

Postkolonialne Bałkany

KRYTYKA POSTKOLONIALNA, LITERACKA AKSJOLOGIA, LITERATURA SERBSKA¹

SLOBODAN VLADUSIĆ²
(Uniwersytet w Nowym Sadzie)

Słowa kluczowe: krytyka postkolonialna, aksjologia, Megalopolis, literatura narodowa, tożsamość hybrydyczna

Key words: postcolonial critique, axiology, Megalopolis, national literature, hybrid identity

Abstrakt: Slobodan Vladusić. KRYTYKA POSTKOLONIALNA, LITERACKA AKSJOLOGIA, LITERATURA SERBSKA. „PORÓWNANIA” 16 (2015). T. XVI. S. 47–56. ISSN 1733-165X. W pracy analizowana jest zależność między założeniami aksjologicznymi krytyki postkolonialnej a kryteriami wartościującymi, przyjętymi w opisie literatury. Główna teza tekstu głosi, że badania postkolonialne, uznające obecne w literaturze współczesnej kryteria wartościujące jako represywne w sensie politycznym, jednocześnie same przyjmują kryteria zaangażowania politycznego, jako relewantne narzędzie służące ocenie wartości tekstu literackiego. W części końcowej pracy przedstawiono rozważania poświęcone wpływowi specyfiki badań postkolonialnych na stan literatury i krytyki literackiej. Przedstawiono tu trzy wnioski: 1) literatura serbska musi się stać literaturą hybrydyczną, aby mogła się przyjąć na gruncie postkolonialnej koncepcji literatury, co oznacza, że powinna się wyzbyć swojego narodowego przedznaku; 2) postkolonialna koncepcja literatury zainicjuje w literaturze serbskiej przesunięcia tematyczne na korzyść sytuacji hybrydycznych – czyli afirmacji Megalopolis ze strony przybyszów z prowincji; 3) koncepcja literatury postkolonialnej doprowadzi do zideologizowania krytyki literackiej za pośrednictwem fenomenu krytyki inkwizycyjnej, czyli takiej, której punkt wyjścia stanowi *aprioryczna* niższość moralna tekstu literackiego.

¹ Tekst jest zmienioną wersją artykułu, który ukazał się w tomie: *Srpska književna kritika i kulturna politika u drugoj polovini XX veka*. Red. M. Radulović. Beograd: Institut za književnost i umetnost 2013, s. 487–496.

² Correspondence Address: stalker@eunet.rs

Abstract: Slobodan Vladusić. POSTCOLONIAL CRITIQUE, LITERAL AXIOLOGY, SERBIAN LITERATURE. "PORÓWNANIA" 16 (2015). Vol. XVI. P. 47-56. ISSN 1733-165X. This work analyses the relationship between axiological setups of postcolonial critique and virtue criteria set up by modern literature. The essential thesis is that postcolonial studies criticize the virtue criteria of modern literature as politically repressive, while at the same time they themselves establish the criterion of political activism as a relevant criterion for valuing the worth of literary work. In conclusion of this work, the analysis is focused on the repercussions of this feature of postcolonial studies and their effect on modern Serbian literature and critique practice. Three conclusions are derived: 1. Serbian literature in order to be accepted within the domain of the postcolonial concept of literature has to become a hybrid literature, thus it has to denounce its national prefix 2. The postcolonial concept is going to initiate a thematic shift within Serbian literature to direction of thematic hybrid situation - affirmation of Megalopolis by newcomers from the countryside 3. The concept of postcolonial literature is going to lead to ideology of literal critics via the phenomenon of critique inquisition: critique that derives from a priori moral inferiority of literal text.

Status i ranga refleksji dotyczącej zależności między literaturą serbską a krytyką postkolonialną nie bierze się z twierdzącej odpowiedzi na pytanie o to, czy Serbia była kolonią, lecz przede wszystkim z faktu, że krytyka postkolonialna jest fenomenem globalnym. Zgadzają się z tym także ci teoretycy, którzy są do niej nastawieni krytycznie: jeden z nich, Arif Dirlik, zauważa: „opis rozproszonej grupy intelektualistów, ich problemów i zainteresowań stał się (...) pod koniec dzieściolecia opisem sytuacji globalnej” (Dirlik 330). Globalny status krytyki postkolonialnej zobowiązuje nas do podjęcia dyskusji nad przesłankami, na których się ona opiera, oraz nad jej konsekwencjami dla literatur narodowych i sposobów ich opisu.

Kluczową pracą dla postania studiów postkolonialnych jest książka Edwarda Saida pt. *Orientalizm* (1978), w której autor, inspirując się koncepcją dyskursu Michela Foucaulta, prezentuje mechanizmy konstruowania przez Zachód obrazu Orientu. Dwie podstawowe tezy stanowiące *leitmotiv* tego tekstu można sformułować następująco: po pierwsze, stworzony przez Zachód za pomocą dyskursu orientalistycznego obraz Orientu jest konstruktem, którego celem jest legitymizacja procesu kolonizacji. Po drugie, utworzony w ten sposób obraz esencjalizuje tożsamość Orientu, uniemożliwiając jej dynamiczne rozumienie.

Tezy te stały się z jednej strony inspiracją dla dalszej teoretycznej dekonstrukcji dyskursu orientalistycznego w ramach badań postkolonialnych. Z drugiej zaś - poddane zostały wielu różnym odczytaniom krytycznym, których część dotyczy terminu „dyskurs” Foucaulta i wątpliwości, co do możliwości zdobycia jakiejś wiedzy przed-dyskursywnej. Mianowicie, jeżeli Said uważa, że dyskurs orientalistyczny zdeformował obraz Orientu pod wpływem konstytuującej go władzy,

musiałoby to oznaczać, że istnieje jakiś właściwy, prawdziwy obraz Orientu, w odniesieniu do którego możliwe jest stwierdzenie deformacji obrazu stworzonego przez dyskurs orientalistyczny. Tymczasem, jeśli uznamy za słuszny postulat Foucaulta, według którego nie ma możliwości zdobycia jakiejkolwiek wiedzy z pominięciem dyskursu (Foucault 37–38), zmuszeni jesteśmy przyznać, że taki prawdziwy obraz Orientu nie istnieje. Dokładniej mówiąc, obraz Orientu byłby w tym wypadku wytworem dwóch różnych dyskursów – orientalistycznego i postkolonialnego – które, każdy na swój sposób, deformowałyby obraz Orientu. Analiza tej zasadniczej krytyki może doprowadzić nas do odtworzenia procesu kształtowania się obrazu Orientu w tekstach Saida, przy czym obraz ten nie byłby jednolity. Istotna w tym kontekście jest analiza dzieł tego badacza, którą przedstawił Alijaz Ahmad. Teoretyk ten zauważył, że około roku 1984 w koncepcji Saida dochodzi do przelomu: rezygnuje on z postawy kulturowego nacjonalizmu Trzeciego Świata (Said był z pochodzenia Palestyńczykiem) na rzecz swego rodzaju postawy globalistycznej, która charakteryzuje się „odrzuconiem nacjonalizmu, granic narodowych, narodów jako takich” (Alijaz 201).

Ten przełom w myśleniu Saida wskazuje na pewien szczególny typ tożsamości, a także, jak zobaczymy, koncepcji literatury. Aby to pokazać, należy wyjaśnić, jaki jest stosunek Saida do zachodniego kanonu literackiego. Za znaczącą pod tym względem można uznać następującą uwagę znajdującą się we wstępie do jego książki *Kultura i imperializm*:

Powieści i inne książki, o których tu piszę, analizuję przede wszystkim dlatego, że uznałem je za godne podziwu i szacunku dzieła nauki i sztuki, w których i ja, i wielu innych czytelników znajdujemy przyjemność i z których czerpiemy korzyści. Po drugie zaś, przyglądam się im, ponieważ powiązanie ich nie tylko z ową przyjemnością i korzyściami, ale również z procesem imperialistycznym, którego były częścią w sposób oczywisty i niemożliwy do ukrycia, stanowi wielkie wyzwanie (Said XII).

Cytowany fragment dowodzi, iż Saidowi zależy na utrzymaniu estetycznej koncepcji literatury, ale jednocześnie można w nim dostrzec niedwuznaczną sugestię, że kierunek jego interpretacji będzie motywowany ideologicznie: interesuje go przede wszystkim związek dzieł literackich z procesem imperializacji, bez względu na to, czy jest on w nich przemilczany, czy też w jakikolwiek sposób uczestniczą one w konstruowaniu obrazu przestrzeni kolonialnych.

Chociaż na pierwszy rzut oka Said usiłuje znaleźć kompromis między kryteriami estetycznymi a wykładnią polityczną, okazuje się, że podobny kompromis byłby trudny do utrzymania. Powodowane jest to faktem, że stosowanie kryteriów estetycznych od romantyzmu do czasów współczesnych ma wpływ na indywidualizację dzieła literackiego. Koncepcja kanonu literackiego Eliota przedstawiona w słynnym esej *Tradycja i talent indywidualny* stanowi krok w kierunku pogodzenia indywidualności i tradycji, do którego dochodzi na płaszczyźnie nowości jed-

noczącej indywidualność dzieła i tradycję. Indywidualność jest tu bowiem rozumiana jako nowe dzieło, które rozpoznaje teraźniejszość w przeszłości i przeszłość w teraźniejszości w sposób dotychczas nieznaną, za sprawą czego zmienia stosunki w kanonie, jednocześnie samemu się weń włączając. Kanon w koncepcji Eliota można sobie zatem wyobrazić jako szereg indywidualnych dzieł, które uczestniczą w procesie wzajemnej komunikacji. Pozostaje on otwarty dla prawdziwie nowego dzieła indywidualnego, które uznaje się za takie o tyle, o ile włącza ono w ten dialogiczny proces nową odpowiedź – odpowiedź teraźniejszości, czyli nowych, innych czasów, w jakich dzieło powstaje (Eliot 400–402). Podobnie można rozumieć Bloomowski lęk przed wpływem w koncepcji ukazującej sposoby, w jakie nowi poeci („efebowie” w terminologii Blooma) dokonują rewizji dzieł wielkich poprzedników, stwarzając tym samym przestrzeń dla własnego głosu (Bloom 49–59). W tym samym kontekście daje się odczytać także poetyckie pojęcie „antyobrazu” (*antislika*) (Pavlović 8–10) wprowadzone przez Miodraga Pavlovicia – przy czym pochodzenie tego terminu jest niedwuznacznie Eliotowskie – czy kategorię „przeciwności” (*antiknjiga*) Danila Kiša (Kiš 116–117).

Wreszcie należy wspomnieć, że w podobny sposób funkcjonuje słynna praca Ericha Auerbacha *Mimesis*, w której kanon literacki Zachodu został przedstawiony jako szereg dzieł ukazujących rzeczywistość w coraz to nowszy sposób. *Mimesis* jest historią literatury zachodniej, przy czym składają się na nią dzieła wprowadzające nowe rozwiązania w dziedzinę opisywania rzeczywistości – będącej szkieletem tej historii. Oznacza to *implicite*, że kanon kształtuje się jako wypadkowa dwóch czynników: elementu stałego (opisu rzeczywistości) i poetyckiej nowości, która umożliwia nowy wgląd w rzeczywistość i która – w konsekwencji – indywidualizuje dane dzieło jako niesprowadzalne do innych dzieł.

Niektórzy bardziej spostrzegawczy krytycy Saída zauważyli, że jego postkolonialne odczytanie kanonicznych dzieł literatury Zachodu stanowi tak naprawdę swego rodzaju kontrlekturę *Mimesis* Auerbacha. Ahmad zwrócił uwagę, że w *Orientalizmie* Saída jest „tak jak Auerbach (...) zaabsorbowany kanonicznymi autorami, tradycją, dokładną periodyzacją” (Ahmad 168). Różnica jednak polega na tym, że: „Auerbach znajduje humanistyczną wartość w tych dziełach”, podczas gdy Saída „znajduje w nich jedynie niedoskonałości, ale obydwaj szukają tych samych wartości w tych samych książkach lub przynajmniej w tym samym rodzaju książek” (Ahmad 168). Saída nie znajduje w zachodniej literaturze wartości humanistycznych, ponieważ z punktu widzenia krytyki postkolonialnej literatura ta bądź aktywnie uczestniczy w imperialnym procesie, który Saída niedwuznacznie krytykuje, bądź aktywnie go ukrywa.

Prowadzi nas to do pewnej operacji charakterystycznej dla każdej wykładni politycznej, czyli deindywidualizacji tekstu literackiego. Przybiera ona dwie postaci: przede wszystkim objawia się w pomijaniu strony formalnej, która czyni tekst specyficznym i nieredukowalnym do jakiegokolwiek innego tekstu. W ten

sposób grupa tekstów zostaje w odczytaniu politycznym sprowadzona do wspólnego mianownika, co w mniejszym lub większym stopniu przyczynia się do ich degradacji. Najbardziej skrajny przykład to, oczywiście, nazistowska „interpretacja” literatury żydowskiej, która najprzeróżniejsze teksty sprowadzała do nieodpowiedniego pochodzenia ich autorów, co skazywało je na stos. Nie należy jednak zapominać także o komunistycznej „wykładni” stosowanej wobec literatury niepowstałej w ramach świadomości klasowej i z tego powodu na różne sposoby odrzucanej jako burżuazyjne bzdury.

Niewątpliwie te dwa przykłady, które nie przypadkiem charakteryzują systemy totalitarne, sprawiły, że Said, mimo wszystko, do pewnego stopnia uznał dzieła poddane przez siebie postkolonialnej interpretacji za wartościowe estetycznie. Problem polega jednak na tym, że postkolonialna wykładnia pozostaje nadal otwarta na możliwości ideologicznych odczytań, które dzieła pochodzące z kanonu literackiego redukują do aktu natury moralnej: czynnego lub biernego uczestnictwa w procesie kolonizacji Orientu. Nie jest to zaskakujące: deindywidualizacja tekstów literackich, która sprowadza je do wspólnego mianownika, zawsze w mniejszym lub większym stopniu obniża ich wartość. Dewaluacja przybiera na sile w tych przypadkach, gdy za ideologicznym odczytaniem stoi sytuacja polityczna, w Schmittowskim znaczeniu tego pojęcia, czyli kiedy ideologicznej wykładni dokonuje grupa ludzi, która uzurpuje sobie prawo do wskazywania wrogów. Wówczas zdeindywidualizowana literatura zostaje uznana za literaturę wrogą, a interpretacja ideologiczna zmienia się w polityczną. Dewaluacja jest natomiast słabsza wtedy, gdy za ideologiczną wykładnią nie stoi jasno określona sytuacja polityczna: w tym sensie można powiedzieć, że także interpretacja dekonstruktywistyczna jest rodzajem wykładni ideologicznej, ponieważ sprowadza całą literaturę do logocentrycznej iluzji, a nawet, w dekonstrukcji w wydaniu Paula de Mana, do alegorii swojej własnej nieczytelności.

Interpretację ideologiczną i polityczną łączy rezygnacja z kryteriów estetycznych przy analizie dzieła literackiego: nie chodzi tylko o pomijanie jego wartości estetycznej, ale wręcz o negowanie możliwości istnienia takich kryteriów³. Kryteria estetyczne, a tym samym autonomiczność dzieła literackiego – nie należy jej rozumieć jako oderwania od świata, a jako szczególny sposób mówienia o świecie – przedstawiane są zaledwie jako iluzja, która kamufluje ideologiczne przesłanie

³ W ten sposób można rozumieć przejście od interpretacji dekonstruktywistycznej do wykładni nowohistorycznej, która zarzuca dekonstrukcji fakt, jej stosowania jedynie w odniesieniu do tekstów należących do kanonu. Badacze o profilu nowohistorycznym postulują poszerzenie zakresu tekstów poddawanych analizie. Jest ono bezpośrednią konsekwencją ideologicznej aprioryczności w interpretacjach nowohistorycznych – radykalizacji związku między tekstem a kulturą, w której ten tekst powstaje. Wspomniana aprioryczność sprawia, że w dziełach kanonicznych bardziej widoczna staje się zależność od uwarunkowań kulturowych niż indywidualny talent autorów, dzięki czemu mogą one dawać obraz czasów, dokładniejszy nawet od dokumentów z epoki.

dzieła, w mniejszym lub mniejszym stopniu je degradując i którą można interpretować na odmienne sposoby, w zależności od różnych punktów widzenia obecnych w ideologicznej czy politycznej wykładni.

Tak czy owak, podstawę ideologicznej i politycznej interpretacji stanowią tzw. „pobudki moralne”, w imię których dzieło literackie podlega deindywidualizacji lub deprecjacji. W przypadku interpretacji ideologicznej, na przykład dekonstruktywistycznej, można mówić o „moralności prawdy”, która zobowiązuje badacza do ujawnienia iluzji logocentrycznej. W przypadku interpretacji politycznej mamy do czynienia z „moralnością grupy”, w imię której określony korpus tekstów literackich uznawany jest za „wrogi”. Ideologiczna i polityczna wykładnia mają tę wspólną cechę, że w obydwu istnieje swego rodzaju założenie, aprioryczność, zadany temat czy ustalone przekonanie, dla których tekst literacki stanowi jedynie potwierdzenie i świadectwo. Punktem wyjścia politycznej i ideologicznej interpretacji nie jest zatem tekst, a coś, co znajduje się poza nim, i co należy do niego włączyć w procesie analizy. Co więcej, dotyczy to nie tylko tekstów bardziej podatnych na tak ukierunkowaną interpretację, ale szczególnie tych, które są nań w najwyższym stopniu niepodatne.

Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że Said usiłował odciąć swoją wersję postkolonializmu od wykładni politycznej (która zakłada wyższość moralną narodów kolonizowanych w opozycji do moralnej niższości przedstawicieli imperium), dystansując się od tzw. „retoryki osądu” na przykładzie powieści Jane Austen:

Tak, Austen należała do społeczeństwa posiadającego niewolników, lecz czy mamy dlatego odrzucić jej powieści tak samo jak wiele trywialnych przykładów estetycznego bezguścia? Moim zdaniem nie, jeśli bierzemy poważnie nasze intelektualne i interpretacyjne powołanie do ustalania połączeń, do zajmowania się, w pełni i naprawdę, taką ilością materiału jak to tylko możliwe, odczytywaniem tego, co napisano lub czego nie napisano, a przede wszystkim dostrzeganiem komplementarności i współzależności zamiast izolowanego, postawionego na piedestale, sformalizowanego doświadczenia, które nie dopuszcza możliwości hybrydujących wtargnięć w historię ludzkości (Said 104).

To bardzo ważny fragment. Po pierwsze, daje się w nim zauważyć, że Said osądza retorykę osądu, zaprzeczając opozycji między moralną wyższością niewolników (przedstawicieli narodów kolonizowanych) a moralną niższością panów – włączając w ich grono Jane Austen, która za sprawą swoich powieści uczestniczy w konstruowaniu dyskursu kolonialnego. Zamiast tego Said konstruuje inną opozycję: między doświadczeniem wyizolowanym a doświadczeniem wzajemnych zależności/związków. Ta druga opozycja nie może jednak – a dokładniej nie chce – ocalić wartości estetycznych, jako kryterium oceny literatury, gdyż sama postuluje rozróżnienie moralne. „Wyizolowanym” doświadczeniom Said przypisuje

działalność represyjną wobec tego, co nazywa „hybrydującymi wtargnięciami w los ludzkości”; w ten sposób uznaje się niższość moralną izolacji w stosunku do momentów wzajemnych zależności/przeplatania się/hybrydyczności.

Dochodzimy w ten sposób do kolejnego tematu poruszonego w tym fragmencie, czyli do problemu samej hybrydyczności. Przywołany cytat pochodzi bowiem ze wstępu do książki *Kultura i imperializm*, która powstała już po dokonaniu przez Saida rewizji jego stosunku do narodu. Dzieło to stanowi w tym sensie moment przeformułowania krytyki dyskursu orientalistycznego przeprowadzonej w *Orientalizmie* i przesunięcia jej z pozycji intelektualisty, będącego przedstawicielem narodu kolonizowanego, na pozycję hybrydycznej tożsamości charakteryzującej intelektualistę zamieszkującego Metropolię/Megalopolis i pochodzącego z kraju Trzeciego Świata (tj. byłej kolonii). Te dwa punkty widzenia łączy pewien stały element, a jest nim krytyka imperializmu. Istnieją jednak między nimi także dwie różnice: pierwsza polega na przypisywaniu sobie przez hybrydycznego intelektualistę statusu ofiary, zarezerwowanego wcześniej dla kolonizowanego narodu (Said 28). Druga różnica: hybrydyczny intelektualista dystansuje się od kraju swego pochodzenia, który *a priori* oskarża o nacjonalizm, negując różnicę między patriotyzmem i szowinizmem, a dokładniej – delegitymizując pojęcie interesu narodowego:

I tak, pod koniec XX wieku zaczął się powtarzać imperialistyczny cykl XIX wieku, choć dziś nie ma już tak naprawdę wielkich pustych przestrzeni, nie ma nowych, ekscytujących terenów osadniczych i nie można dalej rozszerzać granic. Żyjemy w zglobalizowanym świecie, pod ekologicznymi, gospodarczymi, politycznymi i społecznymi presjami, które rozrywają jego niejasno odczuwaną, w zasadzie niezinterpretowaną i niezrozumianą materię. Każdy, kto posiada choćby nikłą świadomość tej całości, musi czuć niepokój, widząc jak samolubne i wąsko pojmowane interesy – takie jak patriotyzm, szowinizm, nienawiść religijna i rasowa – prowadzą do zniszczeń na ogromną skalę. Świata po prostu już na to nie stać (Said 18–19).

Autorem tego ostatniego zdania mógłby być dowolnie wybrany dyrektor międzynarodowej korporacji, dystansujący się od „starego” imperializmu z powodów taktycznych, w celu przypisania sobie moralnego prawa do dyskredytowania decyzji władzy jakiegoś państwa dotyczącej, na przykład, nacjonalizacji zasobów wody lub ropy naftowej. Zatem stanowisko tożsamości hybrydycznej okazuje się dogodnym punktem wyjścia dla nowej polityki imperialistycznej, w ramach której kolonizatorem nie byłoby już pojedyncze państwo, tylko konsorcjum międzynarodowych korporacji. Konstruując sytuację, w której uznaje się moralną wyższość tożsamości hybrydycznej i ponadnarodowej, pacyfikowałoby ono każdą formę intelektualnego protestu poprzez nazwanie go szowinizmem. Said nie był jednak skłonny wypowiadać się w kwestii związku między tożsamością hybrydyczną (ponadnarodową) a sprawowaniem władzy w dobie międzynarodowych korpora-

cji posiadających swoje główne siedziby w tych samych metropoliach, które zamieszkują postkolonialni intelektualiści. Milczenie to było już przedmiotem krytyki teoretyków zajmujących się dekonstrukcją badań postkolonialnych, a także tych, którzy zajęli się tożsamością hybrydyczną jako fenomenem globalnym niezależnie od kontekstu postkolonialnego.

Zamiast zajmować się tą krytyką, przejdę do konsekwencji badań postkolonialnych nad literaturami narodowymi. W ramach tej problematyki wyróżniłbym trzy momenty: 1) zmianę sposobu percypowania literatury narodowej, 2) przesunięcia tematyczne oraz poetologiczne, 3) przesunięcia aksjologiczne.

1) Tożsamość hybrydyczna uzurpuje sobie prawo do bycia jedynym reprezentantem miejsca swojego pochodzenia. Potwierdza to przykład profesora Ali Mazrui, który Said przytacza w kontekście ataku na postkolonialnych intelektualistów w Metropolii:

Program [*The Africans, Afrykanie*] został zamówiony i w większości sfinansowany przez BBC, a cały cykl opracował i przedstawił wybitny uczonec, profesor nauk politycznych na uniwersytecie stanu Michigan, Ali Mazrui, Kenijczyk i Muzułmanin, którego wiarygodność i kompetencje naukowe były niepodważalne (Said 39).

Said nie ma wątpliwości, co do kompetencji profesora Mazrui, podobnie jak nie budzą jego zastrzeżeń możliwości intelektualisty o tożsamości hybrydycznej (miejsce pochodzenia: Trzeci Świat, miejsce zamieszkania: Metropolia/Megalopolis), by reprezentować obszar, do którego już nie przynależy – ani w sensie geograficznym, ani egzystencjalnym. Możliwość, by Afrykę przedstawiał intelektualista afrykański, nie jest brana pod uwagę.

Ten przykład nie jest odosobnionym przypadkiem, lecz stanowi element zmian strukturalnych, co potwierdza relacja pewnej serbskiej slawistki pracującej we Włoszech. Zadawszy na jednej z konferencji pytanie o to, kto reprezentuje literaturę serbską we włoskim życiu publicznym, dowiedziała się, że nie jest to ani Ivo Andrić, ani Miloš Crnjanski, tylko kilkoro pisarzy żyjących we Włoszech, którzy znaleźli się tam jako uchodźcy w latach dziewięćdziesiątych.

Niewątpliwie istnieje tendencja, by literaturę serbską reprezentowali w większym lub mniejszym stopniu przedstawiciele literatury hybrydycznej. Ten fakt można interpretować jako nadawanie serbskiej literaturze statusu literatury postkolonialnej. Afirmacja hybrydycznej twórczości literackiej – zjawisko mające miejsce w Megalopolis – świadczy o tym, że literatura narodowa jest, jako taka, *implicit*e oskarżana o nacjonalizm. Pośrednio wyrażane jest tu również niedwuznaczne przesłanie, że (serbska) literatura jest możliwa jedynie jako literatura hybrydyczna, czyli pozbawiona przedznaku narodowego.

2) Krytyka postkolonialna wytwarza literaturę postkolonialną w tym sensie, że literatura nie jest w tym przypadku źródłem teorii, tylko odwrotnie: teoria ustala

granice literatury. Są to granice geograficzne: na przykład temat „Afgańczyk w Londynie” dzięki krytyce postkolonialnej zyskuje znaczenie globalne, podczas gdy temat „Afgańczyk w Afganistanie” jest przemilczany jako lokalny, wyizolowany, nacechowany niższością moralną. Posługując się terminologią Jacquesa Rancière’a, można powiedzieć, że literatura postkolonialna przekształca dziedzinę postrzegalnego, ograniczając ją do jednostki/reprezentanta mniejszości i spychając w cień przedstawiciela całości. W ten sposób jesteśmy świadkami pewnego nieprzypadkowego paradoksu: postkolonializm skierował ostrze swojej krytyki przeciwko literackiemu kanonowi opartemu na kryteriach estetycznych pod pretekstem, że opisując całość, do której tak skonstruowana literatura dąży, nie znalazł on miejsca dla mniejszości (dokładniej: dla kolonii). Teraz jednak krytyka postkolonialna wyobraża sobie literaturę postkolonialną jako opis mniejszości (tożsamości hybrydycznej), w którym pomija się całość.

Możliwe, że znajdzie to wyraz w literaturze serbskiej zarówno na gruncie jej poetyki, jak i tematyki. W pierwszym przypadku może to oznaczać odchodzenie od powieściowego ukazywania totalności czasu na rzecz opisu wybranej mniejszości, co prowadziłoby do swego rodzaju „refeudalizacji” literatury. W warstwie tematycznej przyczyniłoby się to natomiast do kształtowania toposu *sytuacji hybrydycznej*, którą można by ogólnie nazwać opisem (ograniczonego) pobytu imigranta w Megalopolis. Apriorycznie negatywny stosunek krytyki postkolonialnej do kraju pochodzenia, w oparciu o który budowana jest wyższość moralna tożsamości hybrydycznej oraz przestrzeni Megalopolis, sprawia, że Megalopolis musi zostać w takiej prozie wyidealizowane (podobnie jak, z drugiej strony, kraj pochodzenia musi w niej być w pewnym sensie napiętnowany).

3) Podstawą funkcjonowania krytyki postkolonialnej jest polityczna wykładnia literatury: oznacza to, że ciąży na niej postawa silnego zaangażowania „moralnego”, które jest niczym innym jak „moralnością grupy”. W tym przypadku chodzi oczywiście o grupę, której członków łączy z sobą tożsamość hybrydyczna. Krytyka postkolonialna stanowi jednak jednocześnie formę, która może legitymizować polityczną interpretację literatury serbskiej, przy prawdopodobieństwie pewnych lokalnych modyfikacji. Rezultat takiej politycznej wykładni może być jednak identyczny z wynikami badań postkolonialnych: deindywidualizacja kanonu będąca punktem wyjścia dla wywoływania poczucia winy, innymi słowy, „moralna” dyskwalifikacja kanonu w imię „moralności grupy”. Co więcej, interpretacja polityczna niemal we wszystkich przypadkach prowadzi do „wykładni inkwizytorskiej”, czyli takiego odczytania tekstu, którego punktem wyjścia jest założenie o jego winie. Skierowane jest więc na sytuację, w której tekst w wyniku hermeneutycznych tortur, którym go poddano, „przyznaje się”. Chodzi zatem o legitymizowany przez „moralność grupy” proces narzucania wykładni.

Tłumaczenie z języka serbskiego Magdalena Maszkiewicz

BIBLIOGRAFIA

- Ahmad, Alijaz. *In Theory*. London: Verso, 1992.
- Bloom, Harold. *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*. Przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster. Kraków: Universitas, 2002.
- Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Colorado, Oxford: Westviewpress, 1997.
- Eliot, Thomas Stearns. „Tradycja i talent indywidualny”. W: idem, *Kto to jest klasyk i inne eseje*. Przeł. M. Heydel i in. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998.
- Foucault, Michel. *Porządek dyskursu*. Przeł. M. Kozłowski. Gdańsk: słowo-obraz-terytoria, 2002.
- Kiš, Danilo. „Tražim mesto pod suncem za sumnju”. W: idem, *Gorki talog iskustva*. Red. M. Miočinović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1991.
- Pavlović, Miodrag. *Dnevnik pene*. Beograd: Slovo ljubve, 1972.
- Pavlović, Miodrag. *Mit i poezja*. Przeł. J. Salamon. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1979.
- Said, Edward W. *Kultura i imperializm*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Vladušić, Slobodan. *Crnjanski, Megalopolis*. Beograd: Službeni glasnik, 2011.