czy też zrobić z niego wariata” (s. 337). Przytrafiające się detektywowi perypetie są jedynie pozorne, gdyż nie popychają akcji naprzód: spotyka on starego rewolucjonistę, który po wysłuchaniu opowieści o pożeranych dzieciach przysięga pozabijać wszystkich kanibali (s. 324), lecz który wkrótce potem umiera, a jego zwłoki pożerają szczury (s. 439); następnie popełnia motywowane zazdrością o kochankę mordstwo na karle Yu Yichim (s. 396). Zresztą drugie ze wspomnianych wydarzeń może być w tym kontekście albo znamieniem szaleństwa bohatera, albo wyrazem ponownego (bądź obowiązującego jeszcze tylko do tego momentu) ustanowienia ontologicznej bariery między sferą fikcji a quasi-realnością, ponieważ w rozdziale dziesiątym Yu Yichi znów jest żywy i podejmuje Mo Yana wraz z Li Yidou w lokalu przy Oślej uliczce (s. 454). Ostatnie opowiadanie Li Yidou (rozdział dziesiąty to wspomniane powyżej „osobiste” spotkanie obu narratorów *Krainy wódki*) nosi tytuł *Alkoholowo*; zawarte w nim stwierdzenie wierzącego w swoje słowa narratora, że „komunizm” to „bogactwo”, bo każdy cieszy się jednakowym dostępem do alkoholu, nawiązuje do wizji pijanego – a więc niewydolnego poznawczo i aksjologicznie – społeczeństwa z opowiadania pierwszego (*Alkohol*). Na poziomie konstrukcyjnym wymowa ostatniego opowiadania wydaje się sprzężona z rozmyciem się podmiotu w sensie symbolicznym – w relatywizmie podszytym utratą poznawczych i etycznych kompetencji (s. 408); oraz w sensie materialnym – w wyniku utopienia w kloacznym dole (s. 445).

⁸³ *Ibidem*, s. 162.

kontekście chodzi o przypadkowe napotkanie bohaterki określanej jako „kobieta-kierowca”⁸⁴, która później zostaje kochanką głównego bohatera). Ponadto odpowiedź jednej z pobocznych postaci na oskarżenia śledczego o dziecięcy kanibalizm sugeruje niejako świadomość uwikłania w opowieść: „Wszystko to przypomina wytwór pomyłonej fantazji jakiegoś pisarza”⁸⁵. Również główny bohater, zagubiony w chaosie nieudolnie prowadzonego śledztwa i niejako rozplywającej się we wszechogarniającym alkoholu rzeczywistości, sam w końcu podważa status bytów świata, w którym się znajduje:

Czy to wszystko wydarzyło się naprawdę? Czy ta dziwaczna kobieta-kierowca istniała w rzeczywistości? Czy śledczy Ding Gou'er istotnie przybył do Alkoholandii, by przeprowadzić śledztwo w sprawie dzieciżerstwa? Czy osoba nazwiskiem Ding Gou'er w ogóle istnieje? Jeśli tak, to czy ja nią jestem?⁸⁶

Na potrzebę wyartykułowania powyższych wątpliwości narrator udziela nawet bohaterowi przywileju prowadzenia narracji w pierwszej osobie. Choć sam ten zabieg może być wyłącznie kwestią przekładu: stopniowe scalanie w powieści planów fikcji i quasi-realności bynajmniej nie wydaje się mniej podatne na interpretację w kategoriach literackiego postmodernizmu. Owa meta-tekstowa quasi-realność również podlega prawom fikcji, ponieważ w momencie, gdy wspomniany fikcyjny Mo Yan przybywa do Alkoholandii, górujący nad nim wówczas narrator – który z kolei siebie utożsamia z autorem rzeczywistym – nie omieszka wspomnieć, że pomimo wielu „wspólnych cech z tym Mo Yanem”⁸⁷, wiele ich również różni. Za sprawą tego zastrzeżenia nie można już mieć pewności co do tego, czy Mo Yan odwiedzający Alkoholandię jest tym samym, który ją wymyślił, czy też stanowi rodzaj substytutu, który na planie akcji zastąpić ma uśmierconego rozdział wcześniej Ding Gou'era. Ten jednak ożywa jeszcze na ostatnich stronach powieści – albo to Mo Yan umiera po tym, jak zapił się „na śmierć w Alkoholandii tak samo jak Ding Gou'er”⁸⁸. Stany życia i śmierci okazują się umowne, ponieważ emfaza fikcji uniezależnia od nich możliwość pojawienia się postaci na kartach powieści.

Pomimo że poszczególne aspekty wspomnianych powyżej chińskich powieści dają się odczytać jako przykłady modernistycznych i postmodernistycznych

⁸⁴ Określenie to stanowi aluzję do pierwszego spotkania, kiedy to na początku powieści kobieta wiozła śledczego ciężarówką do kopalni, w której rozpocząć miał dochodzenie (*Ibidem*, s. 5).

⁸⁵ *Ibidem*, s. 116.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 311.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 446.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 478.

zabiegów pisarskich, bynajmniej nie uważam ewentualności całkowitego wpisania ich w kategorii powieści modernistycznej i postmodernistycznej ani za możliwą, ani za potrzebną. Tak jak zaznaczyłem na wstępie zaprezentowanej powyżej interpretacji: doraźnie przyjęta zasadność klasyfikujących etykietek „modernizmu” i „postmodernizmu” służyć miała przede wszystkim wyeksponowaniu tych strategii interpretacyjnych, które odbiorcy zaznajomionemu z zachodnimi koncepcjami teoretycznoliterackimi jawią się wręcz w postaci interpretacyjnych klisz. W odniesieniu do tychże zasadne wydaje się jednak założenie, że konteksty źródłowe obu powieści, jeśli uwzględnić je w procesie rozumienia, wymuszają reinterpretację sposobów użycia zachodnich paradygmatów przez obu chińskich pisarzy.

W takiej interkontekstualnej perspektywie mogłoby się okazać, że eksploatacja przez Xingjiana modernistycznych technik narracyjnych byłaby próbą przekładu doświadczenia kulturowej obcości z symbolicznego „języka” chińskiej tradycji i kultury na „język” kategorii zachodnich. Natomiast w przypadku Mo Yana wykorzystanie postmodernistycznego literackiego sztafazu służyłoby wypowiedzianej nie wprost, ale jednak zawartej w tekście krytyce polityczno-społecznej⁸⁹. Niemniej jednak tego typu rozróżnienie motywów użycia zachodnich rozwiązań literackich przez Mo Yana i Gao Xingjiana zawierałoby w sobie sporą dozę umowności, ponieważ podjęty w *Górze duszy* wysiłek kształtowania samodzielnego poznawczo podmiotu również ma u swoich podstaw intencję oporu ideologicznego.

Wspomniana wcześniej Yeung zwróciła uwagę na istotny dla literackiej twórczości Xingjiana sposób rozumienia przez niego *nouveau roman*. W artykule z roku 1980, którego tytuł badaczka tłumaczy jako *A theme in contemporary French literature – quest: on two French short stories* („Temat we współczesnej literaturze francuskiej – zagadnienie dwóch francuskich opowiadań”⁹⁰), pisarz analizuje techniki narracyjne zastosowane w opowiadaniach *Lazare aux mains vides* Vercorsa i *La plage* Alaina Robbe-Grilleta. Wedle wykładni badaczki, formalne innowacje zastosowane przez nich w stosunku do obiektywizujących konwencji realizmu odczytywał on w perspektywie moralnej – jednak nie

⁸⁹ W towarzyszącej im autorskiej intencji postmodernistyczne narzędzia podważania własnej wiarygodności przez tekst mogłyby (jest to tylko hipoteza i niniejszym nie staram się jej udowodnić, lecz która z teoretycznego punktu widzenia wydaje się interesująca) okazać się w tym przypadku zbliżone do strategii zaszyfrowywania dyskursu ze względów politycznych, którą w polskiej tradycji literackiej określa się mianem „języka ezopowego”.

⁹⁰ Wszystkie tytuły artykułów Xingjiana podaję na podstawie tłumaczeń ich tytułów przez Jeung z języka chińskiego (mandaryńskiego) na angielski.

przez wzgląd na ich treść, a na moralną doniosłość literackiego eksperymentu. Podkreślając wartość zindywidualizowanego oglądu rzeczywistości, zarówno monolog wewnętrzny (Vercors), jak i próbę opisu świata zewnętrznego bez implikacji psychologicznych i metafizycznych (Robbe-Grillet) wpisując miał Xingjian w strategię sprzeciwu wobec politycznej hegemonii⁹¹.

Ustalenia Yeung pozwalają nazwać *Górze duszy* modernistyczną, po pierwsze, ze względu na zastosowane w niej zabiegi literackie, inspirowane przede wszystkim francuską tradycją szeroko pojmowanego modernizmu⁹²; po drugie, jako produkt historycznego procesu „unowocześniania” rodzimej kultury lite-

⁹¹ J. Yeung, *Ink Dances...*, s. 25–26.

⁹² Oprócz opisanej pokrótce recepcji *nouveau roman*, którą Xingjian pojmuje jako składnik tradycji modernistycznej, istotnymi kontekstami w jego sposobie rozumienia modernizmu mają być: egzystencjalizm, subiektywistyczne używanie języka, a także poetyki absurdu, symbolizmu i strumienia świadomości. Swoją wykładnię egzystencjalizmu przedstawił w artykule *The agony of modern French literature* („Agonia nowoczesnej literatury francuskiej”). Interpretując powieści J.P. Sartre’a (*Mdłości*) i Alberta Camusa (*Obcy* i *Dżuma*), miał on odebrać egzystencjalizm w ich wydaniu jako wynik „[rewolucyjnej] pasji, która nie znajdując ujścia”, okazała się „zwrotem w kierunku wyobcowania i duchowej agonii” (*Ibidem*, s. 22). Afirmatywną przeciwwagą dla Sartre’a i Camusa okazuje się André Malraux, którego Xingjian ceni za „powiązanie twórczości literackiej z aktywnością polityczną” – i którego *Kondycję ludzką*, nieokazującą „ani wahania, ani żalu [...] w poszukiwaniu znaczenia życia i literatury”, uważać ma za „najwybitniejsze osiągnięcie zachodniego humanizmu” (*Ibidem*, s. 23). Z uwagi na technikę narracyjną – zastosowaną dziesięć lat po omawianym artykule w *Górze duszy* – Malraux okazuje się istotny również jako autor *Antypamiętników*, w przypadku których Xingjian zwraca uwagę na zabieg wytworzenia alternatywnej podmiotowości, która wchodzi w dialog z narratorem (*Ibidem*, s. 24). Referowany artykuł – uważany przez badaczkę za „wstęp do całej późniejszej twórczości noblisty” (*Ibidem*, s. 25) – kończy się wyliczeniem autorów i trendów intelektualnych – kluczowych, jeśli chodzi o postrzeganie języka już nie w charakterze literackiego medium, lecz tworzywa: Baudelaire, Mallarmé, Apollinaire, surrealizm, freudowska psychoanaliza i fenomenologia. Wątek ten – podobnie jak powiązane z nim zagadnienia absurdu, symbolizmu i strumienia świadomości – rozbudowywany jest w późniejszej książce autora, stanowiącej rodzaj *summy* jego teoretycznych poglądów (*Ibidem*, s. 27–36): *A preliminary exploration of the techniques of modern fiction* („Wstępna eksploracja technik modernistycznej fikcji”). Zindywidualizowana językowa ekspresja nie powinna jednak – według Xingjiana – iść w parze z elitaryzmem, czego dowodem ma być ostatni z napisanych przez niego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych artykułów: *The French Modernist poet Prévert and his Paroles* („Francuski poeta modernistyczny Prévert i jego Słowa”). Autor chwalić ma tam Jacquesa Préverta z jednej strony za językowy kunst,

rackiej⁹³. Poprzez „unowocześnianie” rozumiem rozciągnięty w czasie proces reagowania na odczuwalną przez twórców i odbiorców literatury nieprzystawalność odziedziczonych z tradycji sposobów pojmowania świata do przemian cywilizacyjnych, które determinują kwalifikację obowiązujących w nim warunków życia jako „nowych”. Przy czym „nowość” pojmowana jest tu w kategoriach społeczno-kulturowego rozwoju i technologicznego postępu. Owo doświadczenie „nowego”⁹⁴ w różnych kulturach (pewnie często w wyniku międzykulturowych kontaktów) objawia się w odmiennym czasie i w odmiennych formach⁹⁵ – uzależnionych od bagażu kulturowego i indywidualnej charakterystyki (kiedy mowa o jednostce) oraz od usytuowania geopolitycznego (kiedy mowa o społeczności). W przypadku *Góry duszy* istotnym kontekstem interpretacyjnym jest fakt, że pracując nad nią w latach 1982–1990, Xingjian już od roku 1985 przebywał we Francji w charakterze politycznego dysydenta. Swego rodzaju hermeneutyczne usytuowanie podmiotu względem świata – przy jednoczesnym przekonaniu, że brak jest warunkującej ten świat transcendencji, którą by można odnaleźć⁹⁶ – przyjmuje więc postać hermeneutyki kulturowej; auto-przekładu własnej podmiotowości, przy jednoczesnej potrzebie zachowania związku z warunkującym ją kontekstem kulturowym; auto-przekładu lub – jak określa ten stan Yeung, korzystając z terminu Mary Besemeres – „kulturowego samo-przekładu” (*cultural self-translation*)⁹⁷.

W tekście *Góry duszy* ów kulturowy przekład połączony z przekładem językowym na język angielski⁹⁸ zdaje się jednak zaledwie adaptacją zachodnich technik narracyjnych do odległego kulturowo przedmiotu opisu. Natomiast w wer-

a z drugiej za zdolność pisania dla mas (*Ibidem*, s. 27) – co również wpisuje się w ideę politycznego pluralizmu.

⁹³ Yeung określa splot literatury, kultury i literaturoznawstwa z treściami inkorporowanymi z zewnątrz (w drodze językowego i kulturowego przekładu) za pomocą omówionego na początku niniejszego rozdziału pojęcia polisystemu Even-Zohara. Zob. *Ibidem*, s. 31.

⁹⁴ W znaczeniu „doświadczenia nowoczesności” według Nycza. Zob. R. Nycz, *Trzy głosy o nowoczesności...*, s. 232.

⁹⁵ Z informacji podanych przez Yeung wynika, że od czasu proklamowania ChRL w roku 1949 zapoczątkowany jeszcze na początku XX wieku ruch chińskiego modernizmu został całkowicie zahamowany w wyniku dokręcania ideologicznej śruby. Szansa na jego reaktywację okazała się dopiero śmierć Mao Tse Tunga w roku 1976 (*Ibidem*, s. 18).

⁹⁶ *Ibidem*, s. 99.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 13.

⁹⁸ Tłumaczenie polskie jest przekładem z angielskiego.

sji oryginalnej (i tu, z racji na niezajomość języka, muszę w całości polegać na opisowej analizie Yeung – nie tyle wyciągając wnioski, ile wysuwając przypuszczenia) modernistyczne strategie pisarskie mogą służyć ukształtowaniu szczególnego rodzaju podmiotu – jednocześnie „otwartego na świat” (w znaczeniu według Gehlena) i głęboko osadzonego w tradycji. Asumpt do takich przypuszczeń daje mi porównanie przez Yeung konstrukcji czasu w angielskim tłumaczeniu i chińskim oryginale.

Język chiński – nie posiadając ani trybów, ani czasów gramatycznych – określa płaszczyznę czasową wydarzeń za pomocą jednego znaku na końcu zdania. W *Górze duszy* owocować ma to większą niż w wersji angielskiej subtelnością w rozróżnianiu odmiennych planów czasowych, na których znajdują się poszczególne postaci i wydarzenia, mimo czasowego dystansu konfrontowane ze sobą w ramach jednej sceny⁹⁹. Xingjian miał osobiście omawiać to zagadnienie ze swoim tłumaczem francuskim¹⁰⁰. Yeung, analizując je, poprzestała na przypuszczeniu, że jego komparatystyczna analiza mogłaby wykazać podobieństwo względem południowoamerykańskiego realizmu magicznego¹⁰¹. Następnie chińska literaturoznawczyni podjęła próbę odczytania *Góry duszy* przez pryzmat gatunku *Bildungsroman*¹⁰². Niemniej, w kontekście teoretycznych zagadnień okologlobalizacyjnych, bardziej owocna poznawczo byłaby może komparatystyczna analiza podmiotowości nowoczesnej w rozumieniu (wyłącznie) zachodnim i tej, którą zdaje się sugerować wykładnia oryginału *Góry duszy* według badaczki z Hong Kongu. Nowoczesny podmiot (w) powieści Xingjiana postrzega siebie jako indywidualność autonomiczną poznawczo, lecz prawdopodobnie (a wykazać to musiałaby analiza językowego procesu jego kształtowania w oryginale) w sposób nieznanymi podmiotom zachodnim pozostaje uwikłany w doświadczenia wspólnotowe¹⁰³.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 89–90.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 159.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 90.

¹⁰² *Ibidem*, s. 99.

¹⁰³ Być może (wyraźnie zaznaczam, że jest to tylko przypuszczenie), pomimo pewnej okcydentalizacji, nowoczesnego Chińczyka z powieści Xingjiana wciąż da się porównać z Japończykiem – takim, jakim postrzega go hiszpański misjonarz w *Samuraju* Shusaku Endo: w przeciwieństwie do niego przeżywa on życie „jako jednostka”, lecz i tak „dźwiga w sobie wieś, ród, rodziców, wszystkich przodków”. Przy czym „wieś” – w celu uniknięcia niepożądanego, pejoratywnego, znaczenia, którym ryzykowałbym, używając tego słowa w kontekście „nowoczesności” – zastąpiłby zapamiętany, lub zastany, społeczno-kulturowy kontekst. Zob. S. Endo, *Samuraj*, przeł. M. Melanowicz, Warszawa 1987, s. 156–157.

Górę duszy, w charakterystycznym dla niej zespoleniu „zachodnich” technik narracyjnych z „chińską” tematyką i niedostępną w przekładzie specyfiką języka, uznać można za utwór hybrydyczny – co nie oznacza, że wewnętrznie niespójny; taki, za jaki Douwe Fokkema uznał *Krainę wódki*. Badacz zwrócił uwagę na fakt, że w przypadku powieści Mo Yana nie sposób odseparować od siebie elementy „zachodnie” i „wschodnie” – przy czym zaznaczył także, że sam nie potrafi rozpoznać, na ile poszczególne rozwiązania narracyjne rzeczywiście są postmodernistyczne, a na ile tylko imitują postmodernizm w zachodnim rozumieniu¹⁰⁴. Chińsko-amerykańska badaczka Shelley Chan określiła „postmodernizujące” chwytory narracyjne Mo Yana jako *postmodern playful-ness*¹⁰⁵ – z jednej strony potwierdzając przesłanki o postmodernistycznej formie powieści, lecz z drugiej strony bagatelizując ją właśnie jako zaledwie formę; jako rodzaj „zabawy” tekstowym tworzywem, ze świadomością, że to nie sama zabawa determinuje znaczenia opowieści. Te bowiem mają zależeć od zakodowanej w powieści krytyki tradycyjnej kultury i komunistycznego dyskursu, których splot utrwalac ma w społeczeństwie wypaczony ogląd rzeczywistości – przy czym Chan porównuje *Krainę wódki* z *Dziennikiem obłąkanego* (jak brzmi polski tytuł tego opowiadania z roku 1918) Lu Xuna¹⁰⁶.

Faktycznie¹⁰⁷: opisane przez Mo Yana śledztwo w sprawie kanibalizmu wyraźnie koreluje z odkryciem bohatera Lu Xuna, który przeglądając starożytny chiński zwoje, natrafił na opis praktyk zjadania dzieci. Podobnie pijacki amok, w który coraz głębiej zapada się śledczy Ding Gou'er, wydaje się analogiczny względem wywołanego wspomnianym odkryciem szaleństwa fikcyjnego autora *Dziennika*, ponieważ w jego wyniku on także nie potrafi odróżnić poddawanej krytyce rzeczywistości od własnych rojeń: ostatecznie wszystkich otaczających go ludzi postrzega jako kanibali. Brak zdolności do „trzeźwego” osądu (w kontekście *Krainy wódki* określenie to eksponuje swoją dwuznaczność) przekształca kontestację deliryczną bohatera pierwszego tekstu i historyczną narratora drugiego w groteskową odmianę krytyki społecznej. Niemniej ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie prowadzi ona do bagatelizowania przedmiotu krytyki. U Lu Xuna jawi się on tym bardziej przerażającym, ponieważ szaleństwu rzadkich, lecz mimo wszystko odnotowanych przez

¹⁰⁴ D. Fokkema, *The Appropriation of World Literature*, [w:] *Koncepcje svetovej literatúry...*, s. 50.

¹⁰⁵ S.W. Chan, *A Subversive Voice in China: The Fictional World of Mo Yan*, Amherst (Nowy Jork) 2011, s. 189.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 160.

¹⁰⁷ Niniejszym postaram się rozwinąć wątek zasygnalizowany przez Chan na podstawie własnej lektury obu tekstów.

tradycję praktyk kanibalizmu odpowiada szaleństwo samozwańczego generalizującego kontestatora ich rzekomo współczesnego wymiaru. Natomiast u Mo Yana „pijana” – czyli również w jakimś stopniu „szalona” – rzeczywistość, w której dygnitarzom podaje się na półmiskach pieczone niemowlęta, w zestawieniu z poznawczą indolencją pijanego śledczego wywołuje u czytelnika wrażenie impasu. Rzeczywistość ta jest tak samo pozbawiona możliwości „otrzeźwienia” jak śledztwo Ding Gou’era szansy na rozwiązanie. „Trzeźwa” ocena sytuacji zdaje się możliwa tylko z zewnątrz; z płaszczyzny meta-tekstowej, gdzie powieściowa figura autora dyskutuje ze swoim fikcyjnym korespondentem rolę aluzji politycznych w literaturze¹⁰⁸. Stamtąd ów fikcyjny Mo Yan, który w ostatnim rozdziale trafia do Alkoholandii jawi się nie (tylko) jako efekt gry ontologią tekstu, lecz (także) jako figura publicznego wizerunku pisarza – formy kamuflażu dla obejmowanej przez niego roli społeczno-politycznego kontestatora¹⁰⁹. Eksploatację przez Mo Yana „zachodnich” narzędzi literackich Chan wpisuje w szersze zjawisko absorpcji obcych rozwiązań i treści w celu ożywienia chińskiej tradycji, która pomimo bogatej i długiej historii utracić miała swój potencjał rozwojowy. Rozpoznanie tego stanu rzeczy zawarte jest, zdaniem badaczki, w twórczości Mo Yana, gdzie przyjmować ma postać zaburzonej równowagi między *yin* (pierwiastkiem żeńskim) i *yang* (pierwiastkiem męskim). Niedostatek *yang* w wyczerpanej długim trwaniem tradycji literackiej

¹⁰⁸ Figury starego i młodego pisarza dyskutują m.in. o problemach politycznej cenzury (Mo Yan, *Kraina wódki*, s. 182) czy korupcji urzędniczej i ryzyku płynącym z jej bezpośredniej krytyki (*Ibidem*, s. 368). Przed wyjazdem z Pekinu do Alkoholandii fikcyjny Mo Yan mija natomiast plac Niebiańskiego Spokoju (s. 448), co być może koreluje z padającą w ostatniej, napisanej techniką strumienia świadomości, części ostatniego rozdziału wypowiedzią nieokreślonego nadawcy (fikcyjny Mo jest już bowiem w stanie pijackiego amoku i w jego świadomości unoszą się strzępki wypowiedzi mieszkańców Alkoholandii): „zwalaczać prawicowych reakcjonistów zdławić burżuazyjny liberalizm” (s. 474). Zdaniem Chan, całość omawianej powieści Mo Yana odebrać można jako reakcję na masakrę demonstrantów z roku 1989 – centralny wątek kanibalizmu miałby stanowić metaforę państwa, które „pożera” własne dzieci (S.W. Chan, *A Subversive Voice...*, s. 196–197).

¹⁰⁹ Po opisie placu Niebiańskiego Spokoju oczami fikcyjnego Mo Yana następuje zdanie: „W skórze pisarza Mo Yana spędziłem w Pekinie całe dziesięć lat” (Mo Yan, *Kraina wódki*, s. 448). Prawdopodobnie strategię zwielokrotnienia figury autora w powieści należałoby interpretować przez pryzmat relacji między autorem rzeczywistym a swego rodzaju fikcją literackiego pseudonimu (prawdziwe nazwisko pisarza to Guan Moye), pod którym funkcjonuje on w ramach chińskiego – a po Nagrodzie Nobla również światowego – literackiego systemu.

ma być rekompensowany wchłanianiem – i dopasowywaniem do własnych zasad – elementów tradycji obcych¹¹⁰.

Pomimo że Chan bezpośrednio nie porusza zagadnień związanych ze światową cyrkulacją literackich strategii i motywów, to jednak zaproponowana przez nią systematyka mechanizmów rządzących kulturą literacką daje się pogodzić z modelem globalizacji na wzór chiński opisanym przez Xie Minga. Ten chiński kulturoznawca przeciwstawił globalizacji w rozumieniu „zachodnim” – w której wykładnie eksponują problematykę rozprzestrzeniania się kulturowych treści – globalizację opartą na modelu podporządkowywania własnym wartościom wszystkiego, co obce¹¹¹.

4.6. „Kicz literatury światowej” i „globalny” problem reprezentacji

Zestawienie sposobów, w jakie w przekładach na polski jawią się dzieła Xingjiana i Mo Yana, pozwala pierwszego z nich postrzegać w charakterze samozwańczego „reprezentanta” tradycji chińskiej na Zachodzie, zaś drugiego jako „selekcjonera” zachodniej tradycji literackiej pod kątem technik, które dają się wykorzystać w ramach rodzimej kultury literackiej. Oczywiście, zarówno określenia, jak oparty na nich podział są umowne. Świadom jestem faktu, że zaprezentowane przeze mnie interpretacje *Góry duszy* i *Krainy wódki* zaledwie wskazują potencjalne wykładnie tych tekstów, w najlepszym wypadku unikając tego, co Brian Lennon nazwał „kiczem literatury światowej”¹¹². Tego rodzaju kiczem byłoby osadzenie obu powieści w ramach strategii lekturowych być może rozprzestrzenionych globalnie, lecz mimo to wymagających zróżnicowanych wykładni kontekstowych (co nie zmienia faktu, że pewnie podatność autorów na tego rodzaju lekturowy kicz wpływa na ich globalny rozgłos).

¹¹⁰ S.W. Chan, *A Subversive Voice...*, s. 46–47. Badaczka zwraca uwagę na fakt, że w *Krainie wódki* obiektami domniemanego kanibalizmu są wyłącznie chłopcy. Odczytując ten fakt jako satyrę na „wykastrowane” społeczeństwo, proponuje interpretować *Krainę wódki* przez pryzmat wcześniejszej powieści Mo Yana: *Obfite piersi, pełne biodra* (*Ibidem*, s. 192–193). Jej niedołączy bohater o imieniu Jintong, rozpieszczany przez siedem starszych sióstr, a w dorosłości niezdolny do samodzielnego życia, również służyć ma, według Chan, obśmianiu niedostatków yang we współczesnej kulturze i współczesnym społeczeństwie chińskim (*Ibidem*, s. 49).

¹¹¹ X. Ming, *Transvaluing the Global: Translation, Modernity and Hegemonic Discourse*, [w:] *Translation, Globalisation and Localisation. A Chinese Perspective*, red. N. Wang, S. Yifeng, Bristol 2008, s. 16.

¹¹² B. Lennon, *In Babel's Shadow...*, s. 173.

Należy mieć na uwadze fakt, że uhonorowanie wymienionych pisarzy Nagrodą Nobla (a więc najważniejszą zachodnią nagrodą literacką – o oddźwięku uniwersalnym) stawia ich twórczość w roli reprezentanta tradycji bogatej, lecz odległej od wzorców zachodnich. Ta odległość natomiast skazuje je niejako na wykładnie upraszczające – których stopień uproszczenia uzależniony jest z kolei od stopnia przyswajalności aspektów danej nie-zachodniej kultury przez przestrzenie teoretyczno-interpretacyjne, w ramach których odbywa się procedura rozumienia. Leżący u podstaw tej sytuacji globalny układ kulturowych sił kazał Lennonowi postrzegać *Weltliteratur* już nie jako „system”, ale jako „scenę”¹¹³, na której pojawiają się autorzy lub poszczególne teksty desygnowane przez rynek i dysponentów literackich wartości. Jako literaturę stanowiącą prawdziwe zamię epeki globalnej badacz wskazuje jednak literaturę wielojęzyczną, niemożliwą do analizy na gruncie tradycji literackiej jednego tylko języka¹¹⁴.

Te trzy aspekty pojmowania *Weltliteratur* przez Lennona („kicz”, „scena”, „wielojęzyczność”) Marshall Brown skonfrontował z trójstopniową definicją Damroscha. Ostatniemu z badaczy przypisuje on przekonanie o „głębokim” (w sensie znanym z językoznawstwa generatywnego) powinowactwie wszystkich systemów językowych – w kontraście do wiary pierwszego w ich nieprzystawalność¹¹⁵. Sposób, w jaki Brown konfrontuje powyższe stanowiska komparatystyczne, wydaje się jednak bardzo powierzchowny, ponieważ przyporządkowując Lennonowi etykietkę „Whorfianina”, zlekceważył on jeden z kluczowych aspektów teorii Benjamina Whorfa. Przecież to według tego badacza poszczególne języki, z ich zróżnicowanymi układami znaczeń, a także sposobami organizowania rzeczywistości, które wykształcają się na ich podstawie, stanowią realizację ogólnoludzkiej potrzeby zakorzenienia się w świecie¹¹⁶. Zdaniem Whorfa, potrzeba ta doskwierać miała ludzkości jeszcze

¹¹³ *Ibidem*, s. 18.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 24–26.

¹¹⁵ M. Brown, *Encountering the world*, „Neohelicon”, 2011, t. 38, s. 357.

¹¹⁶ Whorf posługuje się terminem „wyższy umysł” (lub „wyższe ego”) na określenie naturalnej predyspozycji gatunku ludzkiego do przyswajania wszelkich zorganizowanych systemów myślenia, począwszy od języka Papuasów, a na skomplikowanych działaniach matematycznych skończywszy. „Wyższy umysł” to jednak także „nieświadomość” języka, która sprawia, że z perspektywy jednostki język niejako wnika w otaczający ją świat, w efekcie czego traci ona świadomość, że postrzega i rozumuje zgodnie z zasadami określonego systemu (zob. B.L. Whorf, *Język, umysł i rzeczywistość*, [w:] Idem, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2002, s. 343–344). Wysuwając teorię „wyższego umysłu”, Whorf inspirował się zaczerpniętymi z sanskrytu pojęciami *Manas*, *Rūpa*

w okresie przed pojawieniem się języków, a jej reminiscencję stanowi proces przyswajania języka, wraz z warunkowanymi nim sposobami myślenia, w okresie dziecięcym. I choć uniwersalność, której to założenie dotyczy, ma charakter przed(lub ponad)językowy, to w jej świetle traci na wyrazistości opozycja konstruowana przez Browna. Zwłaszcza że u Damroscha poszukiwanie rzeczywistych lub rzekomych uniwersaliów wydaje się podporządkowane intencji kulturowego przekładu, gdyż w założeniu mają one stanowić rodzaj bazy dla rozumienia tego, co „obce”.

Dylemat, czy problematykę literatury światowej sytuować w kontekście domniemanych wartości uniwersalnych, czy traktować ją jako kwestię współoddziaływania kulturowych różnic niesprowadzalnych do wspólnego mianownika (lub sprowadzalnych tylko pozornie), ostatecznie wydaje się nierozstrzygalny. Zarazem jednak kategoria „reprezentacji” świata w tekście zdaje się otwierać możliwość hermeneutycznego sprzężenia tych dwóch aksjologiczno-interpretacyjnych biegunów pojęcia „literatury światowej”.

W książce pt. *Pragnienie obecności* Michał Paweł Markowski podaje dwa emblematyczne przykłady literackiej „reprezentacji”: pierwszy to poetyka Mallarmégo, w której „uobecnia się samo przedstawienie, odłączone od przedstawianej rzeczywistości”; drugi to, obecne u Marcela Prousta, przedstawienie tego, „co minione”, a przedstawiane w tekście jako rodzaj „objawienia” rzeczywistości pozatekstowej¹¹⁷. Pokusa każe (na zasadzie pozornych podobieństw) przyporządkować grupie pierwszej *Kraję wódki* Mo Yana – z licznymi emfazami fikcyjności i tekstualności konstruowanego w niej świata; a grupie drugiej *Górze duszy* Xingjiana, dążącą do uobecnienia przeszłości i pełną epifanii świata innego niż ten sankcjonowany przez społeczno-polityczne realia współczesnych narracji Chin. Gdyby jednak tej pokusie ulec, należałoby zaraz wprowadzić komplikujące ten klarowny podział spostrzeżenia na temat Alkoholandii jako niebezpośredniej reprezentacji rzeczywistości pozatekstowej (formie politycznej krytyki) i *Góry duszy*, która za sprawą uwypuklanej w tekście multiplikacji perspektyw narracyjnych zbliża się w stronę biegunu autotelicznego. W przypadku obu powieści

i *Arūpa*. Pierwsze z nich określa połączenie pomiędzy stanem bez języka a przestrzenią bezpośrednich doświadczeń (słowo „z trudnością dające się przełożyć jako „umysł”, „rozum” czy „duch”), natomiast dwa pozostałe oznaczają płaszczyzny pośrednie między obiema przestrzeniami: *Rūpa* dotyczy nadawania nazw obiektom w przestrzeni fizycznej (co chyba można ująć jako semantyczną kategoryzację), natomiast *Arūpa* to ponad-pojęciowe zasady konstruowania nazw i zdań (być może odpowiadające „gramatyce” – czego jednak Whorf nie przyznał wprost). Zob. *Ibidem*, s. 337–339.

¹¹⁷ M.P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999, s. 9.

samosterowność narracji, lub jej interpretacyjne zakorzenie w rzeczywistości pozatekstowej, zdaje się zależeć przede wszystkim od tego, czy dostrzegalne w powieściach zachodnie rozwiązania formalne (o proveniencji modernistycznej i postmodernistycznej) traktować jako dominujące czy instrumentalne względem chińskiej „obcości” obu tekstów. Problem ten jest, moim zdaniem, nierozdzielny z kwestią perspektywy interpretacyjnej, w którą teksty się wpisuje. Jak bowiem zauważa Markowski: „odrębne modele reprezentacji bywają często sporami w aksjologicznym sporze o pryncypia”, a słowa „symbol” i „diabeł” posiadają ten sam źródłosłów w postaci greckiego *ballein* (pol. „rzucić”)¹¹⁸. U Markowskiego „diabeł” stanowi figurę poznawczego chaosu (przeciwwagę dla figury Boga jako gwaranta światowej harmonii odwzorowywanej w malarskich przedstawieniach¹¹⁹), lecz w kontekście problematyki okolo globalizacyjnej pozwolę sobie potraktować go (w sposób, przynajmniej, ryzykowny) jako personifikację alternatywnego porządku interpretacyjno-aksjologicznego¹²⁰; figurę wyobrażonego centrum poza-zachodniego, przy założeniu, że Komisję Noblowską wciąż należy traktować jako najważniejszego na Zachodzie dysponenta literackich wartości. W świetle tego założenia zachodnie rozwiązania narracyjne u chińskich pisarzy jawiłyby się jako symbol globalnego oddziaływania Zachodu w świecie literatury i swoisty „łącznik” lub „pomost” (od *sym-ballein*, czyli „przerzucać”¹²¹) pomiędzy odrębnymi literackimi tradycjami – próby autorskiego zbliżenia, które uhonorowano najwyższym literackim laurem. W dynamicznej przestrzeni literatury światowej – rozumianej jako obszar ciągłych zmian kontekstów i reinterpretacji – równie istotne wydają się jednak siły separujące (od *dia-bellein* – „rozrzucić”, „oddzielić”¹²²), za sprawą których teksty ciężać muszą również w stronę inności ich rozumienia i wartościowania. Tendencje do oddalania się od kształtowanego przez określone centrum obrazu literackiego świata mogą jednak pełnić funkcję przeciwwagi dla okazywanej przez nie symbolicznej przemocy. Stawką w tej grze jest interpretacyjne podporządkowanie sobie tekstu, a warunkiem sukcesu „bierność” zawierającej się w nim „obcości” – jej podatność na bycie wpisaną w jej z kolei obce systemy literaturoznawczych pojęć i poznawczych kategorii¹²³.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 150.

¹¹⁹ Por. *Ibidem*, s. 146.

¹²⁰ Z mojej perspektywy poznawalnego w bardzo ograniczonym stopniu, którego istnienie jawi się jednak jako wysoce prawdopodobna ewentualność.

¹²¹ *Ibidem*, s. 150.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Jeśli w roli uosobienia poznawczej arbitralności Zachodu postawić filozofa, którego teoria podmiotu legła u podstaw humanistycznej refleksji okresu nowożytno-

Wskazane przez siebie przykłady, w których reprezentacja z jednej strony ustępuje miejsca reprezentowanemu, stanowiąc zaledwie odsyłacz do zakorzenionego w nim sensu, a z drugiej strony to zastępuje i sama w sobie staje się przedmiotem interpretacji, wpisuje Markowski w przeciwstawne porządki „ikony” i „idola”. Swoista „klótnia”, do której przy okazji ich konfrontacji dochodzi pomiędzy „heteroreferencjalnością” a „autoreferencjalnością” tekstu¹²⁴, określa, według badacza, dynamikę rozwoju zachodniej kultury. Od starożytności towarzyszące jej permanentne poczucie kryzysu reprezentacji zapobiegać ma z kolei stanowi poznawczej homeostazy, który – choć z pewnością kojący – skazałby zachodnią literaturę i sztukę na konieczność ciągłego powielania tych samych wzorców mimetycznych¹²⁵. Sądzę, że globalizacja, traktowana jako kontekst dla interpretacji tekstów literackich, ujawnia kolejne stadium owego kryzysu: wrażenie autoreferencjalności tekstu jako efekt „obcości” (i nieznamomości) świata, który być może on uobecnia – a przy tym brak przesłanek ku temu, aby podporządkowaną temu wrażeniu interpretację traktować jako niewłaściwą.

„Ikona”, jako porządek reprezentacji w tekście pewnego określonego obrazu świata, w ramach którego został on napisany, oraz „idol”, jako obiekt bałwochwalczego kultu tekstu samego w sobie¹²⁶ (czyli w praktyce bezrefleksyjnej reprodukcji przez interpretatora własnych kategorii i pojęć) – ich hermeneutyczna więź zdaje się obfitować w znaczenia również wówczas, gdy kontekstem dla literaturoznawczej refleksji czyni się procesy globalizacyjne. Wyciągnięcie interpretacyjnych wniosków z reprezentacyjnego sprzężenia tekstu i wszelkich możliwych światów zdaje się jednak wymagać nie fenomenologii, którą dla refleksji nad literaturą światową proponował Damrosch, lecz ontologii – takiej, która kształtuje się na bazie epistemologii. Dopiero gdy, jak twierdzi

ści, to kolejne stwierdzenie Markowskiego okaże się adekwatne. Mianowicie uznał on, że „między wyprawami Corteza a medytacjami Kartezjusza nie ma większej różnicy: w obydwu wypadkach uległość tego, co obce, staje się okazją do apodyktycznego narzucenia władzy” (*Ibidem*, s. 22).

¹²⁴ *Ibidem*, s. 20. Markowski pisze też o „symbolu” i „obrazie”, ale z mojego punktu widzenia, najistotniejsze jest odniesienie do „tekstu”.

¹²⁵ Zob. *Ibidem*, s. 200: „gdy przedstawienie nie jest w stanie kryzysu, dzieje zamierają i trwamy w jałowej repetycji arcywzoru”.

¹²⁶ Przedstawiany tu sposób rozumienia tekstu samego w sobie jest skrajnie odmienny od tego, o którym pisałem w rozdziale drugim (biorąc to określenie w cudzysłów) – tutaj mowa o znaczeniu tekstu samego w sobie (które, moim zdaniem, jest do pewnego stopnia tylko złudzeniem interpretatora), natomiast tam chodziło o tekst, który nie znaczy, lecz istnieje (trwa – jako skonfigurowany ciąg znaków).

Markowski, „epistemologia przekształci się w ontologię”, byt (sądzę, że również „byt” literacki – świat przedstawiany w tekście, z którego tłumaczeniem obcuje komparatysta) „będzie mógł w pełni uobecnić się w swoim przedstawieniu”. Ze względu na wagę, którą w ramach refleksji nad komparatystyką literacką w dobie globalizacji skłonny byłbym przypisywać temu twierdzeniu, pozwolę sobie przytoczyć je wraz z poprzedzającym je zapisem rozumowania polskiego filozofa literatury:

Gdy między pierwowzorem a odwzorowaniem odczuwamy nieprzekraczalną przepaść, a pierwowzór wymknie się wszelkiemu widzialnemu przedstawieniu, łatwo odkrywamy, że wkraczamy w strefę platonizmu lub ikonoklazmu rozmaitej maści. Gdy z kolei odwzorowanie zapanuje niepodzielnie nad pierwowzorem, skazując go wręcz na nieistnienie, wówczas zatriumfuje estetyczna wizja obrazu, domagająca się dlań pełnej autonomii. Gdy zaś między wzorem a odwzorowaniem ustanowiona zostanie względna równowaga, wówczas obraz stanie się epifanią bytu¹²⁷.

Powyższy fragment (wraz z przytoczonym wcześniej, a wyprowadzonym z niego wnioskiem badacza) bezpośrednio odnosi się do problemów sztuki figuratywnej, ale moim zdaniem, nie jest on bez znaczenia dla literatury w jej globalnym obiegu. Pierwsze zdanie nawiązywałoby również do przeświadczenia, że tekst odnosi się do czegoś „większego” (w znaczeniu dosłownym i/lub symbolicznym) niż jego zakres przedstawieniowy; drugie – do przeświadczenia o jego znaczeniowej samowystarczalności. Wspomniana na końcu epifania byłaby zaś „epifanią bytu” z tekstem – doświadczeniem w tekście własnego głębokiego zakorzenienia w kulturze, języku i ich systemach znaczeń, połączonym z uświadomieniem sobie możliwego istnienia światów po drugiej stronie tekstu (być może czytanej w przekładzie – przez „ja” interpretatora lub przez Innego). Światy te, pojmowane jako „literackie systemy–światy”, dają się przedstawić w charakterze ogólnych kwantyfikatorów opisu tekstu – na dłuższą metę zbyt ogólnych, ale przydatnych jako pewien etap w hermeneutycznej procedurze interpretacji.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 31.

ROZDZIAŁ V

POWRÓT „SYSTEMÓW–ŚWIATÓW”? GLOBALNA IRONIA I PROBLEMY REALIZMU

5.1. Literacki „system–świat”. Propozycja kategorii porządkującej

Kończące poprzedni rozdział zestawienie koncepcji literatury światowej Davida Damroscha z jej krytyką autorstwa Briana Lennona zwraca uwagę na rozbieżność pomiędzy teorią i praktyką badań spod znaku *World Literature*. W teorii jest ona spadkobierczynią utopii *Weltliteratur* Goethego: Damrosch stawia międzynarodową społeczność literackich komparatystów na pozycji bezstronnych arbitrów globalnego przepływu tekstów. Komparatystów obdarzonych takimi kompetencjami można nazwać „brokerami strategicznymi”¹, ponieważ w założeniu mieliby oni pilnować, aby cyrkulacja tekstów pomiędzy kulturami źródłowymi i przyjmującymi nie odbywała się z uszczerbkiem dla ich uniwersalnego znaczenia. W teoretycznym wymiarze koncepcji Damroscha uniwersalne znaczenie tekstu pełni funkcję podobną do „czystego języka” (*reine Sprache*) w koncepcji przekładu Waltera Benjamina, o której wspomniałem w rozdziale trzecim. To „czysty” – czyli odporny na kontekstowe zniekształcenia – język uniwersalnych wartości, który łączy ogniska literatury światowej w postaci poszczególnych kultur lub globalnych w swojej randze ośrodków życia literackiego, tak jak u Benjamina łączył przekład z oryginałem. Damrosch oczywiście nie stwierdza o faktycznym połączeniu kultur wyobrażoną nicią uniwersalności – podobnie Benjamin, którego wstrzeźliwość w tej kwestii Damrosch określił jako „mądrą” (*wise*)², nie pisał o idealnej, „czystej”, relacji między tłumaczeniem a tekstem źródłowym jako o czymś spełnionym. Pomimo owego ostrożnego przemilczenia utopia globalnego zrozumienia

¹ Termin zapożyczam od Ulfa Hannerza, który przy jego pomocy opisał kategorię tzw. analityków symbolicznych według Roberta Reicha; są to ludzie, których pracę charakteryzuje „niestandardowa manipulacja symbolami – danymi, słowami, reprezentacjami ustnymi i wizualnymi”; ich „zróżnicowane doświadczenia są atutem, czyniącym ich względnie autonomicznymi w zetknięciu z określonymi miejscami i organizacjami”. Zob. U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*, s. 127.

² D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 157.

i porozumienia wyraźnie patronuje teoretycznej płaszczyźnie koncepcji *World Literature*. Jednak w praktyce system literatury światowej konstruowany na bazie jednego języka globalnego wydaje się bardzo hermetyczny. Cykulacja tekstów, wartości i sposobów interpretacji, która wyznacza jego zasięg, przekreśla dobre intencje komparatystów nieświadomych własnego uwarunkowania. Ten stan rzeczy stwarza ryzyko sztucznego (jeśli wziąć pod uwagę potencjalną nieograniczoność intertekstualnych i interkontekstualnych powiązań pomiędzy poszczególnymi tekstami) wykreślenia granic pomiędzy systemami literatury światowej. Postulowana przez Damroscha „fenomenologia” literatury światowej przyjmuje postać reprodukcji schematów postrzeżeń ukształtowanych przez system kulturowo-społeczny – co albo utrudnia, albo uniemożliwia hermeneutyczną eksploatację kulturowych różnic. Sam system przedstawia się wówczas jako samowystarczalny poznawczo, a globalna różnorodność ulega w jego ramach odgórnej tematycznej i aksjologicznej klasyfikacji.

Prawdopodobnie problem nie dotyczy wyłącznie pojmowania literatury światowej z perspektywy amerykańskiej (*World Literature*). Emily Apter w książce *Against World Literature. On the politics of Untranslatability* wspomina wykształconą w obszarze frankofonii koncepcję *littérature-monde* – definiowaną jako „widzenie świata”³ (*view of the world*) z perspektywy literatury języka francuskiego. Adam Lifshy przeprowadził ciekawą analizę relacji pomiędzy globalizacją w jej współczesnym wymiarze a spuścizną epoki kolonialnej w postaci globalnego zasięgu języka hiszpańskiego; jego interpretacje tekstów literackich z lat 1885–1985 siłą rzeczy sprawiają wrażenie projektu światowej literatury hiszpańskiej – czy też kanonu świata hispanojęzycznego⁴. Z punktu widzenia historycznego, istotne wydaje się spostrzeżenie Hanny Serkowskiej, że koncepcja bliska pojęciu literatury światowej po raz pierwszy zrodziła się w okresie włoskiego renesansu (w roku 1417). Była to *respublica litteraria* autorstwa Francesca Barbaro – „międzynarodowa wspólnota uczonych”⁵. Natomiast Armando Gnisci, współczesny włoski komparatysta, zwrócił uwagę na możliwość badania w ramach paradygmatu literatury światowej literatury języka rosyjskiego i portugalskiego⁶. Rozpatrywane niezależnie od siebie, spójne wewnętrznie

³ E. Apter, *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, Londyn, Nowy Jork 2013, s. 178.

⁴ A. Lifshy, *The Magellan Fallacy. Globalization and the Emergence of Asian and African Literature in Spanish*, Ann Arbor (Michigan) 2012.

⁵ H. Serkowska, *Włoski wkład w debatę wokół literatury światowej i literatur narodowych*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4, s. 88.

⁶ A. Gnisci, *The Global Literature and the World's Literature Today*, [w:] *Koncepcie svetovej literatúry...*, s. 33.

i skończone pod względem kształtowania własnej kosmologii poszczególne systemy literatury światowej mogą przyjmować postać samodzielnych systemów–światów.

Pojęcie „systemów–światów” wprowadził Immanuel Wallerstein na gruncie nauk ekonomicznych. Oznacza ono samowystarczalną i zamkniętą przestrzeń stosunków gospodarczych, determinujących również zależności społeczne i polityczne; przestrzeń zhierarchizowaną na podstawie podziału produkcji i dystrybucji dóbr, które w obrębie systemu–świata wymuszają podział na „centrum”, „peryferie” i „pół-peryferie”⁷. Pomimo ekonomicznego ukierunkowania pojęcia w jego wykładni według Wallersteina, zwracają uwagę dwie pary opozycji istotnych również w przypadku literackich systemów–światów – za sprawą których zestawienie systemów literatury światowej z teorią systemów–światów wykracza poza poziom powierzchownej analogii.

Pierwsza opozycja dotyczy dwóch „podkategorii” systemów–światów: gospodarek–światów i imperiów–światów. Jeden i drugi podważa prymarność „minisystemu” państwa narodowego względem przemian ponadpaństwowych wywołanych albo zasadami wymiany rynkowej ustanawianymi przez centrum (w przypadku gospodarki–świata), albo redystrybucją w kierunku wyznaczonym przez centrum – czyli od peryferii ku sobie samemu (w systemie imperium–świata)⁸. Zwracając uwagę, że wizja przekształcenia nowoczesnego (zachodniego) systemu–świata w imperium–świat nigdy nie wykroczyła poza sferę prób, Wallerstein podkreśla różnicę między imperium–światem a hegemonią w obrębie systemu–świata⁹. Hegemonię rozumie on jako dominującą rolę polityczno-ekonomiczną określonego państwa z obszaru centrum, która – co z punktu widzenia moich badań wydaje się najistotniejsze – pozwala hegemonowi „określać kulturowy język opisu świata”¹⁰. Ten aspekt hegemonii, który wiąże się z kategoryzacją zarówno wspólnotowego, jak i jednostkowego oglądu globalnej rzeczywistości odsyła do drugiej opozycji, konstytuującej wewnętrzną dynamikę systemu–świata: uniwersalizmu i rasizmu/seksizmu¹¹. U Wallersteina rasizm i seksizm pełnią funkcję swoistego *pars pro toto* dla ogólnych tendencji stanowiących wyraz niezgody na przekształcanie zastanych

⁷ M. Starnawski, P. Wielgosz, *Kapitalizm nad przepaścią, społeczeństwa wobec wyboru. O krytycznych perspektywach analizy systemów–światów Immanuela Wallersteina*, [w:] I.M. Wallerstein, *Analiza systemów–światów...*, s. VII.

⁸ I. Wallerstein, *Analiza systemów–światów...*, s. 33–34.

⁹ *Ibidem*, s. 86.

¹⁰ *Ibidem*, s. 87.

¹¹ *Ibidem*, s. 61–62.

kategorii poznawczych i aksjologicznych – lub reakcję zwrotną na ich przekształcenia zachodzące w przestrzeni publicznej.

Poszczególne opozycje, zasadnicze dla systemów–światów, przyporządkowywane systemom literatury światowej wymagają odrębnych zabiegów teoretyczno-adaptacyjnych. W przypadku pierwszej z nich jej przeciwstawne człony należałoby przedstawić jako figury teoretyczne: pojęcie gospodarki–świata odnosiłoby się wówczas do zagadnień kumulacji i dystrybucji kapitału symbolicznego (i hegemonii na rynku wydawniczym) – podczas gdy imperium–świat stanowiłoby kategorię, której zakres obejmowałby całokształt zależności postkolonialnych i neokolonialnych. Natomiast w przypadku drugiej opozycji należałoby stonować etyczną wymowę umiejscowionych w niej kategorii, przyporządkowując je przeciwstawnym (lecz dopełniającym się w hermeneutycznej interpretacji tekstów) biegunom ideologiczno-aksjologicznym: tendencji do rozpatrywania tekstów w kategoriach tradycji, kultury narodowej lub języka oraz do poszukiwania ogólnych (uniwersalnych, ponadpartykularnych) kategorii interpretacyjnych. Swego rodzaju konstrukcyjne podobieństwo pomiędzy systemem–światem a zinstytucjonalizowanymi wersjami literatury światowej prowadzi do analogii o wiele bardziej istotnej w kwestii interpretacji i wartościowania tekstów literackich. Polega ona na kształtowaniu własnej czasoprzestrzeni, co w obrębie systemu–świata objawia się jako jednoczesna „systemowość” i „historyczność” zawartej w jego ramach rzeczywistości społecznej¹². Ten stan rzeczy rozumiem jako kształtowanie się w krajach „centrum” wzorców adekwatności (lub nieadekwatności) działań społecznych lub politycznych do stadium historycznego rozwoju, w jakim system–świat sam siebie sytuuje.

W przypadku literackiego systemu–świata należałoby przyjąć, że ustanawiana przez niego czasoprzestrzeń określa spektrum literackich zabiegów dopuszczalnych z perspektywy norm współcześnie obowiązujących w obrębie literackiego „centrum”. W takim duchu wypowiedziała się Pascale Casanova, pisząc o „literackim południku zero” (*the Greenwich meridian of literature*). Metafora południka zawiera w sobie, po pierwsze, znaczenie temporalne, ponieważ linia południka zerowego stanowi punkt początkowy globalnej miary czasu; po drugie, przestrzenne – wskazujące miejsce, przez które ów południk przechodzi jako centralny punkt wykreślonej na jego podstawie mapy. W swoim wymiarze temporalnym literacki południk Casanovy to linia podziału na to, co w literaturze „nowoczesne” (w znaczeniu: „aktualne”) i „przestarzałe”¹³. O tym, co w danym systemie jest „na czasie” (z uwagi na temporalną metaforę)

¹² *Ibidem*, s. 39–40.

¹³ P. Casanova, *Światowa republika ...*, s. 139.

badaczki to kolokwialne określenie wydaje się uzasadnione¹⁴), decydować ma stylistyczna bliskość (*proximity*) tekstu do standardów ustalanych przez centrum – „stolicę wszystkich literackich stolic”¹⁵.

Według Casanovy, miano „stolicy stolic” – czyli miejsca, przez które przebiegał literacki południk zero – przynajmniej do roku 1960 przysługiwać miało Paryżowi¹⁶. Zamiast wyznaczać rok globalnej „detronizacji” literatury francuskiej, bezpieczniej będzie posługiwać się w tym kontekście bardziej ogólnym terminem czasowym – pisząc o połowie XX wieku. Moment ten wydaje się istotny z tego względu, że prawdopodobnie od niego należałoby liczyć okres swoistej strukturalnej asymetrii pomiędzy zachodnim systemem–światem a zachodnim system literatury światowej. O ile bowiem można stwierdzić za Wallersteinem, że w połowie XX wieku Zjednoczone Królestwo utraciło pozycję polityczno-ekonomicznego hegemonu na rzecz Stanów Zjednoczonych, o tyle nie wydaje mi się przekonujące twierdzenie, że globalne centrum życia literackiego przeniosło się z Paryża w obszar świata anglojęzycznego. Za słusnością takiego twierdzenia z pewnością przemawia fakt globalnego rozprzestrzenienia się angielszczyzny (jako języka pierwszego lub wyuczonego) – przekładalny na zasięg tworzonej w tym języku literatury i ogrom właściwego jej rynku literackiego, który przekłada się na przeważającą ilość tłumaczeń z i na angielski. Nie sądzę jednak, aby przestrzeń anglojęzyczna odmierzała przepływ literackiego czasu, tak jak wedle wykładni Casanovy miało to robić „centrum” paryskie – wyznaczając obowiązujące trendy i szafując etykietkami „nowoczesności” i „przestarzałości”¹⁷ (tego typu centro-peryferijna zależność zdaje się charakteryzować raczej teorię literatury – a nie literaturę). W niniejszym

¹⁴ Casanova pisze o tym, co jest „modne” („w świecie *haute couture*”) – prowokacyjnie sprowadzając popularność określonych literackich konwencji danego czasu do rangi społecznego konwensu. Zob. *Ibidem*, s. 140.

¹⁵ *Ibidem*, s. 141.

¹⁶ *Ibidem*, s. 140–141.

¹⁷ Pierwszym – lecz być może ostatnim – globalnym schematem uprawiania literatury usankcjonowanym przez „centrum” (anglo-)amerykańskie był literacki postmodernizm, który pod wieloma względami wiąże się z de-hierarchizacją literatury i życia literackiego. W tym sensie należy przyznać słusność przytoczonemu przeze mnie w rozdziale pierwszym pogładowi Fredricka Jamesona, że globalizacja w wymiarze kulturowym jest równoznaczna z postmodernizmem (zob. Rozdział I, przyp. 15). Marginalizacja europejskiego (paryskiego) centrum życia literackiego (i źródła literackich wzorców) wiązała się z niejako programową marginalizacją kategorii centrum jako takiego. Stoję na stanowisku, że w ramach refleksji nad kulturą literacką w wymiarze globalnym postmodernistyczną krytykę elitarności należałoby rozumieć jako

rozdziale chciałbym się zastanowić, czy nie dałoby się spojrzeć na zagadnienie globalnej „kartografii” centrów wartości literackich z perspektywy niejako odwrotnej. Należałoby wówczas założyć, że gdy z literackiej mapy świata zniknął południk paryski, terytorium dawnej globalnej „republiki literatury” zaczęło ulegać powolnemu podziałowi na szereg przestrzeni autonomicznych lub pół-autonomicznych. To z kolei należałoby mierzyć stopniem samodzielności w ustalaniu kryteriów literackiej aktualności, a także historycznej wagi w przypadku tekstów dawnych.

Sądzę, że we wspomnianej już postępującej multiplikacji różnych teorii literatury światowej osadzonych na gruncie konkretnych pojedynczych języków należałoby szukać dowodu na potwierdzenie powyższego założenia¹⁸. Być może dałoby się również stwierdzić istnienie teoretyczno-kulturowej zależności pomiędzy faktem stopniowego wchłaniania kolejnych obszarów cywilizacyjno-kulturowych przez zachodni kapitalistyczno-demokratyczny, a więc polityczno-ekonomiczny, system–świat¹⁹ a stopniową dywersyfikacją w jego obrębie systemów obiegu literatury.

5.2. Problemy „globalnej ironii”. Słownik chazarski i Życie Pi

Wysuwając tezę o rozłączności systemów literatury światowej, bynajmniej nie mam na celu – jak mogłoby się wydawać – zaprzeczania oczywistemu faktowi globalnego rozprzestrzenienia się literatury anglojęzycznej, a także wkładu, jaki amerykańska popkultura poczyniła na rzecz globalnego rezerwuaru postaci i motywów twórczości artystycznej. Refleksji na temat potencjalnego rozproszenia i rozmnożenia samodzielnych przestrzeni literackich nie należy rozumieć jako tezy o ograniczaniu globalnego przepływu tekstów,

devaluację narzucanych odgórnie kryteriów twórczych i aksjologicznych – na korzyść tych wytwarzanych „lokalnie”.

¹⁸ Francuskojęzyczna koncepcja *littérature-monde* mogłaby okazać się w tym kontekście próbą ocalenia resztek po dawnej globalnej hegemonii.

¹⁹ Proces rozszerzania się systemu–świata bynajmniej nie oznacza jednak jego utrwalenia się w jednej, danej raz na zawsze, formie. Wallerstein prognozuje wręcz nieodzowność jego kolejnej strukturalnej przemiany, która, jego zdaniem, zmierza będzie albo ku większej hierarchizacji (elitarności) systemu, albo ku jego egalitaryzacji. Wybór zostanie, według niego, dokonany na płaszczyźnie intelektualnej, moralnej i politycznej – przy czym Wallerstein pozostawia w domyśle fakt, że musi on stanowić efekt negocjacji (sporów) ideologicznych w przestrzeni publicznej. Zob. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*, s. 127–128.

treści i motywów. Chodzi raczej o potencjał wchłaniania ich przez daną kulturę literacką; o zdolność do ich reinterpretacji i przewartościowywania w obrębie danej wspólnoty wartości etycznych lub estetycznych – czy też w imię prób zawiązania takiej wspólnoty lub namysłu nad możliwościami jej zaistnienia. To, co – naginając dla swoich celów termin Wallersteina – nazywam literackim systemem–światem, jest zatem pewnym ukonstytuowanym przez daną kulturę literacką pojmowaniem świata literatury. Multiplikacja tak pojmowanych systemów–światów literatury jest zjawiskiem tyleż umownym, co nieodzownym. Jej umowność wynika z roli, jaką w twórczości literackiej odgrywa doświadczenie globalizacji; stanu, w którym względna łatwość przemieszczania się ludzi i ich wytworów, potocznie pojmowana jako zanik lub dewaluacja granic państwowych, przynosi konsekwencję w postaci jednego, a w skali globu nieograniczonego przestrzennie, kulturowego pogranicza. Zarówno w pisarstwie, jak i w lekturze indywidualność odznacza się potrzebą wykraczania poza wyznaczone odgórnie schematy twórcze i interpretacyjne – oraz weryfikowania przystawalności zastanych norm i hierarchii aksjologicznych do realiów globalnego „pogranicza”. Natomiast nieodzowność zróżnicowanych systemów literatury światowej łączyłbym ze wspólnotową potrzebą zabezpieczania osadzonych w kulturze wartości i ukształtowanych przez dany język kategorii postrzegania. Proces, wskutek którego zanik podziału na ekonomiczne systemy–światy zaowocował multiplikacją systemów–światów literackich, określiłbym jako ironiczny względem tendencji do instytucjonalnej strukturyzacji świata w całej jego rozciągłości. Globalizacja wydaje się ironiczna z zasady – zaś literatura byłaby tym obszarem twórczej działalności, który w eksploatacji tej zasady upatrywałby rację własnego istnienia.

Moja teza o ironiczności globalizacji z jednej strony odnosi się do zjawiska, które Adam Lifshey nazwał „błędem Magellana” (*Magellan Fallacy*); przekonania, że „kapitanowie [opływających ziemie statków] mogą kontrolować konsekwencje globalizacji”²⁰ – czyli że da się zaplanować ciąg kulturowych przemian wywoływanych procesami globalizacyjnymi i dokładnie przewidzieć ich polityczne konsekwencje²¹. Na ironię zakrawa fakt, że pozory globalnej

²⁰ A. Lifshey, *The Magellan Fallacy...*, s. 1.

²¹ Odniesienie do Magellana dotyczy historii jego śmierci, kiedy to po dotarciu na obszar dzisiejszych Filipin zaanektował wyspy w imieniu hiszpańskiego króla – nie przewidując jednak, że spotka się to z oporem lokalnego władcy. Ten – niejaki Lapu Lapu – zorganizował akcję zbrojną przeciwko Magellanowi (której ofiarą padł sam kapitan), pośrednio przystępując w ten sposób do wojny z Hiszpanią (zob. *Ibidem*, s. 2). Lifshey traktuje tę anegdotę jako punkt wyjścia do teoretycznej narracji na temat przenikania się tzw. centrów i peryferii w obrębie przestrzeni globalnej, której współczesny

unifikacji dają podwaliny pod podtrzymywanie i pomnażanie kulturowych różnic. Socjologicznym wyrazem tego stanu rzeczy wydaje się teoria „glokalizacji” Robertsona (wspomniana przeze mnie w rozdziale czwartym), której kulturowo-literackiego odpowiednika doszukiwałbym się w praktyce adaptowania i reinterpretowania „obcych” narracji i wzorców na gruncie kultury „rodzimej”. Jednak z drugiej strony, globalna ironia wiąże się również z ambivalencją wspólnot politycznych i interpretacyjnych, ponieważ będąc reakcją na homogenizujące zapędy względem globalnej rzeczywistości kulturowej, ich umacnianie lub zawiązywanie samo zmierza w kierunku ograniczenia swobody twórczej i intelektualnej. Najkrócej rzecz ujmując: globalna ironia polega na niemożliwości trwałego poznawczego kompromisu pomiędzy globalną różnorodnością (popadającą w chaos) a zakorzenioną kulturowo narracją o świecie – w sytuacji gdy oprócz owego kompromisu ma się do wyboru skrajności ksenofobii i symbolicznej uzurpacji²². Zamiast niego zawiera się kompromisy

wymiar stanowiąc ma z jednej strony wpływ tradycji metropolitalnej na kulturę „peryferii”, a z drugiej strony wchłanianie tych „peryferii” (reprezentowanych przez tematy, teksty i postacie przybyłych z nich twórców) z ich społeczno-kulturową swoistością przez kulturę literacką tzw. centrum. Zob. *Ibidem*, s. 3–7.

²² Globalna ironia działa zarówno na „zewnątrz”, jak i do „wewnątrz” literackiego systemu–świata (choć gdy mowa z jednej strony o globalizacji, a z drugiej o literaturze, ściśle rozróżnienie wnętrza i zewnątrz danego systemu obiegu możliwe jest tylko na poziomie teoretycznym – a i wówczas wątpliwa wydaje się jego interpretacyjna wartość). Odniesiona „na zewnątrz” pozwala uniknąć konieczności posługiwania się opozycją „dżihadu” i „McŚwiata”, wprowadzoną do refleksji nad globalizacją przez Benjaminą Barbera. Moim zdaniem, terminu „dżihad” – pomimo intencji Barbera, który próbował go odpolitycznić – nie da się bowiem stosować bez konotacji fundamentalistycznych. „Dżihad” to u Barbera słowo klucz, oznaczające osadzony w konserwatywnie pojmowanej tradycji opór przeciwko globalnej ofensywie „McŚwiata” – czyli amerykańskiej (pop)kultury, która z założenia lekceważyć ma wszelkie różnice. „Ironia” może zastąpić ów termin jako określenie procesu, w następstwie którego dany system na drodze własnej ekspansji niejako wytwarza systemy antagonistyczne. W odniesieniu do „wewnętrznej” sytuacji systemu „ironia” dotyczy – jak już sugerowałem – rozdrabniania się systemu współ z pozornym powiększaniem przez niego zasięgu (należy tu podkreślić, że cały czas kwestia dotyczy literatury – a więc materii z natury wieloznacznej i w miarę rozprzestrzeniania się poddawanej coraz to nowym rekontekstualizacjom). Być może należałoby w tym kontekście dokonać rewaloryzacji pojęć „granica” i „przejście graniczne” (*checkpoint* – pojęcie wyprowadzone z powieści Azmi Bishary pod tym tytułem), które Emily Apter potraktowała chyba zbyt jednoznacznie: jako narzędzia politycznego nadzoru nad rozmnażaniem się znaczeń i nawiązywaniem „stosunków” przez teksty literackie różnych kultur i języków (zob. E. Apter, *Against*

doraźne, w których globalna ironia objawia się tym wyraźniej, im bardziej mimetyczne odzwierciedlanie procesów globalizacyjnych wiąże się z marginalizacją jednostkowego doświadczenia. Ono zawęży perspektywę oglądu, lecz pozwala zbadać sposób, w jaki odrębne kulturowe systemy–światy równoważą się w wymiarze indywidualnym.

System–świat jako trwały układ znaczeń, w obrębie których sytuuje się poszczególne teksty lub na bazie których tworzy się nowe teksty, jest fikcją: instytucjonalną – kiedy czyni się go elementem przeżycia wspólnotowego; teoretyczną – kiedy pełni funkcję interpretacyjnego klucza dla szeregu zjawisk literackich lub historyczno-literackich; wreszcie fikcją literacką – kiedy stanowi podstawę indywidualnej wariacji na temat świata i możliwych perspektyw jego oglądu. Te trzy poziomy „systemowości” świata literatury (lub w literaturze) nakładają się na siebie w powieści *Słownik chazarowski* Milorada Pavicia. Poszczególne części słownika składają się na fikcyjne kompendium wiedzy o legendarnym królestwie Chazarów, które swoim zasięgiem obejmować miało obszar zbliżony do byłej Jugosławii. Każda część to jednak historia opowiadana z perspektywy jednej z trzech wielkich religii monoteistycznych. Historie te dzielą między sobą bohaterów, miejsca i nazwy – lecz nie znaczenia im przypisywane. Antagoniści z różnych „systemów” (w powieści nazywanych „księgami”) śnią siebie nawzajem; jawa jednego jest snem drugiego i odwrotnie – przez co „rozumijają się” reprezentowane przez nich wartości. Pomimo to pomiędzy systemami zachodzi jednak wymiana znaczeń, ze względu na którą uważam powieść Pavicia za podatną na interpretację w kontekście problemów globalizacyjnych. Owa wymiana zachodzi za sprawą „tłumaczy” lub „łowców” snów²³ – postaci pełniących w powieści funkcję realizatorów uniwersalnego ładu, personifikowanego w postaci, którą księga islamska nazywa Adamem Ruh²⁴, a hebrajska Adamem Kadmonem²⁵.

World Literature..., s. 113). Funkcja ta sama w sobie rzuca tzw. granice na pastwę ironii, ponieważ nigdy nie są one tak szczelne, aby nie przedostały się przez nie znaczenia z punktu widzenia systemu niepożądane. Sądzę jednak, że abstrahując od problemu jednoznacznie politycznych restrykcji, kategorię „przejścia granicznego” dałoby się potraktować jako figurę hermeneutyczną; jak rodzaj „punktu podparcia” ze sławnego powiedzenie Archimedesza, na bazie którego byłaby możliwa równoległa – komparatystyczna – refleksja nad konfrontowanymi za jego pomocą przestrzeniami kulturowymi lub tekstami, które z tychże przestrzeni pochodzą.

²³ M. Pavić, *Słownik chazarowski. Powieść-leksykon w stu tysiącach słów. Egzemplarz żeński*, przeł. E. Kwaśniewska, D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa 2004, s. 81.

²⁴ *Ibidem*, s. 154.

²⁵ *Ibidem*, s. 236.

W fikcyjnym świecie Paviccia wszystkim istotom ludzkim przyporządkowane są określone litery, a lowcom snów i autorom tytułowego „słownika chazarskiego” przyświeca idea, aby te litery odkryć i połączyć w zapomniany boski alfabet. Mityczny pra-Adam (czyli Adam sprzed wyjęcia zebra i powołania do życia Ewy) jest uosobieniem jedności doświadczeń i znaczeń, gdyż jego ciało składa się równocześnie z materii i słów²⁶. Scalenie ciała Adama Kadmona, a tym samym połączenie trzech systemów symbolicznych o światowym zasięgu, jest jednak udaremniane przez kolejne wcielenia diabła, którego w kontekście moich rozważań da się potraktować jako personifikację globalnej ironii. Znamienny wydaje się również fakt, że w niebiańskiej hierarchii pra-Adam wędruje między drugim a dziewiątym poziomem poznania²⁷. Adam Kadmon to zbliża się do boskiej wszechwiedzy (nigdy jej nie osiągając), to się od niej oddala (nigdy nie tracąc jej z pola widzenia). Poznawcza ambiwalencja pozostaje w związku ze stopniem zespolenia w obrębie jego mitycznego ciała globalnych odrębności, przedstawianych w postaci nieprzystających do siebie systemów religijnych (symbolicznych systemów–światów). Dzięki temu powieść Paviccia, pomimo zasadniczego braku odniesień do współczesności w planie treści²⁸, daje się potraktować jako korespondująca z aktualną problematyką kulturowej homogenizacji i dywersyfikacji. Ironia uniemożliwiająca utrzymanie się na najwyższym dostępnym ludzkości poziomie poznania staje się kołem zamachowym hermeneutycznego ruchu pomiędzy ideą jedności a faktycznym symboliczno-kulturowym rozdrobnieniem. Samo w sobie – jeśli porzucić kontekst *Słownika chazarskiego* – może stanowić ucieczkę przed wypaczaniem idei jedności, rozumianym jako niwelowanie kulturowych różnic, bez woli wykorzystania ich teoretycznego i twórczego potencjału.

Hermeneutyczny potencjał, który globalna ironia zdradza przy okazji całościowej (a więc utrudniającej koncentrację na zagadnieniach szczegółowych) refleksji nad kulturowymi lub symbolicznymi systemami–światami, dostrzegalny jest również w sytuacji, gdy obiektem analizy staje się literacka aranżacja jednostkowego doświadczenia. Domeną globalnej ironii zawsze jest ruch. Niemożliwość uwzględnienia w interpretacji jakiejś formy dynamiki, lub też wymiany znaczeń pomiędzy

²⁶ *Ibidem*, s. 237–238.

²⁷ *Ibidem*, s. 155.

²⁸ Niektóre hasła słownika zawierają odniesienia postaci żyjących na planie współczesnym (z punktu widzenia narracji: w drugiej połowie XX wieku), zaś treści zawarte w *Appendixie* domykają poświęcone im wątki, przedstawiając je jednak jako powtórzenie wydarzeń z czasu przeszłego. (Por. *Ibidem*, s. 306–311). Ta swego rodzaju palimpsestowość (czasu) narracji przemawia, moim zdaniem, za możliwością odczytywania (pseudo)historycznych wątków powieści w ich odniesieniach do teoretycznych problemów współczesności.

systemami religijnymi, społecznym lub kulturowymi, praktycznie wyklucza możliwość traktowania tekstu jako istotnego z punktu widzenia namysłu nad globalizacją. Zarówno symboliczny (intelektualny) ruch wewnątrz, jak i na zewnątrz systemu–świata w wymiarze interpretacyjnym staje się nośnikiem ironii – stymulowanej ścieraniem się różnych postaw i wzorców. Dla zilustrowania tej tezy najodpowiedniejsza byłaby powieść koncentrująca się na przekraczaniu granic określonego, uwarunkowanego kulturowo, sposobu postrzegania świata przez jednego bohatera, którego tożsamość początkowo wydaje się ironiczna w stosunku do kontekstu, w którym się znajduje, zaś następnie staje się obiektem ironii systemu–świata, w obręb którego się dostaje. Sądzę, że warunek taki spełnia *Życie Pi* Yanna Martela. Podobnie jak w *Słowniku chazarskim*, mowa tam o trzech wielkich systemach religijnych (tym razem są to chrześcijaństwo, islam i hinduizm). Teatrem ich działań jest osobowość głównego bohatera – Hindusa, dojrzewającego we francuskojęzycznej części Indii. Tożsamość młodego Pi jest dodatkowo stymulowana również przez tzw. wzorce zachodnie – czy też wyidealizowany obraz tych wzorców, przekazywany przez wuja wspominającego młodość spędzoną w imperialnej jeszcze Francji²⁹.

Główny bohater najpierw wymyka się schematom kultury rodzimej, konstruując osobowość hybrydyczną, lecz koherentną w ramach indywidualnego doświadczenia – stara się być jednocześnie chrześcijaninem, muzułmaninem i hinduistą, nie widząc sprzeczności pomiędzy nimi, zaś różnice traktując jako odmienności języków metafizycznego poznania³⁰. Zjawisko globalnej ironii ujawnia się wówczas, gdy na determinujący osobowość bohatera wpływ kolonialnej przeszłości (język, którym się porozumiewa, i splot religii, które wyznaje) oraz postkolonialnych zależności (odziedziczona po wuju wizja Zachodu jako miejsca, gdzie zdobywa się wykształcenie) nakłada się doświadczenie migracji. Wypełniająca zasadniczą część powieści historia żeglugi przez Pacyfik na jednej szalupie z tygrysem bengalskim³¹, po dotarciu bohatera do wybrzeży Ameryki zostaje przełożona przez niego – pod wpływem przesłuchujących go oficjeli – według klucza psychoanalitycznego³².

²⁹ Y. Martel, *Life of Pi*, Edynburg, Londyn, Nowy Jork, Melbourne 2003, s. 8–12.

³⁰ *Ibidem*, s. 70–71. Hybrydyczna religijność bohatera daje o sobie znać przy okazji jego wzniesłego przerażenia, jakie budzi w nim widok przebudzonego tygrysa na szalupie. Bohater wykrzykuje wówczas: „Jesus, Mary, Muhammad and Vishnu!” (*Ibidem*, s. 150).

³¹ Tytułowy Pi jest synem właściciela ogrodu zoologicznego. Wraz z rodziną i zwierzętami (sprzedanymi do różnych ogrodów zoologicznych – głównie w Stanach Zjednoczonych) płynie do Ameryki Północnej na pokładzie japońskiego frachtowca. Na szalupę trafia w wyniku katastrofy morskiej. Zob. *Ibidem*, s. 88–90.

³² *Ibidem*, s. 289–319. Pi stwierdza: „Chcecie historii, która was nie zaskoczy; która potwierdzi to, co już sami wiecie”. Następnie rewiduje swoją opowieść: samica oranguta-

Historia życia tytułowego Pi zostaje podporządkowana normom kulturowego systemu–świata, w zasięgu którego się znalazł (zachodniemu racjonalizmowi). Poddany przemocy symbolicznej, Pi pamięta jednak swoją opowieść, a ona razem z nim wkracza w obręb przestrzeni kulturowej, w której rozpoczyna on partycypację. Globalna ironia to więc również dyfuzja elementów jednego systemu–świata w innym. To pozorna asymilacja i subwersywne działanie różnicy. W efekcie pozorna, bo sankcjonowana li tylko instytucjonalnie, za sprawą ruchów zachodzących w jej obrębie staje się przestrzenią konstytuowania się nowych, hybrydycznych perspektyw oglądu (i opisu) globalnej rzeczywistości³³.

5.3. „Planetarność” globu – „globalność” planety

Pojęcia ironii w stosunku do globalizacji użyła wcześniej amerykańska badaczka pochodzenia indyjskiego Gayatri Chakravorty Spivak w książce *Death of a Discipline*³⁴. Spivak chodziło wówczas o ironiczną względem procesu

na na tratwie z kiści bananów rzekomo okazuje się matką bohatera, zebra ze złamanym kopytem to młody ranny żeglarz, a hiena, która pierwotnie miała zagryźć oba wymienione zwierzęta, jawi się teraz oszalałym z głodu kucharzem. Tygrys bengalski (bohater nazywa go Richard Parker) zdaje się natomiast figurą „dzikiego” pierwiastka osobowości bohatera, ponieważ w pierwotnej historii ukryty na dnie szalupy tygrys nagle się budzi i zabija hienę (zob. *Ibidem*, s. 150–151) – podczas gdy w wersji „oficjalnej” Pi przyznaje się do samodzielnego zabicia kucharza personifikowanego przez hienę.

³³ Zabawnego przykładu literackiego odwzorowania globalnej ironii dostarcza opowiadanie *Afrykańska elektronika* Jana Krasnowolskiego, ze zbioru pod tym samym tytułem. Mianem afrykańskiej elektroniki „trochę dla zgrywy” określa się tam magię *voodoo* – swoistą reakcję zwrotną na globalne rozprzestrzenianie się „prawdziwej”, zachodniej, elektroniki. Zob. J. Krasnowolski, *Afrykańska elektronika*, [w:] Idem, *Afrykańska elektronika*, Kraków 2013, s. 75. Będąc ironicznym wypaczeniem globalnej ekspansji świata bogatych (w obrębie *global studies* określanego czasem mianem „bogatej Północy”), a także reakcją zwrotną świata biednych (odpowiednio „biednego Południa”), afrykańska elektronika sieje spustoszenie w obrębie tzw. Zachodu (akcja opowiadania rozgrywa się w Anglii). Niemniej, jako że posiada zasięg globalny, sama również pada ofiarą globalnej ironii – której przykładem była w stosunku do globalnej ekspansji technologicznej cywilizacji bardziej zaawansowanej technicznie. Ironia, której ofiarą pada, jawi się jako „[s]kutki uboczne afrykańskiej elektroniki” (*Ibidem*, s. 99). Przybierają one formę koszmarów ściąganych przez demony na tych, którzy nadużywają jej mocy. Zob. *Ibidem*, s. 109–119.

³⁴ O „ironii globalizacji” pisał także Toshie Habu w odniesieniu do niewspółmierności teoretycznych perspektyw otwieranych przez globalizację w kwestii edukacji międzykulturowej, a praktycznymi ograniczeniami w tej sprawie, wynikającymi z po-

globalizacji – pojmowanej wyłącznie jako homogenizacja i amerykańizacja – koncentrację postkolonialnej komparatystyki literackiej na literaturach marginalnych z punktu widzenia zachodnich centrów kulturowych³⁵. Przyczyna takiego ukierunkowania badań porównawczych leży, zdaniem Spivak, w podatności literaturoznawstwa porównawczego na wpływy studiów kulturowych i regionalnych³⁶; tendencji do wpisywania zjawisk literackich w szerszy kontekst ponadregionalnych i ponadnarodowych procesów kulturowych oraz troski o uwzględnienie kulturowego idiomu tzw. mniejszości – czyli o atencję względem kulturowych Innych. W otoczeniu studiów kulturowych i regionalnych komparatystyka literacka ma być swoistym probierzem humanizmu; ma unieemożliwiać przypisywanie tekstowi, jednostce lub kulturze cech immanentnych i znosić „trywialne”, według Spivak, rozumienie czytania i pisania jako opozycji między „wiedzą a działaniem”³⁷. Natomiast ironia polegałaby na tym, że ogólnoświatowa realizacja tego planu możliwa jest (a według Spivak już zachodzi) tylko na bazie globalnej sieci instytucji akademickich. Te wprawdzie dzielą między sobą zachodnie wykładnie i kanony literatury światowej – lecz dzięki fizycznej obecności zrzeszanych w nich badaczy z różnych kręgów kulturowo-cywilizacyjnych dają możliwość wykształcenia klas komparatystów i działaczy podważających w swojej pracy homogeniczne wykładnie instytucji³⁸. Podstawą humanizmu, w wydaniu Spivak, jest bowiem nie ludzka jednostka, lecz „kolektyw”. W kolektywie pojęcia i obrazy świata podlegają weryfikacji w ramach jednostkowego doświadczenia – zaś to doświadczenie (refleksja na jego temat i uczucia z nim związane) staje się następnie udziałem pozostałych członków i członkiń³⁹ kolektywu (i wpływa na postrzeganie przez nich świata). Ponadto kolektyw stanowić ma też formę wspólnoty kształtowanej i rozszerzanej na

strzegania zagranicznych studentów przez uczelnie jako źródeł dochodu. Zob. T. Habu, *The Irony of Globalization. The Experience of Japanese Women in British Higher Education*, „Higher Education”, 2000, t. 39, nr 1, s. 43–66.

³⁵ G.Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, s. 15–16.

³⁶ W kontekście niniejszej pracy istotne wydaje się spostrzeżenie Spivak na temat w pewnym sensie globalizacyjnej genezy studiów porównawczych i postkolonialnych, ponieważ rozwinęły się one w wyniku globalnych migracji: w przypadku pierwszych była to emigracja intelektualistów z Europy do Stanów Zjednoczonych w czasie drugiej wojny światowej; w przypadku drugich chodzi o *exodus* mieszkańców byłych kolonii do byłych metropolii. Zob. *Ibidem*, s. 3, 8.

³⁷ *Ibidem*, s. 28.

³⁸ *Ibidem*, s. 10.

³⁹ *Ibidem*, s. 23–26. Podkreślenie równoprawności płciowej wydaje się istotne ze względu na feministyczne ukierunkowanie krytyki Spivak.

podstawie osobistych doświadczeń i relacji⁴⁰ (a nie nadrzędnie narzucanych idei przynależności narodowej, społecznej bądź kulturowej).

Uderzająca jest bipolarność sposobu, w jaki Spivak postrzega przestrzeń globalną, gdzie formowaną oddolnie siatkę kulturowych rewolucjonistów przeciwstawia się monolitowi globalnych instytucji i hegemonicznej wykładni literatury światowej. Wprawdzie Spivak nie pisze wprost o rewolucji, ale o zapotrzebowaniu na (wyraźnie zachodzącą) „zmianę” (*change*)⁴¹ – tym niemniej wyraźnie podkreślanie politycznego wymiaru literatury i literaturoznawstwa, oraz zakorzenienie w tradycji marksistowskiej, pozwalają postrzegać *Death of a Discipline* jako radykalny sprzeciw wobec zachodniego gospodarowania kapitałem symbolicznym. Jest to wezwanie do światowej redystrybucji kapitału symbolicznego. Jednoznaczne pojmowanie tendencji do scalania kultur w obrębie światowych systemów językowo-cywilizacyjnych jako formy imperializmu⁴² zaowocowało jednak lekceważeniem przez intelektualistkę zależności pomiędzy systemem, który proponuje, a tym, który neguje. „Planetarny”, „kolektywny” humanizm Spivak zdaje się bowiem podlegać takim samym zasadom ironii, co zakusy organizowania przestrzeni globalnej zdradzane w kulturowych centrach; lub też: oba procesy wchodzą w skład tego samego zespołu zjawisk, określanych zbiorczym mianem globalizacji. Taki punkt widzenia pozwala uniknąć postulowanego przez Spivak, a według mnie niepotrzebnego pomnażania pojęć, którego przykłady to kardynalny i entuzjastycznie podejmowany przez komentatorów podział na „globalność” i „planetarność” oraz, mało przekonująca (moim zdaniem), opozycja „uniwersalności” i „generalności”. „Planetarność” według Spivak ma się do globalności jak namacalna rzeczywistość do pojęciowego wyobrażenia⁴³; jest globalizacją doświadczaną bezpośrednio – z uwzględnieniem kulturowej specyfiki i wzajemnym szacunkiem dla różnic, który badaczka nazywa „solidarnością granic” (*solidarity of borders*).

⁴⁰ *Ibidem*, s. 27.

⁴¹ *Ibidem*, s. 6.

⁴² Spivak wyraźnie nie dostrzega możliwości postrzegania kulturowych pozostałości po kolonialnej zależności względem byłych metropolii nie jako obcych naleciałości, ale jako czynników współkształtujących (wraz z treściami „indygenicznymi”) poszczególne przestrzenie kulturowe. W świetle ustaleń niniejszej pracy, należałoby jednak postrzegać jedno i drugie jako kluczowe czynniki w procesie charakteryzowania kultur postkolonialnych oraz poczucia tożsamości jednostek, które odczuwają do nich przynależność. Zob. *Ibidem*, s. 11–12.

⁴³ Uwydatnia procesualny charakter kształtowania się znaczeń, więzi i wspólnot, usuwając tym samym korelację pomiędzy postkolonializmem a nacjonalizmem. Zob. *Ibidem*, s. 81.

Natomiast „globalność” Spivak traktuje jako formę politycznej dominacji i symbolicznej przemocy: narzucanie określonej – holistycznej – wizji świata oraz marginalizację tego, co unikatowe, na korzyść tego, co rozpowszechnione lub podatne na rozpowszechnienie. Podobnie „uniwersalność” stanowić ma kategorię narzucaną odgórnie – w opozycji do „generalności” wypracowywanej w toku porównywania kondycji społecznej i kulturowej jednostek lub grup marginalizowanych⁴⁴. Mam jednak wątpliwość co do tego, czy w ogóle możliwa jest refleksja nad zagadnieniami ogólnoświatowymi wówczas, gdy całkowicie wyklucza się z niej pierwiastek scalający obraz świata – w wymiarze jednostkowym lub kulturowym.

Z pewnością rację ma Spivak, pisząc o globie jako wyobrażeniu całości procesów globalnych, że „nikt tam nie mieszka”⁴⁵, ponieważ abstrakcyjny opis tzw. procesów globalizacyjnych jest zbyt odległy od jednostkowego doświadczenia. Jednakże, jeśli pokusić się o parafrazę stwierdzenia Spivak, to owszem, „glob” sam w sobie jest bezludny, lecz „planeta”, która jednocześnie nie jest „globem”, nie staje się przedmiotem niczyjego oglądu. Gdy mowa o literackich odwzorowaniach zjawisk i procesów globalizacyjnych, postrzeganie okazuje się równoznaczne z opisywaniem świata – czyli konceptualizacją wyobrażonego doświadczenia w świetle sugerowanej w tekście wiedzy o świecie przedstawionym. „Ziemia” jako „metafora pojęciowa” scala światową różnorodność lepiej niż figury „narodu” lub „miasta”⁴⁶ (globalnej metropolii) – jest to fakt, co do którego skłonny jestem przyznać Spivak rację. Tym niemniej, nadpisując „planetę” na „glob”, nie tyle nie powinno się, co nie da się rugować tendencji do scalania całości zgromadzonej wiedzy; przynajmniej scalania roboczego – czyli doraźnego, lecz nieodzownego dla metody hermeneutycznej. „Globalność” jest ironią „planetarności” i odwrotnie, a ich wzajemne przepieczwarzanie się stanowi istotną cechę tzw. globalizacji postrzeganej przez pryzmat literackich odwzorowań jej aspektów. W celu potwierdzenia niniejszej tezy chciałbym zestawzić ze sobą dwie powieści: *Wyspę dnia poprzedniego* Umberto Eco (1994), oraz *Wszystko, co łśni* Eleanor Catton (2013).

Pierwsza z nich obiera za swój fabularny kontekst historię odkryć geograficznych, przeplatając dotyczące ich wątki z meta-refleksją o granicy między prawdziwością uczuć a fikcją nowoczesnej powieści, przedstawianej w kostiumie dworskiego romansu; druga to współczesna wariacja na temat powieści wiktoriańskiej umiejscowiona w dawnej kolonii brytyjskiej, gdzie o losach bohaterów decyduje splot historii i astrologii. Wymienione powieści wydają się

⁴⁴ *Ibidem*, s. 43.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 72.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 93.

mieć ze sobą niewiele wspólnego – oprócz dookreślenia „postmodernistyczny”, który im obu można przyporządkować⁴⁷. Potraktowane jednak jako literackie wariacje na temat zagadnienia globalnej (a także – w odniesieniu do nomenklatury Spivak – planetarnej) ironii – prowokują jednocześnie refleksję nad znaczeniem wspólnotowości językowych, kulturowych, narodowych lub polityczno-ekonomicznych w charakterze determinant dla literackich sposobów opisu globalnej rzeczywistości. Drugą stroną tego zagadnienia stanowić będzie problematyczność wymienionych tu kategorii wspólnotowości w odniesieniu do literaturoznawczych praktyk sytuowania tekstów w określonych kontekstach interpretacyjnych (i w ramach określonych historii literatury – niekoniecznie narodowych).

5.4. Patrzyć przez „lunetę słów” – Umberto Eco ***Wyspa dnia poprzedniego***

W *Wyspie dnia poprzedniego* ironiczna sytuacja stanowi punkt wyjścia opowiadanej historii: główny bohater, Robert de la Grive, jest rozbitkiem na statku zacumowanym nieopodal pewnej nieznannej wyspy, bez załogi, tratwy ani szalup, a do tego nie potrafi pływać. Zresztą ironię tego stanu rzeczy stopniowo uwypukla sposób narracji, a „potrójna samotność: morza, pobliskiej Wyspy i statku”⁴⁸ stymuluje wyobraźnię bohatera do kreowania coraz bardziej finezyjnych powiązań jego wspomnień i fantazji z rzeczywistością statku oraz otaczającym krajobrazem. Konstruowane przez bohatera sieci semiotyczne znajdują odwzorowanie w sieciach gwiazdozbiorów, które przekształcają się wraz ze wzajemnym umiejscowieniem poszczególnych wątków opowieści. Zmiany nocnego nieba podczas podróży od rodzinnej prowincji Włoch jako jednego z teatrów wojny trzydziestoletniej, poprzez światopoglądowy tygiel Paryża epoki kardynała Richelieu, aż po antypody znanego świata zachodzą równoległe ze zmianami sposobu holistycznego pojmowania rzeczywistości ziemskiego globu. W planie fabularnym nocna mapa europejskiego nieba, nienaruszalna, jakby nakreślona „monarszą ręką”⁴⁹, wraz z usankcjonowaną cywilizacyjnie wizją historii, kontrastuje z indywidualnym poczuciem niewspółmierności doświadczeń względem

⁴⁷ Zagadnienie ich postmodernistyczności pozwolę sobie pominąć w interpretacji, ponieważ z punktu widzenia współczesnej teorii (a także czytelniczego przesytu różnymi formami postmodernistyczności) wydaje się ono w ich kontekście zarówno oczywiste, jak i niewiele wnoszące.

⁴⁸ U. Eco, *Wyspa dnia poprzedniego*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2003, s. 11.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 450.

wielkiej zachodniej narracji. Zarówno wspomnienia Roberta z wojny, „która miała zbyt wiele znaczeń, a jednocześnie nie miała żadnego”⁵⁰, jak i doświadczenie Paryża, gdzie „każdy niszczył w nim jakąś pewność”, lecz żadnej nie dawał w zamian⁵¹, stanowią w tym kontekście zapowiedź Adamowego gestu samodzielnego scalania gwiazdozbiorów przez Roberta⁵². Formowany równolegle względem tego procesu systemowy obraz świata i wszechświata powstaje w wyniku zmiany perspektywy na globalną rzeczywistość; swoistej reorganizacji powiązań pomiędzy znakami i wydarzeniami, której literacką figurę stanowi w powieści tzw. paralaksa:

To, co widział [Robert w danym miejscu i w danym momencie] było nie tylko przesłaniem od nieba, lecz wynikiem przyjaźni między niebem, ziemią i pozycją (także godziną, porą roku, kątem), z jakiej na nie patrzył. Gdyby statek był zakotwiczony zgodnie z inną kreską na kompasie, Robert miałby przed sobą inny widok; słońce, jutrzienka, morze i ziemia byłyby innym słońcem, inną jutrzienką, innym morzem, inną ziemią – pozostawałyby bliźniacze, lecz odmienne. Tej nieskończoności światów [...] trzeba szukać nie tylko poza gwiazdozbiorami, ale także w samym środku owej bańki kosmosu, w której on, będący wyłącznie okiem, **stanowił krynicę nieskończonych paralaks** [wyróżnienie P.R.]⁵³.

Figura paralaksy pozwala zestawić ze sobą usytuowanie głównego bohatera w świecie przedstawionym z usytuowaniem autora modelowego względem opowiadanej historii. Powieść Eco pogrywa bowiem z nowożytną konwencją ukrywania fikcjonalności. Zapiski Roberta z Grivy przedstawia się jako *miscellanea* wydobyte spośród zbioru antykwarycznych dokumentów, zaś historia opowiadana na ich podstawie jest zaledwie interpretacją; spojrzeniem, które pada na nią z perspektywy współczesnej, wzdłuż paralaksy wyznaczanej obecnym stanem wiedzy historycznej i teoretycznoliterackiej – oraz predyspozycjami i preferencjami narratora–interpretatora. Na planie akcji konstrukcyjne założenie o paralaktycznej naturze wszelkiej wiedzy objawia się za pośrednictwem maszyny o nazwie Luneta Arystotelesowska⁵⁴, której motyw ewoluuje w toku narracji w kierunku wyrażenia metaforycznego: „odkrywać nowe ziemie [...] przez lunetę słów”⁵⁵. Epokę odkryć geograficznych przedstawia się

⁵⁰ *Ibidem*, s. 136.

⁵¹ *Ibidem*, s. 451.

⁵² *Ibidem*, s. 450.

⁵³ *Ibidem*, s. 66.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 85.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 415. „Lunetę Arystotelesowską” (*Cannocchiale aristotelico*) wspomina Eco również w swojej encyklopedyczno-eseistycznej książce pt. *Szaleństwo katalo-*

więc w powieści jako epokę odkryć semantycznych. W warstwie narracyjnej tę niemal synonimiczną zależność między eksploracją nowych lądów i znaczeń wyrażono w sposób bezpośredni:

mówimy o czasach, kiedy wymyślano ciągle na nowo wszelkiego rodzaju obrazy, by odkrywać ich zakryte i pouczające znaczenia⁵⁶.

Działanie Lunety Arystotelesowskiej polega na tworzeniu wszelkich możliwych zestrojów semantyczno-syntaktycznych – czyli figur stylistycznych na potrzeby dogłębszego poznania rzeczywistości pojęciowej. Pomimo gargantuicznego przyrostu znaczeń zautomatyzowana egzegeza języka pozostaje jednak skazana na ograniczenia wynikające ze sposobu działania jej własnego mechanizmu; na konstruowanie obrazu świata za pomocą dziesięciu kategorii wyjściowych, jakimi są: „Substancja, Ilość, Jakość, Relacja, Działanie, Doznawanie, Położenie, Czas, Miejsce i Wygląd”⁵⁷. Powieść Eco nie dostarcza przykładów pozazachodnich metod konceptualizacji ani refleksji na temat postrzegania świata poza „standardowymi językami europejskimi” (*Standard Average European* – wedle nomenklatury Whorfa⁵⁸). Buduje jednak korelację między postrzeganiem świata przez pryzmat być może nieskończonej ilości połączeń znaczeniowych organizowanych wedle skończonych zasad a politycznymi próbami wtłoczenia fikcyjnych kategorii w ramy rzeczywistości fizycznej. Mam tu na myśli główny wątek fabularny, jakim są poszukiwania sto osiemdziesiątego południka przez europejskie imperia; dążenie do scalenia obrazu ziemskiego globu za pomocą umownej przeciwieści sieci współrzędnych geograficznych. Dążenie to skrywa w sobie pierwiastek globalnej ironii, która ujawnia się wraz z drugim pasażerem opuszczonego statku oraz znaczeniem tytułu. Ów

gowania. Jest to tytuł dzieła barokowego filozofa Emanuele Tesauro (prawdopodobnie pierwowzoru ojca Emanuela, który w *Wyspie dnia poprzedniego* demonstruje działanie „lunety” Robertowi de la Grive). Zdaniem Eco, Tesauro proponował „model metafory jako sposób odkrywania nieznanych jeszcze relacji pomiędzy posiadanymi elementami wiedzy”. U. Eco, *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, Poznań 2009, s. 233.

⁵⁶ U. Eco, *Wyspa dnia poprzedniego*, s. 309.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 89. Pod każdą ze wspomnianych „kategorii arystotelesowskich” wliczał Tesauro szereg jej „Członków”, którym podlegał z kolei szereg „Rzeczy”. Zob. U. Eco, *Szaleństwo katalogowania*, s. 234. Z informacji podanych przez Eco wynika, że w „mechanizmie” Tesauro (vel ojca Emanuela) Kategorie, Członkowie i Rzeczy, nakładały się na siebie niczym soczewki w prawdziwej lunecie, a efekt miało stanowić nowe spojrzenie na przedmiot filozoficznego oglądu.

⁵⁸ B.L. Whorf, *Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem*, [w:] Idem, *Język, myśl...*, s. 183.

pasażer, ksiądz jezuita Kacper Wanderdrossel⁵⁹, zdradza bowiem Robertowi, że linia południka antypodycznego przebiega właśnie między statkiem a wyspą – i w efekcie na wyspie trwa jeszcze dzień poprzedni⁶⁰.

Ironia wynika z niewspółmierności bezpośredniego doświadczenia upływu czasu względem tendencji do czasoprzestrzennej systematyzacji ziemskiego globu – schematycznej, więc w pewnym sensie umownej, choć wymuszonej przez ruch obrotowy planety. Tytułowa „wyspa dnia poprzedniego” znajduje się niejako „w przeddzień” symbolicznej aneksji przez Zachód. Odległość, która dzieli ją od centrów cywilizacyjnych świata przedstawionego, stanowi przy tym rodzaj „listka figowego”, za którym projekt globalizacyjny skrywa wypaczenie w postaci arbitralnego podziału jednorodnej przestrzeni na dwie odrębne czasoprzestrzenie. Współcześnie tzw. linia zmiany daty jawi się jako ustanowiony instytucjonalnie i „schowany” na antypodach „cywilizacji” wyraz tego wypaczenia – za sprawą którego przekroczenie określonego punktu na mapie świata wywołuje przesunięcie aż o dobę na osi czasu. O pojmowaniu sieci współrzędnych geograficznych i ustalonych na ich podstawie granic czasowych jako umownych świadczy w powieści (ironiczny) stosunek narratora, który lokalizację południka antypodycznego w planie treści kontrastuje ze stanem wiedzy planu wyrażania⁶¹. Pozorna próba ustalenia „rzeczywistego”

⁵⁹ Nazwisko wydaje się znacząco dwuznaczne. Z jednej strony, po niemiecku „die Wanderdrossel” to po prostu gatunek ptaka: drozda wędrownego. Z drugiej strony, samo „die Drossel”, oprócz tego, że w niemieckim ogólnie oznacza „drozda”, w języku technicznym oznaczać może „zawór” lub „przepustnicę”. W kontekście pierwszego członu („Wander-” od „wandern” – czyli wędrować), a także w kontekście charakterystyki opatrzonej tym mianem postaci, „Wanderdrossel” da się więc rozumieć jako swego rodzaju „Ogranicznik wędrówki”. Taka semantyczna wartość nazwiska zdaje się powiązana z faktem, że postać ta narzuca Robertowi kierunek, w którym podążać ma jego wyobrażenia, ograniczając jednak jego fikcyjną „wędrówkę” do torów zgodnych z określonym światopoglądem – w tym przypadku chrześcijańsko-katolickim.

⁶⁰ U. Eco, *Wyspa dnia poprzedniego*, s. 239.

⁶¹ W pierwszej kolejności problem dotyczy lokalizacji południka zerowego: dla ojca Kacpra jest nim tzw. Wyspa Żelaza (współcześnie: El Fierro – najbardziej wysunięta na zachód spośród Wysp Kanaryjskich), co oznacza, że opowiadana historia nie rozgrywałaby się w miejscu współczesnej lokalizacji południka antypodycznego ani przy Wyspach Salomona (jak sądził ojciec Kacper), lecz „gdzieś na zachód od Nowych Hebrydów” – (*Ibidem*, s. 233). Narrator odrzuca tę ewentualność jako niezgodną z przyjętym założeniem, że akcja „manuskryptu” rozgrywa się tam, gdzie południk antypodyczny znajduje się rzeczywiście – czyli zgodnie ze współczesnym stanem faktycznym. Pomyłka, którą popełnić miał zatem ojciec Kacper, poprawnie sytuując połu-

położenia statku przy jednoczesnym założeniu, że musi on być po zachodniej stronie sto osiemdziesiątego południka (gdyż tylko wtedy historia pozostanie spójna), okazuje się zachętą do wyobrażenia sobie, że niezależnie od map tak właśnie jest⁶². W efekcie pojęcie „rzeczywistości” w odniesieniu do lokalizacji południka antypodycznego (a tym samym również zerowego) ulega inflacji. Okazuje się on tworem wyłącznie pojęciowym i jako taki ustanawia pewien holistyczny obraz świata.

W kontekście tych ustaleń szczególnej wagi interpretacyjnej nabiera fakt, że Robert de la Grive nie neguje linii zmiany daty na podstawie bezpośredniego doświadczenia, lecz przeciwnie: wiara w jej istnienie staje się dla niego koniecznym składnikiem doświadczenia globalności. Wiarygodność doświadczenia zmysłowego zostaje przy tym podważona w sposób przypominający argumentację na rzecz heliocentrycznego modelu wszechświata. Problem ten wyrasta w powieści do rangi kwestii kontrapunktowej względem zagadnienia długości geograficznych. Autor modelowy *Wyspy*, na około wiek przed *Krytyką czystego rozumu*, jakby przypisuje Robertowi kryptokantowską przesłankę o konieczności nakładania przeświadczeń intelektualnych na doświadczenia zmysłowe, po to by nie tylko postrzegać, lecz również rozumieć świat. Wydaje się, że quasi-racjonalność dowodów bohatera na rzecz obiektywnego z dzisiejszego

dnik, lecz wychodząc od złego punktu początkowego, czyni go niejako ofiarą globalnej ironii. Przyjmując, że południk antypodyczny znajduje się około dziesięciu stopni na wschód od miejsca, w którym myślał, że go wyznacza, nieświadomie przesunął również południk zerowy tam, gdzie znajduje się on współcześnie: do Greenwich – a był to „ostatni punkt narodzin świata, jaki mógłby mu przyjść do głowy, jest to bowiem terytorium schizmatycznych antypapistów” (*Ibidem*, s. 234). Wykonywana przez autora modelowego rozszala miejsc i ich współrzędnych stanowi, moim zdaniem, jednoznaczny wyraz nie tylko fikcjonalności tekstu – ale także kategorii, którymi posługujemy się w konceptualizacji przestrzeni globalnej.

⁶² Kolejnym problemem na drodze do ustalenia dokładnego położenia statku był m.in. fakt, że w archipelagu Wysp Fidzi, gdzie narrator próbuje usytuować miejsce głównego planu akcji, wyspa, która według opisu Roberta znajduje się po zachodniej stronie statku, faktycznie jest tą, przez którą przebiega południk antypodyczny – przez księdza Kacpra sytuowany przed wyspą, na wschód od statku. Oznaczałoby to, że Robert od początku historii znajduje się już po drugiej stronie granicy „dnia poprzedniego”. Żeby uciec od tego dylematu, narrator stwierdza, że tajemnicy położenia statku „nie da się wyjaśnić” – i parodiuje przy tym protekcyjny sposób postrzegania antypodów przez Europejczyków – i Europy przez mieszkańców antypodów: „zresztą wszystkie te wysepki są jak Japończycy dla Europejczyków i *vice versa*: nie różnią się jedna od drugiej” (*Ibidem*, s. 234).

punktu widzenia faktu kulistości Ziemi rzutuje w powieści na sposób postrzegania przez tę postać południka antypodycznego jako elementu rzeczywistości empirycznej. Podobnie ojciec Kacper inkorporuje w obręb religijnego obrazu świata przekonanie o rzeczywistym (a nie fikcyjnym) wpływie antypołudnika na czasoprzestrzeń: jego zdaniem, Bóg za pomocą linii zmiany daty miał uzyskać ilość wody niezbędną dla biblijnego potopu⁶³. *Wyspa dnia poprzedniego* stanowi niekiedy anachronizujący pastisz rzeczywistych, lub możliwych w okresie nowożytności, holistycznych metod pojmowania świata. Gra narracyjna, w wyniku której linię zmiany daty wtłacza się w ramy wykluczających się modeli rzeczywistości (geocentrycznego i heliocentrycznego), stanowi swoistą symulację potencjalnych konfiguracji tego samego elementu w obrębie różnych światło-obrazów.

Umieszczenie głównej płaszczyzny akcji w miejscu symbolicznego „domknięcia” globalnej przestrzeni przez ojca Kacpra (a za akt takiego „domknięcia” uważam wyznaczenie południka antypodycznego) niejako wymusiło fakt, że gwałtownemu przeobrażeniu świata przedstawionego towarzyszy przeobrażenie jego obrazu w świadomości głównego bohatera⁶⁴. Swoisty szok epistemologiczny, który staje się udziałem Roberta, sytuuje go w jawnej opozycji do bohatera powieści Juliusza Verne’a *W osiemdziesiąt dni dookoła świata*, Phileasa Fogga – takiego, jakim opisał go Peter Sloterdijk. Zdaniem

⁶³ Gromadząc jednocześnie wodę z czterdziestu dni poprzednich. Zob. *Ibidem*, s. 238.

⁶⁴ W sposobie argumentacji Kacpra Wanderdrossela tkwi pewna nieścisłość, ponieważ początkowo zdaje się, że granicę czasową na antypołudniku wyznacza on na podstawie czasu słonecznego – czyli przyjmuje, że pomiędzy dniem „dzisiejszym” a „wczorajszym” zachodzi różnica kilku minut. Tego rodzaju granicę czasową dałoby się ustalić na bazie dwóch punktów po przeciwnych stronach każdego południka – niekoniecznie antypodycznego. Wówczas trzeba by uznać, że w narracji Roberta (lub w sposobie, w jaki odczytuje ją narrator główny) przeobrażenie obrazu świata ulega hiperbolizacji i to w jej wyniku równoczesnym wydarzeniom po obu stronach antypołudnika przypisuje się różnicę dwudziestu czterech godzin – współcześnie wymuszaną przez podział na strefy czasowe. Istotnym kontekstem stałaby się wtedy ewentualność nadinterpretacji manuskryptu Roberta de la Grive przez narratora – być może zaplanowanej przez figurę autora modelowego (jeśli skorzystać ze słownika teoretycznego Eco). Problem w tym, że jeszcze na tej samej stronie pojawia się stwierdzenie: „Piątkowa północ na okręcie czwartkową północą na Wyspie jest” [w wypowiedziach ojca Kacpra imituje się składnię języka niemieckiego]. Z tego względu skłonny jestem potraktować poruszoną niniejszym przesłankę bardziej jako nieścisłość (i być może efekt przekładu) niż otwarcie nowego wątku interpretacyjnego. Zob. *Ibidem*, s. 239.

niemieckiego filozofa, postać ta stanowi przykład podróżnika niezdolnego do doświadczania obcości, dla którego możliwość globalnej komunikacji i przemieszczania się nie jest wartością, ale czymś zrozumiałym samo przez się. Sloterdijk odnajduje w powieści Verne'a następujące przesłanie: „w technicznie nasyconej cywilizacji nie ma już przygody, jedynie niebezpieczeństwo spóźnienia”⁶⁵. Kontynuując ten tok rozumowania, należałoby stwierdzić, że dla Phileasa Fogga nadwyżka jednego dnia w podróży dookoła świata z zachodu na wschód jest zaskoczeniem tylko o tyle, że pozwala mu zachować fortunę, którą spodziewał się stracić⁶⁶. Natomiast sama w sobie stanowi zaledwie materiał na anegdotę. Bohatera *Wyspy dnia poprzedniego* oczywiście nie da się porównać z Foggiem, nie czyniąc przy tym żadnych zastrzeżeń. Podstawowa różnica polega na tym, że podróż Fogga służy przede wszystkim wypróbowaniu obrazu świata, który on sobie wytworzył; jest weryfikacją wiary w stopień technologicznego rozwoju zachodniej cywilizacji. Robert de la Grive jest zaś naocznym świadkiem procesu, w którym ten obraz kształtuje się w swoim wymiarze globalnym. Sposób pojmowania świata jako jednorodnej czasoprzestrzeni, z którym rozpoczął podróż, ulega w jej toku najpierw demontażowi, a następnie rekonstrukcji do obrazu, który dla bohatera powieści Verne'a był już obrazem zastanym. Naoczność procesu uniemożliwia Robertowi przejście do porządku dziennego nad powstałą w ten sposób czasową anomalią. Swoista szczelina czasowa, którą odnajduje przy antypołudniku zachodniej cywilizacji, stymuluje jego wyobraźnię i prowokuje do przejścia od prób scalenia rzeczywistości do tworzenia wariacji na jej temat. Dystans czasowy pomiędzy statkiem i wyspą urasta wówczas do rangi dystansu narracyjnego, gdyż czas przeszły wyspy staje się czasem opowieści, której bohaterem Robert czyni swoje wymaginowane *alter ego*: złego bliźniaka Ferrante⁶⁷. Odpowiadające temu procesowi zjawisko

⁶⁵ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac...*, s. 49.

⁶⁶ Powieść pozwala zakładać, że gdyby Phileas Fogg mógł na bieżąco śledzić kalendarz londyński, zaobserwowane ewentualnie rozbieżności dat uległyby dla niego poznawczej marginalizacji w ramach perspektywy fundowanej na sile globalnego oddziaływania imperium. W jednym z ostatnich fragmentów powieści znajduje się bowiem następujące stwierdzenie: „Dodajmy, że zjawisko to [„zgubienia” jednego dnia podczas podróży – przyp. P.R.] stwierdziłby również sławetny zegarek Obieżyświata [służącego, towarzysza podróży – przyp. P.R.], który uparcie, jak wiadomo, przestrzegał godziny londyńskiej, gdyby miał możliwość wskazywania dni, tak jak wskazywał godziny i minuty”. J. Verne, *W 80 dni dookoła świata*, przeł. Z. Florczak, Warszawa 1994, s. 220.

⁶⁷ Na wczesnym etapie opowieści kawaler de Saint-Savin mówi do Roberta: „Ferrante oznacza twoje lęki i rzeczy wstydliwe” (U. Eco, *Wyspa dnia poprzedniego*, s. 80). Wymyślone życie Ferrante z biegiem akcji zyskuje coraz większy stopień ontologicz-

odblokowywania mocy sprawczych podmiotu paraliżowanych w globalnej sieci uwikłań i zależności Sloterdijk określa mianem „odhamowania” (*die Enthemmung*). Dochodzi do niego wtedy, gdy jednostka biernie kształtowana przez tę sieć zaczyna działać w jej ramach – i na rzecz jej przekształcenia. Odhamowanie to próba jednostkowego oddziaływania na świat, względem której odwołując się do działania refleksyjności stanowi rodzaj procedury przygotowawczej⁶⁸.

Wyspa dnia poprzedniego pozwala dostrzec cechy „odhamowania” w przekroczeniu przez jej głównego bohatera granicy między wspomnianiem i formułowaniem historycznych hipotez na temat losów obiektu jego wyidealizowanej miłości a tworzeniem fikcji. Znamienny jest fakt, że zdarzeniem poprzedzającym odhamowanie wyobraźni protagonisty jest śmierć ojca Kacpra, będąca (ironicznym) efektem jego ślepej wiary w przystawalność teoretycznych założeń do wszystkich aspektów rzeczywistości empirycznej. Z punktu widzenia niniejszych teoretycznych rozważań, należy uznać, że pełna eksploatacja twórczego potencjału Roberta wymagała zarówno ujawnienia się ojca Kacpra w postaci tajemniczego „intruza” z początku powieści, jak również śmierci tegoż przed jej końcem. Wraz z wiedzą o tożsamości współpasażera bohater zyskuje domniemaną wiedzę o własnym położeniu oraz pewien holistyczny obraz świata, który następnie staje się teatrem jego wyobrażonych działań. Natomiast śmierć jezuit⁶⁹, personifikacji usankcjonowanej wiedzy i instytucjonalnych restrykcji

nej emancypacji spod poznawczej władzy Roberta i konstituuje jego alternatywną rzeczywistość. Ta z kolei – ze względu na fikcyjny charakter powieści – przekształca się w równoległy wątek *Wyspy dnia poprzedniego*, a jego postać centralna – Ferrante – funkcjonuje jako *porte parole* Roberta, w wytworzonej przez niego, lecz niezależniającej się spod jego władzy, historii (o tym niezależnianiu się świadczy fakt, że to Robert ciągle próbuje nadążyć za poczynaniami Ferrante, który zawsze zdaje się wyprzedzać go o pół kroku). Narracja ujawnia ten ambiwalentny status zależności pochodzenia, lecz niezależności przeżyć Roberta i Ferrante w zdaniu: „świat można przeżywać w rozmaitych paralaksach” (*Ibidem*, s. 390). Zdanie to bezpośrednio odnosi się do faktu, że Ferrante to niejako Robert, lecz kształtowany w swoich cechach charakteru przez inne okoliczności. Apogeum napięcia na linii Robert–Ferrante powstaje wówczas, gdy Robert w delirycznym widzie rozszerza stan własnego zawieszania między przeszłością a teraźniejszością na perspektywę zagłady całego globu; do takiego „rozszerzenia” dochodzi w apokryficznym wątku Chrystusa uwięzionego przez Ferrante na wyspie tuż przed ukrzyżowaniem, skąd próbuje on uciec w postaci gołębicę koloru pomarańczy (*Ibidem*, s. 405), obserwowanej przez Roberta z pokładu Dafne.

⁶⁸ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac...*, s. 79.

⁶⁹ Przynależność ojca Kacpra do zakonu jezuitów wydaje się warta powtórzenia w tym miejscu, ponieważ, według Sloterdijka, działalność jezuitów stanowi przykład

z nią związanych, pozwala na ponowną aranżację owego obrazu przez pryzmat doświadczenia. Swoiste wyobrażanie świata na odległość, którego dokonuje Robert w końcowej opowieści o złym bliźniaku, uciemionej piękności i alternatywnej historii zbawienia, zdaje się zbliżać zagadnienie odhamowania jako kategorię interpretacyjną do koncepcji *telepoiesis* – istotnego składnika namysłu nad „planetarnością” u Spivak.

Telepoiesis to w ujęciu badaczki sposób właściwego literaturze figuratywnego ujmowania rzeczywistości globalnej (planetarnej). Przyległość fikcji i doświadczenia ma tu gwarantować kolektyw czytelników i interpretatorów, którzy znaczeniom sugerowanym w tekście mieliby przeciwstawiać konkret własnych przeżyć. W *Wyspie dnia poprzedniego* figurą współmierności wyobraźni i doświadczenia wydaje się swoisty skok we własną fikcję, którego bohater dokonuje, płynąc na wyspę w nadziei, że uprzędzi bieg wydarzeń swojej własnej historii. Domykająca akcję wizja narratora, w której bohater dryfuje wzdłuż sto osiemdziesiątego południka i tym samym tkwi między dniem „dzisiejszym” a „wczorajszym”, stanowi jednak znamię globalnej ironii. Wymowa tego ontologicznego klinczu zdaje się dotyczyć niemożności poznania poza siecią znaczeń zastanych; poza globalnym obrazem świata, którym jednostka dysponuje jako punktem wyjścia dla wyobrażeniowych działań. Ten wyznacznik „globalnej” kondycji jednostki przekłada się na nieumiejętność zadawania światu pytań innych niż dopuszczalne przez system–świat. Według koncepcji planetarności Spivak, ryzyko tego typu ograniczenia miało być minimalizowane poprzez wspólne przepracowywanie doświadczeń w ramach kolektywu. Ono jednak otwiera drogę zjawisku, które uważam za przejaw globalnej ironii w obrębie koncepcji planetarności (jak się okazuje: niesamodzielnej względem teorii globalizacji) – a które Spivak określa mianem „telepoietycznej porażki”⁷⁰ (*a failure of telepoiesis*). Dochodzi do niej w sytuacji, kiedy brak wiedzy o wyobrażeniowości wszelkich konstrukcji światopoglądowych przeradza się w nieumiejętność przebudowywania ich pod wpływem impulsów płynących z cudzych doświadczeń. Można stwierdzić, że telepoietyczna porażka stanowi efekt uboczny zestawienia literackiej wieloznaczności z wielowymiarowością rzeczywistości globalnej. Niezaprzeczną wartością literatury stanowi to, że wymuszając konieczność refleksji, pozwala wyłamać się z porządku globalnego

swoistego „odhamowania” w wierze – przejścia od bierności katolicyzmu przed-reformacyjnego ku działaniu i aktywnej refleksji. W kontekście powieści jezuita Kacper Wanderdrossel stanowi więc niejako uosobienie kulturotwórczego aspektu zachodniego chrześcijaństwa, lecz także ekspansywności jego dogmatów.

⁷⁰ G.Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, s. 50.

przyśpieszenia: „nie można przyśpieszyć czytania”⁷¹ – pisze Spivak, dając wyraz swojej niezgody na powierzchowność lektury. Niemniej, sam w sobie zachęcający, postulat potraktowania literackiej figury jako przewodnika w refleksji o świecie⁷² – w obliczu programowej rezygnacji z panoramicznego oglądu tegoż – stwarza ryzyko postrzegania wszelkiego rodzaju wspólnot jako zbiorowości złożonych „z odwzorowań nas samych” (*a collection of ourselves*)⁷³.

Wspomnianej nieodzowności panoramicznego oglądu nie powinno się rozumieć jako pochwały tworzenia abstrakcyjnych sieci relacji, którym słusznie sprzeciwia się Spivak jako oderwanym od bezpośredniego doświadczenia. Panorama, lub raczej panoramy, o których tu mowa, byłyby skutkiem przeczesywania przestrzeni globalnej z ukierunkowaniem na szukanie różnic; przeczesywania z określonej perspektywy kulturowej/wspólnotowej/indywidualnej, dokonywanego w takiej przestrzeni globalnej, jaką jawi się ona w świetle dostępnej i aktualnej wiedzy. Współzależność panoramy i doświadczenia zdaje się przy tym zabezpieczać hermeneutyczną kondycję obrazu świata (lub szerzej: domniemanego systemu–świata) – opozycyjną względem jego potencjalnej hermetyczności. Porażka Roberta de la Grive polega więc na próbie wykroczenia poza porządek hermeneutyki; jest próbą przekształcenia w rzeczywistość jednostkowego obrazu świata na drodze samodzielnego aktu stworzenia – nie zaś negocjacji z zastanymi systemami języka i kultury. Finalna wizja wiecznego bytowania na granicy czasu przedstawia stopniowe rozmywanie się tożsamości jako utratę medium umożliwiającego komunikację ze światem. Następująca przy tym cielesna utrata konsystencji⁷⁴ stanowi logiczną konsekwencję tego procesu, ponieważ w ślad za niemożnością poznawania idzie niemożność bycia poznanym. Zakończenie opowieści pozostaje tym samym w przewrotnej relacji względem powracającego na kartach *Wyspy dnia poprzedniego* sporu o to, czy Bóg jest jeden dla wszystkich możliwych światów – czy też każdemu światu przysługuje jego zwielokrotnienie (i inna historia zbawienia). Jako że Bóg jest tu figurą (historycznym przebraniem) uniwersalności, spór ten odnosi się do właściwego również komparatystyce literackiej dylematu: czy istnieją wartości obiektywne; lub: czy obowiązujący sposób postrzegania uniwersalności jest jedynym możliwym. Dosłowne rozmycie się w przestrzeni głównego bohatera sprawia, że w powieści Eco problem ten jawi się jako nierozstrzygalny. Jeśli bowiem Bóg jest jeden (czyli jeden jest świat i jedna uniwersalność), wówczas to, co jest poza nim, nie istnieje. Gdyby jednak Bóg był wielokrotny (a z nim

⁷¹ *Ibidem*, s. 52.

⁷² *Ibidem*, s. 71.

⁷³ *Ibidem*, s. 82.

⁷⁴ U. Eco, *Wyspa dnia poprzedniego*, s. 442–443.

światy i wartości), wtedy to, co poza danym systemem–światem, byłoby nierozpoznawalne w swojej odrębności. Figura Boga objawia swoją obecność jako domena (re)interpretacji wszystkich znaków i źródło znaczeń poprzez tzw. Geniusz Granicy⁷⁵. Wraz z globalnym rozprzestrzenianiem się zachodniego „logosu”⁷⁶ granica systemu–świata coraz bardziej się rozmazuje, aż w końcu jej istnienie zyskuje status wyłącznie „teoretyczny”⁷⁷.

Pomimo historycznego tła powieść Eco porusza współczesną problematykę samodzielności symbolicznej i aksjologicznej w ramach globalnej sieci odniesień. Fikcjonalność pojęć, wartości i znaczeń dopuszcza ewentualność istnienia alternatywnych systemów–światów, lecz strategia ich samodzielnego odkrycia (lub ukonstytuowania) realizowana przez głównego bohatera przynosi jedynie potwierdzenie ich ambiwalentnego statusu. W toku narracji powracają aluzje do idei nowego początku: od wyobrażenia wyspy jako biblijnego raju aż po obrzydzenie, które po śmierci Wanderdrossela budzi w Robercie tzw. Strażnica Maltańska – ślad zachodniej cywilizacji wzniesiony na wyspie przez dawną załogę statku. Globalizacja w jej współczesnym wymiarze – ze znamionami społeczno-kulturowej unifikacji – praktycznie uniemożliwia wiarę w nowy początek poza zastanym systemem znaczeń. Dlatego bohater *Wyspy dnia poprzedniego*, nawet jeśli osiąga nowy rodzaj bytu (a możliwość tę powieść dopuszcza), to odbywa się to kosztem istnienia w tym systemie–świecie, który wcześniej gwarantował jego jednostkowość. Postępujący, przynajmniej od epoki „odkryć geograficznych”, ekonomiczny i technologiczny proces scalania globalnej rzeczywistości bynajmniej nie wyklucza możliwości wewnętrznej (bo jakiegokolwiek „zewnątrz” coraz trudniej jest sobie wyobrazić) dywersyfikacji pejzażu kulturowego. W powieści Eco załączek refleksji nad tym zagadnieniem stanowi motyw Paryża jako tygła kulturowo-cywilizacyjnego – a tym samym globalnego rezerwuaru światopoglądów i świat-obrazów. Jednym ze sposobów przedstawiania owego zjawiska w dziele literackim wydaje się hermeneutyczne zestawienie przestrzeni, której tożsamość (a więc: „odrębność”) podlega artystycznej negocjacji, z obszarem pojmowanym jako kulturowe centrum. Znamiona tej strategii zdradza wspomniana wcześniej powieść Eleanor Catton.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 378.

⁷⁶ Pozwalam sobie na to upraszczające sformułowanie ze względu na fakt, że w opowieści o Robercie de la Grive (takiej, jaką jawi się ona w relacji narratora) figura Boga najwyraźniej zyskuje status zbliżony do koordynującego zmienność świata „logosu” według Heraklita. Chodzi jednak oczywiście o całokształt zachodnich lub „post-zachodnich” wzorców kulturowo-cywilizacyjnych.

⁷⁷ „Teoretyczny” w znaczeniu potocznym – tzn. niepotwierdzony i bez widocznego przełożenia na praktyki życia codziennego.

5.5. Dywersyfikacja zamiast separacji – Eleanor Catton *Wszystko, co łśni*

W powieści *Wszystko, co łśni* problematyka swoistej emancypacji przestrzeni kulturowej w obrębie systemu–świata (lub problematyzacja kulturowej odrębności w jego ramach) zaznacza się już w kontekście gatunkowego wyboru autorki. Chodzi o konwencję powieści wiktoriańskiej, która objawia się poprzez szereg charakterystycznych dla tego gatunku motywów roman-sowych, gotyckich i detektywistycznych, a wbudowanych w panoramę stosunków społeczno-ekonomicznych Imperium Brytyjskiego drugiej połowy XIX wieku⁷⁸. Wydaje się, że Catton wykorzystała „powieść wiktoriańską” do refleksji na temat scalającej tzw. świat anglojęzyczny przeszłości kolonialnego imperium jako potencjalnej bazy dla kulturowej dywersyfikacji. Konwencja gatunkowa (a wraz z nią określony czas akcji) implikuje kontekst kulturowej metropolii jako rodzaj intertekstualnego tła dla narracji osadzonej na peryferiach cywilizacji zachodniej: „na najbardziej wysuniętym na południe krańcu cywilizowanego świata”⁷⁹. Opozycja pomiędzy przestrzenią centralną i peryferyjną objawia się poprzez odmienną konfigurację znaków i znaczeń, o której zaświadcza (i której doświadcza) postać najczęściej skupiająca na sobie uwagę narratora. Walter Moody – bo o nim tu mowa – młody szkocki dżentelmen, porzuca Wielką Brytanię i obiecującą karierę prawniczą po to, by w odległej kolonii poszukiwać złota. Pełni on w powieści funkcję swego organizatora znaczeń, ponieważ w jego perspektywie wydarzenia wątku kryminalnego ulegają scaleniu w ramach rozumowania dedukcyjnego⁸⁰. Ponadto obecność tej postaci w świecie przedstawionym wprowadza wymiar komparatystyczno-kulturowy na plan akcji: chimeryczna przestrzeń, w której Moody się znajduje, zostaje skonfrontowana ze społeczno-kulturowymi realiami wiktoriańskiej Anglii. Te bowiem, z racji gruntownego wykształcenia bohatera, skorelowane

⁷⁸ Zob. M. Drabikowska, *Powieść wiktoriańska*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków...*, s. 885–892.

⁷⁹ E. Catton, *Wszystko, co łśni*, przeł. M. Świerkocki, Kraków 2014, s. 16.

⁸⁰ Unikając początkowo rozmowy na temat własnych przeżyć na statku „Z Bogiem”, którym przyплыł na miejsce akcji, Moody słucha opowieści pozostałych dwunastu bohaterów (na bieżąco „redagowanych” – tj. poprawianych stylistycznie – przez narratora). Następnie, pod koniec pierwszej części powieści, wykorzystuje zebraną od nich wiedzę do zgodnego z rozumem wyjaśnienia samemu sobie doświadczonego zdarzenia, które do tej pory zdawało mu się nadprzyrodzone. Tym samym dostarcza historiom swoich rozmówców spoiwa niezbędnego dla dedukcyjnego wyjaśnienia tajemnicy. Zob. *Ibidem*, s. 416–423.

są z jego poczuciem tożsamości i przywiezionym na antypody obrazem świata. Kolonia, z jednej strony, imituje rzeczywistość cywilizacyjnego centrum, lecz z drugiej, globalna ironia włącza treści i wzorce płynące z metropolii w ramy dialektyki tożsamości i różnicy. Spójny w swojej przestrzeni źródłowej schemat społeczny i kulturowy na obszarze kolonii okazuje się amorficzny. Powierzchnowe podobieństwa i wyłaniające się zza nich różnice przyprowadzają bohatera o poczucie ambiwalencji względem nowej przestrzeni, która w swojej imitacji metropolitalnego wzorca waha się między jego wypaczeniem (karykaturą) a przekroczeniem. W ten sposób „ustawia” interpretację jedno z pierwszych spostrzeżeń poczynionych przez Moody’ego w Nowej Zelandii:

Odnosił niejasne wrażenie (choć nie wiedział dlaczego), że ta kolonia jest w jakimś sensie cieniem Wysp Brytyjskich, nieforemną, dziką odwrotnością siedziby i serca imperium. Gdy okrążał cyple półwyspu Otago przed mniej więcej dwoma tygodniami, zdziwił się, oglądając na wzgórzu wielkie rezydencje, mola, ulice i ogrody uprawne, i dziwił się również teraz, widząc, jak jakiś dobrze ubrany dżentelmen podaje zapalki sztormowe Chińczykowi, a potem pochyła się nad nim, aby ponownie sięgnąć po swoją szklankę⁸¹.

Przyczyna, dla której zdecydowałem się zestawzić powieść Catton z *Wyspą dnia poprzedniego*, leży w sposobie, w jaki dookreślanie częściowo samodzielnej przestrzeni kulturowej towarzyszy formowanie się wokół niej granicy czasowej. W przypadku powieści *Wszystko, co łśni* chodzi o czas kulturowy czy też o umiejętność jego pomiaru, której brak doskwiera głównemu bohaterowi, a którą narrator uzyskuje za pomocą „kuli w kuli” – figury odwzorowującej w powieści palimpsestowość czasu i akcji. Układ planów czasowych we *Wszystko, co łśni* zbudowano bowiem na wzór żyroskopu: kula zewnętrzna („nieograniczona terażniejszość”) i wewnętrzna („ograniczona przeszłość”) obracają się wokół własnych osi, w niezależnych względem siebie kierunkach⁸². W powieści rozwiązanie to stanowi konstrukcyjny pretekst dla niepełnej wiedzy narratora. Jego stopień doinformowania na temat losów zaginionego młodego kapitalisty – lokalnego „luminarza” Emergo Stainsa – stanowi wypadkową aktualnych danych na temat przeszłości i tych jej aspektów, na których w danym momencie skupia się jego uwaga. Tak samo społeczna i kulturowa aktualność stanowić może interpretację przeszłych procesów zaistniałych globalnie – dokonywaną w „punkcie” na ziemskim globie, na którym skupia się uwaga badacza. Ten bowiem, tak jak narrator *Wszystko, co łśni*, może ruszyć „naprzód w przeszłość”⁸³.

⁸¹ *Ibidem*, s. 21.

⁸² *Ibidem*, s. 243.

⁸³ *Ibidem*, s. 246.

Pozbawiony możliwości spojrzenia na „swój” powieściowy świat z zewnątrz, Walter Moody kieruje wzrok ku nocnemu niebu, a jego dezorientacja przestrzenna odpowiada tej poznawczej:

Niebo było tu jakby odwrócone, gwiazdozbiory nieznane, a Gwiazdę Polarną miał pod nogami, zupełnie zasłoniętą. Z początku szukał jej jak głupi, chcąc ustalić szerokość geograficzną na podstawie nachylenia swojej zeszytniałej ręki, jak kiedy był chłopcem, mieszkającym po drugiej stronie globu. Znalazł Oriona – był odwrócony, kołczan miał pod sobą, a miecz zwiślał mu z pasa do góry nogami. Wielki Pies dyndał niczym martwe zwierzę na rzeźnickim haku. Moody pomyślał, że jest w tym coś bardzo smutnego, jak gdyby starożytnie mity nie miały tutaj znaczenia⁸⁴.

Tak jak Robert de la Grive, Walter Moody dostrzega niewspółmierność zapamiętanych przez siebie gwiazdozbiorów względem mapy nieba drugiej półkuli. Gdy jednak tamten odbiera ową sytuację jako bodziec do samodzielnego wykreślenia konstelacji (co pozostaje w związku z zamysłem wykroczenia poza zastane systemy znaków), bohater powieści Catton nie wyrzeka się swojej wiedzy nawet w obliczu groźby jej bezużyteczności. Oczywiście różnicę pomiędzy nim a postacią z *Wyspy dnia poprzedniego* stanowi fakt, że Moody trafia w przestrzeń już zagospodarowaną cywilizacyjnie. Nowa Zelandia ze *Wszystko, co łśni* zdradza wszelkie znamiona „strefy kontaktu” w tym znaczeniu pojęcia, które przedstawiłem w rozdziale trzecim: przestrzeni, gdzie kultura „importowana” (kolonizująca) i kultury indygeniczne (kolonizowane) koegzystują ze sobą, niekiedy nawet się przenikają – lecz pozostają pozbawione aksjologicznego spoiwa. Na tkanę społeczną opisywanego miasteczka Hokitika składają się europejscy osadnicy, maoryscy tubylcy i chińscy robotnicy o statusie nieokreślonym z punktu widzenia prawa. W tym kontekście wydaje się zyskiwać na znaczeniu przypuszczenie o dewaluacji starożytnych mitów, wyrażone przez Moody’ego w zdaniu kończącym ostatni cytat. Obecność na nocnym niebie gwiazdozbiorów wykreślonych na nim przez zachodnią cywilizację czyni zadość potrzebie kulturowej więzi z europejskim centrum. Zarazem jednak, na przeciwległej półkuli rysują się one na opak, jakby parodiując zakusy globalnego zwierzchnictwa cywilizacyjnego (w wymiarze poznawczym) i stanowiąc emblematyczny przykład globalnej ironii. Moody nieśmiało dopuszcza rozłączność tradycji europejskiej starożytności z aktualnie go otaczającą przestrzenią kulturową. Z tej sugestii wynika również możliwość przynajmniej ograniczonej autonomizacji procesu historyczno-kulturowego, co w odniesieniu do kultury literackiej należałoby rozumieć pewnie jako proklamację względnej

⁸⁴ *Ibidem*, s. 402–403.

samodzielności aksjologicznej. Prościej rzecz ujmując: w takim przedstawieniu tematu można dopatrywać się cichego wezwania do postrzegania wytworów danej kultury przez pryzmat znaczeń i kategorii przez nią wytworzonych lub w jej obrębie przetworzonych. Wówczas należałoby jednak zakładać, że dana przestrzeń kulturowa wykształciła własny tożsamościowy idiom, który pozwalałby na taką reinterpretację przyswajanych treści; który byłby płaszczyzną dla nowej perspektywy oglądu globalnej rzeczywistości.

Emily Apter we wspomnianej już przeze mnie książce *Against World Literature* postuluje otwartość historii literatury na ponowną periodyzację (*re-sequencing*). Należy ją rozumieć jako gotowość pisarzy i literaturoznawców kultywujących tradycje (i zaangażowanych w rozwój) poszczególnych literatur regionalnych do weryfikacji historycznoliterackich schematów narzucanych przez globalne centra kulturowe. W ten sposób wytworzono by periodyzację niejako „na wymiar” danej historii literatury, a poszczególne okresy wydzielano by na podstawie kryteriów wypracowanych w obrębie danej tradycji; kryteriów stanowiących to, co nieprzekładalne w przypadku samodzielnie ukształtowanego podziału (*Untranslatables of periodicity*)⁸⁵. „Oddolna” periodyzacja historii literatur peryferyjnych stanowi oczywistą przeciwwagę dla arbitralnego pomiaru czasu literackiego na podstawie literackiego „południka zero” Casanovy – czyli opiniotwórczego „centrum” globu lub literackiego systemuświata. Umożliwiłaby ona koncentrację na zjawiskach niedostrzegalnych lub marginalnych z punktu widzenia „centrum” oraz przyswojenie jako wartości tego, co w hierarchii literackiej aktualności „południka zero” musiałoby być przejawem epigonizmu⁸⁶. Nie podejmuję się stwierdzić, na ile literatura nowo-

⁸⁵ E. Apter, *Against World Literature...*, s. 65.

⁸⁶ Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że wpisanie historii „małych” literatur w szerszą, ponadpartykularną, przestrzeń interpretacyjno-aksjologiczną bynajmniej nie musi być postrzegane z ich perspektywy jako negatywne. W kwestii jego waloryzowania pozytywnego należałoby jednak przedłożyć nad hierarchizację spuścizny literackiej „małej” tradycji sam fakt jej przynależności do globalnej przestrzeni wzorców i interpretacyjnych odniesień – a co za tym idzie: możliwości czerpania z niej zarówno twórców, jak literaturoznawców. Być może postulowaną przez Apter ideę samodzielnego kształtowania własnych przestrzeni wartościowania przez poszczególne kultury literackie, oraz jej ewentualną metodologiczną kontrpropozycję wpisywania kultur literackich w globalne systemy interpretacyjne (epoki i prądy intelektualno-artystyczne), należałoby przedstawić jako opozycję dwóch alternatywnych strategii budowania syntezy historycznoliterackiej. Zestawione ze sobą, świadczyłyby one o dwóch odmiennych sposobach pojmowania samego literaturoznawstwa w jego relacjach społecznych, politycznych i historycznych. O swoistej poetyce syntezy historycznoliterac-

zelandzka w swojej historii i aktualności jest niezależna od „południka” anglo-amerykańskiego, lecz zasadne wydaje się założenie, że jej globalny odbiór (gdy już do niego dochodzi) odbywa się przez pryzmat oczekiwań i przyzwyczajęń ukształtowanych przez literaturę anglojęzyczną „głównego” nurtu⁸⁷.

Wydaje się, że konieczność „sub-globalnego” zetknięcia z kulturą metropolitalną została uwzględniona w pisarskiej strategii autorki, skoro głównym bohaterem jest przybysz z kolonialnej metropolii. Dochodzi wręcz do pozornego symbolicznego zwycięstwa metropolii nad kolonią, kiedy obowiązek wyjaśnienia wydarzeń zachodzących w powieści przejmuje sąd⁸⁸. Proces, w którym Moody przyjmuje obowiązek reprezentanta jednej ze stron, stanowi oznakę strukturalnej jedności Imperium Brytyjskiego i przypieczętowanie instytucjonalne zwierzchnictwo zachodniej administracji nad hybrydyczną przestrzenią świata przedstawionego. Najwyraźniej znamion kształtowania się kulturowej odrębności należałoby upatrywać w tle głównych wydarzeń, na styku zachodnich i indygenicznych hierarchii wartości społecznej. Symbolem

kiej jako prefiguracji pewnego systemu komunikacyjnego, w której literatura i literaturoznawstwo uczestniczą, przekonująco pisała Katarzyna Kasztenna, która zwróciła uwagę – za Erazmem Kuźmą – że „podobnie jak pojedynczy literaturoznawca walczy o prawo włączenia się do komunikacji wewnątrzgrupowej”, tak też „[s]poleczność literaturoznawcza musi ustawicznie walczyć o prawo włączenia się do globalnej komunikacji”. Zob. E. Kuźma, *Strona czynna i bierna procesu artystycznego. Na przykładzie historii ekspresjonizmu*, [cyt. za:] K. Kasztenna, *Z dziejów formy niemożliwej. Wybrane problemy historii i poetyki polskiej powojennej syntezy historycznoliterackiej*, Wrocław 1995, s. 52. Sądząc po sposobie wyłożenia problemu przez badaczkę, terminu „globalny” używa się tu nie w odniesieniu do zjawisk globalizacyjnych, ale na określenie całokształtu procesów komunikacyjnych, społecznych i kulturowych, w kontekście których funkcjonuje dany tekst i jego interpretator – czyli w znaczeniu pewnej „holistyczności” lub „ogólności” ujęcia (znaczenie podstawowe terminu „globalny”, zob. *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz). Nie dostrzegam jednak metodologicznych przeszkód, które nie pozwalałyby potraktować przytoczonego tu twierdzenia o globalnym komunikacyjnym usytuowaniu historycznoliterackiej syntezy jako zasadnego również wówczas, kiedy jej problematykę sytuuje się w kontekście globalizacji – w odniesieniu do zagadnień zamknięcia lub otwarcia się historii literatury na świat spoza twórczości danego języka literackiego.

⁸⁷ Znamienne, że w opublikowanym cztery lata przed polskim przekładem *Wszystko, co łśni* zbiorze esejów autorstwa jej tłumacza na temat wydanych po polsku współczesnych pisarzy anglojęzycznych nie wspomina się o ani jednym przedstawicielu literatury nowozelandzkiej. Zob. M. Świerkocki, *Echa postmodernizmu. Szkice o współczesnej literaturze anglojęzycznej*, Łódź 2010.

⁸⁸ E. Catton, *Wszystko, co łśni*, s. 732–806.

pierwszych jest złoto – podstawa globalnych sieci kapitałowych i koordynujących je instytucji, którego cena rynkowa jest zmienna i podlega negocjacji; drugie skupia się w *pounamu* – świętym kamieniu Maorysów. Złoto to figura cywilizacyjnej ekspansji i potrzeb przez cywilizację wytwarzanych. *Pounamu* to znak odrębności; nie podlega wymianie, a jego snycerska obróbka to sprawa kultu – nie zaś próba zwiększenia jego niewymiernej zresztą wartości⁸⁹. Pomimo że marginalizowany przez nowy system społeczno-ekonomiczny, oraz niedostrzegalny dla poszukiwaczy ogarniętych gorączką złota, to sama jego obecność w dookreślonej kulturowo przestrzeni stanowi szczegół, który czyni różnicę⁹⁰. Takich szczegółów zdaje się dotyczyć polski tytuł powieści, który sam w sobie mógłby okazać się przyczynkiem do refleksji o eksponującej ukryte znaczenia cyrkulacji tekstu w przestrzeni globalnej. Oryginalne *The Luminaries* dosłownie należałoby oddać jako „świecące ciała niebieskie” lub „luminarze” (czy też bardziej ogólnie: osoby znane i podziwiane); pierwsze znaczenie nawiązuje do astrologicznej nadbudowy fabularnej i związanego z nią wrażenia determinizmu; drugie dotyczy problematyki społecznej, ponieważ w wydarzenia głównego wątku powieści zamieszane są najważniejsze osoby lokalnej społeczności. Natomiast wyrażenie poetyckie „wszystko, co lśni”, którym opatrzył powieść polski tłumacz (Maciej Świerkocki), przywołuje znaczenia mniej sprecyzowane. Odwołuje się do czegoś, co jak nieistotny z pozoru szczegół wyróżnia przedmiot postrzegania i jako takie jest zauważalne, lecz nie w pełni uchwytnie.

Powieść Catton w sposób bezpośredni nie przedstawia alternatywnej względem europejskiego centrum perspektywy oglądu rzeczywistości globalnej. Dostarcza jednak narzędzi, które zdają się wystarczające do tego, aby

⁸⁹ *Ibidem*, s. 130, 917.

⁹⁰ Chodzi tu o wyróżnik danej przestrzeni kulturowej postrzeganej jako pewna całość. Przeciwnostawne sposoby traktowania tej, wewnętrznej i być może nieuświadomianej jako niezbywalny element pejzażu kulturowego, różnicy znajdują odwzorowanie w stosunku dwóch bohaterów do języka maoryskiego. Niejaki Crosbie Wells (tajemnica śmierci którego stanowi jedną z zagadek do rozwiązania w czasie akcji) „pozwał, by maoryskie dźwięki obmywały go niczym modlitwy, aż wreszcie znaczenia stawały się jasne i udawało mu się przejrzeć dane słowo”; doświadczał więc kulturowej obcości, traktując ją jako warunek konieczny dla poznania otaczającej go rzeczywistości. Natomiast Thomas Balfour (lokalny przedsiębiorca i jedna z postaci, która chce rozwiązać zagadkę śmierci Wellsa) oczekuje krótkiej i zwięzłej odpowiedzi na pytanie o znaczenia słów, a ponadto dopuszcza się przemocy symbolicznej w stosunku do rozmawiającego z nim Maorysa, skracając jego imię (Te Rau Tauwhare) do formy „Ted”. Jest to postawa charakteryzująca się lekceważeniem w stosunku do kulturowych różnic i tendencją do generalizacji. Zob. *Ibidem*, s. 131.

przyjąć możliwość takiej perspektywy – i aby przyjąć pewne założenia co do jej charakteru. W odróżnieniu od *Wyspy dnia poprzedniego*, gdzie próba wyjścia poza dostępny obraz świata kończy się wizją psychicznej i fizycznej degradacji bohatera⁹¹, tutaj pole dla weryfikacji i podważenia realiów systemu–świata otwiera się w wyniku wzajemnego naświetlania się elementów usankcjonowanych cywilizacyjnie i obcych. W miasteczku Hokitika jak w soczewce skupiają się relacje i problemy społeczne angielskiego „centrum”; z jednej strony, kosztują one w instytucjach administracji publicznej i w postaciach, które uważają siebie za ich uosobienie⁹² – z drugiej, w życiu codziennym bohaterów ulegają one ironicznym przeinaczeniom, na wzór odwróconych gwiazdozbiorów, które obserwował Moody. Złączone w hermeneutycznej relacji z pierwiastkiem indygenicznym (a więc kulturowo obcym), ujęte w pewnego rodzaju całość w ramach świata przedstawionego, dają się postrzegać jako „punkt podparcia” z powiedzenia Archimedesesa w odniesieniu do globalnego obrazu świata. „Punkt podparcia” rozumiem jako podstawę nie dla radykalnego zerwania z zastanymi kategoriami percepcji – ale dla ich reinterpretacji, a następnie konfrontacji wytworzonego wówczas oglądu globalnej rzeczywistości z perspektywą „centrum”.

W ramach literackiego systemu–świata „centrum” i „peryferie” połączone są rodzajem hermeneutycznej relacji, w której przedmiotem ciągłego dookreślenia jest obraz globalnej rzeczywistości. Jest on destylowany spośród zróżnicowanych geograficznie i kulturowo perspektyw – a zarazem rozsadzany przez nie i nieustannie konstruowany na nowo. Takie założenie wydaje się konieczne, żeby utrzymać tezę o funkcjonowaniu w przestrzeni globalnej literackich systemów–światów bez absurdałnego założenia o ich istnieniu w postaci centralnie sterowanych struktur.

Ze względu na historyczną tematykę *Wszystko, co lśni* nie pozwala jednak ustosunkować się do wszystkich problemów, które zagadnienie literackich systemów–światów stwarza w obliczu globalizacji. W kontekście współczesnych relacji centro–peryferyjnych pojawia się bowiem kwestia swoistego „nakładania się” peryferii na centrum. Stanowi ono ironiczną reakcję historycznie podporządkowanych społeczeństw, która objawia się z jednej strony masowymi migracjami oraz zmianą struktury społecznej i pejzażu kulturowego tzw. globalnych miast; a z drugiej strony wchłonięciem i konsekracją przez centrum twórców kultury. W niniejszej pracy uwaga ta dotyczy przede wszystkim pisarzy, którzy

⁹¹ Co podkreśla związek kultury i języka z ciałem, jako warunek doświadczania świata w ramach własnej jednostkowości.

⁹² Taką postacią jest George Shepard – naczelnik więzienia i fanatyczny obrońca porządku gwarantowanego przez władzę kolonialną.

traktują język byłego kolonizatora jako swój własny, a swoimi tekstami wzbogacają kulturę literacką byłej metropolii (działając na pograniczu kultur). Istotnym czynnikiem jest również działanie mass mediów i dostępność różnego rodzaju tekstów kultury na temat innych kręgów cywilizacyjnych lub wielokulturowa historia percypowanych literacko miejsc. Wydaje się więc, że wyróżnikiem tzw. tożsamości miejsca, a także determinowanej przez nie globalnej perspektywy, obok kontekstu geograficzno-historycznego, pozostaje stopień uwikłania miejsca w odrębne kulturowo czasoprzestrzenie, które w jego ramach znajdują swoje reprezentacje. Za sprawą wymienionych wyżej czynników miejsce równocześnie staje się domeną wielu zróżnicowanych skal czasu kulturowego, niezależnych tradycji literackich i perspektyw historycznych, uwarunkowanych etnicznie, kulturowo i religijnie⁹³. Utrwalająca się w globalnych pejzażach kulturowych heterotopiczność i heterochroniczność miejsc przekłada się z kolei na palimpsestowość poświęconych im narracji. Próba uchwycenia tej zależności w poetyce realistycznej na planie wydarzeń przynosi efekt w postaci uświadamianego przez autora chaosu. Na określenie tego zjawiska posłużę się terminem „realizm histeryczny” (*hysterical realism*) Jamesa Wooda – który traktuje jako przejaw globalnej ironii w obrębie samej formy narracyjnej, gdyż wynika on z niewspółmierności statycznej formy podawczej z dynamiką opisywanych procesów. Niewspółmierność ta wydaje się jednak wyeksponowana w tekstach jako potencjalny rezerwuar znaczeń.

5.6. „Mapa wyobrażonej ojczyzny” – *Białe zęby* Zadie Smith i „realizm histeryczny”

W swoim pierwotnym użyciu termin „realizm histeryczny” był określeniem pejoratywnym. Wood użył go w roku 2001, w recenzji *Białych zębów* Zadie Smith, gdzie oznaczał prozę marginalizującą doświadczenia i psychikę

⁹³ Za Elżbietą Rybicką rozumiem „miejsce” w opozycji do „przestrzeni” jako kategorii abstrakcyjnej. „Miejsce” wiąże się według badaczki z konkretnym usytuowaniem przestrzennym, co uważam za równoznaczne z szeregiem określonych czynników historycznych, politycznych, społecznych i kulturowych wpływających na perspektywę globalną. Rybicka podkreśla związek swobodnego zwrotu od „przestrzeni” do „miejsca” ze wzrastającą liczbą naukowych pojęć, koncepcji i subdyscyplin z prefiksem „geo-”, poświęconych relacjom pomiędzy konkretnymi lokalizacjami a światem pojmowanym jako całość gwarantowana materialnością ziemskiego globu. Wymienia m.in.: geofilozofię, geohistorię, geopoetykę, geokulturologię i geomedia. Zob. E. Rybicka, *Geopoetyka...*, 61–62.

jednostki na korzyść narracyjnego efekciarstwa; obliczonego na doraźny rynkowy sukces – przy jednoczesnym zachowaniu pozorów tworzenia literatury „ambitnej”⁹⁴. Wood przeprowadza krytykę z pozycji obrońcy kultury elitarnej, apologety literatury ukierunkowanej moralnie i metafizycznie oraz konesera powieści „wielkiego modernizmu”, obeznanego przy tym ze współczesnymi nurtami teoretycznoliterackimi. Pod nazwą „histeryczności” wytyka on wymienianym powieściom⁹⁵ przesyt zaskakującymi zwrotami akcji i niekonwencjonalnymi rozwiązaniami fabularnymi, obsesyjną drobiazgowość opisów i nieustające wytwarzanie nowych wątków, które „wyrastają na każdej stronie”⁹⁶. Zdaniem Wooda, to swoiste „maniactwo narracyjne”⁹⁷ wyklucza koncentrację na przeżyciach i osobowości jednostki, ponieważ jej charakterystyka, w natłoku przeróżnych wydarzeń pobocznych, zawsze okazuje się schematyczna. Na tej podstawie krytyk uznaje powieści realizmu histerycznego za nieprzydatne do refleksji nad aktualnymi problemami egzystencji; przede wszystkim egzystencji jednostkowej, lecz zdaje się, że pośrednio również społecznej, politycznej i kulturowej. Jako że najwyraźniej tylko analiza tych przestrzeni egzystencji z doprecyzowanej perspektywy jednostkowej może przynieść, zdaniem krytyka, literackie efekty, których wartość przekraczać będzie krótkotrwałą modę. Dla literaturoznawczych badań nad globalizacją owa frenetyczność opisów i rozpoczynanych jeden od drugiego wątków, które raz za razem przesłaniają narratorowi problemy osobowości postaci, może jednak okazać się niezwykle istotna.

W *Białych zębach*⁹⁸ przekształca ona narrację w tygiel zróżnicowanych etnicznie i ideologicznie obrazów świata, współtworzących literacką reprezentację Londynu ostatnich dekad XX wieku. Bohaterom przysługuje w powieści taki sam status ontologiczny jak obiektom ich religijnych wierzeń, postaciom historycznym lub legendarnym, zdarzeniom medialnym i wirtualnym czy materialnym wytworom cywilizacji. Wszystkie tego typu „składniki” przestrzeni przedstawionej w równym stopniu określają jej specyfikę i zdają się wpływać na akcję – co prawdopodobnie legło u podstaw nieumotywowanego przez Wooda

⁹⁴ J. Wood, *Tell me how does it feel*, „The Guardian”, 06.10.2001, <https://www.theguardian.com/books/2001/oct/06/fiction>, dostęp 06.07.2015.

⁹⁵ Oprócz *Białych zębów*, na których krytyk się koncentruje, wymienia jeszcze *Podziemia* Dona DeLillo, *Furię* Salmana Rushdiego, *Infinite Jest* Davida Fostera Wallace’a oraz *Mason & Dixon* Thomasa Pynchona.

⁹⁶ J. Wood, *Tell me how...*

⁹⁷ Wood nie używa takiego określenia, ale w swojej wymowie pozostaje ono w zgodzie z retoryką artykułu.

⁹⁸ Zob. Z. Smith, *Białe zęby*, przeł. Z. Batko, Kraków 2003.

stwierdzenia, że „realizm historyczny stanowi następny etap rozwoju realizmu magicznego”⁹⁹. Tak jak w prozie realizmu magicznego składniki rzeczywistości kulturowej przenikają do rzeczywistości „fizycznej” świata przedstawionego, tak tutaj współkonstruuują ją nieprzystające wzajemnie dyskursy kulturowe, polityczne i medialne¹⁰⁰. Przedstawia się je w punktowej, nieraz anegdotycznej

⁹⁹ J. Wood, *Tell me how...*

¹⁰⁰ Wood wyraźnie postrzega realizm magiczny przez pryzmat twórczości Salmana Rushdiego. Dostrzegana przez Wooda ewolucyjna zależność między realizmem magicznym a historycznym daje się zatem wyjaśnić w kontekście doświadczeń imigrantów pierwszego pokolenia (tych faktycznie przybyłych do nowego kraju) i imigrantów pokoleń kolejnych (dla których kraj przyjmujący jest krajem urodzenia). Barbara Klonowska upatruje źródeł „magiczności” tekstów Rushdiego w centralnym dla większej części jego twórczości micie wyobrazonego Bombaju lub wyobrazonych Indii jako symbolicznej przeciwwadze dla nakładających się na nie literackich przedstawień cywilizacji zachodniej (zob. B. Klonowska, *Contaminations. Magic Realism in Contemporary British Fiction*, Lublin 2006, s. 120). Zdaniem Klonowskiej, w twórczości Rushdiego zachodzić ma zgodne z logiką mitu wyraźne rozgraniczenie między tym, co „znane” (*familiar*), lecz wyidealizowane, a tym, co „obce” (*alien*), będące jednak domeną nowego doświadczenia. Pierwsze stanowić ma dla bohaterów rodzaj symbolicznego „centrum”, natomiast drugie jest wrogą przestrzenią, zmagając się z którą, bohaterowie uzyskują dojrzałość (*Ibidem*, s. 126). Jeśli przyjąć taki punkt widzenia na realizm magiczny, to rzeczywiście realizm historyczny realizowany w debiutanckiej powieści Zadie Smith zdawałby się nieść ze sobą modyfikację pewnego rodzaju literackiej mapy świata, na którą przekłada się sytuowanie symbolicznego „centrum” poza obszarem akcji.

Różnica między realizmem magicznym a historycznym polegałaby przede wszystkim na tym, że w przypadku głównych bohaterów *Białych zębów* nie ma mowy o idyllicznej przestrzeni pochodzenia, która determinowałaby ich perspektywę poznawczą. Ta bowiem wyrasta na podstawie światopoglądowych interakcji zachodzących w obrębie „centrum”, będącego również miejscem akcji (jeśli nie liczyć wątków pobocznych, które narracja skupia w obrębie Londynu jako globalnego centrum ideologicznego „tranzytu” – czego będę starał się dowieść w swojej interpretacji). Rozmyciu ulegałaby tu również konstytutywna, według Klonowskiej, granica między tym, co „znane” i „obce”, zaś charakterzy postaci kształtują się względem siebie nawzajem, pośród amorficznej globalnej przestrzeni ideologicznych przepływów (stąd wynikałaby wytykana powieści przez Wooda, a jak się okazuje niejako programowa, tendencyjność postaci). Tym niemniej, jeśli potraktować owo nie tylko ontologiczne, ale także aksjologiczne zrównanie ze sobą wszystkich płaszczyzn kulturowych jako pochodną od równouprawnienia w ramach artystycznego odwzorowania wszystkich elementów świata przedstawionego (podania w wątpliwość antropocentryczności artystycznego przedstawienia), wówczas mogłoby

formie szczątkowych opisów indywidualnych doświadczeń i perspektyw. Skutek uboczny to trywializacja kulturowych różnic – jednocześnie efekt kompromisu pomiędzy wymogami spójnej, zindywidualizowanej językowo narracji a mnogością przedmiotów opisu, dla których jedynym wspólnym mianownikiem zdaje się skupiająca je w sobie przestrzeń globalnej metropolii. Traktując koncepcję Wooda jako punkt wyjścia, należałoby więc rozumieć „histeryczność” literatury dwojako. Po pierwsze, jako brak równowagi wewnętrznej narratora, któremu „histeryczny” lęk przed utratą zainteresowania lub tematu do opowiadania każe chwycić się każdego fabularnego szczegółu i założyć każdego nowego wątku. Jak na ironię, takie działanie prowadzi narratora do utraty wątku głównego lub niemożliwości jego odróżnienia od wątków pobocznych. Po drugie, „histeryczność” literatury to wrażenie „histeryczności” świata przedstawionego, odczuwane przez (nowoczesny) podmiot ukonstytuowany w swojej autocharakterystyce i racjonalnym oglądzie rzeczywistości¹⁰¹. Jednostkowość postaci sprowadzona została do rangi jednego z elementów formowanej literacko przestrzeni, który przez narratora traktowany jest na równi z pozostałymi – a one wszystkie równo dzielą między siebie jego uwagę.

W powieści, dla uprawomocnienia obranej przez autorkę pisarskiej strategii, kluczowy wydaje się fragment o bezdomnych szaleńcach północnego Londynu. Opisani jako „szaleni w sensie szekspirowskim”¹⁰² (*mad in the Shakespearean sense*) ukrywają w swoim obłędzie klucz do rzeczywistości.

się okazać, że tzw. realizm histeryczny zbliża realizm magiczny, taki jakim przedstawiono go powyżej, do jego wzorców z zakresu sztuk plastycznych (*Neue Sachlichkeit*) i literatury iberoamerykańskiej (*lo real maravilloso*). Zob. T. Pindel, *Zjawy, szaleństwo i śmierć. Fantastyka i realizm magiczny w literaturze hispanoamerykańskiej*, Kraków 2014, s. 237–238: „W przypadku malarstwa, twórcy realistyczni ukazują zazwyczaj widok zgodnie z charakterystyką ludzkiego wzroku – przedmioty dalsze są mniej wyraźne – podczas gdy realisci magiczni ukazują wszystkie przedmioty z taką samą ostrością. W literaturze ostrość ta objawia się niezwykłą szczegółowością opisu”. Zdaje się, że w przytoczonej charakterystyce realizmu magicznego chodzi o tę samą, przytłaczającą wręcz, szczegółowość opisu, którą realizmowi histerycznemu zarzucał Wood.

¹⁰¹ Pośrednio budowana przez Wooda opozycja pomiędzy „histerycznością” tekstu a insynuowaną „normalnością” czytelnika, przybierając postać krytyki anormalności i nieracjonalności świata przedstawionego, może sprawiać wrażenie, że cała koncepcja realizmu histerycznego to spóźniony sprzeciw wobec literackiego postmodernizmu. Być może jest to przyczyna stosunkowo niewielkiej popularności koncepcji Wooda w środowiskach teoretycznoliterackich.

¹⁰² Z. Smith, *White Teeth*, Londyn 2001, s. 174. Por. polski przekład: Z. Smith, *Białe zęby*, s. 167.

Wychwytując wzajemne związki „w rzeczach przypadkowych”¹⁰³ (*in the random*), każdą z nich traktują jak epicentrum rzeczywistości, w której i oni, i one funkcjonują; dostrzegają w niej węzeł wszystkich obecnych w świecie przedmiotów i zdarzeń, o czym świadczy parenteza narratora na temat celu przyświecającego obłąkanym w tej symbolicznej kompresji: „for discerning the whole world in a grain of sand”¹⁰⁴. Zacytowane tu stwierdzenie to parafraza incipitu *Wróżb niewinności* Williama Blake’a (*To see a world in a grain of sand/*; dosł. „Zobaczyć świat w ziarenku piasku”). Sformułowanie, które u Blake’a wywołuje konotacje metafizyczne, każąc w najmniejszym z elementów odkrywać całość Stworzenia, w *Białych zębach* prowokuje do interpretacji meta-tekstowej, gdyż rozwinięto je tu w sposób, moim zdaniem, autotematyczny: „for deriving narrative from nothing” /; dosł. „do [...] wysnuwania narracji z niczego”¹⁰⁵. „Nic”, z którego wysnuwa się narrację, to nieistotne z pozoru szczegóły („ziarenka piasku” z metafory Blake’a) opatrzone uwagą instancji opowiadającej i ukazującej związki między nimi. Traktowane na równi z pozornie centralnymi elementami narracji (postaciami, pośród których trudno z kolei wyróżnić te główne i dalszoplanowe), na równi z nimi konstytuują też powieściową rzeczywistość. Natomiast spleciona z nich sieć narracji w założeniu ma pozwalać na to, by z każdego z nich dało się wyprowadzić całość opowieści (Świat). Obecność w tekście omawianego autokomentarza świadczy o pełnej świadomości autorki co do narracyjnego przeładowania powieści, które później skrytykował Wood. To, co krytyk uważa za zbędną koncentrację na kwestiach nieistotnych (przy czym to, co miałoby być istotne, wskazuje on w sposób arbitralny), okazuje się jednak nieodzowne ze względu na założenia konstrukcyjne powieści. Fakt, że autotematyczna uwaga na ten temat pojawia się w formie nawiasowego wtrącenia (a więc niejako na marginesie narracji – jakby wypowiedziana mimochodem), każe domyślać się absolutyzacji owej konstrukcyjnej zasady, wedle której nawet głos autorski musi być przytłoczony (i przytłumiony) natłokiem innych głosów i perspektyw. Ta, już nie polifonia (w rozumieniu Bachtina), ale kakofonia narracji sprawia, że wspomniani szaleńcy z północnego Londynu funkcjonują w *Białych zębach* jako konstrukcyjna przeciwwaga dla reszty świata przedstawionego. Nie ukrywają swojego obłądu, lecz przeciwnie, „obnoszą się”

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Ibidem.* W polskim wydaniu sformułowanie to przetłumaczono jako: „do dostrzegania kosmosu w ziarenku piasku”, i choć ma to interpretacyjne uzasadnienie, ponieważ „kosmos” silniej niż „świat” ewokuje perspektywę holistyczną, to jednak taki przekład zaciera aluzję do Blake’a, przez co fragment staje się mniej płodny interpretacyjnie.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

z nim, a w ich zbiorowym portrecie zakodowano (odautorską) prawdę, że szaleństwo stanowi immanentny składnik kreowanej rzeczywistości. Szaleństwo upodabnia się do normalności i jako takie determinuje możliwości poznawcze bohaterów, pozostając przez nich niezauważone. Ukazane zarazem w poetyce oscylującej wokół idei realizmu, objawia się ono poprzez motywy, które Wood uznał lub mógłby uznać¹⁰⁶ za „histeryczne”: organizację islamskich radykałów o ośmieszającym akronimie KEVIN¹⁰⁷; dwóch bliźniaków do tego stopnia związanych przez los, że przebywając na różnych półkulach, jednocześnie łamią sobie nosy¹⁰⁸; chłopaka, który umawiając się z dziewczyną, ostatecznie wchodzi w zażyłą relację z jej matką i za jej namową przystępuje do świadków Jehowy¹⁰⁹; imigranta z Indii, który obawia się masowej imigracji¹¹⁰; idealną białą rodzinę z klasy średniej, której członkowie na określenie własnej unikatowości tworzą nowe słowa pochodne od swojego nazwiska¹¹¹; dzielnicę, nazwę której władze miasta myślą zmienić na Nirvana¹¹² itd.

Smith, której krytyka Wooda dotyczyła w szczególności, w swojej publicystycznej odpowiedzi na jego artykuł uznała określenie „realizm histeryczny” za przydatne w znaczeniu deskryptywnym. Przyjmując wnioski poznawcze polemisty, lecz odrzucając jego krytycyzm, autorka stwierdziła lakonicznie: „Czasy są histeryczne” – a więc jakakolwiek skoncentrowana na ich hysterii powieść również będzie histeryczna w „sposób naturalny, niewymuszony” (*effortlessly*)¹¹³. Uwaga Smith na temat jej własnego rozwoju twórczego pozwala przy tym

¹⁰⁶ Spośród prezentowanych tu przez mnie przykładów Wood wymienia w swoim tekście tylko dwa pierwsze, ale pozostałe także wpisują się w zdefiniowaną przez niego stylistykę.

¹⁰⁷ Z. Smith, *White Teeth*, s. 295. Rozwinięcie skrótu to: „Keepers of the Eternal and Victorious Islamic Nation” (dosł. „Strażnicy Wiecznej i Zwycięskiej Nacji Islamskiej”). W polskim przekładzie nazwa ruchu brzmi: „Strażnica Ruchu Odrodzenia Muzułmanów” – w skrócie SROM – zachowano więc dowcip językowy, czyniąc go jednak mniej subtelnym. Por. Z. Smith, *Białe zęby*, s. 277.

¹⁰⁸ Z. Smith, *White Teeth*, s. 216.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 40–45, 389–398.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 241.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 314.

¹¹² *Ibidem*, s. 174. Chodzi tu właśnie o wspomnianą powyżej dzielnicę ulicznych szaleńców.

¹¹³ Z. Smith, *This is how it feels to me*, „The Guardian”, 13.10.2001, <https://www.theguardian.com/books/2001/oct/13/fiction.afghanistan>; dostęp: 06.07.2015. Parafrazuję tutaj nieprecyzyjne sformułowanie „any novel that aims at hysteria will now be effortlessly outstripped”.

rozszerzyć kategorię „histeryczności” również na relację świat–autor–tekst, gdzie tekst stanowi rodzaj matrycy, na której odznacza się autorskie doświadczenie symbolicznej anarchii i dyskursywnego chaosu:

Gdy miałam 21 lat chciałam pisać jak Kafka. Tylko że, niestety dla mnie, pisałam jak scenarzysta *Simsonów*, który na trochę wstąpił do religijnej sekty, a potem odkrył Foucaulta. Takie życie. A teraz, gdy kończę długi dzień nienawiści i odrazy prosto z CNN, zmiksowanych z zawzięcie białym ekranem mojego komputera, w który równie zawzięcie się gapię, wcale nie wlokę się do łóżka z pięćsetstronicowym komiksem o [...] „wielokulturowym” Londynie. Czytam Carvera. Julio Cortáзара. Eseje Amisa. Baldwina. Lorrie Moore. Capote’a. Saramago. Larkina. Wodehouse’a. Cokolwiek, dosłownie cokolwiek, co tylko nie brzmi jak ja¹¹⁴.

W powyższym fragmencie Smith reinterpretuje zagadnienie, którego dotyczył kardynalny punkt krytyki Wooda: marginalizację ludzkiej jednostkowości i powierzchowność refleksji na temat osobistych i zróżnicowanych kulturowo sposobów „odczuwania”¹¹⁵ zachodniej rzeczywistości. Bodźcem do krytyki był dla niego atak terrorystyczny na WTC jedenastego września 2001 – czyli radykalny przykład starcia globalnych światopoglądów w określonej geograficznie przestrzeni. W recenzji Wooda wzmianka o zamachu zakrawa na metonimiczne odwołanie do problemów cyrkulacji ludzi, treści, kapitału i światobrazów, które to problemy, wyparte ze świadomości społeczno-kulturowej, objawiają się w formie „tarć” w przestrzeni publicznej. Akcentowana przez krytyka konieczność koncentracji na perspektywie jednostkowej – na sposobach, w jakie ta pełna wewnętrznych napięć i zróżnicowanych skal aksjologicznych rzeczywistość determinuje poczucie wartości i osobiste decyzje – pozwala uznać jego wypowiedź za apel o literacki namysł nad tym, co w niniejszej pracy nazywam „doświadczeniem globalizacji”. Natomiast Smith, która w tekście Wooda jakoby uosabia nurt literatury niewrażliwej na subtelności ludzkich charakterów, niejako w epicentrum współczesnego (dodałbym: globalizacyjnego) chaosu poznawczego sytuuje nie postać literacką, lecz figurę autora. Pośrednio ukazuje przy tym powieść – już nie tyle „tekst”, co „dzieło” – jako rodzaj artystycznej wariacji na temat osobistego doświadczenia (globalizacji). Wpływ

¹¹⁴ *Ibidem*. [Przeł. P.R.].

¹¹⁵ Piszę o „odczuwaniu” w odniesieniu do tytułu recenzji Wooda: „Tell me how does it feel”. Tytuł jako całość należałoby przetłumaczyć jako „Powiedz mi, jak to jest”. Choć jest to wyrażenie skonwencjonalizowane, to użycie w nim słowa „feel” (czuć) sugeruje namysł nie tylko nad zagadnieniem swoistej wrażliwości czy też perspektywiczności, ale właśnie odczuwania, które w języku polskim jest semantycznie powiązane z pojęciem „doświadczenia”.

informacyjno-narracyjnego natłoku na perspektywę jednostkową nie objawia się tu jednak poprzez introspekcję postaci, jak chciałby Wood (bo ta jest szczątkowa), ale w sylleptycznej konstrukcji świata przedstawionego. Wpisane w rzeczywistą topografię miasta „historyczne” nagromadzenie zdarzeń teoretycznie możliwych, lecz w swojej wielości nieprawdopodobnych należy postrzegać jako odwzorowanie „histerii” poza-powieściowej, multiplikowanej w przekazach medialnych. Wraz z nimi wnika ona w obraz doświadczanej jednostkowo rzeczywistości, a tzw. realizm historyczny stanowi próbę pogodzenia jej bodźców bezpośrednich (empirycznych) i pośrednich (medialnych) na jednej płaszczyźnie ontologicznej. Połączenie realizmu i nieprawdopodobieństwa w ramach spójnej poetyki zakrawa na hermeneutyczny¹¹⁶ gest doraźnego scalania obrazu świata w celu doświadczalnej (bo przeprowadzonej w literackiej praktyce)

¹¹⁶ Analogiczny wniosek na temat hermeneutycznej własności realizmu historycznego wyciągnął Jeffrey Staiger w swojej obronie Thomasa Pynchona przed zarzutami Wooda. U tego autora, zakodowana w konstrukcji dzieła literackiego, refleksja na temat relacji między jednostką a światem ma dotyczyć potrzeby wydobywania sensu z rzeczywistości – a w razie niemożliwości: konstruowania go. W powieści *Against the Day* „realizm” Pynchona – według jego stronnika – „pogrywa z ideą lektury jako rozszyfrowywania, łączenia wątków nawet wówczas, gdy wiadomo, że nie będą się one zazębiać” (zob. J. Staiger, *James Wood’s Case Against “Hysterical Realism” and Thomas Pynchon*, „Antioch Review”, 2008, t. 66, nr 4, s. 653). Staiger najwyraźniej traktuje sugerowany u Pynchona model lektury jako figurę swoistej „lektury” świata. Śledzenie nowych wątków w narracji, której stopień skomplikowania czyni ją symulacją poznawczego chaosu ponowoczesności, krytyk przedstawia jako „zglębianie” (*fathoming*) procesu kształtowania się „współczesnej świadomości” (*Ibidem*). Dla czytelnika stanowić ma ono źródło estetycznej „przyjemności” – do której zaliczyłbym także rozbudzaną za każdym razem na nowo nadzieję, że dany wątek przyniesie rozwiązanie – tj. ostateczny sens; nadzieję perwersyjną, bo sprzeczną z założeniami opartymi na wiedzy teoretyczno-literackiej o literaturze postmodernistycznej. Według krytyka, model owej „świadomości” krystalizuje się w swoistej „samoświadomości” dzieła, którą uzyskiwać ma ono pod koniec powieści, gdy wyczerpują się wszystkie wątki, a kończąca się narracja zdaje się nasycona „smutkiem przemijania i śmierci” (*Ibidem*). Jeśli wierzyć Staigerowi, to okazuje się, że poetyka krytykowana przez Wooda jako historyczny realizm przysłużyła się do hermeneutycznej eksploatacji „postmodernistycznej ironii” – związanego z nią lęku przed ideą niepodważalnej realności oraz narracyjną obfitością (*profuseness*) w miejsce psychologicznej głębi postaci (*Ibidem*, s. 639). „Postmodernistyczna ironia” stałaby się tu bowiem przyczyną autotematycznej, quasi-psychologicznej refleksji na temat osamotnienia instancji tekstowej (figury jednostkowej świadomości) oraz jej niepewnego ontologicznego statusu – jako wypadkowej zróżnicowanych, niezmiennie cudzych narracji.

analizy tego, na ile da się uporządkować poznawczo zdywersyfikowaną ideologicznie i kulturowo „lokalność”. Ontologiczne „równouprawienie” rzeczywistości medialnej i empirycznej prowadzi jednak również do zaniku w powieści różnicy między „lokalnym” a „globalnym”. Jedno i drugie stanowi logiczną, bo wynikającą z konstrukcyjnych założeń powieści, konsekwencję sygnalizowanej wcześniej współzależności wszystkich przedmiotów opisu w ramach narracji (zarówno stanów psychicznych, wrażeń, jak elementów „fizycznych”). Zdaje się, że jedyna możliwa w tym kontekście „lokalność” – rozumiana jako spójność perspektywy na to, co nieoswojone poznawczo – to „lokalność” konstruowana na miarę tożsamości poszczególnych postaci.

W powieści jednostkowa tożsamość stanowi wypadkową globalnych kulturowych narracji; pewnego rodzaju uosobienie rozmaitych konfiguracji wspólnotowo-ideologicznych. Konsekwencją tej, wymuszonej przez ontologię świata przedstawionego, a więc niejako programowej hybrydyczności postaw i charakterów, stanowi odrealnienie postaci, pomimo zastosowania poetyki realistycznej. Ich tożsamości jawią się jako konstrukcje czysto teoretyczne – co nie musi jednak prowadzić do potwierdzenia zarzutów Wooda względem *Białych zębów*. Tożsamości nie tyle są wplecione w narrację, ile splecione z nią – zaś jednostkowość zakrawa na aktualny, lecz tymczasowy zwój jej rizomatycznych (w znaczeniu Deleuze’a) rozgałęzień. W świetle odpowiedzi Smith na zarzuty krytyka, ontologiczne uwarunkowanie poszczególnych tożsamości względem świata przedstawionego powieści da się odczytać jako pewnego rodzaju kod autorskiej refleksji. Dotyczyłaby ona doświadczenia jednostkowości w obliczu fuzji „globalności” i „lokalności” (ich wzajemnego „pożerania się” – jeśli sparafrazować Appaduraia); doświadczenia sytuacji, w której podział na te dwie sfery staje się nieczytelny – z racji medialnej obecności „globalnego” w przestrzeni „lokalnej”, lub osobistej, pojmowanej jako domena tożsamości¹¹⁷.

¹¹⁷ Istotne wydaje się w tym kontekście rozróżnienie przez Smith „brzmienia” tekstów cudzych i własnych, jako próba doraźnego określenia autorskiego, jak również osobowościowego, idiomu. Podkreśla ona, że literatura (dla pisarza istotny składnik zarówno rzeczywistości przedstawionej, jak i jego własnej codzienności) rezonuje z całokształtem uruchamianych kontekstów i eksponowanych doświadczeń. W dany obraz świata uwikłana jest zatem nie tylko za sprawą znaczeń usankcjonowanych kulturowo, lecz również tych, które kształtują się równoległe z doświadczaną rzeczywistością – przekształcając z kolei znaczenia poprzednie. Petryfikacja zawierającej ów obraz narracji w określony ciąg znaków – jako efekt autorskiej próby „programowania” znaczeń – dodaje więc kolejny element do współ-konstituującego rzeczywistość wielogłosu. W efekcie każda próba literackiego zorganizowania obrazu świata w istocie przekształca ten obraz, a świat za każdym razem domaga się kolejnej próby jego

Literacka reprezentacja autorskiego doświadczenia odbywa się tu jednak nie za pośrednictwem konkretnej postaci, lecz poprzez sposób, w jaki kształtuje się w powieści pojęcie „tożsamości”. „Histeryczne” kombinowanie poszczególnych tożsamości z jak największej liczby zróżnicowanych kulturowo elementów da się przy tym zrozumieć jako warunek konieczny dla zabezpieczenia jednostkowości bohaterów. Taki zabieg warsztatowy znajduje uzasadnienie w marginalizacji fizycznego wymiaru rzeczywistości przedstawionej: emfaza współzależności świata przedstawionego i narracji niejako „odczarowuje” iluzję cielesności bohaterów. Tym samym blokuje refleksję nad rolą doświadczeń cielesnych lub doświadczenia cielesności w procesie kształtowania się „ja” względem globalizacji. Przestrzeń fizyczna – zarówno jednostkowa cielesność, jak i odległość między miejscami – zdaje się mieć w *Białych zębach* wyłącznie wymiar indeksalny, a jako taka nie dookreśla ani granic jednostkowego „ja” (jego tożsamości), ani tego, co jawi mu się bliższe (lokalne) czy dalsze (globalne).

Cyrkulacja informacji kulturowej i genetycznej podlega w powieści tej samej „histerycznej” logice, co ciągle komplikacje narracyjnych wątków i nawroty motywów. Pomimo kontrapunktowej relacji pomiędzy konstytuowaną przez nią „histerią” planu akcji i meta-tekstową „histerią” narratora, równoczesne obiegi genów (składników cielesności) i „memów” (treści kulturowych) zachodzą niezależnie. Kategorie przynależności etnicznej i rasowej są w powieści znakami kulturowych klisz, społecznego usytuowania i mimowolnego uwikłania w historyczne narracje. One jawią się z kolei jako sprzeczne z poczuciem jednostkowej tożsamości postaci, a zetknięcie się z nimi jednostki skutkuje doświadczeniem niewspółmierności ciała względem projektowanego przez jednostkę „ja”. Bohaterom ich ciała są obce, a narracja „wyobcowuje” je – sprowadzając do rangi nieistotnych elementów aranżacji świata przedstawionego.

Swoista deprecjacja cielesności pełni w powieści oczywistą funkcję dewaluacji lub wręcz obśmiania dyskursów esencjalizujących tożsamość.

„odwzorowania”. Jeśli wziąć pod uwagę szcążkowość teoretycznej refleksji Smith, tak daleko idący wniosek wydaje się przekroczeniem granicy nadinterpretacji. Niemniej idea panoramicznego, a więc możliwie całościowego uchwycenia różnorodności (ze wspomnianymi wcześniej wadami takiego rozwiązania) wydaje się w *Białych zębach* obecna. Implikuje ona tym samym ideę całościowego obrazu rzeczywistości społeczno-kulturowej, uzyskanego na drodze rekonstrukcji jej formy zastanej. Taki wniosek pozostawałby w zgodzie ze spostrzeżeniem, które odnośnie do realizmu historycznego poczynił David Marcus; że „inaczej niż ich poprzednicy [Carey, Roth, Coetzee, McEwan, Morrison, Unsworth], pisarze tej generacji starają się raczej przebudować świat, niż go zdekonstruować”. Zob. D. Marcus, *Post-Hysterics: Zadie Smith and the Fiction of Austerity*, „Dissent”, 2013, t. 60, nr 2, s. 67.

Kulminacją tej parodii wydaje się motyw nienarodzonego jeszcze w czasie akcji, lecz zapowiadanego pod koniec powieści, wspólnego dziecka Irie Jones oraz Millata i Magida Iqbalów – czyli trojga najmłodszych bohaterów¹¹⁸. Gdy

¹¹⁸ Stosunek z Irie odbyli obaj, w przeciągu godziny – czyli w zbyt krótkim odstępie czasu, aby dało się ustalić, który z nich dokonał zapłodnienia. Absolutna identyczność ich DNA też nie pozwoliłaby stwierdzić, który z nich jest biologicznym ojcem na podstawie badań genetycznych – a zatem niejako pozbawia takie rozstrzygnięcie znaczenia. Zob. Z. Smith, *White teeth*, s. 515. Parodystyczny aspekt konfrontacji ich identycznych materiałów genetycznych w ciele Irie uwypukla równoległa na planie akcji konfrontacja ich antytetycznych postaw światopoglądowych. Magid zostaje bowiem prawnym przedstawicielem niejakiego Marcusa Chalfena, wspierając jego projekt doświadczeń genetycznych – a tym samym otwarcie zajmuje stanowisko przeciwne wobec swojego brata, który w imię Allaha protestuje przeciwko manipulowaniu genami.

Symboliczne starcie bliźniaków, do którego dochodzi po ich „starciu” genetycznym w ciele Irie, stanowi kulminację rozwijanego od początku powieści wątku ich dyferencjacji osobowościowej. Podczas gdy pierwszy z nich dorastał w zachodniej metropolii, drugiego – na skutek ojcowskiego resentymentu – wysłano do Bengalii, aby zgłębiał mądrość przodków i nauczył się kultywowania tradycji. Zamieszkiwane przez bliźniaków krajobrazy symboliczne okazują się jednak przeciwieństwami arbitralnie (tzn. błędnie) zakładanej charakterystyki tych rzeczywistości, które zajmują cieleśnie. Millat, który na co dzień doświadcza konfliktów na tle pokoleniowym, kulturowym, etnicznym i rasowym, „przywdziewa” kulturową kreację islamskiego fundamentalisty – i łączy ją z wzorcami zachowania rodem z filmów gangsterskich. Natomiast Magid po wyjeździe do „kraju przodków” bynajmniej nie opuszcza zamieszkiwanego krajobrazu kulturowego, ale aktualizuje go na podstawie nowego kontekstu społecznego. Podczas gdy jego brat, zamieszkujący jedno z cywilizacyjnych „centrów” świata zachodniego i dawną metropolię kolonialną, angażuje się w nagonkę społeczności muzułmańskiej na *Szatańskie wersety* Salmana Rushdiego (*Ibidem*, s. 230–234), Magid włącza swój proces intelektualnego dojrzewania w ruch na rzecz kulturowej modernizacji (i westernizacji) byłych kolonii.

Przeciwstawny rozwój obu bohaterów – z pozoru niewspółmierny względem (rzekomej) charakterystyki zamieszkiwanych przez nich miejsc – uważam za kolejny literacki przykład globalnej ironii. U jego podstaw leży bowiem wypaczenie intencji arbitralnego przydziału tożsamości, symbolizowanego przez ojcowski gest przyporządkowania synom odrębnych przestrzeni geograficznych (w tym motywie kryje się kolejna ironia – związana z nieprzystawalnością wizji kulturowej homogeniczności regionów do ich współczesnej charakterystyki, którą determinują procesy globalizacyjne). Charakterystyczne, że Samad Iqbal (ojciec bliźniaków) mówi o Bengalii, a nie o Bangladeszu lub Indiach – jakby stosowanie historycznej nazwy regionu wyrażało lekceważący stosunek względem jego politycznego podziału pomiędzy dwa organizmy

przyszła matka próbuje, w ślad za „histeryczną” genealogią biologiczną dziecka (po części Jamajczyka, Anglika i Hindusa; jehowity, scjentyści i muzułmanina), wyprowadzić jego genealogię mentalną, dochodzi do rozsadzenia mechanizmu kategoryzowania tożsamości na bazie pochodzenia etnicznego lub kulturowego. Zarówno pod względem rasowym, jak i z uwagi na skrajnie odmienne sposoby autocharakterystyki jego dwóch potencjalnych ojców, dziecko stanowi mieszanekę, dla której brak kulturowych etykietek. Jego matce zdaje się ono „czymś (*a [...] thing*) perfekcyjnie zaprojektowanym (*perfectly plotted*), bez rzeczywistych koordynatów”¹¹⁹. Angielskie *plotted* konotuje *plot* (wątek narracji) i w kontekście „histerycznej” poetyki powieści wygląda na meta-tekstową sugestię sposobu istnienia bohaterów powieści przedstawianych jako sploty różnorodnych dyskursów kulturowych i ideologicznych. Powieściowe personifikacje tychże splotów to byty samodzielne tylko na sposób umowny – ich zachowania w toku akcji uzależnione są od oddziałujących na nie dyskursów, których przecinające się trajektorie wymuszają na postaciach określone decyzje i działania¹²⁰. Fakt, że dziecko zostało zaprojektowane „perfekcyjnie”

państwowe. Niemniej w tekście brak przesłanek na tyle wyraźnych, aby wyprowadzić ten wniosek poza stadium domysłu. Zob. *Ibidem*, s. 198–199, 211.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 516. Przekład Batki zmienia strukturę zdania, ale utrzymuje kluczowe z interpretacyjnego punktu widzenia określenie w tym miejscu dziecka jako „czegoś”, a nie „kogoś”. Por. Z. Smith, *Białe zęby*, s. 475.

¹²⁰ Najwyrazistszym przykładem uwydatnianego w narracji ubezwłasnowolnienia bohaterów powieści wydaje się postać Archibalda Jonesa, który wszystkie życiowe decyzje opiera na rzucie monetą. W życiu Archibalda (na ogół przedstawianego jako Archie) moneta stanowi rodzaj „wyroczni”, a wynik rzutu wyraz narracyjnego „fatum”. W obecnej na ostatnich stronach reminiscencji wojennych przeżyć Archibalda rzut monetą okazuje się symbolicznym kołem zamachowym dla wszystkich wątków powieści. Narracja dookreśla wówczas sytuację, która wcześniej opisywana była tylko w sposób mglisty, pozbawiający pewności co do „rzeczywistego” (w kategoriach świata przedstawionego) przebiegu wydarzeń. Pod koniec drugiej wojny światowej Archie miał bowiem możliwość zabicia pewnego nazistowskiego naukowca oskarżanego o udział w zbrodniach wojennych. Niezdolny rozstrzygnąć o życiu lub śmierci człowieka (a byłaby to pierwsza śmierć zadana przez niego podczas całej wojny), bohater ucieka się do rzutu monetą, a paniczna próba zabicia go podjęta przez doktora – której dokonuje on w chwili nieuwagi Archiego – podkreśla tylko niepodważalność wyroku (tekstowego) przeznaczenia i ośmiesza tego, który samodzielnym działaniem starał się wyprzedzić jego decyzję. Postrzelony przez naukowca, Archie odpowiada mu tylko: „Dlaczegoś to zrobił, do kurwy nędzy? [...] Jest reszka. Widzisz? Jest reszka. Patrz. Reszka. To była reszka! [Reszka oznaczała życie – przyp. P.R.]”. Z. Smith, *Białe zęby*, s. 497. Na końcu

(*perfectly*) sygnalizuje jednak teleologiczne ukierunkowanie narracji pojmowanej jako ujęta w dziele całość. Losowe krzyżowanie dyskursów kulturowo-ideologicznych (na wzór krzyżowania gatunków¹²¹) ostatecznie ma doprowadzić

powieści ów doktor Sick, już pod zmienionym nazwiskiem, okazuje się mentorem Marcusa Chalfena – genialnego twórcy tzw. Myszy Przyszłości, prezentacja której daje pretekst do jednoczesnego zgromadzenia na planie akcji wszystkich bohaterów powieści. Podczas strzelaniny, która się wówczas wywiązuje, Archie zasłania starego naukowca przed wystrzelonym w jego stronę pociskiem. Tym samym po raz drugi ratuje „życie temu samemu człowiekowi i to w sposób wcale nie bardziej sensowny niż za pierwszym razem” [*Ibidem*, s. 497–498] – i po raz drugi otrzymuje przy tym trafienie w udo. Powtórzenie wyznacza tu symboliczną klamrę dla wątku (a więc tekstowego życia) bohatera.

¹²¹ Kontrapunktowe zestawienie krzyżowania się w powieści różnych wątków i historyczno-kulturowych narracji z zagadnieniem krzyżowania się gatunków zakrawa na pastisz dyskursów rasistowskich. Przykładem wydaje się książka z zakresu botaniki autorstwa Joyce Chalfen, która zresztą „dotyczyła bardziej relacji międzyludzkich niż kwiatów” (*Ibidem*, s. 291) – a w której znajdowało się istotne w odniesieniu do całościowej wymowy powieści zdanie: „Prawda jest taka, że w wyniku zapyłania krzyżowego powstaje bardziej zróżnicowane potomstwo, które radzi sobie lepiej ze zmianami zachodzącymi w środowisku” (*Ibidem*, s. 290). Ten wniosek ściśle wiąże się z narratorskim komentarzem na temat przystosowalności imigrantów do zmiennych życiowych warunków (*Ibidem*, s. 430). Twierdzenie Joyce Chalfen sygnalizuje jednak możliwość postrzegania predyspozycji kulturowo-społecznych przez pryzmat rzekomego uwarunkowania genetycznego; możliwość, którą w innym miejscu powieści obśmiewa się poprzez parodię stylu biblijnego (jako oznakę prawd narzucanych arbitralnie i przedstawianych jako jedyne i niezienne): „I grzechy ojców ze Wschodu obciążą ich spłodzonych na Zachodzie synów. Często po pewnym czasie, zmagazynowane w genach jak skłonność do łysienia czy podatność na raka jąder”, *Ibidem*, s. 155 (polski przekład świetnie oddaje ironiczny patos oryginału. Por. Z. Smith, *White teeth*, s. 161). W tym samym miejscu determinizm genetyczny zostaje jednak wyparty przez społeczno-kulturowy, czyli uwikłanie imigrantów w różne dyskursy historycznych krzywd i we własne lub cudze uprzedzenia. Zob. *Ibidem*. Tym niemniej, jeśli chodzi o głównych bohaterów powieści, to diagnozowana w narracji dynamiczna, a zarazem jakby strywalizowana kondycja imigrantów, którzy „jeśli objawi im się droga, pójdą nią, a jeśli okaże się, że kończy się ślepą uliczką, [...] radośnie ruszą inną, wędrując meandrami przez Szczęśliwą Wielokulturową Krainę”, jedynie uwypukla tekstową bierność bohaterów powieści, wstrzelonych w przypisane im wątki. Bohaterowie *Białych zębów* – jak Magid i Millat po umówionym spotkaniu na „neutralnym” gruncie – i tak jawią się „przysłóceniu, niezdolni do zboczenia z obranego kursu czy skorygowania swoich rozbieżnych, niebezpiecznych trajektorii” (Z. Smith, *Białe zęby*, s. 430).

do wykształcenia się tożsamości nowego rodzaju, która w założeniu stanowiłaby wyższy szczebel transkulturowej „ewolucji”¹²². Natomiast pod względem konstrukcji powieści zaprojektowana w ten sposób postać byłaby punktem dojścia wszystkich nici narracji – a jednocześnie przeszkodą dla ich przeistaczania się w kolejne „historyczne” wątki.

Na tym etapie analizy realizmu historycznego należy stwierdzić wprost, że „histeria” omawianej powieści bierze się z konfliktów; ze sprzeczności pomiędzy kulturowymi narracjami. W wyniku wzajemnego kontaktu tychże dochodzi do światopoglądowych tarć, zaś celowa trywializacja pozwala na ich uwypuklenie. Pozbawione „rzeczywistych koordynatów” projektowane pod koniec *Białych zębów* dziecko stawia się wobec konieczności samodzielnego skoordynowania własnej tożsamości przy pomocy „współrzędnych” wyobrażonych. W kolejnym zdaniu nazywa się je „mapą wyimaginowanej ojczyzny (*imaginary fatherland*)”¹²³. Zarazem jest to „mapa” wszystkich wątków i wszystkich dyskursów światopoglądowych, które kumulują się w postaci dziecka. Powieść przedstawia więc brak możliwości odwołania się do jakiegś zewnętrznej instancji kategoryzującej tożsamość jako pseudoarystotelesowskie przesunięcie idei kulturowego „ja” z przestrzeni apriorycznej w sferę podmiotu. W *Białych zębach* zdaje się to jednak przesunięcie całkowite, a więc utopijne. Radykalnemu zdeterminowaniu pozostałych postaci przeciwstawione zostaje skrajne niezeterminowanie dziecka, z którego ma

¹²² W nawiązaniu do poprzedniego przypisu można by zbudować paralełę pomiędzy przyszłym projektowanym w powieści dzieckiem Irie Jones a Myszą Przyszłości – transgenicznym zwierzęciem, które hoduje Marcus Chalfen, a badania nad którym mają pomóc w przyszłym uodpornieniu ludzi na raka (prowokuje tym samym równoczesne akcje protestacyjne religijnych fundamentalistów – w imię niezgody na ingerencję w dzieło stworzenia – oraz lewicowych aktywistów, sprzeciwiających się doświadczeniom na zwierzętach; Z. Smith, *White teeth*, s. 491–507). Podobnie jak nie-narodzone dziecko Irie wydaje się niejako zaplanowane przez narrację w jego zakładanej ponadnarodowej i ponadkulturowej kondycji, tak genom Myszy Przyszłości projektuje się w taki sposób, aby nowotwór wykształcił się „w konkretnej tkance i w z góry zaplanowanym momencie” (Z. Smith, *Białe zęby*, s. 319). Pomimo że istotna z punktu widzenia wydarzeń w świecie przedstawionym, w momencie jej publicznej prezentacji Mysz ucieka z planu akcji. Kończąc powieść „Wiej, bracie!” (*Ibidem*, s. 499), którym ucieczkę Myszy (samca) kwituje Archie Jones, w kontekście całości narracji daje się odczytać jako afirmacja niemożliwości absolutnego zdeterminowania jednostkowego losu: w przypadku myszy zdeterminowania wewnętrznego (genetycznego), a wewnętrznego (kulturowego) w przypadku postaci przyszłego dziecka.

¹²³ Z. Smith, *Białe zęby*, s. 475. Por. Eadem, *White teeth*, s. 516.

się wyłonić „ja”: nowe, unikalne i niezależne względem zastanych dyskursów tożsamościowych¹²⁴.

Pomimo „fizycznej” nieobecności dziecka na planie akcji, machina znaczeń, którą wzmianka o nim uruchamia na płaszczyźnie tekstowej¹²⁵, pozwala traktować je jako możliwy punkt finalny narracji: nieobecna w powieści postać staje się jej głównym bohaterem. Jednocześnie „istnienie” dziecka tylko w czasie przyszłym (w formie projektu lub ewentualności) wprowadza margines błędu – pole dla (globalnej) ironii gwarantującej niepełną realizację założeń. Narracja zaznacza ten margines na sam koniec, kiedy to sielankowa wizja niezależnego symbolicznie „ja”¹²⁶ opatrzona zostaje komentarzem:

¹²⁴ Nadzieja ta wyraża się w „kulawym sylogizmie”, który układa Irie: „jeśli nie jest to dziecko konkretnej osoby, to czy możliwe, żeby było dzieckiem niczym?” Zob. *Ibidem*, s. 475. Niemożliwość określenia, czy dziecko jest „konkretnej osoby”, odnosi się do problemów z ustaleniem ojcostwa bliźniaków (zob. przyp. 118 w tym rozdziale).

¹²⁵ Znaczącą w tym kontekście nieobecność dziecka Irie na planie akcji, w obliczu znaczeń, którymi narracja powieści Smith (i przekładu Batki) opatruje jego ideę lub byt pojęciowy, daje się zinterpretować przez pryzmat gry, którą Ludwig Wittgenstein dostrzegł pomiędzy pojęciem postaci uwikłanej w rozmaite sieci znaczeń a kwestią prawdziwości jej istnienia w rzeczywistości pozajęzykowej. Czy bowiem – zdaje się pytać Wittgenstein – możliwe byłoby stwierdzenie, że „Mojżesz istniał”, w sytuacji gdyby podczas weryfikacji tego twierdzenia (i w założeniu, że byłaby ona możliwa i niepodważalna) okazało się, że „człowiek, który wtedy i w owym miejscu żył, i który wówczas zwany był Mojżeszem”, nie był jednocześnie tym, „który przeprowadził Izraelitów przez pustynię” – a więc jako postać nie mieściłby się we wszystkich sieciach znaczeń przypisywanych jego idei? Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 57–58. Tekst *Białych zębów* nie dostarcza możliwości zweryfikowania projektowanych w narracji cech dziecka Irie (co zresztą jawi się jako konsekwentne w kwestii niezdeterminowania jego tożsamości – również niezdeterminowania przez tekst, który tylko ją projektuje). Zarazem jednak nadbudowana nad dzieckiem machina znaczeń pozwala postrzegać nieobecną na planie akcji postać jedynie jako ich „nosiciela” (por. *Ibidem*, s. 33). Tak jak „znaczenie wyrazu czerwony jest niezależne od istnienia czerwonych rzeczy” (*Ibidem*, 44–45), tak też znaczenia, którymi narracja obdarza dziecko Irie, jawią się jako niezależne względem faktycznej obecności tego dziecka na planie akcji.

¹²⁶ Polski przekład dodatkowo wzmacnia wrażenie samodzielnego kształtowania hierarchii symbolicznych wartości przez przyszłą córkę Irie, ponieważ w sformułowaniu „nieposiadająca ojca córeczka Irie” słowo „ojciec” zostało wzięte w cudzysłów, co sugeruje, że chodzi o figurę ojca, jako symbolicznego arbitra wartości i znaczeń (zob. Z. Smith, *Białe zęby*, s. 498). W wersji oryginalnej brak „ojcowskiej” determinanty tożsamości uwypuklono, wyróżniając kursywą i kapitalikami sformułowania

Opowiadanie takich i podobnych bajek byłoby jednak upowszechnianiem mitu, wrednego kłamstwa, że przeszłość jest zawsze pełna napięcia, a przyszłość doskonała¹²⁷.

Sylleptyczny podmiot autorski podszywa się pod narratora, po to by wyrazić nieufność względem skonstruowanej w powieści opozycji między „pełną napięcia” – „historyczną” – „przeszłością” minionej narracji a „doskonałą przyszłością” wydarzeń, których czas akcji już nie obejmuje. Owa nieufność sygnalizuje konieczność kompromisu pomiędzy uwikłaniem we wspólnotowe narracje i ideologiczne dyskursy a potrzebą swobody w kształtowaniu jednostkowego „ja”; kompromisu niemożliwego do wypracowania w narracji, której logika wymusza ciągłą polaryzację postaw, a której to logice podporządkowana jest również jednostkowość bohaterów¹²⁸. Pośrednią przyczyną nieosiągalności opisanego kompromisu w pisarskiej strategii obranej przez autorkę wydaje się właśnie absolutne „utekstowanie” bohaterów.

W wyniku ontologicznej nierozdzielności postaci i ich postaw ideologicznych (lub tożsamości kulturowej) nierozstrzygalny jest, według mnie, dylemat komentatorów *Białych zębów* co do tego, czy świat przedstawiony powieści jest przykładem wielokulturowości pozornej (niepełnej) czy faktycznej. W pierwszym przypadku postaci zamieszkujące odrębne krajobrazy kulturowe

Bad Uncle Millat (dosł. „zły wujek Millat”) i *Good Uncle Magid* (dosł. „dobry wujek Magid”). „Wujek” oznacza słabszy rodzaj więzi niż ojciec, lecz indeksalne wyróżnienie w narracji wprowadza stosunek Magida i Millata do ich „wspólnego” dziecka w wymiar figuratywny. Figury „złego” i „dobrego” wujka zapowiadają sposób oddziaływania rodem z psychomachii: rodzaj symbolicznej perswazji (kuszenia i skłaniania ku sobie) bez możliwości narzucania jednostce określonego sposobu rozstrzygnięcia dylematów moralnych (wyboru między „dobrem” a „złem” – któremu w *Białych zębach* odpowiadają wątpliwości w kwestiach światopoglądowych; należałoby zatem dodać, że „dobro” jest „dobrem”, a „zło” „złem” tylko z określonej perspektywy). Zob. Z. Smith, *White teeth*, s. 541. Projektowana pod koniec *Białych zębów* niezdeterminowana tożsamość przyszłej córki Irie znajduje odwzorowanie w metaforycznym porównaniu jej do Pinokia odciętego „od ojcowskich sznurków”; porównaniu zachowanym również w polskim przekładzie.

¹²⁷ Z. Smith, *Białe zęby*, s. 498–499.

¹²⁸ Córka Irie okazuje się tutaj niecałkowitym wyjątkiem od reguły, ponieważ, choć jej ontologicznym wyróżnikiem jest zakładane wymknięcie się poza „historyczną” cyrkulację dyskursów i treści kulturowych (spośród których dokonywać ma samodzielnego wyboru) – to jej utopijna samodzielność w kształtowaniu tożsamości podlega logice polaryzacji przeciwieństw, jako antyteza swoistej antyutopii „historycznego” konfigurowania tożsamości w obrębie narracji.

prowadzą egzystencje równoległe – tj. pozbawione możliwości kontaktów jako pretekstu dla wzajemnych prób rozumienia się¹²⁹. W drugim przypadku akcentowane interpretacyjnie elementy świata przedstawionego to wspólna przestrzeń językowa i geograficzna¹³⁰ – przyczynek do przeformułowania wspólnotowego paradygmatu „angielskości”¹³¹. Z jednej strony należałoby więc uznać, że postaci przynależą do różnych systemów–światów, których cechą dystynktywną stanowią wartości kulturowe. Z drugiej strony: przedmiotem analizy byłby tu jeden system–świat, za pośrednictwem języka re-interpretujący i wchłaniający wspomniane wyżej własności kulturowe (ze względu na uprzywilejowanie języka jest to wybór odpowiedni, szczególnie dla literaturoznawstwa). W przypadku *Białych zębów* rozstrzygnięcie tego dylematu (samo

¹²⁹ W przypadku *Białych zębów* kwestię przekraczania granic kultury można rozważać w odniesieniu do pokrewnej kwestii przekraczania granic języka, na co zwróciła uwagę Jarica Linn Watts, pisząc z jednej strony o lawirowaniu postaci pomiędzy „czystą” angielszczyzną a szeregiem warunkowanych etnicznie dialektów kreolskich (w powieści obecny jest m.in. jamajski *patois*), a z drugiej strony o uwydatnianym w powieści językowym zróżnicowaniu powiązanim ze zjawiskiem społecznej stratyfikacji (np. język subkultur lub podmiejski *cockney*). Zob. J.L. Watts, ‘We are divided people, aren’t we?’ *The politics of multicultural language and dialect crossing in Zadie Smith’s White Teeth*, „Textual Practice”, 2013, t. 27, nr 5, s. 854, 858.

¹³⁰ Chodzi o docelową przestrzeń migracji bohaterów – bez względu na sygnalizowaną w niniejszej interpretacji ontologiczną równorzędność wydarzeń przeszłych i teraźniejszych – jako współobecnych w narracji (co ciągnie za sobą współobecność czaso-przestrzeni przez nie sygnalizowanych). Dla jasności chciałbym dodać, że ontologiczna odrębność wydarzenia przyszłego, jakim są narodziny i rozwój dziecka Irie Jones, wynika, moim zdaniem, ze sposobu, w jaki pojawia się ono w narracji: jako „projekt”, ewentualność, założenie – w przypadku którego możliwość pełnej realizacji ostatecznie zostaje zanegowana.

¹³¹ Według Nicka Bentleya, w *Białych zębach* przeprowadza się krytykę „liberalnej wersji wielokulturowości” (*liberal version of multiculturalism*), naiwnie rozumianej jako pokojowa, pozbawiona tarc koegzystencja, na jej miejsce proponując pojmowanie „angielskości” jako kulturowo-społecznej przestrzeni dookreślenia własnej wewnętrznej współzależności etnicznych mniejszości i narodowej większości. Rodzaju „meta-języka” służącego dochodzeniu swoich racji przez te zróżnicowane grupy Bentley upatruje w dyskursie (post)kolonialnym. Zawierająca się w tym dyskursie problematyka nie składa się w powieści Smith na zewnętrzny kontekst dla współczesnego funkcjonowania narodu jako wspólnoty, ale stanowi centralne zagadnienie jego autocharakterystyki. Zob. N. Bentley, *Re-writing Englishness: imagining the nation in Julian Barnes’s England, England and Zadie Smith’s White Teeth*, „Textual Practice”, 2007, t. 21, nr 3, s. 499–501.

w sobie trudne do wyobrażenia w sposób jednoznaczny) wydaje się niemożliwe ze względu na fakt, że „histeryczna” narracja wchłania obie możliwości i zderza je ze sobą w opisanym powyżej duchu konfrontacji przeciwieństw. Moim zdaniem, nie podnosi to jednak rangi powieści z uwagi na jej domniemaną wieloznaczność, lecz świadczy o jej ograniczonej użyteczności interpretacyjnej wobec doświadczenia globalizacji. Niemożność odróżnienia „ja” postaci od jej charakterystyki kulturowo-ideologicznej, jak również trudność wyznaczenia granicy pomiędzy zespołem cech dystynktywnych jednostki lub grupy a całością treści cyrkulujących w świecie przedstawionym¹³² stanowią konsekwencję semantycznej marginalizacji cielesności bohaterów. Pojmowane jako gwarant jednostkowości ciało jest domeną personalizacji („ucieleśnienia”) treści i wzorców ogólnych na drodze codziennych doświadczeń. Do problematyzacji związków między globalizacją, kulturą a ciałem dochodzi, według mnie, w *ościach* Ignacego Karpowicza – powieści, którą uznałbym za polski przykład realizmu histerycznego.

5.7. Globalizacja, ciało, wspólnota – Ignacy Karpowicz *ości* (realizm histeryczny II)

Podobnie jak ma to miejsce w *Białych zębach*, fabułę *ości* wyznacza historia dwóch rodzin. W przeciwieństwie do powieści Smith, gdzie „histeryczna” narracja prowadziła do wzajemnego uniezależniania się tożsamości ich członków i dewaluacji pojęcia wspólnoty, u Karpowicza tematem jest kulturowe wytwarzanie więzi¹³³. Obie „wytworzone” przy tym w toku akcji wspólnoty to „histeryczne” (w rozumieniu zaproponowanym powyżej) konfiguracje tożsamości i charakterów. W pierwszym przypadku czytelnik ma do czynienia z miłosnym „czworokątem”, powstałym na bazie rozpadającego się małżeństwa i nowych związków żony z kochankiem oraz męża z kochanką; postaciami dalszoplanowymi, lecz również wliczanymi do „rodziny”, są: syn małżonków i rozwiedzeni rodzice żony (ona – dewotka; on – ateista) oraz jej ultrakatolicka siostra z gromadką dzieci. Natomiast osiłą drugiej „rodziny” jest postać Wietnamczyka,

¹³² Zgodnie z zasadą, że każdy element stanowi równorzędny punkt odniesienia dla całości narracji.

¹³³ W tym sensie Czapliński nazwał powieść Karpowicza „religijną” – w odniesieniu do etymologii pojęcia pierwotnie odnoszącego się do „wytwarzania więzi” (od łac. *religiare* – „wiązać mocno”). Zob. P. Czapliński, „*ości*”: *dobra nowina Karpowicza*, „Gazeta Wyborcza”, 11.06.2013, http://wyborcza.pl/1,75475,14075455,_Osci___dobra_nowina_Karpowicza__RECENZJA_.html, dostęp: 11.12.2015.

który jako Kuan jest mężem polskiej praktykującej katoliczki Marii i ojcem ich wspólnych dzieci, zaś jako Maks pozostaje w związku z niejakim Norbertem – jemu z kolei homoseksualna relacja z Maksem nie przeszkadza być zagorzałym rasistą i homofobem¹³⁴, a także partnerem niejakiej Ninel. Tak jak w *Białych zębach*, „histeryczność” narracji bierze się z niewspółmierności implikowanej perspektywy (z jej pojęciem „normalności”) i przedmiotu oglądu – przy czym u Karpowicza sytuacja jest o tyle mniej zawiła teoretycznie, że wrażenie „histeryczności” ujawnia się nie tylko względem zakładanego (modelowego) czytelnika, lecz również na planie wydarzeń. W przypadku pierwszego wątku „histeryczność” rzeczywistości przedstawionej w pełni ujawnia Bruno¹³⁵ – wspomniany syn małżeństwa uwikłanego w „czworokąt”. W czasie konfrontacji z zaproponowaną mu przez rodziców nową formułą rodziny, pod pozorną zgodą na zaistniały stan rzeczy skrywa on sprzeciw i paniczne poczucie nieumiejętności umiejscowienia nowej sytuacji w ramach dostępnych mu schematów poznawczych. W wyniku nagłego, „histerycznego”, przeobrażenia (z jego perspektywy: wynaturzenia) stosunków rodzinnych odczuwa on obawę o trwałość również własnego „ja” – jakby dostarczone mu wyjaśnienia były zbyt marne, „żeby zapewnić dach nad jego ego”¹³⁶. Analogicznie w obrębie wątku drugiej „rodziny” źródłem epistemologicznych tarć i wynikającego z nich wrażenia „histeryczności” jest Maria, żona Kuana/Maksa, która akceptując obecność i pomoc „przyjaciela” męża przy okazji codziennych spraw „umiała z wielkim taktem i takimż wdziękiem nie dostrzegać pewnych rzeczy”¹³⁷. Pod akceptowanym przez nią obrazem świata, „niczym ości pod mięśniami”¹³⁸, rozpościerała się jednak nieprzyjmowana przez nią do wiadomości wiedza o „nienormalności” jej życia rodzinnego. Tytułowe „ości” wydają się metaforycznym ośrodkiem tożsam-ości jednostki. Z jednej strony ściśle powiązanych z nazwami uczuć mił-ości, lojaln-ości i zazdr-ości – i motorów jednostkowych działań, a także (w przypadku pierwszych dwóch) gwarantów wspólnotow-ości; z drugiej, z doświadczeniem własnej cielesn-ości (co sygnalizuje ostatni cytat). Ciało to jednak przedmiot oddziaływań ideologicznych dyskursów i wzorców kreowania tożsamości w świecie przedstawionym; to także narzędzie

¹³⁴ I. Karpowicz, *ości*, s. 177–178.

¹³⁵ Sam w sobie również spełniający warunki „histerycznego” przesytu nieprawdopodobnymi połączeniami przeciwieństw – jako „wrażliwy punkowiec anarchista o [...] konserwatywnym światopoglądzie”, który znajduje wspólny język z ultrakatolicką babcią i jedzie z nią na pielgrzymkę do Częstochowy. Zob. *Ibidem*, s. 248.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 451.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 191.

¹³⁸ *Ibidem*.

negocjacji pomiędzy „ja” a światem na temat tego, na ile możliwe są modyfikacje tejże tożsamości bez utraty ciągłości jednostkowego trwania¹³⁹. Tak jak kości są szkieletem ciała, tak „ości” to szkielet dla jednej lub wielu tożsamości; pozbawione jednak esencjonalnego „kośćca” (brakującej litery „k”), „ości” nie

¹³⁹ Funkcja ciała jako gwaranta jednostkowości, niezależnego od poszczególnych tożsamości, które współdzieląc je, również stają się współzależne, najsilniej ujawnia się w postaci Wietnamczyka. Do jego dwóch wymienionych przeze mnie tożsamości (Kuana/Maksa) należy dodać jeszcze trzecią, sceniczną: drag queen Kim Lee – swoistą emfazę ograniczonej zależności „ja” od kulturowych ról przyjmowanych na zasadzie performance’u. Z perspektywy Norberta – chłopaka Maksa – „ja” Wietnamczyka jawi się jako katalizator tożsamości, niejako ukryty w jego ciele; jest to „ja” niedostępne, bo przywdziewane przez nie maski są w jego przypadku zarówno formą komunikacji ze światem zewnętrznym, jak i barierą przed nim: „Norbert przeczuwał, że w szczelinie pomiędzy Maksem a Kim Lee, gdy jeden człowiek przechodził w drugiego w sposób niepojęty, w klinie wbitym w postać Wietnamczyka, który to klin rozszczepiał ją na Maksa i Kim Lee, w tej szczelinie on był nareszcie prawdziwy. On, czyli nie Maks i nie Kim Lee. Norbert nie znał jego imienia. Nie znał imienia postaci, z której brali się Maks i Kim Lee, jego chłopak i mąż Marii, biznesmen i drag queen” (*Ibidem*, s. 179–180). Sposób, w jaki „ja” postrzeganej postaci (już ani Maksa, ani Kuana, ani Kim Lee) wyłania się ze „szczeliny” pomiędzy tożsamościami, budzi skojarzenia z objawieniem sensu według Derridy – ostatecznego, lecz nieuchwytnego, który wyłania się zza rzeczy poddawanych różnicowaniu (różni). Próba introspekcji cielesnego aspektu „ja”, dokonywana niejako na wskroś społeczno-kulturowych masek, również u Norberta objawia się w formie doświadczenia cielesnego. Tym samym staje się ona jakby figuratywnym odwzorowaniem „podwójnej inwaginacji” – według Derridy, reakcji zwrotnej postrzeganego przedmiotu na podmiot – która u Norberta okazuje się doświadczeniem własnej cielesności: „Ta postać bez imienia, to krótkotrwałe zaklinowanie w prawdzie, one były uderzające i bolesne. Norbert zawsze na nie czekał. Czuł, jak w nagle naelektryzowanej przestrzeni unoszą mu się włoski na skórze, czuł iskry przeskakujące, i to pomimo jego ciała, pozostającego przecież w swojej zwyczajnej nagości i gładkości, bez jednej rzęsy. Nie znał imienia swojego stanu ani imienia tej rzeczywistości, w której na chwilę dane mu było to, co posiada każda prawie osoba na co dzień – włosy reagujące na otoczenie, nieokaleczone ciało” (*Ibidem*, s. 180). W niniejszym opisie absolutny brak włosów (motyw sam w sobie zgodny z poetyką realizmu historycznego) staje się sygnałem jego „kalectwa” ontologicznego; umownie przedstawione jako receptory zmian w rzeczywistości zewnętrznej („reagujące na otoczenie”) odsyłają do nieumiejętnego moderowania własnej tożsamości przez Norberta. Jego konserwatywny światopogląd i uświadomiona orientacja seksualna pozostają w permanentnej sprzeczności; ciało i autocharakterystyka trzymają się nawzajem w klinczu, bez możliwości wypracowania kompromisu w postaci koherentnej tożsamości.

determinują tożsamości bohaterów, które kształtują się na drodze negocjacji pomiędzy ich formą zastaną a światem – i dochodzącymi z niego bodźcami do jej modyfikacji. „Ości” to więc umowna nazwa tego, co by zostało, gdyby obrać jednostkowe „ja” ze wszystkich kulturowych masek, a czego konieczność zakłada się jako warunek psychosomatycznego zrostu istnienia z tym, że istnieje się jako jednostka¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Taki wniosek interpretacyjny nasuwa m.in. intertekstualne nawiązanie *ości* do *Dzienników gwiazdowych* Stanisława Lema. Pojawia się ono podczas próby internetowego flirtu w wykonaniu dwójki bohaterów (Szymona i Ninel – którzy ostatecznie zostają członkami dwóch różnych systemów „rodziny”, powiązanych jednak ze sobą za pośrednictwem syna Ninel). Przedmiotem nieudanego flirtu stają się wówczas „sepulki” z *Podróży czternastej* Ijona Tichego (z *Dzienników gwiazdowych*); zresztą narracja zdradza to nawiązanie w sposób bezpośredni: „[Szymon] zastanawiał się, dlaczego wybrała sobie nick Sepulka [na skype]. To z Lema, pamiętał. Sepulki służyły do sepulenia. Odgrywały ogromną rolę w kosmicznej cywilizacji, równocześnie pozostając tematem tabu” (*Ibidem*, s. 29). Cywilizacja, o której mowa w opowiadaniu Lema, to Ardyci – istoty, które „podlegają okresowemu rozszczepieniu dowolnemu. Zakładają rodziny typu kulistego” (S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe. Podróż czternasta*, [w:] Idem, *Dzieła*, t. I, Warszawa 2008, s. 106). O ile konfiguracje „rodziny” w *ościach* wydają się w sposób bezpośredni nawiązywać do „modelu” rodzinnego Ardytów (sugerowana poprzez „kulistość” wielowymiarowość również seksualnych relacji jako alternatywa dla monogamii), o tyle ontologia postaci w powieści Karpowicza również wygląda na nawiązanie do opowiadania Lema. Ciała Ardytów regularnie ulegają bowiem zniszczeniu za sprawą deszczy meteorytów, zaś ich kody genetyczne, wraz z zapisem tożsamości – w postaci pączków – składa się w tzw. wylęgarniach (*Ibidem*, s. 111). W świecie przedstawionym Lema „pączki” zdają się pełnić w sposób dosłowny taką samą funkcję, jaką tytułowe „ości” pełnią u Karpowicza na sposób metaforyczny: są ośrodkami jednostkowości pojmowanej jako zespół ciała i tożsamości (w myśl idei, że kultura ujednostkowiona w tożsamości, bez ciała nie ma racji bytu).

Tę zależność między cielesnością a osobowością/jednostkowością w *ościach* da się opisać na podstawie krytyki Kartezjańskiego *cogito*, której dokonał Paul Ricoeur. Dokonany przez Kartezjusza podział na substancję „myślącą” i „rozciągłą” spowodował, zdaniem Ricoeura, że fundowane na nim wątpliwe w świat „ja” w istocie jest „metafizyczne i hiperboliczne”, a zatem czysto abstrakcyjne i pozbawione możliwości postrzegania siebie jako obdarzonej konkretną osobowością jednostki: „Jest prawdę mówiąc nikim” (P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 13). Droga do przywrócenia myślącego „ja” światu (już nie jako ukonstytuowanego przez immanentne wartości, przezroczystego dla siebie samego podmiotu, lecz „tego-który-jest-sobą”) wiedzie dwudziestowiecznego filozofa poprzez aporię zaimka osobowego „ja” jako elementu systemu językowego (wymiary: semantyczny i syntaktyczny) i „ja” jako swoistego sterownika

Zawarta w metaforze „ości” idea cielesnego doświadczania kultury i jej przemian pośrednio wymusza „histeryczne” wytwarzanie przez bohaterów więzi. Zdaje się, że ich rachityczna konfiguracja ma uodpornić nowo powstałą w ten sposób wspólnotę na procesy kulturowe, które uważam za tożsame z kulturowymi następstwami globalizacji. W szczególności należy tu wymienić nadwyrażanie tradycyjnych wspólnot na skutek zwiększonej mobilności fizycznej i wyobrażonej wraz z „histerycznymi” (bo doprowadzonymi do absurdu) próbami ich restytucji w formie bardziej „elastycznej” – tj. odporniejszej na zróżnicowanie postaw, wartości i znaczeń. Hermeneutyczny proces ponownego scalania zdywersyfikowanych ludzkich tożsamości w ramach nowej wspólnoty przynosi efekt w postaci być może odkształconej, lecz jednak całości (cał-ości?); całości, która pozostawia jednak poszczególnym jednostkom margines swobody. Karpowicz „proponuje” kompromis pomiędzy jednostką a wspólnotą: zabezpieczenie przed ostatecznym rozpadem więzi kosztem rezygnacji z ich usztywniania przy pomocy skonwencjonalizowanych schematów społeczno-kulturowych, skumulowanych w pojęciu jedynej (tj. danej raz na zawsze) „moralności”¹⁴¹.

Z problematyką „cudzej” moralności i „cudzych” schematów postrzeniowych ściśle powiązana jest kwestia obcości „wspólnego” języka, która

(*shifter*) wypowiedzi (wymiar pragmatyczny), za pośrednictwem którego podmiot „bierze na siebie odpowiedzialność za cały język” (*Ibidem*, s. 84). W celu przezwyciężenia tej aporii Ricoeur wypracowuje teorię „samoodniesienia” – rozumianego jako pogodzenie „refleksyjności” wypowiedzi (świadomości, że jest ona wypowiedziana przez podmiot) z „identyfikującym odniesieniem”. Wiąże się ono z kategorią „imion własnych”, sankcjonujących unikatowość podmiotu w przestrzeni językowo-społecznej (nadanie tożsamości jako nadanie imienia oraz intersubiektywne kształtowanie „sobości” poprzez wpisanie czasu i miejsca narodzin w ramy obowiązujących skal czasowych i zinstytucjonalizowanego podziału przestrzeni). Zob. *Ibidem*, s. 90–91. Niemożliwość ugruntowania pozycji „tego-który-jest-sobą” w świecie na gruncie samego języka (gdyż podmiot aktu mowy może być zaledwie elementem koniecznym dla zaistnienia aktu – a jako taki może okazać się wytworem systemu językowego) prowadzi filozofa do rehabilitacji ciała jako istotnego aspektu ludzkiej jednostkowości: „jako ciało pośród ciał stanowi ono fragment doświadczenia świata; jako moje, podziela status „ja” rozumianego jako punkt graniczny odniesienia świata; innymi słowy, ciało jest zarazem faktem należącym do świata i organem podmiotu nienależącego do przedmiotów, o których mówi” (*Ibidem*, s. 94).

¹⁴¹ I. Karpowicz, *ości*, s. 103: „Moralność to przejaw emocji przefiltrowanych przez historię, koncelebrowaną przez politykę, religię, szerzej – kulturę. Moralność, myśl [Szymon], jest równie wkurwiająca jak Maja, moja żona: przynajmniej czasem, aktualna, jedyna”.

w powieści zdaje się pełnić względem poprzednich funkcję meta-tekstowego wzorca. „Wspólny” język bohaterów, ze swoimi znaczeniami słownikowymi, okazuje się polem zakulisowej bitwy pomiędzy historią (spetryfikowaną w językowym zwyczaju) a ideologiczną dywersyfikacją i potrzebami jego indywidualnego użycia. Świadectwem wyobcowania jednostkowego doświadczenia z kodu języka oficjalnego, jak również analogicznej zależności, że język wyabstrahowany od doświadczenia pozostaje niczyj, jest w *ościach* stwierdzenie, „że każdy język, zwłaszcza język ojczysty, składa się wyłącznie z wyrazów obcych”¹⁴². Na planie akcji zapowiedź tego wniosku stanowi wątek męża lingwisty, który pomimo znajomości wielu obcych języków nie rozumie wypowiedzi (i przemilczeń) swojej żony – na pozór posługującej się językiem „ojczystym” ich obojga¹⁴³.

Wspólnotę języka w *ościach* rozumiem jako wyczulenie jej członków na określone znaczenia kontekstowe oraz współdzielenie aksjologiczno-opisowych preferencji¹⁴⁴. Takie półprywatne kody językowe powstają jakby „na licencji” języka oficjalnego: jednocześnie „ucieleśniają” jego znaczenia słownikowe, nadając im sens w ramach doświadczeń jednostkowych i wspólnotowych, jak również podtrzymują abstrakcyjny charakter słownika ogólnego, przekształcając go w warunek interakcji poszczególnych wspólnot interpretacyjnych. Synchronizacja tożsamości jednostkowej i wspólnotowej z problemem aranżacji języka zaowocowała współdzieleniem przez nie jego dynamiki. Bohaterowie powieści są uwikłani w różne tożsamości na wzór pojęć języka, w przypadku których poprawność użycia uzależniona jest od zmiennego stosunku między znaczeniami obowiązującymi a narzucającymi się ze strony percypowanej rzeczywistości.

Najbardziej wyrazistą oznaką krzyżowania się dyskursów i znaczeń – współzależnego względem krzyżowania się tożsamości – są w *ościach*

¹⁴² *Ibidem*, s. 257.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 109.

¹⁴⁴ Jeśli przeformułować znaczenie swoistych wspólnot języka w powieści na sposób meta-tekstowy, to można stwierdzić, że są to wspólnoty interpretacyjne Fisha, w przypadku których tekst będący przedmiotem symbolicznego konsensusu stanowi jednocześnie rzeczywistość zamieszkiwaną przez członków wspólnoty. W teorii Fisha pretekstem do takiego zestawienia wydaje się paralela, którą zbudował on pomiędzy „umysłem” a „wspólnotą”, stwierdzając, że w istocie każde z nich jest „projektem w ruchu”, a nie statyczną, daną raz na zawsze, strukturą. Charakterystyczną cechą tak pojmowanego „projektu” jest swoista zmienność jego własnych ograniczników, które choć zapobiegają niepożądanym zmianom wewnątrz projektu (wspólnoty lub sposobu myślenia), to same, ulegając przekształceniom, otwierają jednak możliwość jego przekształceń i przewartościowań. Zob. S.E. Fish, *Zmiana*, s. 258.

anegdotyczne wtrącenia narratora. Wydzielone z narracji głównej za pomocą mniejszej czcionki, sprawiają wrażenie, że narrator czyni je niejako mimochodem, lecz często skonstruowane na zasadzie słownikowych odsyłaczy wpisują akcję umieszczoną w konkretnej lokalizacji w globalny pejzaż kulturowo-ideologiczny. Warszawa w powieści Karpowicza to załączek metropolii globalnej – uwikłanej zarówno w sieci relacji lokalnych, jak i transnarodowych¹⁴⁵. Stolica Polski pozostaje w powieści miejscem naznaczonym pamięcią historycznych wydarzeń i ośrodkiem wspólnotowości narodowej – lecz na globalnej mapie współczesnych kulturowych zależności znalazłaby się bliżej Berlina niż regionów tzw. Polski B. Z jednej strony kosmopolityzacja życia społecznego sprządza dominujący w kraju katolicyzm do rangi jednej z wielu opcji światopoglądowych (uprzedzenia względem której stawia się na równi z rasizmem i antysemityzmem¹⁴⁶). Z drugiej strony ów kosmopolityzm nie jest jeszcze usankcjonowany na tyle, by poglądów lewicowych, lub deklaracji ateistycznych, nie dało się zdeprecjonować jako nerwowych „tików”¹⁴⁷. Świat przedstawiony *ości* charakteryzuje rozdarcie między tradycją zawartą w pojmowaniu międzyludzkich relacji a kulturowym relatywizmem. Brak symbolicznego spoiwa („ości”) dla kulturowej rzeczywistości przekłada się na sprzeczne wewnętrznie konstrukcje tożsamości bohaterów. Wspólnota, której „historycznie” poszukują, kompensować ma zatem odczuwany przez poszczególne jednostki brak ontologicznej koordynacji jej własnego „ja”; koordynacji w selektywnym re-interpretowaniu dostępnych tożsamościowych narracji, w przypadku którego ewentualne niepowodzenie wiąże się z groźbą upadku w nacjonalizm.

Widmo nacjonalizmu pojawia się w *ościach* już w pierwszym rozdziale, w formie jednej ze wspomnianych pseudoanegdot narratora. Dotyczy ona masakry bośniackich muzułmanów w Srebrenicy przez oddziały serbskie w lipcu 1995¹⁴⁸. Informacja ta zostaje powtórzona w epilogu, gdzie jednak zapisano ją już czcionką właściwą dla narracji głównej – w sytuacji gdy domykające akcję informacje o dalszych losach bohaterów powieści przedstawia się czcionką pomniejszoną, jakby tym razem to je spychano na dalszy plan¹⁴⁹. Zabieg ten można odczytać jako sygnał, że groźba trwa pomimo upływu powieściowej narracji – i pomimo indywidualnego złudzenia, że „gdy skończyła

¹⁴⁵ Powyższy sposób rozumienia metropolii globalnej za: U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*, s. 193.

¹⁴⁶ I. Karpowicz, *ości*, s. 417–418.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 367.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 13.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 468.

się religia, nie ma z kim targować się o siebie”¹⁵⁰. Przytoczone tu, a kończące powieść, stwierdzenie Ninel uważam w kontekście poetyki powieści za złudzenie bohaterki, ponieważ wraz z wymienioną wyżej groźbą trwa również „histeria” globalnej rzeczywistości; „histeria” świata, z którym „targować się” trzeba o sposób jego rozumienia. Na ostatniej stronie powieści sygnałem jej trwania jest postać trzydziestosiedmioletniego Czecha, któremu zamiast serca podłączono dwie pompy: „Jego serce nie bije, a on nie ma pulsu. Poza tym wszystko po staremu”¹⁵¹. Wiadomość z medialnej przestrzeni świata przedstawionego, przekazana w konwencji ciekawostki, lecz zarazem kończąca główny ciąg narracji, przedstawia całość powieści jako parodię poznawczego porządkowania rzeczywistości na podstawie kategorii hermetycznych (np. pojęcie „życia”, które w sposób bezwzględny implikuje bicie serca – tak jak pojęcie „rodziny” zakłada konieczność „małżeństwa”, a „kultura” konotuje „naród”). Konfrontacja poznawczego „hermetyzmu” z dyfuzyjnością współczesnej kultury we wszystkich jej aspektach, wyizolowana w ramach teoretycznoliterackiego dyskursu, zdaje się przesłanką do potraktowania „realizmu historycznego” jako konwencji literackiego opisu charakterystycznej dla powieści epoki globalizacji¹⁵².

Zinterpretowane przeze mnie powieści Smith i Karpowicza konotują powiązania pomiędzy poszczególnymi bohaterami niejako „w poprzek” granic państwowych lub narodowościowych. Oczywiście niewspółmierna jest samodzielna użyteczność zestawionych powieści w analizie zjawisk globalizacyjnych, co wynika prawdopodobnie z nieporównywalności rang, które w globalnej sieci transkulturowych relacji przysługują ich węzłom faktycznym (jak Londyn) i potencjalnym lub domniemanym (jak Warszawa). U Smith mnogość transnarodowych powiązań bohaterów oraz społecznych, kulturowych i politycznych uzależnień pomiędzy odrębnymi przestrzeniami geograficznymi i historycznymi to obiektywne fakty ze świata przedstawionego. Natomiast u Karpowicza, gdzie wzajemne bezpośrednie relacje głównych bohaterów rzadko wykraczają poza szeroko pojęty „naród” (głównie różnicując go od wewnątrz), przedmiot analizy stanowią ich ewentualne zależności od kulturowo-ideologicznego pejzażu, rozumianego jako lokalny „destylat” globalnej cyrkulacji treści i postaw. Tym niemniej przykład *ości* pozwala wskazać zależność pomiędzy kulturowymi następstwami globalizacji w jej współczesnym wymiarze (podatnymi na odwzorowanie w ramach realizmu historycznego) a próbami „skalibrowania”

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 469.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Być może należałoby wręcz pisać o tzw. powieści realizmu historycznego jako o szczególnym rodzaju gatunku literackiego kształtującego się w wyniku globalizacji.

globalnej perspektywy na podstawie położenia geograficznego rodem z *Wyspy dnia poprzedniego* i *Wszystko, co łśni*.

Skrótowno rzecz ujmując: Eco przekształca sieć współrzędnych geograficznych w mapę ludzkich systemów znaczeń; Catton ilustruje sposób, w jaki antypodyczne usytuowanie przyczynia się do wykształcenia znaczeń alternatywnych¹⁵³. Obie te powieści, poprzez własną cyrkulację w globalnym obiegu literackim, pośrednio zwracają uwagę na kluczową w jej kontekście marginalizację odległości fizycznych na korzyść „odległości kulturowych” (kwestii wzajemnej „bliskości” lub „obcości”): globalna perspektywa, wykształcona na bazie rzeczywistej lub wyobrażonej lokalizacji, sama staje się w swojej charakterystyce jedną z kulturowych treści, a jako taka zdaje się adaptowalna w każdym miejscu ziemskiego globu. Właśnie zestaw adaptowalnych, lecz nie zdeterminowanych przestrzennie dyskursów tożsamości i schematów postrzeżeniowych konstytuuje świat przedstawiony *Białych zębów*. Londyn jawi się u Smith jako miejska odmiana nie-miejsca¹⁵⁴ – to „hipermarket kultury”¹⁵⁵ i jej przestrzeń tranzytowa,

¹⁵³ Z tego punktu widzenia (i w tym zestawieniu) *Wszystko, co łśni* da się potraktować jako opowieść o Robercie de la Grive, który ostatecznie dociera do „Wyspy Dnia Poprzedniego”. Tam podejmuje próbę skonstruowania alternatywnej sieci semiotycznej na podstawie bezpośredniego doświadczenia tego, co obce, lecz ponosi porażkę w kwestii jej absolutnej rozłączności z siecią znaczeń wyjściowych.

¹⁵⁴ Według Marca Augé, „przestrzeni tranzytywnej”, której programowa przechodność w praktyce uniemożliwia aklimatyzację. W swoim źródłowym znaczeniu termin odnosi się do „lotnisk i dworców, centrów handlowych i parków rozrywki” (E. Rybicka, *Geopoetyka...*, s. 50). Zasadne wydaje się jednak przedstawianie w charakterze nie-miejsca przestrzeni transferu i kumulacji (ośrodka globalnej dystrybucji) treści kulturowych: wzorców tożsamości, siatek postrzegania rzeczywistości, jej obrazów w poszczególnych krajobrazach kulturowych czy wreszcie różnych wersji historycznej prawdy i post-prawdy. Za Ewą Rewers, Elżbieta Rybicka przyznaje nawet możliwość postrzegania w charakterze nie-miejsca ponowoczesnego (lub supernowoczesnego) podmiotu (zob. *Ibidem*, s. 246). Taka perspektywa również wydaje się zasadna w przypadku *Białych zębów*, gdzie osobowości poszczególnych bohaterów same stanowią swoiste „przestrzenie tranzytywne”, a ich jednostkowe tożsamości jawią się jako wypadkowe globalnej cyrkulacji kulturowych treści, światopoglądowych perspektyw i społecznych postaw.

¹⁵⁵ Parafrazuję tu termin „supermarket kultury” według Geoga Mathews (zob. G. Mathews, *Supermarket kultury...*, por. Rozdział I przyp. 80). Wzmocnienie terminu (jako że „hipermarket” stanowi niejako kolejne stadium „supermarketu”) uwypuklać ma radykalność podporządkowania w *Białych zębach* ontologii wszystkich elementów świata przedstawionego globalnej cyrkulacji treści, motywów i postaw koncentrującej się w powieściowym przedstawieniu Londynu.

gdzie jakakolwiek forma symbolicznego oswojenia przestrzeni lub zawiązania trwałej wspólnoty wydaje się wykluczona, ponieważ ich idee na bieżąco ulegają rewaloryzacji, rekonfiguracji i redystrybucji (przynajmniej w obrębie byłych kolonii brytyjskich). *Białe zęby* przedstawiają więc Londyn tylko (lub „aż”) jako globalny węzeł kumulacji kapitału symbolicznego, zgodnie z logiką którego wszelkie wykształcone na bazie „lokalnego” kontekstu perspektywy muszą ulec swoistej de-lokalizacji. Dla kontrastu: *ości*¹⁵⁶, poprzez problematyzację tematu ciała, jakby „sprowadzają na ziemię” globalne dyskursy, wówczas gdy w *Białych zębach* jawią się one wyabstrahowane z jednostkowego doświadczenia i owocują schematycznością bohaterów, którzy uosabiają ich poszczególne wypadkowe. Z jednej strony, emfaza cielesności w powieści godzi jednostkowe doświadczenia przestrzeni, miejsca, położenia geograficznego z teorią globalizacji – wpisując je w szerszy kontekst doświadczenia globalizacji. Z drugiej strony, pozwala uniknąć groteskowego w świetle tej teorii ograniczania zasięgu danej perspektywy kulturowej do konkretnej lokalizacji. Przyczyną jest fakt, zdawałoby się, oczywisty, lecz na ogół nie znajdujący odzwierciedlenia w poświęconych globalizacji pracach teoretycznych: warunkiem zakorzenienia w przestrzeni fizycznej treści kulturowych składających się na określony obraz świata jest fizyczna obecność w świecie jednostki ludzkiej, która sama w sobie charakteryzuje się odpowiednim stopniem mobilności. W *ościach* swoista moderacja fizycznej bliskości pełni funkcję modelu dla kształtowania się więzi wspólnotowych – a nie tylko interpersonalnych relacji, jak miało to miejsce w *Białych zębach*. Kumulację konkretnych cech kulturowych przedstawia się w formie fizycznego nagromadzenia w różnym stopniu współdzielących je i w różnym stopniu powiązanych ze sobą postaci. Wynikające z tego faktu i wspomniane przeze mnie już wcześniej ściśle powiązanie poszczególnych jednostek także z innymi wspólnotami i ich równoległa egzystencja na różnych płaszczyznach kultury sprawiają, że o zasięgu danej wspólnoty nie da się rozstrzygać, opierając się na kategorii granicy. Zamiast „sztywnej” linii demarkacyjnej analiza powinna dotyczyć zmieniającego się zagęszczenia relacji poszczególnego typu i stopniowego przepoczwarzania się jednej wspólnoty w inną. Takie ukierunkowanie badań nie może jednak prowadzić do interpretacyjnej marginalizacji wewnętrznej autonomii kulturowej wspólnoty – czyli samostanowienia o konstytuowanym w ich ramach obrazie globalnej rzeczywistości.

Bezpośrednio *ości* przedstawiają tylko proces kształtowania wspólnoty rodzinnej – amorficznej w swoim ostatecznym kształcie, lecz jako taka odpornej na perturbacje współczesnej kultury. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie,

¹⁵⁶ Pomimo faktu, że powieściowa Warszawa jawi się jako uwikłana w globalizację znacznie skromniej niż Londyn w *Białych zębach*.

by potraktować jej powieściową konstrukcję jako model dla kształtowania się wszelkich współczesnych form wspólnotowości: kulturowych, narodowych, społecznych, etnicznych, ekonomicznych itd. To z kolei, w kontekście historycznego realizmu *Białych zębów* i „geograficznego” punktu widzenia powieści Eco i powieści Catton, czyni model zaproponowany przez Karpowicza zdającym do refleksji nad kulturą w formie „globalnej ekumeny”, które to pojęcie zaproponował Ulf Hannerz. W przeciwieństwie do „planetarnego” kolektywu Spivak, „globalna ekumena” uwzględnia współzależność tendencji różnicujących i scalających w globalnym pejzażu kulturowym. Zarazem jednak nie eliminuje z pola widzenia kwestii doświadczenia – wkomponowuje je za to w szereg opisanych w niniejszym rozdziale kulturowych powiązań i poznawczych zależności. Jeżeli wziąć przy tym pod uwagę fakt, że procesy globalizacyjne stanowią integralny składnik współczesnej kultury literackiej, okazuje się, że pojęcie „globalnej ekumeny” nadaje się również do opisu globalnej cyrkulacji tekstów literackich. Wymaga jednak przy tym odpowiednich modyfikacji.

W rozumieniu Hannerza, „globalna ekumena” zakłada pojmowanie globalnego wymiaru kultury jako „otwartego pejzażu”¹⁵⁷. Mowa tu o pewnej „puli kultury”¹⁵⁸, wspólnej w skali ziemskiego globu, o zróżnicowanych ośrodkach koncentracji jej składników, której poszczególne połączenia pełniłyby funkcję obszarów samodzielnego zawiadywania znaczeniem – jak skłonny byłbym interpretować ustalenia szwedzkiego antropologa¹⁵⁹. W tym kontekście pisze on o państwie jako instytucjonalnym pośredniku pomiędzy wewnętrznym spektrum kulturowych różnic a globalną przestrzenią, w obrębie której uzyskują one zbiorczą reprezentację. Hannerz ma tu na myśli skandynawski model „państwa opiekuńczego”, zaś „poczucie, że istnieje coś, co przenika, przecina lub wypiera granice”, pozwala mu zbudować paralelę między wspomnianą powyżej domeną zawiadywania znaczeniem a społeczno-kulturową funkcją krajowych rynków literackich. Chodzi tu zarówno o rynek w znaczeniu dosłownym (domeny kapitału), jak i przenośnym (obszaru cyrkulacji wartości symbolicznych); domenę wzajemnego przekształcania się tych dwóch porządków wartości, ale także właściwej im sprzeczności interesów – szczególnie odczuwalną w obrębie kultury literackiej. Literackie systemy–światy, których zasadniczo dotyczyły rozważania zawarte w niniejszym rozdziale, byłyby próbą konceptualnej reprezentacji mniej lub bardziej bliskich sobie obszarów wartości. Przy założeniu, że reprezentacja, lub jej doraźny produkt, jest przedmiotem i przestrzenią globalnej cyrkulacji, literackie systemy–światy są produktem zapotrzebowania

¹⁵⁷ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*, s. 77.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 76–77.

na pojęciową reprezentację swoistych makroobszarów znaczenia. Ono z kolei stanowi kompromis pomiędzy intencją przekroczenia znaczeń oswojonych w danej kulturze (i w tym sensie „lokalnych”) a lękiem przed globalnym „rozrzedzeniem” tożsamości.

Literackie systemy–światy, choć umowne – bo w swojej istocie podporządkowane doraźnym potrzebom teoretycznym – stanowią wspólny produkt tego, co Hannerz nazwał dwiema odmianami metakultury. Te bowiem wydają się dwoma przeciwstawnymi rodzajami analitycznych perspektyw względem globalnej „puli kultury” – stanowiąc interpretacyjne dopełnienie kategorii kulturowej homogenizacji i dywersyfikacji, którymi posługiwałem się w niniejszej pracy. Metakultura, w której „różnica jest sama w sobie założeniem”¹⁶⁰, traktowałaby język jako barierę między danym obszarem znaczeń a resztą literackich systemów–światów. Z kolei metakultura „podkreślająca podobieństwa”¹⁶¹ przedstawiałaby język w charakterze ponadnarodowego i ponadkulturowego spoiwa powstałej w nim literatury. Język, który swego czasu legł u podstaw „wspólnot wyobrażonych” (stając się „językiem narodowym”), niejako spycha pojęcie „narodu” do rangi jednego z odniesień intertekstualnych – i jakby sam bierze na siebie jego funkcję scalania w swoim obrębie kulturowo-ideologicznych skrajności¹⁶². Globalizacja i stymulowane przez nią, coraz mniej zdeterminowane geograficznie, różne formy wspólnotowości (także językowej) zwracają jednak uwagę na zagadnienie, które wymyka się takiemu rozwiązaniu problemu literackich systemów–światów. Chodzi o problem literatury wielojęzycznej.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 82.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 80.

¹⁶² Ewentualnie wraca na pozycję przynależną mu do czasu ukonstytuowania się wspólnot narodowych.

ROZDZIAŁ VI

NEUE WELTLITERATUR. GLOBALIZACJA I LITERATURA WIELOJĘZYZCZNA

6.1. Globalne wymiary „hybrydowości”

W swojej książce poświęconej tzw. Nowej Literaturze Światowej (*Neue Weltliteratur*) Elke Sturm-Trigonakis pośrednio zwróciła uwagę na stopniowy zanik mediacyjnej roli języka kastylijskiego w relacji pomiędzy pisarstwem katalońskim a globalnym obiegiem literatury. Według badaczki „normalizacja” (*Normalisierung*) statusu katalońskiego jako ewentualnego „pierwszego języka” (*Erstsprache*), a także współczesna stabilizacja jego kondycji „instytucjonalnej i społeczno-kulturowej” spowodowała częściowy zanik jego znaczenia jako „kontra-dyskursu” dla ewentualnych hegemonicznych narracji w obrębie języka kastylijskiego¹. Sturm-Trigonakis uznaje przy tym za Javierem Gomezem-Montero, że hiszpańskie literatury „mniejszościowe” stają się jednymi z „punktów węzłowych globalnej sieci”² literatury. Stwierdzenie badaczki, że są to relacje „nie-hierarchiczne”³ bynajmniej nie oznacza pełnej samodzielności poszczególnych literatur, a raczej wieloaspektowość (i wielocentryczność) sieci zależności, w które są uwikłane. Zarazem jednak przeprowadzona przez badaczkę argumentacja pozwala przypuszczać, że przynajmniej jeśli chodzi o największą z owych „mniejszościowych” literatur⁴, ewentualne przekłady na inne języki europejskie odbywają się z pominięciem „pośredniczących” tłumaczeń kastylijskich. Ponadto pozycja katalońskich pisarzy lub tekstów w obrębie madryckiej „centrali” powinna także tracić decydujące znaczenie, gdy rozważa się możliwość ich zaistnienia w świecie.

Wzmianka o literaturze katalońskiej ma w niniejszej pracy przede wszystkim charakter anegdotyczny, ponieważ nie zamierzam koncentrować się na specyfice właściwego jej obszaru kulturowego. Jako taka jest ona jednak istotna

¹ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 82.

² *Ibidem*, s. 83.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 81. Sturm-Trigonakis podaje, że liczba użytkowników języka katalońskiego wynosi około 10 milionów.

dlatego, że zawiera w sobie odniesienia do dwóch zagadnień, kluczowych w kontekście moich końcowych rozważań.

Po pierwsze, w opisanym przez Sturm-Trigonakis zjawisku zarysowuje się rekonfiguracja relacji, które w rozdziale trzecim określiłem jako „sub-globalne”. Za jej oznakę uważam sygnalizowaną dewaluację usankcjonowanych historycznie dróg współuczestniczenia w globalnej przestrzeni literackiej za pośrednictwem zwyczajowego „centrum” danego obszaru kulturowego. Jej skutkiem, lub przyczyną, zdaje się dywersyfikacja połączeń w ramach globalnej sieci, którą albo kształtuje, albo odwzorowuje dynamika globalnego rynku w relacji do tzw. rynków „lokalnych”. Podważony zostaje wówczas model takiej organizacji przestrzeni kulturowej, gdzie większe całości zawierają w sobie mniejsze – zaś one wszystkie jawią się jako nienaruszalne w swoich granicach⁵. Najwyraźniej to z tym obszarem dociekań wiąże się wspomniana teza badaczki o „nie-hierarchiczności” (jakby hierarchiczności dynamicznej, nietrwałej) globalnej kultury literackiej.

Po drugie, pomimo tezy badaczki o dyskursywnej emancypacji katalońskiej literatury spod wpływu madryckiego „centrum” (tezy, której weryfikacji się nie podejmuję), kontekst politycznych napięć w relacjach katalońsko-kastylijskich ewokuje groźbę ponownej nacjonalizacji dyskursów historyczno-literackich. Zakładając przy tym, że globalizacja prawdopodobną czyni dewaluację subwersywnego stosunku pomiędzy jednym dyskursem narodowym a innym względem niego hegemonicznym, należałoby uznać „narodowość” za rodzaj dyskursu prewencyjnego – który w założeniu miałby zapobiegać globalnej homogenizacji. Jednak w sytuacji gdy – jak wynika z poprzedniego punktu – trudno traktować któryś z narodowych dyskursów jako aspekt lub składnik innego oraz gdy wykreślane nimi przestrzenie kulturowe z założenia miałyby być sztywno od siebie oddzielone, nawet niezmiernie pojemny świat literatury mógłby się okazać za ciasny.

Prezentowana przez Sturm-Trigonakis koncepcja „Nowej Literatury Światowej” skupia się na przestrzeniach nieokreślonych, które nie poddają się jednoznaczному zaklasyfikowaniu jako „przynależne do” lub „wykluczone z” danej kultury. W założeniu w owej przestrzeni sytuować ma się zarówno przedmiot literackiego obrazowania, jak i perspektywa badacza oraz wyobrażona oś cyrkulacji tekstów literackich pomiędzy poszczególnymi kulturami, które z braku lepszego terminu wciąż określa się jako narodowe. Z jednej strony teoria „Nowej Literatury Światowej” wkomponowuje więc koegzystujące i konfrontujące się dyskursy narodowe w ramy procesów kulturowych stymulowanych zjawiskiem globalizacji – gdzie „homogeniczność” ustępować ma „hybrydyczności” miana

⁵ *Ibidem*, s. 223.

kategorii centralnej. Z drugiej strony obszar zainteresowań „Nowej Literatury Światowej” obejmuje przemiany, którym podlegają współcześnie dyskursy narodowe, lecz jako „transnarodowy, niezależny [od nich] system”⁶ wymyka się kategoryzacjom w ramach tych dyskursów – stanowiąc jawną opozycję względem nich. „Nowa Literatura Światowa” jakby dystansuje się w tym kontekście od *Weltliteratur* według Goethego, która miała moderować międzykulturowy dialog na podstawie pogłębionej refleksji na temat tego, co w danej kulturze narodowej jawi się jako „swoje”, a co jako „obce”; refleksji odziedziczonej po epoce ruchów romantycznych.

U Sturm-Trigonakis tego typu namysł ustępuje miejsca ogólnej negacji użyteczności koncepcji „narodów” w analizie współczesnych procesów kulturowo-literackich – co samo w sobie nie jest oczywiście ani niczym nowym, ani zaskakującym we współczesnej teorii literatury. Za problematyczne uważam jednak przekonanie o całkowitym braku ich wpływu na charakter owych procesów – co nie oznacza bynajmniej, że uważam za potrzebne przywracanie „narodowi” centralnej pozycji w kulturze. Właściwe usytuowanie refleksji o literaturze i warunkach jej recepcji w kontekście procesów globalizacyjnych⁷ wymaga raczej usytuowania współczesnego życia kulturalnego (uczestnictwa w kulturze; wytwarzaniu i konsumowaniu jej dóbr) na pograniczu hermetycznej kultury narodowej, ze wszystkimi implikacjami i znaczeniami przez nie stymulowanymi, a światową „kulturą w liczbie pojedynczej”. Ostatnie z przywołanych pojęć należy rozumieć nie w kategoriach negowanej przez mnie w pierwszym rozdziale globalnej metakultury, ale w odniesieniu do konstytuowanej przez nie „globalnej ekumeny” według Hannerza; koncepcji ogólnoświatowej przestrzeni, gdzie wszelkie idee, z których każda ma swoją przeciwwagę, współtworzą sieć relacji intertekstualnych i transkulturowych; jako takie współtworzą one horyzonty społeczne, polityczne i historyczne (określane często mianem „lokalności”), pomiędzy którymi migrują teksty literackie. Przestrzenie hybrydyczne, pograniczne i między-przestrzenie, na których koncentruje się NLS⁸, należałoby wtedy pojmować jako obszary tranzytowe dla kulturowych treści i progowe dla uwikłanych

⁶ *Ibidem*, s. 245.

⁷ Globalizacja wymusza konieczność ciągłego poszerzania i urozmaicania przez nowe treści o zróżnicowanej kulturowo proveniencji. Ta konieczność wzmagą jednak potrzebę oparcia na pewnym fundamencie poznawczym (naukowej metodologii, przyswojonej i wpojonej wiedzy lub rozmaicie pojmowanej „lokalności”, „przynależności”, a nawet „własności”), jako zabezpieczenia przed rozmyciem własnego aparatu epistemologicznego, a tym samym uniemożliwienia poznania w ogóle.

⁸ Akronimem w miejsce nazwy „Nowa Literatura Światowa” posługiwała się również Sturm-Trigonakis, zamiast „Neue Weltliteratur” pisząc „NWL”.

w doświadczenie globalizacji czytelników, pisarzy i postaci literackich. Z perspektywy postrzeganych w izolacji, a rzekomo homogenicznych, przestrzeni kulturowych byłyby one nie miarą ich zasięgu, lecz elastyczności i interakcji.

Tego rodzaju symboliczny obszar od kultury narodowej czerpałby nazwę i kontekstowe polityczno-historyczne powiązanie z ideą danej przestrzeni fizycznej – przy czym sam „naród” stanowiłby jeden z elementów współkształtujących go w relacjach z przykładami tzw. hybrydyczności. Jeśli odwołać się do kończącej poprzedni rozdział interpretacji *ości* Karpowicza, to tę koncepcję kultury uwikłanej w globalizację (wycinka „globalnej ekumeny”) można zobrazować za pomocą parafrazy jednego z twierdzeń Goethego, wspomnianego w rozdziale pierwszym. Skrótowo rzecz ujmując: weimarczykowi współczesne mu Niemcy wydawały się predestynowane do tego, aby podchwycić dynamikę międzynarodowej wymiany idei za sprawą wewnętrznego rozbicia na dziesiątki półautonomicznych państw. Na tej samej zasadzie obecnym warunkiem korelacji pomiędzy wewnętrzną dynamiką danego obszaru kulturowego a transkulturowością globalizacji, w którą obszar ten jest uwikłany, byłaby płynność skumulowanych w nim znaczeń, pojęć i form. Analiza tego aspektu współczesnej kultury oraz sposobów, w jakie zostaje on uchwycony w tekstach literackich, tylko z jednej strony wymaga jednak koncentracji na formach „hybrydycznych” kulturowo. Z drugiej strony należałoby również zastane idee wspólnotowości postrzegać jako procesualne – podobnie jak fundowane przez nie jednostkowe tożsamości. Dlatego też w miarę możliwości chciałbym osłabić podział Sturm-Trigonakis na to, co „hybrydyczne” i szczególnie interesujące dla refleksji nad globalizacją, oraz na to, co rzekomo jednorodne – i co, zdaniem niemieckiej badaczki, powinno zostać z tej refleksji wykluczone. Tylko równorzędne uwzględnienie obu tych obszarów badań pozwoli, moim zdaniem, na rzetelną analizę literackiego obrazowania aksjologicznych napięć obecnych we współczesnej kulturze. Takie postawienie sprawy przywraca ryzyko bycia zinterpretowanym w ramach ideologii sprzecznej z poglądami badacza lub badaczki. Na poziomie interpretacyjnym wiąże się ono też ze swego rodzaju dialektyką języków globalizacji. Sądzę jednak, że tak pojmowana dialektyka, lepiej niż poszukiwania pseudoarbitralnej perspektywy oglądu, przysłuży się refleksji nad już kształtującymi się, lub tylko możliwymi, formami wspólnotowości kulturowych i interpretacyjnych – ponadnarodowych i ponadjęzykowych.

6.2. Problematyka „trzeciej przestrzeni”

Istotny wkład w rozwój teorii Nowej Literatury Światowej wniosła Doris Bachmann-Medick, która proponowała, by współczesne wykładnie idei *Weltliteratur* opierać na kategorii „pogranicznej egzystencji postkolonialnych,

pozbawionych ojczyzny podmiotów”⁹ (*die „heimatlose” Zwischenexistenz postkolonialer Subjekte*). W dotyczącym problemu artykule *Multikultur oder kulturelle Differenzen?* („Wielo-kultura czy różnice kulturowe?”) badaczka wyszła od krytyki europejskiego monopolu na wykładnię literatury światowej, proponując zarazem separację jej pojęcia od problematyki światowego kanonu¹⁰. Poczynając od analizy „literatury światowej” jako systemu interpretacyjnej eksploatacji kulturowych przeciwieństw, poprzez przesunięcie akcentu badawczego z zagadnienia internacjonalizacji tekstów na kwestię autoprezentacji kultur w globalnej sieci literatury¹¹, ostatecznie zreinterpretowała pojęcie *Weltliteratur* w kontekście globalnej hybrydyzacji pejzaży kulturowych.

W ślad za twierdzeniem Appaduraia, że współcześnie przekład kulturowy zastępuje deterytorializacja (*Deterritorialisierung*) i przesunięcie/przemieszczenie/migracja (*displacement*), Bachmann-Medick skupia się na tego rodzaju literackich podmiotach (bohaterach, narratorach, autorach), które wymykają się kategoryzacjom wspólnotowym. Pozbawione scalających je kategorii, na wzór (pseudo)homogenicznych kultur, w obliczu konieczności ich uwzględnienia w systemie *Weltliteratur* wymuszają rezygnację z analizy opartej wyłącznie na idei kulturowych całości. Głównymi przedmiotami analizy, oraz podmiotami przemian zachodzących w globalnej kulturze, mają być od tej pory formy m.in. literackiego wyrazu kolektywnej wyobraźni grup doświadczających rozbitcia więzi etnicznych. Takie zaprojektowane literacko „wspólnoty wyobrażone”, uwzględniając zróżnicowanie lokalnych tożsamości i transnarodowych więzi lojalnościowych, rozpościerają się ponad granicami wspólnot narodu i języka. Nie lekceważą jednak ich rezerwuaru znaczeń, lecz służą ponownemu przemyśleniu ich współzależności na podstawie doświadczenia migracji – pojmowanej jako (egzystencjalny?) bodziec do przekładu i porównywania¹². Wykreślana na bazie niejednorodnych kulturowo obszarów i tożsamości mapa literatury światowej sytuuje się niejako „w poprzek” obowiązujących „języków globalnej internacjonalizacji” (*Quer zu den Sprachen globalen Internationalisierung*) i konstytuuje względem nich rodzaj „przeciw-artykulacji” (*Gegen-Artikulation*) dla globalnej rzeczywistości¹³. Swoista „trzecia przestrzeń” (Bachmann-Medick

⁹ D. Bachmann-Medick, *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*, [w:] D. Bachmann-Medick, *Kultur als Text. Die antropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Tybinga, Bazylea 2004, s. 279.

¹⁰ *Ibidem*, s. 264–265.

¹¹ Z czym zasadniczo współgrają moje ustalenia z rozdziału czwartego.

¹² D. Bachmann-Medick, *Multikultur...*, s. 270–271.

¹³ *Ibidem*, s. 290.

korzysta z terminu Homiego Bhabhy), w której funkcjonują owe hybrydyczne tożsamości, jawi się jako kulturowa „między-przestrzeń” (*Zwischenraum*) – pozbawiona usankcjonowanych historycznie cech uznawanych za dystynktywne oraz niezdolna pełnić funkcji gotowego rezerwuaru tożsamości¹⁴. Tak pojmowana „trzecia przestrzeń” w kontekście literackim wydaje się silnie skorelowana z pojęciem literatury tzw. trzeciego świata, gdzie powieściowy bohater, rozdarty w swojej autocharakterystyce pomiędzy obcymi mu kulturowo wzorcami i schematami poznawczymi, scalając swoją jednostkową tożsamość, kształtuje zarazem obraz kultury, w ramach której funkcjonuje, a tym samym i wspólnoty, do której przynależy¹⁵. Skłonny jestem przy tym twierdzić, że podobnie jak dawny „trzeci świat” jawi się podporządkowany reszcie świata ekonomicznie, politycznie i symbolicznie, tak też „trzecia przestrzeń” wydaje się niesamodzielna względem kultur ją współkształtujących – czyli interakcje których przyjmują w jej ramach najbardziej wyrazistą formę. Zarazem jednak, stanowiąc przestrzeń międzykulturowego porozumienia (*Verständigungsraum*), tzw. trzecia przestrzeń, według Bachmann-Medick, daje się pojmować „w sensie „trzeciego, międzykulturowego, horyzontu rozumienia”¹⁶ (*im Sinne eines*

¹⁴ *Ibidem*, s. 278–280.

¹⁵ W konsekwencji, jak twierdził Fredric Jameson, w tzw. literaturach „trzeciego świata” historie jednostkowych bohaterów nad wyraz często przybierać miały postać „narodowych alegorii” (*national allegories*). Zob. F. Jameson, *Third-World Literature...*, s. 68–69. We wspomnianym powyżej artykule Bachmann-Medick poddała krytyce generalizujące spojrzenie Jamesona na tzw. literatury „trzeciego świata”: współczesnej refleksji na temat „literatury światowej” nie potrzeba pochopnych wniosków wyciąganych na podstawie arbitralnego oglądu niegdyś podporządkowywanych symbolicznie przestrzeni kulturowych. „Literatura światowa” powinna być, jej zdaniem, przestrzenią „odpisywania” (*Writing Back*) na wszelkie post- lub pseudoimperialne zakusy symbolicznego i aksjologicznego podporządkowywania sobie (kulturowej pozycji danego interpretatora) innych obszarów kulturowych – a być może także, które to przypuszczenie skłonny byłbym wyrazić, innych obszarów kultury. Zob. D. Bachmann-Medick, *Multikultur...*, s. 269. Zarazem jednak, również w świetle koncepcji teoretycznej Bachmann-Medick, uprawnione wydaje się stosowanie pojęcia literatury „trzeciego świata” jako pewnej, produktywnej interpretacyjnie, teoretycznej przeciwwagi dla obowiązujących na Zachodzie dyskursów opisu i wartościowania aktualnej oraz historycznej twórczości literackiej; oczywiście wydaje się ono uprawnione tylko wówczas, gdy ma się w pamięci jego generalizujący charakter, który nie zwalnia z obowiązku dalszych dociekań i interpretacyjnego różnicowania opatrzonych ową kategorią tekstów i tradycji literackich. Działa tu następująca zasada: „Nie tylko patrzeć ze świata na Afrykę” (*pars pro toto* „trzeciego świata”), ale też „z Afryki na świat”. *Ibidem*, s. 268.

¹⁶ *Ibidem*, s. 279.

„dritten”, *interkulturellen, Verstehenshorizonts*). „Trzecia przestrzeń” jest to więc horyzont rozumienia jednej kultury poszerzony o wgląd w obręb drugiej, a jednocześnie horyzont rozumienia ich obu, w ich wzajemnych podobieństwach i różnicach, w kontekście dostępnej wiedzy na temat globalnego zróżnicowania¹⁷. Moim zdaniem, takie postawienie sprawy nie uprawnia jednak jeszcze do przyznania „między-przestrzeniom” ontologicznego statusu, analogicznego względem tych przestrzeni kulturowych, pomiędzy którymi (teoretycznie) się ona sytuuje – co zdaje się sugerować w swojej pracy Sturm-Trigonakis.

Stoję na stanowisku, że analiza tzw. tekstów hybrydycznych wymaga naprzemiennego zapuszczania się interpretatora w różne przestrzenie kulturowe uwikłane w dany tekst, jako że „trzecia przestrzeń” sama w sobie wydaje się niezdolna wytworzyć spójny system znaczeń, którym żywiłaby się literatura. Założenie to da się przedstawić w postaci parafrazy stwierdzenia Sturm-Trigonakis o emancypacji literatury katalońskiej spod wpływów madryckiego centrum, którą to tezę przywołałem na początku niniejszego rozdziału: o ile w dobie globalizacji możliwy jest zanik subwersywnej zależności między dawnym samowystarczalnym podsystemem językowym a dawnym ośrodkiem władzy symbolicznej, o tyle mam wątpliwości, czy literatura powstała na pograniczu kilku systemów byłaby zrozumiała w oderwaniu od nich. Ten punkt widzenia wątpliwym czyni zasadność propozycji Sturm-Trigonakis, aby hybrydyczne językowo teksty literackie – opatrzone etykietką Nowej Literatury Światowej – rynek literacki postrzegał jako całkowicie odrębne względem tzw. literatur narodowych. Rzekomą analogię miałby tu stanowić przykład tzw. World Music, którą w sklepach muzycznych na ogół traktuje się jako odrębną względem narodo- kategoryzowanego popu¹⁸.

Stosowane przez Bachmann-Medick sformułowania, takie jak „nowa orientacja literatury światowej”¹⁹ (*eine Neuorientierung der Weltliteratur*) czy „nowa pozycja teorii literatury światowej”²⁰ (*die neue Position der Weltliteratur*), wskazywały na teksty hybrydyczne jako ewentualny nowy obszar badań nad globalnymi procesami literackimi. Bachmann-Medick wyraźnie sugeruje, że należy rozszerzyć o niego dotychczasową refleksję na temat „literatury światowej”, lecz bynajmniej nie oznacza to dewaluacji badań nad problematyką globalnej cyrkulacji tekstów – kluczową w kontekście „starej” *Weltliteratur*. Natomiast przekształcenie przez

¹⁷ W świetle swoich dotychczasowych ustaleń pozwolę sobie dodać w charakterze kontekstu również doświadczenie globalnej „obcości”.

¹⁸ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 22. Analogię uważam za „rzekomą” ze względu na podważalną semantyczność instrumentalnej warstwy muzyki.

¹⁹ D. Bachmann-Medick, *Multikultur...*, s. 268.

²⁰ *Ibidem*, s. 279.

Sturm-Trigonakis epitetu do postaci nazwy własnej – „Nowa Literatura Światowa” (*die Neue Weltliteratur*) – sugeruje rozłączność pomiędzy przedmiotem badań NLS a *Weltliteratur* jako systemem międzykulturowej cyrkulacji tekstów, interpretacji i znaczeń. Teoria NLS jawi się tym samym jako nie wprost przeprowadzona proklamacja „nowego” kosztem „starego”. Wbrew deklaracji Sturm-Trigonakis o tym, że reprezentowane przez nią podejście badawcze ma na celu „tchnąć nowe życie” (*mit neuem Leben zu erfüllen*) w pojęcie *Weltliteratur*²¹, sytuowanie tekstów w ramach „porządku”²² (*Ordnung*) Nowej Literatury Światowej wyobcowuje ich znaczenia z przestrzeni dialogu i wymiany. Z tego punktu widzenia, koncepcja Nowej Literatury Światowej jako systemu osobnego względem sieci tzw. literatur „narodowych”²³ okazywałaby się raczej wypaczeniem idei Goethego niż jej adaptacją w „warunkach globalizacyjnych”²⁴ (*unter Globalisierungsbedingungen*). Ten stan rzeczy pośrednio wynika z nieuprawnionego, według mnie, zawłaszczenia kategorii „hybrydyczności” na potrzeby jednego tylko obszaru refleksji nad literaturą i kulturą literacką w dobie globalizacji.

Koncepcja „trzeciej przestrzeni” według Homiego Bhabhy – inspirująca dla Sturm-Trigonakis, ale w dużej mierze zapośredniczona przez Bachmann-Medick – wiąże się z perspektywą teoretyczną, „której paradygmatycznym punktem wyjścia jest kulturowa i historyczna hybrydowość świata postkolonialnego”²⁵. Z zastrzeżeniem, że u Bhabhy sformułowanie „świat postkolonialny” nie odnosi się wyłącznie do „świata” byłych kolonii i metropolii, pojmowanych w izolacji od reszty ziemskiego globu. Tutaj „świat postkolonialny” to raczej cały świat – gdzie konsekwencje rozpadu imperiów kolonialnych stanowią jeden z głównych stymulatorów współczesnych procesów globalizacyjnych. W odniesieniu do „świata” pojmowanego jako globalna rzeczywistość pojęcie „hybrydowości” nie przeciwstawia się potraktowaniu go jako ogólnej kategorii interpretacyjnej względem kulturowych i literackich przejawów globalizacji. Hybrydowość jest dla Bhabhy wydarzeniem dialektycznym – wyłania się z konfrontacji przeciwstawnych politycznych ideologii oraz dyskursów historyczno-kulturowych, a formą jej artykulacji jest „negocjacja” zamiast „negacji”²⁶. Pojawienie się hybrydowości to „dezintegrujący moment”²⁷, który Bhabha zestawia

²¹ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 104.

²² *Ibidem*, s. 23.

²³ Pojmowanych jako takie przy uwzględnieniu przesunięcia narodu z pozycji „jądra” danej kultury do jej „etykietyki”.

²⁴ *Ibidem*, s. 104.

²⁵ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, s. 4.

²⁶ *Ibidem*, s. 9.

²⁷ *Ibidem*, s. 237.

ze „schizofrenicznym rozszczepieniem podmiotu”²⁸ według Jamesona: w obu przypadkach ma się do czynienia z tą samą, a bolesną dla podmiotu, niewspółmiernością pomiędzy wizjami przeszłości i przyszłości, zrównanymi na jednej płaszczyźnie ontologicznej, a naginającymi je praktykami codzienności (teraźniejszości)²⁹. Konceptualna przestrzeń *pomiędzy* pojęciem danej kultury narodowej lub etnicznej (i fundowanej na nim tożsamości) a performatywnym współoddziaływaniem tego pojęcia we współczesności ogarniętej globalizacją to właśnie omawiana „trzecia przestrzeń” – zarazem bodziec do rozumienia „globalności” jako wymiaru teoretyczno-kulturowego³⁰. Tak pojmowana „trzecia przestrzeń” wydaje się swego rodzaju szczeliną, przez którą kulturowa „inność” wnika w obce obszary symboliczne. Jednocześnie termin określa sposób poznawczego usytuowania podmiotu pomiędzy (co nie oznacza, że poza) konceptualną przestrzenią idei kulturowej samodzielności a globalną przestrzenią ich rekonfiguracji. „Trzecia przestrzeń” to zatem taka przestrzeń analizy kultur(y), która kładzie nacisk na wewnętrzne rozdzarcie między ideologią a praktyką społecznych działań. Uwypuklona w ten sposób wewnętrzna hybrydowość kultury unaoczniać ma bezzasadność pojmowania kultur jako hermetycznych całości „o przyrodzonej autentyczności i czystości”³¹.

Poddanie tego typu „hybrydującej” analizie pojęcia kultury narodowej owocuje, zdaniem filozofa, zjawiskiem „dysemi-Nacji” – czyli narracyjnym rozdwojeniem. Z jednej strony sama idea narodu ulega dyskursywizacji i jako taka podlega krytycznej recepcji, będąc zarazem wpisana w globalny ideologiczny kontekst. Z drugiej strony naród rozumiany jako wspólnota ujawnia swoje wewnętrzne rozdzarcie i ujawnia heterogeniczność populacji obejmowanej tą, na pozór przecież homogenizującą, kategorią³². Opisywane przez Bhabhę „dwu-pisanie”³³ narodowej wspólnoty *de facto* spycha narodowe narracje na margines tradycyjnie im przypisywanych obszarów kulturowych. Utwierdzone na pozycjach marginesowych przez globalne procesy kulturowej dyfuzji narracje narodowe zajmują na nich pozycje równorzędne względem narracji tzw. mniejszości etnicznych i seksualnych danego obszaru kulturowego, jak również względem wszelkich innych form zbiorowej kategoryzacji – również tych, które tradycyjnie postrzegają się jako zewnętrzne. Marginesowości bynajmniej

²⁸ *Ibidem*, s. 234.

²⁹ Por. F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czaplinski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 201–203.

³⁰ *Ibidem*, s. 236.

³¹ *Ibidem*, s. 23.

³² *Ibidem*, s. 155.

³³ *Ibidem*.

nie należy mylić tu z marginalnością, ponieważ wszystkie one uczestniczyć mają w dyskursywnej negocjacji charakteru danej wspólnoty i przekładaniu różnic „na rodzaj solidarności”³⁴.

6.3. „Hybrydowość” jako miara pozornej homogeniczności kultury

Teoria hybrydowości kulturowej ukazuje, w jaki sposób procesy globalizacyjne wzmacniają „naturalną” heterogeniczność kultur już tylko na pozór narodowo-homogenicznych. Przestrzeń *między* ideą narodu (nazwą ją – wyobrażonym idiomem) a domeną społecznych praktyk staje się jednocześnie przestrzenią *między* tą ideą a przykładowymi idiomami języka, płci kulturowej, przynależności klasowej lub narodowościowej – mniej lub bardziej podatnymi na dalsze procesy różnicujące. W tej (trzeciej) przestrzeni funkcjonują zarówno teksty literackie, jak okołoliterackie podmioty (czytelnicy, pisarze, wydawcy). I pomimo że sam Bhabha unika rozważania kwestii ontologicznych, kategorię tak pojmowanej „trzeciej przestrzeni” da się potraktować jako podstawę dla „hybrydowej” kondycji globalizującego się podmiotu i „hybrydowego” sposobu „bytowania” tekstów w globalnej kulturze literackiej – której „wewnętrzne” granice lepiej określa zasięg poszczególnych rynków literackich (a więc swoista symbioza kapitału i języka) niż jakiegokolwiek ideologie wspólnotowe. „Trzecia przestrzeń”, jako wyobrażona przestrzeń cyrkulacji tekstów i twórczego lub interpretacyjnego działania, przemieszcza pisanie i lekturę w ramach określanego odgórnie wspólnotowego paradygmatu ze sfery obowiązku do sfery możliwości. Ten stan rzeczy bynajmniej nie deprecjonuje ich wagi w kontekście uwikłanego w nie jednostkowego doświadczenia ani też jednostkowego lub wspólnotowego życia, na jakie oddziałują. „Trzecia przestrzeń” konstytuuje perspektywę analityczno-interpretacyjną, w której tekst literacki postrzega się jako matrycę globalnej hybrydowości. Natomiast autorskie, czytelnicze i badawcze tendencje do sytuowania tekstu w ściślejszej, czy luźniejszej, relacji względem danego paradygmatu należałoby traktować jako niekoniecznie świadome zabezpieczanie własnej pozycji kulturowej w obliczu indywidualnego doświadczenia globalizacji. Tak samo należałoby traktować swoistą emfazę globalnej hybrydowości, czyli zakodowaną w tekście, odczytywaną w nim lub przypisywaną mu koncentrację na zagadnieniach tzw. pograniczy kulturowych i językowych.

³⁴ *Ibidem*, s. 181.

De-nacjonalizacja tzw. kultury narodowej, przedstawiana przez Bhabhę jako skutek wpisanej w życie narodu „dysemi-Nacji”, nakładającej się na globalne zjawisko kulturowej hybrydyzacji, w literaturoznawczym wymiarze globalizacji ma znaczenie przede wszystkim jako bodziec do uniezależnienia literaturoznawstwa od spojrzenia przez pryzmat narodowości. Tym samym znajduje ona potwierdzenie w spostrzeżeniach Ryszarda Nycza dotyczących procesu historycznoliterackiego³⁵ – które globalizacyjny kontekst każe z kolei zestawzić z omawianą wcześniej trójstopniową definicją *Weltliteratur* według Davida Damroscha³⁶. Zasadniczo można stwierdzić, że historycznoliterackie i skierowane niejako do wewnątrz (pseudo)narodowej kultury literackiej rozpoznanie Nycza ma stanowić dopełnienie tez Damroscha – skupionego na współczesnej cyrkulacji literatury poza źródłowym obszarem kulturowym. Po pierwsze, stwierdzenie Nycza o dewaluacji narodowego „modelu rozumienia i uprawiania historii literatury” koresponduje z tezą Damroscha o „eliptycznej refrakcji” lub „załamaniu” (*elliptical refraction*) pojęcia literatury narodowej w refleksji komparatystycznej. Z jednej strony mowa o nikłej użyteczności kategorii w analizie literackich zjawisk wykraczających poza triumwirat „jednego ludu, jednego terytorium, jednego języka” (Nycz). Z drugiej strony wskazuje się na swoisty przerost desygnatu nad denotacją, ponieważ zakres zjawisk, które stają się udziałem określonej narodowościowo kultury, wykracza poza zasięg pojęcia i w efekcie albo się z nim rozmija, albo zmusza do jego odkształcenia (Damrosch). Po drugie dyskusyjność „estetyczno-formalistycznego”, „autonomicznego” modelu historii literatury według Nycza wydaje się powiązana z założeniem Damroscha, że literatura światowa to pisarstwo, które „zyskuje w tłumaczeniu” (*gains in translation*). W obu przypadkach wskazuje się na wpływ kontekstu kulturowego na pojmowanie danej formy literackiej. Po trzecie, pojmowanie przez Damroscha literatury światowej jako przestrzeni lub „trybu lektury” (*a mode of reading*), zamiast jako sztywnego kanonu tekstów (*a set canon of texts*), może okazać się odpowiedzią na współczesne „zakwestionowanie” – według Nycza – „klasycznej postaci naukowego statusu historii literatury”. Takie postawienie sprawy przenosi bowiem nacisk z kultuwowania wiary w obiektywną wiedzę i wartość uświęconych tradycją tekstów na ciągłość i powtarzalność działań interpretacyjnych i wartościujących.

Zestawienie krytyki hermetyczności koncepcji narodu w badaniach historycznoliterackich (Nycz) z analizą globalnego obiegu tekstów i interpretacji

³⁵ R. Nycz, *Możliwa historia literatury*, [w:] Idem, *Poetyka doświadczenia...*, s. 159. Wszystkie cytaty w następującym powyżej wyliczeniu pochodzą z tego tytułu.

³⁶ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 281. Odnośnie do następujących w wyliczeniu odwołań: zob. przypis poprzedni.

(Damrosch) oraz powszechnej hybrydowości kulturowej świata w dobie globalizacji (Bhabha) pozwala przesunąć literacką komparatystykę z marginesu współczesnych badań literaturoznawczych na pozycję centralną w ich obrębie. W warunkach globalizacyjnych nawet analiza pojedynczego tekstu wymusza postrzeganie go w kategoriach komparatystycznych: zestawiania i różnicowania splecionych w nim wspólnotowych narracji, dyskursów światopoglądowych i wieloaspektowych konfiguracji jednostkowej tożsamości.

Sturm-Trigonakis upraszcza i ujednoznacznia teorię hybrydowości Bhabhy, w wyniku czego omawiana „między-przestrzeń” jawi się jako klin wbity pomiędzy szczelne granice odmiennych, lecz niezmiennie homogenicznych obszarów kulturowych. Badaczka zapowiadała „odzyskanie” (*Wiedererlangung*) hybrydycznego przedmiotu badań literackich³⁷ – choć być może powinna mówić raczej o potrzebie ukształtowania perspektywy czulej na hybrydyzację powszechną w dobie globalizacji. Skonstruowany bowiem na potrzeby badań nad NLS przedmiot zdaje się charakteryzować takim samym stopniem hermetyczności, jakim, zdaniem badaczki, odznaczają się teksty kultur rzekomo homogenicznych. Pośredniej przyczyny dopuszczanego tu przeze mnie wypaczenia pierwotnego projektu badań upatrywałbym w próbach pogodzenia koncepcji „między-przestrzeni” Bhabhy z teorią „kosmopolitycznego spojrzenia” (*kosmopolitischer Blick*) Ulricha Becka. Jest to pomysł powiązany z teorią „drugiej nowoczesności” (*Zweite Moderne*), na której badaczka funduje pozycję obserwacyjną interpretatora (*Beobachterposition*) w ramach Nowej Literatury Światowej³⁸ – przy czym „między-przestrzeń” Bhabhy jawi się jako paralelna względem niej domena podmiotu literackiego. Przydatność koncepcji Becka dla literaturoznawstwa uważam jednak za bardzo ograniczoną. Jedynym sposobem jej praktycznej realizacji wydaje się takie usytuowanie „kosmopolitycznego spojrzenia”, którym socjolog ten chciał objąć globalne zjawiska społeczno-polityczne, aby padało ono z poziomu globalnych, ponadnarodowych instytucji. Tylko wówczas możliwe byłoby zakładane przez Becka rozróżnienie pomiędzy globalną „kosmopolityzacją rzeczywistości” (*kosmopolitisation der Wirklichkeit*) a domniemaną obiektywnością „kosmopolitycznego spojrzenia” – przy czym to właśnie związana z nim świadomość w kwestii kulturowego „melanżu” (*Melange*) współczesności, a nie samo jego zaistnienie, miałyby stanowić wyróżnik epoki³⁹. I o ile z ostatnim stwierdzeniem nie sposób się nie zgodzić, gdyż zawiera się w nim również konieczność globalnej

³⁷ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 94.

³⁸ *Ibidem*, s. 98–104.

³⁹ U. Beck, *Der kosmopolitische Blick: oder Krieg ist Frieden*, Frankfurt nad Menem 2004, s. 35.

samoświadomości instancji poznawczej, o tyle kompetencje, jakie Beck przypisuje projektowanemu podmiotowi „kosmopolitycznego spojrzenia”, wskazują na konieczność jego instytucjonalnego umocowania⁴⁰. Obiektywność

⁴⁰ Beck pisał o reorganizacji obowiązującego wzorca globalnych zależności (*Beziehungsmuster*) od modelu relacji „narodowo-narodowych” (*national-nationalen*) ku idei odwzorowywania związków „trans-lokalnych” (*trans-lokale*), „lokalno-globalnych” (*lokal-globale*), „trans-narodowych” (*trans-nationale*), „narodowo-globalnych” (*national-globale*) i „globalno-globalnych” (*global-globale*); *Ibidem*, s. 118. Już samo wyszczególnienie osobnej kategorii relacji „globalno-globalnych” świadczy o założonej przez socjologa konieczności wypracowania takiej płaszczyzny oglądu, która byłaby autonomiczna względem wszelkiej szeroko pojmowanej „lokalności”; swoistej meta-płaszczyzny paralelnej względem arbitralnej pozycji obserwatora/interpretatora w NLS Sturm-Trigonakis. Ową sugestię uwypukla teza Becka o sprzeczności pomiędzy „zorientowaną na przeszłość narodową pamięcią” (*einem vergangenheitsorientierten nationalen Gedächtnis*) a widmem „globalnie współdzielonej przyszłości” (*einer global bedrohten und geteilten Zukunft*) w obliczu braku „odpowiednich” względem nich „działań instytucjonalnych” (*ohne angemessene Formen institutionellen Handelns*; *Ibidem*, s. 121–122). Wskazując na konieczność podjęcia odpowiednich instytucjonalnych działań, Beck podkreślił, że refleksja nad wymiarem przestrzennym globalizacji (*Raumdimension*), pozbawiona namysłu nad jej wymiarem czasowym (*Zeitdimension*), stwarza ryzyko spłylenia wieloaspektowości zjawisk i przedstawiania ich w formie „a-historycznej, globalnej współczesności” (*einer a-historisch globalen Gegenwart*; *Ibidem*, s. 120). Odpowiednie względem globalizacji działania instytucjonalne należałoby więc rozumieć jako ustanowienie takiej ponad-lokalnej, ponad-narodowej, a przede wszystkim ponad-państwowej meta-przestrzeni, która pozwalałaby na koordynację odmiennych czasowości społecznych i opis ich czaso-przestrzennych interakcji na płaszczyźnie międzynarodowej (przynależność do organizacji) i transnarodowej (migracje). Koncepcja ta przeszła swoją weryfikację na gruncie społeczno-politycznym w książce pt. *Europa kosmopolityczna*, którą Beck napisał razem z Edgarem Grande, a niemieckojęzyczna publikacja której nastąpiła w tym samym roku co wydanie *Der kosmopolitische Blick* (2004). Autorzy owego tekstu opisują projekt Unii Europejskiej przez pryzmat prawnego pojęcia „imperium” i na tej podstawie konstruują projekt tzw. europeizacji jako alternatywę względem krypto-homogenizującej amerykanizacji (U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009, s. 197–198): „[...] Europeizacja musi być myślna w ramach pluralistycznego modelu władz i przeciwwładz, w którym Imperium Europejskie w kooperacji i w konkurencji z innymi centrami władzy stara się zmobilizować swoje zasoby wobec wewnętrznych i zewnętrznych kryzysów, zmiennych granic i rosnących współzależności ponad wszelkimi granicami”. Instytucja prawno-politycznego imperium jako domeny koordynacji ścierających się różnic

instytucji miałyby wynikać z faktu, że działałyby one w absolutnej niezależności względem poszczególnych państw – domen narodowo ukierunkowanych dyskursów. Niezależność polityczna, a prawdopodobnie także ekonomiczna, instytucji od jakichkolwiek rządów wydaje się jednak zjawiskiem o wiele mniej wątpliwym niż ewentualna niezależność semantyczna, symboliczna i aksjologiczna wąsko pojmowanej literatury (tylko językowego) pogranicza względem uwikłanych w nią samodzielnych systemów językowych i tradycji literackich. Za złudną uważam jednak wiarę w ponadkulturową niezawisłość „kosmopolitycznego” interpretatora i ontologiczną autonomię międzykulturowego mówiącego w tekście, występującego w nim lub piszącego podmiotu. Są to zaś swoiste dwa filary, na których NLS ma się wznosić ponad domenę „starej” *Weltliteratur*, opartej na idei wzajemnych zależności. W nawiązaniu do swoich rozważań z poprzedniego rozdziału skłonny jestem wysunąć przypuszczenie, że kultuwując tę złudną wiarę, zarówno literacki podmiot, jak i interpretator wydają się na pastwę globalnej ironii – swoistej reakcji zwrotnej wypartych ze świadomości zależności kulturowych.

i dynamizacji stosunków na linii „wnętrze–zewnątrze” oraz tzw. globalizacji regionalnej (*Ibidem*), w wyniku której mniejsze i większe podmioty mogłyby np. na równych warunkach domagać się uwzględnienia swoich praw w ramach „imperialnych” instytucji, wydaje się administracyjnym ucieleśnieniem idei „kosmopolitycznego spojrzenia”. Zarazem uświadamia powierzchowność zaaplikowania tej teorii literaturoznawstwu, gdzie niemożliwe wydaje się pomyślenie faktycznie bezstronnego interpretacyjnie arbitrażu na neutralnym kulturowo, bo wyłącznie instytucjonalnym, gruncie (niepodważalnego np. przez krytykę post- lub neokolonialną). Ponadto Beck przedstawia konieczność odpowiedniej instytucjonalnej reakcji na problemy globalizacji jako równoznaczną z potrzebą ponownego zdefiniowania „pojęcia nauk społecznych” (*sozialwissenschaftliche Begriffsrahmen; Der kosmopolitische Blick; U. Beck, Der kosmopolitische Blick...*, s. 123). Pośrednio zrównuje tym samym proklamowaną potrzebę instytucjonalnej koordynacji globalnych procesów z założeniem o pozycji dyskursu socjologicznego jako swoistego meta-dyskursu dla refleksji o globalizacji. Stwierdzenie takie mogłoby stanowić pokusę, aby upatrywać w socjologii meta-płaszczyzny również dla komparatystyki literackiej, co jednak jednoznacznie kalibrowałoby refleksję pod kątem socjologiczno-literackim. Natomiast swoiste wydestylowanie przez Sturm-Trigonakis „hybrydowości” jako osobnego obiektu badań – a nie kategorii interpretacyjnej o szerszym niż podane przez badaczkę zastosowaniu – wywołuje niezamierzone wrażenie jej esencjalizacji. Byłoby to zjawisko paralelne względem krytykowanej przez Becka ewentualności postrzegania „społeczeństwa europejskiego” przez pryzmat pojęcia „cywilizacji” – co zdaniem socjologa stwarzałoby ryzyko „ponownej esencjalizacji odmienności kulturowej” (U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna...*, s. 216).

Do wyzwolenia tak pojmowanej ironii dochodzi pod koniec powieści *Londonistan* Gautama Malkaniego, kiedy do jej głównego bohatera – członka ulicznego gangu młodych hindusów działającego na przedmieściach Londynu – jak wyrzut sumienia powraca świadomość własnej przynależności rasowej: ojciec głównego bohatera konfrontuje go z nią, stawiając mu przed oczami „kartę pacjenta”, na której w polu oznaczającym rasę widnieje określenie „biały”⁴¹. Ojciec nie tylko ujawnia kolor skóry swojego syna przed czytelnikiem, który do tej pory trwał w przekonaniu, że główny bohater, tak jak jego koledzy, jest przedstawicielem mniejszości etnicznej; przede wszystkim unaocznia on ją również jemu. Rozproszenie iluzji, że „młodzieżową wersję indyjskiej kultury”⁴² bohater da radę zaadaptować jako taką kulturę, która w pełni określałaby jego tożsamość, jednocześnie obnaża stosowaną przez niego strategię mimikry, czyli według Bhabhy, charakterystyczną dla członków społeczeństw kolonialnych próbę upodobnienia się do członków społeczności imperialnej, którą podkreślenie koloru skóry niweczy i przekształca w parodię⁴³. U Malkaniego dochodzi do postkolonialnego przeinaczenia kulturowej mimikry, ponieważ ofiarą charakterystycznej dla niej niewspółmierności intencji asymilacyjnej z komunikacyjną rzeczywistością pada przedstawiciel dawnej grupy historycznie uprzywilejowanej, w stolicy niegdysiejszego imperium. Zarazem jednak, choć wspomniany fragment to już niemal koniec powieści, zaraz po nim ma miejsce pewnego rodzaju zapowiedź hybrydycznej tożsamości bohatera, którą może on zbudować na szczątkach swojej obnażonej mimikry – na podstawie większej samoświadomości wypracowanego przez siebie międzykulturowego usytuowania. Zapowiedź owa zdaje się zawierać w ostatnim słowie powieści: „Śukrija”. Pogodzony ze swoją rasą (a prawdopodobnie też z imperialną historią swojej wyjściowej wspólnoty, której to historii próbował zadośćuczynić na drodze wspomnianej mimikry) bohater kieruje to słowo do hinduskiej pielęgniarki, żeby pokazać, iż „stać go na coś więcej niż (...) [zwykle – przyp. P.R.] dziękuję”⁴⁴.

⁴¹ G. Malkani, *Londonistan*, przeł. M. Świerkocki, Warszawa 2007, s. 422.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, s. 82–84.

⁴⁴ G. Malkani, *Londonistan*, s. 424. Cytując niniejszy fragment pozwoliłem sobie zastąpić słowem „zwykle” wulgaryzm, który występuje na jego miejscu w powieści.

6.4. NLS jako kategoria interpretacyjna. *Sońka Ignacego Karpowicza i Lost in Translation Evy Hoffman*

Pomimo wątpliwości, jakie budzą we mnie założenia o poznawczej niezawisłości i kulturowej niezależności tzw. Nowej Literatury Światowej, uważam, że termin ten spełnia bardzo istotną funkcję deskryptywną. Jako kategoria odnosząca się przede wszystkim do tekstu, a nie do autora, który sam w sobie może funkcjonować na niezależnych względem tekstu płaszczyznach kulturowych⁴⁵, NLS okazuje się przydatną kategorią opisową⁴⁶ dla szczególnego rodzaju tekstów poświęconych tematyce globalizacji. Wedle charakterystyki przedstawionej przez Sturm-Trigonakis⁴⁷, byłyby to teksty:

- wielojęzyczne w warstwie narracyjnej;
- skoncentrowane na charakterystycznych dla globalizacji fenomenach transnarodowości i kulturowych transgresji oraz przekraczania granic (*border-crossing*);
- sytuujące wymienione fenomeny w relacji do jasno sprecyzowanych przestrzeni geograficzno-kulturowych (materialnych/rzeczywistych i wyobrażonych/symbolicznych), co pozwalać ma na analizę zjawisk globalizacyjnych niejako „poniżej” poziomu narracji narodowych, a jednocześnie dostarcza procesom uwzględnionym w punkcie poprzednim przeciwwagi w ramach interpretacyjnego dyskursu globalizacji.

Sturm-Trigonakis zauważa, że sama w sobie wielojęzyczność tekstów, rozumiana jako makaronizmy, wtrącenia obcych słów lub nawet całych zdań, nie

⁴⁵ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 245.

⁴⁶ Unikam określenia NLS jako kategorii genologicznej, ponieważ, moim zdaniem, bardziej przydatna jest ona jako ponadgatunkowe określenie dla tekstów wielojęzycznych, stanowiących przykłady różnych rodzajów czy gatunków literackich. Wprawdzie w swojej pracy analizuję prawie wyłącznie powieści, ale jako przykłady NLS łatwo wskazać również teksty poetyckie (*Omeros* Dereka Walcott'a) czy nawet dramaty (choćby podawany przez Sturm-Trigonakis przykład *Ich liebe dieses Land* Petera Turmini). Osobną kategorię gatunkową dla wielojęzycznych powieści proponował Brian Lennon: „Memoire Językowy” (*language memoir* – w tłumaczeniu celowo umieszczam utrwalony w polszczyźnie romanizm, zamiast tłumaczyć angielskie „memoir” np. jako „pamiętnik”; w ten sposób sama nazwa stanowi znak oswojonej znaczeniowo wielojęzyczności). W świetle tego terminu wielojęzyczną powieść postrzega się jako zapis doświadczeń podmiotu z procesu „przyswajania” (*acquisition*) kolejnych języków i adaptowania ich do własnej postrzeżeniowej siatki. Zob. B. Lennon, *In Babel's Shadow...*, s. 123.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 108–109.

jest niczym nowym w historii literatury, ale korelacja współczesnego wymiaru tego zjawiska z procesami globalizacyjnymi każe spojrzeć na nie z nowej perspektywy⁴⁸. Tym, co przede wszystkim zwraca jej uwagę, jest niespotykana wcześniej ogromna „ilość” (*die Menge*) tego typu tekstów. Ma ona wynikać ze wzmożonych migracji i tworzenia się zamkniętych społeczności etnicznych i językowych w granicach największych zachodnich miast – a pośrednio także z potrzeby marketingowego przetworzenia tego stanu rzeczy w ramach strategii wydawniczych. Badaczka podkreśla także „różnorodność” (*Vielfalt*) i „funkcjonalność” (*Funktionalität*) współczesnych interferencji językowych. W pierwszym przypadku mowa o rozpiętości międzyjęzycznych nawiązań: od strategii wyjaśniania obcości i otwierania na obcość po insynuowanie hermetyczności odmiennej kultury i języka; w drugim, o swoistym rozszczepieniu relacji *signifiant–signifié*, w wyniku którego na każde „oznaczane” przypadać ma wiele różnorodnych językowo i skorelowanych z różnymi systemami kulturowymi „znaczących”. Za otwartą uważam kwestię rzekomej „zmiany postaw czytelnicych” (*Wandel des Rezeptionsverhaltens*) w kierunku zwiększonej tolerancji na obcojęzyczne wtrącenia w narracji. Z jednej strony przekonujące wydają się założenia badaczki o zwiększającej się (w wyniku procesów globalizacyjnych) liczbie czytelników w różnym stopniu zdolnych do wykraczania w lekturze poza obręb wyłącznie ojczystego języka⁴⁹. Z drugiej strony fakt zaklasyfikowania przez Sturm-Trigonakis niektórych tekstów jako wielojęzycznych wynika z opisywanego przeze mnie wcześniej zbyt jednoznacznego podziału na to, co w globalnej kulturze hybrydowe, a to, co hermetyczne. Mam tu na myśli przede wszystkim tzw. interferencje jednowyrazowe (*Ein-Wort-Interferenzen*), wśród których wymienia się m.in. nazwy „obcych” potraw, części garderoby, stosunków społecznych czy pojęć religijnych⁵⁰. Badaczka marginalizuje przy tym możliwość wchłonięcia tego typu słów przez dany system językowy. Jeśli zaś wziąć pod uwagę taką możliwość, mogłoby się okazać, że w niektórych przypadkach zwiększona tolerancja na wtręty obcojęzyczne wiąże się nie ze zmianą nastawienia i wzrostem predyspozycji czytelników, ale także z absorpcją słów pierwotnie obcych przez dany system językowy.

Niezależnie od moich dotychczasowych, może zbyt jednoznacznie polemicznych, stwierdzeń na temat teorii NLS, należy zwrócić uwagę na jej jeden aspekt – kluczowy w kwestii kulturowych i literackich badań nad globalizacją.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 160–163.

⁴⁹ Ewentualne trudności w tym zakresie byłyby łagodzone na drodze umieszczonych w książce, lub wręcz wplecionych w narrację, przypisów objaśniających, wewnątrztekstowych przekładów lub parafraz. Zob. *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 124–127.

Wedle wykładni badaczki, Nowa Literatura Światowa to literatura, której interpretacyjna wartość wiąże się nie z analizą dezintegracji tożsamości kulturowej (jak choćby w przypadku literatury postkolonialnej), ale z refleksją na temat możliwości jej scalania z inności kulturowo elementami⁵¹. Przeprowadzona przeze mnie powyżej krytyka teoretycznych założeń koncepcji Sturm-Trigonakis miała uprawomocnić planowane przeze mnie przesunięcie akcentu badawczego. Refleksja nad możliwością scalania poszczególnych, rozczłonkowanych i różnicowanych przez globalizację, obszarów kulturowych powinna, według mnie, dotyczyć nie tylko obszarów pogranicznych pomiędzy rzekomymi całościami kulturowymi. Przedmiotem badań powinna być raczej kultura w ogóle – której poszczególne przestrzenie należałoby postrzegać jako policentryczne. W interpretacyjnej praktyce przesunięcie to oznaczać będzie takie skalibrowanie badawczej perspektywy, aby przez pryzmat pograniczy postrzegać centrum – którego postać jawi się wówczas rozmyta i obnaża jego własną hybrydowość. W charakterze przyczynku do takiej analizy chciałbym zestawzić ze sobą dwa teksty, które spełniają podane przez Sturm-Trigonakis kryteria NLS, a przy tym pierwszy z nich wywodzi się z obszaru polskiego języka i tradycji literackiej, zaś drugi w sposób istotny się z tym obszarem zajeżdża. Chodzi o *Sońkę* Ignacego Karpowicza (2014) i *Lost in Translation* Evy Hoffman⁵² (1989). Na potrzeby ich interpretacji posłużę się zaczerpniętym od

⁵¹ *Ibidem*, s. 200.

⁵² Na kuriozum zakrawa fakt, że żaden z polskich tłumaczy powieści Hoffman nie uznał za stosowne oddać w narracji językowej dwupłaszczyznowość oryginalnego tekstu, gdzie słowa polskie wyraźnie eksponuje się w anglojęzycznej narracji, sprawiając, że w zestawieniu z nią tworzą one przeciwległe bieguny rozumienia świata. Nie zrobił tego ani Leszek Elektorowicz, przełożony przez którego fragment ukazał się w „Przekroju” w roku 1990, ani Michał Ronikier, autor przekładu całości książki z roku 1995. Obaj tłumacze wplatają wymieniane przez Hoffman słowa polskie (na czele z kardynalną dla zrozumienia powieści „tęsknotą”) w polskojęzyczną narrację – przy czym pozbawiają je nawet wyróżniającej je w tekście oryginalnym kursywy. Takie zaniechanie świadczy, moim zdaniem, o lekceważeniu (lub niedostrzeganiu) wielojęzyczności oryginalnego tekstu, która w powieści ujawnia się nie tyle pomiędzy znaczeniami w obrębie jednego systemu semantycznego, ale właśnie w eksponowanym przez narrację napięciu pomiędzy różnymi tego typu systemami (językami: polskim i angielskim). Jeszcze większym kuriozum wydaje mi się jednak fakt, że interpretacyjnej wagi dwujęzyczności narracji nie dostrzegła również komentatorka obu wymienionych przekładów: Urszula Dąbbska-Prokop. Badaczka, z godną podziwu skrupulatnością, rejestruje poszczególne nieprawidłowości w doborze przez tłumaczy określonych rejestrów języka oraz rozważa trafność takiego lub innego przekładu poszczegól-

Sturm-Trigonakis pojęciem „tożsamości–patchworku” (*Patchwork-Identität*), reinterpretując je i łącząc zarówno z zagadnieniem tożsamości indywidualnej, jak i wspólnotowej.

Porównanie powieści Karpowicza i Hoffman ilustruje oboczność i współzależność dwóch podstawowych atrybutów kultury literackiej, jak również jej poszczególnych obszarów postrzeganych przez pryzmat rynku i dominującego języka: wewnętrzne rozproszenie i rozprzestrzenienie w przestrzeni globalnej. W *Sońce* język polski przedstawia się jako siłę totalizującą, scalającą historyczne i kulturowe narracje. Siła ta napotyka opór w postaci historii indywidualnej, przynależnej tytułowej *Sońce*, a równoległe względem różnicowania historii odbywa się różnicowanie języka. W jego toku polskojęzyczna narracja ulega rozszczepianiu za sprawą słów i zwrotów białoruskich, co nie tylko osłabia moc narzucanych w ten sposób znaczeń, ale sygnalizuje rozdzielenie perspektywy narracyjnej, uzupełnianej o punkt widzenia tzw. mniejszości językowo-etnicznej⁵³. Aksjologiczny opór *Sońki* i jej języka wobec narracji homogenizującej wywołuje reakcję zwrotną w postaci strategii przyswajania różnicy w ramach szerszego niż naród systemu kulturowego. Sądzę, że jako taką należałoby odczytać jej artystyczną aranżację autorstwa drugiego z bohaterów powieści: Igora Grycowskiego – swoistej personifikacji „centrum” na obszarze kulturowych pograniczy. Efektem ubocznym takiej scalającej intencji (nie w znaczeniu scalania znaczeń, ale budowania relacji w ramach rynkowego modelu kultury) wydaje się przekształcenie w produkt (na planie akcji powieści: w produkt sceniczny) zarówno wspomnianej różnicy, jak i leżącego u jej podstaw

nych sformułowań (jak np. „bóle fantomowe” bądź „widmo bólu”, którymi kolejno Ronikier i Elektorowicz oddają „phantom pain”; zob. U. Dąmbska-Prokop, *O barierach kulturowych w tłumaczeniu*, [w:] *Przekład – Język – Kultura*, red. R. Lewicki, Lublin 2010, s. 100). Pomimo tej skrupulatności Dąmbska-Prokop nie tylko nie skrytykowała tłumaczy za wyrugowanie z tekstu dwujęzyczności narracji ze wszystkimi implikowanymi przez nią konsekwencjami interpretacyjnymi, ale sama jakby tych konsekwencji nie dostrzegła. Na szczególnie (i szczególnie obfitujący w znaczenia) status polskich słów w obcojęzycznym tekście oraz na zanik tego statusu w przekładach nie zwróciło uwagi badaczki nawet to, że najwyraźniej został on zachowany w przekładzie francuskim, który przytacza ona w charakterze kontekstu interpretacyjnego dla tłumaczeń polskich. Przeoczenie bądź zlekceważenie wielojęzyczności w tekście Hoffman wyraźnie podważa użyteczność dla badań nad Nową Literaturą Światową polskich przekładów powieści.

⁵³ Taką intencję Karpowicz zdradza w beletryzowanym przypisie, w którym wspomina charakterystyczną dla Podlasia, a zanikającą na nim, koegzystencję polskiej i białoruskiej rzeczywistości językowej. Zob. I. Karpowicz, *Sońka*, Kraków 2014, s. 8.

doświadczenia – zapośredniczonego przez cudzą interpretację⁵⁴. Jeśli zaś chodzi o *Lost in Translation*, to tam słowa z języka polskiego jakby wślizgują się pomiędzy bliskoznaczne względem nich wyrazy angielskie, a zarazem wypełniają znaczeniowe luki, które z perspektywy narratorki pojawiają się pomiędzy nimi wówczas, gdy sama angielszczyzna okazuje się niewystarczająca dla opisu osobistego doświadczenia migracji. Powieść *Lost in Translation*, przepelniona wątkami autobiograficznymi historia emigracji polskiej Żydówki do Ameryki Północnej pod koniec lat pięćdziesiątych, porusza problematykę „kulturowego samo-przekładu”, o którym była mowa w rozdziale czwartym⁵⁵. Zagadnienie samo-translacji podmiotu w sposób bezpośredni wiąże się u Hoffman z kwestią języka jako przestrzeni życia⁵⁶, więc sam przekład osobowości polegać musi na jej rekonfiguracji i zestrojeniu z nową rzeczywistością językową. Pomimo niepełnego samo-przekładu – gdyż o jego niedokończeniu świadczą polskojęzyczne wtręty w narracji – czytelnik ma jednak do czynienia ze spójnością perspektywy. Można wręcz twierdzić o poznawczej niszy, którą polszczyzna – lub jej resztki – zajęły w obrębie wspomnianych wcześniej luk w jednojęzycznym obrazie świata.

Według Sturm-Trigonakis, tzw. tożsamość–patchwork to „jako tako ustabilizowany” (*halbwegs stabilisiert*) porządek, gdzie „poszczególne elementy, kłębiąc się wokół siebie i pomiędzy sobą, zajmują nowe pozycje w systemie współrzędnych struktury osobowości”⁵⁷. Sądzę, że brak spójności takiego systemu, nie tyle skonstruowanego, co skleconego w imię doraźnych potrzeb jednostkowych lub wspólnotowych, nie bierze się z samej wielojęzyczności tekstu, pojmowanej jako sygnał jego rozdarcia pomiędzy odrębnymi systemami semiotycznymi. Ustalenia Sturm-Trigonakis dostarczają przesłanek również ku temu, aby tożsamość–patchwork rozumieć jako niedokończone sprzężenie konstytuowanych przez poszczególne języki wymiarów czasowo-historycznych. Piszę o przesłankach, a nie o dowodach z dwóch powodów. Po pierwsze, moim zdaniem, niemiecka badaczka zbyt jednoznacznie oddziela od siebie dwa, podstawowe według niej, sposoby „opowiadania” przeszłości jako części właściwej dla literackiego podmiotu terażniejszości: jako „realnej” (*real*), a tzn. sprawdzalnej

⁵⁴ Na zapośredniczenie doświadczenia przez cudzą interpretację w *Sońce* zwrócił uwagę Ryszard Koziołek w swojej recenzji *Sońki*. Zob. R. Koziołek, *Esesman, mój bliźni*, „Książki. Magazyn do czytania”, 2014, nr 2/13, s. 8–11.

⁵⁵ W odniesieniu do *Góry duszy* Xingjiana.

⁵⁶ Świadczy o tym już sam podtytuł, którego dosłowne tłumaczenie brzmiałoby „Życie w nowym języku”. Zob. E. Hoffman, *Lost in Translation. A Life in a New Language*, Penguin Books, [b.m.w.] 1990.

⁵⁷ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 177.

(*nachprüfbar*), przeszłości historycznej oraz jako literackiej „konfiguracji” (*Konfiguration*) przeszłości „bardziej lub mniej mitycznej”⁵⁸ (*mehr oder minder mythischen*). Autorka jakby lekceważy możliwość przenikania się tych dwóch płaszczyzn w literaturze. Po drugie, pisząc o „zawłaszczeniu” (*Aneignung*) przeszłości na planie terazniejszym oraz ostatecznym „stopieniu się” (*Verschmelzung*) ze sobą tych dwóch planów czasowych, znów sugeruje możliwość nowej podmiotowości, ukształtowanej niejako na gruzach zastanego porządku znaczeniowo-symbolicznego⁵⁹. Jednak jeżeli zgodzić się z moją tezą, że „między-przestrzeń” i „między-czas”, pojmowane niezależnie od poszczególnych czasoprzestrzeni kulturowo-językowych, sytuowałyby hybrydyczny podmiot w znaczeniowej próżni, należy uznać, że rozszczepienie wewnętrznej czasowości kultury i języka stanowi jedynie wprowadzenie do dalszej procedury dialektycznego lub hermeneutycznego scalania „zastanego” z „obcym”. Na tej podstawie również pojęcie „patchworkowej” tożsamości da się potraktować jako próbę wypracowania poznawczej równowagi w obliczu doświadczanego przez literacki podmiot rozszczepienia planów czasowych, które Sturm-Trigonakis nazywa „świadomością dwoistości”⁶⁰ (ang. *consciousness of duality*).

Założenie o równoznaczności języka i czasu – rozumianego jako określone symbolicznie i kulturowo usytuowanie w globalnej czasoprzestrzeni – choć przez badaczkę formułowane w kategoriach teorii systemowej i semiotyki – każe ponownie wspomnieć koncepcję „wspólnot wyobrazonych” Andersona. Język, jako jedno ze spoiw wspólnotowej (narodowej) tożsamości, współ-determinuje, jego zdaniem, poczucie jednostkowego zakorzenienia w ponad-jednostkowej historii. Wrażenie wspólnotowego usytuowania w porządku dziejów wiąże się w tej teorii z poczuciem wspólnej przyszłości użytkowników języka. Oczywisty fakt wewnętrznych podziałów ideologicznych i politycznie wyznaczanych granic nie pozwala, rzecz jasna, traktować tego rodzaju wspólnotowości jako sztywnej matrycy dla powszechnego w jej obrębie obrazu świata. Narodowy język literacki to przestrzeń interpretacji świata, która nakładając się na inne tego typu przestrzenie w wielojęzycznym dziele, lub w wielojęzycznej przestrzeni społecznej, wchodzi z nimi w grę znaczeń⁶¹. W literaturze zasady tej gry wyznaczają intencje, preferencje i uwarunkowania interpretacyjne tekstu,

⁵⁸ *Ibidem*, s. 228.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 238.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 235. Sturm-Trigonakis zapożycza termin z dwujęzycznego eseju *Borderlands/La frontera* Glorii Anzaldúy.

⁶¹ W świecie przedstawionym tekst literacki może odzwierciedlać skutki wielojęzyczności w przestrzeni społeczno-kulturowej, a w warstwie formalno-narracyjnej sposób zachodzenia na siebie w tej przestrzeni różnych rzeczywistości językowych.

autora oraz czytelnika – przecinające się i naprzemiennie zyskujące przewagę w kwestii determinowania znaczeń. Dodatkowo, zagęszczona w dobie globalizacji sieć zarówno indywidualnych, jak i wspólnotowych powiązań każe postrzegać język w charakterze kolejnego aktora biorącego udział w globalnej grze znaczeń i przynależności⁶².

6.5. W „migotliwym tańcu” punktów odniesienia – scalanie tożsamości a scalanie kultury (Karpowicz i Hoffman II)

Historia romansu *Sońki* z SS-manem wkrada się do polskiej historii wspólnotowej przez szczeliny, które w polskojęzycznej narracji stwarzają jej białoruskie wtrącenia. Zarazem jednak narracja, która na jednym z planów próbuje odtwarzać historię romansu ze strzępków informacji podawanych przez mieszkańców wioski, przedstawia ją w postaci plotki, której bohaterowie jakby „wypadli na chwilę poza prawdziwą historię”⁶³. Ta paradoksalna „chwila”, która z jednej strony znajduje się poza (oficjalną) historią, a z drugiej strony wkracza do niej jako element obcy i zmusza do dialektycznej reakcji, dosłownie zawiera w sobie całe życie bohaterki. Na planie akcji ten stan zawieszenia w wiecznym teraz jawi się w formie życiowej stagnacji Soni, która „bardzo młoda nażyła się i naczula tyle, że potem już ani żyła, ani czuła”⁶⁴. Natomiast na planie symbolicznym przekształca się on w wieczną terażniejszość baśni, gdzie Sonię, uwięzioną w jej wspomnieniach, otaczają wciąż te same, odradzające się w nowych wcieleniach zwierzęta, wyposażone w baśniowe atrybuty wierności, szlachetności i samoświadomości⁶⁵.

Wyreżyserowany na podstawie historii Soni spektakl drugiego z bohaterów powieści (wspomnianego Grycowskiego) – *Królowe Stojło* – podlega jednak przekształceniom i reinterpretacjom w wyniku rozmaitych dyskusów krytycznych przykładanych do niego przez negatywnie nastawionych recenzentów. Ci z kolei zmuszeni są zmienić swoje nastawienie pod wpływem zachwyconej spektaklem publiczności, w wyniku czego dochodzi do zwrotnej reakcji krytyki, czyli kulturowo-społecznej analizy owego zachwytu i przekucia jego domniemanych merytorycznych podstaw w artystyczną i rynkową

⁶² Zarazem jednak – co wydaje się równie oczywiste – to on stanowi czasoprzestrzeń rozumienia świata i zachodzących w tym świecie przemian.

⁶³ I. Karpowicz, *Sońka*, s. 30.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 8.

⁶⁵ Są to pies – a właściwie suka – Borbus (Dwunasta; zob. *Ibidem*, s. 20) i kot Jozik (Pasterz Myszy; zob. *Ibidem*, 96).

wartość⁶⁶. Ta wewnątrz kulturowa dialektyka znaczeń i symbolicznych wartości przeradza się w (również rynkową) kreację znaczeń ponadpartykularnych: „stało się polskie, białoruskie, niemieckie i żydowskie”⁶⁷. Na początku powieści pojawia się wzmianka o wcześniejszym spektaklu Grycowskiego, przy okazji którego analogiczna niechęć krytyki w obliczu paradoksalnej na pozór popularności wśród widzów stała się bodźcem do wystawienia spektaklu w ważniejszych niż Warszawa ośrodkach kumulacji globalnego kapitału kulturowego: w Paryżu i Nowym Jorku⁶⁸. Analogia ta również w przypadku *Królowego Stojała* każe dopuścić możliwość jego szerszej zakrojonej cyrkulacji w globalnej przestrzeni kultury – przedstawionej w dziele literackim.

Konstruując wokół opowieści *Sońki* lub o *Sońce* schemat rynkowych mechanizmów wytwarzania wartości artystycznej, Karpowicz sugeruje, że wieczność baśni to w istocie wewnętrzna spójność tekstu kultury. Ta z kolei przekłada się na rynkową wartość produktu, a w efekcie na jej konkretny finansowy wymiar. Przyjmując za wzorzec swojego funkcjonowania mechanizmy globalnego rynku (albo przystosowując się do nich), kultura literacka w *Sońce* modyfikuje zarazem status stanowiącego o niej języka względem ewentualnych narracji wspólnotowych. Język wciąż pozostaje domeną dialektycznych negocjacji oraz osławiania lub reinterpretacji wyrażenia obcych, lecz wykracza poza pierwotną funkcję gwaranta dziejowej ciągłości narodu. Jawi się raczej jako rękojmia „długiego trwania”⁶⁹ gospodarki symbolicznej opartej na tym języku, lecz wchłaniającej również inne; w jej ramach poszczególne nacje są, bądź mogą być, najwyżej częściami składowymi.

W *Sońce* decentralizacja kultury zdaje się zjawiskiem pochodnym od stymulowanej marketingowo cyrkulacji wartości – za odwzorowanie której uważam przekształcenie w tekście wielojęzyczności i wielo-historyczności w produkt sceniczny oraz jego dialektyczny obieg poprzez różne obszary wartościowania. U Hoffman procesem analogicznym względem decentralizacji kultury okazuje się decentralizacja podmiotu – efekt zarówno poczucia osobistego oddalenia od symbolicznego „centrum”, jak i doświadczenia rozmycia jego idei i związanych z nią kryteriów poznawczych. Narratorka mówi przy tej

⁶⁶ *Ibidem*, s. 75–78.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 78.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 15.

⁶⁹ O splocie języka, tradycji, historii i polityki, a także o samym języku jako gwarancie niejako ponadideowej ciągłości kultury (również w kwestii jej otwartości na przyszłe „przeformułowania”) zob. B. Otwinowska, *Teorie języka – długie trwanie*, [w:] *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (studia i materiały)*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Cieński, Warszawa 2008–2009.

okazji o „migotliwym tańcu” (*a flickering dance*) punktów odniesienia – jakby pojawiały się i znikaly tuż przed tym, zanim podmiot zdąży oprzeć na nich swoją interpretującą relację względem przedmiotu poznania. Ów „migotliwy taniec” przedstawia się jako doświadczalne w sposób bezpośredni (*the most palpable*) znaczenie słowa „przemieszczenie”⁷⁰. Użyty w tym miejscu angielski termin *displacement*, jedno z możliwych tłumaczeń niemieckiego *Verschiebung*, pośrednio wskazuje na psychoanalityczne konotacje „przemieszczenia” jako na *pars pro toto* skutków migracji destabilizujących poznawcze kompetencje podmiotu. Jego „schizofreniczna” (według Jamesona) kondycja, którą za Bhabhą uważam za jednostkową przeciwagę dla globalnej „hybrydowości” kultury, znajduje u Hoffman dosłowne odwzorowanie w postaci zdiagnozowanych na planie akcji problemów osobowościowych bohaterki. Będąc problemami czasu przeszłego, nie odnoszą się jednak do współczesności planu opowiadania. Plan opowieści usytuowany jest w swoistym „między-czasie” pomiędzy dawną ciągłością życia w strumieniu języka polskiego, z jego zakorzeniem w historii języka i systemie kultury, a także w sferze codziennych doświadczeń, a przyszłą ciągłością egzystencji anglojęzycznej – której produkt stanowi prezentowana narracja. Bergsonowsko-heraklitejską, choć samą w sobie nieco pretensjonalną, metaforę „strumienia języka” pośrednio narzuca sam tekst, w którego jednym z kluczowych fragmentów mowa jest o angielskim słowie *river* i początkowym wrażeniu jego niewspółmierności względem skojarzeń wywoływanych przez wspomnienie polskich rzek. Angielskie *river*, choć zrozumiałe, to jego desygnat zdaje się obcy osobistej historii podmiotu; jakby nieprzystający do doświadczenia polskich „rzek” i wspomnień, do których ich pojęcie odsyła⁷¹. Zanurzenie się w nowym języku – synchronizację z jego prądem własnego (strumienia) życia – przedstawia się w powieści jako proces gwałtowny i bolesny, porównywalny do ponownych narodzin⁷². Natomiast język psychoanalizy przedstawia się jako meta-płaszczyznę dla łagodzenia ubocznych skutków niepełnego samo-przekładu⁷³. Powieść sugeruje, że jego pełna realizacja musiałaby wiązać się z całkowitym wymazaniem osobowości źródłowej. Dlatego zamiast samo-przekładu dochodzi tu raczej do wykształcenia się tożsamości „patchworkowej” – jako tako spójnej, a ugruntowywanej w toku (również narracyjnej) autoanalizy dwujęzycznego podmiotu.

Na polskojęzyczne wtręty w *Lost in Translation* składają się wyłącznie wspomniane przez Sturm-Trigonakis „interferencje jednowyrazowe”. Spośród nich

⁷⁰ E. Hoffman, *Lost in Translation*, s. 132.

⁷¹ *Ibidem*, s. 106.

⁷² *Ibidem*, s. 104.

⁷³ *Ibidem*, s. 271.

na plan pierwszy wysuwają się dwa słowa: *tęsknota* i *polot*. Pierwsze definiuje się jako zbliżone do angielskiego *nostalgia*, lecz bogatsze od niego o wydźwięk „smutku” (*sadness*) i „pragnienia” (*longing*)⁷⁴. Drugie ma z kolei łączyć w sobie znaczenia „pędu” (*dash*), „inspiracji” (*inspiration*) i „latania” (*flying*)⁷⁵. *Polot* to u Hoffman mieszanka fantazji, brawury oraz nie w pełni przemyślanego działania – i jako taki okazuje się figurą wyobrazonego idiomu „polskości”⁷⁶. *Tęsknota* i *polot* określają w powieści wzajemną grę akcji i planów czasowych. *Tęsknota* w sposób symboliczny łączy plan wyrażania z planem treści: zarazem inicjuje opowieść o tym, co stracone (również w tłumaczeniu) i jest figurą jego „znaczącej nieobecności” w narracji, która właśnie ją obiera na swój temat. Natomiast *polot* wyznacza dynamikę terażniejszości bohaterki w okresie swoistego „między-czasu”: pomiędzy czasoprzestrzenią polszczyzny, w obrębie której wciąż sytuuje ona swoją jednostkowość, lecz z obszaru oddziaływania której została wyrwana, a czasoprzestrzenią języka, który choć jawi się wszechogarniający, to wciąż pozostaje obcy.

Istotną funkcję interpretacyjną obu wspomnianych polskich słów uwytkła kompozycja powieści. Część pierwsza – „Raj” (*Paradise*) – to typowa historia o utraconym „raju” dzieciństwa, gdzie reaktywacja dziecięcej perspektywy wiąże się z marginalizacją charakterystycznych dla danego okresu napięć polityczno-społecznych, czyli z ich zatarciem w opisie przeszłości. Odwracając spojrzenie narratorki od wydarzeń, które mogłyby zakłócić nastrój męczącej niekiedy w lekturze sielanki, *tęsknota* tym większym szokiem czyni nagłą konieczność wyjazdu. W części drugiej, zatytułowanej „Wygnanie” (*Exile*), znaczeniowoczą prym wiedzie z kolei *polot*. Pomimo że słowo to pojawia się w narracji już w części pierwszej, to w drugiej przypisywane mu znaczenia bezpośrednio łączą się z charakterystyczną dla ówczesnego etapu rozwoju bohaterki tendencją do dryfowania zarówno na powierzchni nowego języka, jak i nowej struktury społecznej – zamiast zanurzenia się w nim i w niej. Doświadczenie obcości „nowego” języka zachodzi jednak równolegle z doświadczeniem nieadekwatności „starego” względem wydarzeń terażniejszych – który to język sprawdza się już wyłącznie w opisie przeszłości. „Atrofia” polszczyzny powodowana jej „bezużytecznością”⁷⁷ w codziennych sprawach zachodzi więc, zanim „nowy” język stanie się oswojony na tyle, aby dało się nazwać go własnym. Ten

⁷⁴ *Ibidem*, s. 4.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 71.

⁷⁶ Należy przy tym zwrócić uwagę, że owa wyobrażona „polskość” kształtowana jest w powieści w sposób nieco zbyt arbitralny, co niekiedy sugeruje wręcz esencjonalny sposób jej rozumienia.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 107.

rodzaj „wygnania” języka lub z języka wydawałby się odpowiadać „hybrydowości” literatury i literackiego podmiotu według Sturm-Trigonakis – pogranicznej, niejako zewnętrznej względem otaczających ją jednostkowych kultur i języków – gdyby nie interpretacyjny dynamizm tej pogranicznej, lub między-granicznej, kondycji, uwypuklany w powieści pojęciem *polotu*. Wywiedziony na planie akcji ze wspomnień o pobieranych przez bohaterkę lekcjach muzyki, *polot*, pierwotnie oznaka temperamentu i skłonności do improwizacji, staje się w toku narracji synonimem improwizowanych działań podmiotu w nowej przestrzeni społecznej, mających na celu wynegocjowanie jak najlepszej pozycji w jej obrębie. Zarazem jednak, jako słowo ze „straconego” języka, zmienia się w sygnał aporetycznego statusu kulturowej różnicy, która stymuluje wzmożoną (i *nomen omen* różnicującą) cyrkulację postaw i znaczeń tekstowych lub kulturowych, a jednocześnie uniemożliwia asymilację w społeczeństwie o podziałach klarownych – lecz nie zawsze dostrzegalnych dla obcych⁷⁸.

W *Lost in Translation* „ja” bohaterki z okresu „wygnania” jest nieme. Niezdolne osadzić swoich współczesnych doświadczeń w przebrzmiałej już z jego punktu widzenia historyczności polskiego języka, a obarczone ciężarem własnej, niepełnej, przekładalności, staje ono przed koniecznością hermeneutycznego zestawiania dwóch odrębnych językowo projekcji swojej tożsamości. Konfrontacja „ja” już nie własnego z „ja” jeszcze nie ucieleśnionym przyjmuje w powieści postać anglojęzycznego pamiętnika młodej bohaterki, w którym jednak nie potrafi ona pisać o sobie *per* „ja” (*I*) – jakby sam język stawiał jej opór. Ewentualność pisania pamiętnika po polsku narratorka kwituje jednak stwierdzeniem, że w jej ówczesnej sytuacji byłoby to działanie zbliżone do prób restytucji łaciny lub starożytnej greki⁷⁹. Wzdragając się przed „schizofreniczną” (w rozumieniu medycznym – nie filozoficznym) perspektywą pisania o sobie *per* „ona” (*she*), młoda bohaterka została zmuszona, by korzystać z ewidentnie hermeneutycznej figury „podwójnego ty, podobnego syjamskim bliźniętom”⁸⁰ (*the double, the Siamese twin, „you”*). Stopniowe wyłanianie się anglojęzycznego „ty” z pamiętnika bohaterki sytuuje ją w relacji rozmowy z tekstem⁸¹, jak to pojmował Gadamer, gdzie jednak dobywający się z tekstu *głos* przynależy przyszłej, projektowanej, tożsamości. W nowym języku tożsamość poddawana jest znaczeniowym perturbacjom, które bohaterka jakby przeczuwa, a które ostatecznie muszą wypaczyć ramy zakładanego przez nią „twórczego” projektu. *Polot* bohaterki, który z jednej strony determinuje dynamizm jej działań,

⁷⁸ *Ibidem*, s. 154.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 120.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 121.

⁸¹ H.G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, s. 127–135.

a z drugiej uniemożliwia jej tzw. asymilację, zdradza w tym kontekście podobieństwo względem przekształcającego obie strony oddalania się i przybliżania względem własnego odbicia w tekście i nowym języku.

Do zespolenia obu tożsamości językowych dochodzi w części trzeciej, zatytułowanej *The New World* („Nowy Świat”) – co w świetle powyższej interpretacji należałoby odczytywać przede wszystkim jako „Nowy Język”. Proces osiedlania się w nim i ostatecznego oswajania przedstawia się jako cielesne doświadczenie jego czasowości czy też sposobu, w jaki nadaje on sens biegowi znaczeń – połączone z wrażeniem niemal fizycznej ingerencji w jego strukturę. Taki wniosek nasuwa się przy okazji opisu dwujęzycznych snów bohaterki. Odnosi ona wrażenie, że angielszczyzna „wniknęła już” w jej „krwiobieg”⁸² (*English now flows in my bloodstream*), a zatem przestaje już być zestawem „znaczących” bez osadzonych w osobistym doświadczeniu „znaczonych”. Niejako cyrkulując w krwiobiegu bohaterki (pozwolę sobie rozbudować użytą przez Hoffman metaforę) przefiltrowane przez jej cielesność obce (nie tylko angielskie) wyrazy odkrywają ukryte znaczenia⁸³ i tworzą nieoczywiste, acz płodne interpretacyjnie, związki z wyrazami polskimi. W powieści podaje się przykład wyobrażonej zależności pomiędzy *chronos* – greckim określeniem czasu – a polskim *chronić*. Jakby wspomniany w tym fragmencie lęk przed upływem czasu biologicznego znajdował ukojenie w ponadjednostkowej, a jednak podatnej na indywidualizację czasoprzestrzeni języka. Narratorka mówi tu o „mutacji” (*mutation*), w wyniku której jej nowy „język zaczął sam przemawiać do niej z głębi jej komórek”⁸⁴ (*the language starts speaking itself to me from my cells*). Nie trzymając się już tak kurczowo zastanych, narzucanych przez niego, znaczeń (*I stop being so stuck on it*), narratorka/bohaterka pozwala im wchodzić w relacje ze znaczeniami języka starego. Niewspółmierne czasowości obu języków – czyli ustanawiane przez nie perspektywy oglądu globalnej rzeczywistości oraz poczucie osadzenia w obrębie konkretnego wątku historii świata – przeplatają się w nieuchronnej linearności biologicznego wymiaru życia bohaterki. Uwikłane w tę linearność języki stają się przedmiotami i podmiotami hermeneutyki. Tak jak bohaterka „zamieszkuje” w słowach nowego języka, który staje się dla niej „medium” rozumienia rzeczywistości, tak one „zamieszkują” w niej⁸⁵.

⁸² *Ibidem*, s. 243.

⁸³ Narratorka wspomina czas wnikliwej lektury poezji Johna Drydena, kiedy to śniło jej się miasto o nazwie „Dry Den” (pol. „Sucha Nora”). Zob. *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ „They [words – przyp. P.R.] become more and more transparent medium in which I live and which lives with me – a medium through which I can once get to myself and to the world”. Zob. *Ibidem*.

Ta zaczerpnięta z tekstu powieści konstatacja prowokuje dalej idący wniosek, że podobnie jak język stał się medium dla niej, tak ona została medium dla języka – który przekształca się na miarę jej doświadczeń i otwiera na obcość, którą ona ze sobą wnosi.

Hermeneutyczna kondycja wielojęzycznego podmiotu to swoiste transformowanie przez niego swojej własnej „hybrydowości”⁸⁶ do postaci tożsamościowego patchworku – „jako tako” spójnego i zdatnego do zaspokojenia aktualnie doskwierających poznawczych potrzeb. Na planie akcji zjawiskiem paralelnym wydaje się swoista kompresja przestrzeni właściwych odrębnym planom czasowym (przeszłemu/polskiemu i teraźniejszemu/amerykańskiemu), która objawia się w formie bezpośredniego doświadczenia globalizacji, rozumianego jako wynik upowszechnienia się globalnych środków transportu. Sytuacja, w której fizyczny powrót do Polski to kwestia kilku godzin lotu samolotem⁸⁷, wymusza konieczność konfrontacji wyobrazonego obiektu *tęsknoty* z niepodobną do niego, niespodziewanie obcą, rzeczywistością, w której nawet coś tak oczywistego dla bohaterki jak polski Żyd nagle wydaje się czymś „egzotycznym”⁸⁸. Swoiste „poszukiwanie straconego czasu”, którego podjęła się Hoffman w *Lost in Translation*⁸⁹, przyjmuje postać poszukiwania tego rodzaju wspomnień, które dałoby się *o-chronić* pomimo upływu czasu (*chronos*) i niesprzyjających im przemian społeczno-politycznych w przestrzeni kultury źródłowej (polskiej). Przynajmniej w tym przypadku „hybrydowa” tożsamość nie jest zatem ani niezależna, ani zewnętrzna względem źródłowych dla niej systemów kulturowych/językowych. Jest raczej współzależna od nich i współobecna w ich przestrzeniach. Choć przesadą byłoby twierdzić, że współzależność i współobecność wiążą się w tym przypadku z równowagą sił i stopnia oddziaływań w poszczególnych, połączonych ze sobą za pośrednictwem tekstu, przestrzeniach kulturowych.

⁸⁶ Właśnie w wielojęzyczności ukazującej się samemu podmiotowi w sposób bezpośredni.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 241.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 238. W tym miejscu mowa także o swoistej skazie na wspomnieniach, jaką dla bohaterki są zanieczyszczenia Krakowa.

⁸⁹ Czyniąc zresztą bezpośrednie nawiązania (przynajmniej) do tytułu powieści Prousta. Zob. *Ibidem*, s. 237.

6.6. Świat widziany z *Królowego Stoja* – „forma życia”, czyli postać literacka w globalnej sieci zależności (Karpowicz i Hoffman III)

Pojmowana jako mechanizm wewnętrznej organizacji hybrydowości na poziomie jednostkowym, dostrzegalna u Hoffman hermeneutyka odpowiada ponadjednostkowej dialektyce (ryнку) kultury, szkicowo zarysowanej przez Karpowicza. Powieściowa Eva, jako podmiot w opartej na doświadczeniu hermeneutycznej relacji ze światem i językiem, oraz Sońka jako przedmiot dialektyki kulturowej wydają się przy tym osadzone na przeciwległych biegunach dialektyki globalnej. Dla interpretacji ich usytuowania w kontekście kulturowych procesów globalizacyjnych niezbędne wydaje się pojęcie „formy życia” według Ulfa Hannerza. Szwedzki antropolog określał nim zespół kulturowo-społecznych uwarunkowań perspektywy interpretacyjnej i poznawczych (oraz życiowo-materialnych, ekonomicznych) możliwości jednostki – zarówno tych o zasięgu lokalnym, jak i globalnym. Hannerz unika jednak groźby przekształcenia proponowanego pojęcia w „pojemnik” na wypierane z refleksji nad globalizacją szczelne i w założeniu niepodzielne kategorie narodowo-etniczne. Zamiast tego proponuje postrzeganie wszelkich możliwych form kategoryzacji jako wewnętrznie zdynamizowanych, uwikłanych w rewaloryzującą i rekonfigurującą je sieć relacji globalnych⁹⁰. W świetle moich dotychczasowych rozważań ten rodzaj funkcjonalno-znaczeniowej dynamiki można nazwać „hybrydowością”.

Pojęcie „formy życia” wykorzystane w charakterze kategorii interpretacyjnej pozwala postrzegać całokształt kontekstów niezbędnych dla pełnego określenia danej jednostkowej tożsamości jako elementu globalnego systemu zależności. Wedle stosowanej przeze mnie nomenklatury, „formę życia” dałoby się więc potraktować jako jednostkową niszę powszechnego doświadczenia globalizacji. „Forma życia” pozwala postrzegać tożsamość jednostkową bez interpretującego pośrednictwa holistycznych kategorii państwa lub narodu, które jawią się jako nadrzędne lub narzucane z góry – lecz jednocześnie zdaje się uwzględniać ich rolę w kształtowaniu „formy życia” (jej wymiarów instytucjonalnych i polityczno-ideologicznych). Uwolniona interpretacyjnie spod wpływu kategorii tradycyjnie względem niej nadrzędnych literacka konstrukcja tożsamości staje się podatna na komparatystyczną analizę w ramach każdego spośród współokreślających ją, m.in. językowych, „pejzaży”, globalnych w swojej rozciągłości.

⁹⁰ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*, s. 115.

„Formy życia” protagonistek zestawionych powieści wyznaczone są przez symboliczne granice tzw. narodowego języka, który u Hoffman przede wszystkim opisuje obcość, a u Karpowicza niejako jest przez nią opisywany. Bohaterka *Lost in Translation*, doświadczona własną hybrydowością, zaświadcza o tym, że każda próba globalnego oglądu sytuuje podmiot jednocześnie na pozycji centralnej i peryferyjnej. Przyczyną jest odkrywane przy okazji takiej próby zróżnicowanie centrów światopoglądowych, swoistych „grudek” (*nodules*) wśród rozmytych granic i kategorii interpretacyjnych. „Nowy Jork, Warszawa, Teheran, Tokio, [czy] Kabul” – w teoretycznie „zdecentralizowanym świecie” (*decentered world*) praktycznie „one wszystkie roszczą sobie prawo do naszej wyobraźni” (*they all make claims on our imagination*)⁹¹. Podtrzymywane w nich wizje świata i historii współdeterminują globalną sieć zależności, w której jednostkowa „forma życia” splata się w rozmaitych odległościach od poszczególnych centrów. W efekcie perspektywa podmiotu jednocześnie sytuuje się w obrębie, na obrzeżach i na antypodach rozmaitych światopoglądowych dyskursów ustanawianych przez poszczególne centra. Bohaterka przekonuje się o tym podczas wizyty w Polsce przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, w klaustrofobicznej przestrzeni komunistycznego ustroju, gdzie jej polscy znajomi żyją obsesyjnymi wspomnieniami wojny i jej następstw. Ta wojna nie była jednak wojną jej rodziców, której wspomnienie za ich pośrednictwem uzyskała też ona – Amerykanka pochodzenia polsko-żydowskiego: „ich [wojna] należała do innego nurtu (*stream*) polskiej historii”⁹². Wrażenie ciasnoty polskiej (krajowej) przestrzeni społeczno-kulturowej sąsiaduje w powieści z euforyczną pochwałą własnego spektrum oglądu globalnej rzeczywistości i swoistego interpretacyjnego mandatu, jakim dla bohaterki jawi się umiejętność i możliwość pisania w języku angielskim⁹³. Ameryka, wraz z jej globalnymi wyznacznikami statusu, jak np. obywatelstwo i dyplom Uniwersytetu Harvarda, to „punkt archimedowski”⁹⁴ (*Archimedean leverage* – czyli dosłownie „dźwignia”) globalnej perspektywy, a jej język to „esperanto nowoczesnego świata”⁹⁵. Narracja wykorzystuje symboliczny patronat amerykańskiego centrum jako przeciwwagę dla peryferyjnego usytuowania historii i pogranicznego wielojęzycznego doświadczenia bohaterki względem narodowego paradygmatu kultury polskiej. Robi to jednak z pełną świadomością polityczno-ekonomicznego podłoża tego stanu rzeczy

⁹¹ E. Hoffman, *Lost in Translation*, s. 275.

⁹² *Ibidem*, s. 254.

⁹³ *Ibidem*, s. 253. „The whole world lies below me, waiting for articles to be written about it”.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 275.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 251.

oraz faktu, że wynika on wyłącznie z nagromadzenia symbolicznego kapitału, a nie lepszego dostępu do rzeczywiście obiektywnych prawd i wartości. Amerykańska perspektywa również okazuje się wynikiem kulturowego uwarunkowania⁹⁶. Niemniej język angielski, *primus inter pares* globalnego pejzażu języków, pozwala bohaterce/narratorce sproblematyzować centro-peryferyjną relację z kulturą polską. „Posuwać się wstecz” w tym języku (*to crawl back*) znaczy dla Hoffman (jej literackiego obrazu) tyle, co „przeskoczyć [...] wielki podział” (*to jump my Great Divide*) wywołany w obrębie jej osobowości rozłamem pomiędzy polskojęzyczną przeszłością a anglojęzyczną terażniejszością; to uczynić własną perspektywę na tyle spójną, aby mogła być podstawą narracji⁹⁷. W *Lost in Translation* poznawcze kompetencje pierwotnie peryferyjnej perspektywy biorą się z symbolicznego wsparcia ze strony nowego centrum, w obrębie którego stanowi ona wyznacznik indywidualności.

W przeciwieństwie do bohaterki Hoffman, Sonia u Karpowicza w swoim poznawczym statusie całkowicie ulega dialektyce kulturowego centrum, a jej mniejszościowy język podporządkowany zostaje grze wartości i znaczeń w ramach języka, który sankcjonuje zarówno to centrum, jak i powieściową narrację. Sońka może orzekać o nieistnieniu czegoś lub kogoś jako nieobecnego w jej systemie językowo-światopoglądowym, lecz ewentualny akt wykluczenia z jej strony wiąże się z dialektycznym przenicowaniem jego intencji: zamiast decydować o usunięciu przedmiotu z obrazu świata, potwierdza peryferyjną pozycję bohaterki⁹⁸. Podobnemu przetworzeniu, albo nawet wytworzeniu, przez maszynę kultury ulega jej indywidualna reinterpretacja nazistowskiej retoryki w ustach kochanka, oparta na nieznanym jego języka w połączeniu z idyllicznym wyobrażeniem miłości. Przywołane w tekście poszczególne słowa Joachima insynuują grozę wojny i „ostatecznego rozwiązania” tzw. kwestii żydowskiej, a tym samym zarysowują fabularne tło wydarzeń spoza zamieszkiwanego przez bohaterkę mikroświata (jej „formy życia”). W przekazywanym przez Sonię monologu Joachima (bądź w „scenicznym” zapośredniczeniu tego

⁹⁶ Brian Lennon zwrócił uwagę, że tęsknota u Hoffman to nie tylko „tęsknota” za przeszłością, ale także za utraconym przez bohaterkę „euro-atlantyckim wyobrażeniem Nowego Świata” jako krainy interpretacyjnej „niewinności” – czyli przestrzeni niewypełnionej jeszcze cudzymi znaczeniami, gdzie jednostkowości postrzegania nie determinowałyby utarte społeczno-kulturowe wzorce. Zob. B. Lennon, *In Babel's Shadow...*, s. 150.

⁹⁷ E. Hoffman, *Lost in Translation*, s. 272.

⁹⁸ Przykładem jest jeden z początkowych fragmentów, gdzie Igor przedstawia się Soni, a ona w myślach stwierdza, „że takie imię nie istnieje, nie tutaj. Może jakiś Ihar?”. Zob. I. Karpowicz, *Sońka*, s. 35.

przekazu przez spektakl Grycowskiego⁹⁹) pojawiają się m.in. takie słowa jak: Haradok (miejsce mordu ludności żydowskiej), *Schiessen* (pol. „strzelać”) i *Juden* (pol. „Żydzi”). W przekładzie Sońki (wyidealizowanym przez uczucie – lub utrzymanym w wyidealizowanym artystycznym przedstawieniu uczucia) słowa te oznaczają kolejno: niemieckie miasteczko, w którym rodzina kochanka miała mieć willę, imię jednego z przyszłych dzieci oraz niemieckie słowo na określenie morza¹⁰⁰. Rozumiane przez Sonię jako zapowiedź wspólnej szczęśliwej przyszłości językowe ślady wojny w narracji stają się więc kolejnym wykładnikiem naiwności bohaterki. Najwyraźniej mają też uprawomocnić jej poznawcze ubezwłasnowolnienie w narracji. W artystycznych i interpretacyjnych zabiegach Grycowskiego, które następnie wydadają historię Sońki na reinterpretacje odbiorców i krytyków, Karpowicz ilustruje proces wymuszania interpretacyjnej bierności na podmiocie jednostkowej narracji i mniejszościowego języka – w kulturze uwikłanej globalnie, a rynkowej w sposobie swojego funkcjonowania.

Pojmowana wedle źródłowej wykładni pojęcia „forma życia” Sońki oznaczałaby jej usytuowanie w przestrzeni języka białoruskiego, problematycznej i problematyzowanej z punktu widzenia polskiego idiomu narodowościowego. Do takiej klasyfikacji należałoby włączyć także prawosławie, w jego lokalnych relacjach z katolicyzmem i judaizmem, styczność z ludnością polską i żydowską oraz pośredni objaw wojny, która w postaci kochanka Joachima jakby mimochodem wkrada się w świat Soni. Pojęcie takiej „formy życia” traciłoby wartość interpretacyjną w odniesieniu do tych płaszczyzn tekstu, które podważają prawdziwość poszczególnych wydarzeń i nieodzowność przypisywanych im znaczeń. Aby ono tę wartość zachowało, należy odnieść je również do sposobu, w jaki poszczególne wiązki tekstowych znaczeń wpływają na sposób prezentowania się postaci w tekście. W przypadku Soni taka „forma życia” kształtuje się na bazie cudzych sposobów postrzegania postaci: patriarchalnej perspektywy mieszkańców wsi (szkalujących ją mężczyzn i wykazujących względem niej cichą empatię miejscowych kobiet¹⁰¹), narodowej wykładni historii,

⁹⁹ Sam z kolei zapośredniczony przez figurę autora wpisaną w tekst.

¹⁰⁰ Obiektem mojej interpretacji jest tutaj wyidealizowany miłością Sońki monolog Joachima, który przekłada ona w swoim przekazie (zapośredniczonym przez Grycowskiego, a na płaszczyźnie tekstowej – przez figurę autora) na własne kategorie pojęciowe. *Ibidem*, s. 56.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 70. Narracja utrzymuje jednak fikcjonalność tego stwierdzenia z zastrzeżeniem: „choć i to jest nieprawda”. Obecność tego zastrzeżenia należy rozumieć jako fakt, że sankcję ontologiczną dla przytoczonego przed nim rozróżnienia stosunku mieszkańców wsi do Sońki stanowi nie historia, której w obrębie powieści przysługi-

dekonstruujących tę wykładnię dyskursów krytycznych czy literackich kontekstów wytwarzanych przez narrację.

„Życie” uchwycone w takiej „formie”, jako pozbawiony możliwości reakcji obiekt poznawczych ingerencji, wydaje się, w rozumieniu Agambena, „nagie”¹⁰². To „życie” ubezwłasnowolnione i *de facto* nietykalne, ponieważ ewentualna próba (hermeneutycznego) kontaktu z nim kończy się na którejś z utrwalonych o nim w kulturze przekazów. Nawet śmierć Sońki w niczym nie przeszkadza dalszemu biegowi narracji – jakby na potwierdzenie zbędności „osobistego” udziału bohaterki w procesie opowiadania. Jej ciało, „porzucone przez właścicielkę”, wydawało się po jej śmierci „własne, samoswoje [...], czyli niczyje”¹⁰³. Opis ten należy, według mnie, rozumieć jako sygnał ostatecznego zaniku perspektywy indywidualnej, w obliczu braku możliwości wyartykułowania opartych na niej interpretacji. *Sońka* ilustruje zatem model zaniku jednostkowych historii i mniejszościowych języków nie w wyniku agresywnej polityki scalania przestrzeni kulturowej w ramach jednego dominującego dyskursu, ale poprzez nie-do-reprezentowanie ich obrazu świata w dialektycznej przestrzeni kultury. Zanik peryferyjnej perspektywy i praktyczna niemożliwość przekucia jej w samodzielną narrację czyni z Sońki oczywistą antytezę dla bohaterki *Lost*

wałby status realności (o ile w ogóle byłaby ona w powieści dostępna), lecz rzeczywistość zapośredniczona przez fikcyjność przekazu.

¹⁰² Odwołanie do politycznej teorii Giorgio Agambena wydaje się ryzykowne w kontekście zagadnień globalnej cyrkulacji treści kulturowych i jej literackich zobrazowań (zachodzi tu ryzyko tylko „pozornych” podobieństw). Zarazem jednak opisane powyżej uwikłanie postaci Sońki w sieć kulturowo zapośredniczonych dyskursów politycznych niejako zbliża analizę bohaterki do problematyki biowładzy (pewna polityczność objawia się w końcu za pośrednictwem scalającej doświadczenia jednostkowe, wspólnotowej wykładni historii). Agamben definiuje „nagie życie” jako pewien „próg” pomiędzy „życiem naturalnym” a „życiem społecznym”. Pochwycona na tym progu jednostka to gwarant władzy „suwerena” (w rozumieniu Hobbesa), ponieważ poddając się pod jego władzę, scedowuje ona na niego swoje naturalne prawa. Ten aspekt „nagiego życia”, który wydaje mi się istotny w kontekście *Sońki*, określiłbym mianem swoistej wolności w ubezwłasnowolnieniu. „Nagie życie” to istotny element społecznego porządku stanowionego przez suwerena, lecz jednocześnie pozbawione jest ono praw i możliwości jakiegokolwiek oddziaływania na ten porządek (jego współkształtowania). On pozostawia „nagiemu życiu” pewną określoną niszę, w ramach której przysługuje mu pewne (ograniczone) prawo oporu przed przemocą fizyczną – lecz bynajmniej nie przed symboliczną. Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008, s. 146–148.

¹⁰³ I. Karpowicz, *Sońka*, s. 187.

in Translation, kumulującej i weryfikującej swój poznawczy potencjał w alternatywnej przestrzeni wartości innego niż polszczyzna języka. Ostatni wniosek wykracza jednak poza interpretację samej *Sońki* w stronę jej komparatystycznego usytuowania.

6.7. W matni kultur i języków – stan poznawczego niezdeterminowania w globalnej procedurze rozumienia

Radykalna odmienność „form życia” obu bohaterów, a tym samym sposobów, w jakie w tekście kształtuje się lub jawi ich tożsamość, każe spojrzeć na łączący je język – z jednej strony opisywany, a z drugiej opisujący – jako na jedyne możliwe w dobie globalizacji spoiwo literackiej kultury. W porównawczej analizie powieści Karpowicza i Hoffman wyraźna jest polaryzacja pozycji etniczno-narodowościowych, społecznych oraz centro-peryferyjnych i odpowiadającej im na poziomie jednostkowym relacji „przedmiot–podmiot” postrzegania. Nanizane na nic jednego języka kreowane przez nie „formy życia” włączają się w przestrzeń dialektycznych relacji, kształtujących obraz kultury. Splatając się w zestawionych powieściach z innymi językami, język polski uwypukla powszechną, choć niekiedy zaciemnianą z przyczyn ideologicznych, hybrydowość kultury – dodatkowo stymulowaną przez procesy globalizacyjne. Wnioskiem z poprzedniego rozdziału było stwierdzenie o elastyczności języka, przenikalności i zmienności zawartych w nim pojęć – jako o cesze współmiernej interpretacyjnie z globalną zmiennością i niejednoznacznością granic, oraz zasięgu oddziaływania kultur (przynajmniej literackich). Teraz należy ten wniosek uzupełnić o nawiązanie do zbawiennej dla kultury przekładalności języków i ich wzajemnej, choć ograniczonej, przenikalności. Kultura literacka fundowana na języku, zamiast na narodowym lub ideologicznym paradygmacie, niweluje jakościową różnicę pomiędzy tekstem „oryginalnym” a przekładem (jak już wcześniej starałem się udowodnić). Oba traktuje jako przykład literatury danego języka, z uwzględnieniem jednak wnoszonej przez przekład, a produktywnej interpretacyjnie, „wewnętrznej” i „zewnątrznej” różnicy kulturowej¹⁰⁴ (w znaczeniu pozajęzykowym). Stymulowane procesami

¹⁰⁴ Takie postawienie sprawy faktycznie znosi zasadność pytania, które w roku 1994 Kinga Dunin zadała w tytule swojego słynnego tekstu pt. *Literatura polska czy literatura w Polsce?* (K. Dunin, *Literatura polska czy literatura w Polsce?*, „Ex Libris”, 1994, nr 48, s. 2). Współcześnie to pytanie powinno brzmieć raczej: „Literatura polska czy literatura po polsku?” – jeśli wziąć pod uwagę powszechną w dobie globalizacji dyslokację kultury. We wspomnianym tekście krytyczka porusza zresztą kwestię, o której

globalizacyjnymi przeformułowanie modelu kultury literackiej na podstawie samego „nagiego” języka zmusza również twórczość „oryginalną” do poszukiwania płodnych literacko różnic i obcości, problematyzujących podziały na to, co kulturowo wewnętrzne lub zewnętrzne. W świetle tego wniosku, zestawienie tekstów Hoffman i Karpowicza zdaje się ponurą diagnozą stanu kultury, w której różnicująca jej oblicze „obcość”, z jednej strony wymyka się w przestrzeń innego języka, z drugiej ulega przekształceniu w bierny obiekt nadpisywania znaczeń¹⁰⁵.

piisał Nycz w cytowanym przeze mnie w tym rozdziale artykule pt. *Możliwa historia literatury*. Dunin również propagowała rezygnację z wartościowania literatury przez pryzmat narodowościowy, które w dobie „globalnej wioski” jawi się jako wymuszone raczej założeniami instytucjonalnymi niż rzeczywistym obrazem kultury literackiej. Oczywiście Dunin formułowała swoją opinię w formie intuicji krytycznej, a nie naukowego dyskursu.

¹⁰⁵ Na podstawie przeprowadzonych w mojej dysertacji rozważań, można stwierdzić, że zanik „rodzimy obcych” w literaturze danego języka może decydować o względnej izolacji kształtowanego przez ten język obszaru kulturowego w globalnej przestrzeni kultury. Deficyt „rodzimy obcych” (*resident alien* z powieści Hoffman, zob. E. Hoffman, *Lost in Translation*, s. 221) połączony z ontologicznym zapotrzebowaniem na nich wydaje się zresztą istotnym tematem polskiej prozy po-transformacyjnej. Proteuszowe „ja” Gustawa ze *Spisu cudzołożnic* Jerzego Pilcha (1993) wydaje się podejmować próbę porozumienia się z globalną przestrzenią różnorodności otwartą po roku 1989, która wkracza do Polski spersonifikowana w postaciach zachodnich intelektualistów, których narrator oprowadza po Krakowie. Nieoswojony z obcością podmiot chowa się w głąb narodowościowego idiomu, dobierając w jego ramach historyczno-kulturowe „maski” odpowiednie dla poszczególnych rozmówców – ujawniając przy tym jego własną hybrydowość. Najbardziej znanym przykładem „zaklinalnia” utraconych Innych w polskiej literaturze najnowszej wydaje się *Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną* Doroty Masłowskiej (zob. D. Masłowska, *Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną*, Warszawa 2002) z demaskowaną w niej obsesyjną potrzebą „ruskich” jako odwiecznego wroga, który pozwala określić własną tożsamość. Bohater powieści, Silny, na co zwracała uwagę krytyka z Czaplińskim na czele (Zob. P. Czapliński, *Polska do wymiany...*, s. 266–272), wytwarza „obcych” na drodze społecznego mechanizmu stygmatyzacji i deprecjonowania mniejszości etnicznych (Żydzi) i seksualnych. Również hermetycznie-nacjonalistyczną postawę Silnego da się jednak odczytać jako wyraz zagubienia w obliczu gwałtownego różnicowania rzeczywistości kulturowo-społecznej przez globalizację medialną. Jednym ze współczesnych sposobów docierania do wewnętrznej kulturowej inności/obcości wydaje się w polskiej literaturze powieść historyczna. W *Księgach Jakubowych* Olgi Tokarczuk (O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe albo Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych*,

Wniosek o kulturotwórczym arbitrażu języka nie może być jednak wnioskiem ostatecznym, ponieważ wymuszałby on powrót do zagadnienia literackich systemów światów, będącego punktem wyjścia poprzedniego rozdziału – i do jego ponownej krytyki. Koło, które tym samym zatacza refleksja nad literaturoznawczymi wymiarami globalizacji, świadczy o wzajemnej nieodzowności homogenizującego (generalizującego) i dywersyfikującego (różnicującego) biegunu analizy. Niezależnie od tego, czy przestrzeń przedstawiona w tekście lub przestrzeń tekstu są obszarami dominacji jednego języka „narodowego”, czy koegzystencji wielu języków, pozostają teatrem wzajemnej stymulacji odrębnych, a rozprzestrzenionych globalnie języków ideologicznych. Ten stan rzeczy sprawia, że w czasach globalizacji hybrydowość literackich tekstów i zawartych w tych tekstach światów wydaje się zjawiskiem powszechnym, bo wynikającym z zasady procesów globalizacyjnych. Literacka praktyka różnicowania obszarów kulturowych na podstawie ich położenia w przestrzeni rzeczywistej (w określonym miejscu na ziemskim globie, na przeciwległych biegunach historii, ekonomii i polityki) lub wyobrażonej (w ramach określonego świato-obrazu), podobnie jak wielojęzyczność narracji i/ lub świata przedstawionego sytuuje te obszary w przestrzeniach pogranicznych. To pogranicze miejsca i języka, gdzie język – pojmowany jako język naturalny – ulega konkretyzacji w ramach miejscowego użycia (czego efektem mogą być regionalne formy języka); lub – jako system interpretacji i kategoryzacji świata – włącza historyczno-kulturowy idiom danego miejsca w globalną dialektykę wartości i znaczeń, warunkowaną jego zasięgiem i stopniem przekładalności.

Literackie opisy poszczególnych obszarów kulturowych przyporządkowują im szczególnie, bo stymulowany globalizacją, rodzaj hybrydowości: domniemana, odtwarzana lub projektowana niepowtarzalność „miejscowej” konfiguracji perspektyw i znaczeń określa kulturową charakterystykę obszaru na równi

Kraków 2014) obraz Podola na kilka lat przed pierwszym rozbiorem Polski to ewidentny opis przestrzeni hybrydycznej – mieszanki niezależnych, a jednak koegzystujących ze sobą w jednej przestrzeni geograficznej grup etnicznych, języków i wiar. Niejako ze szczelin pomiędzy kształtowanymi przez nie, a niespójnymi ze sobą nawzajem obrazami świata wylania się nowa religia Jakuba Franka. Głównemu wątkowi poświęconemu sekcje „frankistów”, na zasadzie kontrapunktu, towarzyszy historia Benedykta Chmielowskiego – będąca z kolei sygnałem ogólnej intencji dzieła. Encyklopedysta amator próbuje zebrać całą dostępną ówczesnemu światu wiedzę (religijną, mityczną, legendarną i racjonalną), by połączyć ją w spójną całość. Podobnie skonstruowana wydaje się sama powieść Tokarczuk, przy czym pojawiająca się na początku i na końcu (krańcach odwróconych zresztą w porządku numeracji) postać Jenty – żydowskiej jasnovidzkiej – funkcjonuje na zasadzie koła zamachowego dla procedury hermeneutycznej. Ta dopiero nadaje poszczególnym kawałkom świata przedstawionego spójność w obrębie dzieła.

z globalną powtarzalnością języków i/lub ideologii. Tak rozumiana hybrydowość poszczególnych obszarów kulturowych w dobie globalizacji ostatecznie potwierdza wyłącznie indeksalną użyteczność opozycji „lokalne–globalne”. W swojej binarnej jednoznaczności okazuje się ona niewspółmierna względem aporii ich pogranicznego usytuowania pomiędzy dwoma biegunami przestrzennej przynależności, zawartymi we wspomnianej opozycji. Co jednak szczególnie istotne (a co może budzić wątpliwości w przypadku tekstów i obszarów wielojęzycznych): owo „pomiędzy” wymusza nie opis danego obszaru kulturowego w stosunku „ani... ani...”, lecz „zarówno... jak...” względem możliwych sposobów jego kulturowej, językowej bądź przestrzennej kategoryzacji. W odniesieniu do cyrkulacji tekstu (publikacji tekstowej) na rynku literackim (i „pomiędzy” rynkami – m.in. w wyniku tłumaczeń) wyrazem tej pograniczności wydaje się interpretacyjne napięcie „pomiędzy” pierwotnym kontekstem dzieła a przestrzenią recepcji, której ramy pokrywają się z zasięgiem języka lub języków wydania (w oryginale albo w przekładzie).

Literackie próby izolowanego opisu konkretnego obszaru kulturowego, przeanalizowane na podstawie teorii globalizacji, ukazują swój przedmiot jako element światowej cyrkulacji postaw aksjologicznych, treści i świat-obrazów. W toku tej cyrkulacji – nieprzerwanej, bo stymulowanej przez obecną w kulturze naprzemienność pisanie i lektury – zaciera się również granica między odtwarzaniem, wytwarzaniem a przetwarzaniem w literaturze jej własnej przestrzeni odbioru. Sytuacja nieco się komplikuje, gdy tekst nie jest przeznaczony do obiegu przede wszystkim w tym obszarze kulturowym, którego opis stanowi punkt wyjścia narracji (choć swojej obecności w nim nie wyklucza). Wówczas charakterystyka tego obszaru cyrkuluje „pomiędzy” wyobrażeniem lub wspomnieniem jego bezpośredniego doświadczenia a projektowaną w tekście, aktualną pozycją wartościującego podmiotu w globalnym układzie sił (warunkowaną przez określone światopoglądowe „centrum”). A zatem to dystans czasowy, przestrzenny lub poznawczy „pomiędzy” podmiotem a obiektem poznania wyznacza ramy „między-przestrzeni”, w której formują się hybrydowe reprezentacje pewnych wycinków kulturowej rzeczywistości. Jeżeli tekst daje przesłanki ku temu, aby rozumieć owe ramy jako wyobrażone przez postać, lub tylko projektowane dla niej przez narratora, obszary tożsamościowych odniesień, to wtedy da się przyporządkować je pojęciu „wyobrażeniowych ojczyzn” (*imaginary homelands*) z eseju Salmana Rushdiego pod takim samym tytułem.

Na podstawie własnych doświadczeń, Rushdie pisze o „Indiach [swojego] umysłu”¹⁰⁶ (*Indias of the mind*). Będąc w tej samej mierze wspomnieniem, co

¹⁰⁶ S. Rushdie, *Imaginary Homelands*, [w:] Idem, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981–1991*, Londyn 2010, s. 10.

wytworem jego wyobraźni, ulegają one przeobrażeniom wspólnie z całościowym obrazem świata, w który się wpisują; całościowym obrazem świata postrzeganego na tyle, na ile z perspektywy jednostkowej w ogóle jest on postrzegalny. Dla Rushdiego „wyobrażeniowa ojczyzna” to konieczny, lecz sam w sobie podatny na reinterpretację warunek samoświadomości „ja” w świecie. „Wyobrażeniową ojczyznę” pisarz przeciwstawia wyobrażeniu „ojczyzny” (*homeland*) jako ogniska „mentalności gettowej”¹⁰⁷ (*ghetto mentality*). Pisarz opisuje taki model „ojczyzny” w kategoriach „wewnętrznego wygnania” (*internal exile*), które to pojęcie zdaje się przybierać w omawianym eseju dwa przenikające się wzajemnie znaczenia. Po pierwsze, w perspektywie społecznej ulec „wewnętrznemu wygnaniu” to okopać się w wartościach hermetycznie pojmowanej wspólnoty, która w swoim stosunku do świata przybiera opisywaną przez Baumana postać „oblężonej fortecy”¹⁰⁸. Po drugie, „wewnętrzne wygnanie” najwyraźniej oznacza zapadnięcie się jednostkowej tożsamości w głąb tego samego wspólnotowego fantazmatu; brak względu na wywoływane przez globalizację przemiany społeczno-kulturowe i lekceważenie podatności kultury na te zmiany, uwydatnionej w pojęciu „hybrydowości” według Bhabhy.

Zarówno krytykowane przez Rushdiego wyobrażenie „ojczyzny”, jak i „ojczyzna wyobrażona” to dwa rodzaje fikcji sterującej życiem. Jednak tylko drugie z tych pojęć uwzględnia potrzebę ciąglego poszerzania perspektywy – w tekstach i w odniesieniu do tekstów w ich międzynarodowym obiegu oraz w przypadku samych pisarzy i pisarek – w ich międzynarodowości¹⁰⁹. Wprawdzie Rushdie nie buduje wprost paraleli „pomiędzy” hermeneutycznym usytuowaniem autorskiego „ja” w świecie a poznawczymi kompetencjami

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 19.

¹⁰⁸ Z. Bauman, *Wspólnota*, s. 23.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 20–21. Rushdie pisze tylko o „powieści”, która „nigdy wcześniej nie była formą bardziej międzynarodową” (*the novel has never been a more international form*), lecz nie widzę przeciwwskazań dla tego, aby mówić tu o beletrystyce w ogólności. Pisząc o „międzynarodowości pisarzy”, Rushdie wyraźnie nie ma tu na myśli tylko tych o wielonarodowej/wielokulturowej tożsamości („hybrydycznych” w rozumieniu Sturm-Trigonakis i Bachmann-Medick), a przynajmniej nie w pierwszej kolejności. Według Rushdiego, „międzynarodowość” pisarza/pisarki (jego kulturowa wieloperspektywiczność) wiąże się przede wszystkim z jego/jej erudycją – „międzynarodowość” pisarskiej kondycji oznacza tu więc odczytanie w literaturach z różnych kręgów językowych, cywilizacyjnych i kulturowych. Ponadto nie sądzę, aby interpretacyjnym nadużyciem okazało się połączenie „międzynarodowości” pisarzy/pisarek według Rushdiego również z ich międzynarodową obecnością w różnych kręgach kulturowych za pośrednictwem globalnej cyrkulacji (przekładów i publikacji) tekstów ich autorstwa.

literackiego podmiotu, lecz wyraźnie sugeruje funkcję tekstu jako probierza „otwartości” świata na nowe formy jednostkowej tożsamości. Na zakończenie pozostaje więc przedstawić kilka wniosków na temat globalnych uwarunkowań niekoniecznie tylko tekstowej podmiotowości. Zawierają się one w obrazie „ja”, które krąży po eliptycznych orbitach różnych światopoglądowych centrów i po przerywanych obwodach amorficznych kultur, a które w procesie autocharakterystyki kręci się przy tym wokół własnej osi – jak gdyby ruch obrotowy Ziemi dostarczał mu hermeneutycznego wzorca.

ZAKOŃCZENIE

GLOBALNY EVERYMAN – ALBO „PRZEKŁADANIEC”

W roku 1968 Andrzej Wajda zrealizował film krótkometrażowy pt. *Przekładaniec*, według scenariusza Stanisława Lema. Akcja tej groteski fantastyczno-naukowej rozgrywa się w nieokreślonym miejscu i czasie, w cywilizacji o bardzo wysokim stopniu technologicznego rozwoju. Tytułowy „przekładaniec” to kierowca rajdowy, który ulegając kolejnym wypadkom, staje się biorcą przeszczepów od kolejnych, często przypadkowych, osób różnej płci (a istnieje ryzyko, że dawcą niektórych organów mógł być nawet pies). W swoim wymiarze teoretyczno-interpretacyjnym *Przekładaniec* oscyluje głównie wokół problemów osobowościowych i prawnych. Bohater – niejaki Ryszard Jones – wraz z narządami i zewnętrznymi częściami ciała częściowo przejmuje też tożsamości dawców, stając się niejako przedłużeniem ich życia. To z kolei ściąga na niego wierzycieli, którzy przekonani są, że skoro po części ucieleśnia on ich dawnych dłużników, to powinien także spłacać ich zobowiązania. Ten zwrot akcji, pomimo jawnie humorystycznego charakteru, ujawnia jednak pewien filozoficzny problem, istotny również w kontekście okologlobalizacyjnych problemów teorii literatury i kultury. Mianowicie: jakie są granice jednostkowej tożsamości, jak postrzegać w społeczeństwie wielość ucieleśnioną w jedności i jak ona sama może postrzegać siebie właśnie jako jednostkę?

Przykład *Przekładańca* przywołałem na zakończenie swojej pracy z dwóch powodów. Po pierwsze: ze względu na zasugerowany w nim proces stopniowej synchronizacji odrębnych elementów tożsamościowych w ramach jednej osobowości. Po drugie: wymyślona przez Lema historia uwydatnia poznawczy rozdźwięk pomiędzy niejednoznacznością kształtującej się w ten sposób tożsamości hybrydowej a schematycznością kategorii stosowanych do jej arbitralnego (często instytucjonalnego) opisu. Podobnie jak hybrydowe tożsamości epoki globalnej, „przekładaniec” Lema ani nie jest w pełni tym, czym czyniłaby go każda pojedyncza kategoryzacja, ani nie jest od niej zupełnie niezależny. W sposób bezpośredni fakt ten ujawnia się podczas terapii bohatera, kiedy to psychoanalityk stwierdza o nałożeniu się na siebie psychiki kierowcy rajdowego Jonesa i jego ostatniej dawczyni organów, Nancy Quine: „po wierzchu

mamy Jonesa, a w głębi dziewczynę. Jak masło na chlebie!”¹. Stwierdzenie to pada w rozmowie terapeuty z adwokatem, który dla lepszego zrozumienia sprawy Jonesa udał się na konsultację. Jednak w reakcji na taką diagnozę prawnik zdobywa się jedynie na histeryczny protest: „Ale ja nie mogę reprezentować w sądzie przekładańca!”². W tym momencie obiektem komizmu jest już nie Jones w swojej „nienormalności”, ale sam adwokat, który kurczowo trzymając się pielęgnowanego przez lata obrazu rzeczywistości – i fundowanego na nim pojęcia jednoznacznej ludzkiej jednostkowości – okazuje się niezdolny do tego, aby poznawczo usytuować się względem hybrydowego „ja” swojego klienta. Jak bowiem odpowiada mu terapeuta: „Nowe czasy – nowe obyczaje”. Prawnik, nie tylko może, ale wręcz musi reprezentować w sądzie „przekładańca” – przystosowując swoją siatkę pojęciową do ontologicznych problemów jego tożsamości.

Pomimo że postać „przekładańca” nie zdradza związku z zagadnieniami globalnej cyrkulacji kulturowych bądź literackich treści, to w swojej „hybrydowości” – a przy tym w swojej cielesności – daje się potraktować jako dosłowne literackie „ucieleśnienie” jednostkowego wymiaru teoretycznych problemów wywoływanych przez procesy globalizacyjne³. Globalne zróżnicowanie etniczne, kulturowe, religijne, ideologiczne itd., znajdując swoje reprezentacje w przestrzeniach krajowych rynków literackich – zmienne w czasie i uzależnione od tendencji interpretacyjnych aktualnie na nich panujących – zaprasza do introspekcji kulturowej inności w lekturze tekstów „obcych”. Do niej dochodzą spotkania z odmiennym (niekoniecznie w znaczeniu jakościowym, ale zawsze dlatego, że z perspektywy innej niż własna) doświadczeniem globalizacji w lekturze tekstów z obszaru tzw. kultury „własnej” – a więc z założeń bliższych. Właśnie „z założenia”, ponieważ możliwość przesunięcia na pozycję „bliskości” względem tego, co początkowo jawiło się jako „obce” – a co w efekcie może stać się bazą dla krytycznego spojrzenia na to, co początkowo „własne” – wydaje się wpisana w ideę nie tyle międzykulturowego, co międzyperspektywicznego zbliżenia czytelnika i tekstu (nawet jeżeli spojrzenia

¹ S. Lem, *Przekładaniec. Scenariusz filmowy*, [w:] Idem, *Przekładaniec, dzieła t. XXXIII*, Warszawa 2010, s. 152.

² *Ibidem*.

³ Być może zresztą Lem, pomimo że dalekowzroczny w kwestiach dotyczących rozwoju nauk technicznych i przyrodniczych, zwyczajnie nie doceniał potencjału kultury, której teksty i treści, za sprawą swojej globalnej cyrkulacji (lecz na bazie cywilizacyjnego postępu, umożliwiającego rozwój technologii globalnej komunikacji) znacznie szybciej niż cybernetyka, chirurgia i genetyka postawią ludzką zbiorowość przed problemem niedookreślenia własnych tożsamości jednostkowych; problemem pojmowanym jako zastany, a nie tylko teoretyczny.

te padałyby z przeciwnych stron ziemskiego globu). Niezależnie od tego, ile czytelnik zabierze ze swojej lektury „w świat”⁴, strzępki różnorodnych zawartych w tekstach tożsamości, jak również sposoby poznawczego zorganizowania w tekstach rzeczywistości przedstawionych (na czele z możliwością podważania ich dyskursywnej wiarygodności lub uwydatniania fikcji), w dobie globalizacji pełnić będą funkcję soczewek jednocześnie nakładających się na indywidualny obraz tekstów i świata. Jeśli przedmiot komparatystyki literackiej pojmować jako niezależny od jej podmiotu, powyższy wniosek byłby bardziej skomplikowaną (bo wzbogaconą o różnice w stopniowaniu „starego”/znanego i „nowego”/poznawanego) wersją prostego, lecz trafiającego w sedno sprawy stwierdzenia Damroscha: „To, co dla jednego jest światem „nowym”, dla drugiego jest „starym”, a ich porównawcza wartość tkwi w spojrzeniu obserwatora”⁵. Gdy jednak za przedmiot komparatystyki uznać także jej podmiot (komparatystę), wówczas spojrzenie, które w swoją własną stronę kieruje on przez pryzmat owych „soczewek”, ujawnia jego obraz właśnie jako „przekładańca”. Wniosek ten wydaje się nieunikniony przy założeniu, że żaden z przeczytanych przez komparatystę tekstów nie pozostaje bez wpływu na jego perspektywę przy okazji lektur późniejszych. Parafrazując scenariusz Lema, da się stwierdzić, że komparatysta „przeszczepia” nowe, „obce”, elementy do swojej perspektywy interpretacyjnej – a pośrednio też do obrazu kultury, w której przestrzeń sam siebie wpisuje. Z ostatniego rozdziału niniejszej książki wynika, że to, czy „przeszczep” się przyjmie, jest kwestią (jednostkowej) hermeneutyki i (wspólnotowej) dialektyki. Podobnie jak adwokat z filmu *Wajdy*, komparatysta musi znaleźć sposób, aby reprezentować „przekładańca” – już nie przed wymiarem sprawiedliwości, ale w przestrzeni profesjonalnego literaturoznawstwa. Jest to jednak o tyle trudne, że w tym przypadku „przekładańcem” jest on sam.

Przekładaniec wydaje się bliski kategorii pewnych problematycznych z punktu widzenia ontologii, a zaczerpniętych z literatury fantastycznonaukowej przypadków, które Paul Ricoeur określa za Derekiem Parfitem jako *puzzling cases*. Omawiane przez Ricoeura przykłady dotyczą dylematu życia lub śmierci jednostki w obliczu jej fizycznej eliminacji i przetrwania duplikatu, identycznego pod względem cech fizycznych i psychicznych (a także wspomnień i charakteru)⁶. Zagadnienie to samo w sobie nie wnosi nic do niniejszych rozważań, lecz istotny jest sugerowany przez Ricoeura sposób jego rozwiązania. Mianowicie: filozof zwraca przy jego okazji uwagę na różnicę pomiędzy kate-

⁴ Jeżeli czytelnikiem jest autor, który śledzi zagraniczną recepcję swojego tekstu, pytanie powinno brzmieć: ile z tego zabierze on do tekstów następnych?

⁵ D. Damrosch, *How to Read World Literature*, [b.m.w.] 2009, s. 93.

⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 223–224.

gorią *pamięci i przeżycia*; teoretycznie, pierwsza możliwa jest do skopiowania w postaci danych i umieszczenia w mózgu duplikatu; druga zakłada natomiast konieczność osobistego doświadczenia miejsca i czasu oraz wynikającego z nich poczucia zajmowania w świecie określonej przypisanej właśnie sobie pozycji w czasoprzestrzeni. Wymiar pozwalający stwierdzić o ewentualnym końcu jednostkowego życia to *czasowość*. W odniesieniu do „podróży”, którą w przykładzie Ricoeura „ja” odbywa na Marsa, gdzie spotyka swój duplikat, o życiu jednostkowego „ja” decyduje ona, jednak będąc tylko *czasowością* „podróżnego” (związaną z jego osobistym *przeżyciem*) – nie „podróży”, która nie uwzględniałaby różnicy pomiędzy „ja” a duplikatem⁷. W swojej analizie Ricoeur opiera się na rozróżnieniu pomiędzy „byciem sobą” a „byciem tym samym” – wspomnianym przeze mnie w rozdziale drugim (i zreinterpretowanym tam w odniesieniu do tekstu „samego w sobie”). Przekłada się ono na dwoistość „ja” w postaci „tożsamości” i „osobowości”, gdzie „tożsamość” oznaczałaby przyjęcie jako własnych pewnych kulturowych masek i wspólnotowych narracji. Z kolei „osobowość” (jako „bycie sobą”, czyli bycie „ja”) wydaje się w filozofii Ricoeura słabiej dookreślona w swoich cechach i najwyraźniej gwarantuje *trwałość* „ja” w obliczu utraty, wymiany bądź rekonfiguracji „tożsamości” – rozumianej jako ustrukturyzowany układ cech kulturowych i aksjologicznych preferencji. Rozróżnienie między tożsamością „tego samego” (*idem*) a tożsamością „bycia sobą” (*ipse*) lub „osobowością”, a także między *czasowością* „podróżnego” (indywidualną, jednostki) a „podróży” (ogólną, ponadjednostkową) zdaje się uprawomocniać również ciągłość życia „przekładańca”. Psychofizyczny zrost, którego cechy niezbywalne praktycznie sprowadzają się do świadomego mówienia „ja” w określonym miejscu i czasie, absorbuje fragmenty poszczególnych tożsamości w charakterze kolejnych światopoglądowych nakładek, sprzęganych ze sobą w jego indywidualnej perspektywie. Indywidualność wiąże się w tym przypadku tylko z postrzeganiem „tu i teraz” z perspektywy konkretnego „ja”. Nie jest to więc indywidualność jakościowa, rozumiana jako trwałość cech kulturowych czy charakterologicznych.

Choć teoretyczne problemy wynikające z globalizacyjnych uwarunkowań podmiotowości nie podlegają bezpośrednio kategorii *puzzling cases*, to zdają się od niej nie mniej „zagadkowe” (*puzzling*). Sądzę, że przedstawione powyżej intuicje na temat możliwego wyjaśnienia przy ich pomocy problemu tożsamościowego „przekładańca” dają się przyporządkować również „przekładańcom” literackim. Z pewnością dotyczyłoby to „przekładańców” wewnątrztekstowych (postaci lub instancji narracyjnych – pod warunkiem że są one spersonifikowane w tekście). Na zakończenie swoich rozważań chciałbym się pokusić o kilka

⁷ *Ibidem*, s. 226.

spostreżeń bardziej ogólnych, które przynajmniej hipotetycznie dotyczyć by mogły w tym samym stopniu wspomnianych „przekładaniec” wewnątrztekstowych, co tych zewnątrztekstowych (autorów, czytelników, komparatystów). Bazą dla moich rozważań cały czas pozostaje literatura, dlatego – aby uniknąć ponownej interpretacji tekstów omówionych wcześniej – chciałbym przywołać przykłady dwóch, niewspomnianych przeze mnie jeszcze, literackich „przekładaniec”. Pierwszy z nich to Gerszon Ram z powieści Györgya Spiró pt. *Mesjasze*. Drugi to narracyjne *alter ego* Manuelei Gretkowskiej z powieści *Światowidz*.

Mesjasze to powieść historyczna, osadzona głównie w środowisku polskiej emigracji romantycznej, a oscylująca wokół postaci Adama Mickiewicza i Andrzeja Towiańskiego. Pomimo historycznej tematyki są *Mesjasze* także powieścią, która w sposób bezpośredni problematyzuje szereg zagadnień związanych z rekonstruowaniem się tożsamości jednostkowej i wspólnotowej w epoce wzmożonych kontaktów międzykulturowych⁸, ⁹. Interpretacyjna wartość powieści szczególnie uwydatnia się w kontekście związków wspólnotowości z ideologiczną religijnością w ich specyficznym polskim klinczu, przedstawionym jako zamknięte koło fantazmatów¹⁰. Jakby czyniąc to zagadnienie centralnym, powieść zatacza coraz szersze interpretacyjne kręgi, zawierając w swoim obrębie kwestie, które przebrane w powieści w historyczny kostium,

⁸ Osobnej analizy wymagałoby rozstrzygnięcie, w jakim stopniu powieść rzeczywiście bazuje na możliwych w opisywanym okresie historycznym sposobach pojmowania przez jednostkę siebie i świata, a w jakim stopniu dopuszcza się świadomych – bo uprawomocnianych projektowaną w dziele interpretacją – anachronizmów. Polegałyby one przede wszystkim na opisywaniu rzeczywistości historycznej przez pryzmat późniejszych niż czas akcji dyskursów krytyczno-kulturowych i na przypisywaniu niektórym postaciom postaw poznawczych, które zdają się warunkowane nie historyczną, lecz współczesną perspektywą poznawczo-analityczną.

⁹ Fakt, że w powieści Spiró kontakty te zachodzą wyłącznie w obrębie Europy, dałoby się potraktować jako ilustrację komentowanego przeze mnie w rozdziale pierwszym utożsamienia przez Goethego literatury „światowej” z „europejską”. Dla przypomnienia dodam, że w świetle popartej przeze mnie interpretacji Fritza Stricha chodziło o to, iż w opisywanym przez weimarczyka okresie tylko w obrębie Europy dochodziło wówczas do cyrkulacji tekstów literackich na bazie zasad kształtującego się wówczas rynku światowego. Jako że okres, w którym żył i który komentował Goethe, jest zbliżony względem tego, w którym rozgrywa się akcja *Mesjaszy*, chciałbym potraktować niniejszą wzmiankę o „światowości” Europy jako pewnego rodzaju symboliczną klamrę dla moich rozważań w niniejszej pracy.

¹⁰ G. Spiró, *Mesjasze*, przeł. E. Cygielska, Warszawa 2009, s. 107: „Mickiewicz pisał różne rzeczy, ale sam w nie nie wierzył. Towiański pomógł mu uwierzyć. Słowem, naczytał się Mickiewicza”.

dają się podporządkować refleksji nad współczesnymi problemami rzeczywistości globalnej. Są to przede wszystkim: relacja między nacjonalizmem a tożsamością klasową – pojmowanymi w charakterze kontrdyskursów dla arbitralnie kształtowanych norm uniwersalności¹¹; relatywna słabość idei demokratycznych w starciu z ruchami fundamentalistyczno-populistycznymi¹²; wreszcie umowność – czyli fikcyjność – tzw. zależności rynkowych i kwestia paradoksalnej, a zasadniczo zbędnej w jej kontekście, „materialności” pieniądza¹³.

Wspomniany przeze mnie kulturowy „przekładaniec” w *Mesjaszach* – Gerszon Ram – porusza się po obrzeżach wszystkich wymienionych powyżej obszarów znaczeniowych, a każdy kolejny postrzega z perspektywy poprzednich, dzięki czemu nie poddaje się bez reszty ustanawianemu przez nie obrazowi świata. Ram z pochodzenia jest wileńskim Żydem, synem drukarza Talmudu. Zafascynowany polską kulturą, obiera polszczyznę za swój język ojczysty, a podczas pobytu w Paryżu przyjmuje chrzest i staje się członkiem sekty towiańczyków, w strukturach której – ze względu na znajomość

¹¹ W powieści tożsamej z uniwersalnością Kościoła katolickiego, który jednak – być może – dałoby się tu zaklasyfikować jako alegorię uniwersalizacji w sensie ogólnym. Zob. *Ibidem*, s. 312: „To nie walka klas była nieszczęściem, z tą Kościół potrafił sobie radzić; nie bunt, z nimi Kościół dzięki wewnętrznej opozycji umiał żyć, wznosił się przecież na fundamencie wiary plebejskiej, rewolucyjnej, której z chrześcijaństwa nigdy nie udało się do końca wyplenić. Nie walka klas, tylko równie gorzki owoc reformacji, czyli idea narodowa! Ta stanowiąca substytut religii napoleońska chimera, ten kapitalistyczny wabik, to w gruncie rzeczy pogańskie wielobóstwo! Dzielić ludzi na narody! Nic tak nie podkopało, nie zniszczyło wznoszonego latami gmachu Uniwersalności!”

¹² Właśnie jako taki przedstawia się towianizm postrzegany z perspektywy tzw. zmartwychwstańców – umiarkowanego ruchu niepodległościowego, skupionego wokół zakonu jezuitów. Zob. *Ibidem*, s. 247: „Czy dzielni wielebni, jak również redaktorzy gazety demokratycznej, liczyli się z tym, że ów [opublikowany przez nich] chory tekst [Towiańskiego] nie tylko wiary [wyznawców] nie zniszczy, lecz że ją wzmocni?! Nie. Oni obrócili oczy na Rzym i na puste, choć piękne hasła demokracji, oczekując, że z jednej strony ziemski instytut Pana Boga pięścią pogrozi heretykom, z drugiej zaś dojrzałe dziewiętnastowieczne myślenie naukowe ich ośmieszy”.

¹³ W powieści pojawia się postać bankiera Rotschilda, który przedstawiając to zagadnienie Gerszonowi, rozpatruje rynkową wartość pieniądza jako kwestię wiary, analogicznej względem tej, jaką członkowie poszczególnych grup pokładają w wartościach kulturowych i religijnych. Zob. *Ibidem*, s. 439: „Czym są pieniądze, synku? Pieniądze nie są niczym innym, jak koncentratem zaufania. Twój mistrz [Towiański] handluje wiarą, ja też handluję wiarą. Czym jest ten mały kawałek metalu? Niczym. Wiara czyni go środkiem wymiany”.

języków obcych i umiejętność szybkiej nauki nowych – odbywa podróżę do Niemiec, Palestyny i Wielkiej Brytanii¹⁴. Po rozstaniu z towianizmem emigruje zresztą do ostatniego z tych krajów i przechodzi w nim przez kolejne stopnie w hierarchii społeczeństwa przemysłowego – choć większą część tej drogi ostatnie strony powieści pozostawiają w stadium domysłu¹⁵. Wiadomo, że zaczynał jako robotnik, stopniowo utożsamiając się z otaczającymi go wówczas Irlandczykami, postrzega jako własne ich problemy i walkę o poprawę warunków życia: „był już katolickim brytyjskim obywatelem, czyli Irlandczykiem”¹⁶. Wraz z końcem powieści jest już zaś kapitalistą, właścicielem fabryki, a w praktyce także ciała jednej ze swoich pracownic, mimo to pamięć o poprzednich tożsamościach przekłada się u niego na holistyczną – i do głębi etyczną – wizję świata¹⁷. Znamienne interpretacyjnie jest zakończenie *Mesjaszy*, w którym Gerszon, na wieść o śmierci Mickiewicza, recytuje po polsku fragment *Konrada Wallenroda*¹⁸. Choć przytaczany w powieści fragment jest wypowiedzią Aldony, kierowaną do stojącego u stóp wierzy Waltera Alfa (Konrada), to Gerszon, cofając się w tym momencie wzdłuż wszystkich tych tożsamości, do przyjęcia których zmusiło go życie, ku tej, którą w młodości obrał jako własną (tożsamości, którą określa poczucie związku z polską kulturą literacką), sam przedstawia siebie jako postać wallenrodyczną. Postępujący na kartach powieści proces przyswajania sobie przez niego kolejnych języków i „przybierania” kolejnych społeczno-kulturowych masek jawi się przy tym jako ciąg działań subwersywnych.

Każda nowa tożsamość Rama, wypierając na pozór jego tożsamości poprzednie, w rzeczywistości otwiera się na nie i rozprasza iluzję poznawczej samowystarczalności perspektywy hermetycznej w konfrontacji z różnorodnością świata. Orędownicy poznawczego jedynowładztwa pojawiają się na ostatniej stronie *Mesjaszy* właśnie za pośrednictwem reinterpretującego poemat Mickiewicza cytatu; pojawiają się jako tzw. zwykli ludzie, którzy przyrównani do konch pod powierzchnią bagna raz na rok „westchną ku niebu/ I znowu wrócą

¹⁴ Podróżę, których charakter zdaje się tyleż misyjny, co zwiadowczy.

¹⁵ *Ibidem*, s. 788.

¹⁶ *Ibidem*, s. 787.

¹⁷ Według niej jednostka jest w stanie działać tylko tyle dobra, na ile pozwala jej aktualne położenie w świecie, którego rozumienie u Rama odnosi się tyleż do rzeczywistości kulturowo-społecznej (w kontekście moich rozważań można ją nazwać globalnym układem sił), co do życia w perspektywie spajającej ludzkość sankcji metafizycznej.

¹⁸ *Ibidem*, s. 796.

do swego pogrzebu”¹⁹. Te ostatnie wersy zacytowanego w powieści fragmentu poematu zakrawają na opis udaremnionej hermeneutyki, gdzie niebo – figura bezkresnej obcości świata – zamiast wezwaniem jawi się przestrogą i bodźcem dla osadzenia się głębiej w tym, co znane. Zarazem jednak głos Rama pozostaje „głosem z wieży”; swoją recytację wypuszcza on na świat (przedstawiony) z wyżyn londyńskiej socjety – z pozycji bytu dostatniego, lecz wyizolowanego, który sferę tzw. doświadczeń wspólnotowych osadza w przestrzeni wspomnień i wyobraźni²⁰.

Zestawiając powyższy przykład z ustaleniami ostatniego rozdziału, fakt bycia kulturowym „przekładańcem”, czy też „przekładalność” tożsamości, można potraktować w charakterze porządkującej obszar badań terminologicznej alternatywy dla pojęcia kulturowej „hybrydowości”. O kulturowych „przekładańcach” należałoby mówić w odniesieniu do postaci/podmiotów, w przypadku których wielość kulturowych perspektyw wynikałaby ze ścieżki ich osobistego rozwoju, nie zaś z szeroko rozumianych „kompliakcji” ich pochodzenia. Fakt, że w literaturze przedmiotu pojęcie „hybrydowości” najczęściej (na zasadzie uproszczenia) ogranicza się do ostatniej grupy, wymusza konieczność zaproponowania terminu alternatywnego dla „hybrydowości” ujawniającej się w sposób mniej bezpośredni. Zarazem jednak niepodważany w ten sposób ogólny charakter pojęcia „hybrydowości” (a więc także „hybrydowość przekładańca”) stanowi interpretacyjne zabezpieczenie, gdy brak możliwości

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Powyższa interpretacja znajduje potwierdzenie również w lekturze *Pana Tadeusza*, którego Ram czyta kilka stron wcześniej, a przy której stwierdza on (a raczej narrator wyraża jego myśli w mowie pozornie zależnej): „Ojczyzna nie istnieje [...] inaczej niż jako bajka” (*Ibidem*, s. 790). Zdanie to w sposób bezpośredni nawiązuje do rozpoczynającej powieść historii podporucznika P. (polskiego everymana okresu zaborów?), który emigrując na Zachód po klęsce insurekcji kościuszkowskiej, dopuszcza do siebie myśl, że być może ani Polska, ani polski język nigdy nie istniały – że są tylko wytworem jego szalonego umysłu: „Ojczyzna to tylko wytwór udręczonego umysłu. A zatem sam powinien napisać historię owej nigdy nieistniejącej Ojczyzny, niczym bajkę” (*Ibidem*, s. 43). Wątek podporucznika P. nie zdradza bezpośrednich związków z dalszą częścią akcji, ale kluczowa jest ukryta w niej teza, że tzw. ojczyzna jest w istocie pojęciem konstruowanym w świadomości jej mieszkańców i że nie tyle jest przez kolejne pokolenia zastana, ile za każdym razem opowiadana przez nie, na wzór bajki. Bajkowa ojczyzna (kolejne literackie wcielenie „ojczyzny wyobrażonej”) sytuuje się w relacji polemicznej z koncepcją tzw. państwa narodowego – i towarzyszącego mu założenia o nieprzepuszczalności i trwałości arbitralnie wykreślanych granic – którą Rotschild krytykuje, opierając się na zasadach działania światowego rynku (*Ibidem*, s. 438).

jednoznacznego sprecyzowania tego, czy ma się do czynienia z „przekładaniem”, czy z „hybrydą” w wąskim znaczeniu tego terminu.

W *Mesjaszach* „przekładalność” perspektyw głównego bohatera wydaje się podporządkowana refleksji o kulturze „własnej” – nie jako o ponadczasowym schemacie życia i rozumienia rzeczywistości, ale pierwotnej przestrzeni odniesień, którą należy wpisać w postrzegalny dla jednostki wycinek globalnego pejzażu kultur i którą na jego podstawie należy poddawać nieustannej reinterpretacji. W tym kontekście tytułowi „mesjasze” – religijni wizjonerzy lub „silni poeci” w rozumieniu Harolda Blooma – to dawcy wielkich narracji; „wielkich” w tym sensie, że podporządkowujących sobie wyobraźnię współtworzących wspólnotę jednostek. „Objawiane” przez nich prawdy zdają się mieć wartość tylko wtedy, gdy dla indywidualnej procedury rozumienia świata stanowią punkt wyjścia i hermeneutycznego powrotu – nie zaś pożywkę dla kulturowego separatyzmu. W tym kontekście *Mesjasze* wydają się bliscy *Światowidzowi*, u podstaw którego również zdaje się tkwić przeświadczenie o hermeneutycznym potencjale doświadczenia religijnego – wykraczającym poza sferę wyizolowanej religii w stronę życia społeczno-kulturowego. O ile jednak „przekładaniec” Spiró stara się zrozumieć siebie w świecie, o tyle „przekładaniec” Gretkowskiej (lub Gretkowskiej jako „przekładaniec”) zależy na zrozumieniu świata samego w sobie²¹.

Intencją przyświecającą *Światowidzowi* są poszukiwania prawdziwej uniwersalności, która w przeciwieństwie do uniwersalizujących dyskursów nie stanowiłaby formy symbolicznego przymusu. Intencję tę zdradzają już pierwsze słowa powieści, w których autorka/narratorka przytacza swoją²² modlitwę z czasów dzieciństwa: „W imię Ojca i Córka i Ducha Świętego”²³. Zacytowany tu incipit modlitwy – wymyślonej, a jednak zaistniałej w wyniku działania bohaterki – w zestawieniu z towarzyszącymi mu rozważaniami autorki sugeruje z jednej strony, że źródłem otwartości na świat jest demaskacja wewnętrznej dynamiki zastanej kultury²⁴; z drugiej, że potencjalna uniwersalność kultury „własnej” ujawnia się dopiero wśród globalnego zróżnicowania perspektyw

²¹ A cel ten, im bardziej ogólny, tym bardziej wydaje się możliwy do zrealizowania tylko w obrębie dzieła literackiego – i w odniesieniu do takiego obrazu świata, jaki w danym dziele się prezentuje.

²² Możliwą, jeśli chodzi o rzeczywistość pozatekstową, a rzeczywistą w świecie tekstu.

²³ M. Gretkowska, *Światowidz*, Warszawa 2001, s. 5.

²⁴ Narratorka zastanawia się w tym miejscu, czy gdyby zamiast wewnętrznie zróżnicowanego obrazu religii, który przywoływała za pośrednictwem „paciorka, Credo i [...] litanii do wszystkich świętych katolickich”, modliła się apostrofą do Boga, który

oglądu i wartościowania poszczególnych aspektów rzeczywistości²⁵. W swoim oczywistym – feministycznym – wydzwieku dokonana przez Gretkowską parafraza służy jako zapowiedź przeprowadzanej w *Światowidzu* krytyki jednoznaczności, która – tak jak patriarchalna wymowa „tradycyjnej” modlitwy – przybierać może pozory uniwersalności. Krytykę tę powtarza Gretkowska w stosunku do zakorzenionej w zachodnim chrześcijaństwie wyraźnej opozycji między dobrem a złem, relatywizując ją mnogością niejednoznacznych etycznie wcieleń Sziwy, Brahmy i Wisznu. Kontekstem przeprowadzonych na ten temat rozważań są obrazy Francisa Bacona i Johanneses Vermeera, w przypadku których możliwość nazwania pierwszego „demonicznym”, a drugiego „boskim” to, zdaniem pisarki, „za mało”²⁶. Podważając poznawczą wystarczalność alegorii wzajemnego zwalczania się dobra i zła (starcia Lucyfera z Archaniołem Michałem), Gretkowska szuka w europejskim kręgu kulturowym znamion ich przenikania się²⁷. Zarazem jednak wzmianka o malarstwie jest o tyle istotna, że pozwala postrzegać malarstwo – czy też ogólnie wytwory działalności artystycznej w swojej podatności na rozmaite interpretacje – nie tyle jako podstawę, ile wręcz narzędzia oglądu rzeczywistości poza obszarem cywilizacyjnym źródłowym dla danego wytworu. Przestrzeń sztuki urasta więc do rangi przestrzeni tranzytowej – na wzór Amsterdamu, który ze względu na swoje zbiory muzealne (m.in. właśnie dzieła Vermeera) stanowi dla narratorki ulubione miejsce lotniczych przesiadek²⁸. Twórczość artystyczna wydaje się u Gretkowskiej rozpięta pomiędzy uprzednim względem kultury *dreamtime* (aborygeńskim „czasem snu”), czyli pierwotnym „strumieniem życia”²⁹, a zakorzenioną w kulturze, lecz

„jest JEDEN”, z równą łatwością przyjmowałaby postawę otwartą względem innych religii (przykładem hinduizm). Zob. *Ibidem*.

²⁵ Czyniąc wzmiankę o hinduizmie, Gretkowska wspomina przede wszystkim o pokłonach „przed obliczem wszechmogącego Sziwy”, lecz wspomina także o żeńskim pierwiastku boskości – „boskiej mądrości Parwati”. Wzmianka ta wydaje się znacząca w kontekście zamiany „Syna” na „Córkę” w rozpoczynającej powieść modlitwie. Zob. *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 73. Wisznu, Sziwa i Brahma to trzech głównych bogów hinduizmu.

²⁷ Jego przykładu dostarcza jej „najpobożniejsze królestwo Hiszpanii i jedyny na świecie oficjalny pomnik diabła”, który znajduje się w jego stolicy. Zob. *Ibidem*, s. 80. Kontynuację tego krytycznego wątku *Światowidza* stanowi opis chińskiej góry Tai-szan jako „taoistycznej Częstochowy”, który od razu przeradza się w swoisty opis Częstochowy jako polskiego Tai-szan, gdyż „zgodnie z symboliką jasnego *yang* i czarnego *yin*, na **Jasnej Górze** jest obraz **Czarnej** Madonny [Kursywa i wytłuszczenia autorki]” (*Ibidem*, s. 147).

²⁸ *Ibidem*, s. 63.

²⁹ *Ibidem*, s. 123.

wykraczającą poza zasięg jej pojęcia, przestrzenią *sacrum*. Samodzielną domeną tej ostatniej jawi się z kolei nie „twórczość”, a „wytwórczość” – taka, która akt wytwarzania łączy z refleksją nad zakorzenieniem danego działania w kulturze i ze świadomością przypisywanych mu w niej wartości i znaczeń. Przykładem takiej wytwórczości sytuowanej w sferze *sacrum* jest akt pieczenia chleba, którego narratorka (już na emigracji w Szwecji) dokonuje na ostatnich stronach powieści, a który kończy formułą: „I nie wiadomo, czy powiedziec smacznego, czy Amen”³⁰.

Tytułowy „Światowidz” Gretkowskiej, tak jak słowiański Światowid, od którego – choć w powieści brak o tym wzmianki – musiał wziąć swoją nazwę, ma wiele twarzy (kulturowych masek) i wiele par oczu (kulturowych perspektyw). Jednocześnie (chciałoby się wspomnieć tu masywność wgniatających się w ziemię pogańskich pomników Światowida) pozostaje osadzony w swoim aktualnym „tu i teraz”; nie tracąc zainteresowania bezpośredniością doświadczenia, patrzy na wskroś symboli i wyobrażeń nadpisywanych na świat przez człowieka, lecz zarazem stanowiących rzeczywisty (bo rzeczywiście oddziałujący) aspekt jego życia. „Światowidz” potrafi dostrzec Gondwanę – prakontynent z epoki jurajskiej – tam, gdzie dziś znajdują się Indie, Seszele i Australia³¹. Widzi ślepotę totalizujących ideologii³² i nowoczesności pojmowanej jako domena globalnej unifikacji³³. I wreszcie, choć nie jest „przekładańcem” Lema, powstałym w wyniku chirurgicznego zabiegu, to tak jak „przekładaniec” odczuwa wszelkie doświadczenie inności (lub wręcz obcości) jako modyfikację w obrębie własnego „ja”.

We wspomnianym na końcu ostatniego rozdziału eseju Salman Rushdie pisał o emigracji z własnej przeszłości – i o związanym z nią poczuciu straty – jako o istotnym składniku człowieczeństwa³⁴ (*part of our common humanity*). Narracyjne „my” (*we*), którym posługuje się Rushdie, a którego nie należy łączyć w tym kontekście tylko z pisarzami „emigracyjnymi” w sensie dosłownym, opuszcza swoją przestrzeń tego, co było – i kieruje się w stronę nieznanego. Ono jednak nie tyle czeka na nie, co samo zjawia się przy nim (dzięki lub za sprawą globalizacji), zawsze wyprzedzając jego aktualne moż-

³⁰ *Ibidem*, s. 187.

³¹ *Ibidem*, s. 115.

³² Symbolizowaną przez wzmiankę o „daltonizmie” Mao Tse Tung, który na widok wschodu słońca na górze Tai-szan miał stwierdzić: „Wschód jest Czerwony”. Zob. *Ibidem*, s. 148.

³³ Jej przykładem jest w *Światowidzu* Singapur, nazywany „potworkiem, wysterylizowanym nowoczesnością”. Zob. *Ibidem*, s. 171.

³⁴ S. Rushdie, *Imaginary Homelands*, s. 12.

liwości poznawcze i sprawiając, że każda próba restytucji minionego staje się przetworzeniem go w nowych interpretacyjnych warunkach. Drastyczny przykład takiego przetworzenia podaje Sturm-Trigonakis w swojej interpretacji powieści *Budda z przedmieścia* Hanifa Kureishiego. Jej bohater, aktor i kulturowy „mieszaniec” ze współczesnego Londynu, w konfrontacji z homogeniczną (zdaniem jej przedstawicieli) kulturą angielskiej klasy średniej zmuszony jest przyjąć w swoim żywocie scenicznym maskę tego, kim inni chcą go widzieć: przedstawiciela orientu. Z jednej strony – jak wynika z interpretacji badaczki – zaspokajając głód egzotyki, niejako zabezpiecza on swoją przynależność do świata Zachodu, sankcjonowaną przez kategorię rynkowego popytu. Z drugiej strony – jak ze wspomnianej interpretacji można wywnioskować – uwypuklając tylko jeden aspekt osobowości bohatera (i to taki, który jemu samemu jawi się najmniej bliski), tego typu sankcja usuwa możliwość poznawczego oswajania tego, co jawi się jako obce, ponieważ oswojone nie byłoby już ciekawe. Sturm-Trigonakis odbiera swoisty pakt bohatera Kureishiego ze światem, do którego chciałby przynależać, jako wyraz „indywidualnej” (*individuelle*), lecz zarazem jakby uniwersalnej w swoich ogólnych zarysach „strategii przeżycia” (*Überlebensstrategie*) w globalizującym się społeczeństwie. Na podstawie tego założenia badaczka przyjmuje zawartą w powieści tezę, że „imigrant to *everyman* dwudziestego stulecia”³⁵.

Przypisywanie statusu ogólnego albo postaci emigranta (Rushdie), albo „imigranta” (Sturm-Trigonakis/Kuraishi) bynajmniej nie jest, moim zdaniem, kwestią dowolności. Wiąże się ono z odrębną kategoryzacją dwóch dopełniających się aspektów funkcjonowania w globalnym świecie jednostkowego podmiotu. Jednostka, która dostrzega wewnętrzny dynamizm kształtującego ją kulturowego obszaru, poprzez prześwity w tkance kultury/narodu emigruje poza jego przestrzeń znaczeń – i „przeszczepia” w owe miejsca puste treści i wartości znalezione gdzie indziej. Imigrant w kulturze dojścia po rzeczywiście lub symbolicznym powrocie w postaci „przekładańca” jawi się jako imigrant również w przestrzeni, z której wcześniej wyemigrował. To zaś, czy dokonany przez niego bądź na nim „przeszczep” się przyjmie, zależy tyleż od przepracowania go na sposób indywidualny (w tekście lub z tekstem), co wspólnotowy (w obrębie przestrzeni, w której lub w których tekst cyrkuluje). W obliczu ruchu wyobraźni kwestia fizycznego przekraczania granic okazuje się zatem marginalna. U podstaw tego stwierdzenia leży prawda tak prosta, że

³⁵ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 186. W ramach wspomnianej „strategii przeżycia” jednostka dążyć ma już nie do uzyskania akceptacji własnej kulturowej obcości w społeczeństwie, ale do jej „urynkowania” (*vermarkten*) – co szerzej można rozumieć jako potrzebę zainteresowania sobą innego, zwrócenia na siebie jego uwagi.

w świetle prowadzonych przeze mnie badań zakrawa wręcz na truizm: fizyczny ruch może wprawdzie stymulować ruch wyobraźni (lub w wyobraźni), ale brak pierwszego ani nie uniemożliwia drugiego, ani jego obecność go nie gwarantuje. To proste stwierdzenie, jeśli poddać jego treść uważnej analizie, odkrywa w sobie jednak szereg niejasności i teoretycznych komplikacji, które zdają się mieć pośrednie³⁶ przyczyny w konstrukcji literackich podmiotowości i kondycji podmiotów literaturą „się parających”; z tym, że indywidualny podmiot doby globalizacji, przynajmniej w równej mierze co obiektem globalnej cyrkulacji, pozostaje także jej przestrzenią.

Prezentowana niniejszym koncepcja globalizacji nie jest próbą krytyki przywoływanych w książce stanowisk badawczych, a raczej ich uzupełnienia. Jest to pewna wizja globalizacji, jaka objawia się wówczas, gdy globalizacyjne przemiany kulturowe – pochodne migracji grup etnicznych, cyrkulacji treści kulturowych i międzynarodowych „uzależnień” – postrzegać z różnych dyskursywnych lub wyobrażonych pozycji kulturowych, narodowych, ideologicznych itd. Zarazem jednak przyjęty tu sposób pojmowania globalizacji zakłada kształtowanie się pewnego usytuowanego kulturowo globalnego obrazu świata – przy czym domniemana „lokalność” kulturowa bądź narodowa służy przede wszystkim ulokowaniu aktualnej twórczości literackiej w pewnym historycznym kontinuum.

Globalizacja każe przyjąć założenie o hermeneutycznej wartości pojęcia „granicy” – z zastrzeżeniem, że naznaczona własnym „byciem pomiędzy” kultura „narodowa” obejmuje swoim pojęciowym zakresem zarówno obszary wewnętrznych, jak i zewnętrznych pograniczy. Nieuchronną konsekwencją wypracowanej w ten sposób literackiej teorii globalizacji musi być jednak odpowiednio pojemna koncepcja literatury narodowej. Konieczna staje się swoista teoria globali-nacji, która, tak jak dysemi-Nacja według Homiego Bhabhy jest „dwu-pisaniem”³⁷, byłaby „dwu-pisaniem” i „dwu-czytaniem” literatury w ramach kreacyjno-interpretacyjnego porządku³⁸. Ten porządek komplikowałby każdy oswojony poznawczo przekaz literacki poprzez interpretacyjną

³⁶ Pośrednie, bo same będące skutkiem procesów globalizacyjnych.

³⁷ H.K. Bhaba, *Miejsca kultury*, s. 155.

³⁸ Wstępne założenia tak rozumianej „globali-nacji” zaproponowałem w artykule pt. *GlobaliNation: an Ambiguity of the 'national literature' concept in the global context and the concept's possible influence on the theory of intertextuality*, „International Journal of Arts & Sciences”, 2017, nr 10/01, s. 321–327.

konfrontację z wewnętrzną lub zewnętrzną „innością” napotykanego w tekście podmiotu czy też „obcością” zasad, na jakich opiera się świat przedstawiony.

Koncepcja literatury narodowej, która umożliwiłaby postrzeganie globalizacyjnych procesów z pozycji jej wyobrazonego „wnętrza”, musi, rzecz jasna, zawierać w sobie wszystkie objawy jej globalizacyjnej dekonstrukcji. Przypomnijmy: Pascale Casanova potraktowała kwestię zmagania z „narodowością” literatury jako charakterystyczną dla przedstawicieli tzw. małych literatur, którzy w ten sposób mieliby przewyżczać własną „prowincjonalność” na drodze do perspektywy prawdziwie *globalnej*³⁹. Dla Franco Morettiego „fale” światowych trendów literackich rozbijają się o „drzewa” literackich tradycji, przy czym wytworzona w ten sposób całość jawi się głównie jako lokalna przestrzeń produkcji określonych rodzajów i gatunków literackich⁴⁰. W jednym i drugim przypadku widać wpływy Marksa, którego koncepcja literatury światowej zakładała przekształcenie „literatury narodowej” w rodzaj zaledwie rynkowej etykiety⁴¹. Z kolei David Damrosch – inspirujący się *Weltliteratur* według Goethego, czyli (w skrócie) przestrzenią wielostronnych inspiracji i międzynarodowego obiegu literackich dzieł⁴² – pojmował literaturę narodową jako domenę „eliptycznej refrakcji”, podwójnego rozszczepienia dostrzegalnego zarówno w obrębie perspektywy, jak i przedmiotu badania⁴³. Obrazu dopełniają: Azade Seyhan, którą badania nad literaturą amerykańsko-hispańskiego pogranicza (*chicano*) doprowadziły do wniosku o post-narodowym statusie współczesnej literatury⁴⁴, oraz Elke Strum-Trigonakis, której koncepcja „Nowej Literatury Światowej” zakłada koncentrację na zjawiskach literackich kulturowo-językowego pogranicza, pośrednio przesuwając rzekomo homogeniczną „narodową” literaturę na pozycję epigonizmu⁴⁵.

Kontynuacją zaprezentowanego projektu teoretycznego powinna być więc taka koncepcja literatury narodowej, która „postnarodowość” zawierałaby już w swojej definicji; która z uzyskanej w ten sposób pozycji wyjściowej oferowałaby możliwość ponownego spojrzenia na skorelowaną z tym pojęciem wspólnotę tekstów i czytelników, w celu zweryfikowania solidności ich wzajemnych, interpretacyjno-znaczeniowych więzi. Z jednej strony zatem należy przyjąć do wiadomości pewne rozszczepienie „wspólnoty wyobrazonej”⁴⁶, która w przedstawi-

³⁹ P. Casanova, *Światowa republika...*, s. 271–274.

⁴⁰ F. Moretti, *Przypuszczenia na temat literatury...*, s. 144–146.

⁴¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, s. 38.

⁴² J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe...*, s. 210–213.

⁴³ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 281–283.

⁴⁴ A. Seyhan, *Writing Outside the Nation*, Princeton, Oxford 2000, s. 9–11.

⁴⁵ E. Sturm-Trigonakis, *Global playing...*, s. 108–109.

⁴⁶ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrazone...*, s. 25–34.

nych przez Benedicta Andersona założeniach daje się postrzegać w charakterze ogólnonarodowej „wspólnoty interpretacyjnej” (według Stanleya Fisha⁴⁷). Owo rozszczepienie wynika z wzajemnego przenikania się – zauważalnego i w tekstach kultury, i w indywidualnym poczuciu tożsamości – odmiennych literackich, kulturowych i/lub ideologicznych czasoprzestrzeni, a w konsekwencji: z różnicowania się kardynalnego, zdaniem Andersona, poczucia wspólnego miejsca w historii (a w kontekście prezentowanych wcześniej rozważań: również w historii literatury). Z drugiej strony, zaakcentowane przez Andersona usytuowanie jednostki ludzkiej w fizycznym „tu” i wyobrażonym narodowym „teraz” umożliwia wyeksponowanie cielesności jako warunku i wymiaru indywidualnego doświadczenia wyobrażonej/interpretacyjnej wspólnoty.

Wprowadzona w obszar badań nad globalizacją kategoria doświadczenia zbliża prezentowaną tu literaturoznawczą koncepcję globalizacji do postulowanej przez Ryszarda Nycza swoiście „doświadczeniowej” historii literatury, gdzie miejsce odgórznej klasyfikacji dzieł i ich autorów zajęłaby oddolna analiza kontekstów prowadzących do określonych wyborów artystycznych i światopoglądowych⁴⁸. Ciało autora, czytelnika, krytyka itd. jawi się tu tyleż dialektycznym teatrem (gdzie literacka próba wydostania się poza obręb narodowej wspólnoty kończy się zawłaszczeniem tej próby jako podejmowanej wewnątrz danego obszaru klasyfikacyjnego), co hermeneutycznym narzędziem (bo właściwa cielesności niezbywalna odrębność własnego usytuowania stanowi niemal nieusuwalny margines różnicy). Uwzględniając rolę ciała jako pryzmatu doświadczenia, globalizacja – pojmowana, doświadczana, a w swoim pojęciu także wypracowywana („w tekście”, „tekstem” i „z tekstem”⁴⁹) jako przenikanie się świata, narodu i indywidualnej tożsamości w okołotekstowej „strefie kontaktu” (Pratt/Clifford), a następnie zbadana w „tekście jako laboratorium” (Nycz/Latour), pozwala nawet moment postrukturalistycznej „śmierci autora” postrzegać jako doświadczenie utraty cielesności tekstu.

Przestrzeń globalna, z wnętrza której możliwe ma być pojmowanie procesów globalizacyjnych w ich wyobrażonym całokształcie, to zawsze przestrzeń umieszczona w ramach indywidualnej (kulturowej lub narodowej) perspektywy – i indywidualnego doświadczenia. Próba poprowadzenia interpretacji od wewnątrz tak pojmowanej przestrzeni wymaga zatem identyfikacji symbolicznego ośrodka danej perspektywy – czyli indywidualnego literackiego obrazu kultury narodowej, a jednocześnie i obrazu świata w jej ramach. Możliwości

⁴⁷ Por. Fish Stanley, *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie”, 2000, nr 3/62, s. 211.

⁴⁸ R. Nycz, *Możliwa historia literatury*, s. 168–170.

⁴⁹ Por. Idem, *Od autora*, [w:] Idem, *Poetyka doświadczenia...*, s. 11.

ku temu dostarcza wspomniana koncepcja eliptycznej refrakcji literatury narodowej według Damroscha, skorelowana z potencjalnym źródłem jej krytyki, jakie stanowi książka Emily Apter o znamienym tytule *Against World Literature*. Apter piętnuje tam dominującą, jej zdaniem, tendencję do postrzegania globalnej różnorodności literatur w kategoriach bezpośredniej przekładalności, pośrednio sankcjonowaną, jej zdaniem, przez amerykańskie instytucje akademickie w rodzaju Instytutu Literatury Światowej⁵⁰.

Pomimo że Apter nie angażuje się w bezpośrednią krytykę samego Damroscha, to jednak obierając za punkt wyjścia przykład przez niego właśnie prowadzonego instytutu oraz w samym tytule książki (filozoficznego manifestu w obronie nieprzetłumaczalności) wyrażając jawny sprzeciw wobec lansowanej przez niego idei, pośrednio każe zastanowić się nad tym, czy rzekoma światowość koncepcji Damroscha nie stanowi zaledwie kamuflażu dla leżących u jej podstaw amerykańskich mechanizmów interpretacyjnych i kryteriów aksjologicznych. Prościej rzecz ujmując: czy lansowana przez Damroscha wizja literatury światowej nie jest li tylko amerykańską *World Literature* – czyli takim jej obrazem, jaki jawi się z perspektywy amerykańskiego badacza literatury, podżyrowanej finansową kondycją i siłą globalnego oddziaływania amerykańskich instytucji akademickich?

Faktycznie, najpierw zakładając, że teoria literatury światowej potrzebuje bardziej fenomenologii niż ontologii⁵¹, a później formułując założenie rzekomo „bezsronnego zaangażowania” w lekturę⁵², Damrosch, zamiast rozwiązać albo teoretycznie przeformułować problem kulturowego zdeterminowania własnej perspektywy, zaledwie usunął go z pola zainteresowań. Potencjalny zarzut można jednak przekuć w teoretyczne rozwinięcie, a to za sprawą zasadniczej elastyczności koncepcji amerykańskiego badacza, wedle której literatura światowa to „tryb” (*mode*) globalnej cyrkulacji tekstów i ich wielostronnej lektury⁵³ i w której akt lektury tekstu (w oryginale i przekładach) wypierać ma tendencję do konstruowania sztywnych literackich kanonów⁵⁴. Swoiście „narodowy” obraz literatury światowej (albo wręcz świata literatury), efekt kulturowego przekładu⁵⁵, stanowiłby tu obraz przede wszystkim indywidualny. Stwierdze-

⁵⁰ E. Apter, *Against World Literature...*, s. 1–3.

⁵¹ D. Damrosch, *What is World Literature?*, s. 6.

⁵² *Ibidem*, s. 281.

⁵³ *Ibidem*, s. 5.

⁵⁴ *Ibidem*, 281.

⁵⁵ Negatywną alternatywę dla kulturowego przekładu zdaje się tu stanowić pośrednia „nacionalizacja” obcości w wyniku interpretacyjnego lekceważenia aspektów nieprzetłumaczalnych – a więc efekt krytykowanej przez Apter naiwnej wiary w bezproblemowość tłumaczenia.

nie o eliptycznej refrakcji, czyli rozszczepieniu obrazu literatury narodowej, pozwala przy tym pojmować symboliczne miejsce zajmowane w interpretacji przez samego Damroscha (jego własną pozycję kulturową) w kategoriach „ślepej plamki” Wolfganga Welscha⁵⁶. Chodzi o punkt znajdujący się poza polem widzenia, który w tym przypadku stanowi jednak faktyczne „centrum” obrazu – i który, jako że obraz ów jest jego indywidualnym wytworem, zawiera w sobie jego całość. Ewidentna wielostronność refrakcji, skutkująca odkształceniem obrazu zarówno „własnej”, jak i „cudzej”/„innej” literatury narodowej, pozwala przy tym rozumieć ową „ślepą plamkę” – faktyczne jądro indywidualnie pojmowanej globalizacji – zarówno jako spajający element (spoza) obrazu, jak i (paradoksalnie) rzeczywistą przyczynę widzialnego rozszczepienia.

Do pewnego stopnia projektowana teoria globalizacji stara się pogodzić intertekstualność w jej najszerszym możliwym wymiarze zakładającą praktyczną bezgraniczność tekstualnych powiązań i odniesień z prawem pojedynczych tekstów (dzieł) do znaczeniowego samostanowienia w obowiązującym kontekście kulturowo-historycznym. Akcentowanie znaczeniowotwórczej funkcji doświadczenia prowadzi do pojmowania „kontekstu” w kategoriach zdolności „tekstu” do absorbowania rzeczywistości pozatekstowej. Inaczej niż miało to miejsce w przypadku teorii dzieła literackiego jako „intertekstualnego konstrukt”, który Nycz (za Cullerem) opisywał przez pryzmat jego „eksterytorialności”, „kontekstowości” i „tożsamości typu narracyjnego”⁵⁷, przyjmuje się za pewnik założenie o hipertekstowym charakterze kultury⁵⁸ – wymuszającym pewną selektywność uczestnictwa i dopuszczającym względną kreatywność w wytwarzaniu znaczeniowo-aksjologicznych „węzłów”⁵⁹ (*Knoten*). Każde interpretacyjne odniesienie do innego tekstu należy rozpatrywać nie jako wnikanie w jego głąb, ale jako rodzaj nadbudowy na jego teksturze, warunkującej przy tym sposób, w jaki tekst ów jawi się w porównawczej analizie. W warun-

⁵⁶ W. Welsch, *Procesy estetyzacji – zjawiska, rozróżnienia, perspektywy*, przeł. K. Guzalska, [w:] Idem, *Estetyka poza estetyką*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005, s. 70–73.

⁵⁷ R. Nycz, *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy*, [w:] *Kulturowa teoria literatury...*, s. 168.

⁵⁸ Zob. C. Altmayer, *Kultur als Hypertext. Zu Theorie und Praxis der Kulturwissenschaft im Fach Deutsch als Fremdsprache*, Monachium 2004, s. 251–255. W powyższym stwierdzeniu uwzględniam właściwe literaturoznawstwu definicyjne rozciągnięcia terminu „hipertekst” pomiędzy eksponowanym przez Altmayera „nowomediálním” znaczeniem terminu a opisywaną przez Gerarda Genette’a intertekstualną lekturą tekstu jako „hipertekstu” w stosunku do uprzedniego „hipotekstu”. Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, t. 77/4, s. 79–81.

⁵⁹ C. Altmayer, *Kultur als Hypertext*, s. 261.

kach globalizacyjnych uprzednia analiza intertekstualna staje się analizą inter-kontekstualną, a komparatystyka literacka nie tyle porównywaniem tekstów, co obrazów świata, które w tekstach pozostawiają swój ślad.

W świetle przeprowadzonych badań sama globalizacja nie jawi się zaś ani jako porządek globalnego rozprzestrzeniania się jednej ideologii, jednego typu tekstów lub jednego sposobu lektury, ani jako siła powodująca zanik kulturowej różnorodności w świecie literatury. Globalizację należy pojmować raczej jako aspekt epoki globalnej komunikacji, który globalną różnorodność świata przekształca w horyzont rozumienia indywidualnego w nim usytuowania: autora, czytelnika i tekstu. Jak wielokrotnie podkreślałem, globalizacja nie jest też globalną homogenizacją, ale wymiarem życia i rozumienia, w którym na mocy „globalnej ironii” homogeniczność nieustannie zderza się z heterogenicznością. Ani pierwsza nie stanowi zwycięstwa globalizacji, ani druga nie jest jej zaprzeczeniem. Obie stanowią za to hermeneutyczne bieguny rozumienia globalizacji – zarówno w świecie, jak i w literaturze.

BIBLIOGRAFIA

1. Literatura podmiotu

- Auster P., *The New York Trilogy*, Nowy Jork: Penguin Books, 1990.
- Catton E., *Wszystko, co lśni*, przeł. M. Świerkocki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.
- DeLillo D., *Cosmopolis*, Londyn: Picador, 2011.
- Eckermann J.P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Frankfurt nad Menem: Insel Verlag, 1997.
- Eco U., *Wyspa dnia poprzedniego*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa: Noir sur Blanc, 2003.
- Endo S., *Samuraj*, przeł. M. Melanowicz, Warszawa: Pax, 1987.
- Goethe J.W., *Über Kunst und Altertum. Sechsten Bandes erstes Heft. 1827*, [w:] Idem, *Werke. Hamburger Ausgabe, t. 12*, red. E. Trunz, Monachium: Wegner, 1998.
- Goethe J.W., *Vorwort zu Carlyles „Leben Schillers“*, [w:] Idem, *Ästhetische Schriften 1824–1832. Über Kunst und Altertum V–VI*, red. A. Bohnenkamp, Frankfurt nad Menem: Deutscher Klassiker–Verlag, 1999.
- Gretkowska M., *Światowidz*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2001.
- Hoffman E., *Lost in Translation. A Life in a New Language*, [b.m.w.]: Penguin Books, 1990.
- Houellebecq M., *Mapa i terytorium*, przeł. B. Geppert, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2011.
- Karpowicz I., *ości*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013.
- Karpowicz I., *Sońka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.
- Kochanowski J., *Laments*, przeł. S. Heaney, S. Barańczak, Londyn, Boston: Faber and Faber, 1995.
- Kochanowski J., *Treny*, oprac. Janusz Pelc, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2009.
- Krasnowolski J., *Afrykańska elektronika*, [w:] Idem, *Afrykańska elektronika*, Kraków: Korporacja Ha!art, 2013.
- Lem S., *Dzienniki gwiazdowe. Podróż czternasta*, [w:] Idem, *Dzieła, t. I*, Warszawa: Agora, 2008.
- Lem S., *Przekładaniec. Scenariusz filmowy*, [w:] Idem, *Przekładaniec, dzieła t. XXXIII*, Warszawa: Agora, 2010.
- Lovecraft H.P., *W górach szaleństwa*, [w:] Idem, *Droga do szaleństwa*, przeł. R.P. Lipski, Poznań: Zysk i S-ka, 2004.

- Malkani G., *Londonistan*, przeł. M. Świerkocki, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007.
- Mallarmé S., *Rzut kośćmi nigdy nie znieśie przypadku*, przeł. T. Różycki, wprowadzenie M.P. Markowski, red. K. Bazarnik, Z. Fajfer, Kraków: Korporacja Ha!art, 2005.
- Martel Y., *Life of Pi*, Edynburg, Londyn, Nowy Jork, Melbourne: Cannongate Books, 2003.
- Mo Y., *Kraina wódki*, przeł. K. Kulpa, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2012.
- Pavić M., *Słownik chazarski. Powieść-leksykon w stu tysiącach słów*, przeł. E. Kwaśniewska, D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa: tCHu, 2004.
- Rushdie S., *Imaginary Homelands*, [w:] Idem, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981–1991*, Londyn: Vintage Books, 2010.
- Smith Z., *Białe zęby*, przeł. Z. Batko, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Smith Z., *White Teeth*, Londyn: Penguin Books, 2001.
- Spiró G., *Mesjasze*, przeł. E. Cygielska, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009.
- Świdorski B., *Asystent śmierci. Powieść o karykaturach Mahometa, o miłości i nienawiści w Europie*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007.
- Škvorecký J., *Przypadki inżyniera ludzkich dusz. Entertainment ze starymi tematami życia, kobiet, losu, marzeń, klasy robotniczej, tajniaków, miłości i śmierci*, przeł. A.S. Jagodziński, Sejny: Pogranicze, 2008.
- Tagore R., *Dom i świat*, przeł. A. Glinczanka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Tokarczuk O., *Księgi Jakubowe, albo wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych. Opowiadana przez zmarłych, a przez autorkę dopełniona metodą koniektury, z wielu rozmaitych ksiąg zaczerpnięta, a także wspomóżona imaginacją, która to jest największym naturalnym darem człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.
- Verne J., *W 80 dni dookoła świata*, przeł. Z. Florczak, Warszawa: Muza 1994.
- Xingjian G., *Góra duszy*, przeł. W. Brydak, Poznań: Rebis, 2004.

2. Literatura przedmiotu

- Raport Bernheimera, 1993, *Komparatystyka na przełomie wieku*, [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki*, red. T. Bilczewski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.
- Altmayer C., *Kultur als Hypertext. Zu Theorie und Praxis der Kulturwissenschaft im Fach Deutsch als Fremdsprache*, Monachium: Iudicium Verlag, 2004.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków, Warszawa: Wydawnictwo Znak/Fundacja im. Stefana Batorego, 1997.

- Annesley J., *Fictions of Globalization. Consumption, the Market and the Contemporary American Novel*, Londyn: Continuum, 2006.
- Antoszek A., *W sieci kapitału, technologii i... uczuć?*, [w:] D. DeLillo, red. M. Paryż, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. i wstęp Z. Pucek, Kraków: TAIWPN Universitas, 2005.
- Apter E., *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, Londyn, Nowy Jork: Verso, 2013.
- Apter E., *Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton (Nowy Jork), Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Auerbach E., *Philologie der Weltliteratur*, [w:] *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, red. W. Muschg, E. Steiger, Berno: Francke Verlag, 1952.
- Bachmann-Medick D., *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Bachmann-Medick D., *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*, [w:] *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, red. Eadem, Tybinga, Bazylea: Francke, 2004.
- Bakuła B., *Europa Środkowo-Wschodnia i jej (post)kolonialny świat*, [w:] *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej. Polska, Ukraina, Węgry, Słowacja*, Poznań: Wydawnictwo-Drukarnia „Bonami”, 2015.
- Balbus S., *Zagłada gatunków*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1999, nr 6/59.
- Barańczak S., *Amerykanizacja Wisławy albo: O tym, jak wraz z pewną młodą Kalifornijką tłumaczyłem „Głos w sprawie pornografii”*, [w:] Idem, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem malej antologii przekładów-problemów*, Kraków: Wydawnictwo a5, 2004.
- Barańczak S., *Mały, lecz maksymalistyczny manifest translato logiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia*, [w:] Idem, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem malej antologii przekładów-problemów*, Kraków: Wydawnictwo a5, 2004.
- Barańczak S., „Wyglądzić” może znaczyć „zglądzić”. O tłumaczeniu sonetów Seamusa Heaney, [w:] Idem, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem malej antologii przekładów-problemów*, Kraków: Wydawnictwo a5, 2004.
- Barber B.R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza, 1997.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margński, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.
- Beck U., *Der kosmopolitische Blick: oder Krieg ist Frieden*, Frankfurt nad Menem: Suhrkamp, 2004.

- Beck U., Grande E., *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.
- Benjamin W., *Die Aufgabe des Übersetzers*, [w:] Idem, *Gesamelte Schriften*, t. IV/1, Frankfurt nad Menem: Suhrkamp, 1972.
- Benjamin W., *Einbahnstraße. Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, Frankfurt nad Menem: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011.
- Bentley N., *Re-writing Englishness: imagining the nation in Julian Barnes's England, England and Zadie Smith's White Teeth*, „Textual Practice”, 2007, t. 21, nr 3.
- Bhabha H.K., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Bilczewski T., *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatoologii*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2010.
- Birus H., *Am Schnittpunkt von Komparatistik und Germanistik. Die Idee der Weltliteratur heute*, [w:] *Germanistik und Komparatistik. DFG-Symposium 1993*, red. Idem, Stuttgart, Weimar: Metzler, 1995.
- Birus H., *Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung*, [w:] *Weltliteratur heute. Konzepte und Perspektiven*, red. M. Schmelting, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Black M., *Metafora*, „Pamiętnik Literacki”, 1971, nr 62/3.
- Bolter D.J., *Przestrzeń pisma. Komputery, hipertekst i remediacja druku*, przeł. A. Małecka, M. Tabaczyński, wstęp M. Tabaczyński, Kraków, Bydgoszcz: Korporacja Ha!art/Miejskie Centrum Kultury, 2014.
- Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków: TAIWPN Universitas, 2007.
- Brown M., *Encountering the world*, „Neohelicon”, 2011, t. 38.
- Burzyńska A., *Kulturowy zwrot teorii*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków: TAIWPN Universitas, 2012.
- Caputo J.D., Kearney R., *Anateizm i radykalna hermeneutyka*, „Znak. Miesięcznik”, 2017, nr 748.
- Casanova P., *Światowa republika literatury*, przeł. E. Gałuszka, A. Turczyn, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.
- Casanova P., *The World Republic of Letters*, przeł. M.B. DeBevoise, Cambridge (Massachusetts), Londyn: Harvard University Press, 2007.
- Castells M., *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Chan S.W., *A Subversive Voice in China: The Fictional World of Mo Yan*, Amherst (Nowy Jork): Cambria Press, 2011.
- Czapliński P., *Literatura światowa i jej figury*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4.

- Czapliński P., „ości”: *dobra nowina Karpowicza [recenzja]*, „Gazeta Wyborcza”, 11.06.2013: http://wyborcza.pl/1,75410,14075455,_Osci___dobra_nowina_Karpowicza__RECENZJA_.html, dostęp: 11.12.2015.
- Czapliński P., *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009.
- Damrosch D., *Dość czasu i świata*, przeł. A.F. Kola, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4.
- Damrosch D., *How to Read World Literature?*, [b.m.w.]: Wiley–Blackwell, 2009.
- Damrosch D., *Literatura światowa w dobie postkanonicznej i hiperkanonicznej*, przeł. A. Tenczyńska, [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki*, red. T. Bilczewski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Damrosch D., *What is World Literature?*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Davidson D., *Interpretacja radykalna*, przeł. P. Józefowicz, [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. i wstęp B. Stanosz, Warszawa: PWN, 1992.
- Davidson D., *Przekonania a podstawy znaczenia*, przeł. Barbara Stanosz, [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. i wstęp B. Stanosz, Warszawa: PWN, 1992.
- Davidson D., *Widzieć poprzez język*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie”, 2007, nr 3.
- Davidson D., *Zdarzenia mentalne*, przeł. T. Baszniak, [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. i wstęp B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Dąbmska-Prokop U., *O barierach kulturowych w tłumaczeniu*, [w:] *Przekład – Język – Kultura*, red. R. Lewicki, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010.
- Delaperrière M., *Przekłady literatury polskiej we Francji*, [w:] *Przekład literacki. Teoria – Historia – Współczesność*, red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- Deleuze G., Guattari F., *Kłucze* (fragm. *Mille plateaux*), „Colloquia Communia”, przeł. B. Banasiak, 1988, nr 1/3.
- Derrida J., *O gramatologii*, posł. i przeł. B. Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna, 2011.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł., oprac. i posł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2004.
- Dobrogoszcz T., *Przeciw stereotypom: mimikra a hybrydyczność. Współczesna proza polska na tropie tożsamości polskich migrantów*, „Teksty Drugie”, 2016, nr 3.
- Dobrzyńska T., *Mówiąc przenośnie. Studia o metaforze*, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 1994.
- Domańska E., *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.
- Dupeyrix A., *Zrozumieć Habermasa*, przeł. M.N. Wróblewska, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.
- Eco U., *Pomiędzy autorem i tekstem*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków: Znak, 2008.

- Eco U., *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, konsultacja T. Żuchowski, Poznań: Rebis, 2009.
- Eco U., *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- Eco U., *Wyznania młodego pisarza*, przeł. J. Korpanty, Warszawa: Świat Książki, 2011.
- Even-Zohar I., *The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem*, [w:] *The Translation Studies Reader*, red. L. Venuti, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 2000.
- Ferguson N., *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013.
- Fish S.E., *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 2000, nr 3/62.
- Fish S.E., *Zmiana*, [w:] Idem, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, przedmowa A. Szahaj, wstęp do pol. wyd. R. Rorty, przeł. K. Abriszewski, Kraków: TAIWPN Universitas, 2002.
- Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Fokkema D., *The Appropriation of World Literature*, [w:] *Koncepcie svetovej literatúry w epoche globalizácie / Concepts of World Literature in the Age of Globalisation*, red. J. Koška, P. Koprda, Bratislava: Ústav svetovej literatúry Slovenskej akadémie ved, 2003.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstęp B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Gadamer H.G., *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. P. Dehnel, [w:] *Język i rozumienie*, wyb., przeł. i posł., P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Gadamer H.G., *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, [w:] *Język i rozumienie*, wyb., przeł. i posł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Gawlikowski K., *Dialog międzykulturowy: „inspirująca koncepcja” czy konieczność*, [w:] *Kultury świata w dialogu*, red. A. Czajka, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.
- Gazda G., *Modernizm i awangarda – dwa etapy europejskiej integracji literatury*, [w:] *Koncepcie svetovej literatúry w epoche globalizácie / Concepts of World Literature in the Age of Globalisation*, red. J. Koška, P. Koprda, Bratislava: Ústav svetovej literatúry Slovenskej akadémie ved, 2003.
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, wstęp Z. Kuderowicz, Warszawa: Czytelnik, 2001.
- Giddens A., *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.

- Głowiński M., *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1986, t. 77/4.
- Głowiński M., *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1977.
- Gnisci A., *The Global Literature and the World's Literature Today*, [w:] *Koncepcje svetovej literatúry w epoche globalizácie / Concepts of World Literature in the Age of Globalisation*, red. J. Koška, P. Koprda, Bratislava: Ústav svetovej literatúry Slovenskej akadémie ved, 2003.
- Grande E., Zürn M., *Zweite Moderne als politische Moderne. Ulrich Becks Bedeutung für die Politikwissenschaft*, „WZB Mitteilungen”, 2015, z. 147.
- Gray R.J., *After the fall. American Literature since 9/11*, Malden (Massachusetts): Wiley-Blackwell 2011.
- Gupta S., *Literary Studies and Globalization*, [w:] *Global Literary Theory. An Anthology*, red. R.J. Lane, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 2013.
- Habermas J., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, [w:] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, red. K.-O. Apel et al., Frankfurt nad Menem: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Habu T., *The Irony of Globalization. The Experience of Japanese Women in British Higher Education*, „Higher Education”, 2000, t. 39, nr 1.
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Hejwowski K., *Widoczność tłumacza a iluzja przekładu*, [w:] *Tłumacz: sługa, pośrednik, twórca?*, red. M. Guławska-Gawkowska, K. Hejwowski, A. Szczęsny, Warszawa: Instytut Lingwistyki Stosowanej UW, 2012.
- Heydel M., *Nowy poeta angielskiego renesansu?*, „Literatura na Świecie”, 1996, nr 1/2.
- Hillis-Miller J., *Globalisation and World Literature*, „Neohelicon”, 2011, t. 38.
- Hobsbawm E., Ranger T., *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2011.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza, 2011.
- Huyssen A., *Geographies of Modernism in a Globalizing World*, „New German Critique”, 2007, t. IV, nr 100.
- Izdebska A., Szajnert D., *Powieść*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Jameson F., *Nowa historia literatury po końcu nowego*, przeł. O. Mastela, „Teksty Drukie”, 2012, nr 3/135.

- Jameson F., *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Jameson F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1998.
- Jameson F., *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, „Social Text”, 1986, nr 15.
- Jarniewicz J., *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012.
- Jasiecki K., *Globalizacja i kontrowersje wokół międzynarodowych instytucji finansowych*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa: IFiS PAN, 2004.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, 2007.
- Kasztenna K., *Z dziejów formy niemożliwej. Wybrane problemy historii i poetyki polskiej powojennej syntezy historycznoliterackiej*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1995.
- Klonowska B., *Contaminations. Magic Realism in Contemporary British Fiction*, Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, 2006.
- Kozak J., *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Koziołek R., *Esesman, mój bliźni*, „Książki. Magazyn do czytania”, 2014, nr 2/13.
- Kristeva J., *Problemy strukturyzowania tekstu*, przeł. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1972, t. 63/4.
- Krysztofiak M., *Obraz kultury w przekładzie*, [w:] *Kultura w stanie przekładu. Translatologia – Komparatystyka – Transkulturowość*, red. W. Bolecki, E. Kraskowska, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2012.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2007.
- Laist R., *The Concept of Disappearance in Don DeLillo's Cosmopolis*, „Critique”, 2010, t. 51.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora–Sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków: TAIWPN Universitas, 2010.
- Leder A., *Globalizacja a nadmiar. Rozdęta bańka teraźniejszości*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa: IFiS PAN, 2004.

- Lennon B., *In Babel's Shadow. Multilingual Literatures, Monolingual States*, Minneapolis, Londyn: University of Minnesota Press, 2010.
- Lifshey A., *The Magellan Fallacy. Globalization and the Emergence of Asian and African Literature in Spanish*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.
- Lüsebrink H.-J., *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2012.
- Marcus D., *Post-Hysterics: Zadie Smith and the Fiction of Austerity*, „Dissent”, 2013, t. 60, nr 2.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2003 (wydanie drugie rozszerzone).
- Markowski M.P., *Na skraju wytrwania*, [w:] Idem, *Życie na miarę literatury. Eseje*, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2009.
- Markowski M.P., *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk: Słowo Obraz/Terytoria, 1999.
- Markowski M.P., *Rozumna rzeczywistość. Wprowadzenie do lektury Ericha Auerbacha*, [w:] E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, [bez tłumacza], Warszawa: Jirafa Roja, 2011.
- Mathews G., *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2005.
- McLuhan M., *Galaktyka Gutenberga*, przeł. K. Jakubowicz, [w:] Idem, *Wybór pism*, wyb. J. Fuksiewicz, wstęp K.T. Toeplitz, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1975.
- McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto, Buffalo, Londyn: University of Toronto Press, 2011.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 2004.
- McLuhan M., Fiore Q., *„Time” has ceased, „space” has vanished. We now live in a Global Village*, [w:] *Global Literary Theory. An Anthology*, red. R.J. Lane, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 2013.
- Micklethwait J., Wooldridge A., *Czas przyszły doskonały. Wyzwania i ukryte obietnice globalizacji*, przeł. A. Unterschuetz, Poznań: Zysk i S-ka, 2003.
- Miller C.L., *Nationalists and Nomads. Essays on Francophone African Literature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Ming X., *Transvaluing the Global: Translation, Modernity and Hegemonic Discourse*, [w:] *Translation, Globalisation and Localisation. A Chinese Perspective*, red. N. Wang, S. Yifeng, Bristol: Multilingual Matters, 2008.
- Moretti F., *Graphs, Maps, Trees. Abstract Models for Literary History*, Londyn, Nowy Jork: Verso, 2007.

- Moretti F., *Przypuszczenia na temat literatury światowej*, przeł. P. Czapliński, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4.
- Moretti F., *Więcej przypuszczeń*, przeł. P. Czapliński, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4.
- Moses M. Valdez, *The Novel and the Globalization of Culture*, Nowy Jork: Oxford University Press, 1995.
- Nobis A., *Czy globalizacja istnieje*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 2014, nr 15.
- Nobis A., *O różnych globalnościach*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 2011, nr 10.
- Nobis A., *O świecie w różnych językach: dawniej i dziś*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 2013, nr 14.
- Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław: Wydawnictwo „Leopoldinum” Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997.
- Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków: TAIWPN Universitas, 2012.
- Nycz R., *Literatura: lity lektura. O tekście, interpretacji, doświadczeniu rozumienia, doświadczeniu czytania. Z dodaniem studium przypadku Wagonu Adama Ważyka*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Nycz R., *Możliwa historia literatury*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Nycz R., *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Nycz R., *Od autora*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Nycz R., *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Nycz R., *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków: TAIWPN Universitas, 2012.
- Nycz R., *Trzy glosy o nowoczesności, doświadczeniu i literaturze*, [w:] *Idem, Poetyka doświadczenia. Teoria–nowoczesność–literatura*, Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Nycz R., *W stronę humanistyki innowacyjnej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*, „Teksty Drugie”, 2013, nr 1/2.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: PWN, 1984.
- Otwinowska B., *Teorie języka – długie trwanie*, [w:] *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (studia i materiały)*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Cieński, Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2008–2009.
- Pindel T., *Zjawy, szaleństwo i śmierć. Fantastyka i realizm magiczny w literaturze hispanoamerykańskiej*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2014.

- Pisarski M., *Xanadu. Hipertekstowe przemiany prozy*, Kraków: Korporacja Ha!art, 2013.
- Pizer J., *Goethe's „World Literature” Paradigm and Contemporary Cultural Globalization*, „Comparative Literature”, 2000, t. 52, nr 3.
- Pizer J., *The Idea of World Literature. History and Pedagogical Practice*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2006.
- Pratt M.L., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Przybyszewska A., *Liberatura/literatura totalna*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Quine W.V.O., *Meaning and Translation*, [w:] *The Translation Studies Reader*, red. L. Venuti, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 2000.
- Religa M., *Chiny czyli wielość*, [w:] *Kultury świata w dialogu*, red. A. Czajka, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.
- Rewers E., *Od doświadczenia po doświadczenie: ‘niewinny’ dotyk nowoczesności*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków: TAIWPN Universitas, 2006.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, oprac. i wstęp M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Ritzer L., *Mapping global forms, local materials and digital culture: towards a theory for comparative media studies*, „Critical Arts. A South-North Journal of Cultural & Media Studies”, 2015, t. 29, nr 4.
- Robertson R., Scholte J.A., *Encyclopedia of Globalization*, t. 1 [A–E], Nowy Jork, Londyn: Routledge, 2007.
- Robertson R., Scholte J.A., *Encyclopedia of Globalization*, t. 2 [F–M], Nowy Jork, Londyn: Routledge, 2007.
- Rybicka E., *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2014.
- Rybicka E., *Mapy. Od metafory do kartografii krytycznej*, „Teksty Drugie”, 2013, nr 4.
- Said E., *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zys i S-ka, 2005.
- Schorch P., *Contact Zones, Third Spaces, and the Act of Interpretation*, „Museum and Society”, 2013, t. 11/1.
- Schorch P., *The Cosmohermeneutics of Migration Encounters at the Immigration Museum, Melbourne*, „Museum Worlds: Advances in Research”, 2014, t. 2/1.
- Schuster M., *Don DeLillo, Jean Baudrillard, and the Consumer Conundrum*, Youngstown (Nowy Jork): Cambria Press, 2008.
- Serkowska H., *Włoski wkład w debatę wokół literatury światowej i literatur narodowych*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 4.
- Sexl M., *Die hermeneutische Überwindung der Postmoderne. Ein Nachruf auf 15 Jahre universitäre Geisteswissenschaft*, „Neohelicon. Acta Comparationis Litterarum Universarum”, 1999, z. XXVI/1.

- Seyhan A., *Writing Outside the Nation*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2000.
- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.
- Sławek T., *Antygonia w świecie korporacji. Rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002.
- Sławiński J., *Wzmianka o eklektyzmie*, „Teksty: teoria literatury, krytyka i interpretacja”, rok 1980, nr 1/49.
- Smith Z., *This is how it feels to me*, „The Guardian”, 13.10.2001, <https://www.theguardian.com/books/2001/oct/13/fiction.afghanistan>, dostęp: 06.07.2015.
- Solarz M.W., *'Third World'. The 60th anniversary of a concept that changed history*, „Third World Quarterly”, 2012, t. 33, nr 9.
- Spivak G.C., *Death of a Discipline*, Nowy Jork: Columbia University Press, 2003.
- Stefănescu B., *Why Compare? What's to Compare? The Practice of Comparative Literature in a postcolonial/postcommunist context. A Response to David Damrosch*, „University of Bucharest Review: Literary & Cultural Studies Series”, 2011, t. 1, nr 1.
- Staiger J., *James Wood's Case Against "Hysterical Realism" and Thomas Pynchon*, „Antioch Review”, 2008, t. 66, nr 4.
- Steiner G., *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubińscy, Kraków: TAIWPN Universitas, 2000.
- Strich F., *Goethe und die Weltliteratur*, Berno: Francke, 1957.
- Sturm-Trigonakis E., *Global playing in der Literatur. Ein Versuch über die Neue Weltliteratur*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Szajnert D., *Intencja autora i interpretacja – między inwencją a atencją. Teksty i parateksty*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2011.
- Świerkocki M., *Echa postmodernizmu. Szkice o współczesnej literaturze anglojęzycznej*, Łódź: Tygiel Kultury, 2010.
- Turner B.S., *The Concept of 'The World' in Sociology: a Commentary on Roland Robertson's Theory of Globalization*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1992, t. 31/3.
- Venuti L., *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 1995.
- Venuti L., *Translation, Community, Utopia*, [w:] *The Translation Studies Reader*, red. Idem, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 2000.
- Wajda A., *Globalizacja. Społeczeństwo i rozwój*, Warszawa: Książka i Prasa, 2011.
- Wallerstein I.M., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Staronawski, Warszawa: Dialog, 2007.
- Wang N., *„Weltliteratur”: from a utopian imagination to diversified forms of world literatures*, „Neohelicon”, 2011, t. 38.

- Watts J.L., 'We are divided people, aren't we?' *The politics of multicultural language and dialect crossing in Zadie Smith's White Teeth*, „Textual Practice”, 2013, t. 27, nr 5.
- Welsch W., *Procesy estetyzacji – zjawiska, rozróżnienia, perspektywy*, przeł. K. Guzal-ska, [w:] Idem, *Estetyka poza estetyką*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: TAIWPN Universitas, 2005.
- Whorf B.L., *Język, umysł i rzeczywistość*, [w:] Idem, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- Whorf B.L., *Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem*, [w:] Idem, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- Wierzbicka A., *Experience, Evidence, and Sense: The Hidden Cultural Legacy of English*, Oxford, Nowy Jork: Oxford University Press, 2010.
- Wippermann D., *Genuss in China oder Ungenießbares auf Chinesisch – Mo Yans Roman Jiuguo (Schnapsstadt)*, [w:] *Sprache und Genuß – Beiträge des Symposiums zu Ehren von Peter Kupfer*, Frankfurt nad Menem: Peter Lang Verlag 2012.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Wood J., *Tell me how does it feel*, „The Guardian”, 06.10.2001, <https://www.theguardian.com/books/2001/oct/06/fiction>, dostęp: 06.07.2015.
- Xie S., *Is the World Decentred? A postcolonial perspective on globalization*, [w:] *Global Literary Theory. An Anthology*, red. R.J. Lane, Londyn, Nowy Jork: Routledge, 2013.
- Yeung J., *Ink Dances in Limbo. Gao Xingjian's Writing as Cultural Translation*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008.
- Zaliwska-Okrutna U., *Tłumacz w działaniu komunikacyjnym widoczny*, [w:] *Językowy obraz świata w oryginale i przekładzie. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego w Warszawie w dniach 25–27 listopada 2005*, red. A. Szczęsny, K. Hejwowski, Siedlce: Instytut Lingwistyki Stosowanej, Uniwersytet Warszawski, 2007.
- Zeidler-Janiszewska A., *Progi i granice doświadczenia (w) nowoczesności*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków: TAIWPN Universitas, 2006.
- Ziomek J., *Renesans*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

STRESZCZENIE

Prezentowana książka dotyczy problemów teorii literatury i komparatyki literackiej rozpatrywanych w kontekście tzw. procesów globalizacyjnych. W przypadku literatury podstawowym zagadnieniem jest sposób opisu owych procesów w tekstach literackich: oddziaływania globalizacji na konstrukcję świata przedstawionego, perspektywę narracyjną i siatki światopoglądowe bohaterów. Z kolei w obszarze refleksji nad literaturoznawstwem, problematykę globalizacji odnosi się do zagadnień związanych z teorią interpretacji: wpływu procesów globalizacyjnych na dostrzegane w tekście znaczenia oraz na perspektywę interpretatora. On bowiem nie pozostaje niezależny poznawczo od własnego usytuowania w globalnej sieci zależności kulturowych, społecznych, politycznych, a także instytucjonalnych. Jeśli chodzi natomiast o kulturę literacką, to w niniejszej pracy jej pojęcie nawiązuje do wszelkich wątpliwości, jakie w dobie globalizacji wywołują twierdzenia o określonej przynależności kulturowej danego tekstu literackiego.

Trzy wydzielone niniejszym główne obszary badawcze przenikają się wzajemnie w toku prowadzonego wnioskowania. Natomiast wymienione w podtytule figury czytelnika i pisarza służą określeniu dwóch biegunów kształtowania znaczenia, których sprzężenie w tekście literackim bynajmniej nie musi prowadzić do poznawczo-interpretacyjnego konfliktu. W interpretacji objawia się ono raczej jako wariant hermeneutycznej procedury wytwarzania znaczenia. Fakt, że pojęcia „globalizacji” nie da się oddzielić od domeny ekonomicznej i powiązanych z nią zagadnień globalnego przepływu kapitału, sprawia, iż w procesie kształtowania się literackich znaczeń istotna okazuje się również rola rynku. W niniejszej książce pojmuje się go przede wszystkim jako rodzaj tła, ale też pewnej determinanty globalnego obiegu tekstów literackich.

We wstępie pracy analizuje się znaczenia terminu „globalizacja” w różnych dziedzinach nauki oraz zadaje się pytanie o literaturoznawczą wartość fundowanej na jej pojęciu perspektywy badawczej. W rozdziale pierwszym analizuje się genezę i współczesną teoretycznoliteracką użyteczność kategorii „literatury światowej” (*Weltliteratur*). Rozważa się także możliwość pojmowania literackich opisów globalizacji jako szczególnej formy doświadczenia – zawartego w tekście, a uaktywnianego w lekturze. Rozdział drugi poświęcono zagadnieniu tekstowej linearności jako struktury rozumienia rzeczywistości globalnej

(linearności tekstowej nie należy tu mylić z narracyjną). W rozdziale trzecim rozpatruje się z kolei zagadnienie ewentualnej niezależności interpretacyjnej przekładu względem oryginału. Natomiast rozdział czwarty buduje teoretyczną paralełę pomiędzy rozbudowanymi zagadnieniami komparatystycznej selekcji materiału badawczego i literackiej reprezentacji świata pojmowanego jako całość. Ostatnie dwa rozdziały analizują splot kultury i języka w kontekście ich wpływu na literackie pojmowanie świata oraz własnej tożsamości. Ostatecznie wypracowany zostaje wniosek o swoistej „hybrydowości” jako ogólnym wyznaczniku kondycji kulturowej w dobie globalizacji. W zakończeniu pracy wniosek ten znajduje swoje zwieńczenie w figurze „przekładańca”, zaczerpniętej od Stanisława Lema.

Część dowodową książki wypełniają interpretacje tekstów literackich autorstwa Dona DeLillo, Bronisława Świderskiego, Michela Houellebecq, Mo Yana, Umberto Eco, Eleonor Catton, Zadie Smith, Ignacego Karpowicza i Evy Hoffman. Na osobną wzmiankę zasługuje angielski przekład *Trenów* Jana Kochanowskiego według Seamusa Heaney’a i Stanisława Barańczaka. W swojej warstwie konceptualnej książka nawiązuje (często w sposób polemiczny) do teoretycznoliterackich koncepcji, które wydają się kluczowe z perspektywy literaturoznawczych badań nad globalizacją. Omawia się m.in. prace Davida Damroscha, Pascale Casanovy, Franco Morettiego, Tomasza Bilczewskiego, Gayatri Chakravorty Spivak, Homiego K. Bhabhy i Elke Sturm-Trigonakis.

SUMMARY

The presented book concerns the problems of literary theory and comparative literature discussed in the context of the so called globalization processes. In case of literature, the basis point is the method of description of these processes in literary texts: the impact of globalization on the construction of the depicted world, the narrative prospect and the philosophical networks of characters. On the other hand, in the area of literary reflection, the issues of globalization refer to the theory of interpretation: the impact of globalization on the perception of meaning in the text and on the perspective of the interpreter. He or she does not remain cognitively independent of the position within the global network of cultural, social, political, and institutional dependences. As far as literary culture is concerned, in this book its concept refers to any doubts that are connected with statements about specific cultural identity of a literary text in the era of globalization.

Three, this way specified, main research areas interweave in the course of conducted inference. Whereas the presented in the subline of the book figures of the reader and writer are used to define the two poles of meaning creation, which connection in a literary text does not have to lead to cognitive-interpretative conflict. In interpretation it manifests itself rather as a variant of hermeneutical significance of the meaning creation procedure. The fact that the concept of „globalization” cannot be separated from the economic domain and related issues of global capital flows result in the phenomenon that in the process of shaping the literary meanings, the role of the market also turns out to be essential. In this paper, it is conceived primarily as a kind of background, but also a certain type of determinant of the global circulation of literary texts.

In the introduction to the book one analyzes the meaning of the term „globalization” in various fields of science and asks the question about the literary value of the research perspective established on its basis. In the first chapter, one analyzes the origins and contemporary theoretical-literary usefulness of the category of „world literature” (*Weltliteratur*). One also considers the possibility of perception of literary description of globalization as a special form of experiencing – included in the text and activated during the reading. The second chapter was devoted to the issue of text linearity as a structure of understanding of global reality (text linearity should not be

confused with the narrative one). In the third chapter one discusses the issue of possible interpretative independence of translation with regard to the original version. The fourth chapter establishes a theoretical parallel between the broad issues of comparative selection of research material and literary representation of the world depicted as a whole. The last two chapters analyze the relation of culture and language in the context of their influence on literary perception of the world and own identity. Finally, one comes to the conclusion on certain „hybridity” as a general indicator of cultural condition in the era of globalization. In the conclusion of the paper, this thesis finds its culmination in the figure of a „mishmash” (*przekładaniec*) borrowed from Stanisław Lem.

In the presented book one analyzes the literary works of among others Don DeLillo, Bronisław Świdorski, Michel Houellebecq, Mo Yan, Umberto Eco, Eleanor Catton, Zadie Smith, Ignacy Karpowicz and Eva Hoffman. A special mention should be given to the English translation of *Laments (Treny)* by Jan Kochanowski made by Seamus Heaney and Stanisław Barańczak. Moreover, the book refers (often in a polemical way) to the theoretical-literary concepts which seem to be crucial from the perspective of literary research on globalization. One discusses among others the works of David Damrosch, Pascale Casanova, Franco Moretti, Tomasz Bilczewski, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha and Elke Sturm-Trigonakis.

INDEKS NAZWISK

- A**
Abriszewski Krzysztof 36, 94, 342, 344
Achebe Chinua 11, 56
Adamczyk Monika 154
Agamben Giorgio 311, 338
Amsterdamski Stefan 70, 338
Anderson Benedict 70, 101, 121, 172,
299, 333, 338
Annesley James 135–137, 339
Antoszek Andrzej 67, 339
Anzaldúa Gloria 299
Appadurai Arjun 19, 20, 26, 60, 93, 94,
103, 124, 130, 258, 283, 339
Apter Emily 51, 53, 134, 135, 218, 224,
246, 334, 335, 339
Arendt Hannah 57
Atatürk Mustafa Kemal 136
Auerbach Berthold 115
Auerbach Erich 52, 53, 339, 345
Augé Marc 275
Auster Paul 163, 164, 337
- B**
Bachmann-Medick Doris 54, 282,
283–286, 316, 339
Bachtin Michaił 178, 254,
Bacon Francis 59, 328
Bakula Bogusław 138, 339
Balbus Stanisław 116, 339
Banasiak Bogdan 35, 122, 341
Bańko Mirosław 105
Baran Bogdan 91, 92, 342–344
Barańczak Stanisław 40, 141–152,
155–158, 168, 337, 339, 352, 354
Barbaro Francesco 218
Barber Benjamin 19, 26, 53, 183, 224,
339
Barrow John 140
Barthes Roland 167, 168, 174
Batko Zbigniew 251, 338
Baudrillard Jean 63, 347
Bauman Zygmunt 21, 140, 141, 316,
339
Bazarnik Katarzyna 191, 338
Beck Ulrich 188, 300–292, 339, 340,
343
Benjamin Walter 19, 53
Bentley Nick 153, 154, 155, 156, 165,
166, 169, 183, 211, 217, 224, 340
Berman Antoine 71
Bernheimer Charles 27, 338
Bhabha Homi K. 48, 82, 135, 286, 288,
290, 293, 302, 340, 354
Bieroń Tomasz 17, 110, 340, 342
Bilczewski Tomasz 27, 30, 35, 41, 83,
135, 178, 180–183, 189, 196, 338,
340, 341, 352, 354
Birus Hendrik 76–78, 87, 340
Blake William 254
Bloom Harold 67, 114, 327
Bolecki Włodzimierz 344
Bolter Jay David 126, 340
Broch Hermann 178
Brown Marshall 211, 212, 340
Bruller Jean Marcel (Vercors) 204, 205
Brückner Aleksander 13

- Calvino Italo** 29
Caputo John 92, 340
Carlyle Thomas 74, 75, 337
Casanova Pascale 29, 71, 100, 101, 137, 169, 170, 195, 220, 221, 332, 340, 354
Castells Manuel 182, 340
Catton Eleanor 42, 231, 242–245, 247, 245, 275, 277, 337, 352, 354
Cavanagh Clare 142, 143
Cerreti Claudio 114
Chan, Shelley W. 208
Chaucer Geoffrey 146
Chelstowski Bogdan 106, 347
Chmielowski Benedykt 314
Cieński Marcin 301, 346
Clifford James 103, 333
Coetzee John Maxwell 259
Collini Stefan 110, 341
Conrad Joseph 56
Cronenberg David 66
Crystal David 135, 137
Cygielska Elżbieta 323, 338
Cymbrowski Borys 24, 348
Czapliński Przemysław 29, 47, 72–74, 267, 287, 313, 340, 341, 344, 346

Damrosch David 28–30, 38, 41, 51, 70, 73, 78–84, 86, 142, 158, 165, 192–195, 211, 212, 214, 217, 219, 289, 290, 321, 332, 334, 335, 341, 348, 352, 354
Dąmbska-Prokop Urszula 296, 297, 341
Davidson Donald 41, 44, 180–181, 189–192, 341
DeBevoise M. B. 29, 340
Dehnel Piotr 107, 108, 342
Delaperrière Maria 145, 341
Deleuze Gilles 122, 258, 341

DeLillo Don 38, 60–53, 65–68, 250, 337, 339, 344, 347, 352, 354
Descartes René (Kartezjusz) 180, 212, 214, 270, 345
Didion Joan 140
Dilthey Wilhelm 92, 93, 341
Dobrogoszcz Tomasz 44, 164, 340, 341
Domańska Ewa 25, 341
Doroszewski Witold 21, 23, 60, 61, 105
Dos Passos John 178
Dostojewski Fiodor 178
Drabikowska Magdalena 243
Dubisz Stanisław 21, 23, 61, 105, 247
Dumas Aleksander 113
Dunin Kinga 312, 313
Dupeyrix Alexandre 92, 341
Durska Małgorzata 136, 343

Eckermann Johann Peter 70, 77, 84, 332, 337
Eco Umberto 42, 96, 110, 113, 231–235, 237, 238, 241, 242, 250, 275, 277, 337, 342, 352, 354
Elektorowicz Leszek 296, 297
Eliot Thomas Stearns 81
Engels Fryderyk 72, 76, 332, 345
Epiney-Burgard Georgette 80
Even-Zohar Itamar 177, 206, 342
Ewandé Daniel 46

Fajfer Zenon 181, 339
Faulkner William 78
Ferguson Nial 22–24, 342
Fish Stanley Eugene 36, 171, 272, 333, 342
Fiske John 53, 342
Florczak Zbigniew 238, 338
Foucault Michel 78, 256
Franek Katarzyna 62, 343
Frank Jakub 314

- Freud Siegmund 78
Fuksiewicz Jacek 130, 345
Fukuyama Francis 17, 55–57, 342
- Gadamer Hans Georg 38, 91, 92, 104,
107–109, 124, 153, 155, 178, 304,
342
Gałuszka Elżbieta 29, 340
Gandhi Leela 25, 341
Gates Bill 122
Gawlicz Katarzyna 17, 348
Gawlikowski Krzysztof 182, 343
Gazda Grzegorz 96, 135, 170, 338, 342,
343, 347
Gdula Maciej 131, 344
Gehlen Arnold 41, 180, 181, 185–189,
199, 207, 342
Genette Gerarda 336
Giddens Anthony 93, 145, 342
Gide Andre 178
Glinczanka Agnieszka 11, 338
Głowiński Michał 36, 335, 343
Gnisci Armando 218, 343
Godyń Filip 162, 343
Godyń Mieczysław 162, 343
Goethe Johann Wolfgang 12, 28, 30, 37,
38, 52, 69, 70–78, 82–87, 97, 171,
217, 281, 282, 286, 323, 332, 337,
340, 347, 348
Gomez-Montero Javier 279
Grande Edgar 188, 291, 292, 340, 343
Gretkowska Manuela 327, 328, 337
Guattari Félix 122, 341
Guczalska Katarzyna 335, 349
Guławska-Gawkowska Małgorzata 175,
343
Gupta Suman 87, 88, 343
- H**abermas Jürgen 91, 93, 341, 343
Habu Toshie 228, 229, 343
- Hannerz Ulf 20, 26, 42, 43, 62, 119, 120,
145, 217, 273, 277, 278, 281, 307,
343
Hardy Thomas 56
Heaney Seamus 40, 141, 143, 146–152,
158, 168, 337, 339, 352, 354
Heidegger Martin 91, 118, 343
Hejwowski Krzysztof 173, 175, 343, 349
Hemingway Ernest 178
Herbert Zbigniew 63
Herrnstein-Smith Barbara 70, 83
Heydel Małgorzata 147–150, 161
Hillis-Miller Joseph 86, 87, 89, 95, 343
Hirst Damien 122, 123
Hobsbawm Erica 40, 161–163, 343
Hoffman Eva 294, 296–298, 300,
301–303, 305, 306–310, 312, 313,
337, 352, 354
Hofstede Geert 43, 294, 296–298,
300–302, 303, 305–309, 312, 313,
337, 352, 354
Hołówka Teresa 211, 349
Houellebecq Michel 39, 119, 121–123,
337, 352, 354
Humboldt Aleksander von 140
Huntington Samuel 19, 26, 85, 121, 136,
183, 343
Huyssen Andreas 71, 85, 86, 343
- I**bler Reinhard 50
Ibsen Hendrik 178, 195
Ingarden Roman 101
Ishiguro Kazuo 81
Izdebska Agnieszka 96, 343
- J**acyno Małgorzata 25, 344
Jakubowicz Karol 130, 345
Jameson Fredrick 46, 47, 57, 58, 63, 74,
118, 162, 221, 284, 287, 302–344
Jankowska Hanna 19, 339, 343

- Jarniewicz Jerzy 49, 113, 141, 143,
146–150, 152, 164, 200, 342, 344
Jasiecki Krzysztof 25, 26, 344
Jawłowska Aldona 25, 344
Jenkins Henry 117, 183, 344
Jenkins Simon 117, 183, 344
Jobs Steve 122
Joyce James 67, 178, 262
Józefowicz Paweł 189, 341
- K**
Kadir Djelal 133
Kafka Franz 256
Kant Immanuel 33, 190
Karłowicz Jan 105
Karpowicz Ignacy 42, 43, 141, 267, 268,
270, 271, 273, 274, 277, 282, 294,
296, 297, 300, 301, 307–310, 312,
313, 337, 341, 352, 354
Kartezjusz (Descartes René) 180, 212,
214, 270, 345
Kasztenna Katarzyna 247, 344
Kearney Richard 92, 340
Kempny Marian 25, 344
Khun Thomas 113
Kipling Rudyard 81
Klappenbach Ruth 21, 23
Klekot Ewa 161, 345
Knysz-Tomaszewska Danuta 145, 341
Kochanowski Jan 39, 48, 141–143,
146–152, 161, 168, 337, 352, 354
Kola Adam 28, 82, 341
Kolb Peter 139
Koons Jeff 122, 123
Koprda Pavol 170, 342, 343
Koška Jan 170, 342, 343
Kowalska Małgorzata 106, 109, 347
Kozak Jolanta 40, 144, 154–160,
166–168, 344
Koziołek Ryszard 298, 344
Kraskowska Ewa 155, 344
Krasnowolski Jan 228, 337
Kristeva Julia 35, 344
Kryński Adam 105
Kryzstofiak Maria 154, 344
Kubińska Olga 152, 348
Kubiński Wojciech 152, 348
Kuderowicz Zbigniew 180, 342
Kuligowski Waldemar 18, 26, 93, 94, 344
Kundera Milan 178
Kureishi Hanif 330
Kuźma Erazm 247
- L**
Laist Randy 61, 67, 344
Landow George P. 126
Lapu Lapu 223
Latour Bruno 94, 131, 333, 244
Leder Andrzej 27, 344
Lem Stanisław 270, 319–321, 329, 337,
352, 354
Lennon Brian 41, 51, 97, 133, 169, 170,
210, 211, 217, 294, 309, 345
Lifshey Adam 218, 223, 345
Lindroth Sten 139
Linneusz Karol 139
Llosa Mario Vargas 11, 56
Lovecraft Howard Philips 121, 337
Ludwik XV 101
Lüsebrink Hans-Jürgen 85, 345
- M**
Magellan Ferdynand 218, 223, 345
Malkani Gautam 293, 338
Mallarmé Stéphane 191, 205, 212, 338
Mao Tse Tung 206, 248, 329
Marcus David 259, 260, 262, 263, 345
Margański Janusz 141
Markowski Michał Paweł 53, 54, 93,
191, 212–215, 338, 340, 345, 346
Marks Karol 52, 55, 64, 72, 76, 78, 332,
345
Marody Mirosława 182, 340

- Martel Yann 41, 227, 338
 Mastela Olga 53, 343
 Mathews Gordon 161, 162, 275, 345
 McEwan Ian 259
 McLuhan Marshall 17, 27, 39, 68, 69,
 95, 130, 182, 345
 Mechtyldy z Magdeburga 80
 Menchú Rigoberta 81
 Menzies Lucy 80
 Meyer Thomas 177, 178
 Mickiewicz Adam 154, 323, 325
 Miklethwait John 18
 Mikoś Michał Jacek 147
 Miller Christopher L. 46, 86, 87, 89, 95,
 343, 345
 Milne Alan Alexander 154
 Miłosz Czesław 179, 180, 185
 Miłosz Oskar 179, 180, 185
 Mishima Yukio 19
 Mitford Mary 114
 Mo Yan 41, 198, 199–204, 208–210,
 212, 227, 340, 349, 352, 354
 Montaigne Michel de 59
 Moravia Alberto 140
 Moretti Franco 28–30, 39, 45, 51, 95,
 112–119, 332, 345, 346, 352, 354
 Morrison Toni 259
 Moses Michael Valdez 55–57, 346
 Murasaki Shikibu 29
 Muschg Walter 52, 339
- N**gal Mbwil a Mpang 80
 Niedźwiecki Władysław 105
 Nobis Adam 13–16, 21, 346
 Nowak Piotr 311, 338, 347
 Nowicka-Jeżowa Alina 145, 301, 341, 346
 Nycz Ryszard 49, 52, 54, 55, 58, 59, 86,
 88, 94, 95, 119, 130, 150, 190, 206,
 287, 289, 313, 333, 335, 340, 344,
 346, 347, 349
- O**hmae Kenichi 62
 Ossowski Stanisław 102, 346
 Otwinowska Barbara 301, 346
- P**aczkowska-Łagowska Elżbieta 92, 341
 Paryż Marek 67, 339
 Pasternak Borys 11
 Paterson William 140
 Pavić Milorad 41, 81, 225, 226, 338
 Pindel Tomasz 253, 346
 Pisarski Mariusz 126, 127, 128, 347
 Pizer John 70–72, 75, 76, 347
 Płaza Maciej 57, 344
 Poe Edgar Allan 163
 Polo Marco 29
 Potocki Jan 127, 128
 Pratchett Terry 114
 Pratt Mary Louise 39, 134, 139, 140,
 171, 333, 347
 Proust Marcel 62, 212, 306
 Prunitsch Christian 50
 Przybyszewska Agnieszka 129, 347
 Pucek Zbigniew 20, 93, 339
 Pynchon Thomas 251, 257, 348
- Q**uine Willard V.O. 181, 320, 347
- R**anger Terrence 40, 161–163, 178, 343
 Rewers Ewa 52, 275, 347
 Reymont Władysław 11
 Richelieu Armand Jean 232
 Ricoeur Paul 106, 107, 108–111, 124,
 125, 156, 178, 270, 271, 321, 322,
 347
 Ritzer Ivo 25, 347
 Robbe-Grilleta Alaina 204, 205
 Ronald Robertson 16
 Ronikier Michał 296, 297
 Roth Philip 259

- Rushdie Salman 251, 252, 260, 315,
316, 329, 330, 338
Rybicka Elżbieta 34, 114, 250, 275, 347
- S**
Said Edward 52, 120, 347
Salwa Mateusz 311, 338
Sauvy Alfred 47
Sawicka Katarzyna 53, 342
Scheler Max 185
Schiller Friedrich 74, 75, 154, 337
Scholte Jan Aart 16, 17, 20, 26, 60, 61,
188, 347
Schorch Philips 103, 104, 106–108, 347
Schulz Bruno 154
Schuster Marc 63, 65, 347
Serkowska Hanna 218, 347
Serwański Jacek 25, 341
Sext Martin 65, 347
Seyhan Azade 332, 348
Shaw George B. 178
Sierocka Beata 107, 342
Siyès Emanuel-Joseph 47
Simson John A. 21, 23, 60, 105, 183, 256
Sloterdijk Peter 20, 24, 26, 237–239,
348
Sławek Tadeusz 33, 348
Sławiński Janusz 44, 348
Smith Zadie 42, 70, 83, 250, 251–253,
255–267, 274, 275, 338, 340, 345,
348, 349, 352, 354
Solarz Marcin Wojciech 47, 348
Soros George 25
Sparrman Anders 140
Spiró György 323, 327, 338
Spivak Gayatri Chakravorty 29, 42, 45,
51, 135, 228–232, 240, 241, 277, 348,
352, 354
Staiger Jeffrey 257, 348
Stanosz Barbara 181, 341
Starnawski Marcin 17, 219, 348
Stefănescu Bogdan 193, 194, 197, 348
Steiger Emil 52, 339
Steiner Georg 41, 152, 183, 184, 348
Steiniz Wolfgang 21, 23
Stendhal 56
Strich Fritz 323, 339, 348
Sturm-Trigonakis Elke 30, 43, 102, 178,
193, 194, 279–282, 285, 286,
290–292, 294–299, 302, 304, 316,
330, 332, 348, 352, 354
Szajnert Danuta 50, 96, 101, 111, 343,
348
Szczęsny Anna 173, 175, 343, 349
Szczucka Natalia 68, 345
Szulżycka Alina 93, 342
Szymanowski Adam 232, 337
Szymborska Wisława 142, 143
Szymor Piotr 22, 342
- Ś**
Świdorski Bronisław 39, 98, 99,
119–121, 338, 352
Świerkocki Maciej 243, 247, 248, 293,
337, 338, 348
- Š**
Škvorecký Josef 39, 98, 102, 119–121,
338
- T**
Tagore Rabindranath 11–13, 15, 32
Tesauro Emanuele 234
Theroux Paul 140
Toeplitz Krzysztof Teodor 345
Tokarczuk Olga 313, 314, 338
Towiański Andrzej 323, 324
Turczyn Anna 29, 340
Turner Bryan S. 186, 188, 348
Tuwim Irena 152
- V**
Vattimo Gianni 120
Venuti Lawrence 142–145, 161, 168,
170–175, 342, 347, 348

- Vercors (Bruller Jean Marcel) 204, 205
Verne Jules 237–238, 338
- W**ajda Andrzej 27, 319, 348
Wallace Davida Fosterowa 251
Wallerstein Immanuel 17, 29, 41, 219, 221–223, 348
Wang Ning 195, 210, 345, 348
Watts Jarica Linn 266, 349
Wells Herbert George 123, 248
Weiner Edmund S. C. 21, 23, 60, 105
Wellek René 72
Welsch Wolfgang 335, 349
Whorf Benjamin 211, 212, 234, 349
Wichrowski Marek 17, 342
Wiechert Ernst 11
Wierzbicka Anna 137, 349
Wilkoszewska Krystyna 335, 349
Wittgenstein Ludwig 264, 349
Wodehouse Pelham Grenville 81, 256
- Wood James 42, 250–258, 348, 349
Wooldridge Adrian 18, 345
Wróblewska Marta Natalia 92, 341
- X**ie Ming 210
Xie Shaobo 57, 349
Xingjian Gao 41, 198, 199, 204–207, 210, 212, 298, 338, 349
Xun Lu 208
- Y**eung Jessica 198, 199, 204–207, 349
Yifeng Sue 210, 345
- Z**aliwska-Okrutna Urszula 173, 349
Zeidler-Janiszewska Anna 52, 60, 347, 349
Ziomek Jerzy 151, 349
Zum Brunn Emilie 80
Zürn Michael 188, 343
- Ż**ychliński Arkadiusz 179, 339

OD REDAKCJI

Paweł Krzysztof Rutkiewicz (ur. 1987) – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, pracownik naukowy Katedry Teorii Literatury w Instytucie Kultury Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Stypendysta Uniwersytetu im. Justusa Liebiga w Giessen. Dziennikarz łódzkiej „Gazety Wyborczej”, okazjonalnie prozaik. Artykuły naukowe z zakresu komparatystyki literackiej i literaturoznawczej teorii globalizacji publikował w takich periodykach jak „Teksty drugie”, „Kultura–Historia–Globalizacja”, „The International Journal of Literary Humanities” i „International Journal of Arts & Science”.

