

GERHARD WAGNER
ANGELIKA ZAHN

NACJA, DYSEMINACJA I TRZECIA PRZESTRZEŃ WKŁAD HOMI K. BHABHA DO TEORII TOŻSAMOŚCI ZBIOROWEJ*

Literaturoznawca i przedstawiciel postkolonializmu, Homi K. Bhabha, naszkicował teorię narodu, którą chce „sforsować” tworzenie innych teorii w naukach społecznych. Zarzuca mianowicie naukom społecznym, że niewystarczająco opisują one *nation building*, tj. wyłącznie z perspektywy panującej elity wychowującej naród, aby był on homogeniczną jednością społeczną wyraźnie odgraniczoną od innych. Jego zdaniem nie można w ten sposób ujmować nawet sytuacji z XIX w., nie mówiąc już o dzisiejszej, w której globalizacja kwestionuje faktycznie istniejące stosunki sił, a miliony migrantów zaprzeczają wyobrażeniom o „homogeniczności” i możliwości rozgraniczania.

Dla Bhabha każda nacja jest narażona na dyseminację. Narodowa tożsamość jest możliwa dziś tylko jako rezultat negocjacji, która odbywa się w trzeciej przestrzeni – między starymi, narodowymi elitami a nowymi mniejszościami. Taka perspektywa jest niezmiernie istotna, nie tylko dla nauk społecznych.

Według Bhabha naród tworzący nację składa się „nie tylko ze zdarzeń historycznych lub części patriotycznej politycznego organizmu. Ma także kompleksową, retoryczną strategię społecznego odniesienia”¹. Tym samym podąża za konstruktywistyczną pozycją, która utarła się w latach osiemdziesiątych w badaniach nauk społecznych. Ta pozycja traktuje nację esencjonalnie już nie jako istotę, lecz

Prof. GERHARD WAGNER, adres do korespondencji: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Grundlagen der Gesellschaftswissenschaften, Grueneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt/Main; e-mail: g.wagner@soz.uni-frankfurt.de

* Prezentowany tekst jest zaktualizowaną i poprawioną wersją artykułu G. Wagnera *Nation, DissemiNation und Dritter Raum. Homi K. Bhabhas Beitrag zu einer Theorie kollektiver Identität* („Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie” 1 [2006], s. 181-193).

¹ H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg 2000, s. 217.

jako produkt konstrukcji. W związku z tym intelektualisci wymieniają najpierw cechy, które mają być wspólne dla większej liczby ludzi, a potem próbują przekazać to wyobrażenie wspólnoty ludziom w nadziei, że będą się oni z tym identyfikować i w ten sposób powiedzie się integracja.

Jednak Bhabha nie podąża za tą pozycją bezkrytycznie, ponieważ jego zdaniem traktuje ona konstrukcję nacji zbyt jednostronnie. Porównuje tworzenie tożsamości narodowej z rozwijaniem indywidualnej tożsamości, jak została ona sformułowana w psychoanalizie m.in. przez Zygmunta Freuda i Jacques'a Lacana. Tak, jak w naszej psychice istnieją strefy niesamowitości, strefy, które pozostaną dla nas niedostępne i które określają nasze Ja poza naszą kontrolą – jego zdaniem – narodowa tożsamość opiera się na przymusowo nieudanej próbie zlokalizowania tego, co obce i inne po drugiej stronie narodowej wspólnoty. Za Frantz Fanon przyjmuje on wyobrażenie o „ukrytym zaburzeniu równowagi”², aby w ten sposób dać wyraz, że o narodowej tożsamości nie należy myśleć jako o efekcie „centrum” (co się najczęściej przyjmuje), którego znaczenia są emitowane na „peryferie”. Tożsamość narodu musi być raczej wymyślana przez tych, których tożsamości rozwijają się na marginesie. Na labilnych granicach domniemanej homogeniczności narodowej wspólnoty narracje narodowe doświadczają stałej reinterpretacji i nowej interpretacji, ponieważ w kompleksowej retorycznej strategii społecznego odniesienia spotykają się dwa przeciwne znaczenia.

„Ich roszczenie reprezentatywności prowadzi do kryzysu w procesie znaczenia i dyskursywnego odniesienia nacji. Mamy wówczas do czynienia z kontrowersyjnie pojmowanym terytorium, w którym lud nacji jest rozpatrywany z perspektywy podwójnego czasu; ludzie są historycznymi »obiektami« nacjonalistycznej pedagogiki, która nadaje dyskursowi autorytetu, który polega na wyznaczonym lub ukonstytuowanym historycznym pochodzeniu w przeszłości; ludzie są jednak również »podmiotami« procesu znaczenia, który musi wymazać wszelką wcześniejszą lub pierwotną prezencję nacji-ludu, aby udowodnić nadzwyczajne, żywe zasady narodu jako jednoczesności: jako znaku teraźniejszości, dzięki któremu życie narodu jest utrzymywane i powtarzane w procesie reprodukcji”³.

To podwójne znaczenie manifestuje się dla Bhabha w napiętym stosunku między znaczeniem narodu jako historycznej prezencji *a priori*, pedagogicznym obiektem, a narodem, który jest konstruowany w performatycznej narracyjnej historii i jego artykulacyjnej teraźniejszości, charakteryzującej się powtórzeniami i tętnem narodowego znaku.

² Tamże, s. 227.

³ Tamże, s. 217.

„Pedagogiczność opiera swój autorytet na tradycji narodu [...], która reprezentuje wieczność powstałą w autoprodukcji. *Performance* ingeruje w suwerenny proces narodowej *autoprodukcji* w ten sposób, że rzuca cień *między* naród jako »obraz« i jego znaczenie jako znak różnicujący siebie samego, który odróżnia się od drugiego, który jest na zewnątrz”⁴.

Bhabha podkreśla, że chodzi mu tutaj nie tylko o wskazanie na pluralizm. Chodzi raczej o uzupełnienie czegoś, czego brakuje w panującej narodowej narracji i co znajduje wyraz mimo wszelkich przeciwnych zamiarów. Pod tym względem „przeciwnie znaczenia” należy rozumieć jako „jedność”. Dopiero w swoim stosunku napięcia odzwierciedla się całość nacji. Jeśli znaczenia pozostaną bez deplasowania przez coś innego, to krążą jako zwykły wizerunek nich samych, nie doznając zakotwiczenia.

„Suplementarna strategia przerywa sukcesywną seryjność historii form pluralistycznych i pluralizmu poprzez to, że zmienia radykalnie jej wymowę. W metaforze, która przedstawia wspólnotę »wielu jako jednego«, jeden stanowi zarówno tendencję, aby wprowadzić społeczeństwo w całość homogenicznie pustego czasu, jak również powtórzenie owego pierwotnego minusa, mniej niż jeden, który łączy się wraz z metonimiczną, iteratywną doczesnością”⁵.

Za pomocą stworzonego przez Arnolda van Gennepa pojęcia „limalność”⁶ Bhabha przedstawia ten stosunek napięcia jako stan przejściowy. W oczywisty sposób projektuje na nację rozróżnienie Jacquesa Lacana między: *moi* i *je*. Przemawia za tym nie tylko fakt, że określa naród jako „podmiot narodowy”, lecz także jego wskazówka, że strona pedagogiczna projektuje „obraz” tego podmiotu i przechodzi przy tym w „narcystyczne neurozy”⁷. Według Lacana *moi* jest formą zwrotną Ja (pierwotną) – jako taka jest jednak deficytowym podmiotem, ponieważ jest podmiotem wyimaginowanym i hipotetycznym⁸. Tym pierwszym jest dlatego, ponieważ zyskuje swoją tożsamość przez obraz (*imago*), a tym drugim, tj. hipotetycznym, ponieważ chodzi o obraz lustrzany (*spekulum*).

Tożsamość według Lacana jest możliwa do zrealizowania tylko poprzez odniesienie do „innego”. I tym innym jest dla Lacana język. W stadium lustra dziecko po raz pierwszy zyskuje wyobrażenie o sobie samym. Ze względu na przedwcze-

⁴ Tamże, s. 220.

⁵ Tamże, s. 231.

⁶ Tamże, s. 219-221; A. van Gennep, *The Rites of Passage*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.

⁷ H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 223.

⁸ J. L. Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint*, w: t e n z e, *Schriften I*, Olten: Walter 1973.

sny poród nie jest jeszcze w stanie kontrolować motorycznie swojego ciała. Obraz lustrzany przekazuje dziecku iluzję jego całości, której w rzeczywistości jeszcze nie posiada. Przyswojenie obrazu lustrzanego między 6 a 18 miesiącem życia dziecka jest według Lacana tym momentem, w którym dziecko po raz pierwszy konstituuje siebie samo jako podmiot, w odgraniczeniu od świata zewnętrznego. Jego z własnej perspektywy rozczłonkowane części ciała zostają złożone w całość w obrazie lustrzanym. Obraz lustrzany funkcjonuje dla dziecka jako *signans*, który zastępuje *signatum*, podmiot, w momencie uświadomienia własnej tożsamości. Przecież dziecko nabywa zdolności do samoidentyfikacji w ten sposób, że od tej pory jest uwięzione w „niewyczerpanej kwadraturze sprawdzania siebie (*récollements du moi*)”⁹. Jego iluzoryczny własny obraz, polegający na uzupełnieniu, które tworzy całościową strukturę rozczłonkowanego ciała, jest naznaczony błędem. Potrzebuje potwierdzenia przez innych, aby móc utrzymać tę iluzję, ponieważ to, co wyimaginowane jest podobne do spojrzenia narcyza w wodę. Nie jest możliwe nic poza połączeniem fragmentarycznych części ciała. *Moi*, które ze względu na zwrotną strukturę samego siebie jest „obiektem”¹⁰, pozostaje wyimaginowanym, swoim własnym obrazem, reprodukcyjnym narcystycznym podmiotem. Aby stać się *je*, czyli według Lacana właściwym podmiotem, musi przełamać się zwrotny obieg i zostać włączony Inny. Pierwszy *signans*, *je*, za pomocą którego dziecko uzasadnia swoją tożsamość, służy za symboliczną matrycę, na której dziecko umiejscawia siebie w świecie stosunków społecznych. Od tego czasu „symboliczny porządek” mowy nadaje strukturę jego myśleniu i działaniu.

W „Lacańskim schemacie wyimaginowanego”, które jest podstawą *moi* – i o którym wspomina oczywiście w innym miejscu¹¹ – Bhabha rozpoznaje przeważającą, ale możliwą do pokonania zasadę konstrukcji narodowej tożsamości, którą nauki społeczne nieprzypadkowo trafnie opisują. Rzeczywiście istnieją znane koncepcje, do których pojęciowości odnosi się właśnie krytyka Bhabha. Np. według Jana Assmanna, zbiorowa tożsamość konstruuje się w ten sposób, że człowiek „imaginuje własny obraz” zbiorowości¹². Koncepcja Assmanna jest także godna rozważenia, ponieważ opisuje szczegółowo tę imaginację – także z uwzględnieniem narodu. Assmann podąża za naukowo-społecznym *mainstre-*

⁹ Tamże, s. 67.

¹⁰ J. L a c a n, *Eine materialistische Definition des Bewusstseinsphänomens*, w: t e n z e, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch II (1954–1955)*, Olten: Walter 1980, s. 67.

¹¹ H. K. B h a b h a, *Die Verortung der Kultur*, s. 113.

¹² J. A s s m a n n, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck 2000, s. 18.

amem¹³ i pojmując konstrukcję tożsamości jako proces narracji, w którym intelektualności opowiadają „ugruntowane historie”, „aby rozjaśnić teraźniejszość poczynając od pochodzenia”¹⁴. Określa narrację „mitami”, które niezależnie od tego, czy są „fikcyjne, czy faktyczne” mają rozwijać siłę, „formującą własny obraz i inicjującą działania”¹⁵.

Do opowiadania mitów potrzeba pamięci zbiorowej, która przekazuje wspomnienia o możliwych początkach. Okoliczność, że tylko jednostki posiadają neurony pamięci, nie oznacza, że nie może istnieć pamięć zbiorowa. Już Maurice Halbwachs twierdził, że na każdą indywidualną pamięć ma wpływ pamięć zbiorowa, która zawiera wspólne wspomnienia i którą można pojąć jako fakt społeczny w rozumieniu Emile Durkheima¹⁶. Jak np. język jako fakt społeczny reguluje mowę, tak pamięć zbiorowa reguluje wspomnienia jednostek. I tak, jak język składa się ze znaków, tak pamięć zbiorowa składa się ze znaków pamięci w rozumieniu wspólnych wspomnień o zdarzeniach i osobach z przeszłości.

Podążając za Halbwachsem, Assmann podkreśla, że zbiorowa pamięć ma dwa wymiary¹⁷. Jeśli wspomnienia są przekazywane przez ustną komunikację, to chodzi o „pamięć komunikatywną”, która powstaje wraz z komunikującymi i przenosi się, obejmując maksymalnie trzy pokolenia. Znaki pamięci, które ją tworzą, są „płynne”¹⁸. Natomiast jeśli wspomnienia są przekazywane przez symbole, to chodzi o „pamięć kulturową”, która może obejmować cały szereg pokoleń i może przetrwać. Znaki pamięci, które ją tworzą, są „stałe”. Ta zdolność nawiązuje do utrwalania komunikatów, do której człowiek był kiedyś zmuszony z powodu sylabizowania sytuacji komunikacyjnej, która ustaliła się podczas przenoszenia przesłania na dalekie odległości¹⁹. Żeby polegać na sztuce pamięci posłańców nie było konieczne, zaczęto tworzyć symbole, z pismem włącznie, które pozwalały wysyłać i odbierać komunikaty. Stała forma symboli nie tylko odbiorcy umożliwia wielokrotne odczytywanie wiadomości, lecz udostępniała ją także innym, często także po upływie wieków.

¹³ M. S. Somers, *The narrative construction of identity: a relational and network approach*, „Theory and Society” 23 (1994); H.C. White, *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton: Princeton University Press 1992.

¹⁴ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, s. 52.

¹⁵ Tamże, s. 52, 75-76, 79-80; G. Hosking, G. Schöpflin (red.), *Myths and Nationhood*, New York: Routledge 1997.

¹⁶ M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

¹⁷ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, s. 48-56.

¹⁸ Tamże, s. 59.

¹⁹ Tamże, s. 21-23.

W taki sam sposób można symbolizować także wspomnienia, które w tej stałej formie stanowią pamięć kulturową. Pamięć kulturowa pozostaje więc „jednocześnie w czasie trwania i poza nim”; jej znaki pamięci „są podobne do drewnianych tratw, które powoli unosi woda tak, że mogą dotrzeć z jednego brzegu na drugi; mimo to poruszają się ciągle i nie zatrzymują się”²⁰.

W związku z tym naród może mieć zarówno pamięć komunikatywną, jak również kulturową. Można pozwolić dziadkom i rodzicom opowiadać sobie historie, i można czytać książki o historii i powieści historyczne lub odwiedzać muzea. Jedno i drugie służy integracji, ale kulturowa pamięć jest ważniejsza dla przetrwania narodu. Podczas gdy pamięć komunikatywna pozwala tylko na akt „biograficznego wspomnienia”, pamięć kulturowa umożliwia akty „ugruntowanego wspomnienia”, za pomocą których „zostaje zbudowana tożsamość zbiorowa i utrzymywana przez pokolenia”²¹. W tym celu intelektualiści wybierają spośród znaków pamięci takie, które wiążą się z możliwym początkiem w przeszłości, z którego punktu widzenia można pojąć teraźniejszość. Integrują oni te znaki pamięci w ugruntowaną historię, którą następnie przekazują narodowi.

Eric Hobsbawm mówi, w myśl powyższego stwierdzenia, o wynalezionych tradycjach: „they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past”²². Tak, jak wyrosłe tradycje, tak wymyślone tradycje powinny stworzyć wiarę w niezmiennność jednego z istniejących kiedyś porządków:

„The object and characteristic of ‘traditions’, including invented ones, is invariance. [...] the peculiarity of ‘invented’ traditions is that the continuity with it is largely factitious”²³.

Pytanie, dlaczego z biegiem stuleci nie każda koncepcja generuje inną tradycję, aby wyobrażenie zbiorowej tożsamości stało się całkowicie dowolne, znajduje swoją odpowiedź we wskazaniu na ową tradycję koncepcji, w której kryje się każde wynalezienie tradycji²⁴. I tak zostały samodzielnie skonstruowane dziewiętnastowieczne „nacje narodowościowe”, które miały obejmować całość danego na-

²⁰ M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, s. 380-381.

²¹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, s. 51-52, 139.

²² E. Hobsbawm, *Introduction: inventing traditions*, w: *The Invention of Tradition*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge: Cambridge University Press 1983, s. 1.

²³ Tamże, s. 2.

²⁴ A. Suter, *Nationalstaat und die „Tradition von Erfindung“ Vergleichende Überlegungen*, „Geschichte und Gesellschaft” 25 (1999).

rodu, w rekursie na wcześniejsze „nacje szlacheckie”, do których należała tylko panująca, politycznie reprezentowana warstwa²⁵.

Odnoszono się przy tym do koncepcji, które formułowano często już w średniowieczu. Już wówczas w większości z nich znaki pamięci były wybrane i zintegrowane w ugruntowanych historiach, za pomocą których „narodowe ruchy w XIX wieku złożyły się w procesie »intelektualnego modelowania« na swój nowy projekt porządku narodowego”²⁶. Te znaki pamięci, które podobnie do drewnianych tratw miały być powoli spławiane z prądem wody, można pojmować według Fernanda Braudela *longue durée* jako „stabilne elementy nieskończonego łańcucha pokoleń”²⁷. Rainer C. Baum zaprzecza także tezie konwergencji teoretyków modernizacji i konstatuje:

[...] there is no convergence toward a cross-culturally homogenizing world. Instead, there seems to be invariance in the patterns that were developed in distinct forms during the historical and early modern stages of development”²⁸.

Tak, jak w określonych strukturach geometrycznych są wzory, które pozostają niezmiennie przy transformacjach, tak i w społecznych wytworach powinny istnieć jakieś niezmiennie formuły. Te wzory nie poddają się przemianie społecznej i pozwalają od jednej koncepcji do kolejnej, „to grasp an identity as it passes through one mutation after another”²⁹.

Ocena Bhabha dotycząca naukowo-społecznego *mainstreamu*, a tym samym panujących procesów konstruowania narodowej tożsamości jest więc logiczna. Intelektualiści imaginują własny obraz swojej nacji, który w rzeczywistości jest obrazem lustrzanym o tyle, o ile powołują się oni przy tym na wyimaginowane przez ich praojców obrazy samych siebie. Wynalezienie tradycji, które – jak rozpoznaje Bhabha – „opiera się na historycznym początku konstytuowanym w przeszłości”, pozostaje stale w tradycji wynalezienia, która w tym zakresie reprezentuje „wieczność, powstałą przez samodzielne wytworzenie”. Przetrwa więc zmiany

²⁵ H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München: Beck 1999, s. 117-118.

²⁶ A. Suter, *Nationalstaat*, s. 482.

²⁷ F. Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften – Die „longue durée”*, w: *Geschichte und Soziologie*, red. H.-U. Wehler, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, s. 194.

²⁸ R. C. Baum, *Authority and identity: the invariance hypothesis II*, „Zeitschrift für Soziologie” 6 (1977), s. 367.

²⁹ Tenże, *Authority codes: the invariance hypothesis*, „Zeitschrift für Soziologie” 6 (1977), s. 7.

czasu jako znak pamięci, który daje wyraz pochodzeniu w pamięci kulturowej jako nieprzemienny wzór³⁰.

Dla Bhabha ten *mainstream* jest niebezpieczny politycznie właśnie dlatego, że odpowiednio opisuje panujące procesy konstrukcyjne i nadaje się z tego powodu do naukowej legitymizacji pochodzącej z XIX w. logiki konstrukcyjnej i sprzyjających jej stosunków władzy. Według Bhabha, jest to jednak fatalne, ponieważ ta logika implikuje stare wyobrażenie Johanna Gottfrieda Herdera, że nacja jest wewnątrz homogeniczna i na zewnątrz zamknięta.

Wydaje się, że Bhabha w tym miejscu rzecz nieco upraszcza. Bez wątpienia, wymysł własnej tradycji łączy się z dystynkcją wobec innej tradycji. Integracyjnych starań nie można oddzielić od zamykających. Chodzi jednak o proporcje obu momentów, co nieraz dowodziła historia. Istniały bowiem dwie podstawowe konstelacje. Jeśli istniało państwo, z którym naród mógł się identyfikować, to intelektualści mogli skonstruować nację jako wspólnotę woli. Do nacji należał ten, kto przyznawał się do państwowego suwerennego narodu. Mity, opowiadane w ramach wymyślenia tradycji, były we właściwym sensie „ugruntowane”; w świetle przeszłości dowodziły teraźniejszości jako „koniecznej i niezmiennej”³¹. Jeśli natomiast nie istniało państwo, z którym naród mógł się identyfikować, to intelektualści byli zmuszeni konstruować nację jako wspólnotę kulturową i wspólnotę pochodzenia. Do narodu należał ten, kto dzielił wiarę w cechy kulturowe lub etniczne, które powinny być wspólne narodowi, i kto angażował się w „utęsknione państwo”. Mity, opowiadane w ramach wymyślania tradycji, były „kontraprezencyjne”; w świetle przeszłości wskazywały na deficyty w teraźniejszości i dążyły do jej pokonania³².

W czystej formie nie było ani pierwszej, ani drugiej konstelacji. Ale przecież rozróżnia się typ nacji obywateli państwa od typów nacji kulturowej i etnicznej³³. Na Zachodzie Europy bardziej charakterystyczny był typ państwowo-obywatelski, podczas gdy na Wschodzie przebiły się typy kulturowe i etniczne, ponieważ nie było tam państwowych ram, w których narody mogły się rozpoznawać³⁴. Jest ewidentne, że typ państwowo-obywatelski lepiej daje sobie radę z heterogenicznością i otwartością. Szwajcaria odznacza się kulturową różnorodnością, ale nawet w kulturowo homogenicznej, porewolucyjnej Francji, Niemiec mógł zostać mini-

³⁰ H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 217, 220.

³¹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, s. 79.

³² Tamże.

³³ R. M. Lepsius, *Nation und Nationalismus in Deutschland*, w: *Nationalismus in der Welt von heute*, red. H. A. Winkler, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.

³⁴ H. Schulze, *Staat und Nation*, s. 171.

strem spraw zagranicznych. Natomiast typ kulturowy, a szczególnie typ etniczny, jaki rozwinął się w Niemczech i Polsce, spełnia wyobrażenia o homogeniczności i zamkniętości, które Herder przyjął za podstawę swojego romantycznego pojęcia narodu.

Herder wystąpił pod koniec XVIII w. przeciw uniwersalizmowi oświecenia i zakładał istnienie różnych nacji, które uważał za równoprawne narody, każdy z własną kulturą i pochodzeniem: „każda nacja ma swoje centrum szczęśliwości w sobie jak każda kula swój punkt ciężkości”³⁵. Herder posłużył się jednak tą metaforą także po to, aby opisać nacje jako zbiór homogenicznych jednostek, zamykających się na zewnątrz. Uzasadnienie tego wywodził z ludzkiej natury, która powinna być oparta na homogeniczności:

„Zazdroszczę wszystkiego, co jest jeszcze identyczne z moją naturą, co może zostać w niej zasymilowane, dążę do tego, przyswajam sobie; poza tym dobra natura uzbroiła mnie w nieczułość, zimno i ślepotę; może stać się nawet pogardą i obrzydzeniem – ale ma tylko na celu, aby odrzucać mnie do mnie samego, zadowalać mnie w centrum, które mnie nosi”³⁶.

Naturalne dążenie do homogeniczności można, według Herdera, zaobserwować zawsze i wszędzie. Bronił się przed zbywaniem tego słowami: „Uprzedzenia! Chamstwo! Ograniczony nacjonalizm!”.

„Uprzedzenie jest dobre w swoim czasie: ponieważ uszczęśliwia. Tłoczy narody do ich centralnych punktów, umacnia je jako plemiona, pozwala rozkwitać w ich naturze, czyni bardziej żarliwymi, a więc także szczęśliwszymi w ich skłonnościach i celach. Najbardziej niewiedząca nacja, mająca najwięcej uprzedzeń, jest w takim rozważaniu często pierwsza: epoka obcych wędrówek na życzenie i zagranicznych pielgrzymek nadziei jest już chorobą, nadęciem, niezdrową pełnią, karą śmierci!”³⁷.

Bhabha tymczasem określa pojęcie nacji głównie za pomocą przymiotnika „zachodni”³⁸. W ten sposób zrównuje bezceremonialnie nacje państwa obywatelskiego z nacjami kulturowymi i etnicznymi, co najpewniej wynika z jego globalnej perspektywy postkolonialnego literaturoznawcy. Z drugiej strony, to jest właśnie ta perspektywa, która pozwala mu określać nierozpoznane w naukowo-społecznym *mainstreamie* problemy. Rzeczywiście, w czasach globalizacji

³⁵ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, w: t e n z e, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994, s. 39.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 39-40.

³⁸ H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 208.

nie można przemilczeć, że miliony migrantów dyskredytują nie tylko herderskie wyobrażenie o homogeniczności i zamkniętości, lecz także ubezwłasnowolnienie narodu do wiecznego pedagogicznego obiektu. To „własne doświadczenie migracyjne” motywowało Bhabha do poświęcenia się pytaniu o warunki aktualnej konstrukcji narodowej tożsamości włączającej mniejszości³⁹.

Jako postkolonialnemu teoretykowi znającemu się na demaskowaniu stosunków władzy, Bhabha musi wydać się podejrzan, że narodowa tożsamość jest konstruowana przez intelektualistów, którzy na podstawie swojego wykształcenia dysponują nie tylko uprzywilejowanym dostępem do kulturowej pamięci, lecz także są powołani jako „pełnomocnicy wiedzy”⁴⁰, co może nastąpić tylko dzięki posiadaczom politycznej władzy. Naprzeciw temu mobilizuje „teoretyczne zaangażowanie” tych, którzy są wykluczeni z władzy⁴¹. Myśli o konfrontacji przedstawicieli pedagogicznej ortodoksji i heretyków. W rzeczywistości to dyskurs na temat pojmowania nacji jako wycinka pola politycznego (tą koncepcję „pola sił” stworzył Pierre Bourdieu), w którym „fundamentalne idee (*idées-forces*) funkcjonują jako siła mobilizująca”, co oznacza, że walczy się o mity⁴². Bhabha widzi to podobnie, ale idzie jeszcze dalej:

„[...] narodowe kontr-historie, które stale dają przemawiać – rzeczywistym i pojmowanym – totalizującym granicom narodu, zacierają, zaburzają te ideologiczne sposoby postępowania, które utrzymują esencjalistyczne tożsamości przez »wymyślane wspólnoty«”⁴³.

Według Bhabha, w dyskursie widoczne są dwa przeciwne stanowiska, w których konfrontacji chodzi nie tylko o zastąpienie starych mitów w myśl ugruntowanych historii, lecz raczej o zastąpienie wszystkich mitów (ponieważ są esencjalistyczne) na rzecz emancypacyjnych narracji (wrażenie, że będą one także rozwijały siły inicjujące działania). Bhabha przeciwstawia wyczerpującą się w *moi* pedagogiczną stronę narodowego podmiotu stronie *performance*, która ma w ten sposób posuwać naprzód konstrukcję narodowego podmiotu w myśl *je*, aby to, co inne, przełamało samozwrotne koło.

„Granica, która wyznacza narodową tożsamość, przerywa autowytwarzający czas narodowej produkcji i rozsądza znaczenie narodu jako homogenicznej grupy. Problem nie polega tylko na narodowym »byciu sobą« w przeciwieństwie do bycia

³⁹ Tamże, s. 207.

⁴⁰ J. A s s m a n n, *Das kulturelle Gedächtnis*, s. 54.

⁴¹ H. K. B h a b h a, *Die Verortung der Kultur*, s. 29.

⁴² P. B o u r d i e u, *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*, Konstanz: UVK 2001, s. 51.

⁴³ H. K. B h a b h a, *Die Verortung der Kultur*, s. 222.

innym z innej nacji. Mamy do czynienia z nacją podzieloną w sobie, w której wyraźnie wyraża się heterogeniczność jej ludności. Nacja podzielona w sobie, która została oddalona od swojego autowytwarzania, stanie się liminalną przestrzenią, konstytuującą znaczenie, która jest nacechowana wewnętrznie przez dyskurs mniejszości, przez heterogeniczne prehistorie rywalizujących narodów, antagonyzujących autorytetów i naładowanych napięciem lokalizacji kulturalnych różnic⁴⁴.

Podczas gdy przymiotnik „pedagogiczny” wyraża ubezwłasnowolnienie narodu do obiektu pouczenia, który musi się zadowolić narodowym autoportretem, narzucanym mu przez pełnomocników wiedzy w imieniu politycznych posiadaczy władzy, to przymiotnik „performatywny” rehabilituje naród jako właściwy narodowy podmiot, który sam konstruuje swoją tożsamość, formułując i legitymizując swoją własną narrację. W ten sposób konstrukcja narodowej tożsamości jest demokratyzowana. Ale to nie ma oznaczać, że intelektualiści nie odgrywają już żadnej roli. Bhabha sam dostarcza wzór koniecznego, teoretycznego zaangażowania. Jak jednak pokazuje na przykładzie „ludzi Algierii”, którzy bronią się przed polityką kolonialną, i na przykładzie brytyjskich „kobiet górników”, walczących przeciw neoliberalnej polityce „Maggie” Thatcher, zasadniczo każdy naród jest zdolny do takiego zaangażowania.

Jego zdaniem szczególnie ważne są przy tym mniejszości. Jako *primum movens* powinny rozłożyć panujące narodowe mity i jednocześnie pokonać swoją własną, partykularną pozycję, aby sformułować nową narodową narrację. Według Bhabha ta narracja może rzeczywiście powstać tylko w trakcie podwójnej detronizacji. Pokazuje to za pomocą wspomnianych dwóch przykładów.

Algierczycy zwalczyli kolonializm, nie mogli jednak pozbyć się kulturalnego wpływu Francuzów, więc ostatecznie zrezygnowali także ze swojej własnej tradycji, która służyła im jako oparcie w czasie kolonializmu⁴⁵.

Kobiety-robotnice strajkowały przeciw thatcheryzmowi, ale przemawiały do nich obietnice, które dawał on kobietom, więc ostatecznie odłożyły swoje tradycyjne wyobrażenie o rodzinie i wspólnocie.

„Transformacyjna wartość zmiany polega tutaj na nowej artykulacji – lub tłumaczeniu – elementów, które nie są ani jednym (z jednością klasy robotniczej jako punktem wyjścia), ani drugim (polityka płci), lecz czymś kolejnym obok nich, co kwestionuje pojęcia i terytoria obu. Tutaj odbywa się rozprawa między płcią a kla-

⁴⁴ Tamże, s. 220-221.

⁴⁵ Tamże, s. 53, 57.

są, w której każda formacja napotyka na zdeklasowane, zróżnicowane granice ich grupowej reprezentacji i miejsc wyrazu”⁴⁶.

Tak samo dobrze mogą mieć miejsce negocjacje między mniejszościami a politycznymi wykonawcami władzy, którzy dotychczas określali pedagogicznie narodową tożsamość. Bhabha nie pojmuje tej podwójnej detronizacji dialektycznie w myśl usuwania przeciwieństwa. Zastępuje raczej „»trzeciość« w strukturze dialektycznego myślenia”, o której wie, że została wymyślona przez marksistę Frederica Jamesona jako „trzecia przestrzeń”⁴⁷, przez wyobrażenie „negocjacji (*negotiation*)”, której celem jest szczególna „artykulacja antagonistycznych lub zaprzeczających sobie elementów” obu momentów.

„Za pomocą pojęcia negocjacji próbuję skierować uwagę na strukturę iteracji, która określa formę ruchów politycznych, które próbują wyartykułować antagonisticzne (*antagonistic*) i zaprzeczające sobie (*oppositional*) elementy bez zbawczej racjonalności zniesienia lub transcendencji”⁴⁸.

Bhabha odnosi się tutaj ewidentnie do pojęcia Jacquesa Derrida – *différance*. Musi to czynić, ponieważ w przeciwnym razie ta „artykulacja” byłaby możliwa tylko w pedagogicznym sensie, ale nie w myśl zamierzonej przez niego *performance*.

Jak pokazał Derrida w kontynuacji swojej krytyki filozofii języka Ferdinanda de Saussures’a⁴⁹ nie daje przy iteracji znaku gwarancji, że zachowa on swoje znaczenie. Wprawdzie musi istnieć minimalna pozostałość (*restance minimale*), aby znak mógł w ogóle zostać powtórzony. Jednak błędem jest domniemywać w nim „permanencję” lub „substancję”, której nie dotykałaby zmiana czasu⁵⁰. Iteracja prowadzi do czasowego zróżnicowania znaku sama z siebie – do *différance* – która powoduje „przesunięcie znaczenia”:

„Czas i miejsce innego razu (*the other time*) pracują i zmieniają już *at once*, a równocześnie pierwszy raz, pierwsze uderzenie i *at once*”⁵¹.

Jeśli dotyczy to znaku mowy, to ze względu na strukturalne powinowactwo między mową a pamięcią kulturową musi to obowiązywać także odnośnie do znaków pamięci, zintegrowanych w panujących narodowych mitach, które podobnie jak drewniane tratwy mają spływać w dół wraz z wodą. Fakt, że się poruszają, oznacza bowiem tylko tyle, że przetrwały w czasie, ale nie, że pozostały przy tym

⁴⁶ Tamże, s. 42.

⁴⁷ Tamże, s. 325, 331.

⁴⁸ Tamże, s. 38-39.

⁴⁹ J. D e r r i d a, *Grammatologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

⁵⁰ T e n z e, *Limited Inc.*, Wien: Passagen 2001, s. 88.

⁵¹ Tamże, s. 103.

„pozaczasowe” i same w sobie identyczne⁵². Podczas gdy dla strony pedagogicznej żadne długie rozciągnięcie komunikacji nie zmienia znaczenia znaku pamięci, Bhabha podąża za koncepcją Derridy *différance*, która nadaje znaczenia znakowi poprzez czystą artykulację i dba o to, „aby znaczenie i symbole kultury nie były od samego początku jednolite i ustalone i aby ten sam znak mógł być od nowa dowiedziony, tłumaczony, rehistoryzowany i czytany”⁵³.

Derrida pozwala przejść pojęciu *différance* w pojęcie *dissémination*, aby określić proces sylabizowania, który przesuwa znaczenie jego punktu wyjścia na inne tory⁵⁴. Jest więc logiczne, że Bhabha nadaje tytuł „DisemiNacja” swojej pracy argumentującej, że mniejszości jako „agenci nowego” mają artykułować panujący narodowy mit⁵⁵. W związku z tym, że ta artykulacja może się zdarzyć tylko na tle własnego mitu, znajduje ona ujście także w tym sylabizowaniu. Elementy, które są antagonistami elementów panującego narodowego mitu lub im zaprzeczają, są zapisanymi w pamięci narodowej mniejszości znakami pamięci, które wymuszona artykulacja również prowadzi przez konfrontację do przesunięć znaczenia.

Według Bhabha ta artykulacja jest konieczna, ponieważ mity mniejszości są czymś innym, co przełamuje samozwrotne koło narodowego *moi* i umożliwia stworzenie tej nowej narracji, przy której pomocy powstaje tożsamość narodowa w sensie *je*. Artykulacja ta, także sylabizująca własne mity, umożliwia, że mówcy mniejszości zgodnie z intencją nie muszą natychmiast dystansować swojej pozycji, co jednak *de facto* już czynią w swoich wypowiedziach.

Jak pokazał Derrida, zawsze może zachodzić różnica między intencją a wyrażeniem, choćby dlatego, że jest warunkiem możliwości komunikacji, żeby mówca jako mówca dystansował się od swoich wypowiedzi. Coś wyrazić oznacza przecież umieścić coś na zewnątrz. Tylko w swojej *absence* indywidualnych intencji mówcy i jego pozycji w czasoprzestrzeni i kulturze słowa mogą stać się powtarzalnymi znakami, mowa społecznym faktem⁵⁶. Tak samo jak znak mowy jest mało identyczny z sobą samym, tak samo podmiot, który wyraża swoją wypowiedź, jest mało identyczny z podmiotem tego wyrażenia. Bez tej *absence* byłoby nie do pomyślenia owe późniejsze zdystansowanie własnej pozycji, którą Bhabha ilustruje na przykładzie Algierczyków i robotnic.

⁵² M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, s. 381.

⁵³ H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 57.

⁵⁴ J. Derrida, *Dissemination*, Wien: Passagen 1995.

⁵⁵ H. K. Bhabha (red.), *Nation and Narration*, London: Routledge 1990, s. 291-322; tenże, *Die Verortung der Kultur*, s. 207-253.

⁵⁶ J. Derrida, *Limited Inc.*, s. 80-85.

Jeśli Bhabha mówi o stronie performatywnej, to odbywa się to zawsze na tle filozofii Derridy, której „duchowi” i „mądrości” zawdzięcza prawie tyle samo, co swojemu „własnemu doświadczeniu migracji”, które pozwoliło mu przeżyć ową „chwilę rozproszenia ludzi”, która „w narodach innych stanie się czasem zbierania”⁵⁷. Dla niego, którego teoretyczne zaangażowanie dotyczy tej strony, wskazanie Derridy na „dysjunkcję między podmiotem wypowiedzi (*énoncé*) a podmiotem wyrażenia (*enunciation*)” ma szczególne znaczenie, ponieważ ma pozwolić mowie mniejszości na absencję (*absence*) swojego własnego „kulturowego pozycjonowania” i wstępowanie z własnymi wypowiedziami w negocjacje z pedagogiczną stroną⁵⁸. Przedstawiciele tej strony są zasadniczo zdolni do absencjonowania ich kulturowego pozycjonowania. W każdym razie nie mogą zapobiec, aby ich mit został włączony do negocjacji, w której – jak już słyszeliśmy – „każda formacja napotyka deplasowane, zróżnicowane granice swojej grupowej reprezentacji i miejsc wyrażania”⁵⁹.

Tym samym negocjacja ta zaznacza w rzeczywistości trzecią przestrzeń, która nie jest jednym (z jednością mniejszości jako punktem wyjściowym) ani drugim (naród w sensie *moi*), lecz czymś pomiędzy nimi: mianowicie miejscem, w którym odbywa się konstrukcja narodowej tożsamości w myśl *je*: „Aby wyprodukować znaczenie konieczne jest, aby te dwa miejsca zostały wprowadzone w ruch, podczas którego przebiegną przez trzecią przestrzeń”⁶⁰.

Bhabha mówi, jak już wspomniano, razem z Fanonem także o „miejscu ukrytego zaburzenia równowagi, w której znajduje się naród”, więc znajdując się w „ruchu wahadłowym”, dotyka obu biegunów, aby je wyartykułować⁶¹. Efektem jest owo podwójne rozproszenie, które otwiera szansę sformułowania nowej narodowej narracji. Ponieważ to „pojawianie się trzeciej przestrzeni wyrażenia” kwestionuje bardzo słusznie panujący „pogląd na historyczną tożsamość kultury jako zhomogenizowanej, ujednoliconej siły, która pobiera swoją autentyczność z pierwotnej przeszłości i była utrzymywana przy życiu w narodowej tradycji narodu”⁶².

Rzeczywiście nie chodzi już w tej negocjacji o wynalezienie tradycji, której domniemane, niezmiennie elementy mają zmylić, co do swojej samodzielnie wytworzonej wieczności poprzez to, co samodzielnie wytworzone. Według Bhabha

⁵⁷ H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 207.

⁵⁸ Tamże, s. 55.

⁵⁹ Tamże, s. 42.

⁶⁰ Tamże, s. 55.

⁶¹ Tamże, s. 53-54, 227-230.

⁶² Tamże, s. 56.

wynalezienie tradycji jest przede wszystkim fikcją, ponieważ dla niego narracja narodu jest tym, co konsekwentnie niegotowe, co się rozwinię nie tylko w nieokreśloną przyszłość, lecz także w nieokreśloną przeszłość. Wraz z tradycją zostało wynalezione spojrzenie na przeszłość, pozwalające rozpoznać domniemany rozwój. W rzeczywistości wynalezienie tradycji nawiązuje jednak do założeń, które tylko rzekomo stanowią stałe stany faktyczne. Założenia psychoanalityczne Bhabha podkreślają natomiast to, co obce, co niesamowite, co nie jest zintegrowane w panującym poglądzie, a jednak ciągle toruje sobie swoją drogę do narodowej narracji, a jej pojawienie się nie podlega kontroli. Nie tylko przyszłość, lecz także przeszłość jest ciągle przed nami, jak argumentuje Bhabha z psychoanalitycznej perspektywy, ponieważ nowa artykulacja i zmiana znaczenia na marginesach narodowej wspólnoty zmusza, aby stale od nowa gruntować tradycję.

Oczywiście Bhabha rozpoznawał jak najbardziej funkcję, którą przypisuje się tradycji przy konstrukcji tożsamości narodowej nacji w XIX w., gdy zauważa, że „[...] nowoczesna terytorialność narodowa jest reprezentowana w archaistycznej, atawistycznej doczesności tradycjonalizmu. Przestrzenna różnica powraca jako czasowa równowaga i przekształca terytorium w tradycję, naród w jedność”⁶³.

Inaczej niż nacja szlachecka, nacja narodowa ma być wielką solidarną wspólnotą⁶⁴. Jej członkowie nigdy nie poznają większości innych, których spotkają lub o których tylko usłyszą, ale w głowie każdego z nich istnieje jednak wyobrażenie ich wspólnoty, więc są nawet gotowi w razie potrzeby poświęcić swoje życie za tę tylko „wyobrażoną wspólnotę”⁶⁵. Będzie to możliwe, ponieważ przy pomocy modernizacji zwykłych uwspólnotowień, jak rodzina i kościół z ich wyrosłymi tradycjami, coraz mniej udaje się wygenerować uczucia przynależności. Naród jest „duchową rodziną”⁶⁶. „Wypełnia pustkę, powstałą po wykorzenieniu wspólnot i rodzin, i przenosi tę stratę w język metafory. Jak można rozpoznać z etymologii słowa, ta metafora przenosi znaczenie domu i przynależności ponad [...] owymi oddaleniami i kulturalnymi różnicami, które obejmują wynalezioną wspólnotę narodu nacji”⁶⁷.

⁶³ Tamże, s. 222.

⁶⁴ E. R e n a n, *Was ist eine Nation?* Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882, w: *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, red. M. Jeismann, H. Ritter, Leipzig: Reclam 1993, s. 309.

⁶⁵ B. A n d e r s o n, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main–New York: Campus 1996, s. 16.

⁶⁶ E. R e n a n, *Was ist eine Nation?*, s. 307.

⁶⁷ H. K. B h a b h a, *Die Verortung der Kultur*, s. 208.

Tak bardzo różniły się ilościowo od opierających się na wyrosłych tradycjach nacjach szlacheckich, że nacje narodowe nie mogły najwyraźniej zrezygnować z tradycji, dlatego musiały jakieś wynaleźć.

„They are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. It is the contrast between the constant change and innovation of the modern world and the attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant, that makes the ‘invention of tradition’ so interesting”⁶⁸.

Miała temu położyć kres perspektywa, która bierze swój początek od mniejszości:

„Przy tworzeniu narodu jako narracji istnieje rozłam między kontynuistyczną, akumulacyjną doczesnością pedagogów a powtarzalną, rekursywną strategią *permormance*”⁶⁹.

Zamiast wymyślania rzekomo nieziennej tradycji, mniejszości powinny tak długo artykułować antagonistyczne lub zaprzeczające sobie wzajemnie elementy panujących i uciskanych mitów, aż ich znaczenia przesuną się wzajemnie:

„Język krytyki jest nie dlatego efektywny, że utrzymuje podział stanowisk panów i parobków [...] na wszystkie czasy, lecz jest właśnie efektywny dlatego, że przekracza przeciwstawne terytoria i otwiera przestrzeń przekładu: mówiąc obrazowo, zmienia miejsce hybrydowości, w którym konstrukcja politycznego obiektu, który jest nowy, nie jest ani jednym, ani drugim, zgodnie z naszymi politycznymi oczekiwaniami oddala przymusowo dotychczasowe formy poznania politycznych momentów”⁷⁰.

Przez tę trzecią przestrzeń przepływa inna doczesność, która nie napina terazniejszości w kontynuacyjność między przeszłością a przyszłością, lecz pojmuję ją jako „moment przejścia” do czegoś zupełnie nowego⁷¹. To przejście, według Bhabha, dokonuje się od narodowego *moi* do narodowego *je*. Dlatego naszkicowuje narodowy podmiot w jego limitowości, co jest oczywiście tylko jednym przykładem istniejącej, nie tylko w czasie globalizacji, heterogeniczności i otwartości społecznych jednostek. „Dopiero, gdy zrozumiemy, że wszystkie kulturowe wypowiedzi i systemy są konstruowane w tej sprzecznej i ambiwalentnej przestrzeni wyrazu, pojmimy stopniowo, dlaczego hierarchiczne roszczenia o inherentną oryginalność lub »czystość« kultur nie są możliwe do utrzymania, a mianowicie

⁶⁸ E. H o b s b a w m, *Introduction: inventing traditions*, s. 2.

⁶⁹ H. K. B h a b h a, *Die Verortung der Kultur*, s. 218.

⁷⁰ Tamże, s. 38.

⁷¹ Tamże, s. 335.

już zanim sięgnęliśmy do empiryczno-historycznych przykładów, demonstrujących ich hybrydyczność⁷².

Pod względem empiryczno-historycznym istnieje w rzeczywistości cała pełnia przykładów, popierających teorię Bhabha⁷³.

Gdy jest sformułowana narodowa narracja, to naród musi ją legitymować. Odbywa się to przez *performance*. Bhabha nawiązuje tutaj do teorii aktu mowy Johna L. Austina i Johna R. Searle'a, którzy stworzyli pojęcie „performatywów” i których przypuszczalnie recypuje on przez okulary Derridy, poddające tę teorię wnikliwej krytyce⁷⁴. W odróżnieniu od konstatywnych wyrażen, za pomocą których wypowiada się jakieś twierdzenie, które może być prawdziwe lub fałszywe, za pomocą wyrażen performatywnych dokonuje się działanie, które może się udać lub nie⁷⁵. Na przykład ktoś, kto mówi przed urzędem stanu cywilnego: „Tak, chcę...”, ten wyraża obietnicę temu, z kim się pobiera. Tak, jak oznacza łacińskie *performera*, wywodzi coś, przekształca coś w czyn: uzasadnia małżeństwo. Analogicznie Bhabha wyobraża sobie, że wielu różnych członków narodu za pomocą performatywnych wyrażen uzasadnia prawdziwy narodowy podmiot w sensie *je*.

Już według Ernesta Renana, który w 1882 r. przedłożył wpływową teorię narodu, „wyrażnie wypowiedziane życzenie, aby kontynuować wspólne życie” – można to sformułować w następujący sposób: „Tak, nadal chcę należeć do nacji” – „konstytutywne dla narodu, którego egzystencja ma zależeć od takiego codziennego plebiscytu”⁷⁶. Ponadto w podobny sposób, bazując na obietnicy po opublikowaniu przez Austina *How to do Things with Words*, interpretował myśl umowy⁷⁷.

⁷² Tamże, s. 57.

⁷³ U. Hannerz, *The world in creolisation*, „Africa” 57 (1987); J. Nederveen Pieterse, *Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural*, w: *Perspektiven der Weltgesellschaft*, red. U. Beck, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998; D. Hoerder, *Transkulturelle Lebensformen. Menschen in lokalen – (post-)nationalen – globalen Welten*, „Sozial.Geschichte” 20 (2005).

⁷⁴ J. L. Austin, *How to do Things with Words. The William Jones Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1962; J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 1969; tenże, *Reiterating the differences: a reply to Derrida*, „Glyph” 2 (1977); J. Derrida, *Limited Inc.*; M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983; tenże, *Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida*, w: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, red. Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

⁷⁵ J. L. Austin, *How to do Things with Words*, s. 5-6.

⁷⁶ E. Renan, *Was ist eine Nation?*, s. 309.

⁷⁷ R. Sames, *Performative utterances and the concept of contract*, „Australasian Journal of Philosophy” 43 (1965); G. Parry, *Performative utterances and obligation in Hobbes*, „Philosophical Quarterly” 17 (1967).

To nie przypadek, że Bhabha odnosi się do Renana, i to od początku. W swoim *Nation and Narration* szuka nie tylko bezpośredniego nawiązania do Renana, gdy chodzi o kwestię, czym jest naród, lecz gardzi prowadzonym od tego czasu naukowo-społecznym dyskursem w ten sposób, że publikuje po Renanie tylko teksty autorek i autorów, którzy nie zyskali sławy w tym dyskursie⁷⁸. Po upływie wieku chciałby zacząć od nowa. Renan daje mu o tyle odpowiednią podstawę, że zdefiniował pojęcie nacji bez odniesienia do kulturowej i etnicznej wspólnoty, aby ugruntować ją tylko i wyłącznie na woli. W ten sposób chciał ingerować w spory między Niemcami a Francją o Alzację i Lotaryngię. Kulturowo czy etnicznie nie można było tutaj niczego rozstrzygnąć, lecz tylko przez wolę można było uzasadnić przynależność tego hybrydowego regionu do francuskiej nacji. Bhabha jest w podobnej sytuacji: wielu różnych członków narodu nie można zintegrować wskazując na jakieś obiektywne wspólnoty, lecz tylko przez ich subiektywną wolę. Jest, czego Bhabha nie tematyzuje, w nacjach obywatelsko-państwowych wystarczająco dużo spraw, które uwiarygodniają jego żądania – nawet jeśli nie w szczególnie oryginalny sposób.

Nawet jeśli jego wywody dotyczące Renana są mocno tajemnicze, to według Bhabha jest to przecież „codzienny plebiscyt, stanowiący performatywny dyskurs narodu”, który tak formułuje: „Narodowy podmiot jest wytwarzany w tym miejscu, w którym cyrkuluje codzienny plebiscyt [...] w wielkiej narracji woli”⁷⁹. Członkowie narodu nie zatwierdzają swoim plebiscytem obrazu, który narzucają im pełnomocnicy wiedzy, lecz zgadzają się na sformułowaną przez siebie i dlatego „wielką” narracją w heterogenicznym i otwartym dyskursie, która jest wprawdzie także wymysłem, ale – jak już widzieliśmy – nie jest wynalezieniem tradycji, a także nie pozostaje już w tradycji wymysłów.

Bhabha zilustrował odbywające się w trzeciej przestrzeni procesy negocjacji i tłumaczenia w pełni literalnych tekstów. Zaniedbał przy tym, niestety, wymiary socjologiczne. Jego wskazanie na Richarda Rorty’ego, który miał twierdzić, że solidarność musi zostać złożona z małych kawałków⁸⁰, jest wprawdzie zrozumiałe (przede wszystkim w swoim podobieństwie do małych kawałków tekstów, za pomocą których na przykład liryk Derek Walcott opisuje Karaiby jako hybrydową postkolonialną przestrzeń), ale w ten sposób nie do końca można wyjaśnić powstanie „wielkiej solidarnej wspólnoty”⁸¹, która ma także przedstawiać nową na-

⁷⁸ H. K. Bhabha (red.), *Nation and Narration*, 1990.

⁷⁹ T e n z e, *Die Verortung der Kultur*, s. 239.

⁸⁰ Tamże, s. 351.

⁸¹ E. R e n a n, *Was ist eine Nation?*, s. 308.

cję, włączając mniejszości. Aby powstała taka solidarna wspólnota, konieczne są wspólne losy polityczne. Przy takich założeniach, teoria Bhabha jest oczywiście wymowna, jak np. pokazuje analiza sytuacji Polski⁸².

Z języka niemieckiego przełożył Grzegorz Adamczyk

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON B., *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreiches Konzepts*, Frankfurt am Main, New York: Campus 1966.
- ASSMANN J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck 2000.
- AUSTIN L. J., *How to do Things with Words. The William Jones Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Cambridge: Harvard University Press 1962.
- BAUM C. R., *Authority and identity: the invariance hypothesis II*, „Zeitschrift für Soziologie” 6 (1977), s. 349-369.
- BAUM C. R., *Authority codes: the invariance hypothesis*, „Zeitschrift für Soziologie” 6 (1977), s. 5-28.
- BHABHA K. H. (red.), *Nation and Narration*, London: Routledge 1990.
- BHABHA K. H., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg 2000.
- BHABHA K. H., *The Location of Culture*, London–New York: Routledge 1994.
- BOURDIEU P., *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*, Konstanz: UVK 2001.
- BRAUDEL F., *Geschichte und Sozialwissenschaften – Die „longue durée”*, w: *Geschichte und Soziologie*, red. H.-U. Wehler, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, s. 189-215.
- DERRIDA J., *Dissemination*, Wien: Passagen 1995.
- DERRIDA J., *Grammatologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- DERRIDA J., *Limited Inc.*, Wien: Passagen 2001.
- FRANK M., *Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida*, w: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, red. M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, s. 491-560.
- FRANK M., *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- GENNEP VAN A., *The Rites of Passage*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.
- HALBWACHS M., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

⁸² G. Wagner, *Two nations in the third space. Postcolonial theory and the Polish revolution*, w: *Communicating in the Third Space*, red. K. Ikaš, G. Wagner, New York: Routledge 2009.

- HANNERZ U., *The world in creolisation*, „Africa” 57 (1987), s. 546-559.
- HERDER G. J., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, w: *t e n - ž e*, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994, s. 9-107.
- HOBBSBAWM E., *Introduction: inventing traditions*, w: *The Invention of Tradition*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge: Cambridge University Press 1983, s. 1-14.
- HOERDER D., *Transkulturelle Lebensformen. Menschen in lokalen – (post-)nationalen – globalen Welten*, „Sozial Geschichte” 20 (2005), s. 11-29.
- HOSKING G., SCHÖPFLIN G. (red.), *Myths and Nationhood*, New York: Routledge 1997.
- LACAN J., *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint*, w: *t e n ž e*, *Schriften I*, Olten: Walter 1973, s. 61-70.
- LACAN J., *Eine materialistische Definition des Bewusstseinsphänomens*, w: *t e n ž e*, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch II (1954–1955)*, Olten: Walter 1980, s. 55-71.
- LEPSIUS M. R., *Nation und Nationalismus in Deutschland*, w: *Nationalismus in der Welt von heute*, red. H. A. Winkler, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, s. 12-27.
- NEDERVEEN P. J., *Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural*, w: *Perspektiven der Weltgesellschaft*, red. U. Beck, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, s. 87-124.
- PARRY G., *Performative utterances and obligation in Hobbes*, „Philosophical Quarterly” 17 (1967), s. 246-252.
- RENAN E., *Was ist eine Nation? Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882*, w: *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, red. M. Jeismann, H. Ritter, Leipzig: Reclam 1993, s. 290-311.
- SAMEK R., *Performative utterances and the concept of contract*, „Australasian Journal of Philosophy” 43 (1965), s. 196-210.
- SAUSSURE DE F., *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 1967.
- SCHULZE H., *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München: Beck 1999.
- SEARLE R. J., *Reiterating the differences: a reply to Derrida*, „Glyph” 2 (1977), s. 198-208.
- SEARLE R. J., *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 1969.
- SOJA W. E., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge, Mass.: Blackwell 1996.
- SOMERS S. M., *The narrative construction of identity: a relational and network approach*, „Theory and Society” 23(1994), s. 605-649.
- SUTER A., *Nationalstaat und die „Tradition von Erfindung”. Vergleichende Überlegungen*, „Geschichte und Gesellschaft” 25 (1999), s. 480-503.
- WAGNER G., *Nation, DissemiNation und Dritter Raum. Homi K. Bhabhas Beitrag zu einer Theorie kollektiver Identität*, „Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie” 1 (2006), s. 181-193.

WAGNER G., *Two nations in the third space. Postcolonial theory and the Polish revolution, w: Communicating in the Third Space*, red. K. Ikaś, G. Wagner, New York: Routledge 2009, s. 169-192.

WHITE C. H., *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton: Princeton University Press 1992.

NATION, DISSEMINATION AND THIRD SPACE
CONTRIBUTION OF HOMI K. BHABHA INTO THE THEORY OF COLLECTIVE IDENTITY

Summary

The authors present the concept of Homi K. Bhabha, literature expert and representative of post-colonialism, and its contribution into the theory of collective identity. In fact, Bhabha believes that each nation is exposed to dissemination. Nowadays, national identity is only possible as a result of negotiations taking place in the third space between old national elites and new minorities. Thus, one may claim that Bhabha takes a constructivist standpoint which became consolidated in the 1980s in the research into social sciences, which means that the nation is essentially treated not as the essence but as a product of construction. Yet, Bhabha does not follow that standpoint uncritically, because in his opinion, it treats the construction of a nation in an excessively unilateral manner. He compares the process involving creation of national identity to development of individual identity as defined in psychoanalysis. Indeed, Bhabha's psychoanalytical assumptions emphasise what is strange, what is remarkable, what is not integrated in the prevailing opinion, but what is continuously threading its way towards national narration, yet its appearance is not controllable. Not only is the future ahead of us, but so is the past, as claims Bhabha from the psychoanalytical perspective, because new articulation and the shift of meaning on the margins of national community force continuous re-establishment of traditions.

Słowa kluczowe: naród, dyseminacja, tożsamość, Homi K. Bhabha.

Key words: nation, dissemination, identity, Homi K. Bhabha.