

Patryk Szaj

Pochwała niepewności

Literaturoznawstwo : historia, teoria, metodologia, krytyka 1(6)-2(7), 67-72

2012-2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Patryk Szaj

POCHWAŁA NIEPEWNOŚCI

Omówienie książki: Michał Paweł Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.

POLITYKA - HUMANISTYKA - WRAŻLIWOŚĆ

W swojej najnowszej książce, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Michał Paweł Markowski stawia sobie jasny cel: znalezienie wspólnych miejsc pomiędzy przestrzenią publiczną (czyli polityczną) a przestrzenią akademicką (niesłusznie – zdaniem autora – traktowaną jako autonomiczne, odseparowane od świata miejsce wolnej spekulacji). Żeby tego dokonać, stara się rozprawić z kilkoma obiegowymi przeświadczeniami na temat bezużyteczności nauk humanistycznych, dotkniętych kryzysem legitymizacji i przegrywających z kretesem walkę z naukami przyrodniczymi, na temat samego statusu „naukowości” humanistyki i – wreszcie – na temat instytucjonalności uniwersytetu, zbudowanego na podwalinach ustanowionych przez XVIII-wieczną antropologię i powielającego Kantowski „spór fakultetów”. Dla szerszego naświetlenia projektu Markowskiego kluczowa wydaje się rekonstrukcja jego rozumienia trzech tytułowych zagadnień: polityki, humanistyki i wrażliwości.

Stosunkowo najmniej problemów nastęrcza ta pierwsza. Polityczne jest bowiem dla Markowskiego „wszystko, co dzieje się w przestrzeni publicznej (*polis*)”, natomiast przestrzeń publiczna to „nie tyle określona fizyczna przestrzeń, dostępna dla wszystkich (jak park czy rynek), ile zbiór języków (dyskursów), określających egzystencję określonej wspólnoty” (s. 56). Jeśli do tej krótkiej i treściwej definicji dodamy filozoficzne rozumienie ideologii jako „zbioru jawnie lub niejawnie akceptowanych przeświadczeń czy wyobrażeń na temat rzeczywistości” (s. 108), otrzymamy pragmatystyczną koncepcję polityczności, nad którą oczywisty patronat sprawuje Richard Rorty. Zgodnie z nią każdy z nas posługuje się różnymi słownikami w celu nadania światu sensu, w przestrzeni publicznej dochodzi natomiast do ich konfrontacji. Już tutaj pojawia się pierwsze zadanie dla humanistyki,

która powinna stać na straży wielojęzyczności, słowem – bronić przekonania o nieistnieniu słownika ostatecznego, najbardziej adekwatnie odpowiadającego rzeczywistości.

Czym jednak jest humanistyka? Mimo że Markowski mnoży rozmaite jej definicje, w efekcie nie otrzymujemy, rzecz jasna, żadnej „ostatecznej” wykładni czy też teorii, ale raczej „rozbudowaną pojęciową konstelację” (s. 42). I tak, humanistyka według autora „jest skupiona nie na badaniu «rzeczywistości», lecz na sposobach jej widzenia i artykułowania”, „wyklucza jeden punkt widzenia”, „uwypukla egzystencjalny charakter badań” (s. 38–39), „nie rozwiązuje problemów, lecz je uwidacznia” (s. 42), „[jest] stałym wysiłkiem interpretowania siebie samego” (s. 65), „miejscem [...], w którym dochodzi do wytwarzania zdarzeń (tekstowych, dydaktycznych, badawczych)” (s. 74), „przestrzenią nieustannego *odnawiania egzystencji*” (s. 74), „*moral capacity* [...], umiejętnością dostrzegania innych światów, innych języków, innych historii, słowem: innych ludzi” (s. 78), „*przekształcaniem społecznego imaginarium*” (s. 79), „*dyspozycją krytyczną*” (s. 81), „prawem do mówienia wszystkiego” (s. 85), „nieufnością do języka, który chciałby znaleźć odpowiedzi na wszystkie możliwe pytania” (s. 86), „nie tyle przestrzenią obiektywnego poznawania, co budowaniem wspólnoty osób mówiących i (współ)czujących” (s. 150), „jedną wielką, nieskończoną pracą żaloby” (s. 168), „*nieugiętą strażniczką potencjalności*” (s. 391), „*refleksją nad tym, co z życiem za pomocą różnych pojęć i metafor, za pomocą różnych języków robimy*” (s. 405).

Humanistyka zatem (cały czas poruszamy się w obszarze pragmatyzmu, a także hermeneutyki i dekonstrukcji, pomiędzy i w poprzek których podąża myślenie Markowskiego w *Polityce wrażliwości*) bynajmniej nie jest nauką, lecz raczej permanentnym samokształceniem, zdającym sprawę z ludzkiej, arcyłudzkiej kondycji niepewności, błędzenia, tymczasowości, uwrażliwiający na pluralizm światopoglądów (*resp.* słowników, czyli po prostu: sposobów nadawania światu sensu), a przeto chroniący przed ekstremizmami, wykluczającymi niektóre języki na rzecz innych. I tu pojawia się miejsce dla wrażliwości lub też – równoznacznej z nią – wyobraźni, polegającej przede wszystkim na „umiejętności posługiwania się różnymi językami, różnymi idiomami, rozumienia przesłanek odmiennych od tych, na których wspiera się nasze myślenie” (s. 60). Wrażliwość jest więc, innymi słowy, umiejętnością cyrkulacji, ekspozycji, zmiany słownika, a także – akceptacji słowników cudzych, nawet (lub raczej: przede wszystkim) całkowicie niezrozumiałych. Tak pojętą wrażliwość określa „zdolność do życia we wspólnocie” (s. 224), a zatem trwała dyspozycja do uzgadniania własnych słowników z cudzymi. Takie też jest ostateczne zadanie „polityki wrażliwości”, czyli „misji, jaką obarczone muszą być nauki humanistyczne, by mogły odgrywać jakąkolwiek rolę we współczesnym świecie” (s. 122), polegającej na „kształceniu wrażliwości: wrażliwości na inne języki, na innych ludzi, na inne potrzeby. Wrażliwości na to, co trudno, a trzeba zrozumieć” (s. 215).

ZŁY HUMANIZM - DOBRA HUMANISTYKA

Ten ogólny program, nie tyle podany w formie jednego narracyjnego argumentu, ile rozsiany implicytnie w całej książce, Markowski poddaje szczegółowemu opracowaniu w każdej z dziewięciu części *Polityki wrażliwości*. Już jednak pobieżna charakterystyka

tytułowych pojęć unaocznia, że tym, o co m.in. chodzi autorowi, jest rewizja wielu obiegowych przeświadczeń na temat humanistyki. I tak też za szkodliwe uważa Markowski np. traktowanie humanistyki jako nauki. Nie tylko dlatego, że skazuje ją ono na beznadziejną walkę z naukami przyrodniczymi o dofinansowywanie badań, ale także dlatego, że domenę nauki – której idolem jest obiektywność i neutralność badań – stanowi „odduchowanie ducha” (s. 45), czyli pozbawianie badań ich egzystencjalnego charakteru, odseparowanie ich od empirii i radykalna teoretyzacja. Humanistyka tymczasem powinna łączyć w sobie dwie – wykluczające się w światopoglądzie naukowym – kompetencje: wiedzę ekspercką i (to również pogłos Rorty’owski) „trening wyobraźni” (s. 49).

Z tego też powodu Markowski pragnie, by humanistyka porzuciła ideologię humanizmu, która okazuje się bynajmniej nie tak niewinna, jakby się zrazu wydawało. Kiedy bowiem poddać ją krytycznej analizie, na jaw wychodzą strukturyzujące ją fundamentalne „performatywy ekskluzji”: „Humanizm powstaje dzięki aktowi wydzielenia świątyni ducha w przestrzeni codziennej egzystencji, albo inaczej – nauk wyzwolonych w świecie codziennego trudu, albo też [...] teorii w świecie praktyki” (s. 112). Jako taki, jest on działaniem *par excellence* politycznym, bowiem opierając się na wykluczeniu, jednocześnie narzuca swoje panowanie, swoją wizję człowieczeństwa, swoje wartości, którym arbitralnie nadaje atrybuty istotowości, esencjalności czy obiektywności, słowem – naturalności.

Jednym z takich konstruktów jest oczywiście podmiot nowożytny, mający rzekomo odzwierciedlać uniwersalną naturę ludzką. Markowski zauważa, że stanowi on raczej „efekt dyskursu” (s. 124), co oznacza, że nie zastaje on świata, lecz dopiero konstytuuje się w procesie nadawania światu sensu, i jako taki kolonizuje wszystko, co Inne, Obce, odrębne, nieprzystające do humanistycznej wizji człowieczeństwa. Dlatego Markowski efektownie nazywa go podmiotem bulimicznym, opartym na podwójnym geście ekskluzji/inkluzji: „ta podwójność wypluwania i polykania dobrze pokazuje działanie nowożytnego rozumu, który z jednej strony wypływa lub wyrzuca to, co zagraża jego integralności, z drugiej zaś stara się to coś – w tym samym celu – połączyć i strawić” (s. 132). Konstytuuje go więc uwewnętrznienie zewnętrżności.

Humanistyka jako polityka wrażliwości powinna zaś – odwrotnie – skupiać się na ocaleniu Inności, niedopuszczaniu do wchłonięcia jej przez podmiot. Jak może tego dokonać? Tutaj Markowski widzi miejsce dla późnej myśli Jacquesa Derridy, skupionej wokół problematyki niemożliwości żałoby. Podmiot „po dekonstrukcji” nazywa on „podmiotem, który wydany jest żałobie po śmierci innego, zanim jeszcze ktokolwiek z bliskich umrze” (s. 165). Z jednej strony bowiem podmiot zachodni przepracowuje Inność, aby obronić się przed „skandalem zewnętrżności”, z drugiej jednak – owo przepracowywanie jest z góry skazane na niepowodzenie. Pełna żałoba, to znaczy wycofanie energii libidinalnej z utraconego obiektu, nigdy nie może nastąpić, ponieważ Inny wciąż w nas tkwi, a przeto – zostaje choć w części ocalony. Dlatego też paradoksalne „prawo żałoby” polega na tym, że „żeby żałoba była udana, musi ponieść klęskę” (s. 168). Tylko wtedy użyczy głosu Innemu, pozwoli mu przemówić z wewnątrz podmiotu, który go nie-w-pełni zinterioryzował, stanie się „*prozopopeją cudzej mowy*” (s. 168). W tym działaniu Markowski upatruje wielką atrakcję humanistyki, rozumianej jako nieudana praca żałoby po nas samych.

Z tego powodu nie dziwi, że jedna z części *Polityki wrażliwości* nosi tytuł *Przeciwko obiektywności*. Obiektywność bowiem, jako ideał epistemologii, czyli nauki o trafnych przedstawieniach, kłóci się z wrażliwością, będącą raczej domeną hermeneutycznego nadawania światu sensu w obszarze egzystencji, odbywającego się zawsze poprzez perspektywiczną interpretację. Interpretacja zaś to oczywiście obszar literatury. Dlatego literatura sytuuje się po stronie egzystencji, a nie epistemologii, spełniając jedną podstawową funkcję: „literatura nie odpowiada na pytanie «jak jest?», lecz tylko na pytanie «jak mógłbym jeszcze inaczej zinterpretować świat i siebie?»” (s. 200), a zatem umożliwia „odnawianie egzystencji”, „pokazuje nam *więcej* niż wiemy, *więcej* niż możemy sobie wyobrazić, *więcej* niż możemy zrozumieć” (s. 214). Innymi słowy: kształci wrażliwość.

POŻYTKI Z NIEROZUMIENIA

Tutaj z kolei Markowski zauważa zadanie dla hermeneutyki, którą jednak rozumie na swoisty, dekonstrukcyjny, sposób. Po pierwsze więc podkreśla, że w ramach paradygmatu epistemologicznego (*resp.* naukowego) zinterpretować można tylko to, co i tak się już wie: wiedza – czyli odpowiednie ukształtowanie podmiotu – uprzywilejowuje podmiotowe widzenie świata, a wszystko, co obce, pochwytuje w siatkę dobrze funkcjonujących kategorii i w ten sposób „uniemożliwia interpretację” (s. 232).

Istnieje wszelako tradycja hermeneutyczna (Markowski pisze przede wszystkim o Marcii Schuback, ale jej źródła dopatruje się u Hegla, Lacana i Gadamera), która akcentuje całkowicie odmienną sytuację: rozumienie stanowi dla niej nie ustalanie poznawczej pozycji podmiotu, ale – odwrotnie – swego rodzaju „od-kształcanie, czyli deformowanie naszej wiedzy, naruszanie pozornie skompletowanego instrumentarium pojęć” (s. 233). W tym sensie hermeneutyka stanowi „*dekonstrukcję wykształcenia*”, dla której „rozumienie polega nie tylko na rozumieniu niemożliwości zrozumienia, ale też na *zarażeniu rozumienia nie-rozumieniem*” (s. 233).

Markowski pokazuje, że o ile zadaniem hermeneutyki jest, zgodnie z twierdzeniem Gadamera, „przyswajanie obcości obcego ducha”, o tyle bynajmniej nie polega ono na redukcji tego, co Inne, do tego, co Toż-Same, lecz, odwrotnie, na wprowadzeniu obcości w obszar Toż-Samości, na dokonywaniu „re-aranżacji egzystencjalnej” (s. 238). Zasadniczą sytuacją hermeneutyczną (*ergo* egzystencjalną) jest właśnie nie-rozumienie, nie tylko pierwotniejsze względem rozumienia, ale także – po prostu – nieusuwalne. Nie stanowi to wcale klęski podmiotu (choć jest klęską epistemologii). Przeciwnie – okazuje się fundamentalnym warunkiem rozwoju, „stawania-się-kimś-innym [...]”. To właśnie w tym sensie wykształcenie, czyli gotowy horyzont naszej wiedzy, musi się nieustannie od-kształcać, byśmy mogli egzystować, a nie tylko powtarzać zrutynizowane gesty poznawcze” (s. 254). Taki jest też fundamentalny warunek wrażliwości: „rozumienie kogoś innego nie polega na dostosowaniu go do nas, lecz na stawaniu-się-kimś-innym” (s. 259).

Uprzywilejowaną pozycję przyznaje tu Markowski literaturze oraz etycznemu nastawieniu czytelniczemu. Obcowanie z tekstem literackim w najbardziej wyrazisty sposób odgrywa sytuację nie-rozumienia, stanowiąc wezwanie, na które czytelnik musi zareago-

wać: „o co mnie, tak naprawdę, pyta dzieło, czego ono ode mnie chce? Nie tyle, czego ono w ogóle chce (to znaczy, jaki jest jego sens), ale czego ode mnie?” (s. 264). Podmiot (czytelnik) powstaje dopiero w odpowiedzi na pytanie świata (tekstu), nie istnieje uprzednio wobec nich, ale raczej stanowi „efekt interpelacji” (s. 270) – zapytywania kierowanego przez „obcego ducha”. Jednakże proces jego konstytucji nigdy nie może się ukończyć, dialektyczne stawanie-się-kimś-innym nigdy nie zamknie się w końcowej syntezie – oznaczałaby ona bowiem przejście na pozycje epistemologiczne, uprzywilejowujące wiedzę gotową i pewną. Dekonstrukcja, czy też dekonstrukcyjna hermeneutyka, ukazuje co innego: istnieje tylko ciągle, nieskończone, progresywne rozszerzanie egzystencji (tu pobrzmiwa pogłos romantyzmu jenańskiego, o którym traktuje jedna z części *Polityki wrażliwości*), tylko ciągle stawanie się podmiotu, nigdy – podmiot zastygły w swej istocie. Dlatego hermeneutykę dekonstrukcyjną nazwać można „radikalnym podmiotowizmem” (s. 300), zaś humanistykę traktować jako „nieugiętą strażniczkę potencjalności” (s. 391).

DEKONSTRUKCJA UNIwersYTETU

Polityka wrażliwości stawia także określone zadania uniwersytetowi. To właśnie instytuty humanistyczne powinny być miejscami obrony potencjalności, kształtowania i rozszerzania egzystencji, uczenia wrażliwości. Żeby mogły tego dokonać, konieczna jest, zdaniem Markowskiego, dekonstrukcja uniwersytetu. Podobnie jak humanizm, uniwersytet zbudowany został bowiem na fundacyjnym geście wykluczenia: *universitas* oznacza taką wspólnotę, która powstaje na skutek obrócenia wielości w jedność, scalenia tego, co niejednolite, poprzez niwelację różnic pomiędzy heterogenicznymi elementami. „Fałszywa idea uniwersytetu kładzie nacisk na jedność uniwersum, w którym żyjemy, na ciągłość kultury, w której uczestniczymy, na jedność i ciągłość *universitas*, której mielibyśmy być członkami. Nie ma takiej jedności. Ba! Nigdy nie było” (s. 376).

Dekonstrukcja natomiast, ukazująca aporetyczną strukturę instytucji, nieuchronnie uwikłanej w splót z tym, co idiomatyczne, jako – jak mówi Derrida – „praktyka obywatelskiego nieposłuszeństwa”, uzyskać powinna „uprzywilejowane miejsce w uniwersytecie i w naukach humanistycznych jako miejsce buntowniczego oporu” (s. 363). Opór ten polega na naruszaniu tożsamości uniwersytetu poprzez otwieranie go na to, co Inne, subwersywne, niezrozumiałe. Jak wiadomo jednak, zgodnie z logiką dekonstrukcji splót pomiędzy idiomem a instytucją jest nierozwiązywalny, a pełne ocalenie jednostkowości okazuje się niemożliwe. Dlatego też imperatyw dekonstrukcji polega na afirmacji niemożliwości: „To było, to jest, ostateczne przesłanie dekonstrukcji: *wierność temu, co niemożliwe, a jednocześnie bezwzględnie konieczne*” (s. 369). Aby wierność ta w ogóle mogła zaistnieć, postawę epistemologiczną trzeba zastąpić postawą hermeneutyczną, ideał wiedzy obiektywnej – postępowaniem etycznym, zaś traktowanie uniwersytetu jako autonomicznej, suwerennej, samotożsamej instytucji – potraktowaniem go jako miejsca pierwotnego zobowiązania wobec Inności.

W tej perspektywie dekonstrukcja uniwersytetu polegałaby na kwestionowaniu pewnościowego modelu wiedzy obiektywnej i wyrażającego go podmiotu metafizycznego,

usytuowanego niejako „poza światem” (w przestrzeni teorii, wolnej od zobowiązań wobec empirii), a przeto niedopuszczającego do siebie żadnej odmienności. Dekonstrukcja (jako afirmacja niemożliwości) byłaby też uprzywilejowaniem nie-rozumienia. O ile bowiem rozumienie (pewność, znawstwo) zamyka dostęp do świata, gdyż utwierdza podmiot w jego samozwrotnej wiedzy, do której dostosowuje wszelką Inność, poddając ją neutralizacji, o tyle nie-rozumienie jawi się jako otwarcie na możliwą przyszłość, „*akceptacja życia*”, „*przywrócenie nadziei*”: „Na co? Na to, że uprawianie humanistyki ma coś wspólnego z życiem” (s. 388–389). Polityczny wymiar humanistyki w ostateczności polegałby więc na nieznużonym zasiewaniu wątpliwości, na przypominaniu o nieistnieniu archimede-sowego punktu, na kwestionowaniu wszelkich słowników, które chciałyby uchodzić za finalne. Słowem: na ocalaniu życia.