

- Schwitters Kurt, *Wir spielen, bis der Tod uns abholt. Briefe aus fünf Jahrzehnten*. Frankfurt/M./Berlin 1986.
- Schwitters Kurt, *Die literarischen Werke*. Köln 1998. 5 Bde.
- Šklovskij Viktor, *Die Auferweckung des Wortes*. In: *Texte der russischen Formalisten*. Bd. 2. *Texte zur Theorie des Verses und der poetischen Sprache*. Hrsg. von Jurij Striedter und Wolf-Dieter Stempel München 1972, s. 3–17.
- Šklovskij Viktor, *Kunst als Verfahren*. In: *Die Erweckung des Wortes. Essays der russischen Formalen Schule*. Hrsg. von Fritz Mierau. Leipzig 1991a, s. 11–32.
- Šklovskij Viktor, *Literatur ohne Sujet*. In: *Die Erweckung des Wortes. Essays der russischen Formalen Schule*. Hrsg. von Fritz Mierau. Leipzig 1991, s. 33–58.
- Tzara Tristan, *Note pour le bourgeois*. In: *Cabaret Voltaire*. Hrsg. von Hugo Ball. Zürich 1916: 6–7.
- Tzara Tristan, *Manifeste Dada 1918*. In: *Dada*, H. 3, 1918, s. 2–4.
- Ulicka Danuta, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*. Kraków 2007.
- Walzel Oskar, *Die künstlerische Form des Dichtwerks*. Berlin 1916.
- Walzel Oskar, *Wechselseitige Erhellung der Künste. Ein Beitrag zur Würdigung kunstgeschichtlicher Begriffe*. Berlin 1917.
- Watts Harriet, *Hans Arp – Worte auf Papier. Nachwort*. In: *Hans Arp: ich bin in der natur geboren. Ausgewählte Gedichte*. Zürich 1996, s. 110–132.
- Žirmunskij Viktor, *Die Aufgaben der Poetik*. In: *Texte der russischen Formalisten*. Bd. 2. *Texte zur Theorie des Verses und der poetischen Sprache*. Hrsg. von Jurij Striedter und Wolf-Dieter Stempel München 1972, s. 137–161.



## Recenzje

ZOFIA TARAJŁO-LIPOWSKA<sup>1</sup>  
(Wrocław)

### ZABIJANIE BARTHES'A BARTHES'EM

Jakub Češka, *Zotročený mýtus: Roland Barthes*. Praga, Togga 2010, ss. 254.

Można przypuścić, że wyeksponowanie w tytule określenie „zotročený mýtus” (zniewolony mit) to daleki asocjacyjny polonizm, skoro tytuł słynnej książki Czesława Miłosza po czesku brzmi *Zotročený duch*. Lotne hasła i tytuły sytują się bowiem na podorędziu pamięci. Dodajmy, że ta zasada działa *vice versa*: tytuł *Nieznośna lekkość bytu* zainspirował cały szereg nowych połączeń, np. „nieznośna lekkość oświecenia” pojawia się jako tytuł w miesięczniku społeczno-kulturalnym.

Książka Jakuba Češki *Zotročený mýtus: Roland Barthes* jest drugą częścią dylogii teoretycznoliterackiej poświęconej słynnemu strukturaliście, choć bynajmniej nie jest częścią komplementarną w stosunku do pierwszej, czyli do książki Josefa Fulki *Roland Barthes – od ideologie k fanstasmatu* (Praga, Togga 2010). Inni są autorzy obu książek, inny zakres problemów (Fulka bierze pod uwagę psychoanalizę), ale trudno nie przyjąć, że obie powstały w jakimś wzajemnym dyskursie, który jednak nie był tak ścisły, żeby wydano dzieło wspólne. Jak pisze Češka w swojej książce, obie wypowiedzi naukowe łączy ze sobą przede wszystkim dzieło samego Barthes'a, każda z nich jednak mówi o nim z innego punktu widzenia. Dodajmy, że w sprzedaży obie książki pojawiły się razem jako komplet tematyczny, połączony papierową opaską, pod wspólnym tytułem *Popis jednoho zápisu* (Opis jednego zapisu). Być może zwiększa to szanse książki na rynku, ale chwała takiemu rynkowi czytelniczemu, który stosuje „chwyty” również w reklamowaniu trudnej lektury.

Podkreślam, że nie wypowiadam się tutaj szerzej o książce Fulki, chcę jednak zaznaczyć, że recenzenci, którzy pokusili się o łączne omówienie obu pozycji, jako ich cechę wspólną podali wyraźną i nieukrywaną podejrzliwość obu młodych badaczy wobec mistrza. Chcą oni nie tyle strącić Barthes'a z piedestału, a jego dzieło odbrać, ile pracowitymi dotknięciami sprawdzić materiał, z jakiego jest zrobione oraz skontrolować jego aktualny „stan techniczny”.

---

<sup>1</sup> Correspondence Address: tarajlo-lipowska@wp.pl

Praski teoretyk i badacz kultury Jakub Češka, autor znanej książki naukowej *Království motivů. Motivická analiza románů Milana Kundery* (Królestwo motywów. Analiza motywów powieści Milana Kundery, Praga, Togga 2005), wydał dwie książki, dla których inspiracją stała się twórczość teoretycznoliteracka Rolanda Barthes'a. Chodzi tu o książkę *Falešná paměť literatury* (2009) i tę, która jest przedmiotem niniejszego omówienia. Druga z tych książek wznosi nas na jeszcze wyższy stopień refleksji nad tą tematyką, choć i pierwsza z nich jest godna polecenia. Do pytań i kwestii Barthes'owskich Češka dopasował w niej bowiem – jako motyw – przypadek posądzenia Kundery o doniesienie na innego Czecha w latach 50. Posądzenie takie bywa „modne” przy pewnym typie radykalizmu, chciałoby się rzec, i dążeniu do ściągnięcia na siebie uwagi. Jego chwytliwość, niezależnie od prawdziwości, przewyższyła nawet popularność Kunderowskich motywów powieściowych.

Każdy z autorów (Fulka i Češka) aplikuje dodatkowo tezy Barthes'a na przykłady nietypowe dla dotychczasowych omówień: Češka włącza w to czeską literaturę, najwięcej uwagi poświęcając Milanowi Kunderze, ale biorąc również pod uwagę współczesną pisarkę Věře Línhartovą oraz pisarzy z okresu międzywojnia Karla Čapka i Jaroslava Havlíčka. Oddzielny rozdział poświęca sprawdzaniu tez Barthes'a na filmach Alfreda Hitchcocka, a nawet nawiązuje do Paula Austera, mniej znanego pisarza i scenarzysty filmowego, którego dzieła mają grono swych wielbicieli. Widzi tu analogie: Hitchcock dla późniejszego osiągnięcia efektu zaskoczenia subiektywizuje narrację, Barthes w swoich esejach stosuje podobną taktykę (np. w *Mitologiach*) Češka przypomina też o ścisłym związku „nowej powieści” Robbe-Grilleta z teorią prezentowaną przez Barthes'a, o ich splocie, zafascynowaniu tematami, które jeszcze nie były oswojone przez pisanie, które jakby wzbraniały się przed pisaniem o nich.

W omawianej tu książce Češka pisze, że podręcznikowym przykładem sztuczności tekstu (w Barthesowskim pojęciu sztuczność jest nadrzędna w stosunku do naśladowania rzeczywistości) jest powieść Kundery *Walc pożegnalny*, w której przedstawienie „realnego” środowiska jest automatycznie transponowane do perspektywy postaci literackiej. Ruch postaci odbywa się w tej metaforycznej transpozycji, generującej różne konfiguracje konfliktów między nimi, bo idiolekty tych postaci są niespójne. Przyczynowość jako pewna linia wyjaśniająca będzie tu zawsze zmyślona – pisze Češka – w terminologii Barthes'a mityczna, wyznaczona symbolicznym słownikiem postaci. Jeśli narrację odniesiemy do słownika pojęć teoretycznych, zyskamy model generujący, według którego można tworzyć podobne teksty. Nie umniejsza to jednak rangi tej prozy. Češka przypomina, że zarzucanie Kunderze sztuczności, nierealistycznego konstruowania powieściowych postaci i sytuacji było w Czechach dość częste. Gdyby jednak ten zarzut był tak istotny, to dlaczego w ostatnich trzech dekadach nie napisano tam powieści równie wyrazistej i ważnej jak *Nieznošna lehkost bytu?* – pyta.

Jakub Češka odczytuje Barthes'a dwa razy, taką lekturę zalecał zresztą on sam: po pierwszym przeczytaniu buntuje się, dostrzega, że Barthes przeczy sam sobie, wydając swój eseistyczny sposób pisania za tekst naukowy. Sądzi, że obecność elementów beletrystycznych w dziełach Barthesa nie odpowiada naukowym kryteriom, że są one beletryzującymi esejami, razem ze swoją iluzyjnością i performatywnością. Do podważanych przez Češkę pojęć należy też Barthes'owskie pojęcie czytania: czy w deklarowanej przez niego wolności i nadrzędności czytania nie chodzi w istocie o chwyt retoryczny, którym filozof podporządkowuje sobie czytelnika, chcąc mu narzucić pisanie własne?

Drugie czytanie Barthes'a przez Češkę nie tyle porządkuje te kwestie, ile od-suwa je na bok, nie sposób bowiem skupić się na drobiazgach, skoro całość wnosi myśli i sądy, nad którymi warto się zastanowić, które warto rozebrać na drobne części, przydając do tego misternego gmachu własne przykłady i spostrzeżenia. Zatem polemika z Barthes'em jest raczej pretekstem do rozwijania jego teorii literatury i kultury, zwłaszcza teorii fotografii i filmu. Semiotyczny model funkcjonowania kultury stosunkowo prosto objaśnia się na przykładzie fotografii: najczęściej przytaczanym Barthes'owskim przykładem jest fotografia salutującego Murzyna pod francuskim sztandarem, której znaczenie oryginalne, „naturalne” zostało „ukradzione” i zastąpione znaczeniem nadanym przez okoliczności wykorzystania tej fotografii (w eseju *Mit dzisiaj* z roku 1957).

Fotografia nie jest analogiczna w stosunku do literatury, gdyż jako znak w pierwotnym swoim znaczeniu jest analogią rzeczywistości, bez niej nie mogłaby istnieć. W przypadku literatury warunkiem istnienia są słowa, zatem w najlepszym wypadku może ona tworzyć wrażenie rzeczywistości. Jeśli zaś porównamy film i narrację słowną ze względu na iluzję rzeczywistości, to wstępnie możemy powiedzieć, że, podczas gdy literatura różnymi środkami musi przekonać, że bohaterowie swe myśli wbudowują do opisywanych przypadków jako ich część, to w filmie jest inaczej. Filmowa sekwencja jest natychmiastowym wglądem w „rzeczywistość”, co czyni wrażenie o wiele większe.

Z rozważań wynika, że film z założenia obiektywizuje spojrzenie, a literatura subiektywizuje. Trudno jest o obiektywizujące podejście ze strony literatury, trudno też o narrację subiektywizującą w filmie. Autor analizuje przypadki względnego powodzenia takiej narracji na przykładach filmów Hitchcocka *Zawrót głowy* (1958) i *Trema* (1950).

W jednym z programowych haseł Barthes'a: „śmierć autora” Češka widzi raczej ćwiczenie retoryczne, które ma czytelnikowi pochlebić, wmówić „koleśność” (*komplictvi*) i „protekcjonalność” (*vazalstvi*) w stosunku do niego. Dzieło Barthes'a w tym przypadku bywa niewłaściwie interpretowana, bowiem Barthes nie tyle głosi „śmierć” autora, ile krytykuje interpretację dzieła według życia autora.

Na marginesie rozważań nad książką Češki warto zaznaczyć, że hasłowość, postulatowość owych radykalnych i kategorycznych poststrukturalistycznych wezwań dobrze oddaje tytuł szeroko komentowanej książki Jiřego Trávnička *Přiběh je mrtev? (Fabuła umarła?, Praga 2003)*, co jest składniowym rozwinięciem tezy Jean-Francois Lyotarda o „śmierci fabuły” czy „śmierci narracji”, a właściwie narracji „wielkiej”, która niesie częściową odpowiedzialność za „totalizujące” tradycje kultury europejskiej. Wykroczymy poza tematykę omawianej książki, ale warto tu przypomnieć, że czeskiej literaturze zawsze udawały się „małe” narracje, mniejsza epika, czyżby zatem jej rozwój antycypował pewne światowe tendencje?

Niemalą część książki *Ztročený mýtus – Roland Barthes* zajmuje zagadnienie iluzyjności i antyiluzyjności literatury, też bardzo Barthes'owskie. W jego pracach, jak wspomnieliśmy, występują zarówno elementy naukowe (uogólnienia), jak i beletrystyczne. Jako przykład świadomej antyiluzyjności przytacza powieść Karla Čapka *Meteor*, gdzie ta metoda tkwi w konstrukcji dzieła. Przykładem antyiluzyjnego gestu Češka przypomina słynną kwestię Gombrowicza kończącą *Ferdurke*. Milan Kundera, znany z otwartego rozstrząsania swych metod pisarskich, a więc z obnażania iluzyjności, postacie Tomasza i Teresy z *Niežnośnej lekkości bytu* czy postać Agnes z *Nieśmiertelności* wywiódł z własnych obserwacji czy nawet przypadłości cielesnych.

W kontekście tych rozważań Češka analizuje niektóre motywy, np. aluzję (nawiązanie), anagnoryzm, zastanawiając się nad przypadkami, kiedy stają się one w tekście metaforą albo metonimią. Czyni to zresztą za Barthes'em powołującym się na Borysa Tomaszewskiego. Powołuje się na często przypominaną zasadę, że kupno rewolweru pociąga za sobą użycie go, ale jeśli rewolwer nie wystrzeli, to ten fakt staje się figurą przypadkowości. Tutaj przedmiotem analiz Češki stają się filmy Hitchcocka i powieść Karla Čapka *Hordubal*, zapewne ze względu na jej kryminalno-tragiczny wątek.

Jeden z podrozdziałów Češki ma paradoksalnie brzmiący tytuł: *Czytać – uczestniczyć we własnym zniewoleniu* (tłum. moje – ZTL). Parafrazując tę zwodniczą tezę – pisze autor – można rzec, że czytanie bez zrozumienia oznacza, że czytelnik do niego nie dorósł, czytanie ze zrozumieniem zaś zniewala, czyli w żadnym przypadku nie można wyjść z honorem. Ten i podobne paradoksy są wywiedzione właśnie z lektury Barthes'a, co łącznie z wiedzą, że w latach 60. intelektualisci stanowili elitę towarzyską i centrum zainteresowania opinii publicznej, prowadzi Češkę do sformułowania wątpliwości, czy intelektualisci tego okresu nie byli raczej rodzajem nowożytnych retorów, mówców, którzy porywali za sobą czytelników. Przyznać trzeba, że ta wątpliwość jest ciekawa: być może nawet jej wyrażenie wyznacza granicę pokoleniową. Natomiast nie wyznacza tej granicy stosunek do paradoksu: wydaje się bowiem, że dla czeskich badaczy i czytelników odkrywanie paradoksów jest wciąż ważną metodą poznania.



DANIEL KALINOWSKI<sup>1</sup>  
(Akademia Pomorska w Słupsku)

## W POSZUKIWANIU KAFKI

Łukasz Musiał, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*. Oficyna Wydawnicza ATUT - Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe. Wrocław 2011, ss. 326.

Twórczość Franza Kafki – autora o stosunkowo niewielkim ilościowo dorobku – zadziwia coraz to nowe pokolenia badaczy polskich i światowych. Od lat pięćdziesiątych XX wieku wielość i jakość reakcji na tę literaturę wzrastała i w rezultacie dziś obcujemy z potężną w metodologiach, stanowiskach i osiągnięciach kafkologią. Badacz piszący w XXI wieku o twórczości Franza Kafki, może się czuć obezwładniony samą bibliografią prac o pisarzu, która sięga dziesiątek tysięcy opracowań sformułowanych w różnych językach. Przed współczesnym interpretatorem pojawiają się niejako dwie możliwości działania: albo pisać z wyrazistą, jedną metodologią pracy, wybierając do użytku choćby dyskurs psychoanalityczny czy dekonstrukcjonistyczny, albo formułować swoje uwagi z perspektywy możliwie syntetycznej, wybierając np. historię idei jako odpowiedni sposób umiejscowienia autora *Zamku* w zachodnioeuropejskim modelu literatury.

Książka Łukasza Musiała *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości* zdaje się realizować drugą z wspomnianych przed chwilą strategii. Chce się w niej omówić literaturę Kafki na tyle szeroko, na tak wysoko rozpiętym pułapie, aby przedstawić zagadnienia częściowo tylko literaturoznawcze, bardziej za to filozoficzne czy kulturowe, które najprościej można nazwać problematyką współczesnego kryzysu podmiotowości. Dla przedmiotu badań takie podejście przynosi określone rozwiązania, lecz już nie dla pisarstwa Kafki, albowiem wśród cytowania Jacquesa Derridy, Waltera Benjamina i Giorgio Agambena epika artystyczna traci swoją samodzielność na rzecz rozpatrywania pozaliterackich dyskusji światopoglądowych.

Praca Musiała powstała jako przejaw wieloletnich kafkologicznych zainteresowań Autora. Składa się ona z *Wprowadzenia*, trzech głównych działów tematycznych, zaopatrzonych w kilka rozdziałów oraz bibliografii i indeksu. We *Wprowadzeniu* dochodzi do samookreśleń metodologicznych oraz zasygnalizowania podstawowej koncepcji interpretowania twórczości Kafki w optyce kilku szkół współczesnej filozofii. Przy całej odwadze tego pomysłu, aby w polskiej tradycji

---

<sup>1</sup> Correspondence Address: dankalin@poczta.onet.pl

humanistycznej łączyć dyskurs filozoficzny z literaturoznawczym, pojawia się tutaj nieuzasadnione przekonanie, iż w zakresie debat wokół pisarstwa Kafki „polska recepcja zatrzymała się, poza stosunkowo nielicznymi wyjątkami, na odczytaniu Alberta Camusa i jego wersji spopularyzowanej, dostosowanej, jakby tego było mało, do szczególnych warunków politycznych panujących w powojennej Polsce” (s. 28–29). Należy w tym miejscu krytycznie zareagować na taką konstatację, ponieważ Autor zdaje się mieć pretensje do przedstawicieli polskiej kafkologii, jakich upatruje w osobach wymienionych w przypisie czyli u Brunona Schulza, Romana Karsta, Marka Wydmucha, Zbigniewa Bieńkowskiego, Stefana H. Kaszyńskiego, Jakuba Ekiera, Michała Pawła Markowskiego czy Adama Lipszyca, iż nie potrafili się wybić poza wpływ wzorców interpretacyjnych Kafki obecnych w programach szkolnych. Autor zdaje się zapominać w ferworze formułowania swojego *Wprowadzenia*, iż recepcja dzieł literatury w środowisku naukowym, artystycznym czy szkolnym czasami się nie zażębia i powstają z takiej sytuacji trzy różne modele recepcyjne o własnych zasadach i specyfice, które zestawiać w celu dokonywania ocen wartościujących któregoś z nich odpowiedzialnemu filozofowi nie uchodzi. Należy również sprzeciwić się opinii Musiała, iż egzystencjalistyczny klucz w odbiorze pisarstwa Kafki był głównie naznaczony esejem Alberta Camusa, odczytywanym w Polsce z politycznym podtekstem. Gdy wnikliwiej przyjrzeć się polskiej recepcji Kafki okazuje się, że nie tylko w duchu Camusa, ale jednak egzystencjalistycznie pisali o Kafce: Jan Kurowicki w pracy *Człowiek i sytuacje ludzkie* (1970), Karol Toeplitz, *F. Kafki i J. P. Sartre’a reinterpretacja „konfliktu Abrahama”* (1985) czy Karol Sauerland, *Idealny aparat władzy a jednostka* (1987).

W pierwszej części zasadniczych dociekań Musiała zatytułowanych „Tam i z powrotem. Kafka jako paradygmat” pojawiają się rozdziały *Między rozpaczą a zemstą. Kafka w oczach krytyków, badaczy literatury i filozofów* a także *Powrót alegorii. Derridy i Agambena spór o wykładnię legendy „Przed prawem”*. Pierwszy z rozdziałów stanowi specyficzny zarys światowej recepcji twórczości Kafki. Autor dokonuje tutaj sprawnej rekapitulacji najważniejszych osiągnięć badawczych z krótką charakterystyką uwarunkowań historycznych i kulturowych. Widać tutaj uważną lekturę jednego z ciekawszych niemieckich interpretatorów Kafki – Rainera Stacha i jego książek *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen* (2004) oraz *Kafka. Die Jahre der Erkenntnis* (2008). Myślę tutaj o pewnej specyficznej, „zadziornej” stylistyce wywodu i odwadze formułowania niekiedy dyskusyjnych sądów. Momentami Musiał nawiązuje w wywodach pierwszego rozdziału swej książki do polskiej recepcji Kafki, przywołując Waltera Benjamina jako tego, który zdołał „wydobyć z ogromnego impasu polską »kafkologię«” (s. 66). Zdanie to naznaczone jest daleko idącą arbitralnością, gdyż z innej optyki patrząc, w wychodzących po polsku od ostatnich dziesięciu lat esejach dotyczących Kafki, Benjamin pojawia się tyleż często co Gershom Scholem czy Maurice Blanchot. A i wspomniany przez Musiała Theodor



Adorno został w tym miejscu tylko częściowo doceniony, gdyż Autor nie wspominał o ciekawej książce zbiorowej *Z punktu widzenia Szkoły Frankfurckiej. Literatura, kultura, teoria krytyczna* (red. R. Bobryk i J. Zychowicz, Siedlce 2006), w której Adorno jako interpretator Kafki został omówiony osobno. Tego typu uchybień brak w drugim z rozdziałów książki Musiała, dotyczącym sporu niemal filozoficznego o znaczenie legendy *Przed prawem* Kafki, jaki toczyli swego czasu Jean Paul Sartre i Giorgio Agamben. Ten świetnie zbudowany tekst pokazuje nie tylko zdolność referowania założeń ideowych ważnych dla współczesności filozofów, ale i umiejętność formułowania własnych wyważonych ocen oraz współuczestniczenia w odkrywaniu „filozoficzności” literatury Kafki. Stylistyczna jakość wywodu Musiała idzie tutaj w parze z jego erudycją i czyni tę część książki jedną z ciekawszych.

Druga część pracy Łukasza Musiała związana jest z głównym hasłem całej jego książki a więc z literacko-filozoficznym poszukiwaniem utraconej rzeczywistości, jakie poczynili artyści pierwszej połowy XX wieku. Na wstępie swych interpretacji Autor przywołuje *Opis walki* Kafki, aby uwypuklić najważniejszą według niego cechę narracyjną tego literata, jaką jest dążenie do skonstruowania możliwie precyzyjnego narzędzia opisu świata wewnętrznego podmiotu oraz problematyka wystarczalności języka do tego typu zapisu. Pozytywną stroną analiz Musiała jest tutaj wyjście poza przywoływanie kontekstów literackich dla pierwszych prób artystycznych Kafki, a w zamian za to rozwijanie literaturoznawczej idei Petera-Andrégo Alta kafkowskiej „walki o opis”. Jest to z innej perspektywy patrząc, silny germanistyczny element pracy, potwierdzający językowe kompetencje poznawczego badacza. Kolejny rozdział drugiej części książki Musiała zatytułowany *W kleszczach przedświata* naznaczony jest benjaminowską lekturą utworów Kafki. Należy w tym miejscu skomentować cechę dyskursu badawczego Musiała obecną w całej pracy, lecz w owym rozdziale szczególnie widoczną – eseistyczność. Ów wybór stylistyki wypowiedzi skazuje Musiała na nie zawsze najszcześniejsze konsekwencje. Oto bowiem z jednej strony stałe akcentowanie interpretacji Kafki przez Waltera Benjamina przynosi czytelnikom rzetelne, ze znanstwem prowadzone, omówienie wagi propozycji lekturowej żydowskiego humanisty, z drugiej jednak – wbrew chyba intencjom Musiała i co jeszcze ważniejsze Franza Kafki – proza autora *Wyroku* w takim postępowaniu interpretacyjnym staje się monologicznym przytaczaniem tez filozoficznych autora *Aniela historii*. Oto na przykład Musiał szeroko opisuje kategorię porażki czy słabości, posiłkując się korespondencją między Benjaminem a Scholemem, natomiast zupełnym milczeniem pomija literackie reprezentacje słabości i niedojrzałości w literaturze ekspresjonistycznej i szerzej – modernistycznej, jak to kilka lat temu przedstawiała Małgorzata Klen-tak-Zabłocka w pracy o Kafce i Gombrowiczu (*Słabość i bunt*, Toruń 2005). Podobnie jest przy interpretacji *Przemiany*, do której przyporządkowany został benjaminowski pomysł zniekształconego „przedświata”, natomiast nie została zaznaczona

artystyczna konstrukcja, „matematyczna” logika opowiadania, jak tego kilkadziesiąt lat temu domagał się Vladimir Nabokov. Wreszcie *Kolonia karna* omawiana w kontekście benjaminowskim, traci swą literacką siłę, o której mowa w opracowaniach literaturoznawczych, (także i polskie – w tomach *Apokalipsa. Symbolika, tradycja, egzegeza*, t. II, red. J. Ławski, Białystok 2007). Gdyby docenić literaturoznawczy wysiłek przedstawicieli polskiej kafkologii, okazałoby się, że Benjamin nie tyle ratuje polską kafkologię z impasu poznawczego – jak zakładał Musiał – co ją wzbogaca. Właśnie wzbogacanie polskich analiz myślą benjaminowską jest potrzebne w przypadku analiz *Zaginionego* lub *Sprawozdania dla Akademii*, które to utwory Kafki rzeczywiście nie doczekały się znaczących interpretacji w polskiej tradycji badawczej, choć znowu można ze zdziwieniem zauważyć zbagatelizowanie w dyskursie Musiała dotyczącym *Sprawozdania dla Akademii* pracy Karla Grözingera o kabalistycznym pochodzeniu literackich figur zwierząt (polskie tłumaczenie: *Kafka a Kabała*, Kraków 2006) lub wydanej przed kilkanaście lat temu oryginalnego artykułu Anny Rutki o literackich koneksjach tych obrazów.

Trzecia część książki Łukasza Musiała zatytułowana została *Rzeczywistość (nie)odnaleziona*, co doskonale odwzorowuje aporię współczesnych filozoficznych konstatacji co do możliwości poznania i nazwania rzeczywistości. Taką też cechą w prozie akcentuje Autor, rozpatrując ją na przykładzie prozy z ostatniego okresu twórczości Kafki. Punktem wyjścia jest tutaj ponownie benjaminowski styl myślenia o literaturze autora *Wyroku*, lecz generalnie na plan pierwszy wysuwany jest włoski myśliciel Giorgio Agamben. Propozycja lekturowa Agambena, jedna z najbardziej oryginalnych w ostatnich latach, chwilami jeszcze wyraźniej aniżeli w przypadku Benjamina „narzuca” utworom Kafki znaczenia mesjańskie, ocalające i optymistyczne. Ciekawe i zwięzłe omówienie specyfiki „totalnej” chęci objęcia namysłem całej współczesnej kultury przez Agambena, jakie dokonuje Musiał, współgra z wyłuskaniem przez niego najważniejszych punktów interpretacji twórczości Kafki przez autora *Homo Sacer*. Szkoda, że zabrakło tutaj przy partiach dotyczących aury egzystencjalnej czy przy fragmentach o kryzysie języka nawiązania do literackich kontekstów interpretacyjnych prozy Kafki. Wszak omawiają tę problematykę nie tylko Benjamin czy Agamben, ale i w polskiej artystycznej recepcji Kafki Tadeusz Różewicz (dramaty: *Pożegnanie Głodomora, Pułapka*) czy Gustaw Herling-Grudziński (*Dziennik pisany nocą*), co z kolei komentują dzisiejsi kafkolodzy (D. Kalinowski, *Światy Franza Kafki*, Słupsk 2006 oraz B. Sommerfeld, *Kafka-Nachwirkungen in der polnischen Literatur*, Frankfurt Am Main 2007). Można zresztą zauważyć w rozdziałach książki Musiała pt. *Głód rzeczywistości* oraz *Książki, do których się nie wraca* dalsze przesuwanie się dyskursu interpretacyjnego z ram pisania filologicznego, z zachowaniem bogatego aparatu naukowego, ku pisaniu eseistycznemu, osobistemu, tworzonemu niemal na własną odpowiedzialność, w których zamiast przypisów odnoszących się do stanu badań lub innych propozycji interpretacyjnych, pojawiają się jedynie odwołania do tłumaczeń utworów

Kafki oraz do ich oryginalnych, niemieckojęzycznych postaci. Tę cechę eseistycznego duktu Musiała swoiście tłumaczy ostatni rozdział trzeciej części jego książki zatytułowany *Post scriptum*. Widać w tym swoiste zamknięcie kompozycji klamrowej książki: po wstępnym rozdziale, w którym przedstawiono najważniejsze akty interpretacji twórczości Kafki autor rozprawy wraca sam do siebie, do określenia swojej pozycji badawczej i nieco przewrotnie wysuwa konstrukcję metodologiczno-pragmatyczną (a przy tym metaforyczną) trickstera jako nieuchronną w postępowaniu współczesnego badacza twórczości Kafki. Choć Autor jednoznacznie nie przypisuje się do tego typu postępowania epistemiczno-retorycznego, to z akademickiej perspektywy norm i regulacji wypowiedzi naukowej, narracyjna postawa trickstera jest, co najmniej podejrzana. Oczywiście można i trzeba dyskutować o kryzysie współczesnego statusu akademickości i naukowości, lecz na stosowanie postawy trickstera, aby „wyczyścić” sobie pole badawcze i narzucić czytelnikowi możliwie (rzekomo) świeży sposób odbioru Kafki, ocierający się nawet o intelektualną prowokację, trudno się zgodzić. Te ostatnie frazy z pracy Musiała osłabiają i zacierają wagę jego pomysłu interpretacyjnego, choć może były swoistym zastosowaniem toposu skromności Autora.

Książka Łukasza Musiała *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości* to ważny przykład polskiej lektury twórczości autora *Procesu* w nawiązaniu do innych tekstów kultury. Najważniejsze znaczenie zyskuje ta praca w sferze interpretowania Kafki poprzez filozofię Waltera Benjamina i w mniejszym stopniu Giorgio Agambena. To niewątpliwie dowód umiejętności poruszania się zarówno po aktualnych meandrach współczesnej filozofii jak i czujnego śledzenia światowej kafkologii. Prace badawcze Musiała o Kafce świadczą, że jest osobowością naukowca, który próbuje łączyć swoje pasje literaturoznawcze i filozoficzne. To przedstawiciel młodego, dynamicznego pokolenia polskich badaczy, którzy poszukują odnowienia metodologicznego dyscyplin, w których przyszło im realizować swoje zainteresowania. Wybór Autora, aby zajmować się stykiem literatury i filozofii lub raczej przenikaniem się literatury i filozofii uznać należy za trafny i w odniesieniu do polskiego odczytywania Kafki – Benjamina i Agambena progresywny. W polskiej tradycji badawczej sekunduje Musiałowi w takim postępowaniu Adam Lipszyc (*Rewizja procesu Józefiny K. i inne lektury od zera*, Warszawa 2011 oraz *Sprawiedliwość na końcu języka*, Kraków 2012), na którego się zresztą poznański interpretator wielokrotnie powołuje. Polska germanistyka w pracy Musiała uzyskuje ciekawy akt recepcji Kafki, poparty ustaleniami niemieckich kafkologów (głównie Reinera Stacha i Petera-Andrégo Altego). Szkoda tylko, że samej literatury autora *Przemiany* jest tutaj tak mało. Kafka inspirujący filozofów stał się tylko pretekstem, zaś świat literatury dodatkiem do snucia argumentów w logicznym dowodzeniu. Na szczęście Łukasz Musiał pisze dalej, zaś Kafka nieustająco inspirowane do dalszej drogi, więc jest nadzieja...



EMILIA KLEDZIK<sup>1</sup>

(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

## TEORIA POSTKOLONIALNA W POLSCE

Dariusz Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2013, ss. 508.

Dariusz Skórczewski napisał długo wyczekiwaną książkę o teorii postkolonialnej w Polsce. *Pejzaż postkolonialny* wygląda imponująco: to ponad 500 stron gęstych rozważań, podzielonych na trzy części: pierwszą, stanowiącą teoretyczne wprowadzenie w teorię postkolonialną i meandry jej recepcji w Polsce, z licznymi ekskursami w stronę Europy Środkowej, drugą – zawierającą kilka *case studies*, poświęconych literaturze polskiej od romantyzmu po współczesność i trzecią – opisującą specyficznie polskie konteksty postkolonialne, objawiające się w tekstualnych zjawiskach szerszych niż literatura: w krytyce literackiej, publicystyce, najogólniej – w dyskursie. Warto podkreślić, że publikacja Skórczewskiego ukazuje się w czasie, kiedy w Polsce rozkwit przeżywa Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, skupiające siedem największych wydziałów polonistycznych w Polsce, które swoją metodologiczną propozycję lokują w kręgu rozważań postkolonialnych, ale jednak zasadniczo ją modyfikują (co odzwierciedla się w zmianie nomenklaturowej). Odpowiadając na nią, Dariusz Skórczewski proponuje powrót do postkolonializmu.

Może się wydawać, że polscy badacze wiodą spór o nazewnictwo, choć uprawiają ten sam typ krytyki. Polemika terminologiczna przekłada się jednak na – by tak rzec – dobór ideowych patronów i demonów obu koncepcji. O ile bowiem Hanna Gosk uważa obdarza tzw. zwrot antropologiczny w badaniach nad literaturą<sup>2</sup>, o tyle Skórczewskiego bardziej interesuje etyczne nachylenie interpretacji. Oboje badacze zajmują podmiotowość i tożsamość, Skórczewski jednak – zgodnie ze swoim światopoglądowym zamysłem – pragnie ją „ocalić”, zaś Gosk – zdekonstruować. Zgodnie definiują przedmiot swojego naukowego zainteresowania jako dyskurs, w opozycji do konkretnych kulturowych praktyk kolonialnych, świadomi częstych zarzutów, padających ze strony polskich postkolonialnych sceptyków, o niekompatybilność rzeczywistości środkowoeuropejskiej i „prawdziwie” postko-

<sup>1</sup> Correspondence Address: emilia.kledzik@gmail.com

<sup>2</sup> Por. D. Ulicka, *Tezy do przyszłej antropologii literaturoznawstwa*. „Teksty Drugie” 2005, nr 5.

lonialnej. Hanna Gosk w pierwszej rozprawie książkowej poświęconej tej tematyce, daje wyraz nie tylko własnym wątpliwościom:

Potrzeba dostosowania instrumentarium funkcjonującego dziś w badaniach postkolonialnych w taki sposób, by mogło animować nowe ujęcia problematyki badawczej, wynika również z tej przyczyny, iż realia owe nigdy nie były realiami stricte kolonizatorskimi, ani kolonialnymi w rozumieniu właściwym choćby realiom byłego imperium brytyjskiego i jego kolonii, jakkolwiek badacze zagadnienia wskazują, iż dominacja imperium rosyjskiego (czy pruskiego) miała charakter kolonialny i niespecjalnie różniła się od kolonizatorskiej aktywności, powiedzmy, brytyjskiej. Problematyka ta wymaga precyzyjnych dookreśleń, dlatego też, jak już wspomniałam, proponuję, by w sytuacji dwudziestolecia międzywojennego i tej po roku 1989 nie nazywać jednak postkolonialną, a w pierwszym przypadku używać raczej określenia post-zaborowa, w drugim zaś – post-zależnościowa<sup>3</sup>.

W rozdziale pt. *Postkolonializm nad Wisłą*, Skórczewski wyklada swoją wizję postkolonialnego transferu w Europie Środkowej (określenie Doroty Kołodziejczyk). Za moment właściwego debiutu refleksji postkolonialnej na temat tej części globu uznaje książkę Ewy Thompson pt. *Trubadurzy imperium. Literatura polska i kolonializm*, co jest gestem nie bez znaczenia, kiedy próbujemy zdefiniować punkt światopoglądowej ciężkości postkolonialnej refleksji Skórczewskiego. Jeśli bowiem możemy wyobrazić sobie różne oblicza postkolonializmu nad Wisłą: od dekonstrukcji polskiej myśli mocarstwowej, przez refleksję nad dyskursem antymodernizacyjnym w polskiej literaturze najnowszej, po wskazywanie strategii zawłaszczania i oporu w odpowiednio: literaturze kolonizatora i skolonizowanego, prymarne odwołanie do książki Thompson sugeruje czytelnikom, że Skórczewski będzie szedł drogą wiktyimizacji polskiej (choć ze zdecydowaną krytyką martyrologii) i demonizacji niemiecko-rosyjskiej strony konfliktu kolonialnego, jednocześnie problematyzując i zmiękczać dwie pozostałe kwestie: silny, nacechowany resentymentem opór literatury polskiej przed „zachodniością” po 1989 roku oraz imperialistyczny dyskurs kresowy:

W tej optyce Europę Środkowo-Wschodnią można postrzegać jako wyłączonej z „Europy”, nie tylko bowiem nie dzieli z nią historycznej odpowiedzialności za przedsięwzięcie imperialne, lecz przeciwstawia się jej jako obszar, który również był – i w pewnej mierze nadal jest – obiektem tego samego rodzaju dyskursywnej dominacji, „Innym” Zachodu, opisanym, uporządkowanym i skatalogowanym w archiwach wiedzy wytworzonej przez struktury akademickie. (s. 57)

Ten spójny projekt o wyraźnym profilu aksjologicznym, mocno współgra ze swoim zapleczem ideologicznym i lokuje się w opozycji do koncepcji Gosk, by

<sup>3</sup> H. Gosk, *Opowieści kolonizatora/skolonizowanego. W kręgu studiów postzależnościowych*. Kraków 2012, s. 13–15.

kategorii postkolonialnej interpretacji stosować pod szyldem krytyki postzależnościowej. W rozdziale pt. *Drogi i rozdroża studiów postkolonialnych w Polsce* Skórczewski wprost zadaje pytanie: „Postkolonialne? A może postzależnościowe?” (s. 93) i podkreśla różnice pomiędzy tymi dwoma nurtami, pisząc o odmiennościach w „samej ontologii przedmiotu badań”. Jak je definiuje? Lubelski badacz opowiada się za „mocną” definicją doświadczenia kolonialnego i obawia się, że – paradoksalnie – stosowanie kategorii „postzależności” może grozić jej rozmyciem.

Nie chodzi zatem o homogenizację postkolonializmu, niwelowanie różnicy, lecz o adekwatne i pożądane (z naukowego, poznawczego punktu widzenia) uzupełnienie tej kategorii o polskie doświadczenie kolonialne. (97)

Książka jest znakomicie skonceptualizowana. Rozpoczyna się od umieszczenia postkolonializmu w polu szeroko pojmowanej (nieświeckiej) refleksji humanistycznej, z jej etycznymi konsekwencjami. Wynika z niej przekonanie, które podzielam, choć z inną argumentacją: postkolonializm ma szansę przywrócić humanistyce jej dawną rangę, stać się skutecznym „programem naprawczym” zdeprecjonowanej gałęzi nauki, przede wszystkim dlatego jednak, że współczesny świat potrzebuje specjalistów od tłumaczenia inności, komunikacji i mediacji międzykulturowej. Ta socjologiczna potrzeba naszych czasów ma jednak więcej wspólnego ze zmiękczaniem globalnej/zachodniej Realpolitik oraz wspieraniem pedagogiki, którą – wbrew Skórczewskiemu – nazwałabym jednak „postnarodową”, niż z tekstualną praktyką interpretacyjną. O ile bowiem praktyki demaskatorskie, jakie stosował Said w *Orientalizmie* i *Kulturze i orientalizmie*, a w naszej szerokości geograficznej Ewa Thompson w odniesieniu do literatury rosyjskiej, zaowocowały wykryciem znanych figur dyskursywnej dominacji, o tyle trudno te same kategorie przymierzać do literatury powstałej po zakończeniu relacji zależności. Upraszczając, można stwierdzić, że różnica jest następująca: o ile w pierwszym przypadku literatura jest „wtórna” wobec intencji ekonomiczno/terytorialnego/kulturowego zawłaszczenia danego obszaru, o tyle literatura postkolonialna nierzadko „pierwotnie” artykułuje niewyraziste podziały i fluktuacje władzy, jakie następują po ustaniu zależności. Skórczewski natomiast postrzega literaturę nie jako źródło, ale jako odbicie/narzędzie (post)kolonialnej rzeczywistości, co nie zawsze przynosi dobre rezultaty – por. np. pierwotny tytuł części rozdziału, poświęconego powieści Pawła Huellego, pt. *Dlaczego Paweł Huelle napisał Castorpa?*, opublikowany przed kilkoma laty w „Tekstach Drugich”. Myślenie o etycznych powinnościach krytyka postkolonialnego w moim przekonaniu nie powinno dominować nad praktyką interpretacyjną, którą Skórczewski opanował po mistrzowsku, choć nie można oprzeć się wrażeniu, że dobór analizowanych przez niego tekstów wynika z pewnego klucza, którego nie można wytłumaczyć Saidowskim „systemem” tekstów, które wzajemnie się do siebie odwołują<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> E. Said, *Orientalizm*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań 2003, s. 58.

Głównymi metodologicznymi patronami rozważań Skórczewskiego są Edward Said i Anthony Smith. Ten pierwszy doceniany jest przez lubelskiego badacza przede wszystkim nie jako autor terminu „orientalizm”, ale reprezentant „impli-cytnie antymodernistycznego i umiarkowanie logocentrycznego” stanowiska (s. 21), co stanowi stosunkową rzadkość w polskiej recepcji autora *Kultury i imperializmu*. Można w tym kontekście przywołać demaskatorski tekst ucznia Saida, Timothy’ego Brennana, kwestionujący związek pomiędzy orientalizmem, a post-strukturalizmem. Brennan zarzuca akademickim krytykom Saida „naiwny idealizm”<sup>5</sup>, nieznaną „rodowodu intelektualnego Saida”<sup>6</sup> i przekonuje, że Saidowska recepcja myśli Michela Foucault podszyta była niechęcią do poststrukturalistycznej nieufności wobec języka jako „niewoli znaczenia”<sup>7</sup>. Choć Skórczewski zna tekst Brennana, powołuje się na niego wybiórczo – pomija te fragmenty, które polemizują z koncepcją „globalizacji” studiów postkolonialnych – w odczuciu Brennana – kamuflażu dla kolejnej odsłony zachodniego imperializmu. Przede wszystkim marginalizuje całą koncepcję świeckiej krytyki, której przypisuje odmienną definicję dyskursu religijnego, mistyfikującego swoją „ostateczną, niepodważalną autorytatywność” (s. 28).

Uwikłanie myśli chrześcijańskiej w proces budowania imperiów kolonialnych kładzie się cieniem na jej potencjalnym miejscu w refleksji postkolonialnej. W czasach po ustaniu kolonizacji rodzi się raczej pytanie o możliwość powrotu do lokalnych praktyk religijnych i ich roli w dyskursie emancypacyjnym. Także w środkowoeuropejskiej przestrzeni kulturowej istnieje potrzeba dokonania postkolonialnej dekonstrukcji legend fundacyjnych dla polskiej tożsamości, z których szczególnie te związane z przyjęciem chrześcijaństwa mogą objawiać kulturowe zawłaszczenie, leżące u podstaw polskiego mitu narodowego. Nawet jeśli ma to jedynie wymiar – jak pisze Skórczewski w krytyce *Niesamowitej Słowiańszczyzny* Marii Janion (rozdział pt. „Słowiańskie” kłopoty z tożsamością) – Bhabhowskiej *necessary fiction*, opowieści te są, obok np. *Sowińskiego w okopach woli* i *Widzenia księdza Piotra*, jedną ze składowych narodowej narracji tożsamościowej, sankcjonującego unię świeckich instytucji państwowych z religijnymi. Za ich sprawą polska duchowość jest duchowością patriotyczną i odwrotnie. Tematu tego Skórczewski, z oczywistych względów, nie dotyka, choć byłby on na miejscu także w świetle reprezentowanej przez niego koncepcji „wczesnych” korzeni wspólnot narodowych. Z tych samych, jak się wydaje względów, nie odpowiada wprost na narzucające się podczas lektury książki Janion pytanie: dlaczego nie uczymy dziś w szkołach o słowiańskich korzeniach polskiej tożsamości i nie dyskutujemy otwarcie nad chrystianiza-

<sup>5</sup> T. Brennan, *Humanizm, filozofia, imperializm*. Przeł. E. Kledzik, D. Kołodziejczyk. „Porównania” 2009, nr 6, s. 9.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 24.

cją w perspektywie postkolonialnej? Dlaczego o folklorze słowiańskim dzisiejsi uczniowie dowiadują się dopiero przy okazji lektury *Dziadów* Adama Mickiewicza? Skórczewski polemizuje z metodą, zarzuca Janion nieściśłości metodologiczne, ale – choć w innych przypadkach radykalnie staje po stronie podmiotu i jego tożsamości – tym razem zdaje się unikać sedna sprawy. Proponuje natomiast, by w ramach włączania postkolonializmu w szerszy projekt restytucji humanistyki, za tekst fundacyjny uznać Kazanie na Górze, co – o ile zgadzam się, że za studiami postkolonialnymi stoi idea poszanowania podmiotowości Innego w duchu miłości bliźniego – wydaje mi się nadużyciem w świetle roli, jaką chrześcijaństwo odegrało w kolonialnym podboju nie tylko pozaeuropejskich regionów świata.

Anthony Smith, którego koncepcję narodu referuje Skórczewski w rozdziale poświęconym tożsamości (*Tożsamość w ujęciu postkolonialnym*), jest orężem w walce lubelskiego badacza przeciwko „ideologiczno-metodologicznej hegemonii” marksizmu w rodzimych studiach postkolonialnych. Osobliwie w tym kontekście wypadają cytaty z pism Frantza Fanona, jednego z licznych admiratorów marksizmu w gronie postkolonialistów. Skórczewski, mimo deklaratywnej „przezroczyście” dyskursu i niechęci do wdawania się w spory o charakterze ideologicznym, nie powstrzymuje się przed fatalistyczną retoryką, kiedy pisze o stanowiskach konstruktywistycznych: koncepcja trans-narodu jest jego zdaniem „utopijna”, zaś my zostajemy przez nią „skazani” na rezygnację z „tego narzędzia analitycznego” (sic!), jakim jest naród (114), a słynną tezę Gellnera o narodzie wynalezionym przez nacjonalizm nazywa „odwróceniem zdroworozsądkowego porządku rzeczy” (121). Badacz jest świadom, że nacjonalizm był i pozostaje jednym z głównych motorów kolonializmu oraz ruchów antykolonialnych. Trzeba Skórczewskiemu oddać, że jest krytyczny wobec przejawów ksenofobii, ale kiedy próbuje umocnić swój wywód, powołuje się na argumenty, którym trudno przypisać status naukowych. Cytuje na przykład Andrzeja Walickiego, piszącego, że jako Polakowi jest mu „miło odczuwać, że jest **coś nieprzypadkowego** we mnie, co mnie określa (...) (118)” [podkr. – EK]. U Anthony’ego Smitha interesuje go stanowisko etnosymboliczne, wyłożone w rozprawie pt. *Etniczne źródła narodów*, poszukującego autentycznych i obiektywnych tradycji i źródeł narodu w symbolicznych wspólnotach z czasów przednowoczesnych. Przykładem takiej wspólnoty jest zdaniem Skórczewskiego sarmatyzm, który nazywa „strukturą „horyzontalną” (127) w odróżnieniu od elitarystycznych „struktur wertykalnych” i w dowartościowaniu tego ruchu społecznego podąża tropem Ewy Thompson, witany w polskim środowisku postkolonialnym z oporami, szczególnie w świetle jej zaangażowania w kampanię jednej z partii politycznych. „Podstawową i integralną” cechą owego polskiego, postkolonialnego podmiotu, którego dookreśla Skórczewski posiłkując się koncepcjami Stuarta Halla, założyciela studiów kulturowych, jest, dość arbitralnie uargumentowany fakt, że „podmiot ów definiuje siebie jako ciągłe „ja”, partycypujące wprawdzie w ludzkiej historii, lecz zarazem przeświad-



czone o istnieniu transcendentnego porządku rzeczy, niezależnego od człowieka i jego władz poznawczych” (s. 134). Warto przypomnieć w tym miejscu opinię Timothy’ego Brennana, który referował obawy Saida, co do ukrytych imperialnych zakusów, związanych z amerykańską modą na studia postkolonialne:

Mówiąc językiem Saida z *Beginnings*, (...) studia postkolonialne poza swoim rzekomym zasięgiem i kulturą wrażliwością zdecydowanie umacniają specyficzną, kulturową, pełną podejrzliwości amerykańską obsesję na temat tożsamości etnicznej jako formy autorytetu<sup>8</sup>.

Chciałabym wierzyć, że to restytucja kultury narodowej, a nie relatywizacja jej autorytetu jest drogą, którą powinna podążać „pedagogika narodowa”, w celu wychowania społeczeństwa, które jest gotowe na wzięcie „odpowiedzialności za Innego” (s. 147). Apel ten wypadłby może bardziej przekonująco, gdyby lubelski badacz sam zdecydował się na taki interpretacyjny gest, wychodząc w stronę subalternów w literaturze polskiej. Jest, rzecz jasna, kwestią autorskiego wyboru, które oblicze polskiej postkolonialności uczyni dominującym. Lubelski badacz wykazuje jednak w rozdziale pt. *Melancholia dyskursu postkolonialnego*, że polski kompleks postkolonialny nie jest monolitem, a konglomeratem poczucia niższości oraz imperialnej buty w odniesieniu do dawnych wschodnich ziem Rzeczypospolitej. W tym kontekście warto byłoby się zastanowić, jak doświadczenie skolonizowania wpłynęło na dyskursywne praktyki wobec imagologii innych subalternów: Żydów, Romów, pozostałych mniejszości narodowych i etnicznych. Zjawisko „postkolonialnego przeniesienia” (termin Kingi Piotrowiak-Junkiert) wywiera silny wpływ na polskie życie społeczne w Polsce i znajduje swoje ujście w licznych praktykach dyskursywnych, które warto prześledzić. Tymczasem w rozważaniach Skórczewskiego niemal wyłącznie Polacy – lub środkowoeuropejczycy – występują w roli skolonizowanych, jak gdyby nasz kraj nigdy nie aspirował do roli mocarstwa kolonialnego<sup>9</sup>, a współcześnie – ustami części polityków – nie gloryfikował agresywnego nacjonalizmu spod znaku obłączonej twierdzy. Współczesną bierność elit wobec tego zjawiska, a nie – jak przekonuje Skórczewski – pokorę wobec dyskursu dawnego hegemonu – postrzegam jako największy problem bieżącego życia społecznego w Polsce, choć być może to dwie strony tej samej, wykoślawionej wielopokoleniowymi upokorzeniami, kondycji postkolonialnej. Inteligencja comprador, jak nazywa ją lubelski badacz, która (także współcześnie?) rzekomo reprezentuje interesy imperialnego centrum, wykształciła się w Polsce ponad dwieście lat temu i w optyce lubelskiego badacza, niezależnie od „stopnia skolonizowania”: zabory (brak zróżnicowania pomiędzy sytuacją w zaborze rosyjskim, pruskim i austriackim), okupacja, orbita wpływów radzieckich, dzisiejszy „hegemon za-

<sup>8</sup> T. Brennan, op. cit., s. 28.

<sup>9</sup> Por. G. Borkowska, *Polskie doświadczenie kolonialne*. „Teksty Drugie” 2007, nr 4.

stępczy” (określenie Ewy Thompson) – prowadzi do wykształcenia tej samej „kultury zastępczej”, będącej zbiorem symbolicznych praktyk zastępujących „gorące” debaty patriotyczne w sytuacji zniewolenia.

\*

Propozycja, by oprzeć się na tezach badacza, który ukuł termin „orientalizm”, ale sam sceptycznie odnosił się do poststrukturalistycznych dopływów tego nurtu, może spotkać się z poparciem wszystkich zwolenników tradycyjnych metod interpretacyjnych. W propozycji Dariusza Skórczewskiego odnalazłam swoją intuicję, że studia postkolonialne w istocie powracają do świata interpretacji sprzed takich tekstów, jak *Pakt autobiograficzny* Phillipe’a Lejeune, *Śmierć autora* Rolanda Barthesa, a w zakresie ontologii dzieła literackiego i socjologii literatury przede wszystkim teorii Pierre’a Bourdieu, na czele z jego koncepcjami pól semantycznych, przemocy symbolicznej oraz akcentowanym przez niego kantowskim przełomie estetycznym, a także Nowym Historyzmem, pozwalającym na uchwycenie nowych, dalekich od linearnej koncepcji postępu cywilizacyjnego, sposobów historyzacji doświadczenia wspólnotowego, na którego dokonania nacisk kładzie Robert J. C. Young, autor koncepcji postkolonialnej Irlandii. To ważne i celowe pominięcie, zważywszy na metodologiczne obwarowania omawianej rozprawy, w tym cytowaną Deepikę Bahri, piszącą o „nieuchronnym zarażeniu estetyki polityką” (s. 42). Obok dwóch wspomnianych powyżej patronów, ma Skórczewski kilka demonów, do najważniejszych (deklaratywnie) należą marksizm i poststrukturalizm. A jednak w jego książce odbywa się swoiste „oswajanie diabła”, kiedy np. wymienia badacz punkty styeczne postkolonializmu i postmodernizmu (s. 45) albo proponuje kategorię „zmiennej ekonomicznej” do charakteryzacji kondycji kulturowej społeczeństw (s. 59). Jego interpretacyjne propozycje, dodam, że niezwykle skrupulatne, poparte rzetelnymi kwerendami, utrzymane są w duchu semiotycznej wykładni postkolonializmu, której patronami – choć niewyartykułowanymi w rozprawie – są teoretycy przestrzeni, tacy jak Jurij Łotman i Michaił Bachtin, a bliskim dyskursem teoretycznym – geopoetyka. Czytający je może jednak odnieść wrażenie, że choć autor odrobił lekturową lekcję i sprawnie posługuje się „key concepts” teorii postkolonialnej, w zasadzie tylko w rozdziale o dyskursie kresoznawczym sięga po instrumentarium wychodzące poza „tradycyjne” metody interpretacji. Wydaje się zresztą, że zamiarem Skórczewskiego była taka właśnie rzetelna lektura, w której kluczową rolę odgrywają kategorie, takie jak: podmiot, świat przedstawiony, przestrzeń, czas, styl odbioru i narracja.

Autor zamierza stworzyć „polski głos postkolonialny”, wyraźnie odcinając się od praktyk dyskursywnej mimikry, które nazywa „rebrandingiem” (s. 3) i podkreśla, że nie w odkrywaniu „struktur opresji o podłożu rasowym” tkwi potencjał tej teorii w Polsce. Metodologicznym wzorem pozostaje dla niego *casus* Irlandii, która

swoje postkolonialne oblicze odsłoniła dzięki książce wspomnianego Roberta J. C. Younga, ale przytacza także wcześniejsze argumenty za włączeniem Europy Środkowej w pole rozważań postkolonialnych: Davida Ch. Moore'a i Marko Pawłyszyna, a także autorów kanonicznego podręcznika pt. *The Empire Writes Back*, piszących o postkolonialności 85% powierzchni globu<sup>10</sup>. Pytanie, czy próba tak radykalnego oswojenia studiów postkolonialnych, przy jednoczesnym dopasowywaniu ich do totalistycznej perspektywy polskiej kultury nowożytnej z jej licznymi odsłonami, takimi jak: sarmatyzm, mesjanizm, mowa subalternna w czasach powojennych, dyskurs kresowy po 1989 czy literatura emigracyjna, nie przysłania nowatorstwa metodologicznej propozycji postkolonialnej w Polsce i w Europie Środkowej. Chcę przez to powiedzieć, że choć także w Polsce coraz wyraźniej odcina się w badaniach literaturoznawczych tzw. zwrot etyczny w literaturze, nadmierna koncentracja nad nim powoduje zatarcie specyficznych kategorii tekstualnych, w jakich lubuje się literatura postkolonialna. Jeśli i tę lekcję chciałoby się odrobić rzetelnie, nie sposób nie odwołać się do teorii komparatystycznych i do lektur postkolonialnych fikcji, w których takie zjawiska występują. Tego Skórczewski nie czyni, być może świadomie, bo gdyby podjął inną decyzję, okazałoby się, że postkolonializm tekstualny (nie w jego ideologicznej, ale retorycznej odsłonie) jest bardzo często domeną literatury popularnej. Lubelski badacz postkolonialnie dekonstruuje zaś (choć sam pewnie oburzyłby się na to słowo) teksty kanoniczne dla polskiej kultury lub należące do literatury niszowej, by nie powiedzieć – elitarnej. I tu pojawia się pewien metodologiczny kłopot. Skoro bowiem – jak ustaliliśmy powyżej – zachęca nas Skórczewski do powrotu do lektury „naiwnej” – w tym znaczeniu, w którym pomija się fikcjonalność, hermetyczność i niereferencjalność dzieła literackiego jako przedmiotu estetycznego, zaś teksty, które analizuje – czytane są zwykle przez odbiorców, którzy do takiej nienaiwnej lektury przywykli (mowa tu przede wszystkim o interpretacjach takich tekstów, jak *Rojsty*, *Castorp* i *W cichym lesie Vermontu*). Poza tym, w pełnym poszanowaniu dla poetyki „case studies”, nad takimi wyborami zwykle ciąży zarzut o arbitralność wyboru, która niewiele mówi o powszechności omawianych zjawisk. A ta byłaby interesująca, jeśli założyć zamiar szkicowania „pejzażu postkolonialnego”. Wracając do potrzeby komparatystyki: gdyby Skórczewski zdecydował się porównać polskie objawy dyskursu postkolonialnego z tymi, które powstały np. w Wielkiej Brytanii, musiałby do swojego instrumentarium interpretacyjnego włączyć takie kategorie, jak ironia, groteska, karnawalizacja, postkolonialny śmiech. Być może okazałoby się wtedy, że – jak przekonuje Wolfgang Iser – literatura jest medium, które jako jedyne przystosowane jest do wypowiedzenia/stworzenia postkolonialnej różnicy i oddemonizowanie jej, niekoniecznie na poziomie atrykułowania

---

<sup>10</sup> Por. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practise in Postcolonial Literatures*. Wyd. 2. London 2002, s. 201.

potrzeb populacji, ale bardzo konkretnego podmiotu. Jak bardzo różni się mimiakra, którą Salman Rushdie przedstawia w *Dzieciach Północy* albo V. S. Naipaul w *Marionetkach*, w porównaniu z tą prezentowaną przez Skórczewskiego w *Śnie srebrnym Salomei!* Ta pierwsza podszyta jest Gombrowiczem, śmiechem z tożsamościowej ambiwalencji, ta druga – choć stanowi poręczne narzędzie kwestionowania kolonialnej dominacji – zaprezentowana zostaje jako „nieczysta”, lecz warunkowo dopuszczalna strategia walki o narodową wolność.

Przechodząc do doboru tekstów, jakimi zapełnia Skórczewski swój „pejzaż”, trzeba podkreślić, że nie brakuje w nich interpretacyjnej odwagi, szczególnie w apelu o radykalne przemyślenie spuścizny romantycznej i jej roli w tzw. kanonie szkolnym. Wypada przyklasnąć autorowi tezy, że to jeden z warunków „zdekolonizowania umysłu” (s. 186) i podstawowy krok w reformie tzw. pedagogiki narodowej. Polonocentryczne nakierowanie recepcji romantyzmu owocuje wszak wychowywaniem kolejnego pokolenia międzykulturowych inwalidów, obciążonych kompleksem niższości. W podrozdziale poświęconym *Panu Tadeuszowi* pada ją mocne słowa:

Czy jedynie ex post [nasza XIX-wieczna literatura] próbuje zracjonalizować klęski i nadać sens cierpieniom, czy też z jednej strony sprzyja utrwaleniu i pielęgnowaniu dyskursu wiktymistycznego, z drugiej zaś – propaguje tradycyjną bohaterszczyznę lub głosi łatwy i niezobowiązujący powrót do przeszłej arkadii? (s. 198)

Świadectwo rzeczywistej „negocjacji tożsamości” zamiast proponowanej przez Mickiewicza „ucieczki w mit” odnajduje Skórczewski w utworach Juliusza Słowackiego. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze, dostrzega u Słowackiego niepodszytą hegemonią wrażliwość na wschodnią inność i przypisuje autorowi *Beniowskiego* wolę „oddania głosu cudzemu doświadczeniu” i ekspresję hybrydycznej tożsamości. Po drugie, nie mniej ważne, lubelski badacz widzi w Słowackim admiratora sarmackości, która „w jego wypowiedziach stanowi główny, autonomiczny definiens polskości” (s. 216), w opozycji do „zdegenerowanego” sarmatyzmu *Pana Tadeusza*. Myliłby się ten, kto stwierdziłby, że Skórczewski dolewa oliwy do ognia w sporze o palmę pierwszeństwa pomiędzy polskimi wieszczami, opowiadając się po stronie talentu autora *Króla-Ducha*. W rozdziale pt. *Ekskluzja tubylców w tekście poety imperium?* przytacza historię słabo w Polsce znanego postkolonialnego sporu o *Sonetu krymskie* i wyraża pełną akceptację dla tezy o okcydentalnej prowienienności Pielgrzyma, opisującego orientalną przestrzeń Krymu (taką strategię „oswajania przeciwnika” przyjmuje Skórczewski w wielu miejscach swojej rozprawy. Czujność czytelnika zostaje już uśpiona aprobującym tonem wywodu, aż tu nagle...), a następnie odpowiada jego inicjatorowi, Romanowi Koropecykowskiemu, mocną interpretacją poetyckiego cyklu, uwzględniającą poetykę gatunku, ale także przypominającą o ważnej okoliczności, że podmiot sonetów podróżuje przez terytoria zagarnięte przez to samo imperium, które

„dokonało podboju jego ojczystej ziemi” (s. 233–234). Presupozycja Skórczewskiego jest następująca: Pielgrzym powinien przejawiać empatię wobec Krymu i Mi-  
rzy, ponieważ zawłaszczył go ten sam kolonizator. Taką intuicję, z którą badacz  
podchodzi do lektury sonetów Mickiewicza, można, moim zdaniem, nazwać post-  
kolonialnym anachronizmem. Zjawisko to – nie tak rzadkie w postkolonialnym  
małym świecie, przyjmujące też formę postkolonialnej antycypacji – polega na  
przenoszeniu post-kolonialnego stanu świadomości badawczej na intencję autor-  
ską/badawczą młodszą o kilkadziesiąt lub kilkaset lat. Przeczy ono autorytetowi  
Edwarda Saida, który – nieufny wobec strukturalistycznej nieufności do języka –  
chciał oddać głos autorowi, pozwolić mu mówić (razem z) tekstem. Takiego ana-  
chronizmu dopuszcza się Dariusz Skórczewski, kiedy pisze:

(...) podmiot *Sonetów* doznaje rozterki między odczuwanym imperatywem empatii,  
a poczuciem niestosowności takiej postawy ze względu na porządek dyskursu, w któ-  
rego granicach i pod którego milczącym naciskiem rozwija swoją liryczną opowieść.  
(243)

Zaś z antycypacją mamy do czynienia w rozdziale o *Śnie srebrnym Salomei* pt.  
*Hybrydy na polsko-ukraińskim tle*:

(...) w okresie budzenia się świadomości narodowej na Ukrainie (twórczość Tarasa  
Szewczenki), poniekąd antycypując potrzebę uderzenia się Polaków w piersi, Słowacki  
– jako jeden z pierwszych – dostrzegł polski kolonializm w stosunku do Ukrainy i wy-  
raził swoje rozpoznanie symbolicznym językiem poezji. (259)

Na koniec kilka uwag o rozdziale pt. *Tożsamość obiektem dochodzenia*, poświęco-  
nego *Castorpowi* Pawła Huellego. Dotyka w nim Skórczewski ważkiego tematu  
zachodnioeuropejskiego orientalizmu, który od oświecenia służył podróżnikom  
zza Łaby do opisywania terenów położonych między Okcydentem, a klasycznym  
Orientem. Do kanonicznej rozprawy Larry’ego Wolffa pt. *Inventing Eastern Europe*  
odnosi się lubelski badacz krytycznie w jednym z kolejnych rozdziałów, pt. *Polska  
skolonizowana, Polska zorientalizowana*, wytykając jej brak zainteresowania „poza-  
dyskursywną” Europą Środkowo-Wschodnią. Przyznam, że nie podzielam zarzu-  
tów Skórczewskiego wobec amerykańskiego badacza, który zajmuje się wszakże  
dyskursem, nie zaś tzw. rzeczywistością, która nie jest przecież przedmiotem zain-  
teresowania imagologii. Nie znam tekstu, który zarzucałby Edwardowi Saidowi  
deprecjonowanie Orientu, poprzez demaskację tekstualnych strategii jego orienta-  
lizacji. To prawda, że właśnie w tych kliszach, które opisali Wolff, Orłowski i inni  
badacze stereotypów, tkwi źródło polskiego/środkoeuropejskiego kompleksu  
niższości. A jednak apel, by w tego typu analizach „oddać głos” skolonizowanej  
przestrzeni niebezpiecznie trąci postkolonialną nadwrażliwością.

Przy okazji rozważań nad prequelową powieścią Huellego lubelski badacz pi-  
sze o „niemieckim orientalizmie”, który służy gdańskiemu pisarzowi jako two-

rzywo przestrzeni prowincjonalnego Gdańska, odwiedzanego przez młodego Hansa Castorpa. Warto w tym kontekście przywołać koncepcje Roberta Mecklenburga, autora rozprawy o figurze prowincji w literaturze niemieckiej, który podkreśla, że: interpretacja zastanawiająco częstego w literaturze niemieckiej czasu „nacionalizmu i rozwoju kulturowego”, „wschodniego kompleksu” cechującego społeczeństwa postkolonialne poczucia niepełnego uczestnictwa w dyskursie centrum europejskości. Wiązać go zapewne należy z procesem modernizacyjnym, narodowym i imperialnym, który nasilił się w połowie XIX wieku, w dobie jednoczenia Niemiec. Pisze Robert Mecklenburg:

Prowincja i prowincjonalizm w niemieckiej historii literatury od stuleci wiążą się z polityczno-społecznym zacofaniem Niemiec, „opóźnionej nacji”<sup>11</sup>.

Kompleks *verspätete Nation*, który narodził się po zjednoczeniu Niemiec, był złożonym konglomeratem współczucia, utożsamiania się i poczucia wyższości wobec narodów skolonizowanych przez Prusy. Niemieccy badacze widzą w nim źródło specyficznego niemieckiego kolonializmu, nazywanego kolonializmem sekundarnym, a także kolonializmem bez kolonii. Warto pamiętać o tych niuansach, szczególnie że agresywny „niemiecki orientalizm”, o którym pisze Skórczewski, był w dużej mierze orientalizmem pruskim, dotyczącym w różnym stopniu także innych regionów dzisiejszych Niemiec. Związany z zapóźnieniem modernizacyjnym wewnątrzniemiecki „kompleks prowincji” dotyczył przede wszystkim terenów położonych na wschodzie, w tym Gdańska i Prusy Wschodnie. Być może również stąd – nie tylko z kontaktu z polskim i kaszubskim Innym – mogłaby się brać „inherentna obcość” przestrzeni, którą odczuwa pochodzący z Lubeki bohater powieści Huellego. Wspominany powyżej pierwotny tytuł rozprawy interpretacyjnej Skórczewskiego, *Dlaczego Paweł Huelle napisał Castorpa?* – domaga się odpowiedzi, która – po lekturze może brzmieć: „Napisał go, ponieważ chciał od-pisać imperium, przełamać jego zawłaszczającą narrację.” Różnica między klasycznym postkolonialnym prze-pisaniem polega na tym, że taka narracja nie powstała w jednej ramie tekstualnej: istnieje w rozproszeniu w twórczości Tomasza Manna, w Effi Briest Theodora Fontane’a, E.T.A. Hoffmanna, Carla Busse i wielu innych, a zebrał ją ostatnio w monumentalnej rozprawie pt. *Text-Ränder. Die kulturelle Vielfalt Ostmitteleuropas als Darstellungsproblem deutscher Literatur*<sup>12</sup>, niemiecki badacz, Jürgen Joachimsthaler.

Trudno nie przyklasnąć postkolonialnej lekturze środkowoeuropejskiego, artystycznego projektu w twórczości Andrzeja Stasiuka, który pod pozorem przełamania „tabu peryferii”, w istocie pogłębia kolonialne klisze, jakie wynikają z po-

<sup>11</sup> N. Mecklenburg, *Erzählte Provinz. Regionalismus und Moderne im Roman*. Königstein, 1982, s. 22.

<sup>12</sup> J. Joachimsthaler, *Text-Ränder. Die kulturelle Vielfalt Ostmitteleuropas als Darstellungsproblem deutscher Literatur*. Heidelberg 2011.

oświeceniowej orientalizacji tej części kontynentu w zachodnioeuropejskich narracjach. W pełni zgadzam się z rozpoznaniem, że miast różnicować tę niejednorodną wspaniałą przestrzeń, Stasiuk opatruje ją unifikującą etykietą „zacofania, brudu, niechlujności i chaosu” (s. 344), która może pogłębiać poczucie obcości, z jakim borykają się przybysze zza dawnej żelaznej kurtyny na tzw. Zachodzie. Wydaje się, że owe orientalizujące strategie można wykazać dodatkowo posiłkując się fragmentami tekstów Stasiuka, które aż proszą się o wskazanie retoryki i tekstualnych strategii, charakterystycznych dla literatury kolonialnej: takich jak estetyzacja, narracja prowadzona z perspektywy olimpijskiej, mityzacja, metafory okulocentryczne, etc. Tu ponownie zaakcentowałabym rolę komparatystyki w studiach postkolonialnych.

Nie sposób nie docenić ogromnej pracy badawczej, znajomości teorii, skrupulatności interpretacyjnej i znakomitego warsztatu autora *Pejzażu postkolonialnego*. Na zakończenie pytanie z rodzaju retorycznych: czy książka Skórczewskiego ma szansę zapobiec wiecznemu zwątpieniu polskich postkolonialistów, werbalizowanemu w formie konferencyjnego toposu skromności? Wydaje się, że na pewno stanie się ważnym kontekstem, mocną propozycją interpretacyjną i ideologiczną, do której nie sposób się będzie nie odnosić. I choć w to odniesienie może wkraść się (oby konstruktywna!) krytyka, to właśnie ona przecież ożywia dyskurs.