

Więżniowie transkulturowej wyobraźni.

Ewa Rewers

Ewa REWERS

Więźniowie transkulturowej wyobraźni

Konstruktorzy więzienia

Zdążyliśmy się już przyzwyczaić do tego, że powiązanie narracji z tożsamością, dwóch terminów bardzo często używanych w dociekaniach uczonych humanistów, prowokuje do stawiania kolejnych pytań, chociaż po wielu latach dyskusji można odczuć także symptomy pewnego znużenia problemem, aby nie powiedzieć – wyczerpania. Z antropologią literatury, a tym bardziej z jej problemami, rzecz ma się jednak inaczej. Raczej zapewne chcielibyśmy się dowiedzieć czym antropologia literatury zajmować się może oraz jakie w realizacji swoich zamiarów dostrzega problemy, niż potrafilibyśmy dzisiaj konfrontować spójne koncepcje, jednoznacznie związane z tak nazwanym obszarem badań. Zapewne wielu z nas podziela pogląd, który najdobitniej sformułował ostatnio Ulrich Beck¹, o konieczności powoływania nowych specjalności badawczych, trafniej powiązanych z rzeczywistością nowego tysiąclecia, niż ukonstytuowane najczęściej w XIX wieku dyscypliny akademickie. Oczywiście, mowa tu o nieuchronnym nowym podziale pracy pomiędzy dyscyplinami naukowymi, który zmusi także do refleksyjnej odpowiedzi na pytanie o tożsamość uprawiających je badaczy. Uwagi Becka, mające w tle przekonanie o zmierzchu wieku epistemologii, opierają się jednak przede wszystkim na czysto socjologicznej obserwacji, dotyczącej zanikania tożsamości zbiorowych opisywanych dotychczas przez tradycyjne kategorie humanistyki, w tym nazwy starych dyscyplin naukowych. Zasługują zatem na uwagę, w kontekście rozważań nad narracją i tożsamością, z przynajmniej trzech powodów.

Po pierwsze, Beck wyraźnie mówi o tym, że występujące w roli monopolistek tradycyjne dyscypliny coraz rzadziej odwołują się w walce o zachowanie dotychczasowych pozycji do argumentów przedmiotowych i metodologicznych, jako że

^{1/} U. Beck referuje swoje stanowisko m.in. w wywiadzie zamieszczonym w „Krytyce Politycznej” nr 3.

Rewers Więżniowie transkulturowej wyobraźni

ekonomiczne podstawy zacieklej obrony przywilejów są aż nazbyt czytelne, a świadomość wspólnej *episteme* niepewna, ponieważ podważana nieustannie w wyniku wewnętrznych sporów. W tym zamieszaniu coraz lepiej radzą sobie te dyscypliny, których nie osłabia lęk przed utratą tożsamości. Inaczej rzecz ujmując – te, które nie muszą toczyć wewnętrznej walki o zachowanie metody, paradygmatu, standardów naukowości itd., czyli zużywać energii na podtrzymywanie wygasającej zbiorowej tożsamości, która w świetle nowych tendencji wydaje się trudna do utrzymania.

Po drugie jednak, Beck nie bez powodu ma pretensje do starych dyscyplin o to, że nie tylko z rozmysłem przeszkadzają w konstytuowaniu się nowych, lecz same rozwijają się wolniej niż otaczający je świat. Po części wpływa na to fakt, że kierują się ograniczeniami typowymi dla państw narodowych, które usiłują wyznaczać im nadal instytucjonalne ramy, podstawy ekonomiczne, wreszcie narzucać konstrukcje światopoglądowe. Tymczasem, modele tożsamości kolektywnej, takiej jak narodowa, etniczna, klasowa, religijna, tracąc pierwszoplanowe znaczenie w świecie refleksyjnej nowoczesności, pociągają za sobą dyscypliny podobnie się autoidentyfikujące, trwające przy ideach autonomii, centralizacji, obronie i nieprzenikalności własnych granic. To sprawia, że coraz ważniejsze obszary życia społecznego zostają przez nie pominięte, ponieważ nie pozwalają się ujmować jako egzemplifikacja lub przedłużenie istniejących perspektyw badawczych. To z kolei pozwala takim dyscyplinom, jak antropologia – przywołuję w tym miejscu przykład Becka – wyćwiczonym w otwieraniu się na nową rzeczywistość i – dodajmy – pozbawionym na ogół scjentyistycznych zahamowań, rozlewać się na niezagospodarowane tereny. Z całą pewnością przecież przekraczanie granic narodowych stanowi od początku jedno z fundamentalnych założeń antropologii i zarazem przedmiot jej badań.

W ten sposób nowe antropologie: literatury, obrazu, mediów, itp., posługując się strategią *bricoleura*, do której z racji pochodzenia samego terminu mają przecież prawo, używają rozproszonych fragmentów wiedzy i metod: socjologicznych, lingwistycznych, medioznawczych czy literaturoznawczych i składają z nich nowe całości, zgodnie z „użytecznością”, jaką z własnej perspektywy w nich dostrzegają. Może nie warto byłoby o tym mówić, gdyby nie to, że podstawową rolę w tym procesie odgrywa dość szeroko rozumiana kategoria narracji, właśnie z racji swej „użyteczności”. Aby odpowiedzieć na podstawowe pytania dotyczące tego, czym się zajmują i kim są, a zatem co stanowi o ich tożsamości, przytaczają bowiem „nowi” antropologowie najczęściej oparte na narracjach dość dobrze już uchwyconych przez różne koncepcje narratologiczne. Stanowią one doskonały przykład tożsamości wytwarzanej, autorefleksji antropologicznej konstruującej się jednocześnie z jej przedmiotem badań. Otrzymujemy w ten sposób ciekawą strukturę narracyjną, na którą składają się trzy poziomy: narracje kulturowe badane przez antropologów, narracje samouzasadniające/tożsamościowe, konstruowane przez antropologów oraz narracje reprezentujące dyskurs współczesnej antropologii. Wtedy jednak pozostaje otwarte pytanie będące konsekwencją

dwóch wcześniej wspomnianych tendencji oraz trzeciego wniosku wyciągniętego z poglądu przedstawionego przez Becka: jak antropologia literatury, wypełniająca jeden z takich źle zagospodarowanych obszarów współczesnych praktyk kulturowych, radzi sobie z wpisywaną dzisiaj w tę nazwę podwójną tautologią? A także, z wymiany pomiędzy antropologią i literaturą, jakie ta pierwsza czerpie korzyści, bo o korzyściach drugiej opowiadają przecież od dawna sami antropologowie?

Ponieważ nie znam odpowiedzi na te pytania, swoje miejsce w dyskusji o związku narracji z tożsamością określe najpierw odwołując się do wypowiedzi Deleuze'a, który – pytany o możliwości filozofii kina – mówił: „Do spotkania między dwoma dyscyplinami nie dochodzi wtedy, gdy jedna zaczyna zastanawiać się nad drugą, lecz wtedy, gdy jedna dyscyplina zdaje sobie sprawę z tego, że musi rozwiązywać na swoim gruncie i własnymi środkami problem podobny do tego, przed którym staje ta druga”^{2/}. To właśnie przydarzyło się filozofii, socjologii, historii, psychologii, antropologii, studiom kulturoznawczym oraz wszelkim sztukom, w których użycie terminu narracja ma nie tylko metaforyczne uzasadnienie. Nie znaczy to jednak wcale, że zmierzają lub zmierzać powinny do wspólnego czy uzgodnionego rozwiązania problemu. Przeciwnie, właśnie obserwując jak na swoim gruncie i swoimi środkami sobie z nim radzą, dostrzec możemy dopiero złożoność i atrakcyjność stojącego przed nami zadania oraz chybotliwość i ograniczony zasięg zawieranych sojuszy. A jak już wcześniej powiedziałam, to wokół zadania właśnie, wokół konsekwencji łączenia dzisiaj narracji z tożsamością będzie krążyła moja wypowiedź – mniej troszcząc się o międzydyscyplinarne sojusze i granice. Obranie takiej perspektywy sygnalizuje już umieszczone w tytule pojęcie transkulturowości, które odnosi się równocześnie do rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej. Ma też filozoficzny raczej niż antropologiczny rodowód.

Zacznijmy od tego, że pierwszym punktem wyjścia tych rozważań są trzy pojęcia, które ukierunkowują współcześnie badania nad tożsamością. Te pojęcia to: narracja, przeciwstawiana jej często fragmentacja oraz wyobraźnia, której status zostanie nieco dalej dookreślony. Wzajemne usytuowanie tych pojęć względem siebie dynamizuje wewnętrzną grę różnych typów tożsamości z jej jednostkowymi i zbiorowymi formami. Bardzo ważne w tym momencie staje się podkreślenie, że narracja, fragmentacja i wyobraźnia są terminami należącymi, z jednej strony, do języków wymienionych wyżej dyscyplin oraz sztuk pięknych – w najbardziej tradycyjnym tego słowa znaczeniu – z drugiej strony natomiast, posługują się nimi użytkownicy nowych mediów, badacze kultury popularnej i urbaniści. Narracja, fragmentacja i wyobraźnia współdecydują bowiem także o przebiegu praktyk życia codziennego, w ramach których, świadomie lub nie, wytwarza się i aplikuje strategie tożsamościowe. Stanowią, inaczej rzecz ujmując, trzy wierzchołki trójkąta, w który wpisać można tożsamość.

^{2/} G. Deleuze *The Brain is the Screen. An Interview with Gilles Deleuze*, w: *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, G. Flaxman (ed.), London 1997, s. 16.

Rewers Więźniowie transkulturowej wyobraźni

Zanim przedstawimy niektóre okoliczności tego „wpisywania”, dodajmy, że drugim punktem wyjścia do dalszych rozważań będzie to, co Gianni Vattimo nazwał odchodzeniem nauk humanistycznych od nowoczesnej utopii przezroczyści i klarowności na rzecz tematykacji świata, rozumianej jako przekształcanie tego, co realne, w to, co baśniowe³. Vattimo powoływał się tu na Nietzschego, a właściwie na rozdział *Zmierzchu bożyszcz*, zatytułowany *Jak „świat prawdziwy” stał się w końcu baśnią*. W jego zakończeniu Nietzsche pisał: „«Świat prawdziwy» – idea na nic już nieprzydatna, nie zobowiązująca już nawet – stała się niepożyteczną, niepotrzebną, zatem obaloną ideą: precz z nią!”⁴. Vattimo tę nową baśniowość świata wywodzi najpierw z wielości jego obrazów rozpowszechnianych przez media komunikacji, co dzisiaj dość powszechne, następnie jednak ze współczesnych „świato-obrazo-twórczych” praktyk nauk humanistycznych.

Rozprzestrzenianie się różnych obrazów świata, w którym nie tyle różnorodność tych obrazów jest ważna, ile niekontrolowany przebieg ich „rozmnazania”, prowadzi do utraty „zmysłu realności”. Strata nie jest przy tym zbyt wielka – dodaje Vattimo – ponieważ na skutek działania perwersyjnej, wewnętrznej logiki, sama realność materialno-objektywnego świata, opisywana przez stechnologizowane nauki, przekształca się w towar i obraz, „fantasmagorię masowych mediów”⁵. W powstających obrazach świata dominującą rolę odgrywają wówczas przekrzykujące się nawzajem lokalne „racjonalności”, pogłębiając wrażenie rozpadania się wspólnej, stałej, uporządkowanej rzeczywistości, a wraz z nią całościowej, stabilnej, kolektywnej i jednostkowej tożsamości. Medialnej fragmentacji obrazu świata towarzyszy dezorientacja i zagubienie jednostek rozdartych między nostalgicznym wspomnieniem bezpiecznej swojskości i zachwycającą erupcją innych światów, co stanowi wyzwanie dla nauk humanistycznych i sztuki. To one bowiem posługują się dwiema strategiami scalającymi: narracją i wyobraźnią. Pierwsza z nich pozwala zbudować spójną opowieść z tego, co doświadczone i doświadczane, wykorzystując w tym celu fragmenty rzeczywistości, w której jesteśmy zanurzeni. Druga, zarówno w metaforycznym, jak i dosłownym znaczeniu tego słowa, buduje nowe przestrzenie zanurzenia oraz sposoby naszego poruszania się w nich.

Z drugiej strony jednak, Vattimo wskazuje właśnie na nauki humanistyczne, które „konstytuują samą obiektywność świata” w ramach tej samej, nietzscheańskiej strategii: nie ma już faktów, pozostały interpretacje. W *La società trasparente* pisał: „Bardziej sensowne będzie uznanie, że to, co nazywamy «realnością świata» jest «kontekstem» mnogości wytwarzanych baśni i zadanie oraz znaczenie nauk humanistycznych leży dokładnie w tematykowaniu świata według nich”⁶. Innymi słowy, rewolucja w naukach humanistycznych rozpoczyna się od momentu, w któ-

^{3/} G. Vattimo *The Transparent Society*, przeł. D. Webb, Cambridge 1992, s. 24.

^{4/} F. Nietzsche *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, s. 30.

^{5/} G. Vattimo *The Transparent...*, s. 8.

^{6/} Tamże, s. 25.

rym uświadomią sobie one własny „baśniowy” charakter. Stąd, pisze dalej Vattimo, kariera pojęcia narracji w dyskusjach historyków i socjologów oraz poszukiwania retorycznych modeli historiografii. Czy zatem nie lepiej pogodzić się z tym, że wszystko, co mogą nam zaoferować, to nowe doświadczenie poruszania się między „światoobrazami”, wytwarzanymi na własnym gruncie, rodzaj emancypacji, wolności, który – doda Vattimo – polega w rezultacie na dezorientacji? Podążając za Vattimo, wracamy zatem znowu, tym razem frontowymi drzwiami, do problemu wielopoziomowości strategii narracyjnych, charakteryzujących jak się okazuje nie tylko antropologię literatury, lecz nauki humanistyczne w ogólności. W gestwinie mniej lub bardziej uświadamianych i poznanych strategii narracyjnych nauki te gubią dominujący jeszcze w kulturze nowoczesnej mit o przezroczystości i klarowności świata. Nie dlatego, że wszystkie lokalne racjonalności wydają im się względne i niepewne, nie dlatego także, iż stojące na straży wizji przezroczystego świata dyscypliny naukowe, takie jak np. fizyka, nie radzą sobie z tą wizją zbyt dobrze. Dzieje się tak pod naporem odpowiedzialności za nagromadzony przez różne kultury i epoki, nieskończony w praktyce, ciąg opowieści, których narracje, przenikając się nawzajem, tworzą sieci niejasnych przekazów, z których wydobyć się nie sposób.

Projekt Vattimo, z dzisiejszego punktu widzenia, uznać można mimo wszystko za bardzo optymistyczny. Jego punktem wyjścia miało być przecież stworzenie nowego podmiotu ludzkiego zdolnego do twórczego życia i wolnego od neurozy, o której źródłach była mowa wcześniej. Podstawową rolę w tej ponowoczesnej utopii pełniła wiara w to, że nauki humanistyczne potrafią w sposób krytyczny wykorzystać swą zdolność do poruszania się między narracjami, w ramach szerszego, emancypacyjnego projektu. Inaczej rzecz ujmując, że uzyskana w ramach „hermeneutycznego zwrotu” świadomość własnej „baśniowości” pozwoli im spełnić rolę przewodnika w gąszczu „baśni – pozorów” wytwarzanych na gruncie innych praktyk kulturowych i sprawujących władzę nad codziennym życiem. A zatem, będziemy mogli mówić także o zwrocie hermeneutycznym w wyłaniających się jednostkowych strategiach tożsamościowych. Ich krytyczne nastawienie wykorzystać by można po to, aby wyprowadzać tożsamości nie tylko z więzienia nadmiaru dławiących je opowieści, lecz także przetwarzającej te opowieści transkulturowej wyobraźni, nie kierując ich jednocześnie na powrót do matecznika źródłowych mitów.

Dzisiaj najważniejsze wydają mi się dwie korekty, które należałoby wnieść do tego projektu: po pierwsze, zjawisko tematyzacji świata przekształciło się w strategię samouzasadniającą, tzn. jej efektem jest nie tylko rozprzestrzenianie się obrazów, opowieści i narracji, lecz także ich interpretacji, które po części przejmują się z humanistycznych wywodów i sprzedaje jako medialny towar (np. *Simulacres et Simulation* Baudrillarda w *Matriksie* braci Wachowskich). Krytyczny, przez co rozumieć również mediacyjny status humanistyki po zwrocie hermeneutycznym, stanął tym samym pod znakiem zapytania. A przecież to hermeneutyka czyniła możliwym przejście od myślenia o tożsamości w kategoriach reprezentacji, do uj-

Rewers Więżniowie transkulturowej wyobraźni

mowania ich jako złożonych mechanizmów translacji. Tymczasem pojęcie translacyjnej tożsamości wprowadzono dopiero na gruncie studiów postkolonialnych pod naporem wyników badań empirycznych dotyczących procesów migracji. Po drugie, w następstwie praktyk „baśniowej wyobraźni” nie tworzy się oczywiście i nie zakłada jakiejś obiektywnej natury świata oraz monologicznej o niej opowieści – ich emancypacyjny efekt, w stosunku do starych, monologicznych opowieści, okazuje się złudzeniem. Więzienie nie przypomina wprawdzie już twierdzy czy panoptikonu z centralnie usytuowanym strażnikiem, lecz wieloznaczną, hybrydyczną przestrzeń, szczelnie wypełnioną gąszczem opowieści, z której, czy od której nie ma ucieczki. Trudno w niej znaleźć też miejsce na własną opowieść, na to, co Giddens nazywa „oryginalnymi faktami myślowymi, uczuciowymi i pragnieniami”⁷ – nie zapożyczoną zatem tożsamość. Chciałoby się w tym miejscu powtórzyć raczej za Italo Calvino: wszędzie jest Pomona.

Co najważniejsze jednak, jednostce „trudno wyobrazić sobie świat życia, który jest siedzibą wszystkich światów życia”⁸, jak pisał Venn – światem niemożliwej do określenia przynależności, tożsamości fraktalnej lub posiadającej strukturę kłęba. W tym świecie nie tylko nieustannie pisze się, przepisuje, kopiuje i hybryduje opowieści, lecz także domaga się zawieszenia opresyjnych kryteriów marginalizujących jedne narracje po to, by inne mogły rościć sobie prawo do uniwersalności. Tym samym problem tożsamości uwikłany został w stałą kontestację kolejnych struktur narracji historycznych, etnocentrycznych, antropocentrycznych, kontestacji, którą uprawiać jednak nadal można tylko po zaakceptowaniu, instytucjonalnym czy dyscyplinarnym, kontestowanych punktów widzenia. Raz jeszcze zatem: wszędzie jest Pomona.

Konstrukcja więzienia

W tym miejscu chciałabym sformułować dwie tezy, które zamierzam rozwinąć w dalszej części tego wywodu.

1. Narracje tożsamościowe ulegają postępującej prywatyzacji, co sprawia, że wymagają wielopiętrowych translacji, w następstwie których stają się tworamami transkulturowymi i transnarodowymi.
2. Druga rewolucja wyobraźni doprowadziła najpierw do destabilizacji tożsamości narracyjnych, później do instytucjonalizacji własnych wytworów zastępujących „stare” tożsamości.

Kiedy mowa o narracjach tożsamościowych, pojawia się najczęściej koncepcja jednostki ludzkiej jako bytu czasowego, zdolnego do autorozumienia i porządkowania swojej biografii w sekwencje zdarzeń. Takie ujęcie ułatwia eksplorowanie analogii między życiem ludzkim a strukturami narracyjnymi, ponieważ osadza

^{7/} A. Giddens *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 261.

^{8/} C. Venn *Narrating the postcolonial*, in: *Spaces of Culture*, M. Featherstone, S. Lash (eds.) London 1999, s. 263.

je w szerszym kontekście czasowości i historyczności⁹. Oznacza też przejście od koncepcji tożsamości ahistorycznej (istotowej, esencjalnej) ufundowanej na metafizycznych podstawach i rozwijanej w różnych postaciach przez klasyczną filozofię podmiotowości, do zanurzenia podmiotu w strumieniu historii, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jeśli jednak przyjrzeć się założeniom ontologicznym, do których odsyła narracyjna koncepcja tożsamości, zobaczymy czasowość pozbawioną swego elementarnego, wydawałoby się dopełnienia, jakim jest przestrzenność. Co więcej, oparta na czasowej i historycznej konstrukcji podmiotu koncepcja narracyjnej tożsamości wspiera się na metafizycznym założeniu o istnieniu uniwersalnych struktur rozumienia. Nie podzielam takiego poglądu. Właśnie to, że narracja jest strukturą poznawczą skłaniałoby raczej do kulturowego pojmowania jej historyczności i czasowości. Podobnie rzecz się ma z pamięcią i projekcją.

Przede wszystkim jednak narrację, fragmentację i wyobrażnię, na których opieram tu pojęcie tożsamości, skłonna byłabym przedstawiać jako struktury czasowo-przestrzenne, choć być może nie w takim samym stopniu i z pewnością nie w taki sam sposób eksponujące oba połączone wymiary. Aby to jednak było możliwe, podmiot narracji tożsamościowej odróżnić należy najpierw od podmiotu epistemologicznego, który stanowi klasyczną figurę filozofii. Przenika jednocześnie także do innych dyscyplin, o czym już pisałem przed wielu laty Norbert Elias¹⁰. Tam też, chociażby w socjologii Parsonsa, jako jednostkowy aktor, dorosły wyabstrahowany z procesu dorastania, umieszczony zostaje ponad społeczeństwem, które przecież i tak przedstawia się jako system i lokuje ponad jednostkami. Trzeba zatem przywrócić mu dzieciństwo i młodość, zanim jako dorosły, samowystarczalny podmiot poznania (np. Kantowski) zacznie porządkować świat i ustalać zależności, z których na pierwszy plan wysuną się logiczne i czasowe. To pozwoli mu powrócić do innych istot i do rzeczy, spojrzeć na siebie jako na to, co najbardziej własne, lecz i fragment tego, co zewnętrzne zarazem, również bez dystansu poznawczego, w nierozdzielnej współzależności z innymi.

Narracja autobiograficzna, „historia życia”, konstruowana jest z reguły z punktu widzenia autonomicznego podmiotu, który biograficzne przedsięwzięcie podejmuje w imieniu „innych” lub pod ich nieobecność: swoich wcześniejszych postaw i decyzji życiowych, osób, których już nie ma lub tych, którzy są, lecz milczą. Ten dystans poznawczy autobiograficzna narracja wykorzystuje – pisał Bourdieu – wykazując nadmierne zainteresowanie koherencją i koniecznością. Okazuje się stronniczo motywowana przez troskę o nadanie znaczenia, usprawiedliwienie, ukazanie wewnętrznej logiki przeszłości i przyszłości. „To życie jest organizowane jako historia i rozwijane zgodnie z chronologicznym porządkiem, który jest także porządkiem logicznym, z początkiem, źródłem (oba w znaczeniu rozpoczęcia, za-

^{9/} Temu zagadnieniu poświęcona została książka K. Rosner *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.

^{10/} N. Elias *The Civilizing Process*, Oxford 1978, pp. 221-263.

Rewers Węźniowie transkulturowej wyobraźni

sady, *raison d'être*, pierwotnej siły) i zakończeniem, które jest także celem”¹¹. Bardzo łatwo przejść zatem od dominacji podmiotu epistemologicznego w naukach humanistycznych, do czynienia ideologami własnego życia autorów narracji autobiograficznych i biograficznych.

Na dobrą sprawę przecież, powróćmy do Deleuze’a, wytwarzanie historii życia to opowiadanie nowej „baśni”, dopasowywanie się do retorycznej iluzji, a także potocznych czy medialnych reprezentacji egzystencji, którą wzmacnia tradycja. Selekcja najważniejszych wydarzeń, budowanie przyczynowych związków szczególnie łatwo przychodzi zawodowym interpretatorom przyzwyczajonym do kreacji znaczeń i nadawania im statusu bezspornych faktów czy „uniwersalnych” reguł. Bourdieu domagał się wyjścia narracji tożsamościowych z tej klaustrofobicznej przestrzeni zamkniętego, uporządkowanego świata iluzji i jako przewodniczkę wskazywał awangardową powieść, w której, jak pisał Robbe-Grillet, „rzeczywistość jest nieciągła, formowana z elementów zestawianych bez uzasadnienia, każdy z tych elementów jest jednorazowy i wszystkie coraz trudniejsze do uchwycenia, ponieważ wszystkie ukazują się nieoczekiwanie, nie w porę i na chybił trafił”¹². Narracje tożsamościowe znalazły się zatem pomiędzy bardzo silnie w tradycji zakorzenionym dążeniem do przedstawiania życia jednostki jako zamkniętej, autoreferencjalnej, narracyjnej jedności oraz doświadczeniem jej otwarcia na nieuporządkowaną, nieciągłą, wielodyskursywną rzeczywistość.

Problem jednak w tym, że aby tę nową szansę stojącą przed narracjami tożsamościowymi wykorzystać, należało przywrócić sens stwierdzeniu, że sposób istnienia człowieka jest czasowy i przestrzenny zarazem, zaakceptować najpierw proces, który Martin Jay nazwał rekorporalizacją podmiotu myślącego¹³. To ciało pozwala bowiem umieścić podmiot zarówno w przestrzeniach mentalnych, jak i fizycznych, w czasie uniwersalnym i czasie bezpowrotnie upływającym, zakwestionować dystans dzielący podmiot od innych. Cieleśność ujmowana jako determinanta doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego pojawiła się już u François-Pierre Maine de Birana. Cieleśność i seksualność jako źródła doświadczenia, prowokowały skutecznie do przywrócenia wagi pożądanemu ciału i to nie tylko jako tematowi w sztuce. Uznanie istnienia konkretnego ciała na gruncie filozofii klasycznej zawzięczamy m.in. Ludwigiowi Feuerbachowi i Karolowi Marksowi, których materialistyczna koncepcja praktycznego raczej niż myślącego podmiotu pozwalała na usytuowanie teorii w kontekście doświadczenia żywego ciała. Szukając innej tradycji możemy zacząć także od Bergsona. Jego dociekania filozoficzne powracają nieustannie ku ciału – ciału splecionemu ze świadomością. W *Materii i pamięci* pojawia się ciało jako jedność – przed podziałem na umysł i materię. Tak rozumiane

^{11/} P. Bourdieu *The biographical illusion*, trans. Y. Winkin, W. Leeds-Hurwitz, in: *Identity: a Reader*, P. du Gay, J. Evans, P. Redman (eds.) London 2000, s. 298.

^{12/} A. Robbe-Grillet *Le miroir qui revient*, Paris 1984, s. 208.

^{13/} M. Jay *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, przeł. J. Przeźmiński, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 318.

ciało może być podstawą wszystkich naszych aktów percepcji, podstawą działania w świecie, podstawą narracji tożsamościowej, jej wewnętrznym rytmem, układem ruchomych cezur. Dążeniem tego żywego ciała nie jest jednak konstruowanie scalających doświadczenie autobiograficznych narracji, lecz poruszanie się w świecie, zdolność do bycia centrum i nośnikiem wyborów oraz, co najważniejsze, stałej, bezpośredniej, łączności ze światem, której zawiesić czy wziąć w nawias nie sposób.

Trafny przykład tej zmiany w ujmowaniu podmiotowości przytoczył Elias¹⁴ charakteryzujący osobowość otwartą, konstytuującą się w procesie nierozzerwalnej współzależności z innymi. Jest to przykład tańca, który ma treść społeczną: mazurka, menueta, poloneza, tanga, rock'n'rolla. Przed oczyma staje nam wówczas obraz mobilnych figuracji, tanecznych figur, które mogą z pewnością być tańczone przez różnych ludzi, lecz bez fizycznej różnorodności tańczących jednostek nie ma tańca. To absurd powiedzieć, twierdził Elias, że tańce są mentalnymi konstrukcjami oderwanymi od obserwacji jednostek, a skoro tak, to możemy także wyobrazić sobie państwa, miasta, rodziny itd. jako figuracje. Wraz z przyjęciem czasoprzestrzennej perspektywy wskazujemy na wielorakie sposoby łączenia się ludzkich istot ze światem – przede wszystkim poprzez muzykę, sztukę, architekturę, które przekraczają granice narracji, a także – napisze Welsch¹⁵ – ludzką miarę, czy ludzki punkt widzenia, co oczywiście oznacza odwrót od tradycji kantowskiej i rewizję obu znaczeń, w jakich Heidegger używał terminu humanizm.

Oznacza to także krytykę epistemologicznego i konstytuującego się w narracyjnych strategiach rozumienia podmiotu. Taką krytykę przygotował Foucault, zwracając się w kierunku historii seksualności i lokując współczesną samoświadomość właśnie w seksualności. A jednak, chociaż „historia kreacji samoświadomości w ciele seksualnym zakłada zastąpienie teorii podmiotu teorią ciała. [...] Foucault z pewnością nie może przyjąć rozwiązania proponowanego przez Merleau-Ponty'ego: pożądaną ciało nie jest dla niego ciałem żywym, zjawiskowym, nie jest namacalną, wcieloną podmiotowością”¹⁶. Foucault nie budował zatem filozofii ciała. W ciało wpisane zostają strategie społeczne, nie jednostkowe. Szczególnie w *Nadzorować i karać* widoczne jest zastąpienie filozofii podmiotowości „polityczną (ekonomią) technologią ciała”. Foucault odrzucając podmiotowość samowytłaczającą i nie podzielając semiotycznego zaufania do języka, pożądaną odłączył jednocześnie od podmiotowości i od języka. To Kristeva, w przeciwieństwie do Foucaulta, Derridy i Lacana, nie rozdziela ostatecznie ciała, jako konstruktu teoretycznego, od ciała biologicznego, złożonego z kości, mięśni i hormonów. Dla niej, jak pisał Michael Payne „ciało jednocześnie jest i nie jest zewnętrzne w sto-

^{14/} N. Elias *The Civilizing...*, s. 62.

^{15/} W. Welsch *Art. Transcending the Human Pale – Towards a Transhuman Stance*, „International Yearbook of Aesthetics” 2001 vol. 5, pp. 3-23.

^{16/} Ch.C. Lemert, G. Gillan *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 1999, s. 137.

Rewers Wężniowie transkulturowej wyobraźni

sunku do języka”¹⁷. Jestem przekonana, że tu tkwi nadal podstawowa trudność, na jaką napotykamy, nie mogąc w konsekwencji zaakceptować narracyjnych koncepcji tożsamości kolonizujących doświadczenie jednostkowe.

Kilka lat temu proponowałam w związku z tym spojrzenie na podmiot jako miejsce wykorzystywane przez jednostkę w różnych jakościowo (i o różnych statuasach ontologicznych) przestrzeniach: przestrzeni mentalnej (językowej, przestrzeni zdania); fizycznej, w skład której wchodzi także trójwymiarowa przestrzeń ciała; przestrzeni społecznej ujmowanej relacjonalnie itd.¹⁸ Inspirację stanowiła tu krótka wypowiedź Blanchota przedstawiona w dyskusji o kryzysie w filozofii podmiotu¹⁹. Blanchot przytoczył w niej fragment zabawy dziecięcej, której uczestnicy pytają: „kto jest mną dzisiaj, kto zajmuje moje miejsce?”. Takie ujęcie relacji między podmiotem i miejscem wiązałyby się, z jednej strony, ze stałym braniem pod uwagę „innego”, którym staję się, byłam, będę. Z drugiej strony natomiast, z odwróceniem perspektywy antropologicznej, w której miejsce oznacza głównie miejsce zakorzenienia: moje mity, narracje założycielskie, kładące fundamenty pod tożsamości indywidualne i zbiorowe, w których zawiązuje się sojusz między miejscem i tekstem. Zamiast tego proponowałam spojrzenie na podmiot jako miejsce stałego przepływu: narracji biograficznych i autobiograficznych, innych struktur językowych, dyskursywnych, tekstowych „wypływających” z „mojego miejsca” stopniowo metafizycznie ugruntowaną podmiotowość i rozpraszających ją w przestrzeniach kulturowych.

Dzisiaj skłonna byłabym uzupełnić ten wywód, zastanawiając się nad konsekwencjami myślenia o współczesnych przestrzeniach kulturowych jako mozaice miejsc i nie-miejsc, szczególnie te drugie bowiem zaczynają oddziaływać na nasz krytyczny stosunek do narracji tożsamościowych. Wtedy, czytając nowy projekt antropologii Marca Auge²⁰, zapytalibyśmy: a jeśli podmiot to raczej nie-miejsce, niż miejsce? Jeśli narracje tożsamościowe nie odgrywają głównej roli w procedurach autopoznania i autoprezentacji, lecz praktyki wyobraźni? Czy raczej nie jest tak, jak w eseju Simmela *Most i drzwi*, w którym dwie najbardziej ludzkie czynności – dzielenie i łączenie – wyrażone w swoich figuratywnych odpowiednikach – moście i drzwiach – splatają się i dzielą, otwierając różne perspektywy? Pokusa powiedzenia, że narracje są jak mosty, które prowadzą tożsamości rozpięte niby linie między dwoma punktami: narodzinami i śmiercią, wyznaczając bezwarunkową pewność i kierunek, okazuje się wtedy bardzo silna. Kontynuując tę trawestację pomysłu Simmela powiemy także, że przez drzwi wyobraźni, z kolei, życie rozlewa

17/ M. Payne *Reading Theory. An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva*, Oxford, Cambridge 1993, s. 168.

18/ E. Rewers *Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce*, „ER@GO” 2000 nr 1, s. 21-34.

19/ M. Blanchot *Who?*, przeł. E. Cadava, w: *Who Comes after the Subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York, London 1991.

20/ M. Auge *Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, trans. J. Howe, London, New York 1995.

się „bezgranicznie” we wszystkich kierunkach, rozsadzając struktury narracyjne, eksplodując w fajerwerkach obrazów, kakofonii dźwięków, wszystkich nieudolnie kolonizowanych przez języki doświadczeniach ciała. To wyobraźnia jest zatem „umiejscowiona” w kulturze, symbolicznym uniwersum i lokalnym słowniku, lecz jednocześnie „zdelokalizowania”. Jak nie-miejsce, w którym decydującą rolę odgrywają samotność i podobieństwo.

Wyobraźnia, termin dotąd dobrze umocowany w myśli filozoficznej, zmienia dzisiaj swoje zastosowanie i staje się jednym z najczęściej eksploatowanych pojęć w analizach tego, co Adorno nazwał przemysłem kulturowym. Obecnie, światy wyobrażone to raczej światy medialnej produkcji obrazów, internetowej nawigacji, technologicznej sprawności nowych demiurgów budujących wirtualne rzeczywistości i najbardziej natrętne reklamowe raje, niż efekty jednostkowych aktów wyobraźni. W studiach postkolonialnych natomiast wyobraźnię pokazuje się jako podstawę tego, co nazywane jest przemysłem tożsamościowym (*identity industry*). Ten nowy rodzaj przemysłu pracuje dla niezwykle chłonnego rynku tożsamości wyobrażonych, które wypierają dawne kolektywne tożsamości, o których była mowa na początku: etniczne, narodowe, rasowe, genderowe, pokoleniowe, klasowe, religijne. To nie znaczy jednak, że stare tożsamości giną wraz z konstruującymi je narracjami. Przeciwnie, stanowią doskonały materiał, surowiec dla przemysłu tożsamościowego, który produkuje z nich swoje medialne hybrydy. Jak zwykł potwarzać jeden z najbardziej wpływowych amerykańskich developerów, James Rouse: „Korzyść jest tą rzeczą, która holuje marzenia do celu”²¹. Jest też rzeczą znaną, że oba przemysły: kulturowy i tożsamościowy, ściśle ze sobą współpracują. Podstawowe pytanie marketingowe brzmi tu: kto potrzebuje tożsamości po kryzysie tożsamości zbiorowych związanych z polityką lokacji?

Najbardziej doniosłym elementem tej zmiany w wykorzystywaniu i analizowaniu kategorii wyobraźni nazwałabym przechodzenie od myślenia o aktach wyobraźni do nadawania wyobraźni miana praktyk. Arjun Appadurai pisał: „Wyobrażenie, wyobrażony, zmyślony – to wszystko terminy, które kierują nas do czegoś krytycznego i nowego w globalnych procesach kulturowych: d o w y o b r a ż n i j a k o p r a k t y k i s p o ł e c z n e j”²². Appadurai podkreśla zmianę społecznej funkcji wyobraźni, która w globalnej kulturze stała się zorganizowanym polem praktyk społecznych, formą pracy i negocjacji, a w rezultacie kluczowym komponentem nowego porządku globalnego. Nie chodzi tu już zatem o podążanie śladem Kartezjusza i upatrywanie w wyobraźni cielesnej zdolności podmiotu do ulegania iluzji podsuwanej przez zmysły. Tym bardziej jednak zarzucona zostaje analiza wyobraźni, przedstawionej przez Kanta w *Krytyce władzy sądu* jako zdolność i siła umysłu. Anachroniczna i pozbawiona znaczenia okazuje się również romantyczna jej wykładnia, oparta na opozycji w stosunku do rozumu, który sprzeciwia

21/ Za M. Demarest *He Digs Downtowns*, „Time” 1981, Aug. 24, s. 46.

22/ A. Appadurai *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, London 1996, s. 31.

Rewers Więżniowie transkulturowej wyobraźni

się wyobraźni. Dokonująca się na naszych oczach druga rewolucja wyobraźni (pierwszą rewolucję znakomicie opisał Tadeusz Sławek w swej książce o Williamie Blake'u), ma charakter nie tylko, jak pisze Rob Wilson²³, transnarodowy, lecz także transkulturowy. Przebiega zatem na poziomie wszystkich kultur: elitarnych i popularnych, masowych i niszowych, uczonych i ludowych, miejskich i wiejskich itd., nie tylko etnicznych i narodowych.

Lista różnic między pierwszą a drugą rewolucją wyobraźni jest długa. Myślę jednak, że na szczególną uwagę zasługują trzy z nich, pokazujące, czym różnią się tożsamości kreowane przez akty wyobraźni od tych, które wytwarza przemysł tożsamościowy, praktykujący wyobraźnię, jakkolwiek dziwacznie by to jeszcze brzmiało. Pierwsza dotyczy relacji między rozumem i wyobraźnią. O ile powrót do związków wyobraźni z rozumem nieinstrumentalnym i nieabsolutnym cechował rewolucję pierwszą, o tyle w drugiej panuje zasada efektu, która przywraca znaczenie rozumowi instrumentalnemu właśnie. Druga różnica dotyczy faktu, iż w pierwszej rewolucji wyobraźni dominowała krytyka ekonomicznego obrazu świata poddanego władzy postępu gospodarczego, krytyka gromadzenia dóbr jako podstawy społeczeństwa nowoczesnego. Jak pisał Sławek, ta wyobraźnia opierała się na hojności dawania. Rewolucja druga – przeciwnie, czyni z wyobraźni mechanizm napędzający nieograniczoną konsumpcję wytwarzanych tożsamości, w którym utrwała się przejmowanie, naśladowanie, powielanie. Po trzecie wreszcie, pierwsza rewolucja wyobraźni przywracała wolność, pomagała odzyskać człowiekowi właściwe mu miejsce świecie, aczkolwiek sama nie miała żadnego miejsca. W drugiej właśnie to miejsce zostaje człowiekowi odebrane i zastąpione nie-miejscami produkowanymi przez przemysł tożsamościowy. Zinstytucjonalizowana wyobraźnia nie przywraca wolności, lecz stanowi nowy rodzaj zdelokalizowanego więzienia.

Pomiędzy narracjami tożsamościowymi oraz praktykami wyobraźni, pomiędzy dążeniem do zapewnienia sobie bezpieczeństwa ontologicznego, o którym pisał Giddens oraz społecznym praktykowaniem wyobraźni, do czego zachęca Appadurai, rozciąga się mało w istocie rzeczy zbadana przestrzeń, konstruowana ze strategii tożsamościowych i to zapewne sprawia, że problem tożsamości nie schodzi z listy przebojów konferencyjnych.

^{23/} R. Wilson, D. Wimal (eds.) *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham, London 1996.