

Teksty Drugie
2011, 6, s. 13-28



Humanistyka: niedokończony projekt.

Michał Paweł Markowski

Michał Paweł MARKOWSKI

Humanistyka: niedokończony projekt

Mój bliski przyjaciel z liceum dość wcześnie, jeszcze w podstawówce, wybrał karierę lekarza. Gdy spotykaliśmy się, nie tak znów często, w czasie studiów, lubił głośno porównywać nasze dwa zawody (choć dopiero zaczęliśmy w nich terminować), oczywiście z niedowierzaniem wyrażając przypuszczenie, że ktoś może zajmować się tak niepoważnymi rzeczami jak literatura, skoro można robić rzeczy tak pożyteczne, jak leczenie ludzi. Rozumowanie to wydawało mi się wtedy tanie (lepsze jest to, co robię ja, gorsze to, co robią inni), logicznie kruche (co by było, gdyby wszyscy byli lekarzami?) i niesprawiedliwe (więc to, co lubię robić w swoim życiu jest bez sensu?), ale dzisiaj widzę, że spór między użytecznością nauk stosowanych i nieużytecznością nauk humanistycznych wykracza daleko poza teoretyczne dywagacje, nie jest także kwestią idiosynkratycznych wyborów, natomiast, tak podejrzewam, dotyka najważniejszych kwestii publicznych.

Ferwor, z jakim dyskutuje się dziś kwestię nauk humanistycznych, to, czy powinny być dofinansowywane, czy raczej skazane na wymarcie¹, czy powinny poszerzać skalę swojego działania, czy ją zacieśniać, czy znajdują zastosowanie w życiu, czy nie, pokazuje, że rzecz nie dotyczy tego, czym nauki humanistyczne różnią się od nauk przyrodniczych (ulubiona zabawa umysłów taksonomicznych), albo czym one w swej istocie są (rozrywka teoretyków wychowanych na słownicach), ale tego, czy mają one dziś jakiś społeczny cel do osiągnięcia, czy nie. Inny-

¹ Niestety dyskusja ta nie toczy się tak burzliwie w Polsce, jak w Ameryce, gdzie obserwuję ją w różnych przejawach. Ostatnie książki Nussbaum, Menanda, Taylora, Fisha (adresy podaję poniżej) dotyczą wprawdzie głównie uniwersytetu, ale w centrum swych rozważań umieszczają nauki humanistyczne.

mi słowy, czy i gdzie można znaleźć dla nich zewnętrzne wobec nich samych uzasadnienie. Jak słusznie pisze Louis Menand w swej ostatniej książce, *The marketplace of ideas*², kłopoty tego rodzaju zaczęły się mniej więcej dwadzieścia lat temu, kiedy to nauki humanistyczne dotknął „kryzys instytucjonalnej legitymizacji”³ lub – formułując to prościej – ludzie poza uniwersytetem zaczęło nurtować pytanie, czym tak naprawdę humaniści się zajmują i czy istnieje dla tej pracy jakiegokolwiek społeczne uzasadnienie, poza tym, że profesorowie, zwłaszcza zatrudnieni na stałe, mają – przede wszystkim w krajach zachodnich – wygodne życie, spędzane na kultywaniu nikomu niepotrzebnego – nikomu innemu poza nimi samymi – zajęcia czy może raczej hobby.

Najpotoczniejszy pogląd (sformułowany onegdaj niezdarnie, lecz boleśnie przez mojego przyjaciela, studenta medycyny) zakłada, że nauki humanistyczne nie mają żadnego uzasadnienia, gdyż niczego nie wytwarzają, nie produkują żadnych dóbr i dlatego nie powinny być wspierane przez państwo (reprezentujące podatników) lub prywatnych sponsorów, którzy powinni raczej wyklądać pieniądze na rozwój nauk użytecznych dla wszystkich: nauk medycznych, które wyprodukują lek na długowieczność lub nieuleczalne dotąd choroby, nauk inżynierskich, których wynalazki pozwolą wygodniej żyć, nauk ekonomicznych, których teorie pozwolą lepiej rozdzielać nagromadzone bogactwo, by bogaci nie tracili, a biedni zyskiwali, i wszystkich innych nauk, które usprawnią życie ludzkości. Nauki humanistyczne oczywiście w tej perspektywie niczego nie usprawniają, lecz – wręcz przeciwnie – komplikują proste myślenie o lepszym życiu, osłabiają zdrowy rozsądek, który wie, jak być powinno. Badania nad sonetem włoskim nie dają się nigdzie zastosować poza italianistyką, badania nad polską powieścią oświeceniową ograniczone są do prac kilkunastu (w najlepszym wypadku) osób na świecie, spory na temat logicznego statusu zdań fikcyjnych toczą się w niskonakładowych czasopismach filozoficznych. Nie ma żadnej możliwości, by nauki humanistyczne znalazły taką siłę przebicia, jak nauki biologiczne, technologiczne, czy informatyczne, nasuwa się więc poważne pytanie, czy nauki humanistyczne można jakkolwiek uzasadnić, albo też: czy nauki humanistyczne mogą znaleźć jakiegokolwiek uzasadnienie na zewnątrz, poza murami uniwersytetu, a nawet w jego wnętrzu, w oczach coraz bardziej merkantylnych urzędników, decydujących o układaniu budżetu. Jest to pytanie nie o to, czym nauki humanistyczne są, ale o to, czy mają jakąkolwiek misję do spełnienia.

Dyskusja na ten temat jest, jak wiemy, gorąca i toczy się od dawna. Z wielu bardzo poważnych głosów wybieram cztery, moim zdaniem najbardziej charakterystyczne, by następnie znaleźć w tym wielogłosie miejsce dla sformułowania własnej propozycji.

² L. Menand *The marketplace of ideas. Reform and resistance in the American University*, Norton, New York 2010.

³ Tamże, s. 61.

Kompensacja

Zaczynam od najstarszego poglądu z tych, które mnie interesują, sformułowanego przez Odo Marquarda w 1985 roku. W mowie *O nieodzowności nauk humanistycznych*⁴, stawia on tezę, że im bardziej nowoczesny staje się świat nowoczesny, tym bardziej nieodzowne stają także nauki humanistyczne. Dlaczego? Dlatego, że modernizacja świata – i tu Marquard potwierdza wyraźnie tezę Maksa Webera o odczarowaniu świata nowoczesnego – polega między innymi na tym, że nauki humanistyczne stają się coraz bardziej niepotrzebne z powodu ekspansji nauk przyrodniczych. Eksperyment wypiera narrację, powiada Marquard, co oznacza, że życie staje się przez to uboższe, bardziej stechnicyzowane i płytsze, mniej związane z jednostkowym doświadczeniem. Z tego powodu nauki humanistyczne, ze-pchnięte na drugi plan, powinny spełniać funkcję kompensacyjną wobec neutralizacji naszego historycznego (a więc i jednostkowego) doświadczenia, jaka jest efektem ekspansji nauk eksperymentalnych oraz homogenizacji i globalizacji tego doświadczenia, zamazujących jego niepowtarzalny charakter. Marquard powiada, że jesteśmy ludźmi bardziej z powodu tradycji i historii, do których należymy, niż z powodu modernizacji, która ma nas z naszego partykularyzmu wyzwolić. Mówiąc inaczej, nasza partykularność oznacza tyle, że nasze życie splecione jest z jednostkowych, idiosynkratycznych przeświadczeń, silnie zakorzenionych w historycznym doświadczeniu, którego niepowtarzalność nauki przyrodnicze, dotrzymujące kroku modernizacji, postrzegają jako komplikację w naukowym podboju rzeczywistości. Ale, słusznie podkreśla Marquard, nauki humanistyczne nie są przeciwne modernizacji jako takiej. Jeśli mają one kompensować to, co ulega degradacji dzięki panowaniu światopoglądu naukowego, to tym samym umożliwiają one dalszą modernizację. By to było możliwe, nauki humanistyczne powinny na powrót uczynić bliskim to, co się od człowieka oddaliło. Przyswoić to, co uległo wyobcowaniu. Temu zaś służyć powinna sztuka interpretacji, czyli hermeneutyka. Rozumiana nie jako teoria rozumienia, jak chciał Dilthey, ale jako sztuka układania opowieści.

Albowiem ludzie to ich opowieści. Opowieści te jednak muszą być opowiedziane. Tym zajmują się nauki humanistyczne: rekompensują szkody poczynione przez modernizację snuciem opowieści. Im bardziej rzeczy stają się uprzedmiotowione, tym bardziej, tytułem rekompensaty, potrzebne są opowieści. W innym wypadku ludzie umierają na uwiąd narracji.⁵

Marquard z takiego założenia wyciąga następujące wnioski. Atrofia narracji powoduje likwidację różnych punktów widzenia i doprowadza do wyniesienia jednej z nich, narracji o nieograniczonym postępie ludzkiego gatunku, ponad wszystkie

⁴ O. Marquard *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: tegoż *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

⁵ Tamże, s. 187.

inne. Powoduje też, poprzez wyeliminowanie sprzecznych opowieści, sprzecznych punktów widzenia, wieloznaczność jako podstawę interpretacji rzeczywistości. Marquard widzi narodziny nauk humanistycznych jako reakcję na traumatyczne doświadczenie wojen religijnych, których zarzewiem były spory interpretacyjne dotyczące wykładni Pisma Świętego. Nauki humanistyczne, wprowadzając do naszego historycznego doświadczenia kategorię wieloznaczności, albo lepiej: pokazując, że nasze historyczne doświadczenie nie może nie być wieloznaczne, skoro jest historyczne właśnie, łagodzą traumę wczesnonowoczesną, prowadzącą do niekończących sporów na temat tego, co naprawdę znaczy rzeczywistość. Jeśli więc, powiada Marquard, być człowiekiem, to być wpłatanym w wiele różnych opowieści, których znaczenie może być odczytywane na wiele różnych sposobów, to misja nauk humanistycznych polega na mnożeniu opowieści o ludzkim doświadczeniu i na interpretowaniu ich na różne sposoby.

Demokracja

W swojej przedostatniej książce, *Not for profit. Why democracy needs the humanities*⁶, Martha C. Nussbaum dowodzi, że współczesna demokracja potrzebuje obywateli, którzy będą charakteryzować się trzema podstawowymi cechami: „umiejętnością krytycznego myślenia”, „zdolnością przekraczania lokalnych uwarunkowań i traktowania globalnych problemów z perspektywy «obywatela świata»”, oraz „umiejętnością empatycznego wyobrażania sobie postawy innej osoby” (s. 7). Te właśnie trzy podstawowe umiejętności, niezbędne dla udanego budowania współczesnej i przyszłej demokracji, powinny być kształcone przez nowoczesny uniwersytet, głównie na wydziałach artystycznych oraz humanistycznych. „Duchem humanistyki”, *the spirit of the humanities*, Nussbaum nazywa „poszukiwanie myśli krytycznej, śmiałej wyobraźni, empatycznego zrozumienia różnych rodzajów ludzkiego doświadczenia oraz zrozumienia złożoności świata, w którym żyjemy” (s. 7). Jeśli demokracja, dowodzi Nussbaum, od czasów Sokratesa domagała się rozwijania tych właśnie cech (choć, rzecz jasna, niekoniecznie je realizowała), a cechy te tworzą podstawę uniwersyteckiego nauczania humanistycznego, to jasne jest, że humanistyka ma wymiar ściśle polityczny i krótkowzroczni (lub samobójczy) są wszyscy politycy, którzy nie dostrzegają jej znaczenia w życiu demokratycznych społeczeństw. Nussbaum w gruncie rzeczy powtarza argument Marquarda, tyle, że modernizację zastępuje neoliberalizacją współczesnego społeczeństwa skupionego na pomnażaniu dochodu narodowego brutto (oczywiście łatwo jest dowieść, że narracja neoliberalna jest jedną z najistotniejszych narracji nowoczesnych). „Co będziemy mieli, gdy trendy te się utrzymają? Narody technicznie wyszkolonych ludzi, którzy nie wiedzą jak krytykować władze, użytecznych zyskorobów (*profit-makers*) z przytępną wyobraźnią” (s. 142). Nauki humanistyczne powinny przy-

⁶ M. Nussbaum *Not for profit. Why democracy needs the humanities*, Princeton University Press, Princeton 2010. Cytaty lokalizuję w tekście.

gotowywać kolejne pokolenia do myślenia tak o sobie, jak i o innych (empatia), tak o tym, co jest, jak i o tym, co mogłoby być (wyobraźnia), i tak o tym, jak jest (zdrowy rozsądek, *common sense*), jak i o tym jak mogłoby być (krytyka). W tym sensie także powinny spełniać funkcję kompensacyjną wobec szkód wyrządzonych przez chciwy kapitalizm.

Stymulacja

Jeśli Nussbaum twierdzi, że filozofia powinna poprzedzać demokrację, to Richard Rorty jest dokładnie odwrotnego zdania. Z jego tezy o pierwszeństwie demokracji przed filozofią⁷ wynika także inna teza: o wyższości solidarności nad obiektywnością. W eseju *Solidarity or objectivity?*, opublikowanym po raz pierwszy w 1985 roku⁸, Rorty zarysował następującą alternatywę: „Istnieją dwa główne sposoby, w jakie refleksyjni ludzie starają się, umieszczając swoje życie w szerszym kontekście, nadać mu sens”. Sposób pierwszy polega na tworzeniu opowieści na temat tego, w jaki sposób ludzie odnoszą się do wspólnoty, do której należą. Wspólnota ta może być realnie istniejąca (rodzina, kultura, społeczeństwo *etc.*), realna, lecz miniona (tradycja) lub tylko wyobrażona (postaci literackie, symbole kulturowe *etc.*). Sposób drugi polega na opisywaniu siebie w bezpośredniej relacji do nieludzkiej rzeczywistości. Przez nieludzką rzeczywistość Rorty rozumie „rzeczywistość”, która byłaby niezapośredniczona przez ludzką percepcję lub odwołanie do tego, co na jej temat powiedzieli inni ludzie. Pierwszy sposób Rorty nazywa „pragnieniem solidarności” (podstawa demokracji), drugi – „pragnieniem obiektywności” (podstawa filozofii). Pragnienie obiektywności każe jego podmiotowi nieustannie wychodzić poza własne, historyczne uwikłanie, podczas gdy pragnienie solidarności – przeciwnie – umacnia go w poczuciu przynależności do określonej historycznie lub tylko wyobrażonej, ale także, w jego poczuciu, mocno istniejącej wspólnoty.

Tę użyteczną dychotomię Rorty uzupełnia o inną, równie istotną. Jeden ze swych najgłośniejszych esejów, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa*⁹ zaczyna on od przeciwstawienia dwóch różnych sposobów mówienia o fizyce, moralności i filozofii. Jeden z nich zakłada, że chcemy dowiedzieć się, „jak jest naprawdę”, że chcemy dotrzeć do ukrytej treści, przesłoniętej przez liczne uprzedzenia bądź mniemania. Rorty

⁷ R. Rorty *The priority of democracy to philosophy*, w: *Philosophical Papers*, vol. 1: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

⁸ R. Rorty *Solidarity or objectivity?*, w: *Philosophical Papers*, vol. 1. Polskie przekłady obydwu tekstów w: R. Rorty *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.

⁹ R. Rorty *Philosophy as a kind of writing. An essay on Derrida*, w: tegoż *Consequences of pragmatism. Essays 1972-1980*, Minnesota University Press, Minneapolis 1982. Polski przekład: R. Rorty *Filozofia jako rodzaj pisarstwa. Esej o Derridzie*, w: tegoż *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje 1972-1980*, przeł. C. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

nazywa takie podejście „wertikalnym” i podsumowuje je jako „relację między różnymi przedstawieniami i tym, co jest przedstawione”. Drugi natomiast stawia sobie zadania skromniejsze: chce jedynie zrozumieć, jak ludzie dotąd porządkowali świat za pomocą rozmaitych narzędzi, by – być może – z tego wyciągnąć jakąś naukę na przyszłość. Ten sposób odnoszenia się do świata Rorty nazywa „horyzontalnym”. Jest to seria reinterpretacji interpretacji już poczynionych. Te dwa sposoby opierają się na odmiennych założeniach. Pierwszy – wertykalny, metafizyczny, realistyczny – zakłada, że poza siecią zmiennych pozorów, które sami produkujemy, istnieje niezależna istność, do której powinniśmy dotrzeć, którą powinniśmy rozpoznać i której parametry powinniśmy podać. Drugi – horyzontalny, historyczny, nominalistyczny – nie troszczy się o coś, co nie istnieje poza naszym empirycznym życiem, a więc poza językiem.

Na tak przygotowany grunt możemy wprowadzić nauki humanistyczne. Byłyby one oczywiście po stronie horyzontalnej, nominalistycznej, demokratycznej, historycznej i wspólnotowej, przeciwko wszelkim filozoficznym tęsknotom za pewną wiedzą o tym, jak wyglądałby świat, gdybyśmy wyszli poza mylące, jednostkowe punkty widzenia. Z tego powodu Rorty kreśli interesujący obraz humanistycznego intelektualisty, który przedstawia w krótkim, lecz treściwym eseju *The humanistic intellectual. Eleven theses* z 1989 roku¹⁰. Według Rorty’ego nie powinniśmy zajmować się tym, co łączy poszczególne wydziały humanistyczne, ale co odróżnia je tym samym od wydziałów przyrodniczych lub społecznych. Nie powinniśmy więc szukać (indukcyjnie) istoty nauk humanistycznych, albowiem prawdziwa linia podziału przebiega poprzez „matryce różnych dyscyplin”. „Odróżnia ona ludzi zajętych przystosowywaniem się do dobrze znanych kryteriów tworzenia przyczynków do (zastanej) wiedzy od ludzi starających się rozszerzyć swoją moralną wyobraźnię” (s. 127). Linia ta odróżnia eksperta czy fachowca, który zajmuje się dokładnym wypełnianiem naukowego protokołu, w przekonaniu, że tylko metodyczne postępowanie może doprowadzić do ustalenia prawdy obiektywnej, od intelektualisty, który w takie obiektywne, pozbawione historycznego zakorzenienia istnienie prawdy nie wierzy. Jednocześnie jednak intelektualista, wedle Rorty’ego, nie jest tym, kto zabiera głos w publicznej debacie, głosząc pewne poglądy, lecz tym, kto czyta różne książki, by nie ograniczać się do jednego tylko, zredukowanego i nieudolnego żargonu. Intelektualista jest przeciwko idei fachowości, jeśli rozumieć przez nią sprawne posługiwanie się wyłącznie językiem wypracowanym przez daną dyscyplinę. Intelektualista nie jest fachowcem (a fachowiec nie jest intelektualistą), albowiem marzenie o ostatecznym domknięciu słownika, jakie kieruje postępowaniem fachowca, kłóci się radykalnie z marzeniem o nieskończonym poszerzaniu granic własnej egzystencji za pomocą nowych języków, które kieruje intelektualistą. Ktoś, kto marzy o przeczytaniu wszystkich książek z jednej dziedziny, nie mieszka w tym samym świecie, co ktoś, kto chce przeczytać

¹⁰ R. Rorty *The humanistic intellectual. Eleven theses*, w: tegoż *Philosophy and social hope*, Penguin Books, London 1999. Cytaty lokalizuję w tekście.

najwięcej różnych książek. Pierwszy z nich chce domknąć koło wiedzy i je uszczelnić, drugi chce je otworzyć lub podziurawić. Fachowiec uważa, że wszystkie książki z jego dziedziny tworzą zbiór adekwatnie opisujący rzeczywistość, albowiem na pojęciu adekwatności została zbudowana koncepcja jego (i każdego innego fachowca) dyscypliny. Intelktualista nie jest zwolennikiem żadnej innej dyscypliny poza dyscypliną myślenia w określonych, bardzo konkretnych, życiowych okolicznościach. Głównym zadaniem i pragnieniem intelektualisty jest więc rozregulowanie ostatecznego słownika własnej dyscypliny, a tym samym (ważne jest to równanie) poszerzenie granic własnej egzystencji o inne możliwości bycia.

Czy humanistyka ma więc do spełnienia jakąś misję? Tak, odpowiada Rorty. Nie jest nią transmisja wiedzy (wtedy humanista byłby fachowcem, a nim nie jest), lecz „pobudzanie dzieciaków (*stirring up the kids*)” (s. 127) przez „zaszczepianie wątplenia” i „stymulację wyobraźni”¹¹. Przedłożenie wyobraźni nad argumentację i intersubiektywnej zgody nad obiektywną prawdę¹² pozwala Rorty’emu wierzyć, że humanistyka to wspólnota ludzi, którzy wierzą, że dzięki czytaniu różnych książek można „zmienić sposób, w jaki patrzymy na rzeczy”. Czytamy, powiada Rorty, nie po to, żeby poszerzyć naszą wiedzę (wiedzieć lepiej „jak jest”), ale po to, by „powiększyć siebie przez zwiększenie naszej wrażliwości i naszej wyobraźni”¹³.

Dobro autonomiczne

Choć Stanley Fish nazywa sam siebie pragmatystą, jego poglądy na nauki humanistyczne różnią się radykalnie od poglądów Rorty’ego. By je zilustrować, odwołam się do dwóch artykułów zatytułowanych *Czy nauki humanistyczne nas uratują?*, opublikowanych przez Fisha na jego internetowym blogu w „New York Times”¹⁴. Kwestią najważniejszą dla Fisha jest zagadnienie uzasadnienia nauk humanistycznych na zewnątrz.

Jasne jest, do jakich uzasadnień nie można się odwołać. Nie można dowodzić, że sztuka i humanistyka mogą utrzymać się same dzięki grantom i prywatnym

¹¹ Te ostatnie określenia pochodzą z innego eseju, o pokrewnej wymowie: *Education as socialization and as individualization* (1989), w: R. Rorty *Philosophy and social hope*, s. 118.

¹² R. Rorty *Worlds or words apart? The consequences of pragmatism for literary studies. Interview by E. Ragg*, w: *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. E. Mendieta, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 135. Polski przekład: *Osobne światy czy osobne słowa? Konsekwencje pragmatyzmu dla badań literackich*, przeł. G. Jankowicz, w: *Teorie literatury XX wieku*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Znak, Kraków 2006.

¹³ Tamże, s. 124.

¹⁴ S. Fish *Will the humanities save us?*, „New York Times” 6.01.2008, opinionator.blogs.nytimes.com/2008/01/06/will-the-humanities-save-us.

darowiznom. Nie można dowodzić, że ekonomia państwa zyska na nowym odczytaniu Hamleta. Nie można dowodzić – cóż, można, ale z miernym skutkiem – że absolwent świetnie obeznany w historii sztuki bizantyjskiej będzie atrakcyjny dla pracodawców (o ile pracodawcą nie będzie muzeum).

Następnie Fish dyskutuje z książką Anthony’ego Kronmana *Education’s Eden. Why our colleges and universities have given up on the meaning of life*, w której autor wyznacza humanistyce nadrzędną rolę w wychodzeniu z „kryzysu ducha”, spowodowanego – wątek Marquardowski – ekspansją naukowego światopoglądu oraz – wątek Nussbaumowski – karierowiczostwem. Musimy, powiada Kronman, zwrócić się ku naukom humanistycznym, by „spotkać potrzebę sensu w świecie ogromnych, lecz bezsensownych potęg”. Zadaniem humanistyki jest wskazywanie sensu w świecie jego pozbawionym. Tworzenie enklaw sensu na ziemi jałowej. Fish całkowicie odrzuca takie rozumowanie, co oznacza, że nie zgadza się ani z Marquardem, ani z Nussbaum, ani nawet z Rortym. Czy nauki humanistyczne uszlachetniają? Gdyby było tak, że czytanie literatury uszlachetnia, najszlachetniejszych ludzi znaleźć by można na korytarzach wydziałów literaturoznawczych, co – każdy przyzna – jest dość mało prawdopodobne. Czy nauki humanistyczne przywracają utracone poczucie sensu?

Teksty, które Kronman zaleca [klasyczne teksty zachodniej cywilizacji] dotyczą, jak powiada, sensu życia. Owszem, jednak ci, którzy je studiują, nie odchodzą od nich z życiem, któremu przywrócono sens, lecz w większą sumą wiedzy niezbędnej w ramach określonej dyscypliny.

To Fish w pigułce. Humanistyka nie ulepsza życia, nie rekompensuje niczego, nie ma żadnej moralnej ani politycznej misji do spełnienia¹⁵. Co więc robią nauki humanistyczne?

Nie robią niczego, jeśli przez „robienie” rozumiemy wywoływanie pewnych skutków w świecie. A jeśli nie wywołują żadnych skutków w świecie, nie mogą znaleźć żadnego uzasadnienia poza odniesieniem do przyjemności, jaką dają tym, którzy je uprawiają.

Fish jest bardzo klarowny. Na pytanie „jaki jest pożytek z humanistyki?”, odpowiada: żaden. Humanistyka bowiem jest dobrem autonomicznym, niepowiązanym z żadną zewnętrzną celowością.

Oczywiście twierdzenie takie musiało wywołać zażartą dyskusję. Na blogu znalazło się 485 wpisów, już to odsądzających Fisha od czci i wiary (w humanistykę), już to przyklaskujących jego tezie. W większości wypowiedzieli się przeciwnicy Fisha, w związku z czym autor uznał za stosowne doprecyzować swój – w oczach czytelników „Timesa” – kontrowersyjny pogląd¹⁶. Po pierwsze, pisze Fish, rzecz

¹⁵ Ten sam punkt widzenia Fish wyłożył w swojej przedostatniej książce: *Save the world on your own time*, Oxford University Press, Oxford 2008.

¹⁶ S. Fish *The Uses of Humanities: Part Two*, 13.01.2008, opinionator.blogs.nytimes.com/2008/01/13/the-uses-of-the-humanities-part-two/

nie dotyczy tego, czy literatura i sztuka mogą zmienić czyjeś życie, lecz tego, czy kursy poświęcone literaturze i sztuce mogą to uczynić. Jeśli – powiada Fish – uczynić tego nie mogą (bo jedyna rzecz, której student powinien się nauczyć to technika czytania i pisanie o tym, co się przeczytało), to szukanie uzasadnienia dla nauk humanistycznych poza klasą jest bezpodstawne.

Z tego, co powiedziałem, nie należy wnioskować, jak uczyniło to wielu moich krytyków, że napadam na nauki humanistyczne, degraduję je lub ogłaszam ich bezwartościowość. Mówię tylko, że wartości humanistyki nie da się uzasadnić przez odwołanie do kryteriów zewnętrznych wobec obsesji, które doprowadzają niektórych (jak ja) do poświęcenia im swojego profesjonalnego życia – kryteriów takich, jak wzmożona wydajność ekonomii, kształtowanie światłych obywateli, wyostrzenie moralnego oglądu, czy też wykorzystanie przesądów lub dyskryminacji.

Jaki jest więc pożytek z humanistyki według Fisha? Podwójny: studiowanie literatury i sztuki umożliwia „chwile estetycznego zachwytu”, a ponadto daje nadzieję, że gdzieś na świecie, niedaleko, są także i inni, którzy mogą przy kolacji rozmawiać nie tylko o futbolu.

To żart, ale i nie żart. Humanistyka wedle Fisha to pewna wspólnota interpretacyjna, która porozumiewa się tym samym językiem, podziela te same przeświadczenia na temat sztuki i literatury i umie je w podobnym języku wystąpić, ale nie odnosi niczego, co literatura i sztuka ma do zaoferowania, do świata kierującego się jakąkolwiek celowością. Wspólnota ta opiera się na kantowskim podziale władz sądenia i wyjątkowość humanistyki określa przez odwołanie do bezinteresownego sądu smaku, który – u Kanta – wyklucza stosowanie kategorii moralnych, odnoszących się do praktycznej rzeczywistości. Fish zdaje się łączyć dwie kantowskie władze umysłu – spekulatywny rozum i estetyczny smak – w jednym celu, wyłączającym moralność: humanistyka ma nam dostarczyć narzędzi, dzięki którym będziemy umieli rozmawiać o tym, co uznajemy za ważne dla nas i nam podobnym. Choć Fish nie podaje tej odpowiedzi wprost, moglibyśmy wnioskować, że na pytanie, dlaczego należy finansować humanistykę, należy odpowiadać: „bo po prostu trzeba”, gdyż jest ona „dobrem samym dla siebie”. Nie trzeba dodawać, że jest to argument rzadko przywoływany w debatach nad stanem współczesnej humanistyki. Z pewnością nie przywołują go ci, którzy wykładają pieniądze na edukację.

Legitymizacja

Zgadzam się z Nussbaum i Rortym (a nie zgadzam z Fishem): humanistyka ma znaczenie polityczne. Nie w wąskim znaczeniu, ale możliwie jak najszerszym. Efekty jej studiowania mają znaczenie dla wspólnoty, w której studia te się odbywają, niezależnie od tego, co na ten temat powiadają rektorzy, dyrektorzy oraz ministrowie odpowiednich instytucji, od uniwersytetu, przez odpowiednie departamenty edukacji, po ministerstwa, partie i gabinety premierów. Problem polega jedynie na ukazaniu współzależności między humanistyką i polityką, a następnie

uzasadnieniu tego związku. Z drugiej jednak strony, zgadzam się z Fishem, który prowadzi intensywną kampanię publicystyczną przeciwko zamianie klas uniwersyteckich w oddziały politycznej agitacji. Wróć jeszcze do tego zagadnienia, teraz natomiast spróbuję wyjaśnić, jak rozumiem splot polityki i humanistyki.

Jak wiadomo, w neoliberalnym społeczeństwie nastawionym na pomnażanie zysku uniwersytet jest fabryką produkującą korzyści. Pieniądze inwestowane są głównie w dziedziny nauki – zwane w skrócie bio-techno-info – które obiecują szybki zwrot inwestycji z dużą stopą zysku. Na „rynku idei”, jak zwykło się określać pole szkolnictwa wyższego, wygrywają te idee, których rynkowe zastosowanie jest najkorzystniejsze i najłatwiejsze do zaprogramowania i kontrolowania, przegrywają zaś te, których możliwości „wdrożenia” (jak mówiło się w czasach realnego socjalizmu lat 70., czyli zastosowania w rozmaitych gałęziach gospodarki, nikt nie potrafi uzasadnić. Kryzys nauk humanistycznych, wywołany głównie obcięciem przez państwo lub prywatne instytucje wydatków na ich rozwój, to w istocie kryzys legitymizacji, czyli zdolności przekonania większości (społeczeństwo i reprezentujący je politycy) przez mniejszość (akademicka humanistyka)¹⁷. W społeczeństwie neoliberalnym, czy chodzi o Polskę, czy Stany Zjednoczone, nie sposób właściwie uzasadnić niczego, co nie wiąże się z mnożeniem zysku, a więc nie sposób uzasadnić konieczności ochrania nauki humanistycznych, przez przyznanie im statusu bezinteresownego poszukiwania prawdy, jak się to najczęściej robi. Nie jest to możliwe, albowiem właśnie bezinteresowność jest kategorią przez to społeczeństwo odrzucaną: to, co nie leży w interesie społecznym, czyli nie pomnaża dobrobytu (bo tak interes społeczny jest definiowany), nie będzie przez to społeczeństwo popierane. Nie sposób przekonać kogoś do własnych racji, jeśli obydwie strony używają odmiennych języków. Porozumienie nie jest tu w ogóle możliwe, co widać jak na dłoni w bezskutecznych pohukiwaniach humanistów, zdziwionych, że podatnik nie chce finansować ich badań nad średniowieczną składnią zaginionych utworów lub osiemnastowieczną odą czy inną elegią. Neoliberalne społeczeństwo nie życzy sobie, żeby jakiegokolwiek pieniądze publiczne szły na bezużyteczne rzeczy i ma rację, tyle tylko, że ta racja (całkowicie spójna z zasadami neoliberalnej gospodarki) kłóci się z racją

¹⁷ Podkreślam ten moment szczególnie: kryzys legitymizacji nie jest wydarzeniem realnym, lecz retorycznym czy też dyskursywnym. Rzecz nie polega na tym, jak jest, lecz jak by mogłoby być, gdyby zmieniły się sposoby argumentacji. W gruncie rzeczy chodzi o jedno: kryzys humanistyki to upadek dotychczasowego sposobu jej uzasadniania, czyli zinstytucjonalizowanej gry językowej. Zmieńmy tę grę, a zmieni się rzeczywistość. Zagadnieniu temu poświęcam całą książkę *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, która ukaże się jako 100 tom *Horyzontów nowoczesności*. Projektuję tam szerzej humanistykę, jak ją widzę, ale jestem w pełni świadom niewystarczalności tego projektu, dopóki nie zostanie on wsparty innymi, o podobnej wymowie. Trzeba wymusić inny język do mówienia o humanistyce niż język konfrontacji z naukami przyrodniczymi, którego dominacja wpędziła humanistykę w nieprzewidywalne tarapaty.

humanistyki, opartej na całkiem przeciwnych zasadach, które – z definicji – znajdują się w przegranej pozycji.

Jakie więc widać tu rozwiązania? Jest ich kilka. Pierwsze – wyniosłe – opiera się na dość powszechnym przekonaniu, że z głupcami się nie rozmawia i humaniści nie powinni brudzić sobie rąk w przestrzeni publicznej zawłaszczonej przez politykę. Drugie – bardziej spragmatyzowane, choć także pesymistyczne – zakłada, że wojna humanistyki z rynkiem jest nieunikniona i dla humanistyki z góry przegrana, wobec czego trzeba cieszyć się z tego, co jest, zagospodarowywać skrzętnie odpady z pańskiego stołu i jakoś się ratować w ciężkich czasach. Trzecie – utopijne – zakłada, że wreszcie pojawi się mądry mąż stanu (Obama, Tusk) lub hojny donator, którego inteligencja i wrażliwość dostrzeże problemy humanistów i pozwoli im nadal pielęgnować niezrozumiałe i raczej zabawne dla innych zajęcia za dobre pieniądze. Wszystkie te trzy rozwiązania opierają się na tej samej przesłance: że świat polityki klóci się ze światem akademii. Albo dokładniej: że przestrzeń publiczna i przestrzeń akademicka mijają się ze sobą nieuchronnie, bez szans na zbudowanie wspólnych płaszczyzn. Przeświadczenie takie staje się bardzo wyraźne, gdy ów mąż opatrnościowy okazuje się zwykłym przedsiębiorcą, dbającym o interesy najbogatszych (Obama, Tusk), albo gdy minimalne dotacje z zewnątrz okazują się jeszcze bardziej minimalne.

Upolitycznienie dobre i złe

Całkiem inaczej sytuacja zdaje się wyglądać, gdy usuniemy linię demarkacyjną dzielącą przestrzeń publiczną od akademickiej, politykę od humanistyki, co jest gestem trudnym, zwłaszcza że sami humaniści nie są takim gestem zainteresowani. Kiedy jednak dochodzi do takiego zawieszenia granic i akademii zaczyna przemawiać językiem polityki, sytuacja paradoksalnie wcale się nie zmienia. Upolitycznienie akademii zakłada przyjęcie w jej obrębie języka polityki, czyli przyswojenie przez akademię zasady partyjnej interesowności, obowiązującej poza nią. Rektor uzasadniający językiem neoliberalnej gospodarki cięcia w budżecie (czytaj: zubożenie nauk humanistycznych i wzbogacenie nauk ścisłych) i profesor, który krytykę nikłego dorobku naukowego traktuje jako atak na jego rasową lub genderową tożsamość i domaga się potępienia rasistowskiego lub seksistowskiego postępowania krytyków swojej pracy, przyjmują tę samą zasadę politycznego, stronniczego szantażu: posługują się językiem, który przynosi im natychmiastowe korzyści i jednocześnie uniemożliwia jakąkolwiek dyskusję. Rektor ma w rękę alibi do wydania pieniędzy w taki sposób, który mu się opłaci, profesor pozostanie na prestiżowym stanowisku, albowiem chroni go genderowy czy rasistowski immunitet, którego nikt nie tknie z obawy przed posądzeniem o dyskryminację. Upolitycznienie akademii oznacza – mówiąc obrazowo – zakneblowanie jej ust, albo – mówiąc bardziej ogólnie – ograniczenie swobody akademickiej dyskusji, którą przyjmują za najważniejszy element kultury uniwersyteckiej.

Upolitycznienie akademii nie musi wszelako oznaczać jej upartyjnienia. Polityczność nie zawsze oznacza stronnictwo. Przyjmuję, że polityczne jest wszystko, co się dzieje w przestrzeni publicznej (*polis*), natomiast przez przestrzeń publiczną rozumiem nie tyle określoną fizyczną przestrzeń, dostępną dla wszystkich (klasyczna definicja przestrzeni publicznej, takiej jak plac miejski czy park), ile zbiór języków (dyskursów) określających egzystencję określonej wspólnoty. Wszystko to, co się dzieje w przestrzeni publicznej, ma charakter językowy (nawet obrazy w tej przestrzeni posiadają swoją składnię i semantykę), albowiem egzystencja jednostki w ramach danej wspólnoty jest uwarunkowana językowo. Każdy z nas posługuje się kilkoma językami: inaczej mówimy w domu, z rodziną, inaczej w pracy (czasami oczywiście te języki, ze szkodą dla obydwu stron, nakładają się na siebie), inaczej mówimy w telewizji, inaczej na uniwersytecie. W każdej z tych mikroprzestrzeni języki ulegają dalszemu różnicowaniu: inaczej mówimy do babci, inaczej do wnuczka, inaczej mówimy na konferencji, inaczej w sali seminarnej. Inaczej, gdy rozmawiamy z kolegą o ostatnich decyzjach rektora, inaczej, gdy do tego samego rektora piszemy podanie o dofinansowanie własnego projektu. Umiejętność społecznej adaptacji polega na umiejętności asymilacji obcego języka, nawet jeśli jest to język codziennego ubrania czy zachowania się przy stole. Jak widać, język rozumiem tu szeroko, jako zbiór znaków o czytelnej dla innych składni. Kiedy Michael Pollan powiada, że „jedzenie jest aktem politycznym”, to chce przez to powiedzieć nie tylko, że to, co jemy i jak jemy, zaświadcza o naszej kulturowej przynależności (kultura jest polityczna na wskroś), lecz także to, że zmiana paradygmatu żywienia (na przykład zwracanie uwagi na to, w jakich warunkach hodowane są zwierzęta, które potem jemy) przyczynia się do przemodelowania społecznego imaginarium. Jacques Derrida twierdząc, że kiedy otwieramy usta, wchodzimy w przestrzeń polityczną, chce powiedzieć, że każdy akt mówienia zakłada pewne publiczne zobowiązanie, dotyczące nie tyle treści danej wypowiedzi, ile nastawienia mówiącego (będę mówił prawdę, nie będę oszukiwał *etc.*; oczywiście to zobowiązanie bywa bardzo często przedmiotem manipulacji, która jest możliwa tylko dlatego, że zobowiązanie to jest traktowane poważnie¹⁸). Sfera polityczna to nie tylko walka kłócących się ze sobą interesów partyjnych (prawica walcząca z lewicą, republikanie z demokratami, liberałowie z konserwatystami), ale przede wszystkim sfera społecznego imaginarium, czyli wyobrażeń na temat świata, które ze sobą dzielimy lub które nas między sobą różnią. Wyobrażenia te nie istnieją gdzieś skrycie, pochowane głęboko w naszych umysłach, lecz są formułowane w różnych językach, których

¹⁸ Najlepszym przykładem takiej manipulacji jest tzw. „afery Sokala”, która wybuchła po przesłaniu przez nowojorskiego fizyka Alana Sokala do redakcji „Social Text” sfingowanego artykułu *Transgressing the boundaries. Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity*, skompilowanego z nieprzystających do siebie kawałków rozmaitych dyskursów. Zob. *The Sokal hoax. The sham that shook academy*, ed. by the editors of „Lingua Franca”, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2000.

używamy, by określić swoją pozycję w węższym (rodzina, praca) lub szerszym świecie (kontynent, świat). Ten sam polityczny los dzielą języki bardziej wyspecjalizowane, na przykład teoretyczne idiomy, za pomocą których rozwijają się nauki. Nie istnieją języki politycznie neutralne w tym sensie, że każdy język, od tego, którym staramy się porozumieć z kilkumiesięcznym bobasem, po język fizyki jądrowej, ma swoje społeczne istnienie (obydwa wspomniane języki tyle mają ze sobą wspólnego, że dla niewtajemniczonych są niezrozumiałym zbiorem znaków) i każdy z nich jest innym sposobem obłaskawiania świata, zdzierania z niego kolejnych zasłon niepojętości. Każdy też opiera się na innych przeświadczeniach co do natury świata, języka, za pomocą którego ów świat jest omawiany, oraz osoby, która tym językiem się posługuje. Przeświadczenia te przejawiają się w różnych, skończonych wariantach, wokół których użytkownicy języka tworzą dobrowolne i raczej instynktowne skupiska, nazywane wspólnotami¹⁹. Wspólnota religijna (niezależnie od szczegółowej charakterystyki) różni się od wspólnoty naukowej tym, że ich języki nie dadzą się uzgodnić (przypadki księży uczonych astrofizyków nie podważają tej tezy, albowiem profesor Heller piszący o kwarkach używa innego języka niż profesor Heller piszący o kwarkach), podobnie jak w obrębie obszernego języka filozoficznego nie da się pogodzić ze sobą języka analitycznego i hermeneutycznego, a w granicach języka kulinarnego, języka kuchni polskiej i tajskiej (czyli języków, za pomocą których kucharz polski i tajski objaśnią znaczenie tego, co robią). Richard Rorty nazywa takie języki, za pomocą których objaśniamy świat, słownikami (*vocabularies*). Odkąd Wittgenstein dostarczył poważnych dowodów na nieistnienie słowników (języków) prywatnych, jasne jest, że każdy słownik funkcjonujący w danej kulturze ma znaczenie polityczne, to znaczy spajające daną wspólnotę. Filateliści posługują się innym językiem niż kardiologowie, ale znajdują wspólny język, gdy tylko zmieniają wspólnotę i razem będą kibicować tej samej drużynie piłkarskiej. Przemiany słowników lokalnych są częste i oznaczają tyle, że nasze społeczne tożsamości różnią się i są wyznaczone przez różne idiomy, jakie adaptujemy na własny użytek. Nikt *de facto* nie mówi jednym językiem, i ta wielojęzyczność określa każdego, kto funkcjonuje w przestrzeni publicznej. Kto od niej stroni, zmierzając od rozmowy z innymi ku własnej, ciasnej przestrzeni prywatnej, ryzykuje wejście w sferę kompletnej niezrozumiałości.

Istnieją wszelako tendencje, by tę wielojęzyczność powstrzymać, by nie dopuścić do rozmnożenia się niewspółmiernych języków, by zaradzić katastrofie (która *de facto* nie jest katastrofą, tylko metaforą naszej zwykłej kondycji) babeliańskiej. Zmierzają one ku domknięciu użytkowanych słowników, do uznania, że są one ostatecznym wyjaśnieniem rzeczywistości, albo że odpowiadają one rzeczywisto-

¹⁹ Dla mnie na przykład taką wspólnotą, czyli ludźmi, których chciałbym spotkać na przyjęciu i spędzić z nimi miło czas, będą raczej zwolennicy Monty Pythona niż Alana Badiou, raczej Seinfelda niż Žižka, raczej Larry'ego Davida niż Leo Straussa. Mówiąc najkrócej, bardziej mi odpowiada wspólnota komików niż ontologów i filozofów politycznych.

ści w sposób najbardziej adekwatny. Tendencje takie opierają się na pradawnym marzeniu o powrocie do czasów, gdy rzeczy były równe słowom, gdy słowa nakładały się doskonale na rzeczy i nie było między nimi miejsca na jakiegokolwiek odchylenie. To marzenie o doskonałym języku oplatającym rzeczywistość oczywiście znosi samo siebie, albowiem język doskonale tożsamy z rzeczywistością przestaje być językiem, czyli narzędziem stworzonym przez człowieka, by sobie z nią jakoś radzić. Język jest niewątpliwie jednym z elementów rzeczywistości, ale nie jest nią całkowicie, podobnie jak nie są nią wyłącznie nasze emocje czy nasze myśli. Kiedy jednak użytkownicy języka zaczynają wykluczać języki oparte na innych przesłankach, uważając, że tylko ich język mówi prawdę o rzeczywistości, albo nawet nią jest, wówczas polityczność języka ujawnia się w sposób bardzo wyraźny. Jeżeli ktoś uważa, że Biblia jest tekstem, który dostarcza odpowiedzi na każde możliwe pytanie, albo jeśli ktoś dowodzi, że wszystkie problemy metafizyczne wynikają jedynie z wadliwego użycia języka, albo jeśli ktoś powiada, że całemu złu świata winny jest Szatan albo Ameryka (albo Amerykański Szatan), to posługuje się językiem wykluczającym inne, inaczej opisujące świat, dostarczające innych objaśnień. Ciekawe, że w tym ostatnim przypadku niespodziewanie blisko siebie znajdują się języki, których byśmy nigdy o to nie podejrzewali: język radykalnej ewangelizacji i język radykalnej lewicy. Języki radykalne niewiele się od siebie różnią.

Tezy, hipotezy, protezy

Te proste wyjaśnienia służą mi do wprowadzenia kilku równie prostych tez, na których oparłem rozumowanie przedstawione w *Polityce wrażliwości*. Próbuję w niej powiedzieć, że głównym zadaniem humanistyki jest **przekształcanie społecznego imaginarium**, a więc wpływ na to, jak i co ludzie myślą o świecie. Zadanie to zwykle przypisuje się polityce, staram się więc powiedzieć, że zadanie, jakie stawia sobie humanistyka jest na wskroś polityczne. Humanistyka nie zmierza jednak do przekonania ludzi do tej lub innej racji, do tego lub innego zbioru wyobrażeń. Humanistyka nie skłania się ku którejś konkretnej treści społecznego imaginarium. Nie, jej zadanie jest całkiem odmienne. Humanistyka pokazuje, że nie istnieje jeden słownik, którym możemy świat objaśniać, że nie istnieje jedna nadrzędna ideologia (z prawa czy z lewa, ze środka, czy ze skrajnych biegunów), którą możemy się posługiwać, że nie istnieje z góry uprzywilejowany zbiór symbolicznych przedstawień, który byłby bardziej adekwatny od innych zbiorów. Humanistyka uwrażliwia nas na to, że żaden z obiegowych słowników nie jest ostateczny i zawsze można go zmienić na inny, lepiej nam służący, lepiej odpowiadający nie tyle rzeczywistości (bo żaden język nie odpowiada rzeczywistości lepiej niż inne), ile naszym przeświadczeniom, naszym przekonaniom, naszym marzeniom. Zgadzam się w tym punkcie z Louisem Menandem, który twierdzi, że „wiedza historyczna i teoretyczna, którą rozpowszechnia liberalna edukacja”, czyli także humanistyka, tkwiąca u podstaw liberalnego wykształcenia, „ujawnia tymczasowość i konstrukcyjność aktualnych układów (*the contingency and constructedness of*

present arrangements)”²⁰. Humanistyka uświadamia nam względność tego, co robimy ze światem, i w tym sensie jest ona – by tak rzec – najbliższa ciału, równie kruchemu i przygodnemu, jak wszystkie wznoszone przez nas instytucje. Z tego powodu mogłaby zająć miejsce nauki podstawowej, albowiem jej przedmiotem nie jest to lub tamto, ten przedmiot lub tamten (literatura romantyzmu, malarstwo kubistyczne czy przydawka), lecz ludzka egzystencja w jej różnych, bardziej lub mniej zinstytucjonalizowanych przejawach. Mówię „mogłaby”, albowiem nie ma takiego nadzwyczajnego miejsca, z którego należałoby mówić jednym językiem o ludzkiej egzystencji, gdyż o ludzkiej egzystencji można mówić jedynie na wiele sposobów, różnymi językami, z różnych perspektyw, w ramach różnych dyscyplin. W tym sensie humanistyka, której zarysy próbuję naszkicować, nie jest ani osobną nauką, ani osobną dyscypliną, ba! nie jest nawet (choć tęsknoty takie pojawiają się od początku jej istnienia) metadyscypliną fundującą podstawy każdej innej dyscypliny. Humanistyka jest jedynie pewną *dyspozycją krytyczną*, a przez dyspozycję rozumiem to, co Arystoteles nazywał *hexis*, a Bourdieu *habitus*: trwałe nastawienie jednostki do otaczającego je świata²¹. Dyspozycja ta jest krytyczna, albowiem wprowadza w stan kryzysu (czyli potencjalnej przemiany) utrwalone słowniki, jakimi posługują się poszczególne dyscypliny, albo też zasiewa wątplenie w czystość każdego poszczególnego słownika, na podstawie którego chciałoby się utrzymać odrębność poszczególnych dyscyplin²². Humanistyka nie jest więc zbiorczą nazwą dla różnych dyscyplin (literaturoznawstwo, filozofia, historia sztuki *etc.*), lecz akademicką ramą, w obrębie której poszczególne dyscypliny istnieją. Można tę ramę traktować umownie, jako pewien taksonomiczny uzus, pozwalający łatwo dokonać strukturalnego podziału danej instytucji (nauki humanistyczne z jednej strony, przyrodnicze z drugiej, społeczne z trzeciej; oczywiście ten klasyczny podział od dawna jest archaiczny, ale to inna historia), ale można też traktować humanistykę jako pewien niedokończony projekt, którego istnienie jest konieczne, abyśmy lepiej zdawali sobie sprawę z tego, co robimy. Nie tylko w akademii, ale też w każdej dziedzinie życia publicznego.

²⁰ L. Menand *The marketplace of ideas*, s. 56.

²¹ Zob. P. Bourdieu *Szkic teorii praktyki*, przeł. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewcki, Kęty 2007; P. Bourdieu *Reguły sztuki*, przeł. A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2001; P. Bourdieu *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Bilos, Scholar, Warszawa 2005.

²² Oczywiście tu otwiera się zagadnienie otchłanne: interdyscyplinarność. Jestem zdecydowanym przeciwnikiem interdyscyplinarnego zamieszania, które więcej robi złego niż dobrego, ale nie mogę się teraz wdawać w szczegółową dyskusję. Przedstawiałem swoje poglądy na ten temat w wielu miejscach, między innymi na konferencji zorganizowanej przez Centrum Studiów Humanistycznych w Krakowie, z uczestnikami Międzynarodowego Programu Doktorskiego, Interzones, w czerwcu 2010.

Abstract

Michał Paweł MARKOWSKI
University of Illinois (Chicago, USA)
Jagiellonian University (Kraków)

Humanities: an unfinished project

Discussing four contemporary approaches to the humanities, those expressed by Marquard, Nussbaum, Rorty, and Fish, the author takes the side of those who believe that humanities have a political impact on society, regardless of what liberal partisans of the free market may claim. He defines the main goal of humanities as transformation of the social imaginary by making explicit the multitude of vocabularies used to describe human experience. As no vocabulary naturally prevails over any other, humanities should be understood not so much as a cluster of academic disciplines but rather as a critical disposition of mind that puts in crisis the ossified structures of thinking. Since this work is still dramatically needed in the contemporary academia, the modernising project of the humanities remains unfinished