

TOŻSAMOŚCI HYBRYDYCZNE: TRZECIA PRZESTRZEŃ

Prof. dr hab. Wojciech Kalaga

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy

e-mail: w.kalaga@kpsw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

Streszczenie: Artykuł odwołuje się do pojęcia „trzeciej przestrzeni” Homi Bhabhy i jednocześnie stanowi polemikę z jednoznacznie pozytywnym znaczeniem tego pojęcia. Analizując tożsamość hybrydyczną, autor wychodzi poza sferę wypowiedzi (*enunciation*) i skupia się na uwarunkowaniach różnych Ja, które zaludniają trzecią przestrzeń. Przestrzeń ta rozumiana jest tutaj nie tyle jako obszar politycznej czy ideologicznej subwersji, a jako habitat poszczególnych jaźni. W takim ujęciu trzecia przestrzeń jest nie tylko obszarem przekraczania kulturowych ograniczeń, negocjacji znaczeń, podważania hegemonii dominującego dyskursu, ale przede wszystkim obszarem konfrontacji Ja z sytuacją, w której nie jest się już ani jednoznacznie Innym ani Tożsamym.

Słowa kluczowe: tożsamość, hybrydyczność, trzecia przestrzeń, Trzeciość, uniwersum interpretacyjne.

Hybrydyczność, jedno z kluczowych pojęć studiów postkolonialnych, w których – za Homi Bhabhą, umieszczającą ją w trzeciej przestrzeni [Bhabha 1994] – miało być narzędziem zakwestionowania i podważenia kolonialnego dyskursu, jest jednocześnie pojęciem ambiwalentnym, niosącym obszerny i niejednoznaczny bagaż etyczny. Konstruowana przez różnorakie dyskursy, nieuchronnie wnika w sobość Ja, którego te dyskursy dotyczą; jest Trzeciością sytuującą się poza opozycją Ja-Inny, a przede wszystkim poza pożądanym mitem czystości rasowej i kulturowej. W artykule prześledzimy pokrótce peregrynacje tego pojęcia, by skupić się na możliwych trajektoriach hybrydycznych tożsamości w postulowanej przez Bhabhę trzeciej przestrzeni, która okazuje się daleka od idealistycznych wyobrażeń.

Jako kategoria oznaczająca zagrożenie biologiczne dla „czystości” rasy pojawiła się hybrydyczność w roszczeniach naukowe pretensje eugenicznych dyskursach XIX wieku, by emanować z nich – już jako kategoria politycznego i kulturowego wykluczenia – do prawicowych dyskursów rasistowskich i kolonial-

nych¹. W książce *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* Robert J. C. Young wskazuje źródło pojęcia hybrydyczności w połączeniu nazewnictwa biologicznego, oznaczającego wymieszanie gatunków, z jego zastosowaniem przez skrajną wiktoriańską prawicę w odniesieniu do osób o niejednorodnym pochodzeniu etnicznym lub rasowym (*half-breed, mongrel*) [Young 1995, s. 10]. Jako zjawisko przeciwne naturze utożsamiana była z rasową degeneracją i moralnym zepsuciem, o czym świadczyć mogą przytaczane przez Younga słowa dziewiętnastowiecznego anatoma i teoretyka rasy Roberta Knoxa z Edynburga: „hybryda jest degeneracją człowieczeństwa i została przez naturę odrzucona” [Knox 1862, s. 497; Young 1995, s. 14]. Choć konstruowana na binarnej opozycji tożsamy-inny, hybrydyczność nie była jednorodnym członem tej opozycji, a stanowiła raczej spektrum „odchyleń” i rozgałęzień: w przytaczanej przez Younga tabeli „skundlonych” ras hiszpańsko-amerykańskich znajdujemy dwadzieścia trzy nazwane odmiany hybrydyczności (usystematyzowane w zależności nie tylko od rasowego pochodzenia ojca i matki, ale też proporcji białej, czarnej czy indiańskiej krwi) [Young 1995, s. 167]. Jak zauważa autor, cytując osiemnastowiecznego autora Edwarda Longa oraz ponownie Roberta Knoxa, Południowa Ameryka uważana była za klasyczny przykład rasowej degeneracji powodowanej przez hybrydyczność: „Niech ktokolwiek zwróci swe oczy na hiszpańskie dominia w Ameryce, a dostrzeże jak groźna, prymitywna i zdegenerowana rasa mieszaińców powstała tam z Hiszpanów, Czarnych, Indian i ich mieszanego potomstwa”; „[...] przynoszą oni wstyd ludzkiej naturze” [Young 1995, s. 166].

Nietrudno dostrzec, iż hybrydyczność rasowa – ta wyklęta Trzeciość – opierała się na ukrytym acz podstawowym i niezbędnym założeniu, iż istnieje coś takiego jak rasa czysta, nieskażona żadną obcą domieszką. Piętnowaniu mieszaińców musiało towarzyszyć przekonanie o własnej rasowej nieskazitelności tak piętnującego, jak i etnicznej grupy do której należał – rasy stanowiącej nieskalany człon pozwalający budować opozycję, której drugim, „spektralnym” członem była właśnie rasowa hybrydyczność. Podobne założenie, *mutatis mutandis*, towarzyszy przekonaniu o hybrydyczności kulturowej, będącej z jednej strony konsekwencją czy projekcją hybrydyczności rasowej, z drugiej zaś zakłóceniem „czystej” – i oczywiście „wyższej” – kultury narodu czy jakiegokolwiek innej wspólnoty plemiennej. Tymczasem owa „czystość” kwestionowana jest nie tylko przez badania genetyczne wskazujące, iż od czasów *homo erectus* wymieszanie jest raczej normą niż dewiacją [Harrison 2003, s. 74]², ale przede wszystkim przez kulturową historię od czasów starożytnych. To bowiem, co postulowane jest jako „czyste” okazuje się już od zawsze

¹ Por.: „W dyskursie kolonialnym hybrydyczność jest obelżywym określeniem na tych, którzy są produktem krzyżowania ras, mieszaińców”. Paul Meredith, „Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/New Zealand”, s. 2, <http://lianz.waikato.ac.nz/PAPERS/paul/hybridity.pdf> [15.20.2019]. Wszystkie cytaty ze źródeł anglojęzycznych w przekładzie autora.

² Harrison przytacza badania zawarte w książce: Cavalli-Sforza, Luca, P. Mendocci and A Piazza, *The History and Geography of Human Genes*, Princeton: Princeton University Press, 1994, m. in.: „Jeżeli mogły rozwinąć się jakiejkolwiek granice genetyczne, to – zważywszy na nasiloną mobil-

być mieszanką – nieuniknioną, bo wynikającą z przenikania się kultur; kultura, jak zauważa Robert Young, „jest zawsze procesem dialektycznym, wchłaniającym i usuwającym swą własną odmienność [*inscribing and expelling its own alterity*]” [Young 1995, a. 30].

Owa dialektyczność i nieuchronne przenikanie się kultur dotyczy nie tylko współczesnego nam świata w dobie globalizacji, ale jest zjawiskiem obecnym w cywilizacji od starożytności. Amar Acheraïou w książce *Questioning Hybridity* stwierdza: „Hybrydyczność czy *métissage* w swych różnych odcieniach (biologicznym, kulturowym, religijnym, politycznym, technologicznym) była cechą wszystkich społeczeństw, od Sumerów i Egipcjan przez Greków i Rzymian po czasy obecne Acheraïou sięga w głęboką przeszłość i śledzi koleje tego pojęcia – jako faktu historycznego, ale też jako konstruktu dyskursywnego służącego celom społecznym i politycznym – od Egiptu dynastii Ptolemeuszów, Grecji w V wieku p.n.e., Persji Aleksandra Wielkiego, Cesarstwa Rzymskiego, krainy Wizygotów, królestwa Karolingów po czasy kolonialne.

Przedstawiając w szczegółowych analizach synkretyczny charakter kultury greckiej i rzymskiej, na przykład, Acheraïou wskazuje na upraszczające ujęcie tych kultur w binarnym modelu kultura cywilizacji vs barbarzyńcy, który zakładał jednokierunkowy przepływ dobrodziejstw kultury od Greków i Rzymian do narodów podbitych, odzwierciedlony zresztą w znanych nam dobrze, pozornie neutralnych, a w istocie nacechowanych politycznie terminach „hellenizacja” i „romanizacja” ludów. W istocie, twierdzi badacz, granice między kulturami były przepuszczalne w obie strony i zetknięcia kultury dominującej i podległej miały charakter dialogiczny – obydwie kultury zasysały wzajemnie swoje zwyczaje, praktyki i tradycje: „kontakty między cywilizacjami, czy to przez kolonizację czy handel, nieuchronnie prowadziły do językowego, kulturowego i technologicznego *métissage*, w którym normą były wzajemne wpływy raczej niż jednostronne narzucanie tożsamości” [Acheraïou 2011, s. 36].

Podobnie rzecz miała się w starożytnym imperium egipskim i perskim; wprawdzie podbite kultury dosyć skutecznie marginalizowano i tłumiono, jednak – wbrew mitowi „czystości” – pozostawiały one wyraźne ślady w kulturach zdobywców: „[...] pomimo imperialnej kulturowej arogancji i inklinacji do pomniejszania lub przeoczenia wpływu wywieranego przez kultury skolonizowane, istnieją znaczące dowody na to, iż dzięki bliskości kolonizatorów i skolonizowanych kultur dochodziło między nimi do intensywnej wzajemnej wymiany kulturowej i językowej” [Acheraïou 2011, s. 18]. Oczywiście te dialogicznie przejęte elementy kultury Innego ulegały naturalizacji w kulturze dominującej i z czasem stawały się czysto „egipskie”, „perskie”, „greckie” lub „rzymskie”, by spełnić wymogi cywilizacyjnej czystości; będąc więc wynikiem mieszania się lokalnych praktyk i tradycji, poddawane zostały totalizującym zabiegom, które ukryć miały ich hybrydyczny status.

ność jednostek i populacji – nigdy nie były one wyraźne, a jeśli były, to zostały zamazane przez późniejsze przemieszczenia”, s. 74.

Ta kulturowa Trzeciość – hybrydyczność zakłócająca pragnienie kulturowego monolitu – była generalnie rezultatem nieuniknionego dialogu i przenikania, wzajemnej absorpcji kultur i wyłaniała się bez świadomego czy celowego działania podmiotów. Co ciekawe jednak, bywała ona także wynikiem świadomych – motywowanych politycznie, ekonomicznie lub ideologicznie – zabiegów i działań. Acheraïou nazywa tego rodzaju pragmatyczne manipulacje mające na celu umocnienie przewagi kultury dominującej „hybrydyzmem strategicznym” [*strategic hybridism*] [Acheraïou 2011, s. 37]. Jako przykład podaje m. in. politykę dynastii Ptolemeuszów w podbitym Egipcie, polegającą na adoptowaniu miejscowych tradycji oraz politycznej, ekonomicznej i religijnej spuścizny faraonów. Polityka ta nie wynikała jednak, a przynajmniej nie jedynie, z uznania dla egipskich obyczajów, a była raczej świadomą strategią sprawowania i umacniania władzy nad miejscowym społeczeństwem: „[...] zinstrumentalizowana forma hybrydyczności, w którą angażowali się Ptolemeusze, była przede wszystkim środkiem dominacji i kontroli, w którym wchłanianie i wcielanie różnicy miały przyczynić się do konsolidacji i utrwalenia Hellenistycznej kultury i władzy” [Acheraïou 2011, s. 38]. Podobnie – choć może mniej w celu neutralizowania oporu i ujarzmiania podbitych Persów, a bardziej z zamiarem realizacji swego „utopijnego projektu zjednoczenia Wschodu i Zachodu w hybrydyczną, uniwersalną cywilizację” [Acheraïou 2011, s. 40] – politykę „strategicznego hybrydyzmu” stosował Aleksander Wielki. Wprawdzie, jak zauważa Acheraïou, Aleksander zachował wpojony mu przez Arystotelesa entuzjasm dla kultury Hellenistycznej, ale jednocześnie nie uważał „barbarzyńców” za rośliny lub niewolników (jak nauczał mistrz), a – przeciwnie – wbrew idei autochtonii, czyli czystości rasy, przyjął politykę dialogu i integracji Greków z „barbarzyńcami”, dzięki czemu można uważać go za najwybitniejszego promotora hybrydyczności w czasach starożytnych.

Niezależnie jednak od tego czy hybrydyczność była wynikiem nieuniknionych procesów społecznych, czy – rzadziej – efektem świadomych działań, stanowiła ona niezbywalny komponent cywilizacji w całej historii ludzkości. Paradoksalnie dotyczy to od zarania także Wielkiej Brytanii, kolebki eugenicznego dyskursu kolonialnego. Jak zauważa Robert J. Young, „[d]zisiaj angielskość [*Englishness*] z przeszłości często przedstawiana jest w kategoriach trwałości, pewności, zcentralizowania, homogeniczności, jako coś bezproblemowo tożsame ze sobą” [Young 1995, s. 2]. Nawet pobieżny jednak rzut oka na wczesną historię wyspy pozwala stwierdzić, iż to co potem miało zostać ujęte jednym, homogenicznym pojęciem owej „angielskości” czy „brytyjskości” (*Britishness*) miało swoje prądróżła w rasowym i kulturowym amalgamacie Anglów, Celtów, Saxonów, Wikingów i innych najeźdźców skandynawskich, nieco później też zdobywców z Normandii, wzbogaconym wpływami rzymskimi z czasów okupacji. Nie tylko zresztą źródła historyczne, ale też rozmaite mitologie, jak dokumentuje to w swej książce Sylvia Hout, wskazują, iż „kultura brytyjska zakorzeniona jest w hybrydyczności, która – utajona i wyparta – jest jednak absolutnie fundamentalna” [Hout 2007, s. 10].

W XIX wieku potrzeba esencjalnej „angielskości” wzmocniona została niebezpieczeństwem grożącego z obszarów imperium kulturowego i rasowego skażenia. Dyskursowi homogeniczności rasowej i kulturowej towarzyszył zatem – i uzupełniał go jako przeciwstawienie – negatywny dyskurs zdegenerowanej hybrydyczności: czystość wymagała swego nieczystego innego. Trafnie uogólnia to Robert Young: „Charakterystyczny trend kulturowy wytworzony przez rozwój kapitalizmu w dziewiętnastym wieku polegał na równoczesnych procesach ujednocniania i różnicowania” [Young 1995, s. 4]. Trzeba jednak zauważyć, iż obok głosu piewców czystości rasowej i kulturowej wybrzmiewają też głosy świadome inherentnej hybrydyczności Brytyjczyków. Young przytacza kilka takich wypowiedzi, między innymi antropologa Sir Arthura Keitha z początków wieku XX: „powiada się często, że my Brytyjczycy jesteśmy poplątanym i wymieszanym zbiorem typów i ras” [Keith 1974; Young 1995, s. 16] oraz, za *Oxford English Dictionary*, wcześniejszy, niepozabawiony samozadowolenia fragment z *The London Review* z roku 1861: „My Anglicy możemy być dumni z rezultatów, do których doprowadziły nas wymieszane plemię [*mongrel breed*] i hybrydyczna rasa [*hybrid race*]” [Young 1995, s. 16]³. Tego rodzaju wypowiedzi w znikomym stopniu zakłócały jednak dominujący dyskurs wykluczenia.

Zmienne losy hybrydyczności, podobnie jak zmienne sposoby jej etycznego kwalifikowania w dyskursach od czasów starożytnych przyćmione zostały przez kolonialny dyskurs dziewiętnastego wieku. Mimo, iż „czystość” rasowa i kulturowa jest złudną i niemożliwą hipostazą, której zaprzeczają dzieje cywilizacji i poszczególnych narodów, w kategoriach dyskursu kolonialnego i narodowego – w kategoriach tzw. *imagined communities* – zostaje ona przyjęta jako aksjomat i punkt odniesienia dla wszelkich hybrydycznych skażeń i odchyień. Jeżeli w tym dyskursie dopuszcza się synkretyzm kulturowy, to przedstawiany on jest jako efekt procesu jednokierunkowego: „[...] oddziaływanie cywilizacji kolonialnej na kultury tubylcze był podkreślany, podczas gdy wpływ tradycji kolonizowanych na kolonizatorów był negowany lub całkowicie ignorowany. Inaczej niż starożytni Grecy i Rzymianie, którzy na wiele różnych sposobów przyznawali, że uczyli się od ‘barbarzyńców’, nowożytne europejskie siły kolonialne nigdzie otwarcie nie uznały lokalnego dziedzictwa, pomimo oczywistych językowych, kulturowych i technologicznych zapożyczeń” [Acheraiou 2011, s. 63]. Czystość leży po stronie kolonizatorów i narodu uprzywilejowanego, zaś hybrydyczność jest dewiacją właściwą nacjom ujarzmionym.

Ta piętująca, „kolonialna” hybrydyczność jest jednak, jak można dostrzec, tworem paradoksalnym, nadbudowana została bowiem na wytłumionej i wypartej przez dyskurs kolonialny arche-hybrydyczności towarzyszącej kulturom od czasów cywilizacji starożytnej. Pierwotna arche-hybrydyczność zostaje zanegowana, a w jej miejsce pojawia się hipostaza (nieistniejącej faktycznie) rasowej i kulturowej „czystości”, która ma stanowić niezbędną opozycję dla konstruowanej przez ten sam dyskurs „wtórnej” hybrydyczności tych, którzy tę czystość zbrukali. Paradoks polega na tym, iż aby zbudować drugie piętro (hybrydyczność kalającą czystość),

³ *The London Review*, 16 Feb. 1861, 187 (OED).

trzeba było usunąć piętro pierwsze, czyli arche-hybrzydyczność, która samą ideę rasowej czy kulturowej czystości unicestwia lub przynajmniej w dużym stopniu podważa. Niezależnie od paradoksalnego charakteru hybrzydyczności opartej na fikcji nieskalanej rasy/kultury, stała się ona faktem społecznym i – jako kategoria poniżenia i wykluczenia – przetrwała w dyskursie kolonialnym dwudziestego wieku.

Oczywiście studia postkolonialne weryfikowały ten dyskurs i obnażyły jego mechanizmy niesprawiedliwości, jednak dopiero w nurcie zapoczątkowanym przez Homi Bhabhę staje się hybrzydyczność pojęciem kluczowym i jednocześnie przechodzi radykalną metamorfozę: wyzbywa się swych prawicowo-rasistowskich konotacji rasowej i kulturowej degeneracji i staje się pojęciem demokratycznym, oznaczającym możliwość wyzwania i oporu wobec kulturowej dominacji. Ten zwrot o 180 stopni zawiera się w podstawowym założeniu Bhabhy, iż „[w]szelkie formy kultury znajdują się nieustannie w procesie hybrzydyczności” [Bhabha 1994, s. 211] – Trzeciość nieodwołalnie towarzyszy kulturze. W spolaryzowanym świecie dychotomicznych przeciwieństw dostrzega Bhabba i wyodrębnia kulturową przestrzeń, w której „próby przewyciężenia [*negotiation*] niewspółmiernych różnic stwarzają napięcie właściwe bytom granicznym” [Bhabha 1994, s. 218], nie dającym zamknąć się w dychotomiach – nazywa ją trzecią przestrzenią. Istotą owej przestrzeni jest właśnie hybrzydyczność rozumiana jako proces, z którego wyłania się „coś nowego i nierozpoznawalnego, nowy obszar negocjacji znaczenia i reprezentacji” [Bhabha 1994, s. 211]⁴. W ten sposób zakwestionowane zostają ustalone tradycją kategorie tożsamości i kultury opierające się na binaryzmie klarownych opozycji.

Trzecia przestrzeń nie wyznacza oczywiście jakiegoś obszaru geograficznego czy materialnego – jest to pojęcie metaforyczne, dyskursywne, nie posiadające fizycznego umiejscowienia. Jest ona „ambiwalentną przestrzenią wypowiedzi” [Bhabha 1994, s. 37], która wyłania się w „kulturowych szczelinach” [Bhabha 1994, s. 9], i w której unieważniona zostaje idea kultury narodowej czy lokalnej jako homogenicznej, zintegrowanej i jednoczącej tożsamości zbiorowej. Unieważnione zostają zatem historycznie rozumiane pierwotne źródła tożsamości oparte na koncepcji jednolitego narodu czy holistycznego, totalizującego ujęcia kultury i społeczności, a w rezultacie podważona zostaje również wszelka inherentna „czystość” i prymarność przypisywana takiej kulturze [Bhabha 1994, s. 37]⁵. Wprawdzie, jak wspominaliśmy, Bhabba kładzie nacisk na nieustającą hybrzydyczność wszelkich form kultury, jednak nie interesuje go geneza ani dyskursywne i historyczne uwikłania zakładanej pierwotnej „czystości”, którym poświęciliśmy kilka wcześniejszych ustępów. To, co politycznie istotne, to myślenie „ponad narracjami o pierwotnych i inicjalnych podmiotowościach” [Bhabha 1994, s. 1] i skupienie się na proce-

⁴ W niektórych wypowiedziach Bhabba utożsamia „trzecią przestrzeń” z hybrzydycznością, np.: „[...] hybrzydyczność jest dla mnie ‘trzecią przestrzenią’, która umożliwia [...]” etc., s. 211.

⁵ „Dopiero wtedy, gdy zrozumiemy, że wszystkie kulturowe stwierdzenia i systemy konstruowane są w tej sprzecznej i ambiwalentnej przestrzeni wypowiedzi, zaczynamy rozumieć dlaczego hierarchiczne roszczenia do inherentnej oryginalności i ‘czystości’ kultur są nie do utrzymania”.

sach zachodzących w toku artykułowania kulturowych różnic i strategiach jaźni (*selfhood*) – czy to indywidualnej, czy zbiorowej – które „inaugurują nowe znaki tożsamości” [Bhabha 1994, s. 1]: „według mnie waga hybrydyczności nie polega na możliwości odnalezienia dwóch początkowych momentów, z których wyłania się trzeci; hybrydyczność dla mnie to raczej ‘Trzecia Przestrzeń’, która umożliwia wyłonienie się innych pozycji” [Rutherford 1990, s. 211]. W „szczelinach” trzeciej przestrzeni nie ma miejsca na czyste tożsamości; tożsamość – indywidualna lub społeczna/narodowa – jest już zawsze hybrydyczna.

Trzecia przestrzeń neguje binarny dyskurs kolonialny XIX i XX wieku i jednocześnie stanowi pośrednią krytykę wielokulturowości, w której esencjalne tożsamości istniejących obok siebie kultur zostają zachowane. Nieustanny „proces hybrydyczności” powoduje, iż zanikają przeciwieństwa ujmowane w kategoriach twardych (przeważnie hierarchicznych) opozycji binarnych, takie jak kolonizator/skolonizowany, dyskurs władzy/dyskurs poddanych, kultura zdominowana/kultura dominująca, kultura wyższa/kultura niższa. Myślenie w kategoriach dualizmów zastąpione zostaje myśleniem liminalnym, szukającym szczelin między przeciwieństwami, w których rozmyte zostają jasne granice i ujawnia się możliwość pozytywnego dialogu i subwersji, pojawiają się „nowe znaki tożsamości oraz ożywcze [*innovative*] tereny współpracy i kontestacji” [Bhabha 1994, s. 1]. Różnica zostaje przeniesiona z opozycji binarnych w sferę, która powstaje między nimi – właśnie w ową trzecią przestrzeń. Nie jest to przestrzeń starcia opozycji, a negocjacji i przekładów kulturowych, przestrzeń otwierająca nowe, pozytywne możliwości, w której zanikają esencjalizmy i raz na zawsze ustalone pojęcia i porządki. Ustalone i trwałe symbole dominacji ulegają rozmyciu: „To właśnie ta Trzecia Przestrzeń, choć sama w sobie nie poddająca się reprezentacji, stanowi dyskursywne warunki wypowiedzi [*enunciation*], które gwarantują, że znaczenie i symbole kultury nie mają jakiejś odwiecznej jedności czy stałości; że nawet te same znaki mogą zostać przywłaszczone, przetłumaczone, inaczej umiejscowione w historii [*rehistoricized*] i odczytane na nowo” [Bhabha 1994, s. 37]. Jak zauważają Boris Buden *et al.*, miejsce dialektycznego pojęcia negacji zajmuje w tej przestrzeni idea negocjacji rozumianej jako przekład kulturowy [Buden, Novotny, Simon 2009, s. 201] umożliwiający dialog między odmiennymi kulturami – dialog podważający dominację i autorytet kultury panującej władającej: „Transformacyjna wartość zmiany polega na przeformułowaniu czy przetłumaczeniu elementów, które nie są ani Jednym [...] ani Drugim [...], ale czymś jeszcze innym, co kwestionuje pojęcia obydwu” [Bhabha 1994, s. 28]. Politykę wykluczenia zastępuje polityka inkluzji [Meredith 1998, s. 3].

Te „negocjacje” czy dialog między kulturami i ich reprezentantami nie polegają na wzajemnym przystosowaniu się lub współdziałaniu dwóch spolaryzowanych tożsamości, z których każda pozostaje esencjalistycznie suwerenna. Podważanie władzy i jej dyskursu nie nosi też znamion walki dwóch odrębnych podmiotów, oznaczałoby to bowiem powrót do binarnych opozycji i polaryzacji sił. Istotą tych negocjacji jest raczej przemiana i wyłonienie się nowych tożsamości w szczelinach liminalnej trzeciej przestrzeni, zaś hybrydyczność – jako swego rodzaju zdolność

mimikry i kamuflażu – pełni tu rolę subwersywną wobec dominującego głosu autorytetu. Wedle diagnozy Hoogvelta „hybrydyczność jest celebrowana i uprzywilejowana jako pewien rodzaj wyższej kulturowej inteligencji, dzięki korzyściom wynikającym z pozycji pomiędzy [*in-betweenness*], objęciu rozkrokiem dwóch kultur i w rezultacie zdolności do negocjowania różnicy” [Hoogvelt 1997, s. 158]. Kulturowe różnice nadal pozostają różnicami, ale – omijając esencjalizmy – nabierają odmiennego charakteru: „Kultura implikuje różnicę, ale różnice nie są już, by tak rzec, taksonomiczne; są one interaktywne i refrakcyjne”⁶.

W kulturowych szczelinach trzeciej przestrzeni, w miejscach liminalnych „pomiędzy”, następuje zerwanie ciągłości dyskursu dominującego i zakłócenie komunikowanych przezeń struktur społecznych: wkradają się w nie elementy obce i podporządkowane i łączą z głosem hegemonu, kontestując i podważając dyktat dominującego dyskursu. Inaczej mówiąc, w pozornie jednolitym dyskursie kolonialnego autorytetu pojawiają się – czy raczej przezeń przebijają – dyskursy tych, którzy temu autorytetowi mają podlegać: zachodzi „proces, w którym pojedynczy głos kolonialnego autorytetu podważa działanie kolonialnej władzy [*power*] przez wchłonięcie i ujawnienie w sobie śladu innego, przez co ukazuje się jako dwugłos [*double-voiced*]” [Young 1995, s. 23]. Dominujący dyskurs, w który wnikają dyskursy innego traci swą homogeniczność oraz jednoznaczną przewagę i – stając się dyskursem hybrydycznym – niejako zwraca się przeciwko sobie. Hybrydyczność tego dyskursu podważa jego zakładaną wykluczającą moc, dzięki czemu „inne ‘odrzuczone’ sposoby poznania [*denied knowledge*] przedostają się do dominującego dyskursu i wyobcowują podstawy jego autorytetu” [Bhabha 1994, s. 114]. W ten sposób pojawia się możliwość subwersji, która „przemienia dyskursywne warunki dominacji w podłoże interwencji” [Bhabha 1994, s. 112]. Ta szczelinowa przestrzeń „interwencji” powołuje do życia „twórczą odkrywczność” [Bhabha 1994, s. 9] i „stwarza warunki, w których ‘nowe przychodzi na świat’” [Bhabha 1994, s. 227].

W trzeciej przestrzeni Bhabhy, jak widzimy, hybrydyczność – Trzeciłość wyklęta i potępiona przez dyskurs kolonialny jako coś „pomiędzy” – zostaje podniesiona do statusu politycznego narzędzia w dążeniu do odzyskania suwerenności: hybrydyczność „jest nazwą strategicznego odwrócenia procesu dominacji” [Bhabha 1994, s. 112], jest „subwersywną strategią podporządkowanych [*subaltern*]” [Bhabha 1994, s. 184]. Trzecia przestrzeń jest zatem nie tylko teoretycznym konstruktem akademickiego intelektualisty, ale także – przynajmniej w jego idealistycznych postulatach – przestrzenią oporu, w której dominacja kultury panujących może zostać zakwestionowana i zastąpiona wspólnotą kultur lub nawet powstaniem jakiejś nowej kultury międzynarodowej: „teoretyczne rozpoznanie rozszczepionej przestrzeni wypowiedzi może otworzyć drogę do koncepcyjnego wypracowania międzynarodowej kultury opierającej się nie na egzotyce lub wielokulturowości rozmaitych kultur, a na uznaniu [*inscription*] i artykulacji hybrydyczności kultury” [Bhabha 1994, s. 38].

⁶ Cyt. za: Third Space Theory of Postcoloniality. Note Quote, <https://altexploit.wordpress.com/2017/03/14/third-space-theory-of-postcoloniality-note-quote/> [11.03.2020].

Realizacja tych postulatów zniesie – czy raczej mogłaby znieść – polaryzację kultur na rzecz ich suwerennego współistnienia.

Jakkolwiek idealistyczny, projekt Bhabhy niewątpliwie niesie pozytywne przesłanie i w „przestrzeni wypowiedzi” przewartościowuje hybrydyczność, oczyszczając ją z negatywnych konotacji i czyniąc z niej instrument politycznych zmagani mających na celu zniesienie dominacji jednej kultury nad inną. W refleksji nad hybrydyczną tożsamością indywidualnej sobości należałoby jednak wyjść poza sferę „wypowiedzi” (*enunciation*) i poświęcić nieco uwagi uwarunkowaniom różnych Ja, które zaludniają trzecią przestrzeń. Będziemy zatem rozumieć tę przestrzeń nie tyle jako obszar politycznej czy ideologicznej subwersji, a jako habitat poszczególnych jaźni. W takim ujęciu trzecia przestrzeń jest nie tylko obszarem przekraczania kulturowych ograniczeń, negocjacji znaczeń, podważania hegemonii dominującego dyskursu, ale przede wszystkim obszarem konfrontacji Ja z sytuacją, w której nie jest się już ani jednoznacznie Innym ani Tożsamym, kiedy jest się „w stanie bycia, który Hanif Kureishi nazywa ‘pomiędzy’” [Young 1995, s. 3]. Nietrudno przewidzieć, iż pozytywny obraz hybrydyczności nakreślony i postulowany przez Bhabhę stanie się problematyczny.

Sytuacja Ja hybrydycznego jest diametralnie odmienna od Ja, którego proces stawania się przebiega w jednym uniwersum interpretacyjnym, w którym to Ja wprawdzie nieustannie absorbuje inność płynącą z tego uniwersum oraz wchłania ślady zamieszkujących je Innych, z którymi się styka, jednak owa absorbcja odbywa się w granicach jednej, relatywnie koherentnej i wewnętrznie niesprzecznej konstelacji. Trzeciość zagnieżdżająca się w takim Ja jest nieuniknioną – można by powiedzieć „naturalną” – konsekwencją jego ontologicznej sytuacji. W przypadku Ja hybrydycznego nad tą „naturalną” Trzeciością nadbudowuje się jeszcze Trzeciość wynikająca z faktu zamieszkiwania trzeciej przestrzeni, w której Ja skonfrontowane zostaje z dwoma (lub więcej) uniwersami interpretacyjnym, których reguły i wartości są często sprzeczne lub do siebie nieprzystające i nie dające się ze sobą pogodzić. Co więcej, skonfrontowane zostaje to Ja także z konkretnymi Innymi, którzy w tych uniwersach funkcjonują i reprezentują ich system znaczeń i wartości. W sobości jednej osoby zderzają się zatem nie tylko odmienne lub wręcz przeciwstawne kody kulturowe, ale poddana na zostaje złożonej i często antynomicznej interpretacji czy ocenie z zewnątrz.

Graficzną metaforą odzwierciedlającą powikłanie tej sytuacji Ja jest w języku angielskim *hyphen* lub *dash* (-) – znak interpunkcyjny pomiędzy dwoma członami werbalnymi. Polski odpowiednik tych terminów to łącznik, który jednak nie jest w tym przypadku słowem najszcześniejszym, implikuje bowiem jedynie związek połączenia lub zespolenia, gdy tymczasem metaforyczna rola tego znaku, jak zobaczymy niżej, jest bardziej złożona: może sugerować zarówno połączenie, jak i rozdzielenie (gdybyśmy chcieli w pełni oddać semantyczny ładunek *hyphen* lub *dash*, powinniśmy w istocie pisać *roz/łącznik*). Dla hybrydycznego Ja, niezależnie od komponentów, które w sobie skupia, ów łącznik jest nieodłączną częścią sobości. Jak pisze anonimowa osoba z Kanady, „[z]awsze wiedziałam, że łącznik [*dash*]

tam jest – ta mała, zawsze przeoczana, ale zawsze część mnie, łącznik [*dash*]⁷; podobnie wyraża to doświadczenie Trzeciości Sarah Gualtieri: „niecałkiem-biała [...] nie-całkiem wolna [...] zawsze poddana ‘łącznikowi [*hyphen*], który nigdy się nie kończy” [Sirin, Fine 2008, s. 2]. Homi Bhabha zwraca uwagę na nieprzystawalność elementów zespolonych przez łącznik (*hyphen*), ale podkreśla jednocześnie performatywny charakter zróżnicowanych wewnętrznie tożsamości, mający na celu „regulacje i negocjacje tych przestrzeni, które w sposób ciągły i przygodny ‘otwierają się’, przekształcając granice” [Bhabha 1994, s. 219]. Jednak negocjacje przestrzeni, które się “otwierają”, to zaledwie jedna z możliwości, nierzadko ze sobą sprzecznych, które stwarza lub wymusza łącznik. Dobrze widać to na przykładzie Kanady, gdzie z jednej strony stał się on sygnaturą oficjalnej polityki oraz, w sensie pozytywnym, „ortograficzną reprezentacją wielokulturowej mozaiki”, z drugiej zaś, jak pisze Minelle Mahtani, „tworzy przestrzenie dystansu, w których etniczność lokowana jest poza kanadyjskością”⁸. Łącznik jest więc tworem ambiwalentnym, mogącym otwierać nowe przestrzenie, ale też stać się mechanizmem wykluczenia.

Tę ambiwalentność łącznika potwierdzają wnioski z badań empirycznych prowadzonych na grupach różnych hybrydycznych tożsamości, które „żyją w łączniku” [Sirin, Fine 2008, s. 189] (*live on the hyphen*). Dla niektórych jest on jednocześnie „miejscem połączenia się z innymi i miejscem zdystansowania od innych” [Sirin, Fine 2008, s. 189], może też być „miejscem tabu i pragnienia, obawy i wyzwania, głosu i milczenia, rozpaczy i możliwości” [Sirin, Fine 2008, s. 196]. Trafnie podsumowuje te doświadczenia łącznika Selcuk R. Sirin: „To, jak doświadcza się łącznika i o nim opowiada może czynić różnicę: od parkanu do membrany, od punktu współpracy do punktu kontrolnego, od miejsca skażenia i wstydu do nowej ‘fuzji’ jaźni. Łącznik można odczuwać jako żywą, wibrującą, liminalną sferę nowych wolności. Ale może on też dławić, jak mur zduszonego i poddanego badawczemu spojrzeniu ruchu” [Sirin, Fine 2008, s. 195]. Łącznik może zatem hybrydyczne Ja wzbogacać, ale też pozbawiać je części tożsamości lub narzucać mu tożsamość niemożliwą do spełnienia.

Egzystencja i stawanie się hybrydycznego Ja w trzeciej przestrzeni, w której musi konfrontować się z różnymi uniwersami interpretacyjnymi, jest zatem znacznie bardziej skomplikowana niż Ja żyjącego bez ingerencji łącznika w jednym uniwersum. Można by powiedzieć, znów metaforycznie, że ów łącznik wyznacza kilka możliwych trajektorii tego stawania się, których realizacja w części jedynie zależy od Ja, w części zaś od uwarunkowań zewnętrznych. Rozwijając dalej metaforę roz/łącznika można odnieść go nie tylko do poszczególnych „łącznikowych tożsamości” (*hyphenated identities*), ale potraktować jako strefę graniczną między dwoma uniwersami interpretacyjnymi, niezależnie od tego, czy te odmienne uniwersa determinowane będą jedynie kulturowo (jak w przypadku imigrantów

⁷ <https://www.huffingtonpost.ca/bianca-pang/hyphenated-canadian> [25.04.2020].

⁸ <https://www.thestar.com/news/gta/2015/05/02/how-canadians-celebrate-their-identity-its-all-in-the-hyphen.html> [25.04.2020].

o tym samym kolorze skóry) czy rasowo i kulturowo (jak w przypadku rasowych mieszaińców i imigrantów o odmiennym kolorze skóry). Owa strefa może łączyć obydwu uniwersa w taki sposób, iż elementy obydwu mieszają się w niej, tworząc nową jakość, ale też może oddzielać je od siebie: może zostać zamknięta z jednej lub dwóch stron, odcinając w ten sposób dostęp do jednego lub obydwu uniwersów. Przekładając to na sytuację Ja hybrydycznego, możemy określić kilka możliwych dróg, którymi będzie podążać.

Trajektoria stawania się Ja hybrydycznego, które jest nim czy to z powodów rasowych, czy kulturowych, jest wypadkową uwarunkowań społecznych i indywidualnych, bardziej lub mniej świadomych decyzji, a inaczej wypadkową interpretacji Ja przez Innych i jego własnej autointerpretacji, przy czym ta pierwsza w znacznym stopniu determinuje drugą. Interpretacja z zewnątrz przez społeczności, których Ja jest hybrydą, może przybrać charakter negatywnego wartościowania prowadzącego w efekcie do wykluczenia z tych społeczności. Ja nie znajduje wtedy miejsca ani tu ani tu, jak metys nieakceptowany ani przez białych ani przez Indian, czy imigrant odrzucany przez społeczność, w której się znalazł, a z czasem także traktowany jako obcy przez społeczność rodzimą. Hybrydyczność Ja staje się wtedy próżnią nie wypełnioną treścią którejkolwiek z kultur, pomiędzy którymi zostaje uwięzione; jak powiedziała by Blanchot, „nie jest ani tym, ani tamtym”, jest Trzecim wypełnionym jedynie negatywnością. Ja, nie znajdując w pełni swojego miejsca w żadnym z uniwersów, zmuszone jest zamieszkać w „prekaryjnym łączniku” (*precarious hyphen*) [Sirin, Fine 2008, s. 1], w tym fragmencie trzeciej przestrzeni, która pozostaje poza uniwersami obydwu odmiennych kultur. Trzecia przestrzeń nie ma wtedy jednak charakteru subwersywnego uwolnienia od zewnętrznej opresji, jak chce Bhabba, a staje się, by użyć określenia zaproponowanego przez Acheraïou, „przestrzenią niemożliwego” [Acheraïou 2011, s. 3]:

Przestrzeń niemożliwego jest miejscem krańcowej psychologicznej, kulturowej i rasowej alienacji, w której podwójna, jedyna w swoim rodzaju tożsamość potomka mieszanej krwi poddana zostaje podwójnemu wyrzeczeniu: jest milcząco lub jawnie odrzucana przez obydwu siedliska identyfikacji – zachodnie i nie-zachodnie – które hybrydyczną podmiotowość konstytuują. [Acheraïou 2011, s. 79].

W społecznych, politycznych i prawnych kategoriach hybryda nawet dzisiaj pozostaje do pewnego stopnia bardziej wyrzutkiem naznaczonym piętnem niż silną sprawczością definiującą swą społeczną, kulturową i biologiczną tożsamość wedle swojej własnej percepcji. [Acheraïou 2011, s. 137–138].

W przytoczonym fragmencie Acheraïou mówi wprawdzie tylko o mieszaińcach krwi, ale pamiętamy, iż przestrzeń niemożliwego zamieszkują nie tylko rasowe hybrydy, ale także imigranci i pokolenia ich potomków, do których te słowa w równym stopniu się odnoszą.

Ta opresja zewnętrzna, w wyniku której hybrydyczność staje się przyczyną pogardy i wykluczenia, prowadzi ostatecznie do degeneracji procesu stawania się sobo-

ści. Stawanie się przestaje polegać spokojnych przepływach między Ja a uniwersum, te zostają bowiem zakłócone i zahamowane przez skonfliktowane, przeciwstawne lub wrogie i wykluczające się wartości, zaś proces nieskrępowanej autointerpretacji zakłócony zostaje przez negatywną i wykluczającą interpretację dokonywaną przez Innych. Mogliśmy dostrzec implikację tego zakłócenia własnej sprawczości w drugim z cytatów przytoczonych wyżej. Tutaj pozwolę sobie przytoczyć źródło nie naukowe, ale trafnie ujmujące to zjawisko. Jak w wywiadzie powiedział niedawno Aleksander Smolar, „On [syn] pisze, że usłyszał ode mnie: ‘Od ciebie zależy, kim będziesz chciał być’. Na pewno mu to powiedziałem, ale nie przypuszczam, abym w to wierzył. Uważam, że to, kim jesteś, jest też zdeterminowane spojrzeniem innych. Tym, co Florian Znaniecki nazywał jaźnią odzwierciedloną – jesteśmy, kim jesteśmy, patrząc w oczy innych”⁹. To, co hybrydyczne Ja dostrzega w oczach Innych uniemożliwia pełnię suwerennego stawania się jego sobości. W rezultacie, jak pisze Acheraïou, Ja hybrydyczne „staje się wyalienowanym podmiotem, którego podwójna rasowa i kulturowa tożsamość zostaje zredukowana do jednej definicji. [...] Raczej niż pozwolić im pisać własne narracje tożsamości, cała definicja ich kulturowej i rasowej jaźni zostaje im narzucona z zewnątrz” [Acheraïou 2011, s. 137]. Wyłaniająca się z podwójnej inności Trzeciość Ja zajmującego ten obszar trzeciej przestrzeni, który nazwaliśmy za Acheraïou przestrzenią niemożliwego – odgradzona od swoich członów zamknięta przestrzeń łącznika – nie pozwala być ani tym ani tamtym.

Egzystencja w trzeciej przestrzeni nie zawsze jednak musi oznaczać wykluczenie: łącznik przestaje wtedy być zamkniętą strefą graniczną, a staje się pomostem między dwoma światami i ich interpretacyjnymi uniwersami. W tych bardziej sprzyjających okolicznościach, kiedy Inni z obydwu światów w większym lub mniejszym stopniu przyjmują hybrydyczne Ja do siebie, nie zostaje ono zamknięte w przestrzeni niemożliwego, a jego trajektoria stawania się polega na nawigowaniu między dwoma uniwersami interpretacyjnymi i dwoma społecznościami w taki sposób, by pogodzić ze sobą odmienne wartości i kody kulturowe lub o nich chwilowo zapominać. Przemieszczając się z jednego uniwersum do drugiego, Ja wytłumia wtedy – selektywnie – pamięć o uniwersum poprzednim, wywołuje czasową i częściową amnezję, pozwalającą bezkonfliktowo w tym drugim uniwersum funkcjonować. Autointerpretacja wymaga wtedy zdolności i umiejętności „przełączania się między dwoma równoległymi światopoglądami, a inaczej przeskakiwania między dwoma stronami łącznika” [Sirin, Fine 2008, s. 144].

Jednak tego rodzaju egzystencja w dwóch równoległych światach zawiera w sobie inherentną ambiwalencję. Jak zauważa Keri E. Iyall Smith, „[j]ednostka zajmująca przestrzeń hybrydyczną nawiguje między dwoma grupami kulturowymi i zajmuje przestrzeń w obydwu tych grupach. Ta przestrzeń zawiera wyzwanie i przywilej. Podwójność może być przeszkodą” [Smith 2008, s. 7]. Przywilejem

⁹ *Polska jest dla mnie źródłem sensu*, rozmowa Tomasz Lisa z Aleksandrem Smolarem, „Newsweek” 2020, 28, 13–19.07, s.19.

z pewnością jest wzbogacenie wewnętrznego świata Ja o wartości obydwu kultur, wyzwaniem zaś, jak wspomnieliśmy, konieczność ich pogodzenia, jeśli zachodzą między nimi pęknięcia i sprzeczności. Przykładem mogą tu być amerykańscy Azjaci, o których kulturze Lisa Low pisze jako o „nomadycznej, niestabilizowanej, zachodzącej w podróży między kulturowymi obszarami i w wielogłosowości heterogenicznych i skonfliktowanych postaw” [Lowe 1991, s. 39]. Najistotniejszym jednak i nieusuwalnym stygmatem takiej nomadycznej sobości jest ów brak stabilności, „brak stałego kulturowego i rasowego zakotwiczenia” [Acheraiou 2011, s. 82], które pozwalałoby trwale zamieszkać w jednym uniwersum. Jeżeli w jakimś momencie ten brak stałego ugruntowania sobości stanie się nie do zniesienia, pozostaje – o ile to w ogóle możliwe – ucieczka z trzeciej przestrzeni i powrót do binaryzmu: negacja i unicestwienie jednego z członów opozycji i zakotwiczenie się w drugim. Jednak takie usunięcie jednego z uniwersów z pola widzenia Ja jest w istocie amputacją części sobości i musi nieuchronnie prowadzić do permanentnego poczucia braku, jak w przypadku utraconej kończyny, która powoduje fantomowy ból.

Hybrydyczne Ja jednak nie musi być skazane ani na egzystencję w przestrzeni niemożliwego, ani na ciągle przemieszczanie się między kulturami. Stanie się tak wtedy, gdy jego hybrydyczność polegać będzie nie na wymieszaniu heterogenicznych elementów odmiennych kultur, a na stopieniu ich w scalony amalgamat. Możliwe jest to wtedy, gdy w swojej autointerpretacji i w interpretacji świata Ja potrafi wytworzyć z heterogenicznych elementów hybrydyczne i jednocześnie homogeniczne – wewnętrznie spójne – uniwersum interpretacyjne, w którym bezpiecznie może zakotwiczyć swoją sobość. Taka trajektoria stawania się spełni postulat Bhabhy i Trzecia przestrzeń będzie dla Ja przestrzenią kreatywnego wzbogacania sobości przez fuzję i syntezę tego, co należy do wtedy odmiennych kultur lub raczej tych ich komponentów, które nie stoją w opozycji i nie stanowią przeciwieństw, albo też zostaną odpowiednio „przetopione” w homogeniczność. Możliwości takiej kreatywnej fuzji dowodzą wypowiedzi badanych przez Sirin kobiet; jedna z nich mówi: „Jesteś jak nowa kultura. To jest tak, jak te nowe restauracje, które mieszają ... jesteś jak fuzja ... nowa fuzja. I to jest po prostu interesujące być sobą, wiesz, bo stapiasz dwie kultury w jedną” [Sirin and Fine s. 137]. Hybrydyczne Ja zamieszkuje przestrzeń łącznika, która jednak nie jest teraz przestrzenią zamknięcia, a przestrzenią nowego amalgamatu, czerpiącego z obydwu jego członów. Podobnie podwojoną lub nawet potrojoną złożoność tożsamości postrzega w tak pozytywnie – w duchu Bhabhy – rozumianej trzeciej przestrzeni Pedro Miguel Carmona Rodríguez, rozpatrując w tych kategoriach twórczość afro-karaibsko-kanadyjskich pisarzy, dla których łącznik jest „obszarem hybrydycznego i twórczego potencjału” [Rodríguez 2006, s. 59], zaś trzecia przestrzeń i „płynność zamiast stałości narodowych wyznaczników” [Rodríguez 2006, s. 67], umożliwia przekroczenie narodowościowych i rasowych ograniczeń oraz kreowanie nowych, hybrydycznych znaczeń.

Bibliografia

- Acheraiou A. (2011) *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*, London: Palgrave MacMillan.
- Bhabha H. K. (1994), *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- Bhabha H. K. (2006), *Cultural Diversity and Cultural Differences*, [w:] Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, New York: Routledge, <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/c/cultural-diversity/cultural-diversity-and-cultural-differences-homi-k-bhabha.html>.
- Buden B., Novotny S., Simon S., Berry A., Cronin M. (2009), *Cultural translation: An Introduction to the problem and responses*, "Translation Studies" 2.2.
- Cavalli-Sforza L., Menzies P., Piazza A. (1994), *The History and Geography of Human Genes*, Princeton: Princeton University Press.
- Dougherty C., Kurke L. (2003), *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*, Cambridge: Cambridge University Press.
- *Economy of Development*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Harrison N. (2003), *Postcolonial Criticism. History, Theory and the Work of Fiction*, Cambridge: Polity Press.
- Hoogvelt A. (1997), *Globalization and the Postcolonial World: The New Political* <https://www.huffingtonpost.ca/bianca-pang/hyphenated-canadian>.
- <https://www.thestar.com/news/gta/2015/05/02/how-canadians-celebrate-their-identity-its-all-in-the-hyphen.html>.
- Huot S. (2007), *Postcolonial Fictions in The Roman De Perceforest. Cultural Identities And Hybridities*, Cambridge: D. S. Brewer.
- Knox R. (1862), *The Races of Men: A Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*, London: Renshaw.
- Lowe L. (1991), *Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences*, "Diaspora" 1, Spring.
- Meredith P. (1998), *Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/New Zealand*, "Paper Presented to Te Oru Rangahau Maori Research and Development" Conference, 7–9 July 1998, Massey University. <http://lianz.waikato.ac.nz/PAPERS/paul/hybridity.pdf>.
- Poliakov L. (1974), *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard. London: Chatto, Heinemann for Sussex University Press.
- Poliakov L. (1974), *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard, London: Chatto, Heinemann for Sussex University Press.
- *Polska jest dla mnie źródłem sensu*, rozmowa Tomasza Lisa z Aleksandrem Smolarem, "Newsweek" 2020, nr 28.
- Rodríguez P. M. C. (2006), *Hyphens, Boundaries and Third Spaces: Identity and Cultural Politics in Afro-Caribbean-Canadian Writing*, "Revista de Filología" 24.

- Rutherford J. (1990), *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, [w:] Rutherford J., Identity, Community, Culture, Difference, London, Lawrence and Wishart.
- Sirin S. R., Fine M. (2008), *Muslim American Youth. Understanding Hyphenated Identities through Multiple Methods*, New York and London: New York University Press.
- Smith K. E. I. (2008), *Hybrid Identities: Theoretical Examinations*, [w:] Keri E., Smith I., Leavy P. (eds.), Hybrid Identities. Theoretical and Empirical Examinations, Leiden and Boston: Brill.
- *The London Review*, 16 Feb. 1861, 187 (OED). Cyt. za Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London and New York: Routledge.
- Third Space Theory of Postcoloniality. Note Quote, <https://altexploit.wordpress.com/2017/03/14/third-space-theory-of-postcoloniality-note-quote/>
- Wolf M. (2000), *The Third Space in Postcolonial Representation*, [w:] Sherry S., St-Pierre P. (dir.), Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era, University of Ottawa Press, <https://books.openedition.org/uop/2003>.
- Young R. J. C. (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge.

HYBRID IDENTITIES: THE THIRD SPACE

Summary: The article refers to Homi Bhabha's idea of "the third space" and at the same time it is a polemic with the unambiguously positive sense of this concept. While analysing hybrid identity, the author moves beyond the sphere of enunciation and focuses on various factors conditioning the selves who inhabit the third space. This space is construed here not so much as a sphere of political and ideological subversion, but rather as a habitat of individual selves. From such a standpoint, the third space is not only a realm of crossing cultural limits, negotiation of meanings, and subversion of the hegemony of the dominant discourse, but most of all the area of the confrontation of the self with a situation in which one is neither the Other nor the Same.

Key words: identity, hybridity, third space, Thirdness, interpretive universe.