

Sławomir Masłoń

Na lewo od teorii

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (4), 99-112

2002

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.

Na lewo od teorii

What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory, red. Judith Butler, John Guillory, Kendall Thomas, Nowy Jork i Londyn, Routledge 2000.

Termin „teoria” od dłuższego czasu budzi wśród niektórych literaturoznawców kontrowersje, a gwałtowne spory dotyczące tego słowa liczą już sobie ponad trzydzieści lat. Jest to o tyle dziwne, że w żadnej innej dziedzinie nauk humanistycznych – nie wspominając o przyrodniczych lub czysto teoretycznych, jak matematyka – konflikt między zwolennikami i przeciwnikami teorii jako takiej zdaje się nie występować; spierają się ze sobą zwolennicy teorii tej lub innej, lecz sam status wiedzy osiągalnej teoretycznie zdaje się nie wzbudzać kontrowersji. Jeszcze dziwniejsze w kontekście wywoływanej przez termin ten agresji wydaje się to, że leży on przeciwieństwo u podstaw zachodniej cywilizacji – greckie słowa *theoria* i *theorein* towarzyszą nam przez ponad dwa millennia historii. Czy samo użycie pokrewnego słowa „idea” jest źródłem sporów? Raczej rzadko. Dlaczego więc teoria?

Można powołać się tu na dwa stosunkowo bliskie nam w czasie przekształcenia, które zaznaczyły się szczególnie, choć nie wyłącznie, w obrębie nauk humanistycznych. Chodzi o powstanie w latach pięćdziesiątych szkoły strukturalistycznej pod wpływem antropologii Levi-Straussa, a następnie wyłonienie się z krytyki, a raczej samokrytyki strukturalizmu różnorodnych teorii, czyli tak zwanego poststrukturalizmu czy też postmodernizmu¹. Problemy nauk humanistycznych z teorią bez przymiotnika zaczynają się tutaj – do owego czasu to, co teoretyczne, występowało jako jakaś konkretna teoria (np. marksistowska czy freudowska) i jeśli odrzucało się ją, to na podstawie tego, że niosła ze sobą sposób wyjaśniania kultury, który z takich czy innych *teoretycznych* powodów się odrzucało. Teoria była nieodpowiednia nie dlatego, że była teorią, lecz dlatego, że niosła ze sobą pewne nieakceptowalne czy mało uzasadnione przesłanki.

Strukturalizm zaostrzył pewne konflikty już wcześniej widoczne w naukach humanistycznych. Może najważniejszą kwestią w naszym kontekście jest jego powszechnie obwieszczana „naukowość”. Mimo ogromu potencjału, który uwolnił był strukturalizm, od początku był on obciążony marzeniem o dorównaniu naukom przyrodniczym i teoretycznym właśnie w ich „ściśłości”, co na najbardziej ogólnym poziomie opierało się na powrocie do zasady analitycznej: sprowadzić całą różnorodność zjawisk do niewielkiej ilości prostych i pierwotnych, których te pierwsze są kombinacją. (Jak wiadomo jest to także podstawowa metoda nauk przyrodniczych.) Stąd w literaturoznawstwie preferowanie studiów formalnych, wywodzących się z metod językoznawczych Saussure’a i Praskiego Koła Lingwistycznego, które zainspirowały Levi-Straussa. Wraz z tymi studiami pojawiła się

idea autoteliczności literatury, głosząca, że jest ona pewnym mechanizmem, który rządzi się prawami niemającymi nic wspólnego z mechanizmami rzeczywistości, a więc stara jak nasza cywilizacja zasada, że literatura *przedstawia* (nawet jeśli miałyby to być absolutna nicomość Mallarmého), została zakwestionowana. Niosło to ze sobą podanie w wątpliwość praktycznie wszystkich podstaw, na których opierała się dotychczasowa krytyka: autonomii autora, jego intencji, moralnej czy użytkowej wartości dzieła itp. Panika tradycyjnego humanizmu była więc uzasadniona: zagrożone zostały podstawy po obu stronach barykady. Dla tradycyjnych krytyków, w rodzaju F. R. Leavisa (w pewnym sensie prekursora krytyki formalnej spod znaku Nowej Krytyki), głoszących moralną wyższość literatury („kultura wysoka, a w szczególności literatura, czyni nas lepszymi, bardziej ludzkimi”) nad naukami przyrodniczymi ukierunkowanymi wyłącznie na skuteczność, strukturalizm był herezją odwołującą się do czysto technologicznych i moralnie obojętnych elementów tego, co literackie. Dla bardziej jawnie upolitycznionych humanistów, czyli głównie krytyków marksistowskich, rozbrat literatury i rzeczywistości oznaczał literacką niemoc w dziedzinie polityki, a więc i przekształcania świata, czyniąc tym samym z *belles lettres* nieodpowiedzialną zabawą klas uprzywilejowanych. Obie więc opcje podejmują krytykę strukturalizmu z pozycji moralnych, choć każda rozumie je inaczej; zarzut brzmi: teoria jest niemoralna, nie ma do zaproponowania nic, co czyniłoby świat lepszym, a taka jest funkcja humanistyki czy ekonomii politycznej. Jest to właściwie odwrotna strona oskarżenia o „naukowość”, czyli zamykania się we własnym systemie: czy fizyka czyni świat lepszym?

W latach sześćdziesiątych, przekonawszy się, że „metody naukowe” poza uporządkowaniem taksonomicznym nie prowadzą zbyt daleko, strukturalizm rozpoczyna swą własną krytykę, której głównym patronem jest Nietzsche i jego dekonstrukcja metafizyki. Prowadzi to do uświadomienia sobie glinianych nóg golema naukowości, szczególnie w humanistyce. Jednak problem teorii pozostaje ten sam: czy teoria nie żywi się wyłącznie swoją formą, a więc czy nie odnosi się wyłącznie do siebie, a co za tym idzie, nie ma żadnego politycznego znaczenia poza wyłącznie symptomatycznym? Pytanie to nabiera szczególnej wagi w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, które są świadkiem eksplozji w humanistyce różnego rodzaju studiów historyczno-politycznych, czyli tzw. studiów kulturowych w różnych odmianach: studiów nad kolonializmem, płcią, rasą, orientacją seksualną, kulturą popularną, mediami itd. Głoszą one głośno swoje oddanie ideom sprawiedliwości, wolności, równości i odrzucają wszelki dyskurs, który nie umieszczałby tych wartości na pierwszym miejscu. O takie właśnie obojętne nastawienie często oskarżana jest teoria z powodów wspomnianych powyżej: jako bezpłodna praktyka intelektualna bez politycznego znaczenia.

Książka pod redakcją Butler, Guillory’ego i Thomasa nie ma na celu ponownego rozpatrywania argumentów dotyczących tego, czy teoria jest polityczna (przez teorię rozumie się tu najszerzej pojętą teorię poststrukturalistyczną, co z kolei rodzi kolejny impas: czy można mówić o jednej teorii czy raczej teoriach?). Redaktorzy piszą:

Pragniemy raczej rozpatrzeć warunki, w których pojawia się to pytanie [pytanie, które jest tytułem książki: *Co pozostało z teorii?*] i naszkicować niektóre sposoby, na które studia literackie w całej swej różnorodności stykają się z lewicową myślą polityczną [podtytuł brzmi: *Nowe prace z dziedziny polityki teorii literackiej*]. Czy istnieją sposoby politycznie ukierunkowanej analizy literackiej, które definitywnie przewyciężyły teorię, i czy po to, by powstała lewicowa analiza literacka, „teoria” musi zostać przewyciężona? Czy studia nad literaturą rozstały się już z teorią? A jeśli tak, czy po tym rozstaniu pozostały niezmienione? Czy często spotykane ostatnio nawoływania do „powrotu do literatury” oznaczają, że teoria została przewyciężona, że po teorii pozostaje literatura? Czy może okaże się, że wraz z takim powrotem będziemy musieli zapytać: jaką naturę ma to, co literackie? W jaki sposób staje się dostępne? Na jakich przesłankach dotyczących języka opiera się literatura i krytyka? Czy literatura pozostaje (taka sama) po teorii?

Są to wszystko pytania niewątpliwie ważne, może nie tyle z racji możliwości doprowadzenia do jasnych odpowiedzi, co przede wszystkim obalenia zbyt łatwo przyjmowanego przez wielu marksistów i postmarksistów jednoznacznego dualizmu teorii i praktyki oraz związanych z tym innych kategorii.

Jakkolwiek zadziwiająco mało miejsca poświęcono w książce temu zagadnieniu, esej Gayatri Spivak ją rozpoczynający wychodzi od tego kluczowego rozróżnienia, sięgając do założycielskich tekstów wszelkiej lewicy, to znaczy do *Kapitału* i *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, gdzie przyjmuje ono postać rozróżnienia pomiędzy wartością użytkową i wymienną. Analizując, w jaki sposób zredagowany przez Engelsa tekst Marksa różni się od oryginału, Spivak pokazuje, jak pierwszy „zracjonalizował” drugiego, uczynił go bardziej „zdroworozsądkowym”, podczas gdy lekcja Marksa opierała się właściwie na dekonstrukcji podstawowej zasady późniejszych marksistów: wartość użytkowa jest zawsze konkretna, a wartość wymienna abstrakcyjna. W rzeczywistości obie są abstrakcyjne właśnie dlatego, że mają formę wartości: nadać czemuś wartość znaczy wyabstrahować coś tak, by można było to zmierzyć. W tym sensie wartość użytkowa, tak jak wymienna, jest abstrakcją czyli fikcją.

Jednak cała teoretyczna analiza Spivak zmierza w jak najbardziej praktycznym kierunku: jak ma się marksizm czy, szerzej, lewicowe ideologie do globalizacji, albo też, ujmując rzecz mniej eufemistycznie, do opanowania globu przez niemal całkowitą abstrakcję kapitału finansowego? Pokrótce odpowiedź brzmi: ideologie te w znacznej mierze przyczyniły się do uczynienia z kuli ziemskiej abstrakcyjnej siatki południków i równoleżników kontrolowanej na ekranie komputera i zarządzanej z metropolii tak, jakby nikt tam nie mieszkał. Marksistowska teleologia nie różni się pod tym względem od kapitalistycznej, ekonomia polityczna wymaga takiego samego rodzaju pracy, której modelem jest praca w fabryce, a więc ogólna industrializacja i urbanizacja; różnica polega głównie na redystrybucji wartości dodatkowej (słynne: „każdemu według potrzeb”). Cała machina gospodarki opartej na wymianie towarowej czy, później, na elektronicznym kapi-

tale finansowym, po to, by funkcjonować, potrzebuje oczywiście prawa, które uwalnia jednostkę od wszystkich zależności poza czysto finansowymi, czyli, innymi słowy, prawa robienia, czego się chce bez zwracania uwagi na innych (w pewnych ogólnych granicach). Jednak gdy spojrzymy na te procesy, które są dziedzictwem europejskiego Oświecenia, z perspektywy społeczeństw nienależących do Zachodu, szczególnie tych najbiedniejszych, wylania się przed nami szereg niewygodnych etycznych pytań. Czy posługiwanie się poza Zachodem abstrakcyjnym modelem społeczeństwa obywatelskiego (jak ujmuje to Spivak) nie służy przede wszystkim bezlitosnemu bogaceniu się metropolii kosztem destrukcji lokalnych *epistemes* dysfunkcyjnych dla kapitalizmu? Czy kolonializm musi być rzeczywiście związany z „obcym” w jakimkolwiek konkretnym sensie (rasowym, narodowym itd.)? Czy nie wciela się raczej w przedstawiciela międzynarodowej korporacji, który fizycznie nie wygląda obco i etnicznie przynależy do lokalnej kultury? Czy etyczne jest głoszenie przez organizacje takie jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy czy Organizacja Światowego Handlu, a także zachodnich teoretyków (choć Spivak mówi raczej o zurbanizowanej Północy i wiejskim Południu), telosu produkcji przemysłowej i urbanizacji („jeśli chcecie z nami współpracować, musicie poddać się modernizacji”) pomimo ogromnych zmian w produkcji fabrycznej w epoce postfordyzmu i wzrostu znaczenia kapitału finansowego? Czy znaczne niekapitalistycznie „wsteczne” rolnicze obszary naszego globu, które nie uczestniczą lub uczestniczą tylko marginalnie w handlu światowym i wiodą nierzeczywiste życie zjawy unoszącej się gdzieś ponad czy poza twardą wirtualną „rzeczywistością” globalnej gospodarki można uważać za istniejące tylko o tyle, o ile da się je wykorzystać, to znaczy umieścić jako łup w geograficznej przestrzeni komputera? (Szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę efekty zorientowanego na handel zarządzania obszarami rolniczymi, czyli na przykład sztucznego nawożenia monokultur wysokoprodukcyjnych zbóż, które wyniszczą glebę.) Czy mniej produktywny system musi być odrzucany jako „zaściankowy”? (Spivak ciekawie łączy to oskarżenie z głosami – na przykład Salmana Rushdiego – uznającymi za „zaściankowe” właśnie pisanie w językach niemających za sobą siły kapitału).

Całe to rozumowanie prowadzi do pewnych teoretycznych przemyszczeń w całym obszarze dyskursu o Innym, tak popularnym w ostatnich latach. Samo odniesienie się do Innego jako Innego (które, na marginesie, również zawiera konieczność zakwestionowania moich praw jako wolnej – w liberalnym sensie – jednostki), czy to w swojej religijno-etycznej (Levinas) czy też bardziej polityczno-etycznej formie (Derrida), opiera się na imperatywie gościnności, która, przełożona na poruszone przez nas zagadnienia, byłaby gościnnością Zachodu (czy też Północy). Jednak podejście takie, czyniące z cywilizacji zachodniej rozdawcę gościnności sprowadza całe zagadnienie do dyskusji nad tożsamością Zachodu, a wraz z tym problem supremacji powraca tylnymi drzwiami. Spivak proponuje inne ujęcie pojęcia inności – odmiennym imieniem inności może być dla niej *przestrzeń*, a nie koniecznie *visage*. Efektem takiego przewartościowania powinno być uświadomienie sobie przez Zachód, że istnieje wiele rzeczy, których może się on nauczyć od uważanych do-

tychczas za zacofane społeczności, szczególnie jeśli chodzi o relacje ze swoim miejscem na ziemi, które nie jest rozumiane jako abstrakcyjny punkt na ujednocionej siatce Merkatora i „dopasowanie odpowiedzialnego myślenia prekapitalistycznych społeczności do abstrakcyjnych demokratycznych struktur społeczeństwa obywatelskiego (...), by odnaleźć imperatyw w nieokreślonej radykalnej odmienności innego miejsca na planecie po to, by przekształcić racjonalny imperatyw kapitalistycznej globalizacji” (s. 17).

Należałoby jednak zapytać, gdzie można znaleźć te prekapitalistyczne formy poza sytuacjami skrajnie nietypowymi jak australijska pustynia albo amazońska dżungla. Czy w postkolonialnym świecie, gdzie kraje nieodgrywające roli w handlu międzynarodowym znajdują się w stanie ruiny spowodowanej przez rabunkową gospodarkę lokalnego socjalizmu lub kapitalizmu, albo też toczy się w nich wojna, można mówić o jakichś prekapitalistycznych strukturach w innym niż abstrakcyjnym sensie. Poza tym wyraźne rozróżnienie pomiędzy ekologią a technologią czyni z tej pierwszej jak i z Natury pewną mityczną wartość, do której odwoływanie się może prowadzić do bardzo wątpliwych rezultatów (można tu przypomnieć stosunek do pracy na roli Heideggera i co z tego wynikło). Chodziłoby raczej o przemyślenie na nowo nie tylko pojęcia gościnności i jakby zwrócenia go we własnym kierunku (gość doznaje gościnności gospodarza, ale nie jest to jego zysk), ale również technologii, która jest *jedynym* sposobem odnoszenia się człowieka do Natury, nasza jej wizja jest już zawsze zapośredniczona przez technologię, w jakimkolwiek stadium by one nie była. W tam sensie natura jako taka nigdy dla nas nie istniała, a prawdziwa ekologia może być tylko właściwie rozumianą, czyli odpowiedzialną technologią². Wszystko to wiąże się oczywiście również z poruszonym przez Spivak problemem praw jednostki, które, gdy pojmowane są w wymiarze wyłącznie abstrakcyjnym, mogą obrócić się z gwaranta wolności, o czym myślało Oświecenie, w usprawiedliwienie ucisku i bezprawia doświadczanego przez całe społeczności (a termin „społeczność” obejmuje tu również wzajemne oddziaływanie na siebie ekosystemu i powiązanej z nim niezaawansowanej technologicznie populacji) z chęci zysku i podobnych zorientowanych na rynek pobudek.

Krytyka Oświecenia i racjonalizmu z pozycji etycznych dowodząca, że nie istnieje tylko jeden właściwy, „racjonalny” sposób bycia człowiekiem, to jedna z typowych cech teorii postmodernistycznej, co zadaje kłam po pierwsze temu, że teoria rozmija się z etyką, a po drugie, że to studia kulturowe zmusiły teorię do postawienia sobie politycznych pytań. Jeżeli już istnieje tu jakieś następstwo, to jest ono dokładnie odwrotne. Gdyby można uznać kogoś lub coś za protoplastę studiów kulturowych (za takiego uważa się w anglosaskim świecie Raymonda Williama), to byłaby to z pewnością Szkoła Frankfurcka, która sama nazwała się *teorią* krytyczną i taką też była. Co więcej, to Adorno i Horkheimer w *Dialektyce Oświecenia* zapoczątkowali jego krytykę w filozoficzno-politycznym sensie. Obecne studia kulturowe różnią się od analiz Adorna przede wszystkim tym, że porzucają ideę pożądaną całości (nawet jeśli tylko miałyby się ona ukazywać w mesja-

nistycznej perspektywie), jednak zasługę ukazania etycznych i politycznych konsekwencji „całościowego” ideału należy przypisać przede wszystkim teorii post-strukturalistycznej, a nie lewicowym nurtom politycznym, które bez pomocy tej teorii nie potrafiły krytycznie przemyśleć Marksa (również głosiciela całości). Tego, co może nam mimo wszystko zaproponować Oświecenie, broni w artykule pt.: „Krytyka ekstremalna” John Brenkman i w tym sensie jest to ukryta polemika z pracą Spivak.

Brenkman poddaje krytyce dość powszechną w studiach kulturowych postawę, która głosi wszem i wobec, że jest postoświeceniowa, postmodernistyczna, postpolityczna i post-„państwowo-narodowa”. W związku z tym traktuje republikańskie tradycje zachodniej myśli demokratycznej jako współwinne za szkody wyrządzone na świecie przez kapitalizm i pragnie je przezwyciężyć. Jako przykład takiej postawy Brenkman podaje sposób, w jaki redaktorzy periodyku *Public Culture* odnieśli się do reakcji zachodnich intelektualistów na fatwę wydaną przez Chomeiniego na Salmana Rushdiego. Między innymi napisali oni:

Naszym zdaniem polityczny problem *Szatańskich wersetów* dotyczy po części praw ludzi do odrzucenia lektury, a szczególnie takiej lektury, którą autorytety obdarzone przez daną grupę szacunkiem uznały za nieodpowiednią [...] Pewne kręgi w świecie islamskim twierdzą, że krytyka – stworzona społecznie, politycznie i kolektywnie – może poprzedzać indywidualny akt lektury³.

Oczywiście nie można się nie zgodzić z Brenkmanem, że opinia uznająca „prawo” ludzi do nieposiadania praw świadczy o żenującej hipokryzji tych, którzy ją głoszą. By mieć możliwość popierania podobnych sądów, redaktorzy ci muszą znajdować się w przestrzeni kulturowej, która pozwala im na publikację ich periodyku, czyli wyrażanie krytycznej refleksji i sceptycyzmu odnośnie do doktrynalnej władzy, a to wszystko toleruje tylko liberalna sfera publiczna przez nich krytykowana. Problemy zaczynają się jednak, gdy Brenkman szuka teoretycznego wsparcia dla wartości sfery publicznej w analizach Hannah Arendt dotyczących koniecznego związku wolności i sfery publicznej w demokracji greckiej. Przeciwwstawiając wywiedzioną z Arystotelesa zasadę, że najwyższą formą ludzkiej samorealizacji jest uczestnictwo w polityce, twierdząc, że bycie obywatelem jest najwyższą formą podmiotowości, ponieważ właśnie stąd wywodzą się wszystkie formy ludzkiej wolności, zapomina on o drugiej części paradygmatu Arystotelesa: wolnym obywatelem jest ten, który nie musi pracować, zarabiać na życie. Jest to dla Arystotelesa warunek *sine qua non* uczestnictwa w życiu publicznym; inaczej obywatel poddany jest konieczności, która wyklucza go ze sfery politycznej z prostego powodu praktycznego i teoretycznego: braku czasu i braku obiektywności z chęci zysku. (Ten akurat argument mimo dwóch i pół tysiąca lat nie stracił nic na aktualności, a jest ona znacznie bardziej bolesna w Polsce 2001, niż w USA 2000.) Można wprawdzie twierdzić, że „Grecy żyjący razem w *polis*, załatwiali swoje sprawy za pomocą mowy, poprzez przekonywanie, odrzucając przemoc, niemy przymus”⁴, ale taki obraz społeczeństwa, w którym główną siłą roboczą stanowili

niewolnicy, to również hipokryzja o znacznym ciężarze. By jedni mogli zażywać wolnego dyskursu i perswazji, inni musieli doznawać przemocy. Dość bezkrytyczne powoływanie się na Arendt jest u Brenkmana tym bardziej dziwne, że w innym kontekście sam zauważa, że sfery wolności i przemocy mogą działać jak sprzężenie zwrotne:

radikalna wolność dotycząca płci, politycznej i artystycznej wypowiedzi, publicznych zgromadzeń itd. musi uporać się z inną gałęzią nowoczesnego libertarianizmu – gałęzią neoliberalną – opierającą radykalną wolność na prawie jednostki do nieograniczonej pogoni za materialnym zyskiem i zasadniczo odrzucającą pomocową rolę państwa (s. 132).

Wracamy więc znowu do problemu postawionego przez Spivak, związku praw jednostki z przemocą: fizyczną, gospodarczą, intelektualną. Oczywiście nie chodzi tu o wulgarnie zrównanie Praw Człowieka z eurocentryzmem czy neokolonialną dominacją, ale o przemyślenie tych swobód w świetle niezbyt chwalebnych zjawisk usprawiedliwianych prawem jednostki do..., mając na uwadze, że sfera publicznej wolności składa się nie tylko z jednostek, ale i społeczności, a owe społeczności nie są tym, czym chcieliby je uczynić piewcy komunalizmu głoszący „prawo” do wolności od wolności w imię prawa do zachowania kulturowej tożsamości.

Jest to niewątpliwie problem niezwykle skomplikowany, prawdziwa aporia współczesności. Ale może właśnie o to chodzi. Może ta nieciągłość, czy brak organicznej łączności pomiędzy teorią a polityką stanowi właśnie o wartości tego połączenia. To, że nie można opracować modelu sprawiedliwego społeczeństwa (która to idea jest tak samo regulatywna jak idea dobra) świadczy raczej o sile teorii niż jej słabości – umożliwiała otwarte, nigdy niekończące się wartościowanie i poprawianie naszych instytucji i całej sfery publicznej, której przyszłego kształtu nigdy nie można przewidzieć.

Inną cechą studiów kulturowych, którą Brenkman poddaje krytyce, jest to, że prezentują się one jako dyskurs, w którym dochodzi do przewyciężenia literatury, kultury wysokiej i dyscyplinarności, podczas gdy mają one udział we wszystkich tych dziedzinach: istnieją poprzez periodyki, eseje i książki; wymagają wyalienowanej postawy w stosunku do obiektów kultury; używają zuniformizowanych metod, tematów i norm dyskursywnych (płeć/rasa/klasa). Co więcej, cały intelektualny horyzont studiów kulturowych opiera się na projektach, które skrytykowały się w oparciu o dzieła literackie (Derrida-Mallarmé, Kristeva-Lautréamont, Said-Conrad, Jameson-Balzac, Deleuze-Proust, Baker-Ellison, Gilbert i Gubar – siostry Brontë, Barthes-Racine itd.); bez nich pozbawione zostałyby procedury interpretacyjnych. Zarzut ten ma również inne przełożenie: jeśli weźmiemy pod uwagę zawartość tomu, o którym mowa, a szczególnie jego podtytuł, szybko przekonamy się, że tylko w niewielkim stopniu jest on zbieżny z pomieszczoną tu zawartością. Z dziewięciu esejów, które składają się na książkę, tylko dwa (!) – „Literackość w teorii” Jonathana Cullera i wspomniana już „Krytyka ekstremalna” Johna Brenkmana – dotyczą bezpośrednio (pod)tytułowego zagadnienia, czyli relacji li-

teratury, polityki i teorii. Dwa inne, Marjorie Levinson „Obrazując przyjemność: kilka wierszy Elizabeth Bishop” i Jeffa Nunokawy „Etyka protestancka i duch anoreksji: przypadek Oscara Wilde’a”, stanowią interpretacje konkretnych utworów i choć same w sobie są interesujące (szczególnie drugi z nich) oraz teorią mocno „naładowane”, do problemów relacji pomiędzy wspomnianymi powyżej pojęciami nie wnoszą nic istotnego (pierwszy rozpada się na teoretyczny wstęp i interpretację, która jest z nim nadzwyczaj luźno powiązana). Oba są politycznymi i teoretycznymi interpretacjami, które jednak nie mówią nic o statusie swej polityki i teorii, chyba że przyjmiemy, iż sam akt wykorzystania teorii do politycznych celów jest już głosem w dyskusji. Można i tak, ale wtedy wypadaloby zmienić tytuł na *New Works in the Politics of Literary Theory*.

Kolejne trzy eseje: „Redefiniując świeckość” Williama E. Connolly’ego, „Powrót realizmu a przyszłość przygodności” Michaela Bérubégo i „Argumenty «jak rasa»” Janet E. Halley, chociaż dotyczą zarówno polityki, jak i teorii, nie mają nic wspólnego z teorią *literatury*.

Esaj Connolly’ego, jak mówi już jego tytuł, próbuje pokazać, że nasze rozumienie świeckości jest na wpół martwe i przestarzałe, ponieważ jego znaczenie jest nierozzerwalnie związane z chrześcijaństwem w ramach lub w opozycji do którego powstała. Dlatego też klasyczne pojmowanie tego terminu nie zdaje egzaminu we współczesnym wielokulturowym społeczeństwie. Świeckość oznaczała obszar publiczny, z którego poglądy walczących frakcji chrześcijaństwa musiały zostać usunięte w sferę prywatności, by umożliwić społeczne współzycie. Ostatecznie na sposób filozoficzny dokonał tego Kant, wprowadzając pojęcie uniwersalnej, czystej religii i przygodnych jej manifestacji – jako sekt. (Co ciekawe, Kant czyni to w dziele poświęconym Uniwersytetowi – w „Konflikcie fakultetów” – który stanowi tu model społeczeństwa.) To, co wspólne wszystkim odłomom chrześcijaństwa, staje się uniwersalną „religią racjonalną”, która, jako moralność, jest rozumem praktycznym. To rozum właśnie tworzy tak sferę publiczną jak i teoretyczną.

Connolly kwestionuje takie pojmowanie intersubiektywności, wprowadzając pojęcie „sądu trzewiowego” (*visceral judgement*), który odpowiada mniej więcej instynktom Nietzschego. (Należy tu zaznaczyć, że pojmował je on jako kulturowo wytworzone nastroje i uczucia, a nie nagie biologiczne siły.) Instynkty to proto-myśli, które jednak nie mogą być pojmowane jako myśli uformowane, lecz nieuświadomione. Wszyscy posługujemy się takimi sądami w naszym życiu. Co więcej, stanowią one jego kreatywny element: ponieważ rozum może poruszać się jedynie w danym paradygmacie, jedyną szansą na wprowadzenie w życie nowych sposobów myślenia jest właśnie działanie niespodziewanych i niekontrolowanych mocy kierujących sądami trzewiowymi (podobne intuicje wyrażają w *Kapitalizmie i schizofrenii* Deleuze i Guattari, gdy mówią o „liniach ucieczki”). Językowe modele myśli i dyskursu nie uwzględniają tak rozumianych instynktów. Connolly’emu nie chodzi o eliminację racjonalności, ale o przyznanie, że działa ona zawsze wspólnie z trzewiowymi sposobami myślenia i uwzględnienie tego w tworzeniu nowej przestrzeni publicznej czy świeckiej, w której mogłyby się poruszać i

porozumiewać różne metafizyczne perspektywy, zarówno religijne jak i niereligijne.

Wymaga to oczywiście przyznania, że każda perspektywa, jakkolwiek byłaby dla mnie cenna, jest możliwa do zakwestionowania. Lecz taka jest przecież, jak pisze Kierkegaard, natura żywej wiary: musi ona napotkać w samej sobie swój brak, by wierzący mógł poczuć się odpowiedzialny za tę stratę i podjąć wysiłek realizacji jej pełni. Także niewierzący w pewnym sensie nieustannie potykają się o swą wiarę, wybiegając w przyszłość projektem życia nieuwzględniającym własnego końca. Można by jednak zapytać, czy autor nie złapał się we własne sidła. Czy „spiralny” koncept wiary Kierkegaarda, który służy teoretycznemu podbudowaniu politycznego argumentu, można zastosować do wiary innych religii niż dziewiętnastowieczne chrześcijaństwo? Czy takie rozumienie wiary nie było już samo świadectwem jej kryzysu w obrębie europejskiej cywilizacji i konieczności legitymizacji tego kryzysu *jako* wiary?

Esej Bérubégo odwołuje się do słynnej mistyfikacji sprzed paru lat, kiedy to akademicki fizyk Alan Sokal umieścił w znanym periodyku artykuł interpretujący zjawiska i prawa fizyczne, używając rozmaitych teorii popularnych w dyskursie postmodernistycznym, który opiera się, ogólnie rzecz biorąc, na społecznym konstrukcjonizmie, czyli założeniu, że to, co nazywamy rzeczywistością, nie jest obiektywne w absolutnym sensie, lecz ma naturę konstrukcji społecznej, co czyni ją obiektywną tylko w sensie relatywnym, „międzyludzkiem”. Zostało to podane w formie umożliwiającej aneksję opisywanych fenomenów przez różnorodne opcje popularne we współczesnych naukach humanistycznych (np. dynamikę płynów przedstawiono jako dziedzinę zjawisk ważną dla teorii feministycznych itp.). Esej został entuzjastycznie przyjęty przez kręgi, do których był skierowany, jednak okazało się, że napisano go, by ośmieszyć teorie oparte na epistemicznym relatywizmie i przedstawić je jako obskurantkie.

Autor odtwarza debaty dotyczące natury rzeczywistości, które odbył z Sokalem i innymi, lecz główny ciężar argumentów wyprowadza z własnego doświadczenia jako ojca dziecka z syndromem Downa. Po pierwsze, pomimo że syndrom ten jest zjawiskiem genetycznym, a więc „czysto obiektywnym”, jest również zjawiskiem społecznym: wiele cech psychicznych i behawioralnych, które przypisywano osobom dotkniętym tą chorobą, było efektem społecznej strategii zamykania takich ludzi w zakładach, a nie biochemii molekularnej trysomii-21. Pokazuje to, iż nasze rozumienie tego, co jest nagim, obiektywnym faktem, a co nim nie jest, samo jest faktem społecznym. Co więcej, jak pisze Bérubé: „nawet gdyby jutro udowodniono, że każda politycznie znacząca forma ludzkiej różnorodności od rasy poprzez płeć, orientację seksualną do orientacji *politycznej* jest w jakiś sposób nieodwracalnie zapisana w naszych genach, nie wpłynęłoby to w najmniejszym stopniu na moje społeczno-konstrukcjonistyczne podejście do praw człowieka” (s. 147). Innymi słowy: nie istnieje konieczny związek pomiędzy genetycznym i etycznym fundamentalizmem; materii genetycznej nie można czytać w ten sam sposób co materii społecznej. Jeśli chodzi nam o stworzenie przestrzeni

publicznej nieopartej na przymusie (a tylko taką można nazwać w pełni publiczną), sprawiedliwość społeczna musi opierać się na podstawach konstrukcjonistycznych bez względu na biochemiczny status poszczególnych ludzi czy ich poszczególne właściwości. Przekonanie moralnych fundamentalistów o tym, że można znaleźć trwałą i niezmienną podstawę praw człowieka, jest i politycznie i teoretycznie niebezpieczne, ponieważ zachęca do wiary w to, że kiedyś będzie można spocząć na laurach i przestać martwić się o to, że faszyzm czy eugenika powrócą.

Na argument mówiący, że sytuacja walki o prawa mniejszości seksualnych jest analogiczna do walki o zniesienie segregacji rasowej, często powołują się walczące o te prawa grupy. Esej Halley próbuje pokazać, że jest to taktyka krótkowzroczna, a co gorsza wywołująca niepotrzebne napięcia społeczne między różnymi środowiskami dopominającymi się szacunku. Analizując różne sposoby konstruowania inności seksualnej i śledząc precedensy w amerykańskim prawie odnoszące się zarówno do orientacji seksualnej, jak i rasy, pokazuje ona, że, po pierwsze, pozorne podobieństwo sytuacji przy bliższym rozpatrzeniu traci teoretyczne podstawy, a po drugie, używanie takich argumentów jest politycznie szkodliwe, gdyż z jednej strony antagonizuje czarną społeczność (może tu chodzić o każdy rodzaj pretensji od: „nawet gdybym chciał, nie mógłbym ukryć mojego koloru skóry” po „mniejszości seksualne odbierają nam publiczne środki przeznaczone na akcje antydyskryminacyjne, choć są to środowiska w większości bardziej białe i zamożniejsze niż czarni”), a z drugiej może prowadzić do tego, że w szerszej świadomości społecznej niezaangażowanej w te spory jedni staną się znakiem drugich, co ograniczy dyskusje wyłącznie do kręgu zainteresowanych, gdzie cała energia wyczerpie się w antagonizmie, podczas gdy większość pozostająca na zewnątrz tych debat osiągnie stan przesylenia i straci chęć zrozumienia.

Mniejszości seksualnych dotyczy także esej „Strefy prywatności” Michaela Warnera. Opisuje on praktyki zastosowane pod koniec lat dziewięćdziesiątych przez administrację Nowego Jorku pod przywództwem burmistrza Giulianiego wprowadzające między innymi przepisy strefowe, by ograniczyć „przybytki dla dorosłych”. Regulacje te przypominają po części te wprowadzane nie tak dawno w Polsce zakazujące otwierania w określonych odległościach od szkół, kościołów itp. miejsc takich jak punkty sprzedaży alkoholu, tyle że w przypadku Nowego Jorku chodziło głównie o usługi związane z seksem. Destrukcyjny wpływ tych nowych przepisów na kulturę gejów opisuje Warner często na sposób elegijny („przystanie wzdłuż rzeki Hudson – przez dziesięciolecia legendarne miejsce spotkań gejów, a ostatnio kolorowej młodzieży – zostały zamknięte, ogrodzone...”, s. 79), oskarżając władze o odbieranie gejom możliwości tego, co nazywa *public sex*, a co można by chyba przetłumaczyć jako „publiczne zachowania seksualne”. Wracamy tu więc znowu do sporów o przestrzeń publiczną oraz sposoby jej tworzenia i zamieszkiwania w społeczeństwie obywatelskim. Warner twierdzi, iż państwo zamiast pluralistycznie wspierać demokratyczną sferę publiczną, uniwersalizuje normy heteroseksualnych par małżeńskich, prywatyzując zachowania seksualne. Przez „publiczny seks” autor rozumie miejsca poza własnym mieszkaniem, w któ-

rych geje spotykają się by uprawiać anonimowo seks (parki, bary, kluby, łaźnie itp.) oraz „instytucje wspomagające” jak gejowskie porno-shopy czy księgarnie. Obronie całej tej kultury i prawa do niej jest poświęcony jego esej. Jednak przytoczone argumenty brzmią dla człowieka z zewnątrz dość wątpliwie. Warner twierdzi, że seks w miejscu publicznym jest bezpieczniejszy, ponieważ ci, którzy współtworzą tę kulturę, przykładają dużą wagę do redukcji ryzyka. Dlaczego jednak anonimowy seks np. w łaźni miałby być bezpieczniejszy niż seks w prywatnym mieszkaniu? Dlatego, że można tam znaleźć bezpłatne prezerwatywy? Przedłużeniem tego argumentu jest także uprawomocnienie pornografii: jest ona bezpieczniejsza niż seks „na żywo”. Taka perspektywa zakłada już jednak anonimowy seks jako neutralną normę. Trudno jednak uznać za wartość samą w sobie taki seksualny konsumeryzm, a argument, że obie strony wyrażają zgodę na wzajemne urzeczowienie, nie jest zbyt przekonujący. Czy sprowadzenie innego człowieka do roli obiektu dostarczającego przyjemności (lub zysku) nie jest metodą tych, przeciw którym Warner protestuje? (Podajemy tu jednak krytyce tylko *etyczną* wartość oskarżeń; gdy chodzi o *prawne* zakazy, o których mowa, nie mają one z etyką nic wspólnego: wartość nieruchomości zwiększa się, gdy w okolicy brak „przybytków dla dorosłych”).

Pornografia ma zagrażać również amnezji oddzielającej seks i seksualność od kultury publicznej – wyobrażenie obywatela jako seksualnie obojętnej abstrakcji zakłamuje rzeczywistość. Warner mówi także o „respektowaniu przyjemności”. Co więcej, twierdzi, że gejowska pornografia jest niezbędną w formowaniu tożsamości w tej grupie; uważa nawet, że „pornografia umożliwia nieprzewidywalne formy doświadczenia” (s. 103). Drugie z tych twierdzeń wydaje się raczej chybione (czyż może być coś bardziej powtarzalnego niż pornografia? Zawsze ogląda się ten sam film), pierwsze dla kogoś spoza grupy jest nieweryfikowalne. Ale może nie o weryfikację tu chodzi.

Warner wyraża się sarkastycznie o tych, którzy „postępują zgodnie z prawami *decorum*” (s. 100); może jednak warto się zastanowić, co to słowo znaczy. Prawa rządzące tą sferą podlegają oczywiście dyskusji i mogą ulegać radykalnym zmianom, jednak u ich źródeł leży *pozbawienie* się części przyjemności na rzecz przestrzeni publicznej, w której żyjemy. Wyobrażenie tej przestrzeni jako obszaru pozbawionego nierozwiązywalnych konfliktów jest podobną mrzonką jak komunistyczne państwo, w którym wszyscy będą racjonalnie szczęśliwi. Przestrzeń publiczna ponad konfliktami wymaga pewnego rodzaju odwróconej gościnności: w przestrzeni tej rezygnują częściowo z prawa do przyjemności, czyli z *części swej tożsamości* na tyle, na ile to potrafię: ze swej religii, orientacji seksualnej, lojalności za wszelką cenę w stosunku do grupy, z której się wywodzę itp. Tylko w ten sposób sfera publiczna może powstać. I nie jest to kolejne odgrzewanie ideału uniwersalnego i koniecznego człowieczeństwa; to po prostu rezygnacja z części siebie, po to by można żyć razem. Przestrzeń publiczna nigdy nie pokryje się z całością działań jej członków – zawsze jakieś czynności będą musiały być sprywatyzowane, aby sfera publiczna mogła istnieć. Idea pełnego upublicz-

nienia człowieka, czyli upublicznienia jego prywatności, jest właśnie martwą ideą uniwersalnego człowieczeństwa. Poszanowanie cudzej przyjemności zakłada również źródłową neutralność przyjemności – podchodząc do sprawy racjonalnie, cudza przyjemność nie powinna mnie obchodzić – jest to jednak całkowita abstrakcja: przyjemność jednej grupy wyznającej dane wartości jest prawie zawsze nieprzyjemnością innej o innych wartościach (wspomniane wcześniej sądy trzewiowe zawsze wywołają antagonizm). Należałoby się więc zastanowić, czy przykład Kanta jest taki zły: w sferze publicznej może uczestniczyć tylko człowiek „powszechny”, podmiot Praw Człowieka, podczas gdy cała sfera jednostkowo-preferencyjna podlegałaby prywatyzacji (a nie *penalizacji* – pornografii, podobnie jak praktyk religijnych, nie można zakazać). Takiej rezygnacji (podkreślamy tu *dobrowolność* rezygnacji, nie przymus) nie można rozpatrywać jako ograniczenia wolności, ponieważ jest ona właśnie *podjęciem* wolności, o której mówienie ma sens jedynie w obszarze tego, co publiczne: egoista jest tylko ślepy, nigdy wolny. Brak zawsze renegocjowalnego *decorum* oznacza brak sfery publicznej, a zatem brak wolności. Dlatego, w świetle powyższych rozważań, podstawowa teza Warnera, że *decorum* oznacza autoamputację, która zaprzecza godności ludzkiej i szcunkowi należnemu każdemu sposobowi bycia człowiekiem, wydaje się oparta na sprzecznych przesłankach.

Oczywiście pozostaje świadomość, że ten wspomniany wyżej „człowiek powszechny” to europejski wytwór niemający odpowiednika w innych kulturach, jednak „europejski” nie musi znaczyć „eurocentryczny”. Przecież jest to sposób na pokojowe, niedominacyjne współistnienie kultur (a nie egzystowanie obok siebie pozbawione współtworzenia wartości), który nie przystaje do jakiegokolwiek jednolitej, etnicznej kultury, ponieważ leży poza jej horyzontem pojęciowym. (Należy zauważyć, że nie przystawałby on również do kultury europejskiej z czasów, gdy była ona ideologicznie w miarę jednolita: przed reformacją, jeśli chodzi o Zachód, lub przed schizmą wschodnią w ogóle).

Dodatkowo należałoby podnieść jeszcze dwie ważne kwestie, których cały tom jest dobrym (czy może raczej niedobrym) przykładem. Po pierwsze, o czym już wspomnieliśmy, czy powszechna wydawnicza polityka „naciągania worka” nie jest zabójcza dla humanistyki jako takiej, a rynku wydawniczego w szczególności? „Naciąganiem worka” nazwałem tu włączanie do tomu poświęconego teorii literatury prac, które z *tytułowym* zagadnieniem nie mają nic, albo mają niewiele wspólnego. Większość (!) *What's Left of Theory?* składa się z takich właśnie tekstów. Można oczywiście powiedzieć, że granica między tym, co literackie i nie, jest płynna, że książki prawnicze, na przykład, czy uchwały rady miejskiej miasta Nowy Jork to też pewien rodzaj literatury, jednak nie do takiego rozumienia odwołujemy się najczęściej, gdy mówimy o teorii tego, co literackie. Czy tytuł, który wprowadza w błąd (i nie sadzę, by chodziło tu o prowokację), nie jest zabójczy dla obiegu książki? Z problemem tym wiąże się inny, który można by nazwać „interdyscyplinarnością” (z emfazą na cudzysłów, w odróżnieniu od „zwykłej” interdyscyplinarności, owocnej, a nawet niezbędnej): czy gdy wykładowca literatury pi-

sze o teorii i polityce, całkowicie (jak Warner, Bérubé) lub prawie całkowicie (jak Spivak) pomijając literaturę w sensie *belle lettres*, mamy do czynienia z teorią literatury? Pytanie tylko z pozoru jest śmieszne, ponieważ jeśli założymy, że tak, to stosunek: dwa artykuły o polityce teorii literackiej do pięciu o teorii i polityce (pozostałe dwa, jak mówiliśmy, choć traktują o polityce w literaturze, nie mówią wiele o polityce jej teorii), zmieniłby się na: siedem artykułów napisanych przez wykładowców literatury, w których teoria i polityka w różny sposób są obecne, do dwóch napisanych przez nie-literaturoznawców (politolog i prawnik), czyli na całkiem przyzwoity stosunek uzasadniający tytuł. Czy sama forma książki nie jest dowodem mentalnego chaosu, w którym znajduje się Akademia?

Wróćmy jednak na koniec do naszego podstawowego pytania: gdzie znajduje się teoria literatury? „Wszędzie” odpowiada Jonathan Culler w tekście „Literackość w teorii”. Wygląda na to, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat większość dziedzin humanistyki przejęła i zastosowała do opisu świata koncepcje pochodzące z dziedziny studiów literaturoznawczych. Wiedza przyjmuje obecnie formy literackie. Jednakże cały ten proces odbywa się jakby pod nieobecność głównego sprawcy: literatura wraz z nastaniem kultury masowo-obrazkowej, oskarżana o elitarność i umacnianie dominującej ideologii, traci (już straciła?) centralne miejsce jako przedmiot badań (choć do końca nie można być tego pewnym – mówiliśmy już o tym: u źródła większości koncepcji współczesnego horyzontu teoretycznego leżą dzieła literackie). Teoria literacka nauczyła nauki humanistyczne (i nie tylko) tego, że zbudowane są z fikcji, jednak ta fikcja potrafi tworzyć obiektywny świat, w którym żyjemy. W tym świetle, a także biorąc pod uwagę fakt, że najbardziej chyba podstawową cechą tekstu literackiego jest opieranie się samemu sobie i wykraczanie poza to, co wydaje się mówić, może przyjdzie nam jeszcze kiedyś powrócić do literatury. Kto jednak będzie wtedy wiedział, jak czytać?

Przypisy

¹ Terminy te nie są oczywiście synonimami. By sprecyzować czym się różnią napisano już dziesiątki jeśli nie setki prac, które do niczego konstruktywnego nie prowadzą. To samo dotyczy kwestii, czy można mówić o poststrukturalizmie w sensie innym niż czysto historyczny – tego, co przyszło po strukturalizmie. Rozważanie sensowności tych zagadnień nie mieści się jednak w ramach tego omówienia.

² Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, przeł. Jeffrey S. Librett, Minneapolis, University of Minnesota Press 1997, s. 41.

³ *Public Culture* 1:2 (wiosna 1989) cytowane w *What's Left of Theory*, s. 126.

⁴ Hannah Arendt, *Between Past and Present: Eight Exercises in Political Thought*, Nowy Jork, Penguin 1977, s. 22–3, cytowane w *What's Left of Theory*, s. 131.