

## ***In varietate concordia. Nauki humanistyczne i ich wpływ na imaginarium społeczne***

**Magdalena Żardecka**

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0003-3581-6424

### ***In varietate concordia. Human Sciences and their Influence on the Social Imaginarium***

**Abstract:** The paper views human sciences as a kind of cultural bond, building unity across all divisions and boundaries. For this purpose it uses arguments proposed by such intellectuals as Nussbaum, Rorty, Markowski and Assmann. It aims at justification of the thesis that humanities serve intrinsic integration and development of personality, social integration, maintaining bonds with the past and history, and creating a sense of common destiny of all human beings. Human sciences expand our horizons, allowing us to transcend the limits of our inborn egoism, they teach us how to imaginatively reach beyond and above the local perspective, creating foundations for interpersonal solidarity, respect, tolerance and compassion. The present political trends in Poland and in the world clearly favor natural and technical sciences, tending to devaluate and to marginalize humanities, which can be a prognostic of cultural regress, with unpredictable consequences for the future.

**Key words:** human sciences, union, imagination, sensitivity, hipoleptic discourse

**Słowa kluczowe:** nauki humanistyczne, unia, wyobraźnia, wrażliwość, dyskurs hipoleptyczny

Od wielu lat słyszymy pod adresem nauk humanistycznych zarzuty, że są bezproduktywne, nieużyteczne, jałowe, zbędne, a nawet szkodliwe społecznie (niepotrzebnie komplikują proste sprawy, mieszają ludziom w głowach, pozbawiając ich witalności i zdrowego rozsądku, niszczą tradycję, obalają autorytety, propagują wywrotowe idee itd.). Wini się humanistykę za to, że nie jest w stanie zbudować naszej siły fizycznej, ekonomicznej ani militarnej, nie przyczynia się nawet do wzmacniania naszej (narodowej, lokalnej, indywidualnej) tożsamości ani dobrego samopoczucia. Studiowanie historii czy zgłębianie literatury nie napawa optymizmem, nie dodaje krzepy, przeciwnie – psuje oczy, garbi plecy, czyni ludzi przewrażliwionymi melan-

cholikami i nudziarzami irytującymi zdrowych użytkowników najnowszych technologii i sprawnych graczy na lokalnych i światowych rynkach pracy. Jaki jest sens kontynuować badania, które generują (nieduże, co prawda, ale zawsze jakieś) koszty, nie oferując w zamian żadnych wymiernych zysków? Jak można pozwalać na takie marnotrawstwo publicznych pieniędzy? Pod pręgierzem tego rodzaju wrogich pytań stają współcześni humaniści, których zmusza się, by uzasadniali powody swego istnienia w zrozumiałych dla wszystkich kategoriach korzyści i przyrostu mocy.

Zauważmy, że duża część z tych zarzutów ma bardzo długą historię. Po raz pierwszy zostały wyraźnie sformułowane przez oskarżycieli Sokratesa, który, jak wiemy, skutecznie je odparł, lecz mimo to został skazany na śmierć. Nie jest to oczywiście dobry znak dla współczesnych humanistów, ale tymczasem postarajmy się uniknąć minorowych nastrojów i zbyt daleko idących konkluzji. W niniejszym tekście będę chciała przedstawić kilka współczesnych strategii obrony humanistyki i wykazać, że nauki te pełnią w kulturze rolę spoiwa, budują unię ponad wszelkimi podziałami i różnicami, służąc kilku celom jednocześnie:

- 1) naszej wewnętrznej integracji i rozwojowi naszej osobowości (samoświadomości, samorealizacji), ponieważ pogłębiają nasze rozumienie siebie, poszerzają nasze horyzonty, ukazują rozmaite możliwości i style życia, inspirują do refleksji nad sobą, pracy nad swym charakterem, zmiany swojego sposobu postępowania i myślenia;
- 2) integracji społecznej, ponieważ łączą rozmaite grupy istniejące wewnątrz naszego społeczeństwa, tłumacząc nawzajem ich języki, praktyki i obyczaje i ucząc ludzi wzajemnego komunikowania się i rozumienia;
- 3) więzi z historią, z wszystkimi, którzy już odeszli, a których głos jest dla nas nadal słyszalny tylko za sprawą humanistyki zachowującej i utrwalającej pamięć o przeszłości;
- 4) budowaniu poczucia wspólnoty losu z innymi, nawet bardzo od nas różnymi istotami ludzkimi, przekraczania granic swego egoizmu, wybiegania wyobraźnią poza i ponad perspektywę lokalną, poza i ponad najbliższą grupę społeczną; humanistyka uwalnia nasz umysł od zaścianowości i obskurantyzmu, uczy patrzeć na świat oczyma innych i ujmować ich problemy z „ludzkiego” punktu widzenia (co nie oznacza, że zakłada istnienie wspólnej wszystkim natury ludzkiej), uczy wrażliwości, rozumienia, współczucia i solidarności.

Jeszcze inną kwestią, którą niestety będę musiała tu pominąć, gdyż temat ten jest zbyt szeroki i nie zmieściłby się w niniejszej prezentacji, jest to, że humanistyka znajduje sposoby porozumienia, tajemne drogi i mosty łączące rozmaite wyspecjalizowane dziedziny wiedzy, potrafi bowiem dokonąć przekładu tekstu z jednego języka na inny. Wielkie teorie przyrodnicze albo uruchamiane są przez literackie metafory, albo szukają w nich wyrazu i dopiero w tym kształcie uzyskują powszechne poważanie. O roli języka i metafory w odkryciach naukowych i w postępie wiedzy pisali swego czasu

tacy autorzy, jak np. Mary Hesse, George Lakoff, Mark Johnson, Richard Rorty i inni.

Wróćmy jednak do naszego tematu. W rozważaniach podążę śladami wybitnych humanistów, takich jak Odo Marquard, Martha Nussbaum, Richard Rorty, Michał Paweł Markowski, Jan Assmann. Przy całej odmienności ich poglądów, proponowane przez nich wizje humanistyki wydają mi się bardzo przekonujące i pod wieloma względami do siebie podobne.

Niemiecki filozof Odo Marquard podkreśla rolę humanistyki we współczesnym, stechnicyzowanym, dynamicznie przekształcającym się świecie. Racją istnienia nauk humanistycznych jest według niego to, że ratują one to, co ulega degradacji w wyniku działania uprzedmiotawiającego rozumu instrumentalnego. Marquard zgadza się z Kosellekiem i Lübbem, że żyjemy w świecie, w którym wszystko coraz szybciej się zmienia. Oznacza to, że coraz mniej elementów przeszłości obecnych jest w naszej teraźniejszości, a jeszcze mniej przeniesionych zostanie do przyszłości. Tracimy w związku z tym poczucie ciągłości rzeczywistości. Przeszłość staje się nie tylko rzeczą i instytucją, ale przede wszystkim nasze doświadczenia. „W świecie naszego życia bowiem coraz rzadziej powracają te sytuacje, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń. Dlatego – zamiast dzięki stałemu zwiększaniu doświadczenia i znajomości świata stawać się samodzielnymi, tzn. dorosłymi – coraz to bardziej cofamy się stale na nowo do położenia tych, dla których świat jest na ogół nieznanym, nowym, obcym i nieprzejrzywym: do położenia dzieci<sup>1</sup>. Z powodu nadmiernego przyspieszenia zamiast rozwijać się, dziecińniejemy, odrywamy się od rzeczywistości, stajemy się coraz bardziej zależni od innych i podatni na rozmaite iluzje. Nauki humanistyczne mają zdolność czynienia na powrót bliskim tego, co ulega bezustannemu wyobcowaniu. Dzięki temu dodają nam otuchy, zapewniają kompensacyjną jedność kulturze i odnawiają poczucie ciągłości<sup>2</sup>. To one pozwalają nam zabierać w przyszłość dużą część naszej przeszłości i w tej funkcji są niezastąpione. Nauki humanistyczne wykształciły w nas zmysł historyczny, który stał się współczesnym surogatem dorosłości. Bez pieczołowitego zachowywania przeszłości nie moglibyśmy zaspokoić naszej potrzeby zakorzenienia, nie moglibyśmy w związku z tym wytrzymać ciągłych przemian rzeczywistości. Nauki humanistyczne pozwalają też demaskować pleniące się wszędzie iluzje i przesady, na które człowiek o wąskim wykształceniu technicznym jest bardzo podatny; w tym sensie stanowią dla nas istotny czynnik otrzeźwienia<sup>3</sup>. Można powiedzieć, że im bardziej modernizuje się świat, tym bardziej humanistyka staje się nieodzowna<sup>4</sup>. Rozum instrumentalny likwiduje wie-

<sup>1</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 84.

<sup>2</sup> Tamże, s. 96.

<sup>3</sup> Tamże, s. 97.

<sup>4</sup> Tamże, s. 100.

łość punktów widzenia i eliminuje wszelkie narracje. Nauki humanistyczne odwrotnie – obstają przy wieloaspektowości, wieloznaczności i mnogości narracji, pokazują, że nasze doświadczenie jest bogate i różnorodne i że pluralizmu tego nie da się wyeliminować inaczej niż za cenę przemocy. Dla humanisty bycie człowiekiem oznacza, że jest się wplątany w wiele rozmaitych spraw, których znaczenie może być odczytywane na wiele różnych sposobów. Interpretowanie to mnożenie opowieści; bez tych opowieści nasze życie stałoby się nieludzkie.

Sięgając do historii nauki i powołując się na dzieła Vica (*Nauka nowa*, 1725) i Diltheya (*Wprowadzenie do nauk humanistycznych*, 1883), Marquard pokazuje, że rozwój humanistyki stanowi przesuniętą w czasie (o jakieś sto lat) odpowiedź na rozwój przyrodoznawstwa wyznaczony dziełami Kartezjusza (*Rozprawa o metodzie*, 1637) i Kanta (*Krytyka czystego rozumu*, 1781). Okazuje się, że postęp nauk przyrodniczych po pewnym czasie powoduje wzrost zapotrzebowania na nauki humanistyczne. Na tej podstawie należy sądzić, że, wbrew obiegowym opiniom, nauki humanistyczne w najbliższej przyszłości czeka nie zmierzch, lecz gwałtowny rozkwit<sup>5</sup>, o ile oczywiście nie zahamują go destrukcyjne decyzje polityczne. Zmiany napędzane przez nauki eksperymentalne powodują dotkliwe straty w środowisku naszego życia. Tylko nauki humanistyczne mogą je zrekompensować. Ludzie nadal bardzo się między sobą różnią, wywodzą się z innych rodzin, wyznają odmienne religie, mają inne obyczaje, języki, kulturę. Przyrodoznawstwo prowadzi do metodycznej eliminacji wszelkiej indywidualności, czyniąc z istot ludzkich wymienialne egzemplarze tego samego gatunku (urzeczowienie). Taka neutralizacja indywidualności i historycznych światów pochodzenia jest wbrew człowiekowi, który nadal poszukuje sensu swojego życia w odniesieniu do wartości i tradycji. Nauki humanistyczne pomagają ludziom znosić skutki modernizacji poprzez ponowne osvajanie przeszłości dzięki hermeneutyce, interpretacji i narracji. Ludzie mają swoje historie, a historie trzeba opowiadać. Im bardziej zostają uprzedmiotowieni w wyniku modernizacji, tym więcej potrzebują opowieści przywracających im poczucie bycia sobą<sup>6</sup>. Opowieści oddają wielobarwność i różnorodność naszego świata, uwalniają od poczucia narastającej obcości i chłodu stechnicyzowanej rzeczywistości, czynią świat na powrót swojskim i bliskim, a jednocześnie – ukazując wielość kultur i religii, wielość ludzkich narracji – uczą rozumnego dystansu do własnej tradycji i do wszelkiej tradycji w ogóle. Zdaniem Marquarda nauki humanistyczne narodziły się w momencie, w którym intelektualiści dokonali zwrotu w stronę wieloznaczności. Zwrot ten był ich odpowiedzią na śmiertcioność doświadczenia wojen wyznaniowych i wszelkiego szaleńczego obstawania przy jednoznaczności. Odwrót od emfatycznej jednoznaczności w stronę

<sup>5</sup> Tamże, s. 102–103.

<sup>6</sup> Tamże, s. 108.

interpretującego i reinterpretującego rozumienia był wielkim odkryciem i zdobyczą intelektualną – wieloznaczność stała się dobrodziejstwem dla ludzkości. Potrafimy żyć tylko w świecie wieloznacznym, potrzebujemy wielu historii, wielu rozmów i książek, aby być indywidualami<sup>7</sup>, potrzebujemy humanistycznego wykształcenia, aby uchronić się przed niebezpieczeństwem jednoznacznej, jedynej, dehumanizującej historii.

Humanistyka realizuje się w ponaddiscyplinarnej i interdyscyplinarnej rozmowie<sup>8</sup>, w której konsens jest niekonieczny, o wiele ważniejsze jest twórcze nieporozumienie. Rozmowa ta toczy się od bardzo dawna. Filozofowie, dzięki liczącej dwa i pół tysiąca lat tradycji dyskusowania bez uzgadniania stanowisk, odgrywają w niej szczególnie ważną rolę, bowiem „wnoszą ze sobą coś, co jest interdyscyplinarnie pożyteczne: umiejętność życia z otwartymi aporiami i naddatkami rozbieżnych sensów”<sup>9</sup>. Mają oni sprawność wytrzymywania zaskakujących zwrotów i przeskoków tematycznych bez wpadania w skrajną irytację i bez upadania na duchu, potrafią też być katalizatorami debat, które tracą żywotność. Obecnie stoimy, zdaniem Marquarda, przed pytaniem, jak sprawić, żeby te humanistyczne, interdyscyplinarne dyskusje zagościły z powrotem na uniwersytecie<sup>10</sup>, w ostatnich bowiem latach ze względu na strukturę organizacyjną i wymogi administracyjne żadne żywe debaty intelektualne już się na nim nie toczą. Życie intelektualne emigrowało tam, gdzie było więcej swobody. Wydaje się, że podobna sytuacja jest obecnie na polskich uniwersytetach: żywe dyskusje należą do przeszłości, a humanistyka władcym gestem zostaje, jeżeli nie całkowicie wyproszona, to przynajmniej wciśnięta w szary kąt, ku nieskrywanej uciezce przedstawicieli rolnictwa, technologii żywności i innych rynkowych kierunków. „Wprawdzie jest się nadal na uniwersytecie – mówi Marquard – ale myśli się gdzie indziej”<sup>11</sup>. Kwestię tego, gdzie i na ile można myśleć, jeżeli nie udaje się to już na uniwersytecie, pozostawiam na razie otwartą, zresztą sam Marquard tego nie wyjaśnia.

Inny ważny głos w sprawie roli humanistyki we współczesnym świecie dobiega do nas zza oceanu. Wbrew nasilającym się tendencjom do kształcenia w wąskich specjalnościach i profilach zawodowych, Martha Nussbaum – jedna z najważniejszych amerykańskich filozofek – apeluje o edukację zorientowaną na całościowe kształtowanie istoty ludzkiej, edukację przygotowującą do pełnienia ról obywatelskich i do życia w ogóle<sup>12</sup>. Nussbaum uważa, że zachowanie człowieczeństwa w świecie zdominowanym przez technokratyczną racjonalność i agresywny kapitalizm wymaga wykształ-

<sup>7</sup> Tamże, s. 113.

<sup>8</sup> Tamże, s. 116.

<sup>9</sup> Tamże, s. 117.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 118.

<sup>12</sup> M. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, przeł. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 17.

cenia trzech umiejętności: krytycznego myślenia, przekraczania lokalnych uwarunkowań w stronę perspektywy globalnej oraz empatycznego wczuwania się w sytuację innych. Tych umiejętności nabywamy za sprawą nauk humanistycznych, które rozwijane być mogą dzięki instytucjonalnym ramom gwarantowanym przez uniwersytet. Bez humanistyki ludzie staną się technicznie wyszkolonymi, ograniczonymi egoistami pozbawionymi wyobraźni i wrażliwości<sup>13</sup>. Krytyczne myślenie polega na zdolności do sokratejskiego namysłu nad życiem, dystansowania się do siebie i własnej tradycji, kwestionowania zastanych wierzeń i zwyczajów. Dziś, tak jak za czasów Sokratesa, demokracja potrzebuje obywateli, którzy potrafią samodzielnie myśleć i rzeczowo dyskutować nad ważnymi sprawami, bez odwoływania się do bogów, bez opierania się na niewzruszonych autorytetach, bez uciekania się do manipulacji czy przemocy. Musimy nadal uczyć się postrzegania samych siebie nie tylko jako mieszkańców swojego regionu i członków swojej rodziny, ale jako istoty ludzkie powiązane ze wszystkimi innymi istotami ludzkimi więzami wzajemnego szacunku i uznania<sup>14</sup>. Przy rozwiązywaniu rozmaitych problemów nasza wyobraźnia powinna być wolna od ograniczeń lokalnych i grupowych lojalności. Żyjemy w wielonarodowym, wielokulturowym, zglobalizowanym świecie i choć wyglądamy i zachowujemy się inaczej, wszyscy jesteśmy ludźmi i musimy ze sobą współpracować. Trzecią potrzebną nam dyspozycję Nussbaum określa mianem narracyjnej wyobraźni. Polega ona na zdolności stawiania się w sytuacji osoby od nas odmiennej, wczuwania się w jej położenie, emocje i pragnienia, rozumienia jej historii, spoglądania na świat z jej perspektywy<sup>15</sup>. Aby umiejętność tę rozwinąć, potrzebna jest nam szeroka wiedza z bardzo wielu dziedzin: z filozofii, historii, antropologii, religioznawstwa, literatury, socjologii, sztuki, muzyki, językoznawstwa itd. Nauki te poszerzają nasze horyzonty i dlatego stanowią mogą podstawę odpowiedzialnego i krytycznego namysłu nad ludzkim losem. Humanistyka wnika w przestrzeń naszej codzienności, umożliwiając dialog nacechowany wzajemnym szacunkiem i wrażliwością. Uczy dostrzegania niuansów, drobiazgowego rozróżniania, wychwytywania sensów, rozważania racji i znajdowania argumentów. Dlatego wykorzystywana być może do analizy i krytyki bieżących wydarzeń i do prowadzenia sporów w aktualnych polemikach<sup>16</sup>. Tylko racjonalna debata chroni nas przed przemocą i gwarantuje ciągłość poszukiwania prawdy oraz ciągłość demokracji. Demokracja musi być rozumiana w kategoriach refleksji i dialogu, namysłu nad kwestią wspólnego dobra, nie zaś jako arena zwalczających się grup interesu forsujących swoje żądania. Brak umiejętności

<sup>13</sup> M. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016, *passim*.

<sup>14</sup> M. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, s. 18.

<sup>15</sup> Tamże, s. 19.

<sup>16</sup> Tamże, s. 28.

krytycznego myślenia prowadzi do zaniku dialogu i kryzysu demokracji – ludzie podejmują wówczas decyzje pod wpływem emocji i uprzedzeń.

Uniwersytety powinny kłaść nacisk na kształcenie ogólne o wyraźnym charakterze sokratejskim – uczyć myślenia i otwierać każdemu dostęp do wiedzy i prawdy (autonomia moralna i intelektualna); „studia literackie powinny być usytuowane w samym centrum projektu kształcenia obywatelskiego, rozwijają bowiem sztukę rozumienia, podstawową dla społecznego zaangażowania i obywatelskiej świadomości”<sup>17</sup>. Uczelnie powinny przygotowywać do wspólnego namysłu nad wszystkimi ważnymi kwestiami. Bez tego ludzie potrafią tylko wykrzykiwać slogany, śpiewać bojowe pieśni i walczyć ze sobą. Wykształcenie humanistyczne, służące budzeniu wrażliwości (współczującego rozumienia) oraz zdolności samodzielnego myślenia, stanowi podstawę godnego życia i rdzeń demokracji<sup>18</sup>. Nussbaum apeluje o refleksyjne obywatelstwo – życie pozbawione refleksji zagraża jakości demokratycznych rządów. Tylko szeroka wiedza humanistyczna może dostarczyć naszym umysłom energii i wolności. Humanisci muszą nadal bronić sokratejskich wartości i przygotowywać swoich studentów do krytycznego osądu wszystkich ludzkich spraw<sup>19</sup>. „Ludzie niemający możliwości wykorzystywania rozumu i wyobraźni w celu wkroczenia w szerszy świat kultur, grup i idei stają się osobiście i politycznie zubożali, bez względu na poziom ich przygotowania zawodowego”<sup>20</sup>. Nussbaum koncentruje się oczywiście na Ameryce, ale jej słowa możemy odnieść również do naszego społeczeństwa: „Byłoby katastrofą, gdybyśmy stali się narodem ludzi o kompetencjach technicznych, którzy utracili zdolność krytycznego myślenia, refleksji nad sobą oraz szacunku dla człowieczeństwa i ludzkiej odmienności”<sup>21</sup>.

Innym amerykańskim filozofem, którego warto przywołać, jest neopragmatysta Richard Rorty. Przyjmuje on, podobnie jak Nussbaum, że bycie obywatelem współczesnej liberalnej demokracji wymaga od człowieka szerokiej wiedzy i wielu umiejętności. Należą do nich: umiejętność rozmawiania i posługiwania się perswazją, zdolność dochodzenia do konsensusu i zawierania kompromisów, tolerancja dla odmienności, ciekawość świata, wrażliwość na los innych, poczucie odpowiedzialności za kształt społeczeństwa, umiłowanie wolności, lojalność w stosunku do swojej wspólnoty, pragnienie wiedzy, zdolność do poszerzania granic swojej wyobraźni, nadzieja na to, że nasza wspólnota w przyszłości będzie lepsza niż obecnie, świadomość własnej przygodności oraz przygodności wszystkich ludzkich praktyk i społeczeństw, samokrytycyzm itd. Obywatel współczesnego społeczeństwa powinien odrzucać jako obce i nieakceptowane takie postawy, jak:

<sup>17</sup> Tamże, s. 108.

<sup>18</sup> Tamże, s. 106–107.

<sup>19</sup> Tamże, s. 59.

<sup>20</sup> Tamże, s. 317.

<sup>21</sup> Tamże, s. 320.

fanatyzm, autorytaryzm, despotyzm, dogmatyzm, fundamentalizm, przemoc, instrumentalne traktowanie ludzi itd. Gdzie i jak mógłby nabyć tych cech i umiejętności, jeżeli nie dzięki naukom humanistycznym rozwijanym na uniwersytetach? Historia, literatura, sztuka, antropologia – ukazując różnorodność ludzkich losów oraz wielość i różnorodność społeczeństw – przysłużyły się liberalnej demokracji w o wiele większym stopniu niż zdajemy sobie z tego sprawę. Tymczasem nauki przyrodnicze raczej nie mają na tym polu większych zasług. Ustalają one jedynie relacje przyczynowo-skutkowe między zdarzeniami, dzięki czemu pozwalają prognozować i kontrolować pewne obszary rzeczywistości, ale nie pomagają nam w określaniu celów, do których warto zmierzać, nie dają odpowiedzi na pytanie, jakiego rodzaju ludźmi powinniśmy być. Nauki humanistyczne pogłębiają nasze rozumienie samych siebie, naszych lęków i aspiracji, to one biorą pod uwagę naszą historię i wszelkie tradycje osadzone w naszym życiu społecznym i na tej podstawie pozwalają określić, jaka opcja jest dla nas najsensowniejsza<sup>22</sup>. Uczą, jak ważna jest dla nas sokratejska troska o siebie oraz zobowiązanie do swobodnej, szczerej wymiany myśli i jak możemy je zachować, stając się zarazem coraz bardziej krytyczni i świadomi swych błędów oraz coraz bardziej tolerancyjni i wrażliwi na innych<sup>23</sup>.

Krytycyzm oraz zdolność do identyfikowania się z innymi ludźmi i wspólnotami wzrasta wraz z poziomem wykształcenia<sup>24</sup>. Zawsze jednak punktem wyjścia jest dla nas wspólnota, z którą się utożsamiamy. Daje nam to jasną świadomość, że *My* postępujemy tak a nie inaczej – to z tego powodu (a nie ze względu na Boga czy uniwersalną naturę ludzką) błąkające się po lesie samotne dziecko znajdzie u nas opiekę i pomoc<sup>25</sup>. Źródłem naszej moralności, wolności i wiedzy jest, według Rorty’ego, wyobraźnia. „Powinniśmy myśleć o wyobraźni nie jako o władzy umysłowej generującej obrazy mentalne, lecz jako o zdolności do zmieniania praktyk społecznych dzięki propagowaniu korzystnych nowych sposobów wypowiedania się”<sup>26</sup>. Wyobraźnia jest źródłem naszego języka, to ona „tworzy gry, w które rozumiemy gra”<sup>27</sup>. Wrażliwości i współczucia dla innych oraz krytycyzmu w stosunku do siebie nauczyliśmy się od naszych najlepszych humanistów. Antropologowie, socjologowie, powieściopisarze i historycy występują w roli tłumaczy dla tych wszystkich, z którymi nie umieliśmy i być może nadal

<sup>22</sup> R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 275.

<sup>23</sup> R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 55–69.

<sup>24</sup> R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 298.

<sup>25</sup> Tamże, s. 300.

<sup>26</sup> R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 170.

<sup>27</sup> Tamże, s. 181.



nie umiemy rozmawiać. Zrobili oni kawał dobrej roboty, pokazując, ile było w nas (a czasami nadal jest) przemocy i hipokryzji, oraz jak bogate i ciekawe były obyczaje tych, których uważaliśmy za dzikusów<sup>28</sup>. Dlatego, zdaniem Rorty’ego, powinniśmy po prostu nadal robić to, co nasze liberalne społeczeństwo zwykło robić. Nastawiać uszu na głosy specjalistów z poszczególnych dziedzin, pozwalać im pełnić funkcję pełnomocników miłości i mieć nadzieję, że nadal będą poszerzali naszą moralną wyobraźnię<sup>29</sup>. Nauki humanistyczne i społeczne „interpretują innych ludzi dla nas, tym samym wzbogacając i pogłębiając nasze poczucie wspólnoty”<sup>30</sup>. Antropologowie i historycy ukazują nam egzotyczne istoty ludzkie jako „jednych z nas”, socjologowie robią to samo w odniesieniu do ludzi z marginesu, psychologowie – w odniesieniu do ekscentryków i szaleńców<sup>31</sup>. Nasza kultura powinna skończyć z uwielbieniem dla techniki i nauk przyrodniczych i wreszcie docenić znaczenie humanistyki, powinna stać się kulturą literacką, kształtującą ludzi odczytanych, twórczych i wolnych<sup>32</sup>. Niestety, aktualne zjawiska i procesy społeczno-polityczne nie napawają optymizmem. Liberalna demokracja zaspokaja większość ludzkich potrzeb i aspiracji, ale sprawdza się wyłącznie w czasach gospodarczej prosperity, „a ponieważ uważam – mówi Rorty w jednym z wywiadów z 1997 roku – że właśnie wkraczamy w okres niepewności gospodarczej, nie rojukę liberalnej demokracji zbyt wielkich nadziei na przetrwanie”<sup>33</sup>. Ma ona przeciwko sobie potężne siły o charakterze antyliberalnym i antydemokratycznym, takie jak fundamentalizm, faszyzm, autorytarnym, nacjonalizm itd. dążące do regresji politycznej i kulturowej<sup>34</sup>.

Na koniec prezentacji stanowiska Rorty’ego wypada dodać kilka słów na temat roli, jaką przypisuje on filozofii, czyli dziedzinie, którą sam reprezentuje. Otóż filozofia powinna jego zdaniem zerwać z tradycją poszukiwania obiektywnej, ostatecznej Prawdy i ambicją dokopania się do absolutnych fundamentów rzeczywistości i stać się bardziej literacka i budująca, czyli skupiona na inspirowaniu nas do autokreacji oraz wzmacnianiu poczucia solidarności z innymi – bliskimi lub dalekimi, współcześnie żyjącymi lub

---

<sup>28</sup> R. Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 326.

<sup>29</sup> R. Rorty, *O etnocentryzmie*, w: tamże, s. 309.

<sup>30</sup> R. Rorty, *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, w: tegoż, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 252.

<sup>31</sup> Rorty zaznacza jednak, że powinniśmy mieć również świadomość, że oprócz zwiększania zasięgu współczucia i solidarności nauki te mogą zostać wykorzystane do manipulowania ludźmi, mogą posłużyć jako instrument dominacji, stać się podstawą inżynierii społecznej – tamże, s. 253.

<sup>32</sup> Szerzej na ten temat pisałam w pracy *Wspólnota i ironia, Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 254–274.

<sup>33</sup> *Nadchodzi czas kryzysu. Rozmowa z R. Rortym*, „Rzeczpospolita”, 220 (4777), 20–21 września 1997.

<sup>34</sup> R. Rorty, *Powrót państwa opiekuńczego*, „Gazeta Wyborcza”, 2–4 maja 1997.

oddalonymi od nas w czasie. Ludzi, czyli istoty przygodne i na wskroś historyczne, obdarzone zdolnością do refleksji i próbujące nadać swemu życiu sens, można zrozumieć, wsłuchując się w ich opowieści lub czytając napisane przez nich teksty. „Przyjęcie przygodności punktów wyjścia oznacza uznanie, że spadek po naszych bliźnich i rozmowa z nimi jest jedynym źródłem naszej orientacji w świecie”<sup>35</sup>. Filozofa nadal jest nam potrzebna, gdyż potrafi odnawiać nasze poczucie wspólnoty z innymi, pozwala też wyartykułować nasze moralne przekonania i aspiracje oraz rozwijać postawy szacunku, tolerancji i nadziei na lepszą, bardziej sprawiedliwą przyszłość<sup>36</sup>.

Michał Paweł Markowski w pracy *Polityka wrażliwości* prezentuje stanowisko w sprawie znaczenia humanistyki w społeczeństwie i kulturze bardzo zbliżone do stanowiska Rorty’ego i Nussbaum<sup>37</sup>. Podkreśla, że humanistyka rozbudza naszą wyobraźnię i wrażliwość, tworzy z istot ludzkich wspólnotę czytających (i piszących), nie pozbawiając przy tym nikogo indywidualności. Członkowie tej wspólnoty porozumiewają się tym samym językiem i podzielają to samo przekonanie, że czytanie i pisanie rozmaitych tekstów jest czymś ważnym i interesującym, oznacza bowiem uczestnictwo w trwającej przez wieki rozmowie ludzkości, która toczy się w pewnym sensie ponad czasem i ponad wszelkimi politycznymi granicami. Markowski uważa, że dobroczynne skutki humanistyki, nawet gdy studiują ją tylko nieliczni, odczuwalne są przez całe społeczeństwo. W tym sensie humanistyka ma znaczenie polityczne, podobnie zresztą jak uniwersytet, który jest (powinien być) miejscem jej rozwoju<sup>38</sup>.

Humanista nie produkuje wiedzy, lecz poszerza horyzonty, nie ustala faktów, lecz rozprawia o znaczeniach i wartościach, nie mówi, jaki świat jest, lecz ukazuje go z wielu punktów widzenia, nie rozwiązuje problemów, lecz je uwidocznia, nie formułuje praw, lecz poszerza i pogłębia rozumienie, mnoży interpretacje, akceptuje niezgodę i poróżnienie, uznaje, że rzeczywistość dostępna jest nam tylko przez liczne mediacje, ślady, pamiątki, wspomnienia, archiwa, które w równym stopniu ją odsłaniają, co przesłaniają, ujawnia kontyngencję i konstrukcyjność wszelkich koncepcji rzeczywistości, problematyzuje, wprowadza w stan kryzysu i potencjalnej przemiany utrwalone słowniki, stawia pod znakiem zapytania wszelkie obowiązujące poglądy itd. W humanistykę wbudowana jest świadomość krótkości ludzkiego życia, brutalności świata, nieubłagalności czasu, ułomności ludzkiego rozumu; jest w nią też wpisane bolesne zwątpienie w wartość osiągniętych rezultatów poznawczych, a nawet w sensowność samego namysłu nad wszelkimi problemami. U podstaw humanistyki tkwi różnica pomiędzy życiem

<sup>35</sup> R. Rorty, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, w: tegoż, *Konsekwencje pragmatyzmu*, s. 212.

<sup>36</sup> Szerzej na ten temat zob. *Wspólnota i ironia*, s. 74–92, 186–201.

<sup>37</sup> M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, Universitas, Kraków 2013.

<sup>38</sup> Tamże, s. 31.

i zapisem (czy też – jak mówił Luhmann – między interakcją a komunikacją) oraz świadomość, że wszelka dostępna nam wiedza jest tekstualnie zapośredniczona. Jedynym sposobem, w jaki możemy ożywić znaczenia, jest odczytywanie tekstów i ich interpretacja. Konieczność interpretacji bierze się stąd, że sens tego, co chcemy zrozumieć, nie jest oczywisty. Możliwych interpretacji jest zawsze wiele, nigdy zatem nie uzyskamy definitywnej pewności. Skazani jesteśmy na domysły i wątpliwości. Humanistyka uczy nas trwania w stanie permanentnej niepewności. Nasze rozumienie nigdy nie będzie pełne, kompletne, dokonane – musimy się ciągle o nie troszczyć i niepokoić. Dlatego można zgodzić się z Markowskim, że upieranie się przy nazywaniu humanistyki nauką nie ma już dziś większego sensu, a nawet byłoby dla niej szkodliwe. Sposób, w jaki obecnie rozumie się naukę (np. w dokumentach międzynarodowych, takich jak *Europejska karta naukowca*), rozmija się całkowicie z tym, czym ona jest i być powinna<sup>39</sup>.

Studia humanistyczne mają i muszą mieć wymiar egzystencjalny. Każdy zajmować się powinien tym, co ma dla niego osobiste znaczenie. Badacz musi zaangażować się w podjęty problem i poddać go przepracowaniu w kontekście własnego życia. Efektów jego pracy nie da się mierzyć ilościowo (np. ilością wyprodukowanych artykułów). Rezultatem jego badań powinno być poszerzenie intelektualnych horyzontów, pogłębienie rozumienia i wewnętrzna przemiana. Ludzie zmieniają się pod wpływem tego, co czytają i piszą. Jest to sposób, w jaki przeszłość wywiera stały wpływ na życie jednostek oraz całych społeczeństw. „Jeżeli humanistyka w ogóle istnieje, to istnieje tylko dlatego, że ludzie, którzy ją uprawiają, stwarzają nieustannie samych siebie w ponawianym akcie rozumienia samych siebie i świata, jaki ich otacza”<sup>40</sup>. Ten element stwarzania „rzeczy nowych” możliwy jest tylko dzięki temu, że – opiszmy tę sytuację w zalecanych przez Rorty’ego kategoriach *My* i praktyk typowych dla *naszej wspólnoty* – stale *sięgamy* do przeszłości, stale *odnosimy się* do tego, co było. Cała humanistyka jest w gruncie rzeczy żalobnym rozpamiętywaniem. *My* po prostu nie pozwalamy odejść tym, którzy umarli; z każdą lekturą *wskrzeszamy* na nowo ich światy i szukamy otuchy w tym wspomnieniu<sup>41</sup>. Na tym polega żalobny rytuał upamiętniania oraz znaczenie humanistyki. Przeszłość wpisuje się w naszą podmiotowość; jej utrata byłaby dla *nas* katastrofą – utratą tożsamości i poczucia sensu życia. Być może rzeczywiście *jesteśmy* neurotykami i melancholikami. Markowski za Derridą nazywa humanistykę *prozopopeją cudzej mowy*, uprawiamy ją bowiem nie po to, żeby mówić we własnym imieniu; *My* nie chcemy przemawiać sami, lecz chcemy, by *Inni, nasi wcześniejsi My*, którzy są już bez głosu, przemawiali

<sup>39</sup> Tamże, s. 37–41, 87–88.

<sup>40</sup> Tamże, s. 74.

<sup>41</sup> Ducha tego nastawienia oddają takie prace, jak np. M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Sic!, Warszawa 2000; J. Derrida, *The Work of Mourning*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

przez nas<sup>42</sup>. Pozwalamy, by w nas ciągle żyli ci, których już nie ma, stajemy się miejscem, w którym spotykają się Inni, pasażem, którym przechadzają się w niekończącym się korowodzie<sup>43</sup>. Oni spoglądają na nas z naszego wnętrza i osądzają nas. *My*, przyswoiwszy sobie ich teksty, stajemy się otwarci na ich korektę (transcendencja).

Podmiotowym warunkiem uprawiania humanistyki jest wrażliwość, otwartość na to, co nieznanne, i gotowość zmieniania się. Kontakt z dziełami wybitnych autorów powoduje rozbitcie narcystycznego ego, autoalienację czytającego, naruszenie jego samozadowolenia, rozchwianie i przekształcenie. Podmiot, zmuszony do refleksji nad światem, życiem i sobą, zmienia się, granice jego egzystencji zostają poszerzone. To on użycza siły czytannemu dziełu, sprawia, że jego sens się odradza; on też – w tym samym momencie – przekracza granice swojej samotności i włącza się w wielką wspólnotę czytających, co ratuje go przed piekłem melancholii. Z kolei nieczytane teksty podobne są do ludzi pogrążonych w beznadziejnej samotności. „Choć tekst nigdy nie będzie człowiekiem – mówi Markowski – to jednak można zaryzykować sugestią, że tekst, który nie jest interpretowany (to znaczy tekst, który nie otrzymuje od kogoś drugiego sensu), jest tekstem *na granicy depresji*, tekstem, który opada w milczenie, tekstem o ograniczonej mocy symbolicznej”<sup>44</sup>.

Instytucjonalną ramą niezbędną dla istnienia humanistyki jest sieć uniwersytetów gwarantująca trwałość wspólnocie czytających i czytanych, interpretujących i interpretowanych. Uniwersytet nie jest miejscem oderwanym od świata i naszej codzienności. Przeciwnie – jest miejscem, w którym wszystkie aktualnie toczące się rozmowy poddawane zostają krytycznemu osądowi przez pryzmat całej naszej przeszłości. Uniwersytet i nauki humanistyczne mają określoną społeczną i kulturową misję do spełnienia – uczyć słuchać głosów przeszłości i przemawiać językiem moralnej wrażliwości i odpowiedzialności. Powinniśmy mieć świadomość, że wszystkie ważne pojęcia, którymi dziś posługujemy się w polityce i życiu społecznym, takie jak: osoba, podmiot, godność, prawa człowieka, sprawiedliwość, tożsamość itd., są efektem humanistycznego namysłu i uniwersyteckiego dyskursu. Uniwersytet jest miejscem, gdzie uczymy się mówić o rzeczywistości na różne sposoby, uczymy się też dostrzegać przed sobą nowe możliwości i komunikować własne doświadczenia, słowem – uczestniczyć w wielogłosowej rozmowie, za której sprawą dokonuje się nieustanna rekonfiguracja pola dyskursu (co samo w sobie jest przedsięwzięciem politycznym). Instytucja uniwersytetu to nie kompleks budynków, to struktura naszej interpretacji (Derrida), dlatego słowa Marquarda, że można myśleć „gdzieś indziej”, budzą duże wątpliwości. Zdecydowanie nie wolno dopuścić do zwyrodnienia

<sup>42</sup> M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, s. 168.

<sup>43</sup> Tamże, s. 295.

<sup>44</sup> Tamże, s. 141.

tej instytucji i przerodzenia się jej w bezdusznego molocha. Pomysł zmienienia uniwersytetów w dochodowe, dostosowane do aktualnych potrzeb rynku pracy placówki świadczące usługi edukacyjne może okazać się katastrofą.

Oddajmy na koniec głos Janowi Assmannowi – niemieckiemu egiptologowi, jednemu z najważniejszych współczesnych badaczy kultury. W znakomitym dziele *Pamięć kulturowa* pokazuje on, w jaki sposób społeczeństwa troszczą się o swą trwałość i jedność, czyli o swą kulturową koherencję. Jego teoria ukazuje ważne zjawiska i mechanizmy kulturowe i z tego względu ma kapitalne znaczenie dla naszych rozważań nad rolą humanistyki w budowaniu jedności pośród kulturowej różnorodności współczesnego świata.

Pierwszym i podstawowym sposobem zapewniania kulturze trwałości jest zdaniem Assmanna powtarzanie. Polega ono na przekazywaniu z pokolenia na pokolenia tych samych mitów oraz tych samych rytuałów. Ten sposób osiągania jedności nazwać można koherencją rytualną. Jest on typowy dla społeczeństw niepiśmiennych. Kultury posługujące się pismem oprócz koherencji rytualnej muszą zatroszczyć się o koherencję tekstualną. Uzyskują ją poprzez interpretację ważnych dla siebie tekstów. Zdaniem Assmanna rytualizacja i interpretacja są funkcjonalnie ekwiwalentne w procesach tworzenia kultury<sup>45</sup>, lecz prowadzą do celu w inny sposób i na innym poziomie. Budowanie koherencji tekstualnej również dokonywać się może na dwóch poziomach. Na pierwszym przybiera ono postać repetycji dzieł kanonicznych, na drugim – progresywnej wariacji na temat tekstów. Jeżeli traktujemy pewne dzieła – np. Homera, Platona, Arystotelesa – jako klasyczne, czyli niedoścignione w swej wzorcowości, wyznaczające kryteria gatunku, mające absolutny autorytet, kanoniczne, to znajdujemy się na poziomie repetycji. Poziom ten można jednak przekroczyć i przejść do jeszcze trudniejszej, jeszcze bardziej wymagającej formy budowania kulturowej koherencji, jaką jest progresywna wariacja na temat tekstów. Na tym poziomie przyjmujemy wobec tradycji postawę krytyczną, wykorzystujemy potencjał innowacyjny języka, dopuszczamy, a nawet prowokujemy zmiany, staramy się wnieść własny wkład do trwającego przez pokolenia dialogu<sup>46</sup>. Ten sposób budowania koherencji Assmann nazywa *hipolepsą*<sup>47</sup>.

Pojęcie *hipolepsy* wywodzi się z języka starogreckiego. Odnosiło się ono do sytuacji współzawodnictwa pieśniarzy (rapsodów) i oznaczało regułę, według której każdy kolejny zawodnik musiał podjąć recytację tekstu Homera dokładnie tam, gdzie przerwał ją poprzedni. Pojęcie to funkcjonowało też w retoryce – oznaczało tam nawiązanie do słów przedmówcy. W obu przypadkach chodziło o zasadę, by nie zaczynać od początku, lecz

<sup>45</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo UW, Warszawa 2015, s. 104.

<sup>46</sup> Tamże, s. 112.

<sup>47</sup> Tamże, s. 293.

podjąć dzieło poprzednika i kontynuować je tak, żeby komunikacja nie utraciła ciągłości. Nieprzerwana komunikacja tworzyła „kontekst hipoleptyczny” dla aktualnych zawodów pieśniarzy albo dla aktualnej dyskusji retorów podczas wiecu politycznego lub procesu sądowego. Zatem greckie pojęcie *hipolepsy* odnosiło się do aktualnego zdarzenia interakcyjnego.

Assmann wprowadza do znaczenia tego pojęcia istotną modyfikację: „My zaś chcemy opisać *rozszerzenie kontekstu hipoleptycznego* poza granice interakcji, do sfery komunikacji wolnej od interakcji, to znaczy opisać konstytucję ram odniesienia, w obrębie których *to, co powiedział przedmówca*, mogło zostać powiedziane przed dwoma tysiącami lat”<sup>48</sup>. Tekst jest wypowiedzią obecną, pomimo nieobecności autora, i zawsze otwartą na nawiązania. Można powiedzieć, że znajduje się on w sferze „pozaczasowej”, w której wszelkie teksty reagują na siebie nawzajem w ramach wyznaczonych przez dyskurs hipoleptyczny. Od momentu pojawienia się tego typu dyskursu ciągłość kultury opiera się na progresywnej wariacji, w wyniku której wszystko, co wcześniejsze, rozszerza się i uzupełnia o to, co napisano później, w niekończącym się następstwie tekstów. W owej pozaczasowej sferze nic jednak nie dzieje się samo, teksty ożywają tylko wówczas, gdy ktoś je czyta i interpretuje.

Pismo daje możliwość komunikowania się bez interakcji. Rozrywa ono jedność komunikatu i informacji, przez co otwiera nas na doświadczenie różnicy. Rozróżnienie między interakcją a komunikacją wolną od interakcji pochodzi od Luhmana, który pisze: „Dopiero pismo i książka drukowana sugerują włączanie procesów komunikacyjnych, które reagują nie tyle na jedność przekazu i informacji, lecz właśnie na różnicę między nimi: procesy kontroli prawdziwości, artykulacji podejrzeń z nawiązującą do tego uniwersalizacją podejrzenia na modłę psychoanalityczną lub ideologiczną”<sup>49</sup>. Pismo wystawia nas na doświadczenie różnicy, która z kolei budzi krytycyzm i uruchamia procesy kontroli prawdziwości. W ten sposób konstytuuje się dyskurs hipoleptyczny umożliwiający otwarte konkurowanie tekstów między sobą (intertekstualność agoniczna). Zasadą hipolepsy jest artykulacja podejrzenia, kontrola prawdziwości, polemika i agon. „W warunkach komunikacji hipoleptycznej kultura piśmienna staje się kulturą konfliktu” – podsumowuje Assmann<sup>50</sup>.

Żeby kultura ta mogła powstać i rozwinąć się, nie wystarczyło jednak samo pismo. Potrzebne były również społeczno-kulturowe ramy oraz idea prawdy jako celu, do którego zmierza dyskurs<sup>51</sup>. Dyskurs hipoleptyczny, utrzymujący dysharmonijną wielogłosowość (*diaphoniai*), jest ekskluzywnym osiągnięciem kultury piśmiennej, która, znalazłszy się na tym

<sup>48</sup> Tamże, s. 294.

<sup>49</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007, s. 153.

<sup>50</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, s. 297.

<sup>51</sup> Tamże, s. 294.

poziomie, nie dąży już do absolutnej pewności, ponieważ rozumie, że do prawdy można się tylko zbliżać. Kultura ta czerpie energię ze świadomości wiecznie niekompletnego, mającego na horyzoncie poznania. „Przy czym zbliżać się do prawdy możemy tylko wtedy – i to jest fundamentalna zasada hipolepsy – kiedy uwolnimy się od iluzji, że rozpoczynamy w punkcie zerowym, gdy pogodzimy się z faktem włączenia do trwającego dyskursu, zorientujemy się, w jakich kierunkach przebiega, i nauczymy się świadomie, ze zrozumieniem i krytycznie odnosić się do tego, co powiedzieli nasi przedmówcy” – mówi Assmann<sup>52</sup>. Luhmann tak charakteryzuje tę sytuację: „w systemach społecznych budowanych przez komunikację jedynym dostępnym środkiem dekompozycji elementów jest komunikacja. Można analizować wypowiedzi, podążać za ich czasowymi, rzeczowymi i społecznymi odniesieniami do sensu, można szczegółowo, aż do nieskończonej głębi wszechobecnego horyzontu budować coraz mniejsze jednostki sensu – ale to wszystko zawsze tylko poprzez komunikację, a więc w sposób wymagający dużo czasu, a także kłopotliwy w sensie społecznym”<sup>53</sup>. Społeczna kłopotliwość tego rodzaju aktywności wynika w dużej mierze z tego, że dla kogoś patrzącego z zewnątrz, spoza dyskursu hipoleptycznego, jego wartość i znaczenie są niewidoczne. Niewidoczny jest fakt, że to właśnie tu zachodzą procesy autopojezy (termin Luhmanna) zapewniające kulturze i społeczeństwu trwanie. Systemy społeczne konstytuują się na bazie komunikacji, tak jak systemy psychiczne na bazie świadomości<sup>54</sup>. Konstytuowanie się jest procesem ciągłym, a nie jednorazowym, nie można raz na zawsze się ukonstytuować, trzeba konstytuować się stale i nieprzerwanie. Zerwanie komunikacji jest równoznaczne z unicestwieniem systemu.

W kontekście hipoleptycznym może ujawnić się innowacyjna relewantność jakiejś wypowiedzi. Kontekst ten sprawia, zdaniem Assmanna, że każdy tekst ma trojokie odniesienie: do tekstów wcześniejszych, do rzeczy, o której mówi, oraz do kryteriów, za pomocą których skontrolować można jego roszczenie do prawdziwości oraz różnicę między komunikatem a informacją. „W hipoleptycznie zorganizowanym dyskursie koherencja powstaje przez kontrolowany za pomocą wspólnych kryteriów prawdziwości trójkąt relacji autor – poprzednik – rzecz”<sup>55</sup>. *Rzecz* należy do kontekstu rozszerzonej sytuacji. Po upływie stuleci nie można by się do niej odnieść tak, jak nie można by się odnieść do tego, co powiedział przedmówca, gdyby nie pamięć kulturowa i instytucjonalizacja permanentności. Dzięki nim dana *rzecz* pozostaje obecna w świadomości kolejnych pokoleń. Momentem decydującym jest ponadsytuacyjne utrwalenie relewantności jakiegoś zagadnienia (wagi tematyacji). Następuje ono wówczas, gdy danej *rzeczy*

<sup>52</sup> Tamże, s. 298.

<sup>53</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne*, s. 155.

<sup>54</sup> Tamże, s. 62 i nast.

<sup>55</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, s. 298.

nadana zostanie forma *problemu*. Nie wystarczy coś zapisać, nie wystarczy nawet nie tracić z *oczy rzeczy*, o którą chodzi. Trzeba rozumieć wagę tej tematykacji, wiedzieć, dlaczego próbujemy dotrzeć do prawdy o tej *rzeczy*. Problem to temat, który zachowuje swoją ważność poza konkretną sytuacją, dzięki czemu późniejsi autorzy mogą do niego powrócić i go podjąć. Zawiera on moment dynamicznego zaniepokojenia motywującego do określonych poszukiwań. Z perspektywy problemu prawda jawi się jako nieodkryta, lecz teoretycznie osiągalna. Wiedza może zostać usystematyzowana i przechowana tylko w postaci problemów i problematykacji. Problemy organizują dyskurs hipoleptyczny.

Dyskurs mityczny i kanoniczny wolne były od niepokoju. One wykladały prawdę, wskazując na tradycję lub bezdyskusyjny autorytet. Tylko dyskurs hipoleptyczny pełen jest napięć. Na jego fundamencie wznosi się kultura sprzeczności umożliwiającą formułowanie krytyki i zachowywanie krytykowanych pozycji<sup>56</sup>. Assmann podkreśla, że hipoleptyczna kultura nie jest wcale tą kulturą, w której sprzeczności jest najwięcej; jest raczej kulturą wyczuloną na sprzeczności. Ludzkie życie zawsze obfituje w sprzeczności. Nie dostrzegały ich jednak minione epoki ani tzw. kultury dzikie, których „myśl nieoswojona” neutralizowała wszelkie sprzeczności, używając techniki brikolażu.

Myślenie ma swoją historię, która może zostać opisana tylko z wnętrza tej historii i z uwzględnieniem dziedzin kultury, w których się rozegrała<sup>57</sup>. Dyskurs hipoleptyczny nie rozwinąłby się, gdyby społeczeństwo nie stworzyło dla niego odpowiednich ram instytucjonalnych, rekompensujących utratę sytuacyjnej determinacji bezpośredniej interakcji. „Te nowe warunki ramowe *komunikacji wolnej od interakcji* (Luhmann) muszą nie tylko stwarzać możliwości podtrzymania tekstowej postaci i zrozumiałości tego, co zostało powiedziane, lecz również ustalać *reguły nawiązania* [...]”. To znaczy, że muszą powstać instytucje, w których prowadzić można tego rodzaju dialog z tekstami” – mówi Assmann<sup>58</sup>. Pierwszymi instytucjami stwarzającymi ramowe warunki komunikacji były Akademia Platowska i Arystotelesowska Szkoła Perypatetyków. „Bez przesady można powiedzieć, że bez nich nigdy nie powstałby ów *hipoleptyczny kontekst* zachodniej filozofii, w ramach którego można odnosić się do Platona i Arystotelesa jako *przedmówców*, podobnie jak do Kartezjusza, Kanta i Hegla”<sup>59</sup>.

Bourdieu, opisując społeczne warunki nauki, mówi o polach produkcji kulturowej, które wyznaczają przestrzeń możliwości, czyli całe uniwersum problemów, odwołań, intelektualnych punktów odniesienia, nazwisk świątłych osobistości, rozmaitych „-izmów”, słowem: cały system współrzędnych, które badacz musi mieć w głowie, żeby uczestniczyć w naukowej

<sup>56</sup> Tamże, s. 299.

<sup>57</sup> Tamże, s. 300.

<sup>58</sup> Tamże, s. 296.

<sup>59</sup> Tamże.



grze. Zauważmy jednak, że „mieć w głowie” to nie to samo, co „mieć w świadomości”. Badacz, skupiony na swojej dziedzinie, może nie zdawać sobie sprawy ze stopnia skomplikowania i całej historii społecznych ram, w których funkcjonuje. Ale żeby w pełni zrozumieć jego intelektualne wybory, trzeba by przywołać całą tę historię, w toku której ustanowiła się problematyka danej dziedziny jako uniwersum zagadnień podlegających dyskusji i zmuszających do zajęcia stanowiska. „Ta przestrzeń możliwości, transcendentna wobec pojedynczych agensów, działa jak swego rodzaju wspólny system współrzędnych, który sprawia, że współcześni twórcy, nawet jeśli świadomie się do siebie nie odnoszą, są obiektywnie usytuowani względem siebie”<sup>60</sup>.

Lektura (wewnętrzna, czysta) oparta na traktowaniu tekstów jako mających *panczasowe znaczenie*, dokonywana jest przez badaczy (literatury, filozofii i innych dziedzin) wszystkich krajów tylko dzięki temu, że podtrzymuje ją logika instytucji uniwersytetu. Instytucja ta ma swoją historię i warto uświadomić sobie jej znaczenie. Ukazywanie zakorzenienia studiów nad tekstami w instytucjonalnej *doksa* (czyli ich analiza zewnętrzna) nie powinno być rozumiane jako redukcja dzieł do uwarunkowań historycznych i funkcji społecznych, lecz jako ważne przypomnienie prowadzące do rozpoznania, że dzieła istnieją w sieci wzajemnej zależności zwanej intertekstualnością, dzięki temu, że sieć ta podtrzymywana jest przez społeczne ramy pamięci i historycznie określone instytucje.

Ciągle trzeba przypominać historię szkół, ruchów intelektualnych, nurtów artystycznych, historię procesów kanonizacji dzieł i hierarchizacji autorów, genezę systemów klasyfikacji i podziałów itd. Przypominać należy też, że światy klerków, które są mikrokosmosami mającymi własną strukturę i rządzącymi się swoimi prawami, nie istnieją w społecznej próżni. Bardzo misterna i krucha jest ta konstrukcja społeczna – sfera idealnej permanentności i pozaczasowej intertekstualności, dzięki której w polu nauki mogą ścierać się różne siły i interesy, mogą być zawiązywane rozmaite sojusze, wdrażane różne strategie, toczony walki (powszechny agon)<sup>61</sup>; dzięki której duchowi rewolucjoniści przeciwstawiać się mogą konserwatydom pragnącym powrotu do źródeł, a przeszłość może być stale obecna w każdym działaniu artystycznym lub naukowym. Bourdieu podkreśla, że nie można ignorować procesu historycznego, który ukształtował warunki dla *bezinteresownej* lektury *dzieł wiecznych*, nie można zapominać, jaki jest fundament *niezależności* badaczy i *czystej* troski o formę artystyczną lub prawdę naukową. „Historia może wytwarzać pozahistoryczną uniwersalność tylko w taki sposób, że ustanawia światy społeczne, które na drodze społecznej alchemii, funkcjonującej według specyficznych praw,

<sup>60</sup> B. Bourdieu, *Rozum praktyczny*, przeł. J. Stryczyk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 46.

<sup>61</sup> Tamże, s. 51–54.

powoli wydobywają wysublimowaną istotę tego, co uniwersalne, z często bezwzględnej konfrontacji różnych punktów widzenia<sup>62</sup>. Wytwarzanie uniwersalności jest przedsięwzięciem zbiorowym podlegającym regułom, a uniwersalne potencjalności antropologiczne mogą być zrealizowane tylko w określonych warunkach<sup>63</sup>. To, co pozaczasowe i uniwersalne, nie jest niestety trwale i nieśmiertelne.

„Historia rozumu jest wyjątkową historią powstawania tych szczególnych uniwersów społecznych, których warunkiem możliwości jest *schole*, a fundamentem – scholastyczny dystans względem konieczności życiowych, zwłaszcza ekonomicznych, i które dzięki temu oferują warunki sprzyjające szczególnej formie wymiany społecznej, konkurencji, wręcz walce, niezbędnej dla rozwoju pewnych możliwości antropologicznych<sup>64</sup>. Trzeba poszukiwać pochodzenia rozumu nie w naturze ludzkiej, lecz w historii tych wyjątkowych mikrokosmosów społecznych, w których uczeni „walczą, w imię czegoś uniwersalnego, o prawomocny monopol na uniwersalność”. Postępu rozumu spodziewać się można tylko „po akcji politycznej racjonalnie nastawionej na obronę społecznych warunków praktykowania rozumu” i „instytucjonalnych podstaw aktywności intelektualnej<sup>65</sup>”.

Rozwój w sferze kultury nie jest podyktowany żadnymi prawami naturalnymi, nie stoją też na jego straży żadne zbrojne armie. Opiera się on na społecznych praktykach i instytucjach – w szczególności na instytucji uniwersytetu – bez których nie może przetrwać. Dlatego im bardziej skomplikowana i subtelna jest kultura, tym bardziej staje się ona w swym istnieniu zagrożona. Rozwój kultury w każdej chwili może zostać zahamowany. Wystarczą nawet drobne zmiany instytucjonalne, by wielką część dziedzictwa przeszłości pogрузić w otchłani zapomnienia. Nieczytane i nieinterpretowane dzieła znajdują się poza żywym obiegiem komunikacji i stają się grobami sensu. „Instytucje interpretacji zawsze mogą zniknąć, teksty fundacyjne mogą stać się niezrozumiałe albo stracić autorytet, mnemotechniki kulturowe mogą pójść w zapomnienie, a kultury powrócić do koherencji rytualnej” – mówi Assmann<sup>66</sup>. Niech to ponure ostrzeżenie będzie akordem, któremu pozwolimy wyraźnie wybrzmieć na zakończenie naszych rozważań.

## Bibliografia

- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo UW, Warszawa 2015.  
Bourdieu B., *Rozum praktyczny*, przeł. J. Stryjezyk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 61.

<sup>63</sup> Tamże, s. 171.

<sup>64</sup> Tamże, s. 172.

<sup>65</sup> Tamże, s. 173.

<sup>66</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, s. 303.

- Derrida J., *The Work of Mourning*, University of Chicago Press, Chicago 2003.
- Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi, Sie!*, Warszawa 2000.
- Luhmann N., *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007.
- Markowski M. P., *Polityka wrażliwości*, Universitas, Kraków 2013.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemięniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Nussbaum M., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016.
- Nussbaum M., *W trosce o człowieczeństwo*, przeł. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Kosmopolityzm bez emancypacji*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 315–330.
- Rorty R., *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, w: tegoż, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 239–259.
- Rorty R., *Nadchodzi czas kryzysu. Rozmowa z R. Rortym*, „Rzeczpospolita”, 220 (4777), 20–21 września 1997.
- Rorty R., *Nauka jako solidarność*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 55–70.
- Rorty R., *O etnocentryzmie*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 303–314.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 261–292.
- Rorty R., *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 293–302;
- Rorty R., *Powrót państwa opiekuńczego*, „Gazeta Wyborcza”, 2–4 V 1997.
- Rorty R., *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, w: tegoż, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 206–222.
- Żardecka M., *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.