



Izabela Poręba

UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-5223-8470>

Literatura postkolonialna – literatura mniejsza

Pisarstwo postkolonialne wobec koncepcji Deleuze'a i Guattariego

Postcolonial Literature – Minor Literature

Postcolonial Writing in View of the Work of Deleuze and Guattari

Abstract: This article discusses narrative strategies of resistance in postcolonial literature in the context of Gilles Deleuze and Félix Guattari's work on minor literature. The predominant question is whether there is an affinity between Deleuzian thought and the problems of post-colonial theory. Some answers can be found in the book *Deleuze and the Postcolonial*, edited by Simone Bignall and Paul Patton. The use of language by minor literature has also been discussed in relation to Jacques Derrida's reflections on the appropriation of foreign languages and monolingualism. The aim of this article is to ponder first, why post-colonial literature has been regarded as "minor" in the sense proposed by Gilles Deleuze and Félix Guattari, and second, how it uses the many potentialities offered by language to express subaltern experiences and identities.

Keywords: Gilles Deleuze, Jacques Derrida, minor literature, narration, postcolonialism

Pisarze, którzy eksplicytnie odnoszą się w swojej twórczości do doświadczenia kolonizacji, języków i gestów opresji, za pomocą których wytwarzano i opisywano różnicę między znanym (lepszym) i obcym (gorszym), oraz twórcy, którzy poprzez obserwację pozostałości dyskursu uprawomocniającego różnicę między jednymi grupami ludzi a drugimi i podległość jednych grup drugim włączają się w nurt postkolonialnego pisarstwa zaangażowanego, posługują się charakterystycznymi zabiegami stylistycznymi, formalnymi czy retorycznymi. Odniesienie się do kolonialnego doświadczenia otwiera możliwość negocjowania własnej tożsamości. Techniki literackie charakterystyczne dla zaangażowanego pisarstwa postkolonialnego – techniki, dzięki którym możliwe jest zajęcie pozycji wobec problemu kolonizacji i jej następstw oraz renegocjacja miejsca w kulturze (także literackiej) – wpisują się w Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego koncepcję literatury mniejszych. Podstawową zasadą działania tego rodzaju twórczości postkolonialnej jest bowiem jej wywrotowy kontakt z (cudzym) językiem.

W artykule pragnę przedstawić narracyjne strategie oporu literatury postkolonialnej jako działające zgodnie z mechani-

zmami literatury mniejszej oraz zestawić Deleuzjańską myśl z problemami samej krytyki postkolonialnej. Wiedzę na temat przystawalności tych dwu dyskursów w dużej mierze zawdzięczę pracom zebranych w książce *Deleuze and the Postcolonial* pod redakcją Simone BIGNALL i Paula PATTONA (eds., 2010)¹. Pragnę jednak zaznaczyć, że – niezależnie od argumentacji autorów tekstów zamieszczonych we wspomnianym tomie – najbardziej łączliwą z postkolonializmem koncepcją wypracowaną przez Deleuze’a i Guattariego jest moim zdaniem idea literatury mniejszej zarysowana w jednym z rozdziałów książki *Kafka. Ku literaturze mniejszej* (DELEUZE, GUATTARI, 2016)². Idea ta zdaje się w dużej mierze komplementarna z rozważaniami Jacques’a Derridy na temat przywłaszczania cudzego języka i jednojęzyczności. Te dwie teoretyczne koncepcje, z których bez wątpienia bliższa prywatnemu doświadczeniu języka jest ta Derridiańska, pragnę związać z innymi ujęciami „mniejszych”, „małych” literatur, by ukazać wieloznaczność samego pojęcia. Podejmuję refleksję nad tym, dlaczego (i na jakich warunkach) literatura postkolonialna może być traktowana jako „mniejsza” w znaczeniu zaproponowanym przez Deleuze’a i w jaki sposób wykorzystuje potencjał języka do manifestowania własnej tożsamości.

Deleuze’a i Derridy bycie w cudzym języku

„Literatura mniejsza nie jest literaturą jakiegoś mniejszego języka, ale taką, którą jakaś mniejszość tworzy w języku oficjalnym” – tymi słowami nakreślona została przez Deleuze’a i Guattariego podstawowa cecha literatury mniejszej (DELEUZE, GUATTARI, 2016, s. 84), wypracowana na podstawie *Dzienników* Franza Kafki. Jest to zdanie o niebagatelnym znaczeniu, ponieważ ustawa w centrum nie zagadnienie mniejszych/większych języków i literatur³ (i ich wyodrębniania), a tożsamościową kategorię

1 Niniejsza książka stanowi jedną z prac zbiorowych w serii *Deleuze Connections* wydawanej przez Edinburgh University Press. Celem redaktorów książek w serii jest sprawdzanie aplikowalności Deleuzjańskiej filozofii do kolejnych obszarów badawczych, na przykład krytyki feministycznej i queerowej, literatury, muzyki, polityki, sztuki współczesnej. Z samej liczby tomów w serii można wysnuć tezę o wysokiej łączliwości wypracowanych przez Deleuze’a teorii z różnymi dyskursami współczesnej humanistyki; ta łączliwość może być widziana jako atut tych koncepcji bądź przeciwnie – dawać podstawę ich krytyki jako zbyt mgławicowych i mało precyzyjnych.

2 Mowa o trzecim rozdziale książki, zatytułowanym *Czym jest literatura mniejsza?*, w którym Deleuze i Guattari zdefiniowali pojęcie literatury mniejszej i zegzemplifikowali jego działanie w opowiadaniach i dziennikach Franza Kafki (zob. DELEUZE, GUATTARI, 2016, s. 83-123).

3 Wyodrębnienie języków małych i wielkich jest zadaniem skomplikowanym i przysparzającym wielu trudności, czego przykładem mogą być rozważania Alberta Manguela (MANGUEL, JANKOWICZ, 2017, s. 14-42). Jedną z najbardziej

mniejszości. W jaki sposób rozumie mniejszość Deleuze? Jego definicja nie jest związana z ujęciem statystycznym, ponieważ mniejszość może stanowić w określonym momencie dominującą grupę (jak kolonizatorzy hiszpańscy i portugalscy wobec mieszkańców Ameryki Południowej i Środkowej w XVI wieku czy angielscy i francuscy imperialiści wobec ludności Afryki w wiekach XIX i XX). Rozróżnienie pojęć „mniejszość” i „większość” polega na wewnętrznej relacji jednostek tworzących obie grupy: „w przypadku większości relacja wewnętrzna względem liczby ustanawia zbiór, skończony albo nieskończony, lecz zawsze przeliczalny, podczas gdy mniejszość określa się jako zbiór nieprzeliczalny, niezależnie od tego, jaka byłaby liczba jego elementów” (DELEUZE, 2008, s. 581)⁴. Perspektywa ustanowiona w *Kafce* nie uprzywilejowuje jednak dyskusji na temat mniejszościowych tożsamości i ich reprezentacji w kulturze, zamiast tego autorzy skupiają się na rewolucyjnym działaniu mniejszości, podejmowanym w języku oficjalnym czy urzędowym danego kraju. Stąd też trzy wyznaczniki literatury mniejszej przedstawione przez Deleuze’a i Guattariego, które manifestują się w językowych formach, są raczej przekraczaniem form języka hegemonicznego – to deterytorializacja języka, polityczność wypowiedzenia oraz jego kolektywność (DELEUZE, GUATTARI, 2016, s. 84–93). Deterytorializację filozofowie opisują jako zjawisko kształtujące się na skutek poczucia wykluczenia, obcości bądź dystansu wobec kultury większościowej, czego przykładem jest niemczyzna praskich Żydów, czy też angielszczyzna Afroamerykanów, żeby poprzestać na egzemplifikacjach zaproponowanych przez autorów *Kafki*. Upolitycznienie twórczości w wypadku literatury mniejszej intensyfikuje się⁵. W konkretnych utworach objawia się według Deleuze’a

oczywistych, a równocześnie – jeśli przyjrzymy się efektom zastosowania tego wyznacznika – wątpliwych metod wskazywania języków małych i wielkich, byłoby kryterium liczby ich użytkowników. Manguel słusznie zadaje pytanie o to, gdzie można by wytyczyć granicę między tym, co „małe”, a tym, co „wielkie”, ile osób musi posługiwać się danym językiem, aby został on uznany za „wielki”, i czy w tej prostej, porządkującej zasadzie nie umyka sens wpisany w same pojęcia.

4 Podobną diagnozę na temat mniejszości stawia Zygmunt Bauman w odniesieniu do *homini sacri*, istniejących poza prawem „ludzkich resztek”. Perspektywa policzalności nie może być transponowana na ludzkie „odpady”, ponieważ jedną z cech warunkujących ich egzystencję jest bycie niewidocznymi, usuwanymi poza pole widzenia większości – imigranci zamykani są w obozach, przestępcy izolowani od społeczeństwa w więzieniach itd. (BAUMAN, 2004, 2016).

5 Deleuzjańskie rozumienie polityczności literatury, czyli wpisywanie indywidualnego doświadczenia w plan kolektywny (ruch w kierunku wytwarzania ludu, którego brakuje), jest inne niż w polskiej tradycji tego pojęcia. Ową tradycję zarysowuje Przemysław Czapliński we wstępie do *Polityki literatury. Przewodnika Krytyki Politycznej*. Poznański badacz opisuje polityczność dzieła literackiego jako „zdolność oddziaływania na czytelnika”, „wpływ na nasze

i Guattariego tym, że „każde wydarzenie indywidualne od razu zostaje uwikłane w politykę” (DELEUZE, GUATTARI, 2016, s. 87). Losy jednostkowych bohaterów przedstawiane są więc tylko w takim zakresie, w jakim dają wgląd w zjawiska o charakterze bardziej kolektywnym. Środowisko społeczne, kontekst historyczny i polityczny – właśnie te wielkie struktury organizują życie jednostkowych bohaterów. Tak pojmowana polityczność łączy się z kolektywnością wyobrażenia. „Nie ma podmiotu – piszą Deleuze i Guattari – **są tylko kolektywne wypowiedzenia** – literatura zaś wypowiada owe układy w warunkach, w których nie są one jeszcze uzewnętrznione, i gdzie istnieją tylko bądź to jako przyszłe moce diabelskie, bądź możliwe do zrealizowania siły rewolucyjne” (DELEUZE, GUATTARI, 2016, s. 93). Bohaterowie indywidualni nie mogą oderwać się od społecznej masy, zawsze włączają się ruch uwspólniający doświadczenie, ruch otwarty na polityczne działanie literackiego agensa.

Pisanie mniejszościowe jest więc rewolucyjnym ruchem w języku oficjalnym. Źródło owego ruchu tkwi wewnątrz samego języka, doświadczanego jako forma niemożliwa i alienująca. Praktyka literatury mniejszej tkwi zatem w korzystaniu z języka nienależącego do osoby, która się nim posługuje. „Literatury mniejszości – pisze Deleuze w *Krytyce i klinice* – nie określa język lokalny, który byłby jej właściwy, lecz postępowanie, jakiemu poddaje ona język większościowy” (DELEUZE, 2016, s. 92). I w końcu samo kłopotliwe pojęcie „mniejszości” – kłopotliwe, ponieważ sugeruje marginalność osób, które się poprzez tę kategorię identyfikują – nie oznacza dla Deleuze’a małej liczebności, a właśnie mniejszościowość poprzez „stawanie się lub linię fluktuacji, to znaczy przez lukę oddzielającą je od tego czy innego aksjomatu ustanawiającego nadmiarową większość” (DELEUZE, 2008, s. 580). Literatura mniejsza nie może więc powstać bez specyficznego doświadczenia twórcy, który równocześnie odczuwa konieczność pisania w języku oficjalnym i niemożność tworzenia w tej obcej materii. Stąd praktyka mniejszościowego pisania wyłania się z dysonansu, napięcia,

polityczne przekonania”. Performatywny wymiar narracji podkreśla Czaplński w ostatnich zdaniach wstępu: „**świat społeczny to zbiór nierównych narracji**, które o świecie snujemy, i [...] poprzez rozmowę o tych narracjach można ów świat zmieniać” (CZAPLIŃSKI, 2009, s. 31). Zmianę rzeczywistości w tym ujęciu powoduje nie tylko literatura, lecz także dyskursy wokół literatury (CZAPLIŃSKI, 2009, s. 39). W kontekście polityczności literatury warto przywołać jeszcze marksistowskie ujęcie zaangażowania. Raymond Williams twierdzi, że każde pisarstwo jest zaangażowane, ponieważ „przedstawia ono w sposób różnorodny pewne swoiście wyselekcjonowane wydarzenia (bezpośrednio lub pośrednio) z określonego punktu widzenia” (WILLIAMS, 1989, s. 329). Indywidualna perspektywa wypowiedzenia w ramach bazy czy nadbudowy jest zaangażowana właśnie dlatego, że opisywany świat przedstawiany jest w określony sposób – dzieło literackie może na przykład utrzymywać ideologię klasy dominującej w danej epoce.

intensywnego doświadczenia mowy, które prowadzi do deterytorializacji tego, co większościowe.

W podobnych teoretycznych impulsach bierze swój początek Derridy koncepcja jednojęzyczności, którą w *Jednojęzyczności innego, czyli protezie oryginalnej* filozof zarysowuje w odniesieniu do swojego prywatnego franko-maghrebskiego doświadczenia francuszczyzny. Derrida dzieli użytkowników języka francuskiego na: obywateli z Francji, dla których jest to język pierwszy, frankofonów (Szwajcarów, Kanadyjczyków, Belgów, Afrykańczyków) oraz francuskojęzycznych Maghrebczyków nieposiadających obywatelstwa francuskiego (Marokańczyków, Tunezyjczyków). Co znamienne, siebie samego Derrida nie potrafi objąć żadną z ukutych przez siebie kategorii, ponieważ własną tożsamość sytuuje w miejscu granicznym, na przecięciu doświadczenia bycia Maghrebem i Francuzem. Równocześnie pozostaje sceptyczny wobec prób wyłuskiwania esencji franko-maghrebskiej oraz możliwości, jakie przed nim – Derridą – otwiera owo „bycie pomiędzy”. To zwątpienie prowadzi Derridę do rozumienia siebie jako podmiotu w kategoriach „zaburzenia tożsamości” (DERRIDA, 1998, s. 38).

Od zarysowanego doświadczenia języka, jakie ufundowane zostało na różnego rodzaju zakazach i wykluczeniu (nie na zakazie usankcjonowanym prawnie, ale na zakazach usankcjonowanych socjologicznie i kulturowo, czego przykładem jest szeroko omówiony system edukacji w Algierii⁶, przedkładający język francuski nad języki arabski, berberyjski czy hebrajski, których nauka była dla Derridy fakultatywna), Derrida dociera do refleksji nad rodzajem pisania, które daje możliwość przekroczenia granicy. Taki rodzaj posługiwania się językiem większościowym polega na jego przywłaszczeniu, a więc przenicowaniu istniejących form, zakazów, słów. „Jak jednak zorientować to pisanie – pisze dalej w *Jednojęzyczności innego* Derrida – to niemożliwe przywłaszczenie języka zakazującego-zakazanego, to wpisywanie siebie w ję-

6 Systemy edukacyjne nawet po dekolonizacji podtrzymywały programy nauczania, które dowartościowywały język i kulturę byłego kolonizatora. O prowadzącej do alienacji polityki językowej pisze w książce *Decolonising the Mind* Ngugi wa Thiong'o. Omawia on między innymi sylabus do nauki języka angielskiego – sylabus ten obejmował trzy kategorie utworów literackich: wielkie dzieła europejskiej literatury (takich autorów, jak Ajschylos, Sofokles, William Shakespeare, Lew Tołstoj, Charles Dickens), literaturę o Afryce pisaną przez Europejczyków (utwory takie jak *Cry, the Beloved Country* Alana Patona czy *Pożegnanie z Afryką* Karen Blixen) oraz rasistowską literaturę, posługującą się dychotomicznym obrazem czarnoskórych jako dobrych lub złych – dobrzy kooperują z imperialistyczną władzą (autorzy: Henry Rider Haggard, Elspeth Huxley, Robert Ruark i inni). Thiong'o skomentował też rozwijającą się w Kenii od lat sześćdziesiątych XX wieku debatę o języku i przedmiocie nauczania w ramach kursu literatury (szkolnego i akademickiego; zob. THIONG'O, 1981, s. 89-91).

zyk **(za)broniony** – zabroniony dla mnie, mnie, i jednocześnie broniony **przeze** mnie” (DERRIDA, 1998, s. 57). Konceptualizację przekraczania granic mowy utrudnia Derridzie przekonanie na temat natury języka *in abstracto*. W analizie polityki języka w Algierii za czasów francuskiej okupacji filozof niechętnie używa bowiem samego wyrażenia „kolonizacja”, twierdząc, że „każda kultura jest pierwotnie kolonialna” (DERRIDA, 1998, s. 62), tak jak ustanowienie kultury wymaga narzucenia pewnej polityki języka (władza oznacza możliwość nazywania i sankcjonowania językowych form). Ujęcie języka jako Prawa oraz wydobywanie kolonizującej natury języka prowadzi Derridę do wyjaśnienia tytułowej „jednojęzyczności innego” jako „narzuconej przez innego, a więc [...] przez władzę o kolonialnej zawsze naturze, władzę, która zmierza, represyjnie lub nierepresyjnie, do zredukowania języków do Jednego, to znaczy do hegemonii homogeniczności” (DERRIDA, 1998, s. 64). Redukowalna siła większościowych języków kolonizujących nie uwalnia się jedynie na skutek ich wrogiego przejścia i represyjnych metod, a tkwi w samej istocie mowy.

Alienowanie przez język prowadzi do poczucia jego niemożliwości – tego samego poczucia, o którym pisali za Kafką Deleuze i Guattari. Upolityczniając doświadczenie bycia wykolejonym z języka, można jednak – jak sądzi Derrida – stanąć do walki. Jedność systemu językowego „jest dostępnym podłożem dla najradikalniejszego przeszczepu, dla zniekształceń, dla przekształceń, dla wywłaszczenia, dla jakiejś a-nomii, dla anomalii, dla de-regulacji. A zatem zawsze wieloraki jest akt – nazywam go tu ciągle **pisaniem**, nawet jeśli pozostaje czysto ustny, wokalny, muzyczny: rytmiczny czy prozodyczny – który usiłuje się odcisnąć na monojęzyku, tym, który mamy, nie mając go. Pragnie zostawić na nim ślady, które przypominałyby ów całkiem inny język, ów stopień zero-minus-jeden pamięci” (DERRIDA, 1998, s. 102). Praktyka wykolejania monojęzyka tkwi w głębokiej aporii – równoczesnego posiadania i nieposiadania języka (przy czym samo posiadanie nigdy nie oznacza dla Derridy całkowitego przejścia kontroli nad wytwarzaniem i użyciem języka, nawet jeśli jest to język pierwszy).

Odwołanie do myśli Rolanda Barthes’a w zacytowanym wywodzie ewokuje nie tylko rozważanie o takich formach pisania, które są zgodne (bądź nie) z historyczną pamięcią, lecz także Barthes’owski ogląd języka. W *Stopniu zero pisania* francuski semio-log przedstawia każdorazowy akt użycia języka jako dwuznaczny, ponieważ akt taki jest jednocześnie mówieniem (wyrażaniem) i zniewoleniem. Przekonanie o władzy języka doprowadza Barthes’a do następującej konstatacji: „najczystszy typ pisania jest w istocie wytworem władzy lub walki” (BARTHEs, 2009, s. 28). Oznacza to deklaratywne poddanie się jednemu z dwu biegunów języka – zniewoleniu przez system (w tym kontekście Barthes

bada pisanie klasyczne) bądź rewolucyjnej możliwości, którą ów system w sobie zawiera (tu przykładami są francuskie i marksistowskie rewolucyjne teksty, będące praktyką politycznego pisania). W rzeczywistości, jak twierdzi autor *Stopnia zero pisania*, oba te ruchy zawarte są w każdej machinie ekspresji – negacja władzy języka wymaga uznania, że owa władza istnieje. Literatura „jako konieczność zaświadcza o rozdarciu języków, nierozdzielalnym z rozdarciem klasowym; jako wolność jest świadomością owego rozdarcia i wysiłkiem przekraczania go” (BARTHES, 2009, s. 100–101), tak jak każda rewolucja musi zyskać świadomość istniejącego porządku, aby go obalić.

Pozornie to przeszczepianie języka do monojęzyka, przeksztalcanie i zniekstalcenie języka większościowego mogą wydawać się aktem agresji. Derrida ukazuje jednak, że – niezależnie od indywidualnych sytuacji tożsamościowych, które znajdują ujście w owym wykołajaniu języka z jego formy – pisanie pozwala sprawdzić graniczne sytuacje mowy, nadać nowe znaczenie słowom, obnażyć gramatyczną słabość języka, a wreszcie daje mu to, „czego język nie ma i czego nie ma on sam [mówiący w owym języku – I.P.]” (DERRIDA, 1998, s. 104). Rewolucyjność pisarstwa nie polega więc na zaangażowaniu w tematy społeczne czy polityczne, na tematyzowaniu buntu, tylko na wejściu do języka, który na owo wejście nie jest gotowy, oraz na przekroczeniu języka. Deleuze zauważa: „literatura przedstawia [...] dwa aspekty, o ile dokonuje dekompozycji czy destrukcji języka macierzystego, ale poprzez tworzenie syntaksy również wymyśla nowy język w języku” (DELEUZE, 2016, s. 12). Kolejną cechą języka literatury, jak pisze dalej autor *Krytyki i kliniki*, jest zmierzanie do granicy asyntaktycznej. Dekompozycja języka pozwala bowiem na obmyślenie go na nowo.

Literatura postkolonialna jako kolektywna maszyna ekspresji⁷

Zagadnienie literatury mniejszej nie zostało szeroko omówione przez samych Deleuze’a i Guattariego w kontekście tak zwanej literatury trzecioświatowej ani krytyki postkolonialnej. Zamiast pisarzy związanych z doświadczeniem kolonialnym *sensu stricto* w centrum swoich rozważań Deleuze stawia twórczość Franza Kafki i Hermana Melville’a – pierwszy z nich konstruował w literaturze wypowiedź ludu mniejszościowego Europy Centralnej, drugi – Ameryki (DELEUZE, 2016, s. 10). Do powiązania zagadnień literatury mniejszej z postkolonializmem dochodzi jednak w tekście *Kino, ciało i mózg, myśl*, w którym Deleuze stawia tezę, że fun-

⁷ Wyrażenie „kolektywna maszyna ekspresji” jest jednym z pojęć używanych przez Deleuze’a i Guattariego w *Kafce. Ku literaturze mniejszej* (DELEUZE, GUATTARI, 2016, s. 94).

damentalne dla nowoczesnego kina politycznego jest uznanie, że „ludu brakuje” (DELEUZE, 2008, s. 434). O ile większościowe mechanizmy władzy przesłoniły tę prawdę zachodnim społeczeństwom, o tyle – jak pisze Deleuze – „było to absolutnie oczywiste w Trzecim Świecie, gdzie ciemnione i wyzyskiwane narody miały status wiecznych mniejszości i przeżywały kryzys tożsamości zbiorowej” (DELEUZE, 2008, s. 434). Ta polityczna praktyka wytworzenia, stawania-się ludu jest odpowiedzią na gest kolonizatora, który stawiając się na podbijanej ziemi, uznał, że od tego momentu zaczyna się historia owego miejsca i jego mieszkańców jako stających-się cywilizowanymi⁸ – stwierdził więc, że lud nie istnieje. Impulsem do stworzenia dla skolonizowanych narracji o braku ludu i kolektywnej tożsamości byłaby więc obawa przed istniejącą w ludzkiej możliwością przewrotu.

Deleuze wymienia ponadto dwojaki *modus* wypowiedzania się trzecioświatowej sztuki (w *Kinie... w szczególności odnośnie do filmu*), który okazuje się pułapką. „Sam autor nie może więc – stwierdza filozof – przeobrażać się w etnologa swego ludu, ani osobiście wymyślać fikcji, która byłaby kolejną prywatną historią: bo każda osobista fikcyjna opowieść, podobnie jak każdy bezosobowy mit, pozostaje po stronie »panów«” (DELEUZE, 2008, s. 439). Myśl Deleuze’a uzgadnia się przynajmniej z częścią ustaleń teoretyków postkolonializmu, którzy uznają, że subwersywne i rewolucyjne działanie pisarzy z kolonii jest charakterystyczne dla okresu dekolonizacji i postkolonii. Różne praktyki pisania – te będące odtworzeniem pola władzy i te, które nadwątlają jego stabilność – są ukazywane zwłaszcza w typologiach twórczości pisarzy z kolonii. Frantz Fanon, piszący o wydarzeniach podczas powstania w Algierii z 1954 roku, wydziela trzy etapy rozwoju literatury. Przejście z jednego etapu do drugiego wiąże ze zwiększającą się świadomością rewolucyjnego potencjału narracji, paralelną do historycznych ruchów na rzecz proklamowania niepodległości Algierii. Fanon wyróżnia: dzieła literackie, które odpowiadały literaturze metropolii i były wynikiem asymilacji kultury okupanta; utwory o charakterze etnograficznym i mitograficznym, koncentrujące się na próbach odtworzenia przeszłości, oraz literaturę walki, czyli narodową literaturę rewolucyjną (FANON, 1985, s. 152). „Punktem dojścia” w wywodzie Fanona jest więc, podobnie jak w ujęciu Deleuze’a, dotarcie do kolektywnej świadomości współczesnego narodu i wytworzenie ludu poprzez

8 Warto zwrócić uwagę na mechanizm owego włączenia w cywilizację, którego zarys tkwi w samym źródłosłowie pojęcia „cywilizacja”. Łacińskie słowo *civilis* oznacza ‘dotyczący obywatela’ i konotuje obywateli miasta. We francuszczyźnie dokonana się jednak modyfikacja tego znaczenia, która wyzyskiwała łaciński rdzeń: francuskie *civil* oznacza ‘podporządkowany’, ‘uprzejmy’, ‘grzeczny’. Podporządkowanie ludu mniejszościowego dominującej ideologii, kulturze czy władzy jest zatem wpisane w samo znaczenie terminu „cywilizacja”.

rewolucyjne użycie języka. W inny sposób twórczość typizują w *The Empire Writes Back* Bill Ashcroft, Gareth Griffiths oraz Helen Tiffin. Formy literackie wyodrębniają oni z perspektywy dokonanej dekolonizacji; perspektywy, którą Fanon mógł jedynie antycypować. Obok form zapisu stworzonych przez kolonizatora, a przeznaczonych do opisu ludności tubylczej (zwłaszcza literatury etnograficznej) oraz utworów cenzurowanych i pisanych na zamówienie władzy przez podporządkowanych, badacze podkreślają istnienie współczesnej postkolonialnej literatury, która jest niezależna i otwarcie odnosi się do kolonialnych doświadczeń (ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN, 2002, s. 5-6). Owa niezależność postkolonialnej literatury budzi jednak wątpliwości – uwzględnić bowiem można (trzeba) pisarzy kolonizujących czy cenzurujących samych siebie, warunki upodrzedniania mniejszościowych wytworów sztuki na globalnym rynku oraz twórców, którzy nie decydują się, by otwarcie odnosić się do kolonialnego doświadczenia (lub wcale o nim nie piszą). Kolektywność i rewolucyjny potencjał literatury scharakteryzowany przez Deleuze'a jako potrzeba widoczności „braku ludu” oraz ruch w kierunku jego stawania-się uwzględnione zostały we wspomnianej typologii autorstwa Fanona, stoją też u podstaw konkretnych wytworów trzecioświatowej sztuki.

Deleuze przytacza za Serge'em Daneyem jeszcze jedną znamioną cechę kina afrykańskiego – niezależnie od zachodnich wyobrażeń o tamtejszych filmach, nie są one spektaklem tańca, a mowy i dialogu. Rozmowa zdaje się Deleuze'owi jedną z możliwości ucieczki przed dwojakiego rodzaju pułapką mniejszościowej sztuki (etnologią i indywidualną fikcją), ponieważ wspólnotowy charakter wymiany zdań zakorzenia ją w codziennej praktyce, w sytuacji wytwarzania się ludu, którego brak. Dialog więc daje wolność. I w tej emfazie położonej na zagadnienie (roz)mowy powraca teoria literatury mniejszej zarysowana w *Kafce*. „Akt mowy powinien tworzyć się – konstatuje Deleuze – jak język obcy w języku dominującym, właśnie dlatego, by wyrażać niemożność życia pod dominacją” (DELEUZE, 2008, s. 440). Jedną z form oporu w literaturze postkolonialnej może być więc eksponowanie oralności narracji, które stanowi praktykę przybliżania się do prymarnych form opowieści, do naturalniejszej i utrwalonej w uprzedniej produkcji kulturowej twórczości zachowującej cechy mowy (gawędy, pieśni, epepei).

Idea sprowadzenia narracji powieściowej do zapisu opowieści stanowi wyraźne przełamanie sposobu traktowania utworu literackiego dominującego w kulturze pisma: autorstwo zostaje rozproszone; miejsce indywidualnego podmiotu wytwarza się w obrębie kolektywnego wypowiedzenia; wypracowane i wyrafinowane konstrukcje zdaniowe zastępuje niezgrabna mowa z potocyzmami, barbaryzmami, niedokładnością; w języku opo-

wieści zaznacza się silna potrzeba zwracania się do odbiorcy. Nie bez przyczyny popularność odwołań do słowa mówionego w tekstach pisarzy z byłych kolonii można odczytać jako rewolucyjny gest oporu wobec hegemonia: Fanon wskazywał, że recytatorzy stanowią podstawowy budulec narodowego życia kulturalnego w czasie kolonizacji, w związku z czym – poczynając od 1955 roku – w Algierii przeprowadzano systematyczne ich aresztowania (FANON, 1985, s. 163–164). Praktyka oralna rozsądza monojęzyk, ponieważ jest zorganizowana przez innego rodzaju działanie w języku i problematyzowanie relacji nadawczo-odbiorczych.

O działaniu języka literatury frankofońskiej jako „wartkim żywiole mowy” wypowiedziada się Jacek Giszczak, tłumacz wybitnych francuskojęzycznych pisarzy, takich jak Alain Mabanckou, Dany Laferrière czy Jean-Luc Raharimanana. O ostatnim z nich mówi: „Największy problem miałem z młodym autorem z Madagaskaru, Jean-Lukiem Raharimananą, i jego *Za*, książką, która jest rodzajem poematu, napisanego francuszczyzną wywróconą do góry nogami. Narrator deformuje słowa, sepleni, mówi trochę jak Kali z powieści Sienkiewicza i tka tym językiem długą liryczną wypowiedź” (GISZCZAK, PLUSZKA, 2015). Tłumacz zdaje następnie sprawę z problemów translatorskich, jakie generowane są przez owo rewolucjonizowanie języka francuskiego, wykolejanie go z gramatycznej i stylistycznej poprawności, przez owo seplenie nie językiem większościowym.

Alberto Manguel w rozmowie z Grzegorzem Jankowiczem stwierdza, że pisarstwo Normana Manei stanowi przykład tego, jak „mały”, ojczysty język pisarza „nadaje się do stawiania oporu” (MANGUEL, JANKOWICZ, 2017, s. 88) – oporu wobec beładnej masy dzieł powstających w „wielkich” językach. Czy rzeczywiście wybranie języka ojczystego jako języka literatury może być widziane jako gest rewolucyjny? Nie dla wszystkich teoretyków postkolonialnych przekład staje się narzędziem opresyjnym, w które wpisane są nierówna dystrybucja sił i władzy. Douglas Robinson w *Translation and Empire* wyróżnia trzy role, jakie może pełnić tłumaczenie w badaniach postkolonialnych: 1) przekład jako narzędzie kolonizacji „dokonywanej poprzez zawłaszczenie wytworów obcej kultury i dostosowywanie ich do standardów kultury docelowej oraz wypaczenie obrazu kultury »skolonizowanej«” (kolonizowanie tekstu przez tłumacza odbywa się poprzez pozostawienie w tekście śladów obecności przynależnych do innej kultury, takich jak opatrywanie tekstu głównego przypisami, zastępowanie nieznanymi przysłów odpowiednikami przynależącymi do języka docelowego tłumaczenia, czy też wykorzystywanie objaśnień w tekście głównym i usuwanie elementów gwarowych, niezrozumiałych – słowem: zastępowanie tego, co obce, nieznanego, tym, co przyswojone i w danej kulturze rozpoznawalne); 2) przekład jako „świadectwo skutków hegemonii

kulturowej i wszelkich reperkusji kolonializmu” (dysproporcja między ilością tłumaczeń z języka hegemonu na języki skolonizowanych i ilością odwrotnych przekładów); oraz 3) przekład jako narzędzie dekolonizacji (podają za: LINKE, 2009, s. 303–305). W ostatniej przywołanej perspektywie tłumaczenie może się stać narzędziem oporu, sposobem na wyrażenie tożsamości, opowiedzenie o sobie innymi własnymi słowami, ale ubranymi w taki język, który może trafić do wielu czytelników.

Język kolonizatora (a także same formy, w których się tego języka używa, czyli gatunki wprowadzone do kolonii przez imperia, na przykład świadectwa i powieści, umożliwiające wyzwolenie z opresyjnego porządku) staje się z konieczności narzędziem, za pomocą którego można dokonać rozliczenia z doświadczeniem kolonialnym. W opisie najbardziej idealistycznego ujęcia przekładu jako środka dekolonizacji należałoby przywołać zdanie Moniki Linke. Badaczka uważa, że docelowym zadaniem przekładu literatury postkolonialnej nie jest „wymiana kulturowa”, dążenie do różnorodności, a „przywrócenie równowagi między dawnymi hegemonami i zdominowanymi” (LINKE, 2009, s. 310). Mirosława Buchholtz i Grzegorz Koneczniak zauważają, że wybór języka przez pisarza sprowadza się do projekcji grona czytelników (BUCHHOLTZ, KONECZNIAK, 2009, s. 46). Języki „wielkie”, takie jak angielski czy francuski, pozwalają dotrzeć do szerokiej publiczności, a równocześnie zaznaczyć obecność w trwającej postkolonialnej debacie. Coraz częściej twórcy decydują się jednak na pisanie w języku rodzimym, co motywują chęcią dotarcia do ludności miejscowej, która nie zawsze ma dostęp do literatury pisanej w językach kolonizatorów, oraz dążeniem do odwrócenia kierunku oddziaływania – utwory zapisane w autochtonicznych językach mogą być potem przetłumaczone na języki obce. Ta tendencja daje się wpisać w ramy szerszego zjawiska charakterystycznego dla dekolonizacji, tj. w formę natywizmu, służącego odtworzeniu pierwotnych, przedkolonialnych struktur, kultury, języka, mitologii, wierzeń itd.

Odpowiedź na postawione pytanie o rewolucyjność tekstu w „małym” języku komplikuje się jeszcze bardziej, gdy tym „małym” językiem jest przedkolonialny sposób mówienia. Natywistyczne poszukiwania narracyjne stwarzają otwarcie negującą kanon literatury możliwość pisania. Natywizm w literackich upostaciowaniach oznacza próbę dotarcia do niezmaconej historii przedkolonialnej, do źródeł kultury, i realizuje się w próbach odtworzenia pierwotnych form opowiadania, topicznych wzorców, rytualnych pieśni, ludowych opowiadań i legend. Często stanowi więc zbieranie pozostałości po rdzennej kulturze czy etnograficzne badania, ale manifestuje się także poprzez nowe dzieła tworzone na wzór przeszłych form. Fanon, podobnie jak inni badacze (Gayatri Chakravorty Spivak, Bill Ashcroft, Gareth

Griffiths oraz Helen Tiffin), wskazuje na nieosiągalność, utopijność oraz wsteczny charakter tych działań, odmawia natywnym poszukiwaniom rewolucyjnego potencjału. „Intelektualiści z kolonii – pisze – nie mogą pogodzić się z aktualną historią uciskanego ludu, nie mogą zaakceptować historii dzisiejszych barbarzyńców, postanowili [...] odnaleźć korzenie, a tam z radością spostrzegli, że przeszłość nie jest wstydliva, lecz zaszczytna, sławna i heroiczna” (FANON, 1985, s. 143–144). Jak udowodnia algierski ideolog, zwrócenie ku przeszłości ma podstawowe znaczenie dla psychoemocjonalnej równowagi skolonizowanego, ale umacnia równocześnie stan kultury zastygłej, nieproduktywnej i nieruchomej. Zwątpienie w rewolucyjność natywnizmu odpowiada jednemu z przytoczonych uprzednio za Deleuze’em zagrożeń dla literatury mniejszej. Filozof obok indywidualnych fikcji kwestionował także porządek etnograficznego pisania. Ze względu na utopijność samego projektu i jego eskapistyczny wymiar współcześni twórcy postkolonialni chętniej renegotjują własne miejsce w światowej produkcji literackiej niż odtwarzają przeszłość.

Większość narracji powieściowych na temat kolonizacji, pisanych z punktu widzenia byłego skolonizowanego, przybiera formę oporu, przy czym negocjowane elementy rzeczywistości (stosunki społeczne, język) nie zawsze są zupełnie zanegowane. Najbardziej subwersywny potencjał literatury postkolonialnej ujawnia się w momencie, gdy podjęta zostaje gra z europocentrycznym kanonem. Umożliwia ją szereg technik literackich, zwłaszcza intertekstualność, przechwycenie, ironia czy strategie takie jak pastisz, trawestacja lub parodia. Intertekstualność wprowadzana jest w utworach postkolonialnych na wielu poziomach – to korespondowanie z językiem, bohaterami literackimi, toposami, poetykami i ze stylami. Odwołania te pozwalają często na wskazanie konkretnych wyimków z narzuconego skolonizowanym dziedzictwa kulturowego, z którym pisarze polemizują (na przykład z językową reprezentacją mniejszości w literaturze kanonicznej). Ironiczne gesty wobec pierwowzoru stanowią agresywniejszą od intertekstualności technikę pisarską postkolonializmu – w konkretnych realizacjach przeradzają się w formę sarkazmu i pogardy. Innym sposobem na podjęcie dialogu z kanonicznymi reprezentacjami kultury kolonizatora staje się technika przechwycenia⁹, która pozwala na resygnifikację

9 Więcej o strategii przechwycenia w kontekście literatury postkolonialnej piszę w artykule *Obcy Albert Camus? Przechwycenie jako postkolonialna strategia pisania na przykładzie „Sprawy Meursaulta” Kamela Daouda* (BRYJA, 2019). Samo rozumienie „przechwycenia” zawdzięczam koncepcji Guya Deborda i Gila J. Wolmana (DEBORD, 2006; DEBORD, WOLMAN, 2010) oraz idei „walczących słów” Judith Butler, według której język jest równocześnie nośnikiem potencjalnej krzywdy oraz performatywnego przekształcenia tej krzywdy w język oporu

zastanych form poprzez ich powtórzenie czy – jak chce Jacques Derrida – iterowalność (DERRIDA, 2002, s. 399). Przepisane zostały całe utwory, którym autorzy poprzez zmianę perspektywy nadali postkolonialny, subwersywny potencjał: *Przypadki Robinsona Crusoe* Daniela Defoe (przechwycone w *Foe* Johna Maxwella Coetzee), *Obcy* Alberta Camusa (w *Sprawie Meursaulta* Kamela Daouda) czy *Burza* Williama Szekspira (w *Une Tempête* Aimégo Césairego). Każde przejście narracji można uznać za praktykę wytwarzającą alternatywną opowieść o kanonicznych fabułach, bohaterach i językach. Wszystkie omówione taktyki da się odnieść do mechanizmów działania literatury mniejszej jako kolektywnej maszyny ekspresji.

„Czy podporządkowani inni mogą przemówić?”

Związanie konceptu literatury mniejszej z teorią postkolonialną byłoby niemożliwe bez przywołania stanowiska Gayatri Chakravorty Spivak. We fragmencie książki *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present* zatytułowanym *Czy podporządkowani inni mogą przemówić? (Can the Subaltern Speak?)* krytyczka analizuje dialog *Intelektualiści a władza* Gilles’a DELEUZE’a i Michela FOUCAULTA (1985), których traktuje jako najbardziej znanych kontestatorów suwerennej podmiotowości. Spivak ukazuje, że poddani krytyce francuscy filozofowie pomijają kwestie ideologii i własnej pozycji jako intelektualistów uwikłanych w konkretny moment historyczny i praktykę filozoficzną, stającą się językiem dominującym, większościowym. Deleuze i Foucault nie zastanawiają się nad domniemaną przezroczystością swojego stanowiska. Filozofka stwierdza, że istnieje „nierozpoznana sprzeczność stanowiska, które dowartościowuje konkretne doświadczenie uciskanych, choć pozostaje zarazem bezkrytyczne wobec historycznej roli intelektualisty” (SPIVAK, 2010, s. 202).

Po naszkicowaniu stanowiska francuskich badaczy Spivak cytuje wypowiedź Deleuze’a: „teoria jest skrzynką z narzędziami. Nie ma nic wspólnego z tym, co znaczące [signifiant]” (SPIVAK, 2010, s. 202). Jeśli teoria w istocie ogranicza się jedynie do wytwarzania narzędzi do czytania tekstów, to teoretyk nie może reprezentować grupy uciskanej, przemawiać za nią, w jej imieniu. Pozostaje jedynie drugie znaczenie „reprezentacji” – przedsta-

(BUTLER, 2010). O praktykach użytkowania narzuconych form (językowych, kulturowych), które nie zostały przewidziane przez sam system, pisze także Michel de CERTEAU (2008, s. 27–28). Istotne jest jednak, że dla de Certeau *la perruque* (przechwytywanie) nie wiąże się z rzeczywistą, polityczną zmianą – to szereg indywidualnych działań, za pomocą których „wychwytuje się” pewne elementy porządku dla siebie, „nie łudząc się, że ów porządek tym samym się zmieni” (CERTEAU, 2008, s. 28).

wienie. Problem, przed jakim stają Spivak i francuscy filozofowie, sprowadza się w dużej mierze do zagadnienia reprezentacji: czy teoria ma stać się miejscem, gdzie dopuszcza się do głosu mniejszości, podporządkowanych, opresjonowanych (jeśli byłoby to możliwe, to czy nie za pomocą cudzego głosu, głosu teoretyka?). Można też interpretować stanowiska Deleuze'a i Foucaulta jako „reprezentację” Innego w dwojakim znaczeniu tego słowa (*vertreten* i *darstellen*) – wyrażanie się o obcych, w ich imieniu i za nich – w ramach państwa i w teorii Podmiotu. Brak rozróżnienia *vertreten* i *darstellen* przez francuskich filozofów Spivak komentuje w następujący sposób: „są one [*vertreten* i *darstellen* – I.P.] ze sobą powiązane, niemniej mieszanie ich, zwłaszcza w celu powiedzenia, że to właśnie za nimi przemawia, działa i sam wie lepiej uciskany podmiot, prowadzi do esencjalistycznej, utopijnej polityki” (SPIVAK, 2010, s. 204).

Spivak zadaje więc pytanie, jak dalece jest możliwe – w ramach logiki kapitału – zabranie głosu, opór. Dojście do głosu w obrębie takiej ramy modalnej prowadzi – jak zauważają Bignall i Patton – do uwikłania w imperialistyczne warunki, czyli w wypowiedź w cudzym języku o sobie, żeby zostać usłyszanym, oraz odwoływanie się do struktur, które stają się przedmiotem krytyki. Artykułowanie postkolonialnego doświadczenia nieuchronnie reprodukuje aporię – to głos zabrany w imię wyzwolenia od represji w ramach obowiązującej ramy, medium, podczas gdy ten sam głos pragnie zająć miejsce w owej utowarowionej ramie (CHOW, 2010, s. 72). Potrzeba walki o pole przez podporządkowanych innych według logiki kapitału sama w sobie zawiera więc sprzeczność (niezależnie od tego, czy wypowiedziana jest przez cudzy głos czy przez samego Innego). Ta świadomość doprowadza Spivak do przeczącej odpowiedzi na pytanie postawione w tytule jej tekstu. Wątpliwość, czy podporządkowani mogą partycypować w większościowym systemie, rozwiewa w pewnej mierze sam Deleuze, który w *Kinie...* pisze: „moc mniejszości nie mierzy się przez jej zdolność do wejścia w obręb systemu większościowego lub narzucenia się mu ani nawet do obalenia z konieczności tautologicznego kryterium większości, lecz przez zdolność do nadania wartości sile zbiorów nieprzeliczalnych, nieważne jak małych, i przeciwstawienia ich sile zbiorów przeliczalnych, choćby nieskończonych, odwróconych lub przekształconych, choćby implikowały one nowe aksjomaty czy wręcz nową aksjomatykę” (DELEUZE, 2008, s. 582). Nieprzeliczalne zbiory w tym fragmencie to właśnie mniejszości, które aby ustanowić siebie, muszą – według Deleuze'a – włączyć się w ruch stawania-się. Ostatecznie w zakończeniu *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* badaczka problematyzuje optymizm teoretycznego dopuszczania do głosu mniejszości: „nie należy zbyt pochopnie utożsamiać spornych prób odczytania podejmowanych przez kogoś z instytucji akade-

mickiej (będącej, chcąc nie chcąc, fabryką wiedzy) z »przemawianiem« podporządkowanych innych [subaltern]” (SPIVAK, 2010, s. 238).

Bignall i Patton we wstępie do zbioru szkiców *Deleuze and the Postcolonial* zauważają, że materialistyczny koncept maszyny pożądania i stawanie się postkolonialnym Deleuze’a mogą być alternatywą dla dwu podstawowych źródeł praktyki postkolonializmu. „Postkolonialna teoria – piszą Bignall i Patton za Leelą Gandhi – często zastygała między poststrukturalistycznym czy dekonstruktywistycznym impulsem badającym subiektywne pragnienie, które wytwarza kolonialną tożsamość i dyskurs, a marksistowskim impulsem badającym materialne warunki produkcji oraz potrzebę udowodnienia sensu kolektywnej formy ugruntowanego i koherentnego oporu względem kolonialnej ideologii, ekonomii i kultury produkcji” (BIGNALL, PATTON, 2010, s. 11). Część zarzutów Spivak wobec Deleuzjańskiej koncepcji wynika właśnie z marksistowskiej ramy pojęciowej, którą re-produkuje teoretyczka, i Althusserowskiego ujęcia ideologii. Andrew Robinson i Simon Tormey ukazują, że jej krytyka Deleuze’a opiera się w niewielkim stopniu na pracach samego teoretyka (zwłaszcza stworzonych z Guattarim), w których – jak przekonują Robinson i Tormey – prezentuje on mniejszościową praktykę kultur podporządkowanych, zamiast reprodukcja europocentryczną perspektywę (BIGNALL, PATTON, 2010, s. 37).

Powiązanie postkolonializmu i myśli Deleuze’a przedstawia w omawianej antologii *Deleuze and the Postcolonial* Rey Chow, który wymienia konkretne teoretyczne koncepcje i problemy wyartykułowane przez francuskiego filozofa, w dużej mierze łączone z postkolonializmem. Odrzucenie Freudowskiej psychoanalizy w *Anty-Edypie*, koncept literatury mniejszej, stawania się, deterytorializacji, nomadyczności, asamblaży, utopizm – to niektóre z tematów wymienianych przez Chowa, które dają się po-myśleć postkolonialnie (CHOW, 2010, s. 69).

* * *

Literatura mniejsza została w artykule zobrazowana nie tylko w kontekście spotkania dwóch koncepcji mniejszościowej praktyki pisania – autorstwa Deleuze’a i Guattariego oraz Derridy – lub w jej związkach z postkolonializmem, lecz także za pomocą narracyjnych strategii kontestowania monojęzyka. Literackie formy postkolonialnego pisania, takie jak oralność, intertekstualność, ironia czy przechwycenie, pozwalają przekroczyć reguły języka większościowego. Czy podporządkowani inni mogą przemówić? Przemówić inaczej niż w ramach logiki istniejącego systemu? – pyta Spivak. Krytyczka kultury słusznie podkreśla, że głos teoretyka postkolonializmu, nawet jeśli wyraźnie artyku-

lujący potrzebę emancypacji podporządkowanych, ich uświatowienia (*wordling*), zawsze pozostaje głosem cudzym i, mimo że to dyskurs pozornie przezroczysty, jest jednak daleki od transparentnego przekazu woli i świadomości Innego. Czy na to pytanie można odpowiedzieć w inny sposób, gdy odniesiemy owo „mówienie” do mówienia literaturą, sztuką? Możliwość zabrania głosu otwiera się dzięki kontestacji poprzedniego języka i jego form – niezależnie od czasu i miejsca, to praktyka wytwarzania, która obowiązuje wszystkich. Świadomość barthes’owskiego podwójnego ruchu warunkującego pisanie – ruchu nadejścia i zerwania (tradycji i awangardy, trwania i cięcia) – odsłania każdą literaturę jako uwikłaną w potrzebę przekroczenia istniejących form (nawet w ich powtórzeniu). Podporządkowani inni właśnie poprzez zabranie głosu mogą wejść w ów porządek, który czyni ich podrzędnymi, z własnej woli stać się jego uczestnikami po to, aby wypracować w jego ramach własne miejsce. Odpowiedź wydaje się więc połowicznie satysfakcjonująca, ale samo wykroczenie poza system (w konkretnych próbach zasadzające się na natywistycznych fascynacjach, które nie są produktywne) zdaje się utopijne. „Podobnie jak przemilczenia – pisze Michel Foucault w *Historii seksualności* – dyskursy nie są raz na zawsze poddane władzy lub przeciwko niej obrócone. Założyć trzeba istnienie złożonej i niestabilnej gry, w której dyskurs stanowić może zarazem instrument i skutek władzy, lecz także przeszkodę, zawadę, punkt oporu i zapowiedź opozycyjnej strategii” (FOUCAULT, 2000, s. 91). Właśnie w ramach owej niestabilnej gry opisanej przez Foucaulta literatura postkolonialna jest w stanie wynegocjować własne miejsce w obrębie dyskursu.

Bibliografia

- ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Helen, 2002: *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. 2nd ed. London–New York: Routledge.
- BARTHES Roland, 2009: *Stopień zero pisania; oraz Nowe eseje krytyczne*. Przeł. Karolina KOT. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- BAUMAN Zygmunt, 2004: *Życie na przemiał*. Przeł. Tomasz KUNZ. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BAUMAN Zygmunt, 2016: *Obcy u naszych drzwi*. [Przeł. Weronika MINCER]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BIGNALL Simone, PATTON Paul, 2010: *Introduction: Deleuze and the Postcolonial: Conversations, Negotiations, Mediations*. W: *Deleuze and the Postcolonial*. Eds. Simone BIGNALL, Paul PATTON. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 1–19.
- BRYJA Izabela, 2019: *Obcy Albert Camus? Przechwycenie jako postkolonialna strategia pisania na przykładzie „Sprawy Meursaulta” Kamela*

- Daouda. „Praktyka Teoretyczna”, nr 4 (34), s. 239–254. <https://doi.org/10.14746/prt2019.4.11>.
- BUCHHOLTZ Mirosława, KONECZNIK Grzegorz, 2009: *Postkolonie jako miejsca spotkań, czyli wokół postkolonialnej terminologii*. W: *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*. Red. Mirosława BUCHHOLTZ. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 33–50.
- BUTLER Judith, 2010: *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywna*. Przekł. Adam OSTOLSKI. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- CERTEAU Michel de, 2008: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przekł. Katarzyna THIEL-JAŃCZUK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- CHOW Rey, 2010: *Chapter 3. Postcolonial Visibilities: Questions Inspired by Deleuze's Method*. W: *Deleuze and the Postcolonial*. Eds. Simone BIGNALL, Paul PATTON. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 62–77.
- CZAPLIŃSKI Przemysław, 2009: *Polityka literatury, czyli pokazywanie języka*. W: Kinga DUNIN et al.: *Polityka literatury. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 6–39.
- DEBORD Guy, 2006: *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Przeł. oraz wstępem i komentarzem opatrzył Mateusz KWATERKO. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- DEBORD Guy, WOLMAN Gil J., 2010: *Przechwytywanie – instrukcja obsługi*. Tłum. Marcin ADAMCZAK. W: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. Ewa REWERS. Kraków: Universitas, s. 316–325.
- DELEUZE Gilles, 2008: *Kino, ciało i mózg, myśl*. W: *Kino. 1. Obraz-ruch 2. Obraz-czas*. Przekł. Janusz MARGAŃSKI. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, s. 409–440.
- DELEUZE Gilles, 2016: *Krytyka i klinika*. Przeł. Bogdan BANASIAK, Paweł PIENIAŻEK. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 2016: *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. Tłum. Anna Zofia JASKENDER, Kajetan Maria JASKENDER. Wstęp, redakcja naukowa, sprawdzenia zgodności z oryginałem Cezary RUDNICKI. Posłowie Kajetan Maria JASKENDER. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- DERRIDA Jacques, 1998: *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*. Przeł. Andrzej SIEMEK. „Literatura na Świecie”, nr 11–12, s. 24–111.
- DERRIDA Jacques, 2002: *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*. Tłum. Janusz MARGAŃSKI. W: Jacques DERRIDA: *Marginesy filozofii*. Przeł. Adam DZIADEK, Janusz MARGAŃSKI, Paweł PIENIAŻEK. Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 377–404.
- FANON Frantz, 1985: *Wyklęty lud ziemi*. Tłum. Hanna TYGIELSKA. Przedmową poprzedziła Elżbieta REKŁAJTIS. Posłowie Jean Paul SARTRE. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- FOUCAULT Michel, 2000: *Historia seksualności*. Przeł. Bogdan BANASIAK, Tadeusz KOMENDANT, Krzysztof MATUSZEWSKI. Wstępem opatrzył Tadeusz KOMENDANT. Wyd. 2. Warszawa: Czytelnik.
- FOUCAULT Michel, DELEUZE Gilles, 1985: *Intelektualiści a władza*. [Rozmowa między Michele Foucaultem a Gilles'em Deleuze'em]. Tłum. Sławomir MAGALA. „Miesięcznik Literacki”, nr 11, s. 168–179.
- GISZCZAK Jacek, PLUSZKA Adam, 2015: *Żywiół wartkiej mowy. Rozmowa z Jackiem Giszczakiem*. „Dwutygodnik”, nr 172. [Online:] <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/6237-zywiol-wartkiej-mowy.html> [dostęp: 23.05.2020].
- LINKE Monika, 2009: *Narzędzie (de)kolonizacji – specyfika przekładu i rola tłumacza w kontekście postkolonialnym*. W: *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*. Red. Mirosława BUCHHOLTZ. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 300–310.
- MANGUEL Alberto, JANKOWICZ Grzegorz, 2017: *Małe języki, wielkie literatury / Small Languages, Big Literature*. English translation by Soren GAUGER, Polish translation by Agnieszka POKOJSKA. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.
- ROBINSON Andrew, TORMEY Simon, 2010: *Chapter 1. Living in Smooth Space: Deleuze, Postcolonialism and the Subaltern*. W: *Deleuze and the Postcolonial*. Eds. Simone BIGNALL, Paul PATTON. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 20–40.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2010: *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* Przeł. Ewa MAJEWSKA. Współpraca Julian KUTYŁA. „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.
- THIONG’O Ngugi wa, 1981: *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Zimbabwe: Zimbabwe Publishing House.
- WILLIAMS Raymond, 1989: *Marksizm i literatura*. Przeł. Antoni CHOJNACKI, Edward KAPERSKI. Pośłowie Stefan ŻÓŁKIEWSKI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.