

**Dokąd zmierza humanistyka? O
sytuacji wewnątrz i wokół dyskursu
humanistycznego (i
teoretycznoliterackiego) na
Zachodzie, postkolonializmie i ...
etyce.**

Dariusz Skórczewski

Dariusz SKÓRCZEWSKI

Dokąd zmierza humanistyka?
O sytuacji wewnątrz i wokół dyskursu
humanistycznego (i teoretycznoliterackiego)
na Zachodzie, postkolonializmie i... etyce

Latem 2003 r. odbyła się na wyspie Rodos międzynarodowa konferencja pod hasłem „New Directions in Humanities: The Next World Order”, zorganizowana przez Institute of Globalism Uniwersytetu w Melbourne w Australii i Uniwersytet Egejski. Udział wzięło ponad dwustu przedstawicieli dyscyplin humanistycznych z kilkunastu krajów świata. Poza Stanami Zjednoczonymi najliczniej reprezentowane były: Australia, Nowa Zelandia, Kanada i Republika Południowej Afryki. Obecność swoją zaznaczyli też gospodarze, kraje Dalekiego Wschodu i niektóre kraje arabskie, a także – w sposób bardzo ograniczony – państwa Europy Zachodniej. Europa Środkowo-Wschodnia w zasadzie pozbawiona była własnej reprezentacji, a zatem i głosu.

Lokalizacja konferencji poświęconej nowym kierunkom w humanistyce miała, rzecz można, charakter symboliczny i to w podwójnym wymiarze. Spotkanie odbyło się wprawdzie w Europie, udział Starego Kontynentu jednak przedstawiał się nader skromnie, co dość dobrze obrazuje proporcje „obecności” poszczególnych regionów świata we współczesnym dyskursie humanistycznym. Na Rodos przez stulecia krzyżowały się szlaki komunikacyjne biegnące z Zachodu na Wschód i z północy na południe, spotykały kultury Europy i Azji, cywilizacje Greków, Rzymian i Egipcjan, judaizm, chrześcijaństwo i islam. Dziś wyspa nie odgrywa już takiej roli kulturowej i cywilizacyjnej jak niegdyś, lecz zepchnięta została niemal wyłącznie do roli dostarczyciela rozrywek dla mieszkańców „globalnej wioski”. Czy nie odzwierciedla to aby kondycji współczesnej humanistyki?

Porzućmy jednak poetykę sprawozdania z konferencji. Spotkanie reprezentantów dyscyplin humanistycznych w stolicy greckiej wyspy ujawniło w całej ciągłości pewien typ myślenia, niezmiernie charakterystyczny dla zachodnich, a zwłaszcza amerykańskich środowisk uniwersyteckich w ostatnim czasie. Niniejszy artykuł ma raczej na celu przybliżenie polskiemu odbiorcy ów typ myślenia na tle szerszego kontekstu, a nie referowanie wystąpień uczestników konferencji.

Z czego wynika, powszechne dziś po obu stronach Atlantyku, przeświadczenie o kryzysie humanistyki? Diagnozę sytuacji od lat przedstawiają na swoich lamach najważniejsze pisma amerykańskie, poświęcone zagadnieniom literatury i krytyki, jak „New Literary History”, „Boundary 2” czy „Diacritics”, wskazując zarówno intelektualne, jak i socjoekonomiczne źródła „zmierzchu humanistyki”¹. Jednym z przejawów sytuacji, która w epoce ponowoczesnej zapanowała w humanistyce w Stanach Zjednoczonych, Europie Zachodniej i która zdaje się nie omijać innych krajów, jest kryzys instytucji uniwersytetu². Książka Billa Readingsa *University in Ruins* (1996) jest tego wymownym dowodem. Wniosek, którym Readings zamyka rozważania o roli współczesnego uniwersytetu, dochodząc aż do ery *Cultural Studies*, czyli do lat 90., jedynie potwierdza tezę, którą w humanistyce zaczęto głosić już wcześniej: o niemożności poznania p r a w d y (tzw. prawda obiektywna bowiem nie istnieje, ale o tym za chwilę). Zamiast pretendować do rangi miejsca obdarzonego autorytetem intelektualnym i moralnym, wynikającym z dążenia do (w mniejszym bądź większym stopniu poznawalnej) prawdy, uniwersytet jest „społecznością niezgody” (*community of dissensus*), miejscem, w którym racjonalność rozumowania musi zostać zawieszona, osiągnięcie prawdy bowiem jest z założenia niemożliwe, podobnie jak niemożliwa jest komunikacja między odmiennymi, heterogenicznymi stanowiskami. (Nie sposób nie dostrzec tu dalekosiężnych konsekwencji „przewrotu”, którego dokonali francuscy filozofowie: Derrida, Foucault, Lyotard i Deleuze, podając w wątpliwość „przezroczyść” dyskursu i formułując tezę o zasadniczym „gwałcie”, jakiego dokonuje się na „Innym” przy wszelkiej próbie nawiązania z nim porozumienia). Innymi słowy, w optyce, ku której skłania się zdecydowana większość badaczy utożsamiających się z dekonstrukcjonizmem, uniwersytet zamiast roli autorytatywnego centrum poznawczego odgrywa rolę „forum”, na którym wprawdzie wypowiada się (w teorii równoprawne) sądy, lecz które z założenia nie zmierza do osiągnięcia *consensusu*, a zamiast tego poprzestaje na „współmyśleniu” (*thinking together*) niezakładającym żadnej określonej tożsamości podmiotu³. Oto minimalistyczna wizja „ruin uniwersytetu”, który – jak twierdzi Readings – słusznie utracił swój historyczny *raison d'être* i uprzywilejowany status „strażnika prawdy”. Nie ma bowiem powodu, głoszą zwolennicy dekonstrukcji, by utrzymywać „idealistyczny” mit o szczególnej epistemologicznej i kulturowej funkcji uniwersytetu. Mit ten został „zdekonstruowany” i zastąpiony wizją „atrakcyjnych ruin”. Wydaje się, że poniższa diagnoza kondycji współczesnej akademii, sformułowana u progu lat 90. z zupełnie

^{1/} Por. J. Mowitz *Humanism's Barbarous Face: Critical Theory and the Twilight of the Humanities*, „Boundary 2” 1984 nr 3, s. 121-141.

^{2/} Świadomość tego kryzysu wyrażano również u nas; por. cykl wystąpień o charakterze i roli współczesnego uniwersytetu *Uniwersytet. Model do składania* („ResPublica Nowa”).

^{3/} B. Readings *University in Ruins*, Cambridge: Harvard Univ. Press 1996, s. 192. Uderzenie w tożsamość podmiotu poznania było najsilniejszym uderzeniem, jakie filozofowie postmodernistyczni wymierzili tradycyjnej epistemologii.

Skórczewski Dokąd zmierza humanistyka?

odmiennej perspektywy przez amerykańskiego filozofa-tomistę, Alasdaira MacIntyre, nie straciła nic ze swej ważności:

Stworzyliśmy wspólnie model uniwersytetu, w którym dydaktyka i dociekania w dziedzinie humanistyki (a często także w obrębie nauk społecznych) charakteryzują się czterema właściwościami. Po pierwsze, osiągnięty został niezwykle wysoki stopień sprawności, jeśli chodzi o badanie wąskich zagadnień szczegółowych: przedstawianie zakresu możliwych interpretacji tego czy innego krótkiego ustępu tekstu, ocena naukowej ważności czy też rozpoznanie założeń stojących u podstaw danego argumentu, przywołanie dowodów historycznych istotnych dla określenia daty danego wydarzenia bądź ustalenia źródeł danego dzieła sztuki. Po drugie, niejednokrotnie w tle bądź też w nawiązaniu do powyższych ćwiczeń sprawności metodologicznej rośnie liczba rozbudowanych i nieprzystających do siebie doktryn, często przekazywanych nie wprost, lecz na drodze wynikania; doktryn, które charakteryzują główne sporne stanowiska w obrębie każdej z dziedzin. Po trzecie, zależnie od tego, w jakim stopniu walka pomiędzy tymi doktrynami staje się częścią publicznych sporów i dyskusji, stanowiska te spotykają się ze sobą w punktach tak nieistotnych, iż wszelkie spory prowadzą donikąd. A jednak po czwarte, zachowujemy się na ogół wciąż tak, jakby uniwersytet niezmiennie stanowił jedną, skonsolidowaną społeczność intelektualistów, czyli w sposób świadczący o trwałości koncepcji jedności dociekania, ufundowanej przez encyklopedystów.⁴

Jaką więc rolę, w świetle powyższego, winna czy – łagodniej – jest w stanie odegrać humanistyka w „nowym porządku świata”? Czy może ona w ogóle rościć sobie dziś pretensje do kreślenia perspektyw rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, oddziaływania na decyzje i wybory – pragmatyczne, lecz zarazem przecież także moralne – polityków i naukowców reprezentujących inne formy aktywności i regiony wiedzy (np. prawodawstwo czy biotechnologię)? Czy pretensje te nie są śmieszne zważywszy na znane z trwających od kilku lat w USA i Europie Zachodniej dyskusji dramatyczne kurczenie się „strefy wpływów” humanistyki, jej alienację – pochodzącą od uniwersytetu, przez ekonomię, aż po politykę? Humanisci zachodniej, ale też wschodniej półkuli w latach 90. szczególnie dotkliwie zdali sobie sprawę, że reprezentowane przez nich dyscypliny – pomimo zaawansowania (niech będzie to określenie umowne) narzędzi badawczych i metodologii, wskutek postępującej indywidualizacji i parcelacji wiedzy, a także w wyniku zwodniczych obietnic postmodernistycznej „teorii” – mają coraz węższy związek z tzw. rzeczywistością praktyczną. Coraz rzadziej i z rosnącą niechęcią słuchają głosu humanistycznych „autorytetów” ci, którzy decydują o współczesnym obliczu ludzkości i kierunku rozwoju cywilizacji (w sensie mnogim, bo po pamiętnej książce Samuela Huntingtona *The Clash of Civilizations* trudno dziś kwestionować cywilizacyjne rozbieżności i polaryzację świata). W konsekwencji, poza środowiskami akademickimi, humanistyka jawi się wielu w najlepszym razie jako coś efemerycznego i trudnego do

^{4/} A. MacIntyre *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, Tradition*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame Univ. Press 1990, s. 7-8 (przekł. mój – DS).

zdefiniowania, w najgorszym zaś – jako sfera ezoteryczna, podejrzana, a więc – zbędna i niewarta inwestycji. Tym bardziej oczywiste – ale czy skuteczne? – wydają się próby jej (samo)obrony. Znamienne, że coraz bardziej nieodłącznym kontekstem tych wysiłków są nie tylko dyskusje pomiędzy różnymi optykami i metodologiami w e n ą t r z humanistyki, lecz także sytuacja panująca w o k ó ł niej, nierzadko na jej odległych – zdawałoby się – rubieżach. Między innymi to stamtąd, od innych dyscyplin, pochodzą sygnały zmuszające przedstawicieli humanistyki akademickiej do rozpoznania zagrożeń i ponownego przemyślenia celów finalnych własnej działalności. I tak w obrębie współczesnej myśli humanistycznej, także w dyskursie okololiterackim, zarysowują się dwa główne stanowiska, które układają się w opozycyjną parę: „umiarkowany optymizm – pesymizm”.

U źródeł pierwszego stoi Frommowski przeświadczenie, iż zagrożenie ludzkości zawsze w historii prowadziło do humanizacji cywilizacji i kultury. Istnieje więc szansa, że podobnie będzie i teraz; że wizja nieograniczonych korzyści, płynących z nieskrępowanego normami etyki zastosowania odkryć współczesnej biologii, spotka się z reakcją w formie odrzucenia czy też zakwestionowania dogmatów, jakie usiłują narzucić wizjonerzy budowy społeczeństwa stechniczowanego i wolnego od dylematów moralnych. Optymizm tego przekonania wyraża się w nadziei, że prawidła socjobiologii nie zdołają wyprzeć zasad etyki, a zastosowanie odkryć nauk przyrodniczych (w tym biotechnologii, genetyki i biologii komórki), nie będzie wchodziło w kolizję z fundamentalnymi wartościami, co doprowadzić by musiało nieuchronnie do wygaśnięcia życia na ziemi. Optymizm ten ma jednak charakter umiarkowany, obserwujemy bowiem w ostatnich latach zauważalne zacieśnianie się związku między biologią i humanistyką. O ile na początku XX w. związek ten polegał na (nie do przyjęcia z naukowego punktu widzenia) społecznym zastosowaniu zasad biologii ewolucyjnej (co w latach 30. i 40. doprowadziło do wiadomych rezultatów w naszej części kontynentu), o tyle obecnie – zwracając uwagę umiarkowani optymiści – mamy do czynienia z próbami przeniesienia prawideł rządzących społeczeństwem na grunt biologii. Konsekwencje takich dążeń nietrudno przewidzieć – brzmią ich ostrzeżenia: to zysk ekonomiczny (a nie np. współczucie czy poczucie solidarności) będzie narzucał normy etyczne obowiązujące w społeczeństwie. Zasadą będzie zatem, że dopuszczalne jest to, co przynosi korzyść. Czy taki scenariusz jest nieodwracalny? Jaką rolę może (powinna) odegrać w nim humanistyka? Niepokój budzi wizja ujednoczenia dyskursów: humanistycznego, socjologicznego i biologicznego, którą zarysowuje w swojej szeroko dyskutowanej w USA książce *Consilience. The Unity of Knowledge* (1998) amerykański entomolog Edmund O. Wilson, zwłaszcza iż przywołuje ona na pamięć eksperyment nazistowski, w którym teorie biologiczne podparte doktryną filozoficzną miały nieodwracalnie odmienić oblicze ludzkości. Nawet jeśli obawy przed powtórzeniem tego eksperymentu w jakiegokolwiek formie są nieuzasadnione, pozycja humanistyki wobec zakusów „ujednoczenia poznania” wydaje się zagrożona. Organizacje w rodzaju Institute for Business, Technology and Ethics bez względu na swoje szczytne hasła („badanie wzajemnych związków zachodzących

Skórczewski Dokąd zmierza humanistyka?

między ekonomią, technologią i etyką, forum refleksji i współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin i dziedzin wiedzy i produkcji” etc.) w istocie zagarniają obszar refleksji do niedawna będący domeną nauk humanistycznych. Stawiają sobie jednak cel bardziej konkretny niż mogłaby to zaferować humanistyka: zamiast zamykać się w „wieży z kości słoniowej” i snuć „oderwane od realiów refleksje”, jak twierdzą jej krytycy (w czym nie mała zasługa poststrukturalizmu), instytuty pokroju IBTE chcą wypracować praktyczne strategie rozwiązywania problemów etycznych, związanych z zastosowaniem odkryć nauk przyrodniczych.

Umiarkowani optymiści podkreślają⁵, że humanistyka – niezależnie od światopoglądu jej przedstawicieli – musi przeciwstawić się tendencjom wynikającym z aliansu nauk przyrodniczych, społecznych i ekonomicznych, prowadzącego do absolutyzacji zysku jako wartości nadrzędnej. A zatem ratunkiem dla dyskursu humanistycznego miałyby być nie radykalna zmiana paradygmatu dyscyplin humanistycznych przez podejrzane sojusze z innymi dyskursami (jak tego chce Wilson i jego zwolennicy), lecz silne nasycenie tegoż dyskursu aksjologią i oddziaływanie za jej pośrednictwem na innych, w tym również, a raczej przede wszystkim, na nie-humanistów. Uniwersytet bowiem winien kształcić specjalistów dziedzin pozahumanistycznych w taki sposób, by zdobytą przez nich w toku studiów wiedza specjalistyczna opierała się na solidnym fundamencie etycznym, którego dostarczyć by miała właśnie – humanistyka. Takie rozumienie misji uniwersytetu przywodzi na myśl skądinąd szczytną tezę Johna Stuarta Milla sprzed półtora stulecia głoszącą, iż zastępy wykształconych specjalistów winny wnosić ze studiów nie tyle wiedzę profesjonalną, co umiejętność uczynienia z niej użytku⁶. Problem w tym, że perspektywa ta wydaje się obecnie mglista, jeśli chodzi o konkretne rozwiązania. Nie widać bowiem w humanistyce, zwłaszcza na rozległym terytorium pomiędzy Berkeley a Columbią, szansy na mocne oparcie jej dyskursu o jakiś jednolity system wartości, a to ze względu na dominację postaw antyesencjalistycznych i antylogocentrycznych⁷.

Zdają sobie z tego doskonale sprawę pesymiści, mimo iż zupełnie gdzie indziej upatrują źródeł kryzysu humanistyki. Z ich perspektywy to nie groźna sytuacja wokół humanistyki z jednej strony ani antyesencjalizm dyscyplin humanistycznych z drugiej, lecz zawłaszczenie dyskursu humanistycznego przez wartości i język filozoficzny Zachodu stanowią dla owego dyskursu główne zagrożenie. Czołowi przedstawiciele stanowiska określonego tu jako pesymistyczne przyznają, że współczesna humanistyka, zwłaszcza amerykańska, znalazła się na rozdrożu albo raczej w ślepych zaułku, z którego nie wyprowadzi jej wynalezienie kolejnej

^{5/} Wyrazicielem ich stanowiska podczas konferencji na Rodos był Georgios Tsiakalos, dziekan Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu im. Arystotelesa w Tesalonikach.

^{6/} Zob. J.S. Mill *Inaugural Address at St. Andrews*, w: *James and John Stuart Mill on Education*, red. F.A. Cavanagh, Westport, Connecticut: Greenwood 1979, s. 134.

^{7/} Świadectwem tych postaw jest obwieszczenie „końca logocentryzmu”, którego dokonano w latach 80. z pozycji postmodernistycznych; por. R. Radhakrishnan *The Post-Modern Event and the End of Logocentrism*, „Boundary 2” 1983 nr 1, s. 33-60.

postmodernistycznej mody, jakiejś nowej dekonstrukcji. (Nie zapomnijmy, że głosy zwiastujące kres teorii w dyscyplinach humanistycznych, w tym również w nauce o literaturze, pojawiają się systematycznie począwszy od lat 80. ubiegłego wieku i nie należą obecnie do rzadkości^{8/}). Twierdzi się, że humanistyka musi wejść na nowe tory. Stąd dominująca w tych wypowiedziach retoryka wezwania do „prze-myślenia” jej metodologii i narzędzi^{9/}, a także postulaty zmiany organizacji uniwersytetu, w tym modelu nauczania literatury. Struktury tradycyjne bowiem – oparte, jak wskazują ich krytycy, na założeniach obowiązujących jeszcze w latach „zimnej wojny” – nie uwzględniają istotnych zmian, które zaszły w ostatnich latach na mapie politycznej i kulturowej świata. O jakie zmiany chodzi? Do najczęściej wskazywanych fenomenów współczesnej kultury należy wielokulturowość i wielojęzyczność związane z migracją i rosnącą mobilnością społeczeństw zarówno zachodnich, jak i australoazjatyckich, południowoamerykańskich i afrykańskich. Podkreśla się olbrzymią dynamikę i niespotykaną skalę tych zjawisk w ostatnich latach oraz fakt, iż rodzą one nową problematykę – np. „płynna tożsamość” twórcy i bohatera literackiego w perspektywie dyslokacji; literatura jako świadectwo wzajemnej percepcji grup etnicznych i religijnych; literatura jako pole walki społeczności (poddawanych marginalizacji) z wartościami kultur hegemonistycznych etc. Problematyki tej, zauważają krytycy obowiązującego wzorca dydaktyki akademickiej, współczesny uniwersytet z jego „archaicznymi” wy-

^{8/} Por. W.J. Bate *The Crisis in English Studies*, „Harvard Magazine” 1982 nr 12, s. 46-53; R. Wellek *Destroying Literary Studies*, „The New Criterion” 1983 (December) s. 1-8. Zmierzch teorii zwiastował Stanley Fish, skądinąd jeden z najbardziej znanych amerykańskich teoretyków literatury (zob. jego wypowiedź *Against Theory w: Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, red. W.J.T. Mitchell, Chicago 1985). Warto zauważyć, że – pomimo zdominowania dyskursu teoretycznoliterackiego w ostatnim ćwierćwieczu przez badaczy francuskich – współczesną teorię (czy też teorie) literatury uznaje się powszechnie za produkt amerykański, a to za sprawą mechanizmów mediacji: liczebności i prężności środowisk akademickich USA, powszechności angielszczyzny jako *lingua franca* współczesnego świata oraz rozwoju Internetu i dostępności publikacji w globalnej sieci (M. Redfield *Theory, Globalization, Cultural Studies, and the Remains of the University*, „Diacritics” 2001 nr 3, s. 5). Ma to również konsekwencje innego rodzaju: atak na teorię często przeradza się we frontalny atak na amerykańską akademię *tout court*. Interesującą diagnozę przyczyn antyteoretycznego nastawienia w obrębie amerykańskiej nauki o literaturze przeprowadził Paul de Man w książce *The Resistance to Theory* (przedmowa W. Godzich, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1986). Czytelnik znajdzie tam błyskotliwą formułę „podwójnego obrotu”, za pomocą której de Man objaśnia mechanizm powstania i rozwoju dyskursu antyteoretycznego w nauce o literaturze. Wedle owej formuły każda kolejna „teoria” od chwili zaistnienia opiera się przed samą sobą, powtarza błędy, które sama krytykowała, głosi swoją nieomylność, uniwersalność i przezroczystość, dodając przy tym swemu twórcy blasku „gwiazdy” na „rynku” nauki, by za czas jakiś ustąpić miejsca następnej, równie „nieomylniej” i „uniwersalnej”. Zagadnienie teorii jako „oporu wobec teorii”, podjęte przez de Mana, zasługuje na osobne omówienie.

^{9/} R. Freadman, S. Miller *Re-Thinking Theory. A Critique of Contemporary Literary Theory and an Alternative Account*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992.

Skórczewski Dokąd zmierza humanistyka?

działami anglistyki, studiów hiszpańskich, romanistyki, germanistyki, sławistyki etc., nie jest zdolny w zadowalający sposób rozpoznać ani zinterpretować, a to m.in. wskutek utrzymywania (sztucznego dziś, zdaniem jego przeciwników) podziału na literatury i kultury narodowe¹⁰. Niebagatelną rolę w dyskusji wokół postulowanej rewizji metodologii i struktur humanistyki uniwersyteckiej odgrywa, jak nietrudno wywnioskować, argument dotyczący globalizacji, definiowany w kategoriach pozasocjologicznych jako „eksport i import kultury”¹¹.

Jedną głównej przyczyny kryzysu rzadko kto upatruje tam, gdzie należałoby jej szukać, tzn. w głębokim relatywizmie, który dotknął niemal cały współczesny dyskurs humanistyczny od filozofii (np. Richard Rorty) po *literary criticism* (Stanley Fish i inni). Na tak radykalny pogląd przyjdzie zapewne jeszcze poczekać. Pojawiają się wprawdzie w anglosaskiej nauce o literaturze – na co wskazywał jakiś czas temu Andrzej Karcz („Teksty Drugie” 2001 nr 67) – przykłady dystansu wobec poststrukturalizmu, glosy te jednak są jeszcze zbyt słabo słyszalne i na dodatek rozproszone, by miały moc zmienić ogólny kształt dyskursu teoretyczno- i historycznoliterackiego. Krytyka obecnego stanu humanistyki nadeszła z zupełnie innych pozycji – tych, które można określić jako postmodernistyczne, a zatem niejako „od wewnątrz”. Ponieważ etykieta ta jednak niewiele w tym wypadku mówi, jako że postmodernizmem jest dziś w USA niemal wszystko, uściślijmy: chodzi o te nurty humanistyki, które wywodzą się z feminizmu, *Cultural Studies*, tzw. multikulturalizmu, postkolonializmu, globalizmu, *Gender Studies* i badań nad mniejszościami. Donośnym rzecznikiem owej krytyki jest Gayatri Spivak (zaproszona na Rodos jako główna mówczyni), która w swoich najnowszych wystąpieniach nieustannie podkreśla fakt trywializacji amerykańskiej humanistyki w USA i jej instrumentalizacji za granicą, wiążąc tym samym aspekt teoretyczno-metodologiczny dyskursu humanistycznego z jednej strony z dydaktyką uniwersytecką, z drugiej ze sferą polityki¹². Spivak występuje z atakiem wobec „imperialnego” modelu humanistyki, reprezentowanego przez część amerykańskich środowisk akademickich i – szerzej – wykształconych elit, nie mówiąc oczywiście o narzucającej ów imperialny ton amerykańskiej administracji. Środowiska te roszczą sobie – w ocenie Spivak – prawo do narzucania światu „jedynie słusznych” wartości i punktu widzenia Zachodu. Jednym z przejawów owych dążeń imperialnych miałyby być

^{10/} Postulat przebudowy studiów literaturoznawczych w sposób kwestionujący monolityczny charakter kultury państw narodowych i zastąpienia ich zmodyfikowaną komparatystyką znajdzie czytelnik w niedawnych wystąpieniach Josepha Hillis Millera, np. *Literary Study Among the Ruins*, „Diacritics” 2001 nr 3, s. 57-66.

^{11/} F. Jameson *Notes on Globalization as a Philosophical Issue*, w: *The Cultures of Globalization*, red. F. Jameson, M. Miyoshi, Durham: Duke Univ. Press 1998, s. 58.

^{12/} Zob. np. *Righting Wrongs*, w: *Human Rights, Human Wrongs. Oxford Amnesty lectures 2001*, red. N. Owen. Oxford: Oxford Univ. Press 2003, s. 168-227. Obecnie humanistyka często ujmowana bywa w kontekście dydaktyki akademickiej i polityki, o czym świadczy profil wypowiedzi w takich pismach jak „New Literary History”, „Boundary 2” czy „Diacritics”.

zakładanie placówek edukacyjnych w krajach gorzej rozwiniętych ekonomicznie – w Indonezji, na Filipinach, w Bułgarii itd. Zdaniem Spivak, a także innych krytyków postkolonialnych, działania tego rodzaju to typowa manifestacja polityki kolonialnej kolejnych rządów USA wobec tych krajów. Nie sam fakt ataku jednak jest tu najistotniejszy, lecz pozycja, z jakiej nastąpił. Chodzi bowiem o to, na którym obszarze dzisiejszej humanistyki rozgrywa się walka o racje, o prawo głosu i to głosu nie tylko na własny temat, ale i na temat „Innych”.

Kultury krajów do niedawna nieliczących się pod względem cywilizacyjnym domagają się bowiem uznania własnego prawa, i to nie tylko prawa do istnienia, lecz równorzędności, równouprawnienia, także na polu humanistyki. Innymi słowy, Zachód traci (a właściwie już utracił, czego dobitnym świadectwem wspomniana książka Huntingtona) swój uprzywilejowany wpływ na dyskurs humanistyczny. Nie może już utrzymywać, że – zrodzona w Oświeceniu – koncepcja uniwersalistyczna zachodniej cywilizacji jest jedyną „słuszną” i „obowiązującą” pod każdą szerokością geograficzną. Stało się tak m.in. wskutek usamodzielnienia się (zarówno politycznego, jak i kulturowego) byłych kolonii brytyjskich i francuskich, które w ostatnich trzech dziesięcioleciach zademonstrowały potencjał intelektualny, zdolny przeciwstawić się tradycyjnym pojęciom filozoficznym i etycznym Zachodu, obnażając nieadekwatność wobec własnych kultur oraz hipokryzję tych, którzy – narzucając owe pojęcia – *nolens volens* przysłużyli się zachodnim potęgom imperialnym, realizując ich cele kolonialne – m.in. przez dowodzenie swojej kulturowej „wyższości” i płynących z niej uprawnień do *la mission civilisatrice* . Te kraje właśnie, usytuowane niegdyś na obrzeżach cywilizacji zachodniej, podnoszą dziś coraz śmieiej głowę, kwestionując prawo Okcydentu do językowego zawłaszczania ich doświadczenia kulturowego – działania, które Edward Said nazwał „orientalizmem”, a które rozumieć należy jako interpretację kultur nie-Zachodu przez zinstytucjonalizowaną i zideologizowaną zachodnią naukę¹³. Ma to swoje poważne konsekwencje, ustawia bowiem uczestników dyskursu humanistycznego, reprezentujących wartości tradycyjne, w tym klasyczne rozumienie prawdy (esencjalizm) w nader niewygodnej pozycji: odmawia się im prawa do mówienia własnym głosem twierdząc, iż głos ten jest dogmatyczny, skażony tendencyjnością i nie uwzględnia zmian, które zaszły w ostatnich latach na mapie świata. Innymi słowy, esencjalizm ma być niezdolny do opisanego złożonej, wielowartościowej i niehomogenicznej kulturowo rzeczywistości (ze wszystkimi tego konsekwencjami: etycznymi, religijnymi etc.), w której status ontyczny wartości podlega relatywizacji, tak iż istnieją one – podobnie, jak inne byty – w sposób uzależniony od epistemologii, zgodnie z dyrektywą, iż to, „co uznaje się za rzeczywistość, w każdym konkretnym przypadku, jest przynajmniej potencjalnie kwestią *consensusu* ”

^{13/} O postkolonialnym pisaniu „własnej historii” przez te kraje por. np. G. Prakash *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography* , „Comparative Studies in Society and History” 1990 (vol. 32), s. 383-408; *Postcolonial Criticism and Indian Historiography* , „Social Text” 1992 nr 31-32, s. 8-18; *Who's Afraid of Postcoloniality?* „Social Text” 1996 nr 49, s. 187-203.

Skórczewski Dokąd zmierza humanistyka?

i dyskusji”. Paradoksalnie to relatywizm uznaje się za pogląd, który – w odróżnieniu od realizmu – oferuje podmiotowi „moralną i polityczną siłę”. Rzeczywistość bowiem istnieje jedynie o tyle, o ile możemy ją poznać – twierdzą zwolennicy relatywizmu; jest konstruowana przez podmiot w akcie dociekania, nie istnieje zaś obiektywnie jako byt poprzedzający ów akt¹⁴.

Nie wolno zatem mówić o „Innym” (w znaczeniu, jakie nadal temu terminowi o Lacanowskim rodowodzie Foucault¹⁵) z perspektywy, która nie respektuje jego statusu jako samodzielnego, (pełno)wartościowego i samostanowiącego o sobie bytu, lecz „wtłacza” go w paradygmat poznawczy (esencjalistycznie nastawionego) podmiotu. Postępowanie takie powoduje, że oglądamy „Innego” w krzywym odbiciu własnej optyki, która zniekształca go i stawia w pozycji podporządkowanej wobec narzuconego mu (przez Zachód) dyskursu¹⁶. Zbędne jest przypomnienie, że dyskusja, której tło kreślę tu w olbrzymim skrócie, nie jest zawieszona w idealnej próżni „wielkiej teorii”, lecz ma swój bardzo konkretny kontekst w postaci sytuacji w Afganistanie i Iraku czy amerykańskiej obecności na Dalekim Wschodzie i zaangażowania w sprawę Bliskiego Wschodu oraz rywalizacji politycznej i ekonomicznej między USA a Europą. W ocenie wielu przedstawicieli amerykańskiej humanistyki uniwersyteckiej jest to dyskusja o bezpośrednim podtekście politycznym (w takiej też perspektywie należy odczytywać głośne wystąpienie Jacquesa Derridy i Jürgena Habermasa *O tożsamości europejskiej* w czerwcu 2003 r., w istocie utrwalające pretensje Europy do prymatu wobec Stanów Zjednoczonych i reszty świata nie tylko w dziedzinie kultury, lecz także władzy).

Przeciwnicy uzurpowania sobie przez Zachód wyłącznego prawa do formułowania ostatecznych norm etycznych i zasad epistemologicznych, tacy jak wykształcona w Indiach i Wielkiej Brytanii anglistka, profesor Uniwersytetu Columbia, Gayatri Chakravorty Spivak, podkreślają szkodliwość przymusowej „reeducacji” społeczeństw „nie-zachodnich” przez zachodnich wysłanników nauki. Tym samym występują przeciwko pogładowi, zgodnie z którym Zachód ma (moralne) prawo do kulturowej misji (czyt. ingerowania w wierzenia i praktyki) wobec społeczeństw uznawanych przez siebie za kulturowo i/lub cywilizacyjnie „niższe” od siebie. W przedświadczeniu o takiej misji kryje się bowiem w istocie – twierdzi Spivak – pogarda wobec owych kultur i społeczeństw. Co znamienne, dyskurs postkolonialny naciera na zachodnie wartości, odwołując się do Kanta i jego pism poświęconych rządóm: ci, którzy przekonani są o własnej wyższości, w istocie nie mają prawa tak o sobie myśleć, jak twierdził autor *Krytyki władzy sądzienia*. Para-

^{14/} M. Ashmore, D. Edwards, J. Potter *The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations*, „Configurations” 1994 nr 1, s. 10, 11.

^{15/} O źródłach, semantyce i karierze tego terminu w ostatnim półwieczu zob. F. Rella *The Myth of Other. Lacan, Deleuze, Foucault*, Bataille, Washington, D.C.: Maisonneuve Press 1994 (oryg. włoski *Il mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault*).

^{16/} Por. R.S. Khare *The Other's Double – The Anthropologist's Bracketed Self: Notes on Cultural Representation and Privileged Discourse*, „New Literary History” 1992 nr 1, s. 1-23.

doksalnie przeciwnicy zachodniego uniwersalizmu oświeceniowego szukają więc w zachodnim racjonalizmie oparcia dla swoich tez, mimo iż to Oświecenie – co znakomicie pokazał w książce *Orientalizm* Edward Said, twórca metodologii postkolonialnej – stworzyło podwaliny imperialnego dyskursu władzy – dyskursu, który pokazywał „Innego” w optyce wygodnej dla zachodnich aspiracji kolonialnych.

Błędem jednak byłoby myśleć, że takie spojrzenie na zagadnienie „zachodnich” wartości w kulturze reprezentowane jest wyłącznie przez humanistów o „nie-zachodnim” rodowodzie. W istocie liczba krytyków „inherentnie eurocentrycznego” dyskursu humanistycznego w kontynentalnych, lecz przede wszystkim anglo-amerykańskich ośrodkach, jest znaczna i zdaje się stale rosnąć. Podważanie opartego na oświeceniowym optymizmie poznawczym systemu wartości, pojęć i metod działania przychodzi obecnie, (parafrazując tytuł książki Andrzeja Kijowskiego) z „najdalszego Zachodu”, a ściślej – z jego głównych ośrodków uniwersyteckich. Pretensje Zachodu do uniwersalności – czy to nam się podoba, czy nie – zostały doszczętnie „zdekonstruowane” i skompromitowane przez krytyków postkolonialnych jako pomysły anachroniczne i nieadekwatne w stosunku do wielokulturowej rzeczywistości (hegemonia Europy i jej kulturowe konsekwencje to jedno z centralnych zagadnień krytyki postkolonialnej). Spójne i racjonalne konstrukcje myślowe, wywodzące się z Oświecenia, oparte na dogmacie logocentryzmu, zostały odrzucone zarówno przez humanistów „nie-zachodnich”, jak i wielu ich „zachodnich” kolegów, urzeczonych perspektywami wynikającymi z lokalnego (a więc relatywizującego) ujmowania wartości i form kulturowych. W tej optyce kultura euroamerykańskiego *continuum* staje się jedną z wielu równorzędnych kultur współczesnego świata (ani lepszą, ani gorszą od pozostałych) i nie może rościć sobie pretensji do wyznaczania uniwersalnych standardów epistemologicznych i estetycznych ani tym bardziej etycznych.

Etyka zajmuje dziś w anglosaskim dyskursie humanistycznym miejsce szczególne. Po części zasługę tę trzeba przypisać Derridzie, którego późne pisma – szeroko czytane i komentowane w uczelniach amerykańskich, na równi z „wcześniejszym” Derridą – ogniskują swą problematykę wokół zagadnień *m o r a l n o ś c i i s p r a w i e d l i w o ś c i*. Przeżywa renesans po latach wstydliwego zaniechania czy otwartej negacji. Renesans ów jednak nie ma charakteru powrotu do tradycji judeochrześcijańskiej jako fundamentu etycznego cywilizacji zachodniej. Przeciwnie, postuluje się uwolnienie etyki od „skażenia” koncepcjami filozoficznymi Zachodu. Otwarte jednak pozostaje pytanie o jej pozytywny model. Krytycy i badacze literatury spod znaku marksizmu (niezmiennie cieszącego się w USA dużą popularnością, głównie w wydaniu „szkoły frankfurckiej”), feminizmu, *Cultural Studies*, multikulturalizmu i dekonstrukcji, zgodnie zapatrzeni w Nietzschego, głównego prawodawcę postmodernizmu, zbyt zajęci są krytyką tradycyjnego wzorca etyki, by wypracować paradygmat etyczny, który spełniałby postulat „ideologicznej czystości”. W konsekwencji nie bardzo wiadomo, czym taki paradygmat „nowej etyki” – skonstruowany „na zewnątrz” monoteistycznego modelu (judeo)chrześcijańskiego – miałby się charakteryzować, jakie „nowe” czy też „inne”

Skórczewski Dokąd zmierza humanistyka?

normy wskazywać. Modne, a poniekąd i przymusowe, pozostaje odwoływanie się do tez autora *Genealogii moralności*, który jest (zresztą nie od dziś) najczęściej cytowanym filozofem w pismach rzeczników ponowoczesności. Nawiązania te mają z reguły charakter jawnie aprobatywny; pozycja Nietzschego w kanonie myśli postmodernistycznej (zwłaszcza w pismach Foucaulta, Derridy i de Mana, a także licznej rzeszy ich kontynuatorów) jako prawodawcy nowego rozumienia p r a w d y – nie absolutnej, lecz prawdy-z-danego-punktu-widzenia – wydaje się niezagrożona¹⁷. Tym bardziej warto odnotować wysiłki podejmowane przez przeciwników Nietzscheańskiej koncepcji etyki i ufundowanej na niej wizji człowieka. Wydaje się bowiem, że to na tym gruncie właśnie toczy się najbardziej fundamentalny spór współczesnej humanistyki. Stąd kapitalne znaczenie wspomnianej rozprawy MacIntyre'a, który polemizując z autorem *Genealogii moralności* sformułował tezę – mało dziś popularną – o nierozdzielności dociekań intelektualnych i postawy moralnej, w tej ostatniej upatrując pierwszorzędnny warunek poznania¹⁸.

Nie do końca miał więc rację de Man twierząc, że choć współczesna teoria (teorie) literatury podejmuje częstokroć te same pytania, które powracają w dyskursie filozoficznym, to jednak jej źródła sięgają poza filozofię¹⁹. Spojrzenie na oba dyskursy z perspektywy etycznej, co proponuje MacIntyre, zdaje się tej tezie zaprzeczać. W istocie w ostatnich latach niektórzy badacze literatury w USA w swoich teoretycznych wystąpieniach zaczynają dawać wyraz świadomości, że nauka o literaturze nie może dłużej opierać swych metod na założeniu „nieosiągalności” wiedzy obiektywnej. Innymi słowy, kwestionować się zaczyna jedną z naczelnych przesłanek postmodernizmu, głoszącą, iż „obiektywizm jest niemożliwy” i to zarówno w odniesieniu do estetyki, jak i etyki. Na uwagę zasługuje fakt, iż krytyka relatywizmu poznawczego i aksjologicznego postmodernizmu przychodzi również z innych niż tomizm kierunków: przede wszystkim od badaczy utożsamiających się z nurtem post-pozytywistycznego realizmu²⁰. Główne

^{17/} Zob. A. McIntyre *Three Rival...*, s. 36, 42. Prawda jako najwyższa wartość tradycji judeochrześcijańskiej, w interpretacji Nietzschego i Heideggera, a za nimi współczesnych filozofów postmodernistycznych, uległa „dewaluacji” w zderzeniu z nowocześniejszym dyskursem naukowym, który – jak powtarzają zwolennicy Nietzschego, obnażył rzekomy fałsz tej tradycji, półprawdami i pozorami maskującej manipulacje ze strony tych, którzy używają jej w celu utrzymania władzy. Poglądy te nadal są głoszone jako silny argument przeciwko esencjalizmowi (por. D. T. O'Hara *Neither Gods nor Monsters: An Untimely Critique of the „Post/Human” Imagination*, „Boundary 2” 2003 nr 3, s. 111-112).

^{18/} Dziękuję Pani Profesor Ewie Thompson za zwrócenie mojej uwagi na to zagadnienie. Por. A. McIntyre *Three Rival...*, s. 60 i nn., a także jego uwagi o Nietzschego idei tożsamości i (nie)pamięci w kontekście pronazistowskich tekstów de Mana i „linii obrony” jego zwolenników (s. 211 i nn.).

^{19/} P. de Man *The Resistance...*, s. 8.

^{20/} Por. S.P. Mohanty *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics*, Ithaka, New York 1997.

ostrze krytyki wymierzone jest przeciwko – przyjmowanej dość powszechnie za pewnik – tezie Foucaulta o nieuchronnym skażeniu poznania tak naukowego, jak i potocznego przyjmowanymi *a priori* koncepcjami teoretycznymi, w tym również aksjologicznymi, i płynącej stąd niemożności uzgodnienia stanowisk oraz ocen w stosunku do danego zjawiska. Pojęcia używane w opisie rzeczywistości – zdaniem Foucaulta – nie są neutralnymi narzędziami obiektywnego badacza, lecz są obciążone ideologią cywilizacji, która je wytworzyła, warunkami społecznymi („systemem klasowym”) i dyskursem władzy²¹. Zgadając się zasadniczo co do a n e u t r a l n e g o charakteru wszelkiego poznania i wartościowania, przeciwnicy autora *Archeologii wiedzy* przyjmują istnienie pewnych uprzedzeń i ograniczeń wynikających ze stosowanej wobec przedmiotu poznania/oceny teorii (pozostanie to zapewne trwałą zdobyczą postmodernizmu). Podkreślają jednak zarazem, iż „wartości nie są zdeterminowane jedynie w sensie społecznym, ponieważ często odnoszą się również do głębszych cech ludzkiej natury, potrzeb oraz zdolności wspólnych całej ludzkości, które nakładają ograniczenia na historyczne uwarunkowanie naszych ocen”²². Sądy wartościujące – tak etyczne, jak i estetyczne – nie są ograniczone wyłącznie do kultury i kontekstu społecznego, w jakich zostały sformułowane, lecz mają charakter uniwersalny, wykraczają poza nie, dotyczą bowiem zachowań i dokonań (intelektualnych, kulturowych etc.) o s o b y l u d z k i e j²³, a także – co nie mniej istotne – odnoszą się do przedmiotów istniejących w sposób niezależny od „lokalnych” społecznych i kulturowych przekonań. W ten sposób nie wpisując się wprost w kontekst filozofii chrześcijańskiej, oponenti Foucaulta zbliżają się do stanowiska zakreślonego znacznie wcześniej przez personalizm. Dostrzec w tym można otwierającą się perspektywę nowego, po-ponowoczesnego spojrzenia na wspomniane wcześniej zagadnienia wielokulturowości, gdzie relatywizm etyczny poczynił największe spustoszenia, odcinając wiedzę humanistyczną od jej filozoficznych korzeni. Znaczenia tych wystąpień nie sposób przecenić, współdecydować bowiem one będą zapewne o kształcie dyskursu humanistycznego (a wraz z nim literaturoznawczego) najbliższych lat. Po okresie supremacji postmodernistycznego relatywizmu w dziedzinie epistemologii i aksjologii szala nie przechyliła się wprawdzie jeszcze na stronę esencjalizmu (zakładającego pewien sto-

21/ Kwestia ta została wyraźnie postawiona przez Foucaulta w wywiadzie z Alessandro Fontana i Pasquale Pasquino *Vérité et pouvoir*, opublikowanym w piśmie „L’Arc” (1977 nr 70, s. 16-26); przekł. ang. *Truth and Power* ukazał się w zbiorze *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, red. C. Gordon, tłum. C. Gordon i inni, Brighton, Sussex: Harvester Press, s. 107-133).

22/ S.P. Mohanty *Can Our Values Be Objective? On Ethics, Aesthetics, and Progressive Politics*, „New Literary History” 2001 nr 4, s. 814.

23/ Mohanty mówi o „ludzkiej wartości i godności jednostki”, która jest niezależna od „osobistych zasług”, ponieważ wartość ta należy do osoby na podstawie samego faktu jej istnienia (tamże, s. 818). Na tym założeniu autor opiera swoją uniwersalistyczną koncepcję etyki i aksjologii.

Skórczewski Dokąd zmierza humanistyka?

pień obiektywizmu poznawczego, a także obiektywny status wartości), lecz z pewnością przybyło solidnych argumentów, które w niedalekiej przyszłości mogą przeważać szalę na jego korzyść.