

Przejawy umysłowości postkolonialnej na przykładzie dwóch opowiadań Franza Kafki

„Nie ma takiego świadectwa cywilizacji, które nie
byłoby równocześnie świadectwem barbarzyństwa”.

Walter Benjamin

Pomimo że na karty twórczości Franza Kafki nigdy nie wkracza wielka historia, a swoistą ramą interpretacyjną wieloznacznego sensu tego pisarstwa zawsze pozostaje wymiar paraboliczny, nie wydaje się bezzasadnym wzięcie pod uwagę pewnego ogólnego kontekstu kulturowego, w jakim powstawała omawiana proza. Nie chodzi tu oczywiście o szczegółową analizę wzajemnej relacji dzieła Kafki i klimatu epoki, a jedynie o proste spostrzeżenie, iż było w tamtym czasie coś szczególnego, jakaś iskra inicjująca współczesne kierunki myślenia o świecie, którą udało się podchwycić pisarzowi z Pragi. Jak słusznie zauważa bowiem Carl Gustav Jung:

„Każda epoka ma swe jednostronności, uprzedzenia i cierpienia duchowe. Przypomina ona pod tym względem duszę jednostki, ma swoją szczególną, ograniczoną sytuację świadomości i dlatego potrzebuje kompensacji, której nieświadomość zbiorowa dokonuje właśnie w ten sposób, że jakiś poeta czy prorok znajduje w swej epoce wyraz dla tego, co niewyrażalne i w obrazie lub czynie wypowiada to, na co wszyscy czekali i czego, nie rozumiejąc, potrzebowali”¹.

Można by z pewnością wskazać na szereg interesujących procesów, które wpłynęły na specyficzne ukształtowanie pisarskiego świata Kafki, chciałabym jednak zwrócić uwagę na pewną ogólną kwestię, jaka, moim zdaniem, nie pozostaje w omawianej twórczości bez znaczenia. Otóż – warto przypomnieć, że życie autora *Procesu* przypadło na okres panowania wielkich potęg imperialnych, a jedną z nich były z pewnością Austro-Węgry, z którymi łączyło Kafkę osobiste doświadczenie. Trudno oczywiście na gruncie omawianej prozy mówić o klasycznej krytyce kolonializmu, skupiającej się na pewnym namacalnym, często w wymiarze politycznym, zhierarchizowanym stosunku między centrum i peryferiami². Jednakże definiując imperializm w sensie bardzo szerokim, jako każdą formę dominacji cywilizowanego świata i jego dyskursu nad niezrozumiałą przestrzenią tego, co inne³, niewątpliwie można pokusić się o stwierdzenie, że autor *Ameryki* podejmuje tę problematykę w swoim pisarstwie. Warto pod tym względem przyjrzeć się zwłaszcza dwóm tekstom Kafki, *Przemianie* i *Sprawozdaniu dla Akademii*, zamieszczonym

¹ Zob. C. G. Jung, *Psychologia i literatura* [w:] *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 418.

² Zob. E. W. Said, *Culture and Imperialism*, London 1993, s. 9.

³ Zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 557–558.

w tomie *Wyrok*. Opowiadania te wydają się szczególnie ciekawym materiałem do rozważań, a to z powodu łączącego je charakterystycznego typu głównego bohatera. Można by go nazwać modelem bohatera antyhumanistycznego, ponieważ przynależy on poniekąd do świata zwierząt, jednak nie mamy do czynienia z prostym animalizmem, ale z wyraźnym konstruowaniem przez pisarza paradygmatu istoty pozostającej niejako na styku dwóch rzeczywistości: ludzkiej i antycyfłowieczej. Fakt ten odróżnia wspomniane teksty od innych małych form prozatorskich Kafki, w których status istnienia bohaterów określa się jako jednoznacznie zwierzęcy, na przykład *Schron czy Dociekania psa*. Wydaje się to niezwykle istotne, wyznacza bowiem swoisty kształt tożsamości Innego, który postrzegany jest jako zagrożenie dla statycznego świata. Kontakt z obcym doprowadza do metamorfozy zarówno tego, co obce, jak i tego, co znane. Nie będzie chyba nadużyciem wysunięcie tezy, zgodnie z którą podstawowa figura semantyczna w obu wspomnianych tekstach to metafora wielkiej przemiany.

Warto analizę zarysowanej problematyki rozpocząć od *Sprawozdania dla Akademii*, jako utworu szczególnie charakterystycznego, jeśli chodzi o tę problematykę. Opowiadanie, jak sam tytuł wskazuje, ma formę sprawozdawczej relacji małpiego bohatera, który streszcza przed naukową Akademią przeżyty niedawno proces stawania się osobą ludzką. Utwór jest skonstruowany na zasadzie przywołania znaczących opozycji przestrzenno-kulturowych. Widzimy oto bezbronnego szympansa schwytanego na Złotym Wybrzeżu, brutalnie ranionego, a następnie tresowanego dla rozrywki europejskich bywalców występów cyrkowych. Mamy zatem do czynienia z wymownym aktem przemocy cywilizowanego świata, którego ofiarą staje się dziki Inny. Mimo że tekst operuje charakterystycznym dla całej prozy Kafki, suchym, protokolarnym stylem, należy zaznaczyć, że w słowa referenta wkrada się wyraźna nuta ironii. Dzięki temu opowiadanie bohatera nabiera znamion wyraźnego zdystansowania do całego przebiegu humanizacji. Innymi słowy dyskurs uczłowieczonej małpy prowadzony jest z punktu widzenia przemienionego Innego, który nie może powrócić do bezpowrotnie utraconej tożsamości:

„Mówiąc szczerze – choć chętnie używam obrazów dla wyrażenia tych rzeczy – mówiąc szczerze: wasza małpia egzystencja, panowie, jeżeli macie coś takiego w swej przeszłości, nie może być bardziej odległa od was – niż moja jest ode mnie”⁴.

Ponadto dzięki ironii, jako kategorii estetycznej wprowadzającej podwójność semantyczną, otrzymujemy w *Sprawozdaniu dla Akademii* wypowiedź, która jest jednocześnie reprezentacją mentalności człowieka cywilizowanego, jak i jej bezlitosną demaskacją. W ten sposób wszystkie praktyki stosowane przez ludzi na szympansie tylko pozornie jawią się jako płynące z dobrych intencji, w rzeczywistości obnażają bestialskie oblicze człowieka. Paradoksalnie proces humanizacji wiąże się tu z utratą odruchów i uczuć uznawanych powszechnie za ludzkie. Można więc powiedzieć, że w tekście Kafki nie chodzi o dominację człowieka Zachodu nad resztą peryferialnego świata, ale o monopolizację pewnej wizji tego, co człowiecze. Kwestia ta staje się bardziej

⁴ Zob. F. Kafka, *Sprawozdanie dla Akademii* [w:] *Wyrok*, tłum. J. Kydryński, Warszawa 1975, s. 93–94.

wyraźna na tle specyficznego ukształtowania, jakie Inny uzyskuje w opowiadaniu autora *Zamku*. Mianowicie – posiada on znamiona Innego Homi K. Bhabhy, to znaczy małpi bohater próbuje stać się członkiem ludzkiej społeczności na zasadzie mimikry⁵. Upodabnia się do ludzi w sferze zewnętrznych zachowań (gestykulacja, mimika, picie alkoholu), uczy się zatem kodu, jakim posługują się kolonizatorzy. Natomiast w gruncie rzeczy – człowieczony szympanś nie jest w stanie w pełni stać się istotą ludzką. W jednym z ostatnich zdań swojego sprawozdania bohater wyznaje, że posiada w domu wytresowaną szympanśiczkę, z którą przeżywa cielesne rozkosze, ale jednocześnie dodaje:

„Za dnia nie chcę jej widzieć, ma bowiem w spojrzeniu obłęd zahukanego, tresowanego zwierzęcia; tylko ja sam go dostrzegam i nie mogę go znieść”⁶.

Proces pełnej identyfikacji podbitego ze zdobywcą nie może się powieść, mimo że jego efekty są niezwykle łudzące. Punktem kulminacyjnym całej transformacji jest uzyskanie przez szympanśa zdolności ludzkiej mowy. Odwołując się do Emanuela Levinasa, można utożsamić posiadanie własnego głosu z posiadaniem Twarzy, dzięki której stajemy się widoczni dla innych⁷. W *Sprawozdaniu dla Akademii* jednak tonie oznacza niczego ponad puste naśladownictwo. Taki stan rzeczy podkreśla sama forma tekstu, jako rzeczowej relacji skierowanej do grupy uczonych, model ten całkowicie wyklucza bowiem nawiązanie jakiegokolwiek dialogu. Z małpim bohaterem nikt nie rozmawia, zostaje on po prostu wezwany do złożenia sprawozdania ze swojej egzystencji. Akademia pragnie przede wszystkim zrozumieć przypadek szympanśa, wychodząc z założenia, że w ten sposób przywłaszczy sobie jakąś naukową prawdę. Jest to z pewnością jedna z cech zadufanych w sobie reprezentantów dyskursu zachodniego, żywiących wiarę w niepodważalność rozumowych racji. Tymczasem Friedrich August von Hayek w książce *Zgubna pycha rozumu*⁸, bardzo interesująco dowodzi błędności przekonania, zgodnie z którym cywilizacja Zachodu to dzieło ludzkiego intelektu. Przedstawiając argumenty ekonomiczne, pokazuje, że rozum nie może zaplanować ani kontrolować całości procesów cywilizacyjnych. Co więcej, zdaniem Hayeka, umysł nie tylko nie stworzył kulturowego ładu, ale sam powinien być zaliczany do wytworów kultury. Cywilizacja zachodnia nie jest ani dziełem instynktu, ani też umysłu, stanowi natomiast efekt wyuczonej i odziedziczonej tradycji. Jednocześnie w kontekście dialogu kolonializm jawi się jako język uwięziony niejako we własnym wnętrzu, niezdolny do nawiązania porozumienia z Innym. Ponadto zaś wraz ze zdobycami cywilizacji dochodzi tu do istotnej redukcji *humanum*. Jak słusznie zauważają bowiem Ian Buruma i A. Margalit:

„Umysłowość zachodnia to umysł bez duszy, wydajny niczym kalkulator, lecz całkowicie bezradny w sprawach naprawdę ważnych dla człowieka. Umysł ten jest oczywiście w stanie osiągnąć wielkie sukcesy w domenie gospodarki, świetnie idzie mu też rozwijanie i wdrażanie zaawansowanej

⁵ Zob. H.K. Bhabha, *The location of culture*, London and New York, s. 85–92.

⁶ Zob. F. Kafka, op. cit., s. 103.

⁷ Zob. E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska, Kraków 1991, s. 45–50.

⁸ Zob. F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. A. i M. Kunińscy, Kraków 2004.

technologii, nie potrafi jednak ogarnąć spraw wyższej wagi, pozbawiony jest bowiem ducha i zrozumienia dla ludzkich cierpień⁹.

Bohater opowiadania zdaje sobie sprawę, że symboliczne otwarcie klatki, w jakiej był więziony, nie może zatem oznaczać wolności, a co więcej nie jest ona również atrybutem „pełnoprawnych” członków ludzkiej wspólnoty. Odwołując się w tym miejscu do liberalnych koncepcji wolności, rozwijanych na gruncie filozofii od czasów Johna Locke’a, warto zwrócić uwagę na rozważania Isaiaha Berlina¹⁰. Filozof ten definiuje bowiem wspomniane pojęcie w sensie negatywnym, jako wolność od wszelkiego przymusu. Przy czym Berlin wyraźnie odróżnia ją od wolności pozytywnej. W przypadku pierwszej z nich nie ma znaczenia, kto sprawuje władzę, istotne jest natomiast to, ile swobody pozostawia jednostce. W przypadku wolności pozytywnej oddaje się kontrolę nad człowiekiem w ręce ekspertów, co może być przyczyną poważnego zagrożenia dla społeczeństwa. Wydaje się zatem, że liberałowie, podważając w punkcie wyjścia wiarę w dobro ludzkiej natury, jednocześnie chronią jednostkową wolność w skuteczny sposób: ograniczając możliwość człowieka do wyrządzenia innym krzywdy. W ten sposób *Sprawozdanie dla Akademii* – ten paraboliczny tekst o emancypacji ludzkiej rasy, wyłaniającej się z pierwotnego świata niezrozumiałej natury, ukazuje imperialne zapędy człowieka jako jego stałą dyspozycję, która bezpowrotnie pozbawia go absolutnej wolności.

Figura wielkiej metamorfozy wybiera jednak nie tylko kierunek progresywny, lecz także może przybrać formę regresu. Z takim stanem rzeczy mamy do czynienia w opowiadaniu *Przemiana*. Pojawia się tu bowiem sytuacja będąca niejako odwróceniem fabuły *Sprawozdania dla Akademii*. Otóż – główny bohater, Gregor Samsa, budzi się pewnego ranka w ciele odrażającego robaka. Motyw ten jest analogiczny do tego, który odnaleźć możemy w *Procesie*, gdzie bohater również ulega zaskoczeniu – zostaje aresztowany w łóżku, rankiem, kiedy nie wchodzi jeszcze w żadną społeczną rolę. Ów niezwykły wypadek w jednej chwili izoluje młodego mężczyznę od całego świata zewnętrznego, traci bowiem pracę, a własna rodzina, wstydząc się stanu Gregora, zamyka go w pokoju. Nawiązując do ks. Józefa Tischnera, można powiedzieć, że bohater traci dwie podstawowe formy zakorzenienia człowieka w świecie, których symbolami są praca i dom:

„Przywiązanie do domu jest tak głębokie i tak wszechstronne, iż przerasta świadomość człowieka. Gdy człowiek traci dom, gdy oddala się od domu – czuje w bólu utraty siłę zadomowienia. Los domu jest częścią jego losu”¹¹.

Jednocześnie są to oznaki przynależności do ludzkiej i cywilizowanej rzeczywistości. Wszystko, co charakteryzuje materialną przestrzeń domu nabiera w tekście szczególnego znaczenia (meble, stroje, wspólne posiłki przy stole). Na skutek dokonanej przemiany, Gregor zostaje ich pozbawiony. Jego pokój zamienia się w obrzydliwą norę, w której nie ma sprzętów, jada odpadki z rodzinnych posiłków, spędza czas na bezcelowym

⁹ Zob. I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2005, s. 79.

¹⁰ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności [w:] Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991.

¹¹ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 228.

pełzaniu po ścianach. Nade wszystko zaś Gregor przebywa w przestrzeni ciemnej i pełnej brudu, w sferze tego, co społecznie odrzucone. W przypadku Gregora, odwrotnie niż u małego bohatera dochodzi do utraty ludzkiego głosu, a więc również do utraty możliwości wyjaśnienia swoich racji. Jak zauważa jednak Tischner, destrukcja dialogu nie wyklucza tęsknoty za osobowym kontaktem¹², dlatego bohater podczas urzędzonego przez siostrę przemeblowania heroicznie broni wiszącego na ścianie obrazu kobiety. Wizerunek ten pozostaje dla Gregora jedynym śladem ludzkiej obecności. Jak słusznie powiada bowiem Tischner:

„Ucieczka nie wyklucza również jakiejś formy tęsknoty za tym, przed kim uciekamy. Bolesne wspomnienie o innym człowieku budzi w nas nie tylko pragnienie odciążenia, ale również pragnienie innego, lepszego spotkania z nim”¹³.

Inność bohatera jest niemożliwa do zaakceptowania dla jego rodziny. Podobnie jak w *Sprawozdaniu dla Akademii*, także i tutaj pojawia się wymowna symbolika drzwi:

„Rano, gdy drzwi były zamknięte, wszyscy chcieli do niego wejść, teraz, gdy on otworzył jedne drzwi, a inne zostały widocznie otwarte w ciągu dnia, nikt nie przychodził, a klucze tkwiły już teraz ze strony przeciwnej”¹⁴.

Okazuje się zatem, że tworząc pozory zainteresowania Innym, w rzeczywistości nie chcemy, a nawet boimy się go poznać. Posługując się w tym kontekście terminem kolonializmu, możemy stwierdzić, że w naturze jego dyskursu leży niejako konflikt epistemologiczny. Cechą owego dyskursu jest bowiem racjonalizm wykluczający wszystko, co wykracza poza znane symptomy świata:

„Z epistemologicznego punktu widzenia inność nie ma prawa istnieć, gdyż dla rozumu to, co niezrozumiałe zagraża jego istnieniu, które polega przecież na maksymalnym poszerzaniu przestrzeni zrozumiałości regulowanej prawami narzucanymi przez podmiot”¹⁵.

Co ciekawe absurd, będący podstawową zasadą rządzącą tekstem, polega nie tylko na samej możliwości przemiany bohatera w robaka, ale przyjmuje tu postać swoistej logiki rozumowania, powodującej, że stan Gregora nie budzi zdziwienia wśród domowników. Jednocześnie jednak stan ów poddany jest ich surowej ocenie. W szczególny sposób dochodzi tu do utożsamienia estetycznej i etycznej natury Gregora. Jego wypadek nie zostaje zinterpretowany w kategoriach nieszczęścia, czyli, jak powiada Tischner, zła spotykającego człowieka ze strony sceny¹⁶, ale w kategoriach winy. Pewnym umotywowaniem takiej postawy jest to, że sytuacja młodego człowieka pociąga za sobą dotkliwe konsekwencje finansowe dla rodziny Samsów. Rodzice i siostra prowadzący dotąd wygodny i dostatni tryb życia zostają nagle zmuszeni do zarabiania na swoje utrzymanie. Okazuje się też, że ich dolegliwości zdrowotne były jedynie pretekstem do bezczynności i wykorzystywania Gregora. Dlatego ów szczególny stan, w który popada główny bohater można

¹² Zob. Ibidem, s. 182.

¹³ Zob. Ibidem, s. 182.

¹⁴ Zob. F. Kafka, *Przemiana* [w:] *Wyrok*, op. cit., s. 38.

¹⁵ Zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, op. cit., s. 558.

¹⁶ Zob. J. Tischner, op. cit., s. 187.

odczytywać jako rodzaj buntu wobec rodziny i wszystkiego, co ona reprezentuje: tradycji, obyczajów, społecznej hierarchii. Posługując się w tym miejscu kontekstem psychoanalitycznym, wypada uznać, że bohater przeżywa rodzaj traumy, spowodowanej konfliktem ukrytych pragnień i instytucji¹⁷. Jednak bardziej adekwatną koncepcją, korespondującą z moimi rozważaniami, wydaje się teoria nerwic Karen Horney¹⁸, zawierająca propozycję nieco innego spojrzenia na ten problem. Badaczka ta dostrzega bowiem jakościowy związek pomiędzy nerwicą a typem kultury, w której żyje jednostka. Horney demaskuje represyjność kultury zachodniej, pokazując, w jaki sposób podstawowy dla niej mechanizm konkurencji wpływa na destrukcję więzi społecznych, a nawet rodzinnych:

„Duża część nerwic i psychoz w danej kulturze jest jednym ze wskaźników pokazujących, że w warunkach, w których ci ludzie żyją jest coś bardzo nieprawidłowego. Świadczy to o tym, że psychiczne trudności wynikające z warunków kulturowych są większe niż zdolność przeciętnego człowieka do radzenia sobie z nimi”¹⁹.

Konsekwencją wysokich wymagań stawianych jednostce, którym ta nie jest w stanie sprostać, stają się neurotyczne konflikty oparte na lęku, doprowadzające do obniżenia poczucia własnej wartości. Nerwica jawi się więc jako bezskuteczna strategia radzenia sobie człowieka z wrogim mu światem. Zachowanie Gregora daje się interpretować w taki właśnie sposób. Za Jungiem można by dodać, że mamy tu do czynienia z klasycznym nerwicowym zatrzymaniem bohatera w rozwoju²⁰, czego symbolem okazuje się jego całkowita izolacja.

Jak już zatem wspomniałam, sfera prywatna wiąże się w *Przemianie* z porządkiem publicznym, głównie w tym sensie, że ich wspólną cechą jest sprawowanie swoistej władzy nad jednostką. Trafnie pisze o tym Simone Weil, uznając podstawowy mechanizm społeczny za absurdalny, zdaniem filozofki, opiera się on bowiem na pojęciu siły:

„Tym, którzy są posłuszni, wydaje się, że jakaś tajemnicza niepełnowartościowość przeznaczyła ich odwiecznie do posłuszeństwa i każdy, nawet maleńki znak pogardy, (...) a zwłaszcza dokonywany przez nich samych akt uległości utwierdzają ich w tym poczuciu”²¹.

Nośnikami owej instytucji są w opowiadaniu postaci prokurenta i ojca. Wydaje się jednak, że jak w koncepcji Michaela Foucaulta jest to jakiś rodzaj władzy rozproszonej, tkwiącej w strukturze cywilizowanego świata²². Mamy tu do czynienia niejako z kontrolą wszystkich nad wszystkimi, w zależności od okoliczności. Przykładowo w momencie odnajęcia pokoju przez Samsów trzem lokatorom, to oni dyktują warunki domowego życia. Można zatem stwierdzić, że kafkowska wizja sytuuje się w opozycji do tomistycznych teorii władzy kontynuowanych na przykład przez personalistów. Yves Simon

¹⁷ Zob. M. Moskalewicz, „Murzynek Bambo – czarny, wesoły...”. *Próba postkolonialnej interpretacji tekstu* [w:] „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 259.

¹⁸ Zob. K. Horney, *Kultura a nerwice* [w:] *Nowe drogi w psychoanalizie*, tłum. K. Mudyń, Warszawa 1987, s. 150–173.

¹⁹ Zob. *Ibidem*, s. 169.

²⁰ Zob. J. Prokopiuk, wstęp do: C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, op. cit., s. 5–40.

²¹ Zob. S. Weil, *Wojna i pojęcie siły* [w:] *Eadem, Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 436.

²² Zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, op. cit., s. 535.

za wzorem św. Tomasza postuluje bowiem wiarę w dobro ludzkiej natury i ufa, że władza dąży do realizacji abstrakcyjnego wspólnego dobra²³. Inaczej zaś twierdzą zwolennicy koncepcji umowy społecznej, zakładając, że człowiek został jednak skażony jakimś defektem i autentyczne pragnienie wspólnego dobra jest mu obce. Dlatego wedle tych twierdzeń, należy dążyć do ograniczenia roli władzy w życiu jednostki. Gregor odmawia utożsamienia się z kolonialnym dyskursem władzy lub zostaje z niego wykluczony. Jednocześnie metamorfoza obejmuje nie tylko samego Gregora, lecz także jego rodzinę. Zamknięcie bohatera kontrastuje z otwarciem się pozostałych domowników na uczestnictwo w życiu społecznym. Im większa zaś jest ich aktywność w tej sferze, tym trudniejsze staje się położenie Gregora. Nikt nie dba o jego karmienie, póki jest zamieniony na przechowalnię zdezelowanych sprzętów, a jakiegokolwiek uczestnictwo w domowych zwyczajach ulega zawieszeniu. Podobnie zatem jak w *Sprawozdaniu dla Akademii*, stopień integracji z dominującym kulturowym dyskursem odzwierciedla poziom odcięcia się od tego, co inne. W taki sposób rodzi się bowiem ludzka tożsamość. Łatwiejsze wydaje się określenie, kim się nie jest, niż kim się jest. Jednocześnie utrata tożsamości musi wiązać się z ekspansją bezkształtu. To właśnie spotyka Gregora: matka postrzega go jako plamę na ścianie, w otoczeniu bohatera zaczynają dominować szare barwy, zmienia się także jego sposób percepcji:

„Bo w samej rzeczy z dnia na dzień widział coraz bardziej niewyraźnie nawet niezbyt odległe przedmioty, nie dostrzegał w ogóle przeciwległego szpitala, którego zbyt częsty widok dawniej przeklinał, i gdyby nie wiedział na pewno, że mieszka przy cichej, lecz typowo miejskiej Charlottenstrasse, mógłby uwierzyć, że ze swego okna patrzy na pustynię, w której szare niebo i szara ziemia łączyły się nierozdzielnie”²⁴.

Warto zwrócić uwagę, że w kulminacyjnej scenie, to właśnie Greta, wydająca się najbardziej przychylnie nastawioną osobą do Gregora, wydaje na niego ostateczny wyrok:

„Kochani rodzice – powiedziała siostra i na wstępie uderzyła pięścią w stół. – Tak daleko być nie może. (...) Uczyniliśmy, co w ludzkiej mocy, aby go pielęgnować i znosić, myślę, że nikt nie może nam zrobić najmniejszego zarzutu”²⁵.

Słowa siostry wskazują ponadto na poczucie winy żywione przez członków rodziny Samsów z powodu Gregora. Buruma i Margalit piszą wręcz o paraliżu kolonialnej winy, który jest swoistym paradoksem. Polega on bowiem na postrzeganiu wszystkich negatywnych procesów zachodzących w obrębie kultur uznawanych za niższe względem zachodniej, jako efektu jej ekspansywności, tymczasem:

„jest to także przejaw orientalistycznego protekcyjnalizmu – przekonania, że tylko ludzie Zachodu są na tyle dojrzały, by ponosić moralną odpowiedzialność za swoje czyny”²⁶.

²³ Zob. Y. Simon, *Ogólna teoria władzy*, tłum. M. Szopski, Kraków 1998.

²⁴ Zob. F. Kafka, *Przemiana*, [w:] op. cit., s. 44–45.

²⁵ Zob. Ibidem s. 67.

²⁶ Zob. I. Buruma, A. Margalit, op. cit., s. 149.

Problem Gregora w pewnym sensie rozwiązuje się samoistnie: bohater umiera, a jego zwłoki zostają potajemnie wyrzucone przez sprzątaczkę. Rodzina Samsów może wreszcie z czystym sumieniem rozpocząć nowe, szczęśliwe życie.

Podsumowując zatem całość przedstawionych tu rozważań, wydaje się uzasadnione odczytywanie dwóch omówionych opowiadań Franza Kafki poprzez ukazanie ich wzajemnych powiązań. Można wręcz odnieść wrażenie, że teksty te stanowią dla siebie lustrzane odbicie. Kluczowym motywem w *Sprawozdaniu dla Akademii* i w *Przemianie* jest metamorfoza głównego bohatera. Można ją interpretować jako symboliczny rytuał przejścia, dla którego nadrzędną ramę w naszych dociekaniach stanowi szeroko rozumiane pojęcie kolonializmu. Zagadnienie to u autora *Zamku*, nawet jeśli przybiera formę klasycznego zderzenia świata Zachodu z dziką rzeczywistością, w gruncie rzeczy pozostaje problemem bardziej uniwersalnym. Jeżeli mowa więc tutaj o krytyce imperialistycznego charakteru naszej kultury, trzeba pamiętać, że chodzi przede wszystkim o Kafkowską ocenę represyjności owej kultury. W tym sensie pisarz dostrzega, iż dyskryminowaną mniejszością może stać się każda jednostka, która podważa zasady racjonalnego dyskursu Zachodu. Jednocześnie Kafkowska wizja świata zdaje się sugerować, iż homogeniczność europejskiego dyskursu jest tylko pozorem. Narzuca on bowiem podmiotowi tożsamość w sposób sztuczny. Jawi się jako zbiór pewnych wyobrażeń i mitów, które nie mogą oddać rzeczywistości w sposób pełny. Być może jednym z naczelnych stereotypów jest tu wielokrotnie wspominany już intelektualizm. Odwołując się do filozofii Jürgena Habermasa, można zauważyć, że mamy tu do czynienia ze źle pojętym intelektualizmem. Badacz odróżnia bowiem od siebie rozum instrumentalny i komunikacyjny²⁷. Pierwszy z nich traktuje poznawaną inność jako przedmiot i dąży do jego zawłaszczenia; to dyspozycja człowieka adekwatna jedynie w stosunku do materii nieożywionej. Natomiast stosunki międzyludzkie winny podlegać rozumowi komunikacyjnemu, który postrzega Innego w sensie osobowym. Poznanie zaś w tym przypadku opiera się na zasadzie partnerskiego dialogu. Wydaje się, że przyczyną destrukcji relacji międzyludzkich w Kafkowskim świecie może być właśnie kryzys tego typu racjonalności, który jest szczególnie cechą naszej kultury.



Rysunek Irek Konior

²⁷ Zob. J. Habermas, *Krytyka rozumu instrumentalnego* [w:] *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, t. 1, Warszawa 1999, s. 597–651.