

Adam F. Kola

Nie-klasyczna komparatystyka : w stronę nowego paradygmatu

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (109/110), 56-74

2008

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.

Adam F. KOLA

Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu

Kiedy znajdziecie się na końcu wersu,
porzućcie głupi nawyk wracania na początek kolejnej linii.
Idźcie dalej, przekroczcie nareszcie granice.

Michał Ajvaz

Od metody do perspektywy w komparatystyce

Jednym z głównych problemów metodologicznych w komparatystyce jest spór o to, czy badania porównawcze stanowią metodę odrębną, czy też jest to jedynie pewien rodzaj spojrzenia na wybrany temat lub nawet tylko wybór tematu, zaś narzędzie komparatysta czerpie z istniejących już w jego dyscyplinie. Przychyłam się do drugiego ze stanowisk, zgodnie z którym mówić możemy tylko o p e r s p e k - t y w i e k o m p a r a t y s t y c z n e j, nie zaś metodzie. Chodzi o „perspektywę” nie zaś o „metodę”, gdyż nie uznaję komparatystyki za metodę *sensu stricto*. Komparatystyka pozwala wyodrębnić przedmiot i tylko (aż?) tyle. W tym sensie – i tylko w tym – jest metodą. Jednakże nie daje żadnych konkretnych narzędzi do badań. Każdorazowo komparatysta musi je odnajdywać w repertuarze już istniejących lub stosownie do potrzeb tworzyć nowe narzędzia.

Krzysztof Wrocławski w dyskusji o metodzie (jednak!) porównawczej, która odbyła się w dniach 6-8 lutego 1997 roku w Radziejowicach, stwierdza: „O komparatystyce skłonny jestem mówić raczej tylko jako o postawie badacza otwartej

na obce dziedziny literatury i kultury”¹. Dalej mówi o swoim własnym doświadczeniu nauczyciela akademickiego, filologa-slawisty, dla którego proces poznawania obcej literatury, a także nauczanie studentów, jest nieustannym procesem porównywania z własną kulturą macierzystą.

Dla slawistyki komparatystyka wydaje się stanem „naturalnym”. Jeśli slawista oczywiście nie zawęży się tylko do jednego języka, jednej literatury czy kultury (narodowej), to już z założenia jest komparatystą. Bogusław Bakuła w pracy *Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku* proponuje projekt komparatystyki integralnej. Stwierdza, iż „integralna nie znaczy odrębna, ale raczej funkcjonująca na zasadzie dyferencjacji i skupienia”². Sam autor wskazuje na zależność tego terminu od koncepcji zaproponowanej przez Ivo Pospíšila i innych badaczy w pracy *Integrovaná žánrová typologie (Komparativní genologie). Projekt – metodologie – terminologie – struktura – oboru – studie* oraz jej „kompatybilność” wobec antyredukcyjnej koncepcji projektu komparatystyki zaproponowanej przez Edwarda Kasperskiego.

Projekt Bakuły wpisuje się w całą tradycję polskiej (i nie tylko) slawistyki, reprezentowanej przez takich badaczy jak chociażby Józef Magnuszewski czy Maria Bobrownicka, którzy w swojej praktyce badawczej byli komparatystami. Na gruncie slawistyki tak rozumiana komparatystyka funkcjonuje od samego początku istnienia tej dyscypliny akademickiej, od prac Josefa Dobravskiego, Josefa Jungmanna czy Josefa Pavla Šafaříka i innych. Należy tu wspomnieć pracę Slavomira Wollmana *Česká škola literární komparatistiky*³, w której autor omawia historię i współczesność czeskiej komparatystyki, rozpoczynając co prawda swój wywód od Konstantego (Cyryla) i Metodego, jednakże w istocie od XVIII i XIX wieku, m.in. od prac wymienionych wyżej badaczy. Również Halina Janaszek-Ivaničková w pracy *O współczesnej komparatystyce literackiej* stwierdza, iż „komparatystyka literacka uprawiana jest [...] od dawna jednakże kształtuje się [...] daleko później, bo aż w wieku XIX”⁴. Za „ojca komparatystki polskiej” uznać należy Adama Mickiewicza, który w latach 1840-1844 wykładał w Collège de France historię i współczesność literatury słowiańskiej czy literatur słowiańskich⁵. Część pracy *Literární*

¹ *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie. Radziejowice, 6-8 lutego 1997 r.*, red. A. Nowicka-Jeżowa, współpr. T. Jeż, Świat Literacki, Izabelin 1998, s. 105.

² B. Bakuła *Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka, Poznań 2000, s. 21.

³ S. Wollman *Česká škola literární komparatistiky. Tradice, problémy, přínos*, Praha 1987.

⁴ H. Janaszek-Ivaničková *O współczesnej komparatystyce literackiej*, PWN, Warszawa 1980, s. 14, por. też *Misjonarze i konsumenci. Literatura i wartości w krajach słowiańskich*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1987, s. 7-17, 52-60.

⁵ H. Janaszek-Ivaničková *O współczesnej...*, s. 176-177.

veda a slavistika Miloša Zelenki dotycząca komparatystyki można potraktować jako dopowiedzenie historii najnowszej do pracy Wollmana⁶. Autor opisuje różne odmiany komparatystyki postmodernistycznej, czerpiącej wzory z *gender studies*, krytyki postkolonialnej czy dekonstrukcji. Za przykład takiego podejścia niech posłuży komparatystyka dekonstrukcjonistyczna⁷.

Bogusław Bakuła, dookreślając swój projekt stwierdza, że

komparatystyka integralna zajmuje się procesem powstawania, sytuowania, przemieszczania wartości artystycznych i światopoglądowych powstających w ramach równoprawnych dyskursów narodowych, wyrażanych przez różnokształtne zjawiska kulturowe, dzieła literackie, prace historyczne, publicystykę, eseistykę, a nawet kino oraz inne rodzaje sztuk.⁸

Wydaje się, iż poza pewnym poszerzeniem pola badawczego komparatystyki na inne niż literatura dziedziny kultury, nic się nie zmieniło w stosunku do tradycyjnej slawistyki, której – co warto podkreślić – autor wróży śmierć. „Obiekt naukowy o nazwie «slawistyka», takim jakim go znamy z dotychczasowych doświadczeń, odchodzi w przeszłość wraz z ideologią, która go stworzyła”⁹. Z tym ostatnim stwierdzeniem zgoda. Wychodząc od konstatacji Bogusława Bakuły, próbuję w niniejszych rozważaniach sytuować komparatystykę na szerszym tle kulturoznawstwa.

Komparatystyka kulturoznawcza w ramach studiów kulturowych

Jak się wydaje, poszerzenie pola badawczego o inne rodzaje czy gatunki sztuki jest niezwykle kuszące, zgodne z kulturalistycznym paradygmatem, który we współczesnej filozofii kultury ogrywa ważną rolę, wkracza także do literaturoznawstwa¹⁰ i slawistyki. Jest to perspektywa bliska autorowi tych słów.

⁶ M. Zelenka *Literární veda a slavistika*, Praha 2002, s. 34-58. Na temat najnowszych przemian komparatystyki patrz także: A. Hejmej *Interdyscyplinarność i badania komparatystyczne*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ” 2007 nr 1, s. 35-53. Do tekstu Hejmeja, który zwiera bogatą literaturę przedmiotu, dotarłem po napisaniu niniejszego szkicu. Oba teksty można traktować jako wzajemnie się uzupełniające, dotyczące podobnych zagadnień, proponujące jednak inne spojrzenie na problem komparatystyki.

⁷ W. Rzońca *Witkacy – Norwid. Projekt komparatystyki dekonstrukcjonistycznej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1998.

⁸ B. Bakuła *Historia i komparatystyka...*, s. 22.

⁹ Tamże, s. 13.

¹⁰ Por. *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006. Również w dwóch tomach ze Zjazdu Polonistów z Krakowa (22-25 września 2004 roku) pt. *Polonistyka w przebudowie* (red. M. Czermińska i in., Universitas, Kraków 2005) wyraźny jest zwrot w kierunku kulturoznawstwa i antropologii kulturowej. W Polsce, w odniesieniu do poszerzenia pola badawczego komparatystyki o kulturę (też *cultural studies*) mówił bodajże

Przez kulturalistyczny paradygmat rozumiem sposób uprawiania humanistyki, który daje pierwszeństwo kulturze i to nie tylko w sensie sytuowania jej jako naczelnej kategorii w praktyce badawczej, a więc przedmiotu badań (tutaj bardziej adekwatne wydaje się określenie „kulturoznawcza”), ale także prymarności kultury w ogóle. Kwestia ta zostanie omówiona w dalszej części pracy. W tym miejscu należy tylko wyjaśnić dwie sprawy, które wskazują na to, iż tak rozumiana slawistyka zapewne nie zginie tak szybko. Poszerzanie zainteresowań badawczych, a także programów edukacji akademickiej o kwestie kulturoznawcze zdaje się dobrze rokować na przyszłość. Zamiast dwubiegunowej slawistyki, w duchu filologicznym, opartej na językoznawstwie i literaturoznawstwie, następuje poszerzenie jej o trzeci element – k u l t u r o z n a w s t w o. Co więcej, kulturoznawstwo staje się w takiej perspektywie kategorią naczelną. Jest to nieodłącznie związane ze zmianami, zachodzącymi w studiach polonistycznych w Polsce, które także zostały poszerzone o trzeci, kulturoznawczy element (ze szczegółowym wskazaniem na antropologię kulturową, teatrologię, filmoznawstwo oraz folklorystykę). Odzwierciedla to przemiany, jakie zaszły w humanistyce światowej, gdzie niezwykle silną pozycję wypracowały sobie s t u d i a k u l t u r o w e. Prezentowana tutaj slawistyka, uciekając od zamkniętych ściśle granic filologii, zmierza w stronę otwartych na nowe tematy, ujęcia i perspektywy badawcze studiów kulturowych. Jeżeli dodamy do tego, iż miast badania kultur narodowych, a więc klasycznych filologii narodowych (na przykład rosyjskiej, czeskiej czy bułgarskiej), zaczynają do humanistyki wkraczać – z geografii – s t u d i a r e g i o n a l n e. Za przykład niech posłuży bałkanistyka, w ramach której bada się i naucza zarówno bałkańskich języków i kultur: słowiańskich (na przykład bułgarskiej i serbskiej), jak i niesłowiańskich (na przykład albańskiej czy nowogreckiej). Granice narodowe przestają mieć znaczenie, a perspektywa komparatystyczna staje się koniecznością. W takich ujęciach tracą też znaczenie ostre granice dyscyplinarne. Zacierają się one w praktyce badawczej, wymagającej studiów interdyscyplinarnych. W ramach studiów kulturowych, które same znajdują się blisko pokrewnej im antropologii kulturowej, prowadzi się nie tylko – stanowiącą podstawę niniejszej pracy – a n a l i z ę d y s k u r s u¹¹, ale korzysta się z narzędzi wypracowanych w ramach

pierwszy Piotr Rogulski (w: *Badania porównawcze...*, s. 129-131). Proponował nazwę komparatyki kulturoznawczej (intrakulturalnej, interkulturalnej, multikulturalnej). Nie była to jednak propozycja kompletna, a jedynie próba wskazania na zmiany, które w komparatyce zachodzą. Także Andrzej Hejmej zwraca uwagę, iż komparatyka kulturowa (kulturoznawcza) zaczyna być paradygmatem znaczącym we współczesnej humanistyce (*Interdyscyplinarność...*, s. 47-50).

¹¹ E. Said *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun., PIW, Warszawa 1991; M. Todorova *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York–Oxford 1997; B. Jezernik *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*, Saqi in association with the Bosnian Institute, London 2004.

literaturoznawstwa (na przykład krytyki postkolonialnej¹²), socjologii, psychologii i etnologii. Tak rozumiany projekt można określić mianem komparatystyki kulturoznawczej.

Wciąż jednak aktualny pozostaje problem instytucjonalnych ograniczeń, które na swojej drodze napotykają – nie tylko w Polsce – zarówno szeroko rozumiane badania interdyscyplinarne, studia kulturowe, studia regionalne czy też – choć w mniejszym stopniu – komparatystyka. „Instytucjonalne tradycje i interesy będą stawiać opór” przed tak radykalnymi zmianami¹³. Szczególnie widoczne jest to w następujących przypadkach: (1) pisanie prac na stopnie naukowe oraz nadawania tytułów naukowych – to wszystko wciąż się opiera na klasycznych podziałach dyscyplinarnych; (2) finansowania badań naukowych; (3) instytucjonalnym podziale w ramach jednostek badawczych itd. Dyscyplinująca moc instytucji – o czym w przekonujący sposób pisał Michel Foucault – jest wciąż ogromna. Pamiętać trzeba, iż tak poszerzona sławistyka nie będzie już tą samą sławistyką. Równowaga systemu, jakim jest zinstytucjonalizowana sławistyka, zostanie zachwiana. System, do którego wprowadzany jest nowy element ulegnie przekształceniu. Nie jest to proces bezbolesny, w związku z czym część starych elementów – o czym wspomina cytowany powyżej James Clifford – będzie stawiało opór zmianom, niekiedy bierny, lecz bardzo często czynny. Rację ma Richard Rorty, iż ludzie zazwyczaj nie chcą zmieniać swojego słownika, iż „opisanie na nowo często upokarza”¹⁴. Andrzej Zybertowicz w kontekście wprowadzania konkurencyjnej hipotezy – a więc sytuacji podobnej do tej szkicowanej powyżej – stwierdza, iż wymaga to „swoistego Gestalt switch, tj. radykalnej przebudowy zastanego obrazu świata i związanych z nim praktyk społecznych i to czasem praktyk nie tylko metodologicznych, interpretacyjnych, legitymizujących badania, ale nawet ściśle politycznych”¹⁵. Wprowadzenie nowego elementu do gry nie jest niewinną zabawą, nie jest łatwe i może się nie udać. Powodzenie zależeć będzie od wielu czynników, których omówienie przekracza ramy niniejszej pracy¹⁶.

¹² E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000. Również na łamach „Tekstów Drugich” publikowane są teksty w duchu krytyki postkolonialnej, autorstwa m.in. Dariusza Skórczewskiego.

¹³ J. Clifford *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, przeł. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyb., wstęp M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2004, s. 177.

¹⁴ R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popławski, Spacja, Warszawa, 1996, s. 126.

¹⁵ A. Zybertowicz *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „ASK” 1999 nr 8, s. 8.

¹⁶ A.F. Kola *Studia interdyscyplinarne a literaturoznawstwo polskie. Od zmian instytucjonalnych do nowego projektu konstruowania indywidualnej tożsamości*, w: *Granice dyscyplinarne humanistyki*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2006, s. 179-196.

Antropologia krytyczna w kręgu humanistyki zaangażowanej

Korzystanie z doświadczeń studiów kulturowych, a także antropologii kulturowej przejawia się w niniejszym projekcie w jeszcze jeden sposób. Chodzi o program *antropologii krytycznej*, który odwołuje się milcząco do *filozofii krytycznej*, przede wszystkim w jej wersji wypracowanej w ramach szkoły frankfurckiej. Michał Buchowski w tekście *Antropologia jako „próba ognia”* stwierdza: „dla mnie antropologia jest «próbą ognia», w której trzeba mieć «ostre i przenikliwe spojrzenie» połączone ze zmysłem krytycznym”¹⁷. Program zaangażowania społecznego, który proponuje Buchowski, wynika z przekonania o tym, według jakich zasadach funkcjonuje – nie tylko nasza – kultura. Oddać trzeba w tym miejscu głos antropologom, gdyż to ich wejrzenie w zasady funkcjonowania kultury wydaje się najpełniejsze i najbardziej interesujące. Buchowski stwierdza, że

kultura, to wiecznie zmieniające się pole negocjowania sensów, sankcjonuje nie tylko zachowania, lecz poprzez nie przede wszystkim nierówności społeczne, interesy polityczne i ekonomiczne poszczególnych grup, podziały na lepszych i gorszych, uprzywilejowanych i upośledzonych. Kultura nie jest tylko kwiatkiem do kożucha, lecz także istotnym czynnikiem w różnicowaniu ludzi, który podziały społeczne czyni „naturalnymi” i akceptowanymi.¹⁸

I dalej dodaje: „zadanie antropologa pojmuję bardzo poważnie, jako odsłanianie owych z pozoru naturalnych nierówności, ich symbolicznego wymiaru, sposobu wpisania w kulturę i funkcjonowania w życiu codziennym”¹⁹. Trzeba jednak zaznaczyć, iż nie chodzi tutaj o zaangażowanie *stricte* polityczne, rozumiane jako działalność partyjna. Idzie raczej o zaangażowanie społeczne. Nie jest ono oczywiście wolne od indywidualnych wyborów światopoglądowych. Zgodzić się przy tym trzeba z Andrzejem Szahajem, który mówi, iż „nasze myślenie z konieczności jest zawsze stronnice, a zatem ideologiczne czy szerzej – polityczne”²⁰. Negatywne przykłady upolitycznienia nauki, które znamy z historii (uzależnienie od systemów totalitarnych, takich jak nazizm czy komunizm), nie mogą wpływać na naszą ocenę konieczności zaangażowania humanistyki, o ile przestrzegamy – zarówno w życiu codziennym, jak i akademickim – reguł konstytutywnych dla liberalnej demokracji. Warto jednak pamiętać o tym, iż w naukę wpisane są instytucjonalne zabezpieczenia przed upolitycznieniem, rozumianym jako partyjnictwo. Są to: standardy akademickiej roboty, które winny być przestrzegane w ramach funkcjonowania w danej wspólnocie interpretacyjnej; demokratyczne – przynaj-

¹⁷ M. Buchowski *Antropologia jako „próba ognia”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe” 2001 r. XI, s. 89.

¹⁸ Tamże, s. 88.

¹⁹ Tamże, s. 88-89.

²⁰ A. Szahaj *Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 178. Więcej na ten temat autor pisze w tekście *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony* (maszynopis).

mniej w założeniu – procedury weryfikacji prac badawczych oraz samych naukowców. Zgodzić się trzeba z Michałem Buchowskim czy Moniką Baer, iż zaangażowanie społeczne nie wyklucza s t a n d a r d ó w n a u k o w o ś c i p r a c y b a d a w c z e j²¹. Tak rozumiany program winien być chyba bardziej łączony z pozytywistyczną Siłaczką niżli z marksistowskim bałwochwalstwem środowisk akademickich okresu komunistycznego.

Neopragmatyzm i pluralizm metodologiczny

Jest jeszcze jeden powód, by zwrócić szczególną uwagę na omawianą wcześniej propozycję Bogusława Bakufy. Stwierdza on, że:

badacz kładzie wówczas nacisk nie na konfrontację monoetnicznych bloków wyodrębnionych zjawisk, ale raczej na przepływ, ruch, dyskursywność właśnie. Jest zainteresowany tkwiącą w formach językowych oraz niejęzykowych potencjalnością inności, ukazującą etnos w perspektywie multikulturowej, wewnętrznej i zewnętrznej. Stąd płynie koncepcja dyskursu narodowego jako strumienia bytów heterogenicznych, poprzez które można wyodrębnić i akcentować odrębność na tle inności. Tym różni się komparatystyka integralna od filologii narodowej i historii literatury narodowej. Celem badania komparatystycznego będzie zatem ustalenie i zbadanie rozlicznych relacji zachodzących między literaturami cechującymi się odmiennością lingwistyczną, przy respektowaniu założenia o integralności i niepodzielności samego zjawiska.²²

Wyraźny jest tutaj wpływ współczesnych kierunków w nauce o literaturze i kulturze: specyficzna nomenklatura [dyskurs(ywność), przepływ, inność], patrzenie na świat jako na *ruch*, *przepływ* [Castells]. Można by było dołączyć także metaforę *mglawicy* zaproponowaną przez Wojciecha Kalagę:

Tekst [w szerokim, przyjętym przez (po)strukturalizm i semiotykę, tego słowa znaczeniu – A.F.K.] nie jest ani statycznym i niezmiennym konglomeratem znaczeń, ani tajemnicą do odszyfrowania, ani świątynią z ukrytym w niej Graalem-znaczeniem do odnalezienia; tekst jest dynamicznym procesem: nieustannie zmieniającą się i pozostającą nieustannie w ruchu kondensacją znaczących relacji, holograficzną mglawicą w przestrzeni semiotycznej.²³

To właśnie na owym ruchu, na dynamiczności ma polegać oryginalność koncepcji Bakufy, w stosunku do statycznej slawistyki dotychczas uprawianej. Jednakże ostatnie stwierdzenie burzy po trosze ten obraz postmodernistycznej humanistyki, gdyż badanie relacji zachodzących „między...” postulowały już różne szkoły

²¹ M. Baer *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „op.cit.” 2005 nr 6 (27), s. 6-7; teźże *Niebezpieczne związki. Szkic o antropologii i feminizmie*, w: *Granice dyscyplin-arne humanistyki*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2006, s. 85-102.

²² B. Bakufa *Historia i komparatystyka...*, s. 22.

²³ W. Kalaga *Granice tekstu – mglawice tekstu*, „Teksty Drugie” 1998 nr 4, s. 31; por. tenże *Tradycja – tekst – interpretacja*, „Teksty Drugie” 1998 nr 4, s. 91-103; tenże *Mglawice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001,

Kola Nie-klasyczna komparatystyka

strukturalistyczne. Jest to więc z dzisiejszej perspektywy paradygmat nie nazbyt nowy. Nowość polega jedynie na dynamiczności, ciągłym ruchu.

Ostatnia cecha, różniąca propozycję Bakuły od klasycznej komparatystyki sławistycznej, polega na jeszcze jednej, wyraźnie podkreślonej przez niego kwestii. Autor *Historii i komparatystyki* podkreśla pluralizm metodologiczny oraz nadrzędność celu w stosunku do środków, które do niego prowadzą. W odróżnieniu od tradycyjnego paradygmatu w humanistyce, który zakładał czystość metody, sztywne trzymanie się reguł danej szkoły, wypracowanego słownika i metody badawczej, Bakuła proponuje postawę teleologiczną, nastawioną na cel, który chcemy osiągnąć. Jak mówi Andrzej Szahaj, omawiając stanowisko Richarda Rorty'ego:

Każda interpretacja jest osadzaniem tekstu w jakimś kontekście i przez to wytworzeniem jego znaczenia, dokonaniem dla określonego celu. [...] Interpretacje, tak jak fakty, są tworami intencjonalnymi wytwarzanymi językowo dla określonych celów pragmatycznych.²⁴

Jak pokażę w dalszej części wstępu, jest to stanowisko mi bliskie, które za Andrzejem Szahajem określić można mianem neopragmatycznego.

Pamiętać przy tym trzeba o uwadze Marii Dąbrowskiej-Partyki, której rozważania w wielu miejscach bliskie są – co nie oznacza, iż identyczne – prezentowanemu stanowisku (chodzi m.in. o aksjologiczne i etyczne uwikłanie badań literaturoznawczych czy o „kulturalistyczne” nastawienie²⁵). Autorka książki pt. *Świadectwa i mistyfikacje* stwierdza:

W badaniach literackich każda propozycja nowego języka opisu jest zarazem propozycją zweryfikowania i ewentualnej korekty obowiązujących dotąd systemów aksjologicznych. Jeżeli taka świadomość towarzyszy konkretnym decyzjom badawczym, to z wielości możliwych pytań o literaturę i z mnogości potencjalnych na nie odpowiedzi wylania się optymalny projekt współczesnego literaturoznawstwa jako nieustannego, owocnego dialogu języków i wartości.²⁶

Kulturalizm – od społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury do wspólnot interpretacyjnych

Dotychczasowe rozważania metodologiczne, dotyczące komparatystyki, nie wyczerpują jednak problemu. Stanowisko badawcze, prezentowane w niniejszej pracy, określić można – co zostało już podkreślone – jako kulturalistyczne. Nim jednak pojęcie to zostanie wyjaśnione, należy przedstawić, w jaki sposób

²⁴ A. Szahaj *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Leopoldinum, Wrocław 1996, s. 80.

²⁵ M. Dąbrowska-Partyka *Literatura jako metajęzyk kultury*, referat wygłoszony na konferencji zorganizowanej z okazji 50-lecia sławistyki w Polskiej Akademii Nauk w dniu 20 września 2004 roku.

²⁶ Też *Świadectwa i mistyfikacje. Przed i po Jugostawii*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003, s. 29.

rozumiana jest k u l t u r a. Jeżeli odwołujemy się do studiów kulturowych, zaś literaturę traktujemy – za Marią Dąbrowską-Partyką – jako metajęzyk kultury, to szczegółowe omówienie tej kategorii jest konieczne. Jest to tym istotniejsze, iż proponowany tutaj sposób podejścia do kultury jest kontrintuicyjny i nie do końca odpowiada powszechnemu rozumieniu tego terminu. Odwołuje się zarazem do antropologicznej tradycji rozważań nad pojęciem kultury. W związku z powyższym poświęcone zostanie temu terminowi stosunkowo dużo miejsca.

W pracy *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury* Kmita w następujący sposób definiuje kulturę²⁷:

kulturę stanowią pewne systematycznie ugrupowane przekonania, i to przekonania, które – świadomie akceptowane lub (z reguły) milcząco respektowane przez jednostki ludzkie tworzące określoną społeczność – regulują powszechnie, w obrębie owej społeczności, sposób podejmowania przez nie obszernej klasy działań. Działania te składają się na pewną całość zwaną przez nas praktyką społeczną. Dodajmy, że właśnie z uwagi na przytoczoną powyżej ideę nadaliśmy naszej koncepcji kultury miano społeczno-regulacyjnej.²⁸

W dalszym toku pracy uszczegóławia i dookreśla swoją definicję, dodatkowo dokonując rozróżnienia na kulturę techniczno-użytkową i symboliczną.

Kulturę symboliczną danej społeczności tworzą te powszechnie w jej obrębie respektowane przekonania normatywne i dyrektywne, które kojarzą się w pary normatywno-dyrektywne tego rodzaju, że ich człony dyrektywne zapewniają skuteczność współwarunkowanych przez nie subiektywno-racjonalnie działań pod tym tylko warunkiem, że owe przekonania dyrektywne są (w danej społeczności) respektowane.²⁹

Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury zakłada pewną uniwersalność kultury w ogóle, a przynajmniej jej względną jednorodność (na przykład kultury określanej mianem europejskiej, czy obecnie coraz częściej euroamerykańskiej). Kmita w swojej nowej książce zamiast terminu kultura zachodnioeuropejska używa terminu kultura północnoatlantycka, gdyż jak twierdzi jest on bardziej współczesny i dokładniejszy geograficznie³⁰. Brak w takim podejściu pewnej „wrażliwości” na partykularyzm, na pluralizm kultur(owy), na wielość w jedności (tej szeroko rozumianej kultury). Podejście takie, wynika z modelu uprawianej przez Jerzego Kmitę filozofii, którą można umiejscowić między

²⁷ Pierwsze ślady tej koncepcji znaleźć można już we wcześniejszych pracach Kmita, np. w inny sposób sformułowane, ale w istocie zapowiadające społeczno-regulacyjną koncepcję kultury, w: J. Kmita *Kultura a „obiektywne” stosunki społeczno-ekonomiczne*, „Studia Filozoficzne” 1984 nr 4 (221), s. 93-103, zwłaszcza s. 94; już bardziej zbliżoną do ostatecznej definicji przedstawia w: tenże *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „Studia Filozoficzne” 1985 nr 4 (233), s. 17-36, zwłaszcza s. 21-24.

²⁸ G. Banaszak, J. Kmita *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 5.

²⁹ Tamże, s. 48.

³⁰ J. Kmita *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 196.

Kola Nie-klasyczna komparatyka

modernizmem a postmodernizmem³¹, rozumianymi tutaj jako napięcie pomiędzy modernistycznym dążeniem do uniwersalności a postmodernistyczną wrażliwością na lokalność czy też partykularyzm.

Dla Kmita kultura to w istocie *ś w i a d o m o ś ć s p o ł e c z n a*, przejawiająca się w *n o r m a c h i d y r e k t y w a c h*. Świadomość owa wyznacza nam zarówno cele działań, jak i sposoby ich osiągnięcia. Kolejnym stopniem jest praktyka społeczna, tj. wszystkie zachowania i działania ludzkie. Dopiero trzecim elementem tego układu są „produkty” kultury, tzn. artefakty kultury, takie jak dzieła literackie, obrazy, ale także teorie naukowe. Kultura, jak już się rzekło, jest świadomością społeczną. Lub inaczej: kultura jest rzeczywistością myślową³². Jako przykład rozumienia przez Kmitę kultury niech posłuży nauka, będąca jej częścią. Określa on naukę w następujący sposób:

Ten typ praktyki społecznej w dalszym ciągu nazywać będziemy praktyką badawczą lub naukową, zaś regulującą ów typ praktyki społecznej dziedzinę kultury konsekwentnie opatrywać będziemy mianem nauki; przez tę ostatnią rozumieć tedy będziemy niezmiennie taki bądź inny [...] układ sądów normatywnych i dyrektywalnych regulujących w trybie społeczno-subiektywnym praktykę naukową. Tak pojętą naukę można też określić mianem społecznej świadomości metodologicznej (regulującej praktykę naukową).³³

Wcześniej przedstawiony, trzelementowy schemat dla nauki wyglądałby następująco: (1) społeczna świadomość metodologiczna³⁴ – tj. nauka będąca w istocie częścią kultury, czy jak można by rzecz inaczej ująć, kulturą naukową, (2) naukowa praktyka społeczna, czyli obserwowanie, wyjaśnienie, eksperymentowanie, (3) jej produkty, czyli teorie, twierdzenia.

W książce pt. *Jak słowa łączą się ze światem* Kmita przedstawia jednak nieco zmienioną definicję nauki. Stwierdza, iż

najrozsądniej jest operować pojęciem nauki ujmującym ją a l t e r n a t y w n i e: (1) jako rezultat społecznej praktyki naukowej, wiedzę naukową, jako naukę, (2) jako tę właśnie

³¹ A. Szahaj *Źerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia, t. XV, Nauki Humanistyczno-Społeczne 1993 z. 264, s. 75-84.

³² J. Kmita *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, red. T. Kostyrko, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1983, s. 15-30, za: A. Zybertowicz *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 289.

³³ J. Kmita *Epistemologia w oczach kulturoznawcy...*, s. 23-24.

³⁴ Już we wstępie do pracy *Szkice z teorii poznania naukowego* Kmita określa swoje stanowisko mianem antyindywidualizmu metodologicznego (Warszawa 1976, s. 6 i nast.). Dzięki temu wskazać można na płaszczyznę porozumienia pomiędzy jego koncepcją a koncepcją Fisha. Modyfikację stanowiska Kmita znaleźć można w: A. Zybertowicz *Przemoc...*, s. 229.

Szkice

praktykę [...], jako naukę, (3) jako układ norm i dyrektyw epistemologiczno-metodologicznych, które regulują naukę, jako naukę (dziedzinę kultury) – w sposób zrelatywizowany w trybie społeczno-historycznym.³⁵

Jak się wydaje, różnica polega przede wszystkim na tym, iż w nowszej definicji Kmita przedstawia nie trzy elementy nauki, ale trzy alternatywne definicje pojęcia nauka: naukę₁, naukę₂ oraz naukę₃. Odchodzi więc od jasno określonej definicji na rzecz bardziej „rozsądnego”, pragmatycznego rozwiązania. Owo odejście nie oznacza jednak nieokreśloności definicji zaproponowanej przez Kmitę, gdyż jak stwierdza Szahaj fakt, iż poznański filozof odrzuca większość przesądów nauki modernistycznej, nie jest równoznaczne „z rezygnacją z pewnego spójnego, teoretycznego ujęcia fenomenu nauki i poznania”³⁶. Podsumowując powyższy fragment, należy zauważyć, iż w ujęciu Kmita nauka jest zawsze uwarunkowana kulturowo, czy też jest specyficznym rodzajem kultury. Andrzej Szahaj, za Stanleyem Fishem, zawęziłyby jednak powyższe twierdzenia do wspólnoty interpretacyjnej naukowców danej dziedziny, a zapewne jeszcze szczegółowiej „wyznawców” określonej metody.

Możemy wskazać na pewną zbieżność pomiędzy społeczno-regulacyjną koncepcją kultury Kmita a koncepcją Fisha. Dla autora *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?* kultura jest bezpośrednio związana z komunikacją. Jak mówi:

1) komunikacja ma miejsce bez względu na nieobecność niezależnego i wolnego od kontekstu systemu znaczeń, 2) ci, którzy partycypują w tej komunikacji czynią to z ufnością, a nie pełni wątpliwości (nie są oni relatywistami), 3) jakkolwiek ich ufność³⁷ ma swe źródło w zbiorze przekonań, to przekonania te nie są wyłącznie indywidualne czy też idiosynkratyczne, lecz wspólnotowe i konwencjonalne (nie są oni solipsystami).³⁸

Wcześniej uszczegóławia ostatni punkt, który jest o tyle ważny, iż zbliża nas do stanowiska prezentowanego przez Kmitę:

założenia i przekonania jednostki nie są jej własnymi [założeniami i przekonaniami] w jakimkolwiek sensie, który uzasadniałby obawę przed solipsyzmem. Oznacza to, że to nie ona jest ich źródłem (w istocie byłoby lepiej powiedzieć, że one są jej); to raczej ich wcześniejsza dostępność z góry wyznacza ścieżki, jakimi świadomość może pójść³⁹.

³⁵ J. Kmita *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, wyd. II, poprawione, Wydawnictwo UAM, Poznań 1998, s. 225, podkr. moje – A.F.K.

³⁶ A. Szahaj *Ferzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia, t. XV, Nauki Humanistyczno-Społeczne 1993 z. 264, s. 83.

³⁷ W innym miejscu Fish mówi: „wierzy się w to, w co się wierzy i czyni się to bez zastrzeżeń”, w: S. Fish *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, wstęp do pol. wyd. R. Rorty, przedm. A. Szahaj, tłumacze różni, Universitas, Kraków 2002, s. 127).

³⁸ Tamże, s. 79.

³⁹ Tamże, s. 78.

Kola Nie-klasyczna komparatyka

Uzgadniając stanowisko Kmita i Fisha, należy wskazać na wspólne elementy, wyrażane jednakże niekiedy w odmienny sposób. Kultura jest więc sferą przekonań podzielanych (świadomie lub/i nieświadomie) przez jednostkę, będącą częścią pewnej grupy ludzi (społeczności), tzn. wspólnoty. Zawsze przekonania poprzedzają nasze działania, warunkują nasze zachowania, które są możliwe tylko i wyłącznie w ramach określonej wspólnoty, w której są one podzielane. Także produkty działań są kulturowo uwarunkowane, tzn. są wtórne w stosunku do kultury. Właśnie takie stanowisko można określić mianem kulturalizmu. Andrzej Szahaj stwierdza, iż jest to stanowisko, utrzymujące „prymat kultury pojmowanej jako zespół przekonań powszechnie respektowanych w danym społeczeństwie (ewentualnie węziej – grupie społecznej) wobec ontologicznego «umeblowania świata» oraz sposobu jego poznawczego konstytuowania”⁴⁰. Fish wyraźnie stwierdza, iż „do listy przedmiotów stworzonych czy też skonstruowanych musimy dodać także samych siebie, gdyż sami, w nie mniejszym stopniu niż wiersze i prace seminaryjne, jesteśmy produktem społecznych i kulturowych wzorów myślowych”⁴¹. W innym miejscu dodaje, że

jeżeli nie będzie się uważać jednostki [czy jaźni] za niezależny byt, ale za pewien społeczny konstrukt, którego działania są limitowane przez system rozumienia, w którym jest zanurzona, wtedy znaczenia, jakie nadaje ona tekstowi, nie są jedynie jej własne, ale mają swe źródło w interpretacyjnej wspólnocie (bądź wspólnotach), których jest ona pewną funkcją.⁴²

Również Kmita wyraźnie podkreśla, iż kultura ujednocila. Jak mówi:

nie potępiałbym okoliczności owej z taką gwałtownością [...]. Chciałbym natomiast [...] do spostrzeżenia ujednociającej roli kultury dodać, iż nie widzę sposobów przełamywania ujednocilenia kulturowego innych niż te, których ona sama dostarcza.⁴³

Kmita, jako kulturalista, protestuje „przeciw pomysłowi przewijającemu się przez cały niemal ciąg trwania filozofii nowoczesnej: że w każdej jednostce ludzkiej jest coś takiego, co pozabiologicznie odróżnia ją od wszelkich innych ludzi (jedyność biologiczna jest oczywista)”⁴⁴.

Podobnie jak Fish, twórca społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury występuje przeciwko stanowisku, które w filozofii nowoczesnej reprezentuje Friedrich Nietzsche: chodzi o skrajny indywidualizm, podkreślanie roli jednostki i jej twórczej mocy. Według propozycji Fisha, czy też koncepcji Kmita, interpretacja uwarunkowana jest wspólnotowo, a więc kulturowo.

⁴⁰ A. Szahaj *Zniewalająca moc kultury*, wstęp do: S. Fish *Interpretacja...*, s. 15.

⁴¹ S. Fish *Interpretacja...*, s. 92.

⁴² Tamże, s. 96.

⁴³ J. Kmita *Wymykanie się uniwersaliom...*, s. 202.

⁴⁴ Tamże.

Nie-klasyczna historiografia, *reader-response criticism*
i wrażliwość na kontekst lokalny

Przyjęte w tekście stanowisko kulturalistyczne każe badaczowi uwrażliwić się na kulturę, a więc na kontekst, w jakim dana idea czy dzieło funkcjonuje. Nie chodzi bynajmniej o to, w jakim kontekście dzieło powstało, w jakim istnieje, lecz o to, w jakim środowisku kulturowym funkcjonuje. Różnica wydaje się niewielka, acz znacząca. Przy takim podejściu porzucamy tradycyjną optykę badań literaturoznawczych, a także tych skupiających się na historii idei lub myśli. Porzucamy zarazem klasyczny język takich badań. Rozstajemy się z interpretacją historyczną, jako niemożliwą w swym założeniu do zrealizowania. Nie mamy dostępu do Historii, nie jesteśmy w stanie odtworzyć historycznych warunków, w jakich dana idea powstała. Jest to jeden z mitów, na których zbudowana jest klasyczna historiografia, w tym także klasyczna historia literatury. Jesteśmy natomiast w stanie (o warunkach możliwości poniżej) skonstruować (tutaj pojawia się więc element konstruktywizmu) obraz owych warunków historycznych, by dzięki temu przedstawić kontekst funkcjonowania danej idei. Nie jest jednak tak, iż mamy zupełną dowolność w konstruowaniu owego obrazu. Kryterium rozstrzygającym nie jest jednak Historia. To nie ona ocenia, weryfikuje, czy ów obraz przez nas wytworzony jest Prawdziwy. O jego prawdziwości decyduje wspólnota interpretacyjna, do której przynależy badacz, a więc decyduje to, czy dana praca zostanie uznana za naukową czy też nie, czy wyniki badań zostaną uznane za prawdziwe czy też nie. Jest to więc konstruktywistyczna wersja *n i e - k l a s y c z n e j h i s t o r i o g r a f i i*, różna jednakże od narratywistycznej koncepcji Haydena White'a. O ile więc w kwestii prowadzenia samych badań różnica nie wydaje się aż tak wielka, o tyle różnica w statusie prawdziwości i prawomocności wyników owych badań oraz w świadomości badacza jest zasadnicza.

Pytanie o funkcjonowanie dzieła czy idei ma jeszcze jeden niezwykle ważny aspekt, który – w odróżnieniu od powyższych uwag – ma znaczący wpływ na prowadzenie samych badań, a więc na metodę. Chodzi o przyjętą strategię interpretacyjną określaną mianem *reader-response criticism*⁴⁵, który to termin oddawany jest w języku polskim nieładnie brzmiącym określeniem – krytyka rezonansu czytelniczego. Za najciekawszego eksponenta tego stanowiska uznaję Stanleya Fisha. Wynika to przede wszystkim z tego, iż ta koncepcja wspiera się, co wskazywałem wcześniej, na podobnych założeniach (kulturalizm, konstruktywizm, konwencjonalizm, monizm, antyfundamentalizm, antyesencjalizm), co stanowiła bliskie autorowi niniejszej pracy, a więc społeczno-regulacyjna koncepcja Jerzego Kmity, czy wyrastające z jego szkoły stanowisko Andrzeja Szahaja, Michała Buchowskiego oraz Andrzeja Zybortowicza.

⁴⁵ *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, red. J.P. Tompkins, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1980.

Na czym więc polega metoda Fisha? Dla Fisha znaczenie, sens interpretacji wiąże się wyłącznie z czytelnikiem⁴⁶. Łączy on swą metodę z nowoczesnym językoznawstwem w duchu gramatyki generatywno-transformacyjnej Noama Chomskiego, a konkretnie z pojęciem *k o m p e t e n c j i j ę z y k o w e j*. Jest ona nieuświadamiąną znajomością języka, pozwalającą użytkownikowi na rozpoznawanie błędnych (niegramatycznych) wypowiedzi, tworzeniu zdań nigdy nie słyszanych itd. Do tego Fish dodaje *k o m p e t e n c j ę s e m a n t y c z n ą*. Na tych dwóch podstawach buduje swoją koncepcję *k o m p e t e n t n e g o c z y t e l n i k a*. Jednakże prócz sfery nieświadomionej istnieje także sfera wyuczona, czyli wiedza. Ta ostatnia łączy się z doświadczeniem, które zdobywamy w trakcie naszego życia w określonej grupie ludzi, w określonej kulturze. Doświadczeniem jest także to, co konstytuuje nas, jako członków danej *w s p ó l n o t y i n t e r p r e t a c y j n e j*, na przykład literaturoznawców, do której akces wiąże się wpierw z edukacją, następnie zdobywaniem własnego doświadczenia związanego z pracą akademicką. Dlatego Fish nie mówi o kompetencji każdego czytelnika, gdyż ta dotyczyłaby sfery nieświadomianej, ale mówi o *c z y t e l n i k u w y r o b i o n y m [informed]*. Takie podejście łączy zarazem naszą kompetencję kulturową (nieuświadamiąną) z wiedzą, a więc z czymś nabytym. Fish w następujący sposób określa czytelnika wyrobionego:

1) jest kompetentnym użytkownikiem języka, w którym ułożony jest dany tekst; 2) w pełni dysponuje „tą wiedzą semantyczną, jaką dojrzały [...] odbiorca wnosi do procesu rozumienia”. Obejmuje ona znajomość (tj. doświadczenie) w zakresie zarówno wytwarzania, jak i rozumienia) zbiorów leksykalnych, prawdopodobieństw zestawianych wyrazów, idiomów, dialektów, gwar zawodowych itd.; 3) ma kompetencję literacką.⁴⁷

Fish nie jest przedstawicielem koncepcji akcentującej rolę jednostki i indywidualnej strony interpretacji. Autor *Is There a Text in This Class?* wprowadza koncepcję wspólnot interpretacyjnych. Nigdy nie jest tak, by czytelnik był/mógł być sam z tekstem. Nie stajemy wobec niego obnażeni, lecz ubrani w naszą kulturową szatę. Jesteśmy zawsze zależni od kultury i od wspólnoty interpretacyjnej. Fish

⁴⁶ Można wskazać na interesującą analogię z filozofią polską. Roman Kubicki i Anna Zeidler-Janiszewska w książce pt. *Poszerzanie granic. Sztuka współczesna w perspektywie estetyczno-filozoficznej* (Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 7) stwierdzają: „O ile jednak role odbiorców i krytyków sztuki lokowaliśmy dotąd niejako na zapleczu myślenia filozoficznego, o tyle obecnie wysuwamy je na plan pierwszy”. Powyższe słowa odnoszą się do sztuki. Jednakże oddają także przemianę, jaka dokonała się w XX wieku w filozofii interpretacji. Parafrazując słowa Kubickiego i Ziedler-Janiszewskiej można powiedzieć, iż o ile filozofia interpretacji („tradycyjna”) lokowała role czytelników (odbiorców) i krytyków literackich na zapleczu myślenia filozoficznego, o tyle Fish wysunął je na plan pierwszy.

⁴⁷ S. Fish *Literatura w czytelniku: stylistyka afektywna*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, opr. H. Markiewicz, t. IV, część 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 196; por. tenże *Interpretacja...*, s. 132-133.

stwierdza, iż człowiek nigdy nie jest „wolny na tyle, aby pójść «swoją drogą»”⁴⁸. Przekonanie Michała Pawła Markowskiego, iż może on czytać jak chce, tzn. raz być badaczem, filologiem, innym zaś razem *niefrasobliwym użytkownikiem*, wydaje się pewnego rodzaju naiwnością albo przynajmniej brakiem wrażliwości na aspekt kultury (zarówno sfery nieuświadomianej, jak i wiedzy), od której jesteśmy zawsze zależni. Sądzę, iż w przypadku profesjonalisty nie jest możliwa niefrasobliwa, zupełnie swobodna lektura. Nie można w tak prosty sposób odrzucić bagażu własnej wiedzy⁴⁹. Czytelnik wyrobiony jest więc także zależny. W związku z tym, iż przekonania są podzielane przez określoną grupę ludzi, tworzy się wspólnota tych, których owe podzielane przekonania, normy i dyrektywy (jakby powiedział Jerzy Kmita) łączą. Stanowią podstawę do wspólnej komunikacji. Jak podkreśla Fish, „komunikacja ma miejsce tylko w obrębie takiego systemu (czy też kontekstu, sytuacji lub wspólnoty interpretacyjnej), i że porozumienie osiągnięte przez dwie lub więcej osób jest właściwe dla tego systemu i obowiązuje jedynie w ramach jego ograniczeń”⁵⁰. Podobnie rzecz się ma ze znaczeniami. „Nie są [one – A.F.K.] własnością ani ustalonych i trwałych tekstów, ani też niezależnych czytelników, ale wspólnot interpretacyjnych, które są odpowiedzialne zarówno za kształt działań czytelnika, jak i za teksty powstające w ich wyniku”⁵¹. Tekst jest, według Fisha, konstruowany dopiero w akcie interpretacji. Nie jest bytem samym-w-sobie. Mówi on: „Interpretacja nie jest sztuką objaśniania (construing), lecz konstruowania (constructing). Interpretatorzy nie odczytują (decode) wierszy, oni je tworzą”⁵².

Fish wielokrotnie powtarza, iż nasze interpretacje są zależne od założeń interpretacyjnych czy też zbioru instytucjonalnych założeń. Są to pojęcia odpowiadające wspólnocie interpretacyjnej, wiążą interpretację z praktyką. Ten pragmatyczny aspekt wspólnoty interpretacyjnej jest dla Fisha niezwykle ważny. Jak stwierdza w tekście pt. *Drogą antyformalistyczną aż do końca* człowiek

zawsze postępuje [...] w sposób wyznaczony przez praktykę czy też zbiór praktyk, których definicyjnych zasad (celów, zamiarów, zakazów) jest chodzącym wyrazem; dlatego też byłoby to dlań zbyt bezużyteczne, aby poddawać swoje zachowanie zasadom innym niż te, które już, i to w sposób konieczny, ograniczają go.⁵³

Czy koncepcja Fisha prowadzi do anarchizmu interpretacyjnego (potraktowanego dosłownie, a nie tak jak czyni to Andrzej Szahaj, tj. metaforycznie, prowoka-

48 S. Fish *Interpretacja...*, s. 154.

49 M.P. Markowski *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, wyd. II rozszerzone, Universitas, Kraków 2003, s. 425.

50 S. Fish *Interpretacja...*, s. 60.

51 Tamże, s. 81.

52 Tamże, s. 86.

53 Tamże, s. 154-155.

cyjnie i jako chwyt retoryczny⁵⁴)? Czy prowadzi to do wniosku, który pojawia się wśród myślicieli postmodernistycznych, w literaturoznawstwie zwłaszcza wśród (uznanych lub nie) „dzieci” Derridy, o wieloznaczności interpretacji i/lub jej otwartości/niestałości? Nie jest tak, gdyż jak mówi Fish „[w ujęciu, które proponuję, zawsze osiągalna jest jednoznaczność i rozstrzygalność, jednak dzieje się tak nie dzięki ograniczeniom nakładanym przez język bądź przez świat – a więc bytom niezależnym od kontekstu – ale dzięki okolicznościom wbudowanym w kontekst lub konteksty, w jakich działamy”⁵⁵. Andrzej Szahaj, komentując stanowisko Stanleya Fisha, stwierdza:

Interpretacja nie jest raz na zawsze określona, ale też nie całkowicie dowolna. Zakres jej dowolności ograniczają z jednej strony użyte do jej budowy (zastane) elementy (nagromadzony materiał kulturowy), z drugiej zaś konfiguracje wspólnot interpretacyjnych, dzięki istnieniu których dana propozycja interpretacyjna może stać się interpretacją, a zatem przynajmniej lokalnie się upowszechnić (przyjąć).⁵⁶

Sam autor *There's No Such Thing as Free Speech...* zaś pisze:

Nie dowodzę istnienia nieskończone wieloznacznego, czy otwartego tekstu, ale tekstu zawsze ustalonego. Dlatego jednak, że nie jest on ustalony dla wszystkich miejsc i czasów, ale ustalony na czas obowiązywania określonego sposobu czytania, może podlegać zmianom.⁵⁷

Sposób czytania może się zmienić wtedy, gdy zostaniemy przekonani do lepszego interpretacji. Zmieniamy wspólnotę interpretacyjną, nasza wspólnota interpretacyjna ulega przemianie, gdyż podążamy za lepszymi, skuteczniejszymi interpretacjami. Staramy się innym *perswadować* nasze przekonania, by i oni wiedzieli to, co my wiemy. Robimy to, bowiem wierzymy, iż nasze interpretacje są lepsze. Model, za którym opowiada się Fish, to nie „tradycyjne” dowodzenie, lecz *perswajanie*.

Perspektywa badawcza nie zamyka się jednak tylko do propozycji Fisha. Czerpie także – co było już widać wcześniej – z innych koncepcji. To, co je wyróżnia, to wspólna płaszczyzna teoretyczna, na której można wszystkie stanowiska uzgodnić. Nie inaczej rzecz wygląda z kwestią lokalnego kontekstu, którego rolę podkreśla historyk sztuki, zajmujący się XX-wieczną sztuką Europy Środkowo-Wschodniej – Piotr Piotrowski. Wpisuje się on w cały nurt, bliski autorowi tych słów, związany ze

⁵⁴ A Szahaj *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997 nr 6, s. 5-33; powtórzony w: tenże *Zniewalająca moc kultury...*, s. 93-122. Patrz też: tenże *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwszej nie było w kontekście*, „Teksty Drugie” 1998 nr 4, s. 75-90.

⁵⁵ S. Fish *Interpretacja...*, s. 29.

⁵⁶ A. Szahaj „*Nie ma niczego poza interpretacją*”, *tako rzeczce Stanley Fish*, „Er(r)go. Teoria. Literatura. Kultura” 2001 nr 1 (2), s. 80; por. tenże *Zniewalająca moc kultury...*, s. 161.

⁵⁷ S. Fish *Interpretacja...*, s. 36.

szkołą poznańską. Wymienić można tutaj przedstawicieli różnych dyscyplin akademickich, różnych pokoleń, związanych z różnymi ośrodkami naukowymi, w pracach których można wyróżnić jednak elementy wspólne, takie jak – przede wszystkim: kulturalizm, konstruktywizm, antyesencjalizm itd. Są to m.in.: Jerzy Kmita, Anna Pałubicka, Andrzej Szahaj, Andrzej Zybertowicz, Andrzej P. Kowalski, Artur Dobosz, Michał Buchowski, Monika Baer, a także Jerzy Topolski, Ewa Domańska, Wojciech Wrzosek czy właśnie Piotr Piotrowski, w mniejszym zaś stopniu, zwłaszcza we współczesnych pracach – Wojciech J. Burszta oraz Waldemar Kuligowski.

Wrażliwość na kulturę prócz aspektu teoretycznego ma także przede wszystkim – swoje oblicze praktyczne, pragmatyczne, co w naszym przypadku wiąże się ze sposobem prowadzenia badań. Chodzi więc tutaj o wyczulenie – o czym już była mowa – na kulturę w jej lokalności, na kontekst, w jakim badany przedmiot funkcjonuje. Dziedziną, która przyczyniła się znacząco do wyczulenia badaczy na kontekst lokalny, była antropologia kultury, dlatego też będzie w niniejszej pracy często powracała. Jak sądzę, nie można współcześnie uprawiać humanistyki, nie zważwszy pod uwagę ustaleń właśnie tej dziedziny.

Wrażliwość na kontekst, na lokalność, zaczyna przenikać do innych dziedzin humanistyki. Piotr Piotrowski, zajmując się sztuką środkowoeuropejską, a więc tym obszarem, który nas w niniejszej pracy interesuje, zwraca uwagę na fakt, iż nazbyt często w historii sztuki zastosowanie znajduje uniwersalizujące spojrzenie. Uznaje to za błąd. Podkreśla, iż każdą sztukę należy interpretować w odpowiedniej dla niej *r a m i e [frame]*, czy – jak mówi Richard J. Powell – *r a m i e o d n i e s i e n i a [frame of reference]*⁵⁸. Piotrowski wskazuje, iż termin „rama”, zaczerpnięty przez Normana Brysona od Jonathana Cullera, pierwotnie zaś od Jacques’a Derridy, zastępuje „k o n t e k s t”. Dookreśla on rozumienie tych terminów:

Kontekst, albo – wróćmy do Derridiańskiej metafory – „rama”, ma charakter aktywny. To my, w naszej praktyce interpretacyjnej, uaktywniamy ten specyficzny „jeszcze bardziej tekst”, kontekst właśnie. „Rama” więc, powołana przez nas, a nie wypełniająca się sama z siebie, odkrywa coś w rodzaju *genius loci*, które – w związku z tym – rysuje się bardziej jako strategia badawcza, niż metafizyka miejsca.⁵⁹

Tym samym rama wpisuje się w konstruktywistyczną orientację w badaniach społecznych, nie jest zaś sztywną kratownicą wpisaną w sam świat. Jest przykładem nie-klasycznej humanistyki, realizowanej na polu historii sztuki.

⁵⁸ P. Piotrowski „Framing” of the Central Europe, w: 2000+. *Arteast Collection. The Art of Eastern Europe. A Selection of Works from the International and National Collections of Moderna galerija Ljubljana*, Wien–Bozen, s. 15-22; por. także *Awangarda w cieniu Jąty. Sztuka w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1945-1989*, Rebis, Poznań 2005; R.J. Powell *Black Art and Culture in the 20th Century*, Thames & Hudson, London 1997, s. 7.

⁵⁹ P. Piotrowski „Framing”..., s. 18. Sformułowanie „jeszcze bardziej tekst” odnosi się do przywoływanej przez autora pracy Normana Brysona *Art in Context*, w: *Studies in Historical Change*, red. R. Cohen, University Press of Virginia, Charlottesville 1992, s. 21.

Kola Nie-klasyczna komparatyka

Należy być na ów kontekst wyczulonym i nie przykładać uniwersalnych schematów interpretacyjnych do zjawisk wyjątkowych, lokalnych. Analizując poglądy Tomáša Garrigue'a Masaryka, trudno jednoznacznie wpisać je po stronie liberalizmu lub też konserwatyizmu, nacjonalizmu czy też socjalizmu. Stanowią one specyficzną konstrukcję Masaryka, wywijkającą się uniwersalnym schematom, mającą jednak mocne uzasadnienie w lokalnym kontekście przemian politycznych, które zachodziły na ziemiach czeskich przełomu wieku XIX i XX. Zarazem jednak zasadne jest także wskazanie na elementy bardziej uniwersalne w myśli Masaryka, a więc umieszczenie go w innym, szerszym kontekście – ogólnoeuropejskim, a więc także w kontekście historii myśli politycznej, czyli na tle wspomnianych wcześniej orientacji politycznych, takich jak liberalizm czy konserwatyzm. W tym aspekcie chodzi więc o wyjście poza ów kontekst lokalny, w kierunku tego, co bardziej ogólne. Takie założenie, wydawać by się mogło przeczące poprzedniemu, dotyczącemu interpretowania zjawisk w odpowiedniej dla nich „ramie”, wiąże się z przekonaniem, iż pomimo swojego lokalnego rysu, zjawiska społeczne (idee, literatura, sztuka) noszą wyraźne znamiona bardziej ogólnych procesów. Nie istnieją w próżni, czy raczej w klatce swojego lokalnego kontekstu, małego podwórka. Autorzy nie żyją odizolowani od świata, lecz obficie czerpią z zasobów dostępnych na przykład w kulturze europejskiej. Często przeszczepiają na grunt lokalny idee bardziej uniwersalne, to, co ogólne, wpisują w kontekst lokalny. Nie oznacza to jednak zerwania z perspektywą lokalną, z porzuceniem ramy oraz kontekstu i przyjęcia jakiejś perspektywy ogólnoludzkiej, gdyż takiej nie ma. Oznacza to tylko przejście do bardziej ogólnej skali – w tym przypadku euro-amerykańskiej tradycji myśli politycznej. Jest to więc próba praktycznego rozwinięcia, czy też zastosowania, połączonych koncepcji kultury Jerzego Kmity oraz wspólnot interpretacyjnych Stanleya Fisha.

Nowy paradygmat

Podsumowując niniejsze rozważania należy wymienić te elementy nowego paradygmatu w komparatyce, które uznać trzeba za najistotniejsze.

- (1) Są to: kulturalizm i konstruktywizm⁶⁰ oraz antyeseńcjalizm (Kmita, Fish, Szahaj, Zybortowicz i in.).
- (2) Proponuję program komparatyki kulturoznawczej (por. Bakula, Pospíšil, Dąbrowska-Partyka), opierającej się w swych założeniach na studiach kulturowych oraz antropologii kulturowej (Clifford, Burszta, Kuligowski).
- (3) Korzystać należy z filozofii interpretacji wypracowanej w szeroko rozumianym neopragmatyzmie; w orientacji tej kładzie się nacisk na cel i do niego dostosowuje się narzędzia (Rorty, Szahaj).

⁶⁰ Przykłady zastosowania konstruktywizmu w badaniach literackich znaleźć można w książce *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Universitas, Kraków 2006.

Szkice

- (4) Prócz charakterystycznej dla studiów kulturowych analizy dyskursu (Said, Jezernik), która wspiera się na dekonstrukcji (Derrida, Markowski), krytyce postkolonialnej (Thompson) oraz różnego rodzaju propozycjach narratystycznych w humanistyce (Derrida, White, Ankersmit, Domańska, Wrzosek, Geertz, Clifford, Burszta, Kuligowski), w niniejszym projekcie wykorzystuje się podejście zaproponowane w ramach strategii *reader-response criticism* (Fish, Tompkins).
- (5) Ponadto korzystać warto z wypracowanego w antropologii kultury, przeniesionego następnie na inne dziedziny, w tym na historię sztuki, wyczerpania na kontekst (lokalny), stosowany zamiennie z terminami takimi jak *rama* czy też *rama odniesienia* (Piotrowski, Derrida, Powell, Culler).
- (6) Nie mogąc się obyć bez historii (literatury i szerzej kultury), w powyższych strategiach badawczych, w praktyce badawczej oprzeć się trzeba na nieklasycznej historiografii oraz metahistorii (White, Ankersmit, Domańska, Wrzosek).
- (7) Podkreślić także trzeba etyczne (tj. polityczne) uwikłanie humanistyki (Buchowski, Baer, Szahaj).
- (8) Cała koncepcja opiera się na społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury (Kmita), poszerzonej o ideę wspólnot interpretacyjnych (Fish).

Tak zarysowana propozycja metodologiczna pozwala na prowadzenie nieklasycznych badań komparatystycznych, których głównym przedmiotem jest kultura, przeto wpisuje się w zwrot kulturalistyczny we współczesnej humanistyce.

Abstract

Adam F. KOLA

Nicolaus Copernicus University (Toruń)

Non-classical comparative studies. Toward a new paradigm

This article presents a new paradigm in comparative studies, referred to as 'comparative studies related to cultural studies'. The proposition refers to non-classical currents in our contemporary humanities, primarily, to cultural studies enjoying popularity in the West. In the centre of the project, culturalism and constructivism are situated, as based upon Jerzy Kmita's social-regulatory concept of culture, and as reinforced by Stanley Fish's idea of interpretive communities. Attention is also drawn to how humanities may be confounded in ethics. The thus delineated methodological proposition appears to be part of a culturalist turn in contemporary humanities.