

Teksty Drugie 2014, 1, s. 192-207



Humanistyka płaskiego świata

Jan Sowa

Opinie

Jan Sowa

Humanistyka płaskiego świata

Senność gęsta jak śnieg i krążąca jak śnieg
Zasypuje śnieżnymi płatkami sennymi
Bezprzyczynny mój dzień, bezsensowny mój wiek
I te ślady bezładnych moich kroków po ziemi.

Jeśli chcę, mogę spać; jeśli chcę, mogę wstać,
Siąść przy oknie z gazetą z zeszłego tygodnia
Albo iść w senność dnia – wtedy inny, nie ja,
Siedząc w oknie, zobaczę dalekiego przechodnia.

Czy to dobrze, czy źle: tak usypiać we mgle?
Szeptać wieści pośnieżne, podzowne, spóźnione?
Czy to dobrze, czy źle: snuć się cieniem na tle
Kołującej śnieżycy i epoki przyćmionej?

Śnieg pierzyną mi legł, wiek godziną mi zbiegł
W białej drzemce, w puszystym przyprószonym spacerze
Bezprzyczynny mój dzień, bezsensowny mój wiek
Składam wierszom powolnym w ofercie.

Julian Tuwim *Zadymka*

Jan Sowa –
dr hab., pracownik
Katedry Antropologii
Literatury i Badań
Kulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego,
materialistyczno-dialektyczny teoretyk
kultury, socjolog,
kulturoznawca. Autor
i redaktor wielu
książek, m.in. *Fantomowe ciało króla*.
Perferyjne zmagania z nowoczesną formą
(2011) oraz *Joy Forever: The Political Economy of Social Creativity*
(2014). Kontakt:
jan.sowa@ha.art.pl

Od prawie dwóch dekad Michał Paweł Markowski jest jedną z głównych postaci polskiej humanistyki. Jego pozycję potwierdza imponująca lista publikacji, spektakularna kariera akademicka, intensywna działalność organizacyjna i *last but not least*, uznanie, jakie zdobył w świecie zachodniej akademii. Dla mnie samego i dla wielu osób należących do pokolenia roczników 70. XX wieku kontakt z Markowskim i jego książkami był w latach 90. ubiegłego stulecia doświadczeniem w pewnej mierze formacyjnym. Chociaż dzisiaj postmodernizm i poststrukturalizm są dla mnie raczej częścią problemu niż rozwiązania, wtedy były głównymi dyskursami kształtującymi moje myślenie o współczesności (i nie tylko moje, bo podobne doświadczenie mieli – o czym wiem albo czego się domyślam – np. Igor Stokfiszewski, Paweł Mościcki, Kuba Mikurda, Andrzej Leśniak czy Grzegorz Jankowicz; wszyscy podobnie jak ja studiujący przez jakiś czas u Michała Pawła Markowskiego). Rzecz jasna, wprowadzenie postmodernizmu i poststrukturalizmu do Polski nie było zasługą wyłącznie jednego człowieka, a może nawet nie przede wszystkim Markowskiego. *Postmodernizm. Antologia przekładów* pod redakcją Ryszarda Nycza czy *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* zredagowana przez Michała Buchowskiego odegrały tu kluczową rolę. Niemniej jednak to takie książki Markowskiego jak *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura czy Nietzsche – filozofia interpretacji* były w okresie studiów dla mnie – i, jak sądzę, nie tylko dla mnie – jednymi z najważniejszych lektur.

Z powyższych powodów – zarówno strukturalnych, jak i biograficznych – z dużym zaciekawieniem czekałem na najnowszą książkę Michała Pawła Markowskiego, *Politykę wrażliwości*, która w listopadzie 2013 roku ukazała się nakładem krakowskiego Universitasu. Aczkolwiek książka ta napisana jest – jak zwykle w przypadku tego autora – z dużą erudycją i językową sprawnością, trudno mi odnaleźć w niej dojmującą aktualność, jakiej poczucie towarzyszyło mojej lekturze wczesnych książek Markowskiego. I sądzę, że nie jest tak, ponieważ to ja sam się zmieniłem, bo przecież zmienił się też świat i musiał się również zmienić sam autor; nic nie stoi na przeszkodzie, aby dzisiaj mówił do mnie z taką samą aktualnością, z jaką mówił wtedy, skoro mogą to robić osoby, wobec których dzieli mnie o wiele większy dystans biograficzno-życiowy, jak np. Alain Badiou, Luc Boltanski, Antonio Negri, Bruno Latour czy Walter Benn Michaels. Problem z książką Markowskiego polega raczej na tym, że przez ostatnie dwadzieścia lat zmienił się świat, a wraz z nim humanistyka, natomiast Michał Paweł Markowski po raz kolejny powtarza diagnozę, którą stawiał już wielokrotnie i która od książek o Derridzie i Nietzschem zasadniczo się nie zmieniła. Sprawdzić ją można do postulatu rozbudowy interpretacji świata – a wraz z nią interpretacji literatury i życia – przez mnożenie kontekstów, wymiarów i perspektyw teoretycznych gwarantujących – ponoć – lepsze uchwycenie sensu zarówno własnego doświadczenia życiowego, jak

i otaczającej nas rzeczywistości kulturowej. Na tym ma zasadniczo polegać owa „dyskursywna wrażliwość”, którą Markowski zapowiada już w nocie na okładce książki, a którą misternie konstruuje na jej ponad 400 stronach. Stawką w tej grze jest obrona humanistyki jako wiedzy adekwatnej – to znaczy pozwalającej nam odnaleźć się w świecie – oraz istotnej, czyli dającej coś, czego nie może dać nic innego poza nią. Markowski przekonuje nas również, że jego wizja jest adekwatna i istotna w odniesieniu do współczesnej myśli humanistycznej, a więc że prezentuje nam obraz tego, czym humanistyka dzisiaj faktycznie jest i jakie powinno być jej zasadnicze zadanie. W każdym z powyższych czterech punktów Markowski ponosi sromotną porażkę: jego wizja humanistyki ani nie zdaje sprawy z tego, czym humanistyka dzisiaj jest ani czym być może, ani też nie pozwala odnaleźć się we współczesnym świecie komukolwiek, kto nie należy do 1% profesorów literatury zakochanych w poststrukturalizmie. (Nie odbieram oczywiście temu 1% prawa do przemierzania własnych fantazmatów i podążania za własnym pragnieniem. Trzeba jednak podkreślić, że jedną ze stawek, które Markowski sam ustanawia dla swojej książki, jest stworzenie legitymizacji dla humanistyki jako przedsięwzięcia ważnego i wartego wspierania przez ogół społeczeństwa. Cel jak najbardziej słuszny, nie osiągnie się go jednak, czyniąc własną idiosynkrazję fundamentem całej dyscypliny).

Myślenie Michała Pawła Markowskiego charakteryzuje zasadnicza słabość, jaką w odniesieniu do całego postmodernizmu zdiagnozował na przełomie lat 80. i 90. XX wieku Fryderyk Jameson: jest to myśl poruszająca się wyłącznie po powierzchni i niedostrzegająca czegoś, co może ukrywać się w głębi, poza tekstem (bo tego zewnątrz, przecież, jak przekonywał Derrida, nie ma i skazani jesteśmy nie tylko na prymarność, ale w ogóle na jedność wymiaru symbolicznego). Nie chodzi o to, że jest to myślenie płytkie w sensie banalności i braku wyrafinowania. Wręcz przeciwnie – wiele można Markowskiemu zarzucić, ale nie banalność czy brak conceptualnego wyrafinowania. Problem polega raczej na tym, że poststrukturalistyka postawiona wobec tekstu (w wąskim i szerokim rozumieniu tego terminu) będzie przede wszystkim poszukiwała jego miejsca w sieci innych tekstów, a więc eksplorowała wymiar intertekstualności. Tylko to ma w ogóle sens, bo przecież zgodnie z zasadą nieograniczonej semiozy, każdy znak odsyła wyłącznie do innych znaków, a nigdy do rzeczy samej. Mówiąc językiem psychoanalitycznym, poststrukturalistyka żyje w przekonaniu, że świat ma tylko dwa wymiary: Symboliczny i Wyobraźniowy, poza którymi nie ukrywa się żadne Realne. Dlatego jej świat jest płaski. Przekonanie to jest rodzajem (samo)oszustwa. Taki płaski świat można opisać i można go sobie wyobrazić, nie jest to jednak adekwatna reprezentacja rzeczywistości społeczno-kulturowej. Nie przypadkiem Jacques Lacan ilustruje relację między

Realnym, Symbolicznym i Wyobrażeniowym przy pomocy topologicznej figury węzła boromejskiego, a więc splotu **trzech** okręgów (owych trzech wymiarów/rejestrów ludzkiego świata) zbudowanego w taki sposób, że usunięcie któregokolwiek z nich prowadzi do rozpadu całej konstrukcji. Wymiar Symboliczny i Wyobrażeniowy nie tylko nie wyczerpują więc spektrum rejestrów, w których się poruszamy – i które powinny zostać uwzględnione w każdym adekwatnym ujęciu ludzkiej rzeczywistości – ale też nie mogą w ogóle istnieć bez tego, co jest poza nimi: Realnego.

Odwołanie, jakie czynię tu do języka psychoanalitycznego, nie jest bynajmniej arbitralne i powyższej wątpliwości nie da się oddalić, dyskredytując psychoanalizę jako tylko jeden z wielu możliwych języków i zastępując ją innym – dajmy na to postsekularyzmem czy teorią aktora-sieci – które podobnymi kategoriami nie operują. Psychoanaliza zajmuje wobec postmodernizmu miejsce szczególne i wyróżnione, ponieważ wymazanie Realnego i ustanowienie jedyności wymiaru Symbolicznego (gdzieniegdzie uzupełnianego Wyobrażeniowym) jest gestem założycielskim poststrukturalizmu. Derridiańska *différance* wywodzi się – nie tylko, ale jednak w istotnej części – z freudowskiej koncepcji traumy jako odroczonego spotkania z Realnym. Z owego spotkania próbuje zachować samo tylko odroczenie, błędnie uznając, że owo odroczenie może być przeciągane bezterminowo i dlatego uznane za samoistną rzeczywistość. Tak uważał na przykład Jean Baudrillard, gdy twierdził, że dług zachodnich społeczeństw będzie rósł w nieskończoność i nigdy nie będzie musiał zostać spłacony. Można tak było sądzić w roku 1998, ale już nie w 2008, gdy odraczane Realne powróciło z taką siłą, że na chwilę zachwiało w posadach bryłę naszego społeczno-gospodarczego świata. To jest zmiana, której Markowski zdaje się nie dostrzegać i dlatego jego wizja humanistyki jest mało atrakcyjna dla kogoś, kto – jak 99% spośród nas – nie jest w żaden sposób zabezpieczony przed traumą spotkania z Realnym, nie ma więc komfortu życia w płaskim, dwuwymiarowym świecie doskonałego symboliczno-wyobrażeniowego (samo)oszustwa, gdzie zdaje się przebywać Michał Paweł Markowski.

Na bardziej ogólnym poziomie powiedziałbym, że to właśnie Realne i jego uporczywe powroty stoją dziś w samym centrum humanistyki, o czym świadczy wiele teoretycznych diagnoz od *Powrotu Realnego* Hala Fostera po *Dług. Pierwsze 5000 lat Davida Graebera*, książek o fundamentalnym znaczeniu, których humanistyka Markowskiego w zaskakujący sposób nie dostrzega (zaskakujący, bo polski przekład pierwszej z nich ukazał się w serii „Horyzonty nowoczesności” przez Markowskiego współredagowanej, a druga została okrzyknięta jedną z najważniejszych książek antropologicznych ostatnich lat; czyżby horyzonty nowoczesności nie były horyzontami humanistyki, a antropologia owej humanistyki niezbywalną jej częścią?) Znając inne wystąpienia

Markowskiego, sądzę, że również dla niego kwestia Realnego stoi w centrum współczesnych humanistycznych sporów i to właśnie niechęć wobec tej kategorii (w tym zwłaszcza wobec implikacji, jakie wyprowadza z niej Szkoła Słoweńska psychoanalizy Lacanowskiej), a nie resentyment, jak twierdzili kiedyś Sierakowski i Kutyla, była powodem dyskredytowania przez Markowskiego myśli Slavoj'a Žižka (który w *Polityce wrażliwości* pojawia się wyłącznie jako sprawozdawca Lacana i to sprawozdawca całkowicie nadmiarowy, bo tezy, które za jego pośrednictwem wchodzi do tekstu książki, są w dyskursie psychoanalitycznym tak rudymentarne, że wystarczyłoby odwołanie do *Słownika psychoanalizy* Laplanche'a i Pontalisa).

Chociaż powyższe wątpliwości są na poziomie teoretycznym absolutnie kluczowe, nie trzeba wytaczać dział aż takiego kalibru, aby uznać wizję humanistyki proponowaną przez Markowskiego za mało inspirującą. Pomysł na wzmocnienie humanistyki przez mnożenie jej dyskursów w niebezpieczny sposób przypomina logikę nadmiaru typową dla kultury późnego kapitalizmu. Czy rzeczywiście więcej znaczy lepiej? Czy supermarketyzacja humanistyki i zbliżenie jej uprawiania do frustrującego doświadczenia klientki stojącej przed sklepową półką z 50 markami dżemu truskawkowego i niemogącej się zdecydować, który słoik wybrać, jest rzeczywiście pożądanym sposobem odnoszenia się do współczesnej kultury? Zestawienie *Polityki wrażliwości* z książkami Markowskiego sprzed 20 lat – zestawienie, którego nie sposób nie dokonać, biorąc pod uwagę zabieg nadania jej numeru 100 w serii wydawniczej, w której inna książka Markowskiego miała numer 1 – prowadzi do smutnej konkluzji, że „rozwój” jego myśli również przebiega zgodnie z późnokapitalistyczno-poststrukturalistyczną logiką ekspansji w szerz, a nie w głąb: im bardziej się zmienia, tym bardziej pozostaje taka sama. Podobnie jak popkultura powtarza ustami wciąż nowych protagonistów wciąż to samo przesłanie, tak też Markowski wydaje się od 20 lat mówić to samo – „mnóżmy intertekstualną pracę interpretacji”. Równie repetytywna jest lista autorów i autorek, których lektura wspierać ma jego propozycje. Byłoby to wartościowe, gdyby te dwie dekady nie pokazały, jak dobitnie ci autorzy i te autorki się mylą, lub gdyby dzisiaj Markowski przeczytał w ich książkach coś innego niż 20 lat temu, gdy gonił króliczka na kartach *Pragnienia obecności*. (Ironicznie można by dodać, że książka Markowskiego odpowiada na przytoczone na okładce pytanie Marii Janion o to, jak uprawiać humanistykę w drugiej połowie XX wieku, nic jednak nie mówi o wieku XXI; można ją więc uznać co najwyżej za dobre wprowadzenie do historii humanistyki, ale nie do jej teraźniejszości). Co gorsza, nowe nazwiska i idee są dołączane do owego panteonu zgodnie z obojętną na głębsze sensy i znaczenia logiką ekspansji horyzontalnej typową dla kapitalizmu – niestety, znów to wulgarnie słowo, „kapitalizm”, wypadające na tle filozoficznego gmachu Markowskiego jak niefortunna kupa w salonie,

o której robienie oskarżano kiedyś Foucaulta (a może był to tylko jego fantazmat?). W ten sposób Markowski dołączył do swojego łańcucha kolejne znaczące – psychoanalizę Lacanowską, nie biorąc jednak w ogóle pod uwagę, że jej pozycja we współczesnej humanistyce, pozycja wywalczona w dużej mierze w imię Realnego przez Szkołę Słoweńską (Žižek, Dolar, Zupančič, Salecl) jest ściśle związana z ostatecznym zgonem poststrukturalizmu. Markowski może w bliskości kilku stron cytować jednocześnie Rorty'ego i Lacana dlatego i tylko dlatego, że projekt polityki wrażliwości jest w nieusuwalny sposób zapikowany w poststrukturalizmie, a więc „Rorty” i „Lacan” pozostają jedynie znaczącymi, za którymi nie ukrywają się *de facto* żadne sensy, intencje czy wybory; ich obecność służy wyłącznie mnożeniu przyjemności intertekstualnej podróży wzdłuż łańcucha znaczących, bez zważania na Realne, które leży poza nim (anty-Hermes, znów, wciąż).

Mówiąc o Realnym, Symbolicznym i funkcji maskowania, którą to drugie pełni wobec pierwszego, trudno nie zwrócić uwagi na to, co w dyskursie Michała Pawła Markowskiego nieobecne: brak w nim jakichkolwiek elementów teorii krytycznej, w tym szczególnie filozofii Karola Marksa. Nieobecność ta nie jest w sposób bezpośredni zadekretowana czy wytłumaczona, nie jest jednak również przypadkowa ani nieistotna. Jak to często bywa, Realne przeliera przez szczeliny dyskursu właśnie wtedy, gdy podmiot w zbyt ostenacyjny (obszerny) sposób daje do zrozumienia, o czym mówić nie chce. Tak jest też w *Polityce wrażliwości*, gdzie nie ma Marksa Karola, ale jest Marks... Jonathan! Nawet jednak ten gest stanowi u Markowskiego powtórzenie, bo przywodzi na myśl dedykację podręcznika do teorii literatury Henrykowi Markiewiczowi przy jednoczesnym usunięciu z treści tej książki marksizmu (*notabene*, decyzja trudna do zrozumienia w świetle jakichkolwiek kryteriów merytorycznych, o czym można się przekonać, czytając dowolną książkę Raymonda Williama czy wertując liczący ponad 700 stron tom *Marxism and the interpretation of culture*, gdzie po raz pierwszy ukazał się na przykład znany tekst Gayatri Chakravorty Spivak *Can the subaltern speak?*; ale czymże jest *subaltern* wobec przyjemności tekstu?).

Płaska dwuwymiarowość poststrukturalistycznego dyskursu Markowskiego pozornie nie rzuca się w oczy, ponieważ sprytnie ukrywa się za symulakrum głębi, a mianowicie za zainteresowaniem egzystencją. Jak pamiętamy jeszcze z czasów licealnych, trudno o pojęcie wywołujące większe poruszenie, bardziej frapujące i zasługujące na głębsze przemyślenie niż „egzystencja”. Dowodem na to jest fakt, że można z pasją poświęcać się temu zajęciu od liceum aż do profesury, a książka Markowskiego jest tego doskonałą ilustracją. Zasadniczy problem polega jednak na tym, że z doniosłości problematyki egzystencjalnej ludzkość zdała sobie sprawę bardzo dawno temu i z tego powodu ta część refleksji humanistycznej jest już od dawna nie tylko wysycona,

ale nawet przesycona. Czytając rozdziały książki Markowskiego poświęcone „egzystencjalnemu zakorzenieniu badań nad kulturą”, przypomniałem sobie jeden ze szlagierów z mojej licealnej listy lektur, a mianowicie *Filozofię egzystencji* Jaspersa. Pewien fragment ze *Wstępu* do tej książki głęboko utkwił mi wtedy w pamięci:

Beda opowiada o zgromadzeniu Anglosasów w 627 roku, na którym rozważano sprawę przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Jeden z wodzów przyrównał życie człowieka na ziemi do schronienia się wróbla w chacie w czasie zimy. „Na palenisku płonie ogień i ogrzewa izbę, na dworze szaleje burza. Nagle przez jedne drzwi wlatuje wróbel, przelatuje szybko izbę i wylatuje drugimi drzwiami. Przeciął tę niewielką, miłą mu przestrzeń i zniknął – z zimy powrócił do zimy. Także życie człowieka jest jak mgnienie oka. Nie wiemy, co było przed nim i co po nim nastąpi”. Ten Germanin wyczuwa, że jest zależny od czegoś obcego, że znalazł się w świecie przypadkiem, zarazem jednak czuje się w tym życiu dobrze i bezpiecznie. Trapi się tylko tym, że życie jest krótkie, i tym, co po nim nastąpi.¹

Cóż, nic dodać, nic ująć. I właśnie dlatego trudno uwierzyć Markowskiemu, gdy w dwóch, liczących w sumie prawie 200 stron rozdziałach przekonuje do ważkości poststrukturalistycznej refleksji egzystencjalnej i do doniosłości konkluzji, które w tej sferze wprowadza dekonstrukcja. Mimo pracy maszynarii pojęciowej rozkręconej do najwyższych obrotów trudno z książki Markowskiego wyciągnąć wniosek inny niż taki, że w sprawie egzystencji powiedziano już wszystko, co warto powiedzieć, i nie sposób posunąć już tej części refleksji humanistycznej do przodu. Można tylko kręcić się w kółko. Taki teoretyczny „kręciołek” może być oczywiście przyjemny sam w sobie. Dziecięce zamięłowanie do zabawy na karuzeli wcale nie musi z wiekiem mijać, myliłyby się jednak ktoś, kto sądziłby, że wysiadając z karuzeli, jesteśmy o wiele dalej od miejsca, w którym na nią wsiedliśmy. Niech zaświadczy o tym zestawienie z przytoczonym przed momentem cytatem z Bedy (*via* Jaspers) poniższej obserwacji Michała Pawła Markowskiego:

Czym więc są narodziny dziecka? Zdarzeniem, które choć przewidywalne, wypełnia się nieprzewidywalną treścią. Zdarzeniem, które zakorzenione w symbolicznej, a więc powtarzalnej i reprodukowalnej sieci kultury jednocześnie powołuje do życia kogoś niepowtarzalnego. Tym są każde narodziny i tym jest każda śmierć: dwa absolutne zdarzenia, które nadają

1 K. Jaspers *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 27.

każdemu z nas niepowtarzalne znamiona, a jednocześnie wpisują w ramy, które nas tych znamion pozbawiają.²

Lektura książki Markowskiego utwierdziła mnie w przekonaniu, że aby dyskursywnie uporać się z problemami egzystencji, całkowicie wystarczy korpus tekstów odziedziczonych po epoce klasycznej. Dlatego nie widzę pożytku, jaki humanistyka może pod tym względem mieć z Derridy lub Markowskiego, skoro mamy już Sofoklesa, Marka Aureliusza, Senekę czy Księgę Eklezjastesa. I dlaczego niby to zakorzenie w egzystencji miałyby być jakimś pomysłem na uprawianie humanistyki akurat w drugiej połowie wieku XX lub na początku wieku XXI? Trudno byłoby wskazać dziedzinę ludzkiego świata, w której tak niewiele zmieniło się od momentu, gdy człowiek jako gatunek wypowiedział w ogóle pierwsze słowo. Podsumowaniem egzystencjalnej części książki Michała Pawła Markowskiego jest dla mnie fragment wiersza innego bohatera moich czasów licealnych, Thomasa Stearnesa Eliota: to wszystko „zostało już odkryte / raz albo dwa razy przez ludzi, z którymi niepodobna / rywalizować”.

Nie znaczy to, że jako współcześni humaniści i humanistki nie możemy na zainteresowanie egzystencją doby klasycznej spojrzeć w odmienny i aktualny sposób. Otóż możemy, ale w tym celu nie wolno stosować postmodernistycznej metody doczepiania kolejnego ogniwa do istniejącego już łańcucha znaczących (która to operacja u Michała Pawła Markowskiego nazywa się „nieskończoną oscylacją między tym, co przedstawione, a samym przedstawiającym”), ale wykonać ruch w bok i zapytać o relację między przedstawiającym i sytuacją, w której dokonuje się akt przedstawiania. Operacji takiej możemy dokonać właśnie na materiale, którego dostarczają nam teksty klasycznej starożytności. Musi polegać ona na odnalezieniu ślepej plamki owego dyskursu: nie tego, co się mówi, ale tego, co nie zostaje wypowiedziane (z tego też powodu postulat mnożenia interpretacji – w intertekstualnej wersji tej procedury, za którą opowiada się Markowski – nie wydaje się ciekawym programem dla humanistyki, bo to, co najważniejsze, nie znajduje się w tekście, ale poza nim, czyli tam, gdzie zdaniem poststrukturalistów nie ma nic). Ślepą plamką klasycznego dyskursu egzystencjalnego jest warunek możliwości jego uprawiania, a konkretnie niewolnictwo jako materialna baza, na której wspiera się gmach starożytnej myśli. Nie chodzi bynajmniej o odkrycie jakiejś „zależności między bazą a nadbudową”, jak można by to ująć w języku wulgarnego marksizmu (*notabene*, istnieje on już tylko i wyłącznie w filipikach wrogów Marksa (Karola) rozumiejących

2 M.P. Markowski *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2013, s. 359.

z niego mniej więcej tyle, co rozumieli z Heideggera filozofowie analityczni, którzy z *Bycia i czasu* potrafili odnieść się tylko do jednego zdania – *Das Nicht nichtet*). Frapująca jest raczej kompletna nieobecność w rozważaniach tych arcywrażliwych badaczy ludzkiej egzystencji jakiegokolwiek systematycznego namysłu nad losem współczesnych z nimi ludzi zredukowanych do nagiego życia (nie mówiąc już o próbach wsparcia ich walki o emancypację)³. Czy też, aby ująć to samo w bardziej ogólny sposób: działanie mechanizmów kultury sprawiających, że o ile każdy Spartakus dość łatwo staje się bohaterem epok po nim następujących, o tyle dla swojej własnej rzadko kiedy bywa przedmiotem artystycznej gloryfikacji. Nawet najbardziej sprawni adepci polityki wrażliwości wolą ową wrażliwość kierować ku sobie samym lub ku władzy, co w różny sposób, aczkolwiek z podobną przenikliwością pokazali Herman Broch w *Śmierci Wergilego* i Thomas Bernhard w *Dawnych mistrzach*.

Zdaniem Markowskiego odkrywcami i kodyfikatorami tej specyficznie humanistycznej wrażliwości polegającej na „podkreślaniu skończonego charakteru naszej egzystencji, która wszelako nie miałaby żadnego sensu, gdyby nie była wychylona w nieskończoność” byli, jak nazywa ich autor *Polityki wrażliwości*, „romantyczni rewolucjoniści”: Schlegel, Novalis i Schleiermacher. Znowu muszę przede wszystkim wystąpić w obronie klasyków, bo o nic innego nie chodzi w słynnym *Exegi monumentum aere perennius*. Wątpię, aby stawka, o którą warto grać we współczesnej humanistyce, było jak proponuje Markowski, powiedzenie tego samego po raz kolejny. Czy celem bardziej wartościowym – nie tylko etycznie, ale przede wszystkim teoretycznie – nie jest wyjaśnienie, jak to możliwe, że ktoś równie wrażliwy co Horacy nie był w stanie dostrzec tych, których egzystencja musiała zostać obrócona w wiór po to, aby mógł powstać jego „pomnik trwalszy niż ze spiżu”? Czy w duchu „słabego mesjanizmu” Waltera Benjamina nie należałoby raczej upomnieć się o prawo do istnienia tych bezimiennych ludzi w naszej kulturze, jak robi to na przykład John Zerzan, gdy w tekście *The case against art* twierdzi, że najlepszym sposobem wyrażenia podziwu dla pałacu w Wersalu byłoby upamiętnienie wszystkich bezimiennych i zapomnianych chłopów, którzy zginęli, osuszając bagna na terenach, gdzie później ów pałac stanął? Czy ktoś, kto jak Markowski, woli towarzystwo ironistów od „ontologów i moralistów” może mieć cokolwiek ciekawego do powiedzenia o nagim życiu? Czy ta cała „oscylacja między tym, co przedstawione, a samym przedstawiającym” nie przypomina równie (arcy)ludzkiego i przyjemnego, co kompletnie bezproduktywnego i pozbawionego znaczenia ruchu dłoni kogoś, kto gładzi

3 Za namysł taki nie może uchodzić jedna czy druga satyra. Niewolnicy oczywiście pojawiają się w literaturze starożytnej Grecji i Rzymu, jednak nie w sposób, o który tu chodzi.

swojego penisa lub łechtaczkę? Czy to dobrze, czy źle: snuć się cieniem na tle kołującej śnieżycy i epoki przyćmionej?⁴

Ponieważ ruch dialektycznej myśli nie powinien zatrzymać się, dopóki przez negatywność nie dojdzie do nowej całości, nie zamierzam bynajmniej pozostawiać tego tekstu w retorycznym zawieszeniu. Krytyka pomysłu Michała Pawła Markowskiego na humanistykę nie będzie niczym ponad ów pusty gest oscylacji, jeśli nie pójdzie za nią przynajmniej szkic innego programu, który ustanowi dla dyskursu współczesnej humanistyki inne, bardziej adekwatne dla XXI wieku stawki i zaproponuje inne sposoby ich realizacji. Nie da się tego zrobić w sposób kompletny, nie pisząc książki o objętości podobnej do ostatniej książki Michała Pawła Markowskiego, czego jednak robić nie zamierzam. Nie dlatego, żebym nie lubił pisać grubych książek. Sądzę po prostu, że lepiej jest humanistykę uprawiać, niż pisać, jak należy to robić. Konstrukcja kontrpropozycji wobec *Polityki wrażliwości* jest jednak o tyle łatwa, że alternatywny pomysł na humanistykę można oprzeć na źródłach, do których odwołuje się Michał Paweł Markowski, jednak inaczej potraktowanych. Dlatego czytelniczka, która przeczyta książkę Markowskiego, a później ten krótki tekścik, bez problemu orientuje się, o co mi chodzi.

Podobnie jak Michał Paweł Markowski lubię czytać Kanta i lekcja, jaką z tej lektury wyciągam dla współczesnej humanistyki, jest taka, że prolegomeną do wszelkiego badania świata ludzkiego – a więc również tekstów: tekstów kultury oraz tekstów w sensie literackim – która ma ambicję wystąpić jako

4 Chcę podkreślić, że nie chodzi mi bynajmniej o rodzaj moralnego szantażu. W zasadzie mam na myśli to samo, co Benjamin w *O pojęciu historii* i kilku innych tekstach: świat naszej kultury i naszego społeczeństwa jest zbudowany dosłownie na trupach („każde wielkie osiągnięcie cywilizacji jest też świadectwem wielkiego barbarzyństwa”), co Benjamin obraca **również przeciw przysłemu komunizmowi**, proponując ultradialektyczną zasadę: „wszyscy zwycięzcy są dziedzicami tych, którzy zwyciężali przed nimi”. Wynika z niej, że zwycięstwo komunistycznej sprawiedliwości będzie w sobie dialektycznie zawierało wcześniejsze osiągnięcia kapitalizmu (zgodnie z logiką Hegłowską relacja między komunizmem i kapitalizmem ma charakter zniesienia – *Aufheben* – a nie prostej negacji). Stąd rodzaj długu, jaki mamy, wobec wszystkich, którzy ponieśli różnego rodzaju mało dobrowolne poświęcenia w budowie naszej cywilizacji. Nie tylko nie możemy zwrócić im życia ani w żaden sposób zrekompenzować im ich cierpień, ale nawet nie jesteśmy w stanie ukarać winnych, bo oni też już nie żyją, dlatego nasz mesjanizm jest zdaniem Benjaminu tylko mesjanizmem słabym. Możemy jednak pamiętać o ich roli w historii i w imię ich cierpień dążyć do budowy lepszego świata. W związku z tym nie do przyjęcia w intelektualnej postawie Michała Pawła Markowskiego jest nie tyle brak wcielania takiej perspektywy w życie, co świadome i celowe przekreślanie sensowności jej przyjmowania i uprawiania humanistyki zgodnie z taką wizją, którą znajdziemy właśnie u Waltera Benjaminu, ale też u Raymonda Williamsa, Edwarda Saida, Gayatri Spivak, Jacques’a Rancière’a i wielu innych. Dyskredytacji takiej postawy służą w *Polityce wrażliwości* te wszystkie epitety w stylu „ontologowie i moralści” i wychwalanie pod niebiosa ironii, która jest dziś przecież tylko cynizmem pozbawionym samoświadomości.

wiedza istotna, powinna być owego świata transcendentalna redukcja, czyli próba wyartykułowania warunków jego możliwości. Jakakolwiek intertekstualna oscylacja interpretacji nic tu nie da, ponieważ interpretacja porusza się w przestrzeni, w której nie da się tych warunków odnaleźć, podobnie jak zdaniem Kanta podstawowych kategorii doświadczenia nie da się wydobyć z niego samego. Są one dane z zewnątrz przez zmysłowość i intelekt. Dlatego warunki możliwości każdego tekstu (jak proponowałem przed chwilą, w najszerszym znaczeniu terminu „tekst”) kryją się tam, gdzie zdaniem poststrukturalistów nie ma nic, czyli poza/obok/w głębi: w rejestrze tego, co Realne.

Błąd poststrukturalistów polega na tym, że coś, czego nie mogą dostrzec, bo jest zamaskowane przez ślełą plamkę ich dyskursu, uznają za w ogóle nieobecne. Postulat uobecnienia tego, co nieobecne, nieodstępne dla interpretacji, ale jednak kluczowe dla istnienia tego, co interpretowane (dokładnie w taki sposób, w jaki niewolnicza siła robocza stanowiła warunek możliwości powstania Horacjańskiego pomnika trwalszego niż spiż, chociaż Horacy mimo swej wrażliwości mało się nią interesował, gdy ów pomnik wychwalał), można na bardziej ogólnym, konceptualnym poziomie zdefiniować jako poszukiwanie warunków możliwości, a więc procedurę „redukcji transcendentalnej” wymyśloną przez Kanta (pozostaje to moim zdaniem jego najtrwalszym, metodologicznym, wkładem w rozwój wiedzy o ludzkim świecie). Jest to również pewien wariant krytyki ideologii. Jak w praktyce może ona wyglądać w badaniach humanistycznych i to odnoszących się jednocześnie do literatury, a więc tej części kultury, która najbardziej interesuje Markowskiego, oraz do kwestii niewolnictwa podniesionej wcześniej przeze mnie, pokazuje doskonała książka Williama Fitzgeralda, *Slavery and the Roman literary imagination*. To samo w filozoficznym kontekście i w nieco innej optyce społecznej osiąga Jacques Rancière w *Le philosophe et ses pauvres*. (Do listy tej można by dodać *The Country and the city* Raymonda Williama, *Kulturę i imperializm* Edwar-da Saida i wiele innych pozycji).

Podobnie jak Michał Paweł Markowski lubię czytać Lacana i podobnie do autora *Polityki wrażliwości* mogę wyartykułować ogólną receptę na uprawianie badań humanistycznych, wykorzystując jako paradygmat sytuację analityczną. Markowski ma rację, że psychoanaliza jest swoistą podróżą przez mowę i że „reintegracja [wyobcowanego podmiotu – J.S.] dokonuje się [...] w mowie”. To samo w inny sposób mówi amerykański psychoanalityk Bruce Fink, gdy twierdzi, że analiza polega na bombardowaniu Realnego metaforami, które pozwalają podmiotowi z owym Realnym się zmierzyć. Jednak przekonanie Markowskiego, że proces psychoanalityczny to „najtrafniejszy skrót określający wszelką działalność interpretacyjną”, wynika z błędnego rozumienia, jak owa sytuacja jest skonfigurowana. Otóż analiza jest podróżą przez morze metafor ku ziemi obiecanej integracji Realnego, ale jest nią tylko dla

analizowanego i tylko z jego punktu widzenia. Siła, jaką ma w tej konfiguracji analityk, nie wynika w ogóle z pracy jakiegokolwiek interpretacyjnej maszyny i nie jest zakorzeniona w mowie, ale w spojrzeniu i usytuowaniu. Analityk patrzy z ukosa czy też patrzy paralaktycznie. I to dzięki takiemu spojrzeniu, a nie dlatego, że rozplenił swoją interpretacyjną maszynę do granic możliwości, stając się w ten sposób super wrażliwym, może dostrzec, gdzie poza ślepą plamką podmiotu ukrywa się **prawda** (tak, psychoanaliza jest wielką afirmacją kategorii „prawdy”, dla której nie ma miejsca w postmodernizmie; przywiązanie do niej leży w samym centrum obrony Lacana przed poststrukturalizmem, jaką przeprowadził Žižek i reszta szkoły słoweńskiej). Dlatego analityk wcale nie musi być szczególnie bystry czy władać rozbudowaną maszyną interpretacyjną. Musi oczywiście posiadać pewne kompetencje komunikacyjne, dzięki którym może właściwie kierować ową podróżą podmiotu przez mowę, przede wszystkim musi jednak umieć zająć pozycję, z której widać Realne analizowanego. Pozycja ta nie musi wcale oscylować, może być nawet zupełnie bierna. Žižek w swojej ostatniej książce *Less than nothing*, pisze w ten sposób o „neutralności analityka”: „(A) nalityk po prostu jest, jak bezwładny *obiekt a*, on/a aktywnie nie interweniuje, [...] a jednak to obecność analityka ma magiczny efekt przemieniania słowotoku pacjenta w propozycję”⁵.

Taka z konieczności interpersonalna natura procesu psychoanalitycznego sprawia, że sytuacja analityczna jest absolutnie niekompatybilna z tym, co stanowi w mojej ocenie istotę przesłania i pomysłu na humanistykę Michała Pawła Markowskiego: „przekształcenie ślepego, bezosobistego życia we własne dzieło, tworzone wyłącznie z jednostkowej, lecz komunikowalnej perspektywy”⁶. Istota psychoanalitycznego przesłania polega na przekreśleniu jakiegokolwiek możliwości wykonania tego rodzaju gestu. Proces analityczny, w przeciwieństwie do masturbacji, jest czymś, czego nie da się przeprowadzić samej i na sobie. A nawet więcej: niemożliwość samodzielnego wykonania tego, co dokonuje się w procesie psychoanalitycznym, wynika z samej istoty psychoanalitycznego rozumienia podmiotu. Jednak nie dlatego, jak sugeruje Markowski, że psychoanaliza jest jakąś apoteozą nie-rozumienia, ale dlatego, że rozumienie może dokonać się tylko w odniesieniu jednego podmiotu wobec drugiego. Imputowanie Lakanowi typowego dla postmodernizmu uwielbienia dla niemającej końca włączki podmiotu przez labirynt znaczeń – jak robi Markowski w części V swojej książki, zatytułowanej *Od rozumienia do nierozumienia* – jest fundamentalnym, *nomen omen*, nieporozumieniem. To nikt inny, ale właśnie Lacań w reakcji na nazwanie go „badaczem” (po francusku

5 S. Žižek *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, London 2012, s. 67.

6 M.P. Markowski *Polityka...*, s. 352.

chercheur, czyli „ten, który szuka” od *chercher* – szukać) odpowiedział: *Je ne cherche pas, je trouve!* („Ja nie szukam, ja znajduję!”).

Gdyby chodziło tu tylko o niezrozumienie przez Markowskiego intencji psychoanalitycznego dyskursu, sprawa byłaby mało ważna. Mój zasadniczy sprzeciw i obawy budzi pomysł ustanowienia tego rodzaju poszukiwań – czyli cyzelowania wrażliwości, której główną funkcją jest eksploatacja perspektywy własnego jednostkowego doświadczenia – kamieniem węgielnym współczesnej humanistyki. Markowski – świadomie bądź nie – artykułuje w ten sposób program, który jest w zasadzie pomysłem na uprawianie sztuki, a nie na tworzenie wiedzy. Jestem osobiście jak najdalszy od przykrawiania humanistyki do epistemologicznych i instytucjonalnych wzorów nauk ścisłych czy przyrodniczych. Byłby to jej koniec. Ratunek przed podobną redukcją i utratą specyfiki, który Markowski proponuje, jest jednak dla humanistyki równie poważnym zagrożeniem, sprowadza się bowiem do rozpuszczenia jej w innej praktyce ludzkiej, a mianowicie w twórczości artystycznej. Cały sens i wartość uprawiania teorii/filozofii/humanistyki polega na tym, że jest ona nieredukowalna ani do nauk ścisłych, ani do twórczości artystycznej. Ma swoje własne stawki, reguły, cele i miejsce. Dlatego z punktu widzenia strukturalnego nie widzę różnicy między Rortiańskim *dictum* „filozofia jest rodzajem pisarstwa” a pozytywistycznym marzeniem, aby uczynić z niej rodzaj nauki. Obie próby prowadzą do równie kiepskich efektów: tak jak humanistyka może być co najwyżej słabą nauką ścisłą (lub przestać być sobą), tak też coś, co stanowi wartościowy i interesujący pomysł na tworzenie sztuki – a więc owo „przekształcenie ślepego, bezosobistego życia we własne dzieło, tworzone wyłącznie z jednostkowej, lecz komunikowalnej perspektywy” – nie przyniesie nic interesującego dla humanistyki. W jej uprawianiu chodzi bowiem o coś więcej niż tylko komunikowalność jednostkowej perspektywy. Chodzi o komunikowalność zbieżności wielu jednostkowych perspektyw i ustanowienie świadomego odniesienia do powstającego w ten sposób wspólnego, ludzkiego świata. O ile przykład Gombrowicza pokazuje, że maksyma „poniedziałek: ja, wtorek: ja, środa: ja, czwartek: ja” jest wartościowym punktem wyjścia do tworzenia literatury, o tyle książki Markowskiego udowadniają, że program dla humanistyki skrojony zgodnie z podobną zasadą – w 1997: ja, w 1999: ja, w 2004: ja, w 2009: ja, w 2013: ja – jest co najwyżej nużący swoją repetytywnością i rozczarowujący solipsyzmem.

Swoją drogą, dziwne, że pomysł, aby uczynić humanistykę rodzajem sztuki, zostaje wyartykułowany przez zwolennika perspektywy teoretycznej, która z afirmowania wielorakości, różnorodności i rozplenienia czyni oś swojego filozoficznego programu. Czy sytuacja, w której nauka, sztuka i filozofia są odrębnymi sposobami odnoszenia się do świata i istnienia w nim, nie jest

bogatsza i bardziej różnorodna niż taka, w której mamy tylko pozytywistyczną naukę i egzystencjocentryczną sztuko-humanistykę?

Na koniec kwestia najważniejsza. Podobnie jak Michał Paweł Markowski lubię czytać Hegla. Dlatego sądzę, że jedyne myślenie realizujące wyjątkową dla człowieka funkcję dialektyzacji świata to myślenie negatywne czy też, ujmując to innymi słowami, myślenie krytyczne. Ono i tylko ono stara się wprowadzić podstawową różnicę między to, co jest, a to co mogłoby być. Roli tej nigdy nie odgrywał i nie może odegrać poststrukturalizm (ani postmodernizm) będący równie wyrafinowanym, co afirmatywnym zdaniem sprawy z podstawowych mechanizmów funkcjonowania kapitalizmu postfordystycznego (zwanego również późnym kapitalizmem, elastycznym reżimem akumulacji, kapitalizmem korporacyjnym, globalizacją, kapitalizmem neoliberalnym itp.). Wbrew obietnicom afirmacji różnicy wprowadza on bezlitosną dyktaturę tego samego, co widać doskonale na przykładzie supermarketyzacji humanistyki zgodnie z rynkowym modelem nadmiaru, do której w praktyce sprowadza się projekt „polityki wrażliwości” Michała Pawła Markowskiego.

Właśnie przy pomocy Hegłowskiej kategorii „alienacji” opisałbym istotę misji, którą ma dzisiaj do spełnienia humanistyka. I właśnie przy pomocy „alienacji” w jej Hegłowskim rozumieniu, szerszym niż cztery typy alienacji, o których pisze Marks (Karol) w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*. Zadanie, które ma dzisiaj do spełnienia humanistyka, i sens jej istnienia polega na dopilnowaniu, aby ruch dialektycznej śruby mógł wykonać swój pełny obrót, czyli żeby wyalienowane efekty działalności człowieka przestały sprawować nad nim władzę i zamiast tego stały się środkami jego (i jej!) emancypacji. To jest stawka dla humanistyki XXI wieku. Problem ten jest dzisiaj o wiele bardziej ważki niż kiedykolwiek wcześniej, ponieważ żyjemy w czasach absolutnie wyjątkowych. Nigdy wcześniej człowiek – ani żaden inny gatunek – nie osiągnął tak wielkiej władzy nad światem przyrody ożywionej i nieożywionej. Nigdy wcześniej nasze miasta nie były tak wspaniałe, środki komunikacji tak rozwinięte, a wiedza tak ogromna. Nigdy wcześniej przeciętna jednostka nie miała tak niewiarygodnej autonomii i możliwości samorealizacji. Nigdy wcześniej nie potrafiliśmy tak dobrze rozwiązywać podstawowych problemów naszej materialnej egzystencji (na przykład nigdy, aż do czasów współczesnych, ludzkość nie produkowała *in toto* wystarczająco dużo żywności, aby wyżywić każdą, ale to dosłownie każdą żyjącą na Ziemi osobę). Nigdy sfera ekspresji artystycznej nie była tak szeroka i różnorodna jak dzisiaj, gdy dzięki rewolucji awangardowej język sztuki stał się doskonale rozciągliwy i potrafi objąć sobą całość świata ożywionego i nieożywionego. Ale to niewiarygodne, niesamowite (w sensie potocznym i psychoanalitycznym) nagromadzenie naszych wyjątkowych zdolności oraz osiągnięć jest też podstawą skrajnie wyalienowanej i niebezpiecznej władzy nad nami samymi.

Nigdy wcześniej kontrola sprawowana przez człowieka – ani jakikolwiek inny gatunek – nad światem przyrody ożywionej i nieożywionej nie oznaczała możliwości absolutnej i nieodwracalnej anihilacji tych światów, a wraz z nimi całego znanego nam ekosystemu (z powodu katastrofy ekologicznej lub globalnego konfliktu atomowego). Nigdy wcześniej wiedza i zdolności komunikacyjne nie były zapleczem dla tak wszechobecnego i natrętnego nadzoru społeczeństwa nad indywidualnym, jak jest dzisiaj. Nigdy wcześniej los pojedynczych jednostek nie mógł być tak kompletnie obojętny społeczeństwu. Nigdy wcześniej przewaga i dominacja wiedzy martwej – ucieleśnionej w technologicznych systemach składowania i przetwarzania informacji – nad wiedzą żywą nie mogły być tak szczelne i przygniatające. Nigdy wcześniej tylu ludzi nie rodziło się i nie umierało w niewoli, a środki ratowania się przed biedą nie były nigdy tak dojmujące, jak praktyki dobrowolnego sprzedawania organów (nerek, fragmentów wątroby, gałek ocznych) w celu uzyskania środków finansowych na spłatę długów, co zdarza się dzisiaj w Bangladeszu czy w Chinach. Nigdy wcześniej obieg pieniądza – nasze własne wyalienowane dzieło i reprezentacja naszej własnej, wyalienowanej potęgi – nie sprawował tak gigantycznej kontroli nad dystrybucją naszych kolektywnych zasobów. Nigdy wcześniej kultura nie była tak całkowitej poddana władzy rynku.

Jeśli zadaniem myślenia filozoficznego ma być, jak chciał tego Hegel, pojęciowe ujęcie tego, co aktualne, nie możemy poświęcać naszej energii, zasobów i czasu na replikowanie diagnoz, które znane były nie tylko bandzie odzianych w skóry barbarzyńców zebranych w namiocie w VII wieku naszej ery, ale również bosemu, wędrownemu pieśniarzowi zwanemu Homerem w wieku VII przed naszą erą. Naszym zadaniem, jako humanistów i humanistek, jest takie myślenie i taka praca z pojęciami, które pozwolą człowiekowi – jako jednostce i jako gatunkowi – zyskać kontrolę nad wyalienowanym światem jego własnych wytworów. Nie idzie więc o (re)/(de)konstrukcję podmiotu, ale o ustanowienie podmiotowości – indywidualnej i zbiorowej – która wobec tej ogromnej alienacji dawałaby nam przynajmniej rudymentarne poczucie sprawstwa. Taki jest dzisiaj sens i cel uprawiania humanistyki.

Abstract

Jan Sowa

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (KRAKÓW)

The humanities of a flat world

Inspired by Michał Paweł Markowski's *Polityka wrażliwości (Politics of sensibility)* the article not only offers a critique of its diagnosis and solutions, but also opens up a broader discussion with poststructuralist theory of culture. According to the author, the latter is not able to grasp the specific character of contemporary culture nor it allows to reflect on it, hence it could not be a proper basis for the research in the humanities. The article offers a sketch of an alternative idea for the humanities, focused on the question of emancipation. The author claims that the humanities should most of all help in the construction of a subjectivity – both individual and collective – which would allow contemporary human being – as an individual and as a species – to create a common, human world in a way autonomous and free of alienation.