

Mieczysław Dąbrowski
Uniwersytet Warszawski

Współczesna literatura emigracyjna/migracyjna: rewizja pojęć analitycznych¹

W świecie, w którym za jeden z jego podstawowych wyznaczników i faktorów uważa się właśnie migrację, powinno nas też interesować świadectwo symboliczne tych procesów, jakim jest literatura (czy sztuka w szerokim sensie). Tekstów z tego kręgu powstaje bardzo dużo. Nie zawsze są one literacko najwyższej próby, ale zawsze są interesujące dla badacza, który stawia pytanie o to, jak owo zderzenie kultur bywa/jest reflektowane i tematyzowane, jaki rodzaj dyskursu wytwarza się w tych nowych okolicznościach.

Wydaje mi się, że do opisu tego nowego zjawiska, nowego nie tylko z punktu widzenia doświadczenia specyficznie polskiego, ale rozumianego globalnie, trzeba podejść zupełnie inaczej. Wciąż bowiem tkwimy w pewnym dość sztywnym i jednoznacznie rozumianym zespole pojęć, które dobrze się sprawdzały w opisie literatury klasycznie emigracyjnej, ale nie do końca są w stanie oddać specyfikę nowego doświadczenia migracyjnego. Trzeba podjąć próbę wyminięcia tej przeszkody. Tymi pojęciami są na przykład: pamięć kultury rodzimej, tożsamość, hybrydyczność, kontekst, asymilacja, patriotyzm. Nie sądzę, aby udało się stworzyć zupełnie odmienny zespół kategorii, dlatego kładę nacisk na ich dekonstrukcję, wyposażenie w inne sensy, obudowanie we współczesne konotacje, poszerzenie semantyczne. Żadna bowiem nie pozostała na dawnym poziomie rozumienia, a posługujemy się nimi bez świadomości semantycznych przesunięć

¹ Fragment większej całości; stan badań, a także szczegółowe analizy tekstów, uwzględniam w innym miejscu opracowania.

w ich obrębie. Odwołam się tu do swojego tekstu *POSTne literaturoznawstwo*, w którym dowodziłem, iż nowoczesne literaturoznawstwo musi w swoich teoriach uwzględniać przedrostek „post” (Dąbrowski, 2011), oznaczający, że wprawdzie nadal operujemy pewnymi znanymi kategoriami literaturoznawczymi, ale znaczą one inaczej i mówią co innego. Obowiązuje większy namysł przy ich stosowaniu i dociążanie nowoczesnymi rozumieniami. Podobnie jest, jak sądzę, i w tym wypadku. Ulrich Beck² i Edgar Grande, niemieccy socjolog i politolog, tę nową sytuację nazywają „drugą moderną” (Beck, Grande, 2004), a dokładniej: „refleksyjną” moderną (*reflexive Moderne*) w przeciwieństwie do pierwszej, tzw. prostej (*einfache*). Wychodzą z założenia, że współczesny świat określają trzy podstawowe teorematy: żyjemy w społeczeństwach ryzyka, w cywilizacji forsownego indywidualizmu i w świecie wieloprzekrojowej (wieloaspektowej) globalizacji. Czas pierwszej moderny widzą jako okres jednoznaczności (*Eindeutigkeit*), w drugiej dostrzegają logikę wieloznaczności (*Logik der Mehrdeutigkeit*). Pierwsza wiąże się z operacją wykluczania (albo–albo), druga z regułą addytywności (i...i). Uruchomienie istotnych dla drugiej moderny przekształceń w polityce, ekonomii i socjologii wyznaczają na ostatnie ćwierćwiecze XX wieku. Główne zmiany, jakie wtedy nastąpiły, to: rozpad struktur społecznych, nieciągłość, wymiana tego, co zostało wypracowane przez pierwszą modernę w dziedzinie ekonomii, gospodarki, komunikacji, organizacji życia społecznego w szerokim sensie. Okazało się bowiem, że stare rozwiązania nie sprawdzały się, nie były wydolne wobec nowych wyzwań i zadań nowoczesnego społeczeństwa. Chodzi przy tym nie tylko o naprawę działających instytucji, lecz raczej o zmianę samych ram ich społecznego funkcjonowania (nazywają to metazmianą; Beck, Grande, 2004: 53). Nastąpiło, na przykład, przejście od państwa do społeczeństwa. O ile państwo narodowe było fundamentem pierwszej moderny (i wywołało obie wojny światowe), o tyle teraz ważniejsze stało się społeczeństwo, które poprzez rozmaite formy uczestniczy w kształtowaniu państwa (tzw. społeczeństwo obywatelskie). Państwa narodowe utraciły wiele ze swojej polityczno-gospodarczej suwerenności i znaczenia w momencie, gdy stały się członkami organizacji ponadnarodowych typu Unia Europejska, NATO itp. Autorzy podkreślają jednak stale, że nie ma Europy drugiej moderny bez

² Ulrich Beck wydał wcześniej książkę pt. *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Przeł. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.

Europy pierwszej moderny. Musi być zachowana ciągłość, ponieważ pierwsza modernizacja Europy oznaczała kolonializm i Holocaust, za które druga czuje się także odpowiedzialna (zasada „Sowohl-als-auch-Europa”; Beck, Grande, 2004: 58). Nowa Europa, Europa drugiej modernizacji (lub jak ją nazywają autorzy: imperium europejskie, „Europäische Empire”) oznacza ostatecznie wymieszanie, zniesienie granic, ukształtowanie społeczeństw multinarodowych, multireligijnych, zróżnicowanych kulturowo, które łączy wspólne prawo, konsens i kooperacja (Beck, Grande, 2004: 105), integracja instytucjonalna, ograniczenie władzy państw narodowych. Ważnym zagadnieniem jest według autorów tożsamość: mononarodowa w czasie pierwszej moderny, czym ma być – i jaka – teraz, w społeczeństwach trans- i multinarodowych? Wiadomo jedno: będzie to tożsamość w ruchu, w procesie, nie tylko dlatego, że zwiększyły się możliwości podróżowania, ale przemieszczania się w poszukiwaniu pracy czy przygody. Społeczeństwa drugiej moderny określa mobilność.

Warto, jak sądzę, te uwagi z dziedziny życia społeczno-politycznego i ekonomicznego uzupełnić o zjawiska czysto humanistyczne, które często określa się mianem „nowej humanistyki”, uwzględniające antropologiczne aspekty refleksji. Wymienia się tu interdyscyplinarne studia kulturowe, studia postkolonialne, studia etniczne, studia genderowe, *queer studies*, badania nad mniejszościami seksualnymi, badania nad ludźmi niepełnosprawnymi, przedmiotami itp. (Domańska, 2006: 17). Wszystko razem więc: to, co osobiście określiłem jako doświadczenie *post*, omawiana „druga moderna” i nowa humanistyka, oznaczają radykalną zmianę okoliczności i warunków, w których funkcjonują współczesne społeczeństwa, a także ich literatury. Ewa Domańska mówi o „alternatywnej epistemologii”, transdyscyplinarnym języku, które „stanowią formę oporu wobec dominującego systemu wiedzy” (Domańska, 2012: 125), Gianni Vattimo pisał już o wiele wcześniej o świadomościach słabych, których zaistnienie umożliwił poststrukturalizm (Vattimo, 2006). Nowe języki praktykują literatury narodowe, a co dopiero transnarodowe, czyli pisarstwo migrantów, kulturowych nomadów.

Komparatystyka, jeśli chce nadać ze swoim opisem za tymi zmianami, musi zmienić wrażliwość. Winna przede wszystkim podjąć próbę oderwania własnego języka od dyskursu elit politycznych, w którym obowiązuje *political correctness*, najczęściej pozostająca w niezgodzie z dyskursem publicznym i powszechnym doświadczeniem. Zyska także, jeśli wyzwoli się z języka

postulatywnego, w którym jest wiele „pobożnych życzeń”, a zacnie posługiwać się oczyszczonym językiem prawdy codziennego doświadczenia. Spróbuję poniżej zatrzymać się nad kilkoma pojęciami i zasugerować ich nowe rozumienie. Nowe, to znaczy przede wszystkim zmiękczające ich twarde i jednoznaczne kontury (z okresu pierwszej modernizacji, bardziej spekulatywne niż pragmatyczne), uwzględniające szeroki kontekst kulturowy, w którym funkcjonujemy, a także coraz bardziej dynamiczny przebieg procesów społecznych, powszechny chaos i otwartą procesualność, które determinują ich funkcjonowanie.

1. Kontekstualizacja wypowiedzi literackiej. Według współczesnego rozumienia, kontekstualizacja istotna jest w rozpatrywaniu każdego tekstu, ale już szczególnie utworów pisanych przez migrantów. Najczęściej impulsem pisania jest właśnie doświadczenie inności/obcości w nowym miejscu, zdziwienia i lęku, które znajdują swoje, często terapeutyczne, ujście w tekście pisanym. Są to teksty, w których niezwykle ważne jest miejsce ich powstania, a także określony czas historyczny. Dwa te faktory określają najściślej metodologię geografii kulturowej czy geopoetyki, gdzie zwraca się uwagę na rodzaj powiązań słowa/tekstu z biograficznym doświadczeniem piszącego; słowo kształtowane jest bowiem przez miejsce (Rybicka, 2014). Zdajemy sobie dziś sprawę, że kontekst kulturowo-przestrzenny ważny jest dla interpretacji każdego tekstu (stąd waga geopoetyki), ale okazuje się on specjalnie ważny właśnie dla literatury migracyjnej. Bardziej niż dla emigracyjnej, ponieważ ta druga konstatowała wprawdzie nową sytuację, opisywała z grubsza miejsce nowego zasiedlenia, ale następnym krokiem było możliwie sprawne dostosowanie się do tej sytuacji, wtopienie w dominującą społeczność i kulturę. Literatura migracyjna natomiast przenosi punkt ciężkości z zadania asymilacji i przyswojenia na poziom różnicowania, określania inności, wyraźnego zaznaczania miejsca własnego i miejsca, w którym narrator się znalazł (zob. *Schwedenkräuter* Kruszyńskiego). Narrator nie tylko zauważa nowe dla niego okoliczności, ale ma też świadomość, że sam stanowi kontekst dla natywnych mieszkańców danej przestrzeni. Stanowi kontekst ich świadomości jako Obcy/Inny, którego muszą rozpoznać, zaasymilować, zaakceptować jego kolor skóry, nawyki żywieniowe, obyczaje towarzyskie, rytuały religijne, a wreszcie sposób pracy. Warta przytoczenia jest konstatacja Homiego Bhabhy na temat Inności w dyskursie postkolonialnym, mianowicie, że „jest zawsze zajęta przez pewien

rodzaj obsesji: despota, poganin, barbarzyńca, chaos, przemoc” (Bhabha, 2010: 98). Jakież by to były identyfikacje („obsesje”), gdyby chciał oznaczyć w podobny sposób Inność migranta? Z dużą dozą prawdopodobieństwa można zakładać, że będą to określenia negatywne i obraźliwe. Bhabha, wychodząc od analizy tekstów Naipaula, mówi o „zakamuflowanej nietolerancji i udawanej pobożności tego jakoby «wysoko rozwiniętego» świata metropolii” (Bhabha, 2010: XVII, 58), co poniekąd legitymizuje te negatywne określenia. Ale mimo tych wyraźnie dyskryminujących i obraźliwych wyobrażeń, rozważa dwuznaczność inności, która jest „jednocześnie przedmiotem pragnienia i szyderstwa, artykulacją różnicy zawartej w fantazjach o początku i tożsamości” (w czym dostrzega dwuznaczność stereotypu kolonialnego). W tym miejscu dokonuje się to, co najważniejsze w spotkaniach z Innym: przekazywanie doświadczeń, translacja egzystencji, wzajemna infiltracja, poznanie. Ta sytuacja, coraz wyraźniej zaznaczana we współczesnej literaturze migracyjnej, stanowi – jak się wydaje – nową okoliczność, a zarazem trudność, ponieważ społeczeństwa autochtonów nie są gotowe (lub nie zawsze są) do przyjęcia postawy, w której one także są do czegoś zobowiązane. Wykorzenienie, wydziedziczenie jest dziś w pewnym sensie doświadczeniem powszechnym, trudno go uniknąć, jeżeli chce się funkcjonować w świecie nowoczesnej cywilizacji. Ważniejsze od nich są więc za każdym razem lokalne i historycznie zmienne okoliczności, w których funkcjonuje jednostka, to one kształtują jej zachowania i pragnienia, a także wartości. Nowsza literatura migracyjna często zwraca uwagę na ten właśnie aspekt. Może więc należy traktować owe „korzenie”, dotąd tak fetyszyzowane, raczej jako fantazmat, półrealne wyobrażenie o tym, że gdzieś, kiedyś byliśmy naprawdę na swoim miejscu. Zwracał na to uwagę Stanley Fish. Być u siebie, to znaczy funkcjonować w znanym sobie dyskursie, który nie wymaga wysiłku, każda zmiana otoczenia oznacza przede wszystkim wejście w nieznamy dyskurs, rozpoznanie jego cech, nurtów, granic i sensu. Obcy musi rozpoznać ten dyskurs Inności – to stara prawda – ale nowsza mówi o tym, że każde wejście Obcego zaburza dyskurs lokalny, ustala jego nowe przejścia, punkty przecięcia, zmienia główne i poboczne nurty.

2. *Hybrydyczność*. Jedno z podstawowych pojęć analizy komparatystycznej, postkolonialnej i wielokulturowej. Od dawna już wiadomo, że nie żyjemy w kulturze czystej, jednorodnej, ale wraz z osłabieniem koncepcji

państwa narodowego (bo nie całkowitym zanikiem), wraz z wprowadzeniem standardów praw człowieka i liberalizmu do szeroko pojętej praktyki społecznej, kwestia ta stała się najzupełniej pierwszoplanowa i oczywista. Hybrydyczność jest zarazem wytwarzana i konsumowana przez migrantów; z jednej strony swoim pojawieniem się w danym miejscu konstytuują oni nową jakość, wprowadzają swoiste napięcia między sobą a „tutejszymi”, z drugiej strony sami czerpią korzyści z takiego układu rzeczy. Ta dialektyka jest pożyteczna, choć nie zawsze uświadamiana przez uczestników gry społecznej. Podmiot hybrydyczny demonstruje więcej możliwości uczestniczenia w życiu publicznym niż podmiot monolityczny; kultura hybrydyczna oferuje wszystkim większe możliwości konsumpcji kulturalnej, uczestniczenia w rozmaitych akcjach, wspomaga w ten sposób system demokratyczny. Można więc – i trzeba – zwrócić uwagę na to, iż systemy demokratyczne, które obrażają się na obcych właśnie z tego powodu, że rzekomo zakłócają czystość ich systemów („brudzą”; zob. Zygmunt Bauman. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*; Bronisław Świdorski. *Słowa obcego*), winny zrewidować swoje przekonania. Tym bardziej że przybysze to w znacznej mierze ich dawni skolonizowani subalterni. „Zachodnia metropolia musi uznać swą postkolonialną historię, opowiedzianą przez napływ powojennych emigrantów i uchodźców, za swą rdzenną i rodzimą narrację, za część swojej tożsamości narodowej” – zauważa Bhabha (2010: XLI). Hybrydyczność, jeśli się nie podoba, to zwykle z tego powodu, że rewiduje cały dotychczasowy system społecznego funkcjonowania, a nie tylko jego wybrane segmenty, narusza ustanowione i gotowe hierarchie. Miesza dotychczasowy ład. Właśnie z tego względu wydaje się trudna do zaakceptowania i ciąży na niej odium społecznego niezadowolenia (a nawet odrzucenia). Kultura hybrydyczna oznacza dla systemu demokratycznego nowe zobowiązanie, mianowicie ochronę mniejszości, głosu słabszego, świadomości peryferyjnej (zob. Vattimo, 2006). Tradycyjne rozumienie demokracji jako woli większości zostaje w społeczeństwach wielokulturowych postawione przed poważną próbą wspomaganie i ochraniania tego, co w tej kulturze nowe, słabsze, co nie jest nutą dominującą w społecznym dyskursie, ale co, po pierwsze, ma prawo zaistnieć w przestrzeni publicznej, a po drugie, prowadzi do wzbogacenia kulturowego pejzażu danej przestrzeni. Hybrydyczność to strategia, „która zachowuje przeciwieństwa, ale ich nie syntetyzuje” – stwierdza Czapliński (2013: 27). To lotne sformułowanie

wydaje mi się dyskusyjne ze względu na pewnego rodzaju statyczność, którą kryje (czy nawet zakłada). W moim rozumieniu hybrydyczność jest sytuacją, z której z jednej strony można wywieść działania emancypacyjne, a z drugiej – performatywne. Hybrydyczność jest czynna, działa i zobowiązuje do aktywności, nie jest stanem, lecz żywym procesem wzajemnego tłumaczenia kultur. Trafniejsza wydaje mi się więc myśl Appaduraia, gdy mówi: „Kultura implikuje różnicę, jednakże różnice przestają być, by tak rzec, taksonomiczne: są one interaktywne i przełamują się wzajemnie” (Bachmann-Medick, 2012: 240). Warta przypomnienia w tym miejscu jest wcześniejsza myśl Bhabhy: „różnice kulturowe nie są jedynie biernym obiektem oglądu czy zawłaszczenia” (Bhabha, 2010: 115). To dobry przykład nowego rozumienia różnicy kulturowej: nie traktuje się jej jako nieprzebytej zapory (co dawniej prowadziło do jej fetyszyzacji i petryfikacji), lecz pokazuje, że tyleż ona dzieli, co łączy, różnicę trzeba zrozumieć i oswoić, po czym używać jej w stosunkach międzyludzkich jako pasa transmisyjnego w procesie komunikacji.

Osobnym zagadnieniem teoretycznym jest (3) wymieszanie kultur i języków w świecie emigracyjnym/migracyjnym. Emigranci na ogół kierują się w stronę wielkich skupisk miejskich, które oferują pracę i inne niż w starej ojczyźnie warunki życia. Ale ponieważ światowe metropolie są równie interesujące dla emigrantów z Europy, Afryki czy Azji, wytwarza się szybko konglomerat ras, języków i kultur, które zaczynają funkcjonować pod nazwą *melting pot*. Jak stwierdzają badacze, założeniem tego zjawiska jest – lub raczej było – że po jakimś czasie różnice się wyrównają, wytworzy się pewna jednolitość językowo-kulturowa przybyszów. Nowsze rozpoznania socjologiczne pokazują jednak, że tak się nie dzieje: *melting pot* wcale nie służy łączeniu i homogenizacji, lecz przeciwnie – wzmacnia odrębności, powoduje izolację jednej grupy od drugiej, zachowania niechętnie wobec przebywających na jednym terenie grup, konflikty itd. Proces ten wspomagają z jednej strony działania administracyjne metropolii, które w trosce o właściwe zachowania w przestrzeni publicznej (typu metro, komunikacja miejska, urzędy itp.) umieszczają niezbędne informacje w językach poszczególnych grup narodowościowych, przez co zwalniają je niejako z obowiązku uczenia się oficjalnego języka danego kraju, z drugiej zaś – popularyzacja elektronicznych form przekazu informacji telewizyjnych i internetowych, zwłaszcza o charakterze

rozrywkowym, komunikacja *via skype* itp., pozwalających – mówiąc metaforycznie – „nie wychodzić z domu”, czyli trwale pozostawać kulturowo (ducho-wo) w obrębie środowiska, które się fizycznie opuściło. Dawniejsza tęsknota za krajem, z którego się wyjechało, straciła rację bytu; dziś bez przeszkód można pozostawać w obrębie swojej rodzimej kultury, komunikować się bez przeszkód z jej nosicielami, a w obcą i nową zanurzać się tylko na tyle, na ile ma się ochotę lub potrzebę. Jeśli doda się do tego, że bardzo wielu imigrantów znajduje zatrudnienie w przedsiębiorstwach swoich ziomków, którzy operują głównie w obrębie swojej etni, dla niej produkują, otwierają sklepy, banki, notariaty, fryzjernie, restauracje, rozmaite inne usługi (gospodarka etniczna według Scheffera [2010]), to okaże się, że przymus faktycznego wejścia w nowe środowisko jest w istocie pozorny i ograniczony i jest nie tyle przymusem, ile wyrazem dobrej woli i chęci (Ugresić, 2016: 220–221³). „[M]etropolia staje się mniejszością” (Bhabha, 2010: 251). Przypomnijmy, że jedną z ważniejszych opresji, jaka stała się udziałem imigranta, był obcy mu język, którego musiał się nauczyć, aby zaistnieć w nowym miejscu. Był to, jak teraz widzimy, przymus pozytywny. Współcześnie jest to zaleta, ale już nie konieczność; można latami funkcjonować w obcym państwie, zachowując zasadniczo tylko własny język (ojczysty). Nieznajomość oficjalnego języka kraju, w którym się przebywa, już nie stygmatyzuje tak jak dawniej, choć oczywiście są miejsca, w których jest on wymagany do podjęcia pracy. Co więcej, upowszechnia się liberalna w gruncie rzeczy zasada, mająca wiele wspólnego z pakietem tak zwanych praw obywatelskich, że każdy ma prawo do własnego języka i na przykład policja i sądy mają zawsze pod ręką właściwych językowo tłumaczy, którzy biorą udział w przesłuchaniach i rozprawach. Zatem idea społeczeństwa wielokulturowego, które stanie się po jakimś czasie jednością

³ „Nasze osiedla przypominają oazy i zaspokajają wszystkie nasze potrzeby. Znajdują się tu żłobki i szkoły dla naszych dzieci, poczta, szkoła jazdy, stacja benzynowa, sklep telecomu, skąd tanio dzwonimy do swoich, pralnia chemiczna i zwykła, fryzjer, u którego nasi strzygą naszych, *coffee-shop*, w którym nasi chłopcy kupują haszysz, «Turkse Pizza», wokół której gromadzą się nasze dzieci, nasz kościół i dwie, może trzy knajpy, do których zaglądamy nasi mężczyźni. Są tu także ich knajpy. W końcu to ich terytorium. Ale nasze żony są wyraźnie rozdzielone. Turyści, chyba że popełnią błąd, nigdy nie zachodzą do naszych osiedli. Ludzie znad kanałów też tu nie zaglądamy [...] A nas rzadko można spotkać w centrum miasta. Trzymamy się swojej żony, tu czujemy się pewnie, tu jesteśmy sami swoi”.

na podłożu dominującego, wspólnego języka, dziś zupełnie się nie sprawdza. Poszczególne etnie funkcjonują w takich skupiskach na prawach osobnych grup i – nawet – cywilizacji, które łączą tylko formalne zabiegi administracyjne (np. służb podatkowych, ubezpieczeniowych i zdrowotnych), ale niewiele ponadto. Zjawisko przybrało na sile chyba wraz z pojawianiem się na masową skalę imigrantów z krajów muzułmańskich, którzy niechętnie poddają się akulturacji, wprowadzając raczej własny porządek obyczajowy niż asymilując zwyczaje miejscowe.

Wiąże się to z koniecznością przeformułowania oczekiwań związanych z (4) akulturacją i asymilacją. Od dość dawna wiadomo, że asymilacja jest strukturalnie niemożliwa. Niemożliwa jest dlatego, że zakłada oczekiwanie kompletnej zmiany (raczej wymiany) tożsamości, co według dzisiejszej wiedzy nie jest osiągalne. Ani to możliwe, ani politycznie poprawne; każdy człowiek ma bowiem prawo do zachowania własnej godności i integralności, a kwestia tożsamości jest obszarem, gdzie się te wartości realizują. Pisał kiedyś Emile Cioran: „Kto porzuca swój język dla innego, zmienia swoją osobowość. Dokonuje heroicznej zdrady, zrywając ze swoją przeszłością i, do pewnego stopnia, z samym sobą” (Cioran, 1952: 3). To dawne ostrzeżenie zrazu zostało zlekceważone, potraktowane polemicznie (choćby przez Gombrowicza), zaufanie do ideologii społeczeństwa wielokulturowego umożliwiło przejście do porządku dziennego nad tymi zasadniczymi ostrzeżeniami. To zaufanie okazało się rychło krojone na wyrost, współcześnie zwraca się uwagę na to, co własne, oddaje szacunek temu, co swojskie i lokalne, można powiedzieć, że teza Ciorana triumfuje. Bauman wprawdzie mówi o naszej cywilizacji jako o takiej, w której – w przebiegu życia – istnieje konieczność zmiany tożsamości, akceptacji jej rozmaitych wyznaczników (choć tego nie gloryfikuje), ale w gruncie rzeczy okazuje się, że tzw. pamięć emocjonalna, związana z najwcześniejszym okresem naszego życia, nie pozwala wyrugować ze świadomości pierwotnych doświadczeń, a więc na przykład doświadczeń kraju pochodzenia. Te pozostają jako stały element, swoisty mianownik wszelkich przemian osobowościowych, co skutkuje tym, że kolejne postaci naszej tożsamości zmieniają się tylko w jakimś stopniu, ale nigdy całkowicie. Jest to raczej przystosowanie niż zmiana. Świadomość migranta lokuje się zawsze pomiędzy jednym a drugim doświadczeniem, pomiędzy zapamiętanym a obserwowanym czy praktykowanym na obczyźnie, przy czym zapamiętane

ma często charakter fantazmatyczny. Z jednym, istotnym, uzupełnieniem, na który zwróciła uwagę Brygida Helbig-Mischewski: „Na ogół zarówno paradygmat kultury, z której się [imigrant – M.D.] wywodzi, jak i kultury, w której zagościł, jest przez niego poddawany rewizji i postrzegany jako konstrukcja” (Helbig-Mischewski, 2013: 168), z czego bierze się tzw. trzecia przestrzeń. Wzmaga to sens twierdzenia Bhabhy, który zauważył, że żadna kultura nie jest zjawiskiem absolutnie czystym, że – raczej – jest zjawiskiem ponadnarodowym i „translational” (translacyjnym) (Bhabha, 2010: 184), które kształtuje się zawsze pośród pewnych wpływów i interferencji, określając ostatecznie z grubsza swoje kontury, rozumiane następnie jako „kultura narodowa”, przy czym zapomina się często, z jakich kawałków jest ona zszyta (zob. polska kultura szlachecka). Jest to przestrzeń mieszania się, przenikania i „nakładania stref i sytuacji granicznych. Chodzi o miejsce sporu wewnątrz kulturowego i międzykulturowego, w którym rozgraniczenia (np. między tym, co własne, i tym, co obce) łatwo ulegają destabilizacji” – pisze Bachmann-Medick (2012: 246). Oznacza to także nieustający proces tłumaczenia, przekładania siebie i swojej kultury na kulturę obcą, a także przyswajania kultury obcej. Nie po to, aby którąś odrzucić, lecz zacząć żyć oboma, czy – przynajmniej i najczęściej – pomiędzy nimi. „Kulturowe pośrednie przestrzenie bowiem nabierają wyrazistości, kiedy pojmuje się je jako «przestrzeń przekładu»” – pisze Bachmann-Medick. „A zatem należałoby także traktować tożsamość, migrację i wygnanie oraz inne sytuacje interkulturowości jako konkretne konteksty działania, które kształtują się pod wpływem procesów tłumaczenia i konieczności tłumaczenia siebie” – dodaje (Bachmann-Medick, 2012: 52–53). Zamiast więc dawnej sytuacji gorszości, którą można było naprawić jedynie przez asymilację, uprawomocniła się sytuacja partnerstwa, dyskursywnej równości, z której migrant na ogół, a autochton coraz częściej zdają sobie sprawę. Ponadto mamy dziś świadomość, że tożsamość jednostkowa nie jest monolitem, czymś, co da się jednoznacznie i mocno zdefiniować, lecz wiązką procesów, zmian, dostosowań, które w danym momencie osiągają jakiś stan skupienia, lecz tylko po to, aby się rozproszyć i dążyć do ukształtowania jakiejś kolejnej kompozycji. Podobnie jak tożsamość jednostkowa, nieoczywista jest też tożsamość etniczna czy kulturowa społeczności, do której trafia imigrant. Są to raczej fantazmatyczne i zmienne konstrukty niż twarde, jedyne i spójne

jakości. Tożsamość narodowa także podlega infiltracji, zmienia się w miarę wzrostu wykształcenia, świadomości poszczególnych jej członków, warunków pracy, dostępu do wiedzy globalnej itp.; najczęściej określają ją zestawy autostereotypowych wyznaczników, które pełnią funkcję scalającą (ale są coraz bardziej kruche). W obu przypadkach – jednostki i społeczeństw – nastąpiła poważna erozja tradycyjnie rozumianej tożsamości z powodu, jak sądzę, rozpadu, a przynajmniej rozmiękczenia, wartości symbolicznych określających każdą kulturę (społeczeństwo). Społeczeństwa (i jednostki) w świecie (po)nowoczesnym nie są w stanie lub wręcz nie chcą podtrzymywać tradycyjnych wyobrażeń narodowych (etnicznych) na nienaruszonym poziomie. Dyskurs narodowy sięga po świętości, niejednokrotnie je „szarga”, co oznacza, że nie przyjmuje ich bezrefleksyjnie: zadaje trudne pytania, zauważa nowe okoliczności, odkrywa marginesy, czyta stare przez nowe, przywołuje wyparte okoliczności i konteksty. Rzadko gdzie daje się jeszcze podtrzymywać narodowe wartości symboliczne w postaci uświęconego monolitu (ale wówczas pewne jakości trzeba zmarginalizować, wycofać z pierwszej linii). Jeżeli weźmie się to pod uwagę, to nie może dziwić, że także jednostki tracą poczucie twardej przynależności do takiego czy innego systemu, dopuszczają stan, w którym tożsamość indywidualna jest labilna, podlega wpływom i zmianom, jest permanentnie *in statu nascendi*. Wart zauważenia jest też drobny, ale istotny faktor: pytając o tożsamość, winniśmy pytanie doprecyzować, o jaką tożsamość chodzi: etniczną? państwową? religijną? światopoglądową? kulturową? obyczajową? W istocie nie wiadomo, czy mamy wciąż do czynienia z tożsamością, czy może już z „nietożsamością” (Olejniczak, 2001), z jakimś rozproszonym i niejednoznacznym materiałem myśli i doświadczenia, z którego próbujemy lepić coś na kształt wiedzy o sobie samych. Jak każda kategoria, współczesne rozumienie tożsamości ma wiele wymiarów, z których pewne mogą dobrze przylegać do wyobrażeń lokalnej większości, inne zaś podkreślają zupełnie odmienne akcenty i wytwarzają opór. Jak trafnie zauważa Bhabha: „Wspólnoty emigranckie są reprezentatywne dla coraz szerszego trendu wprowadzania mniejszości do społeczeństwa narodowych” (Bhabha, 2010: 242). I jedno, i drugie nie przyjmują warunków większości bezdyskusyjnie. Tak więc można mówić jedynie o jakimś poziomie akulturacji, która zawsze oznacza zachowanie własnej tożsamości – jakkolwiek chwiejnej, niejednoznacznej, labilnej – jako podstawy, modelowanej przez

określone warunki i okoliczności życiowe (dodajmy: często noszące charakter przymusu). Co więcej, dopiero te okoliczności stanowią dobrą podstawę refleksji nad własną tożsamością: narodową, kulturową, osobistą. Tożsamość jednostkowa określa się przez uświadomienie różnicy między ja a Innym, moim a nie moim, osobistym rozumieniem wartości narodowych, lokalnych, uniwersalnych itp.

Inaczej też należy rozumieć (5) pamięć kultury rodzimej i patriotyzm. Stara emigracja traktowała pamięć jako skarb, w którym ulokowane były najcenniejsze wartości: język, pierwsze emocje, umiłowanie ojczyzny, historia narodowa i jej symbole, rytuały, modlitwy itp. Wartości te były niepodważalne, aksjomatyczne, niezmiennie, waloryzowane pozytywnie, nie podlegały konfrontacji z innymi doświadczeniami, miały charakter monolityczny. Stanowiły opokę, która pozwalała emigrantowi zachować w trudnych okolicznościach swoją tożsamość zgodnie z konstatacją Luhmanna, że „Kultura jest [...] pamięcią systemów społecznych [...]” (Luhmann, 2006: 63). Na ogół było to wyposażenie na całe emigracyjne życie, rzadko kto bowiem wracał z zagranicy (zwłaszcza z za oceanu), nie zadawano też dociekliwych pytań dotyczących ojczyzny. Niezwykle silnie działała pamięć kolektywna – nawet jeśli częstokroć była to tylko pamięć rodzinna, wioskowa, parafialna, a nie *stricte* narodowa. Współczesny emigrant – na odwrót – rzadko utożsamia się z wartościami narodowymi i państwowymi, znacznie więcej znaczy dla niego los indywidualny, świadomość osobności, w tym także trauma przesiedleńcza, którą na przykład Ankersmit (2004) uważa za czynnik tożsamościotwórczy na równi z innymi doświadczeniami. Wątki narodowe: historia polityczna, wspólnota, odpowiedzialność, patriotyzm podlegają procesowi dyskursywizacji, konfrontacji z innymi wartościami i sposobami rozumienia, nie są już bezwzględne i tak wymagające. Wartości narodowe nie określają ściśle i automatycznie jednostki, dopuszczalna jest infiltracja mojego przez nie moje, krytyczny stosunek do własnej tradycji, uwzględniający rezultaty zderzenia z innością i odmiennością tradycji, co zmienia perspektywę, z jakiej ogląda się bagaż przekonań, przywiezionych z kraju pochodzenia. Wprawdzie migrant nadal pozostaje depozytariuszem wartości i przekonań zbiorowych (Bhabha, 2010: 147), ale już nie ich sumiennym, bezkrytycznym kustoszem; w coraz wyższym stopniu jest on po prostu człowiekiem, obywatelem świata, a nie obywatelem Polski czy

innego kraju pochodzenia. W nowoczesnym świecie wybiera miejsca, w których żyje się wygodniej; charakterystyczny był przykład kryzysu w Anglii i Irlandii, wywołane nim trudności ekonomiczne wielu polskich migrantów nie skutkowały powrotami do kraju, lecz przeniesieniem się do innych krajów europejskich, gdzie gospodarka zapewniała wciąż miejsca pracy (por. John Urry. *Socjologia mobilności*). Poza wszystkim zaś pamięć migranta współgra z jednostkową (a nie zbiorową) świadomością i poczuciem humoru, dlatego przeszłość jawi się nie jako monolit niczym zastygły w burszynie owad (tak było np. w *Latarniku*), lecz poddaje się różnym poetykom: raz występuje jako mimetyczna prawda, raz jako groteska, kiedy indziej jako fantazmat – słowem, uruchamiane są rozmaite strategie narracji o kraju pochodzenia. Dlatego też w niemal wszystkich tekstach migracyjnych czytelny jest poziom meta: narrator, opowiadając o sobie w nowym świecie, zarazem zwraca uwagę na to, o czym i jak opowiada, w jakim znajduje się miejscu. Wyjazd za granicę nie wzbudza też społecznego oporu, nie jest odium, krytyczny stosunek do własnego państwa i narodu jest akceptowany i nawet pożądanym (Jarzębski, 1998: 241⁴). Rozpoczęli ten wątek Bobkowski i Gombrowicz, dołączył po wojnie Pankowski, w tej chwili jest to zachowanie naturalne, obecne we wszystkich chyba literaturach. Zmianie uległy normy wartościowania: migracja nie jest skazaniem, lecz szansą, konfrontacja z inną kulturą traktowana jest w kategoriach poznawczych, migracja jest praktycznym kursem tolerancji i poszerzenia światopoglądowego, które w krajach jednolitych narodowo i religijnie, jak Polska, ma tendencję do poważnego ograniczania horyzontu. Emigracja, znalezienie się w obcym środowisku, wznaga także w jednostce wolę przeżycia, udowodnienia swojej wartości (zob. Cioran, Gombrowicz), co jeśli nawet zrazu dokonuje się wielkim osobistym kosztem, to w konsekwencji zmienia osobowość, utwardza charakter. Pamięć rodzinna (biograficzna) i narodowa (historyczna) nie ciąży już bezwzględnie, można je dyskutować, konfrontować z pamięcią innych, traktować jako balast lub konieczny element zakotwiczenia w obcym świecie – jak wola. Nie jest to w każdym razie obowiązkowy depozyt, którego chronienie jest poniekąd narzuconym

⁴ Autor zwraca uwagę, że „Na «pokoleniu 68» kończy się tedy na dobre sakralizacja emigracji, swoiście bezkrytyczne jej traktowanie przez środowiska niezależnych intelektualistów w kraju”, co oznacza, że już następna fala emigracji politycznej, tzw. posolidarnościowa, podlegała ostrej krytyce (jak na przykład środowisko *Zeszytów Literackich*).

(patriotycznym) obowiązkiem. W refleksji na ten temat można przełamywać rozmaite tabu, które w kraju tamowały swobodę myślenia. Albowiem kraj osiedlenia jest na ogół bardziej tolerancyjny światopoglądowo i obyczajowo niż kraj wyjścia, to stanowi jego siłę przyciągania i atrakcyjność (oprócz ekonomii, rzecz jasna). Rachunek zysków i strat jest obszerny, można powiedzieć, że tyle samo walorów da się zapisać po lewej, co po prawej stronie. Sytuacja migracji oznacza przede wszystkim zmianę, a ta – sama w sobie – zdobywa w nowoczesnym dyskursie ważne, pozytywnie waloryzowane miejsce, także jako sposób na ponowne kształtowanie osobowości. Zmiana nie jest balastem i traumą, lecz szansą i zadaniem, podmiot/imigrant z obiektu słabego, przerażonego innością nowego świata przeobraża się w podmiot silny, świadomy swoich pragnień i praw (z czym, w wypadku muzułmanów, którzy „znają swoje prawa”, bywają kłopoty, niemniej jest to fakt).

W tym kontekście należy na nowo rozpatrzyć kwestię kulturowej obcości i zasadniczej (6) nieprzekładalności kultur. Powszechne dawniej przeświadczenie, że kultury są przekładalne i że stosunkowo niewielkim wysiłkiem można osiągnąć pożądany czy przynajmniej zadowalający stan przystosowania, należy współcześnie złożyć we wspólnym grobie rozmaitych pobożnych życzeń i utopijnych oczekiwań. Kultury wykazują wobec siebie zasadniczo obcość. Obcość utrudnia w wielu dziedzinach wspólne życie, ale zarazem pozwala zachowywać dynamizm w stosunkach społecznych; różnica kulturowa (nawet rozumiana w duchu cytowanego Appaduraia) niesie z sobą zwiększenie oczekiwań i możliwości, różnaitość punktów widzenia i zachowania. Nieprzekładalność odnosi się także do faktycznego procesu przekładania z jednego języka na drugi, w którym to akcie zawsze coś umyka; dawno temu mówił o tym Walter Benjamin (1996), całkiem niedawno Gayatri Spivak (2003). Skoro więc kultury pozostają zasadniczo nieprzekładalne (mimo stałego i ciągłego, ale nigdy do końca niespełnionego procesu „przekładu”), co więcej: pozwala się im funkcjonować w postaci osobnych enklaw (zob. *chinatowns* w różnych metropoliach na świecie), to niejako zastępczo wykształca się język stereotypów. W społeczeństwach wielokulturowych stereotypy pełnią zasadniczo dwie funkcje: stanowią niezwykle silny element identyfikacji, a zarazem stygmatyzują obcego. Obcym okazuje się nie tylko imigrant w oczach autochtona, ale i jeden imigrant wobec drugiego o podobnym statusie, a także autochton dla alochtona (przybysza). Wydawać by się mogło, że w sytuacji powszechnego wydziedziczenia

kulturowego, podobnego losu migranci powinni wykazywać wobec siebie więcej empatii, zrozumienia i akceptacji, ale tak nie jest: poszczególne grupy etniczne, a nawet środowiska, naznaczone wspólnym krajem pochodzenia czy kolorem skóry, wytwarzają świadomość własnej wyższości wobec grup odmiennych. Słowem: stereotypy funkcjonują w społecznościach wielokulturowych jako czynnik oddzielenia, określania mojego od obcego, a bardzo często groźnego naznaczenia. Stereotypy są uproszczoną, ale zarazem podstawową wiedzą jednej grupy na temat drugiej, wskazują sposoby zachowania wobec swojej i obcej kultury. Rodzi to oczywiste problemy z przekładalnością kultur; zamiast otwierania się na inność, do głosu dochodzi przede wszystkim obcość, ksenofobia, a idea społeczeństwa wielokulturowego promowana przez urzędników wysokiego szczebla i media oraz wszelkie czynniki oficjalne przekształcała się w karykaturę multikulti. Według Luhmanna społeczeństwo opiera się na komunikacji (Luhmann, 2016: 38–39). W społeczeństwach wielokulturowych najczęściej tego brakuje, ludzie nie są w stanie, z różnych powodów, się porozumiewać, czyli wchodzić z sobą w interakcje, wytwarzać wspólne zdarzenia (Czerwiński, 1988). A ponieważ komunikacja jest warunkiem *sine qua non* każdego społeczeństwa, można powiedzieć, iż zbiorowości wielokulturowe tworzą *sui generis* antyspołeczności (Olejniczak, 2001).

We współczesnej refleksji nad środowiskami imigracyjnymi trzeba koniecznie uwzględnić (7) perspektywę postkolonialną. Zmiany polityczne po 1960 roku i odpowiedniej rezolucji ONZ sprawiły, że bardzo wiele krajów kolonialnych (Hiszpania, Anglia, Holandia, Belgia, Francja) otrzymały niejako „w spadku” po okresie kolonialnym swoich kolorowych obywateli z wielu krajów Afryki, Azji czy Oceanii. Wielkie metropolie europejskie stały się przez to wielokulturowe i interesujące pod względem tworzenia nowego typu społeczeństw (antyspołeczństw?), jednakże pojawiły się liczne problemy z akulturacją tej masy imigrantów: zapewnienia im pracy, mieszkań, edukacji, swobód obywatelskich, możliwości rozwijania własnej kultury, równego dostępu do rozmaitych urządzeń socjalnych i systemów. Napięcia pomiędzy byłymi „panami” a subalternami, pomiędzy centrum a peryferiami, skąd przybywali do swoich stolic, nie tyle ustępowało w miarę wspólnego przebywania na jednym terenie, ile raczej rozbudzało resentymenty, i to po obu stronach. Poprawność polityczna i korzyści

ekonomiczne przemawiały często za tym, by traktować przybyszów aprobatorywnie, jednak emocjonalnie i prywatnie wielu obywateli „starego kontynentu” nie było gotowych do zaakceptowania tak licznej reprezentacji mieszkańców byłych kolonii w ich lokalnych przestrzeniach życiowych. Nie było gotowych i nie jest tym bardziej teraz, kiedy zwłaszcza przybysze z krajów muzułmańskich okazali się nader trudni we współżyciu, przywiązani do swoich plemiennych obyczajów, trudnych do zaakceptowania przez zachodni świat nakazów systemu religijnego itp. Zwłaszcza po głośnych zamachach na WTC i śmiertelnych atakach na krytyków zachowań czy przekonani muzułmańskich imigrantów sytuacja stała się dramatyczna, a gościnne dotąd państwa Zachodu zaczęły zastanawiać się nad zmianą polityki imigracyjnej. W obrębie grup imigracyjnych powstaje już obfita literatura, która operuje na styku kultury pierwotnej i kultury nabytej, sygnalizując bardzo często nowoczesne konsekwencje starego kolonialnego systemu i domagając się dostrzeżenia przez rozmaite czynniki konfliktu, jaki rodzi to zderzenie. Imigranci stają się, niektórzy po raz wtóry, wielu po raz pierwszy (jak ci z Europy Środkowej) subalternami, którzy w ogóle nie mają głosu lub jest on słabo słyszalny, a najczęściej pozostaje niewysłuchany. Dawniej rodziło to głębokie frustracje, obecnie raczej już nie jest powodem egzystencjalnego dramatu, lecz rodzi pierwotny gniew, rodem raczej z Fanona (1985) niż Bhabhy (2010). Swoiste formy neokolonializmu wyrażają się poprzez wyzysk ekonomiczny, lekceważenie praw człowieka, niszczenie godności jednostkowej, poniżające traktowanie. Sytuacja taka reanimuje wszystkie negatywne cechy kolonializmu z jedną wszakże różnicą: wszystko to dzieje się w rodzimej przestrzeni hegemonu, dokąd masowo przybywają niechciani już subalterni.

Wynika z tego, jak ważną kategorią jest sfera (8) tzw. międzyludzkiego. Z jednej strony bowiem można zauważyć jej degradację, gdyż stosunki międzyludzkie w społecznościach migracyjnych naznaczone są niechęcią, zawiścią, złością, obcością, często wrogością i wytwarzają w gruncie rzeczy głównie zachowania i opinie negatywne. Z drugiej strony sytuacja wymieszania, wspólnego poniekąd losu migrantów stawia owo międzyludzkie (czyli wszystko, co dotyczy emocjonalności, tzw. ludzkich odruchów, współodczuwania) w centrum uwagi zarówno wewnątrz danej społeczności, jak i poza nią. Nawet jeśli objawia się w postaci negatywnej, oznacza swoistą ważność tej problematyki. Nie da

się jej nie zauważyć, wyznacza bowiem określone schematy zachowań. Czasami wytwarza zjawiska groźne wobec kultury dominującej (jak kilka lat temu rebelia ludności arabskiej w wielu miastach Francji), trzeba ją brać pod uwagę przy planowaniu jakiegokolwiek akcji związanej z ludnością napływową. Międzyludzkie – to przede wszystkim sfera empatii, otwartości na problemy innych. Dużo mówili o niej Emmanuel Levinas, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, w Polsce chyba najgłośniej Józef Tischner, Barbara Skarga i we wczesnych książkach Agata Bielik-Robson. Sfera emocjonalności, współczucia, życzliwości, troski, opieki to dziedzina odczuć w zasadzie nieakceptowana, a przynajmniej niezauważana w warunkach późnego kapitalizmu. Godna podkreślenia, pielęgnowania i uprawiania, ponieważ jako wartość tzw. miękka łagodzi działanie twardych reguł rynku, a także ból samotnej egzystencji w społeczeństwie pieniądza i wolnej konkurencji. Lecz – z drugiej strony – czy upominanie się o międzyludzkie nie jest już tylko szlachetnym głosem wołającego na puszczy?

Bibliografia

- Ankersmit, Frank. *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Red. i wstęp E. Domańska. Kraków: Universitas, 2004.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Beck, Ulrich. *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Przeł. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- , Edgar Grande. *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 2004.
- Benjamin, Walter. „Zadania tłumacza”. *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Walter Benjamin. Przeł. A. Sikorski. Wybór i oprac. H. Orłowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996.
- Bhabha, Homi. *Miejsca kultury*. Przeł. T. Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Cioran, Emile. „Dogodności i niedogodności wygnania”. *Kultura* 6 (1952).

- Czapliński, Przemysław. „Kontury mobilności”. *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przelomu XX i XXI wieku*. Red. P. Czapliński, R. Makarska, M. Tomczok. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.
- Czerwiński Marcin. *Przyczynki do antropologii współczesności*. Warszawa: PIW, 1988.
- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- . *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Dąbrowski, Mieczysław. „POSTne literaturoznawstwo”. *Literatura i konteksty. Rzeczy teoretyczne*. Mieczysław Dąbrowski. Warszawa: Elipsa, 2011. 13–42.
- Fanon, Frantz. *Wyklęty lud ziemi*. Przeł. H. Tygielska. Warszawa: PIW, 1985.
- Fish, Stanley. *Interpretacja, retoryka, polityka*. Przeł. zb. Red. A. Szahaj. Kraków: Universitas, 2002.
- Helbig-Mischewski, Brygida. „Emigracja jako kastracja...”. *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przelomu XX i XXI wieku*. Red. P. Czapliński, R. Makarska, M. Tomczok. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013. 156–171.
- Jarzębski, Jerzy. „Pożegnanie z emigracją”. *Pożegnanie z emigracją. O powojennej prozie polskiej*. Jerzy Jarzębski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998. 233–245.
- Luhmann, Niklas. „Kultura jako pojęcie historyczne”. *Konstruktywizm w badaniach literackich*. Red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski. Kraków: Universitas, 2006. 47–70.
- Olejniczak, Józef. „Emigracja – nietożsamość (na przykład Aleksander Wat)”. *Powroty w zapomnienie. Dekada literatury emigracyjnej 1989–1999*. Red. B. Klimaszewski, W. Ligęza. Kraków: Wydawnictwo Grell, 2001. 163–175.
- Rybicka, Elżbieta. *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Universitas, 2014.
- Scheffer, Paul. *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*. Przeł. E. Jusewicz-Kalter. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Spivak, Gayatri Ch. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Ugresić, Dubravka. *Ministerstwo bólu*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2006.
- Vattimo, Gianni. *Koniec nowoczesności*. Przeł. M. Surma-Gawłowska. Wstęp A. Zawadzki. Kraków, Universitas, 2006.

Modern E(i)migration Literature: The Revision of Analytical Terms

Summary

The author of the article reflects on the necessity of rethinking and reformulating the critical categories that deal with a new e(i)migrant literature. He proposes some revision of the traditional notions and definitions in the field.

Keywords: comparative literature, e(i)migration, postmodernity, change of paradigms

Słowa kluczowe: literatura porównawcza, e(i)migracja, postmodernizm, zmiana paradygmatów