
Wstęp

Czy ktoś mówił „humanistyka”?

Jakub Momro

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 3, S. 7–16

DOI: 10.18318/td.2025.3.1 | ORCID: 0000-0003-2479-0599

1.

W *Rozmowach uchodźców*, książce napisanej na wojennym wygnaniu, Bertolt Brecht pisze:

Przemiana następuje błyskawicznie. Nauka uważa dziś, że przejście jednej epoki w drugą odbywa się skokami. Można też powiedzieć, że odbywa się jak grom. Przez długi czas dokonują się małe zmiany, niedokładności i zniekształcenia, które przygotowują przewrót. Ale sam przewrót następuje z dramatyczną nagłością. Dinozaury obcują, że tak powiem, jeszcze przez pewien czas w najlepszym towarzystwie, choć zeszły już trochę w cień. Nikt ich już nie broni, ale jeszcze się z nimi witają¹.

Książka Brechta to rodzaj parodystycznej wersji platońskiej dysputy, a także języka nowoczesnej nauki. Dla autora *Życia Galileusza* pole wiedzy wykazuje co prawda dialektyczną spójność, ale jest to spoistość za cenę zafałszowania wewnętrznych pęknięć w trwałej konstrukcji wiedzy, jaką dawała historia XIX wieku. Jeśli

Jakub Momro – prof. dr. hab. Pracuje na Wydziale Polonistyki UJ, filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz. Ostatnio wydał *Ucho nie ma powieki. Dźwiękowe sceny pierwotne* (2020). Jest członkiem kolegium redakcyjnego dwumiesięcznika „Teksty Drugie” oraz komitetu redakcyjnego serii wydawniczej „Nowa Humanistyka”.

¹ B. Brecht, *Rozmowy uchodźców*, przeł. R. Szydłowski, PIW, Warszawa 1969, s. 29.

najlepszą szkołą dialektyki jest wygnanie, to oprócz oczywistej sytuacji uchodźstwa politycznego i egzystencjalnego będącego udziałem Brechta chodzi tu o rodzaj banicji i wywłaszczenia z obrazu rzeczywistości, jaki mogła nieść ze sobą nauka. Brecht, znany demistyfikator ideologii „dobrego człowieka”, tym razem atakuje sam siebie jako człowieka sztuki, która nie daje już szans – w czasie wojennej katastrofy – na żadną formę upodmiotowienia. Tym samym pisarz chce poniekąd przelicytować sam siebie w destrukcji światopoglądowego fałszu, jakim trąci bezrefleksyjna wiara w to, że istnieje nieideologiczna samowiedza jednostek i grup.

Ale dzieje się tu coś jeszcze. Brecht, być może z uporem godnym lepszej sprawy, nieustannie powraca do kwestii wiedzy i sztuki jako formy humanizmu. Oczywiście jego działanie jest przede wszystkim radykalnie dekonstrukcyjne, jak wtedy, gdy – niczym Gombrowicz – w komediowym ruchu unicestwia szkołę jako macierz dyscyplinowania, ośmiesza ją i sprowadza do świata rządzonego absurdalnymi tautologiami. Czymś ważniejszym jednak okazuje się dla niego otwarcie pola wiedzy jako czegoś, co choć wywodzi się od człowieka, już do niego nie należy. Tu dochodzi do kolejnego odwrócenia. Brecht doskonale pokazuje nie tylko, jak sytuacja polityczno-wojenna wpływa na status nauk o człowieku, lecz także jaka jest dynamika, ekonomia i logika tąpnięć w krajobrazie wiedzy. Z tych dialektycznych przewrotek wynika coś, co, jak się zdaje, doskonale opisuje naszą dzisiejszą sytuację zarówno w sensie geopolitycznym (wojna w Ukrainie, konflikt w Palestynie), jak i w znaczeniu polityki wiedzy, która nie rządzi się już prawem paradygmatów, ale logiką skrajności, doświadczeń i eksperymentów. Założymy od nich, one same zaś są uwarunkowane przez nieprzewidywalne antynomie jednostkowej, idiosynkratycznej i narcystycznej konsumpcji wiedzy oraz powszechnej doksy, stereotypu, komunafu (w sensie Flaubertowskim).

Co więc zostaje? Czy nauki o człowieku mają dziś jeszcze znaczenie? Jeśli tak, co nam dają? Brechtowska odpowiedź w istocie rzeczy nie jest nawet ironiczna, jest sarkastyczna. Tak, zmiany zachodzą nagle i mają planetarny zasięg, choć dotyczą poszczególnych gatunków w biotopie, w ekosystemowej homeostazie. Właśnie dlatego Brecht mówi o dinozaurach jako tych formach życia (gatunkowego), którym udało się przetrwać, gdyż nie zauważały globalnej katastrofy, do jakiej wszelako już doszło. „Totalny przewrót”, o którym pisze autor *Matki Courage*, ma jeszcze jedno znaczenie. Nie możemy bowiem niestety zauważyć tej całościowej zmiany, owej konkretnej całości, o której mówił György Lukács, a nawet jeśli ją widzimy, to jej logika (leżąca u podstaw konkretnych praktyk) jest na tyle przemożna, że nie można jej nic przeciwstawić. Przypomina to dzisiejszą sytuację, kiedy człowiek żyje w wiecznej katastrofie, wyhodowanej przez samego siebie niczym krwiożercza roślina. Kres antropocenu odsłonił jedynie akcelerację zniszczenia naszego habitatu. Jednak w odróżnieniu od dinozaurów jesteśmy tej katastrofie sami winni. Co więcej, można powiedzieć, że

i los kultury – jako nieredukowalnej części nauki czy wiedzy – wydaje się przesądzony. Brecht pokazuje, że myślenie, pisanie, czytanie, słuchanie, patrzenie i cała sfera zmysłowa zostały zapisane w kodach symbolicznych, które nikną szybciej, niż byśmy chcieli, a z pewnością szybciej, niżby mogło się wydawać. Z tych wszystkich gestów krytyki jako twórczej destrukcji wyłania się, rzecz jasna, obraz świata u kresu pisma lub po jego zaniku (jakby powiedzieli Catherine Malabou czy Jacek Dukaj)² czy też świadomości opóźnionej. W ten sposób także potwierdza się stare prawidło Hegla, że „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”.

2.

To ujęcie sytuacji współczesnej humanistyki wskazuje na dwa kierunki jej rozumienia i praktykowania. Pierwszy kierunek, wyrastający z koncepcji obrazu (Aby Warburg) oraz nowego ujęcia reżimów czasowości (François Hartog, Nicole Loraux), prowadzi w stronę radykalnego anachronizmu, który uwalniając nas od konieczności szkolarskiego opisu świata ujmowanego jako historia linearna bądź konsekwentna, nie rozstrzyga o znaczeniu danego zjawiska kultury czy wiedzy ze stabilnego, nieruchomego punktu widzenia w postaci jednej określonej metody badawczej. Drugi wyłania się z podejścia zdarzeniowego, w którym wiedza stanowi efekt heteronomii jej pola; niepojednane opozycje i sprzeczności, fałszywe ścieżki poznania i nieoczekiwane odkrycia zaburzają podziały humanistyki na partykularne dyscypliny. Z tej perspektywy widać też, że trafne rozpoznania, jakie dawała humanistyka jeszcze dwadzieścia lat temu, nie tylko należą do przeszłości w sensie ścisłym, ale przede wszystkim nawiedzają dzisiejszą naukę jako symptomalne widmo – nasza współczesność, w szerokiej i wąskiej skali, a więc jako temat i problem, które niemal normatywnie powinny podejmować badania humanistyczne, odsłaniają ślepe plamki najrozmaitszych dyskursów. Rozpoznanie miejsca tych symptomów w naszych dyskursach to działanie konieczne, ale niewystarczające.

3.

Jasne jest, że humanistyka nie może być mową dinozaurów, nie może też proponować paliatywów, w sytuacji gdy pacjent, czyli dyskursy humanistyczne, cierpi na zasadniczy i chroniczny niedowład. Nic dziwnego zatem, że najciekawsze propozycje nie przychodzą ze strony świata rewizji starych języków, lecz wyłaniają się z humanistyki publicznej (jak choćby w koncepcji humanistyki służebnej, o której pisała Justyna

² Por. C. Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma*, przeł. P. Skalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018; J. Dukaj, *Po piśmie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019.

Tabaszewska³), nadrzędnej, jak się natenczas wydaje, wobec humanistyki politycznej czy zaangażowanej. Różnica nie jest tu czysto werbalna, sprawa dotyczy bowiem nie tyle tego, jak zdefiniujemy czy zakreślimy pole naszego oddziaływania, ile tego, jak szybko uświadomimy sobie, w jakim stopniu to, co publiczne, stało się (na dobre i złe) istotniejsze od tego, co polityczne. Problem tkwi zatem gdzie indziej. Zazwyczaj domyślnym punktem odniesienia takiego podejścia jest tyleż opisowy, co normatywny projekt Jürgena Habermasa, „sfery publicznej”⁴. Habermas opisuje ją jako pole zarazem wirtualne i praktyczne, zagospodarowane przez wczesnonowoczesne mieszczaństwo skoncentrowane wokół kultury, która z prostej rozrywki staje się centralnym punktem odniesienia dla tworzącej się tożsamości klasowej. Wizja ta jest, jak się nietrudno domyślić, restrykcyjnie ograniczana przez niemieckiego filozofa do tej jednej grupy, ucieleśniającej całość ludzkiego doświadczenia. Tymczasem, jak pokazują Oskar Negt i Alexander Kluge w pracy wobec Habermasa polemicznej⁵, takie zawężenie skutkuje w istocie wprowadzeniem tylnymi drzwiami przemocy klasowej, symbolicznej i kulturowej, a także ekonomicznej. Czy robotnicy i chłopci nie tworzą kultury? I czy ta ich działalność nie ma wartości emancypacyjnej? Warto o tym pomyśleć w polskim przypadku zwrotu ludowego, w którym odsłaniają się wszystkie zalety wyzwolicielskiej narracji historycznej i wszystkie wady paternalizmu.

4.

Czy tej atomizacji i niewspółmierności nauk można jakoś zaradzić? Na pewno nie warto szukać dziś jakiegos modelu kultur synchronicznych, ponieważ wszystko, co ciekawe, rozgrywa się poza prostą opozycją poddaństwa i panowania. Oczywiście ta dialektyka nie niknie, ale stale się przemieszcza, pracuje na rzecz różnych grup, które chcą zaznaczyć pewne formy hegemonii kulturowej i po prostu walczyć o uznanie. Nie należy więc uciekać od świadomości tych stosunków, lecz trzeba zobaczyć, jak modele te schodzą się w jednym punkcie, by zaraz zniknąć w niebycie. Czy zatem chodzi o humanistykę efemeryczną, znikliwą, ale dotkliwą? Pytanie to w gruncie rzeczy dotyczy dziedzictwa krytycznego, które ożywa dziś w zupełnie przecież innym kontekście światowym niż kilkadziesiąt lat temu. Jeśli jednak pomyśleć o zdolności

3 Por. J. Tabaszewska, *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2022.

4 Por. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. A.M. Kaniowski, M. Czyżewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

5 Por. A. Kluge, O. Negt, *Public Sphere and Experience. Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, przeł. P. Labanyi, J. Daniel, A. Oksiloff, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

najwybitniejszych jego przedstawicieli do łączenia najbardziej zaawansowanych badań nad ideologią z refleksją nad sztuką i kulturą oraz spojrzeniem egzystencjalnym, widać rodzaj głębokiej transformacji myśli krytycznej. Doświadczamy jej dzisiaj, choćby wtedy, gdy zastanawiamy się nad tym, jaka jest relacja między wnętrzem i zewnątrz akademii (o czym pisze w niniejszym numerze Ryszard Koziołek): w jakiej mierze akademia jest wciąż miejscem sporu i aktywizmu, walki w imię własnych interesów poznawczych, ekonomicznych, grupowych czy klasowych, a w jakiej okazuje się przetwórną martwych tekstów, wreszcie jak dalece interpretacje i poszukiwanie rozwiązań konkretnych problemów mają charakter unitarny, konsilientny, jak by powiedział Edward O. Wilson⁶. Te kwestie, które dziś tak szybko uchylamy, mówiąc niekiedy zbyt prędko o interseksjonalności, to nic innego jak pytania na czas kryzysu uprawomocnienia nauk humanistycznych w dobie przesileń społecznych, a nie – jak mogłoby się na pozór wydawać – czysto politycznych. Czy nie tego dotyczy spór o miejsce Palestyny w obrębie dyskursu uniwersyteckiego i społeczności akademickich? Czy aby właśnie nie w tych konfliktowych momentach rozwija się historia jako szansa teoriopoznawcza, a nie jako zwykła faktografia lub wzmożenie etyczne?

Theodor W. Adorno, diagnosta chorób nowoczesności, po wielokroć zauważał, do jakiego stopnia rozum instrumentalny stawia opór działaniom wyzwolonych ciał i świadomości, niejako przechwytyjąc ten protest i wskazując, że jest on w efekcie niemożliwy. Jak powiada filozof: „Oburzenie, natychmiast zbywane obronnym gestem, świadczyć ma tylko o braku rozeznania co do niezmiennego biegu dziejów; o nierozumności, którą wszyscy z dumą diagnozują jako histerię. [...] Wystarczy okazać niezadowolenie, a już się uchodzi za podejrzanego naprawiacza świata”⁷. Tak rozumiana krytyka ustala, niczym w systemie Kantowskim, jedynie warunki brzegowe myślenia i działania, ale ich nie determinuje. Adorno powiada coś, co i dziś jest, jak się zdaje, bardzo ważne. Humanistyka swoją dostateczną rację znajduje w zajęciu stanowiska. Tym samym autor *Dialektyki negatywnej* przedstawia fundamentalny wymóg, jaki stoi przed naukami o ludziach i nie-ludziach, czyli demistyfikuje pozornie neutralną pozycję bycia „pomiędzy” oraz nadaje nowe znaczenie odpowiedzialności i odwadze. Wyrastają one z rozpoznania przez podmioty własnych miejsc, które pozostają niewspółmierne z miejscami zajmowanymi przez innych. Tak można interpretować dzisiejszą drogę do autonomii jednostek oraz ustalenia (to warunek *a minima*) warunków urzeczowienia klas i grup społecznych.

6 Por. E.O. Wilson, *Konsilientcja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2002.

7 T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 280–281.

Adorno i cała tradycja z nim związana nie pozwala jednak pojąć dzisiejszego globalnego kapitalizmu i planetarnego nihilizmu lub – przeciwnie – mesjanizmu, związanego z rozpadem ludzkiego i nie-ludzkiego habitatu oraz katastrofą klimatyczną. Problem nie dotyczy *praxis* rewolucyjnej (jak chciałby tego wczesny Lukàcs) ani też różnych strategii subwersywnych (od Benjamina i Blocha po Judith Butler), gdyż takie podejście do humanistyki jedynie petryfikuje dawny status człowieka i jego kultury jako „skamielin”, które co prawda można badać, ale które nie dotyczą już naszego (pojęcia) czasu. Chodziłoby raczej o to, w jaki sposób „nieświadomość polityczna” (stare, ale dobre określenie Fredrika Jamesona⁸) rozgwieżdża się w kierunkach pozornie nieprzywiedlnych: sfera ekologiczna czy ekosystemowa wpływa na kryzys obywatelski, kryzys tożsamościowy bogatej Północy, determinuje świat ujęty w trybach biopolitycznych, ekonomizacja wiedzy i nauki odsłania brutalne panowanie rozumu instrumentalnego na każdym z poziomów ludzkiego doświadczenia na całym globie. W odróżnieniu od czasów radykalnego pesymizmu i apokaliptyki połowy ubiegłego stulecia dzisiejsza rewolucja dokonuje się tak naprawdę w obrębie cyrkulującego kapitału i fantazmatów stale przezeń wytwarzanych. Można by zatem dostrzec w dzisiejszych kryzysach wyłanianie się „sfer”, o jakich mówił Peter Sloterdijk; nie „baniek”, w których rzekomo istniejemy, ale przestrzeni naszej egzystencji na tyle zmiennych i elastycznych, że to, co wobec nas inne, niekoniecznie musi się stać obce czy wrogie⁹.

Teoria krytyczna operująca wartościami wielokrotnych kryzysów ma sens tylko wtedy, gdy refleksja odbywa się pod auspicjami egalitaryzmu wiedzy (dostępu do niej, uprawiania nauki, szans i reform edukacyjnych), co – rzecz jasna – wydaje się misją coraz trudniejszą (jeśli nie straceńczą), zważywszy na ekonomizację i biurokratyzację pracy akademickiej oraz różne złożone sposoby współistnienia studentek i studentów oraz wykładowców i wykładowczyń na uniwersytecie. Coraz częściej widać, jak zależność akademii od środków publicznych skrywa głębszą, w istocie rzeczy bardziej perwersyjną, zależność od przemocy państwa wobec podatników. Sytuację dodatkowo komplikuje to, że ta podstawowa, choć nieprosta, relacja dotyczy prekariatu w sytuacji postpandemicznej, w której jego obecne położenie to wynik egzystencjalnego i społecznego stanu zamrożenia. (O tych zjawiskach na przykładzie uniwersytetu w Stanach Zjednoczonych obszernie pisze Michał Paweł Markowski). Ekonomizacja ta prowadzi, przynajmniej w coraz bardziej niepewnym systemie akademickim bogatej Północy, do przechwytywania wiedzy już u jej zarania oraz do determinizmu

8 Por. F. Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca 1981.

9 Por. A. Mbembe, *Polityka wrogości*, przeł. K. Bojarska, w: tegoż, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przeł. U. Kropiwić, K. Bojarska, Karakter, Kraków 2018.

(poznawczego i politycznego) prostego w założeniach, a nieskończenie złożonego w efektach. W związku z tym problematyczna staje się korelacja między dydaktyką a badaniami prowadzonymi w obrębie określonych instytucji badawczych. To połączenie nie jest o tyle trudne, o ile spory dotyczą statusu samego języka czy dyskursów, jakimi się posługujemy: tego, co podlega kontroli kulturowej, i tego, co – np. dzięki #MeToo – stało się zarzewiem wielokrotnego buntu, słusznie trwającego do dziś. Może więc trzeba powiedzieć, że szansę na różnorodne działania akademickie należałoby upatrywać w zasadzie interwencji – pracy w obrębie pojęć przebijających się ze „stanów splątanych” nauk eksperymentalnych, nauk o życiu i humanistyki (przykładem niech będą tu prace Karen Barad). Interwencja, jak pięknie to pokazał na przykładzie własnego życia Jean-Luc Nancy, to zawsze i nieuchronnie „intruzja”¹⁰ – wejście, dezorganizacja i powtórna stabilizacja życia i obrazu świata wyłaniającego się z tej dynamiki.

5.

Sfery publicznej nie powinno się mylić z publicznością, którą – by posłużyć się tytułem słynnej sztuki Petera Handkego – należy „zwymyślać”. Ta pierwsza zakłada sporny lub konsensualny sposób życia zbiorowego, ta druga – mechanizm czystego spektaklu wzorowanego na modelu konsumpcji, oddzielenia tych, którzy wiedzą (jak trafnie podpowiadają dyskursy psychoanalityczne: są podmiotami założonej wiedzy, w które wierzymy, że wiedzą), od tych, którzy strzegą wejścia do tego królestwa wiedzy (i wiążących się z nią korzyści ekonomicznych czy ideologicznych). Z jednej strony mamy zatem obsceniczny wymiar klientyzmu i kapitalizacji każdego doświadczenia, z drugiej – mechanizm umniejszenia emancypacji, jaką jest wolnościowe praktykowanie poznania. Wyłaniają się dwie strategie oporu. Pierwszemu podejściu patronuje krytyka Guy Deborda, drugiemu – bliższa nam czasowo filozofia zmysłowości jako współdzielenia świata. O ile w pierwszym przypadku sytuacja związana z kwestią alienacji wydaje się dość oczywista, choć – rzecz jasna – historycznie odmiennie uwarunkowana, o tyle w drugim chodzi o trudniejsze i subtelniejsze swobodne emancypowanie się w rzeczywistości instytucjonalnej.

W tym sensie fundamentalną rolę odgrywa dziś szkoła, także w aspekcie dystrybucji wiedzy i społecznej odpowiedzialności oraz zaufania. Oczywiście status szkoły jest różny w rozmaitych krajach, ale pytanie, które można zadać, dotyczy w gruncie rzeczy antropologii epistemologicznej, a zatem tego, w jaki sposób i w jakich warunkach zachodzą oddolne procesy upodmiotowienia. (Próby rozwiązania tych kwestii można znaleźć w tekstach z niniejszego numeru dotyczących relacji między wiedzą

10 Por. J.-L. Nancy, *L'Intrus*, Galilée, Paris 2000.

a edukacją szkolną). W słynnej pracy *Le maître ignorant* (co można tłumaczyć jako „Mistrz lub nauczyciel ignorant”)¹¹ Jacques Rancière przekonująco pokazuje, w jaki sposób niesymetryczny charakter relacji mistrza i nauczyciela dotyczy tylko wiedzy operacyjnej i kumulatywnej, nie obejmuje natomiast zdolności czy też otwartości na eksperyment. Nie chodzi zatem o to, by nauczyciel udawał, że wie mniej, niż wie, a uczeń identyfikował się tylko z tym, co jego własne, lecz o to, by uniknąć podporządkowania procesowi ogłupiania (stultyfikacji), w którym istnieją gotowe skrypty dochodzenia do wiedzy obiektywnej i intersubiektywnie ważnej. Uczeń i nauczyciel są takimi samymi uczestnikami dialektycznego procesu, z jednej strony niezbędnego wyosobnienia, z drugiej zaś artykułowania siebie poprzez wiedzę. Nietrudno zrozumieć, że współczesne problemy o niespotykanej skali, związane z populacyjnymi deficytami zdrowia czy dobrostanu psychicznego młodych ludzi, wynikają także z ogromnej luki, jaka ujawniła się kilkanaście lat temu (wraz z kryzysem ekonomicznym 2008 r.). Odnosi się to zarówno do warunków codziennej egzystencji, jak i problemów płynących z nieustannego, nieprzerwanego dyscyplinowania za pomocą nowych i par excellence globalnych porządków władzy-wiedzy. Można by więc powiedzieć, że klinika nie jest już związana z krytyką, lecz z ekonomią. Nie chcąc być widzami w „teatrze życia codziennego”, musimy bodaj przestać grać swoje role jak aktorzy i zacząć działać jako sprawcze podmioty. Sfera publiczna bowiem to coś radykalnie innego od sytuacji, w których stajemy się, chcąc nie chcąc, publicznością.

6.

Czy rzecz dotyczyłaby zatem wyłącznie starej dobrej teoretycznej samowiedzy i zdolności do uzasadnienia własnych praktyk? Z pewnością to poziom, o którym w humanistyce pamięta się zbyt rzadko, ale istotniejsze jest co innego. Samowiedza nie powstaje z niczego, nie jest wyłącznie konceptualizacją ani zaangażowaniem polegającym na mechanizmach identyfikacji, ani też dialektyką procesów odczarowywania i rewolucyjnych cięć w tkance historyczności. Wiele lat temu i w wielu swoich pracach pisał o tych problemach Michel Serres, który znosząc podziały gatunkowe w pisarstwie naukowym, za pomocą kategorii translacji łączył w nowy układ różne elementy (tekstowe, empiryczne, ekosystemowe, matematyczne). Translacja stanowi coś w rodzaju turbulencji, jakie towarzyszą nam w naukowych podróżach, pełnych niepewności i zagrożenia, ale też przynoszących ze sobą niepowtarzalną wartość i intensywność doświadczenia. Badając i pisząc, stajemy się w rezultacie zarazem pasożytami i współkarmicielami

¹¹ Por. J. Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Hachette, Paris 2004.

innych, którzy żyją dzięki naszym odkryciom. Tak mogłaby wyglądać epistemologia egalitarna. Gdyby z tej perspektywy przyrzeć się infrastrukturze dzisiejszej humanistyki, widać doskonale, jak łatwo dokonuje się proces interioryzacji i wtórnej naturalizacji sztucznych reguł ewaluacyjnych. Podporządkowane nieszczęsnej punktozie i wyobcowującym mechanizmom globalizacji wiedzy, zasady te opierają się z kolei na dość starej, ale niemal niewyrotnej i przeskalowanej regule *publish or perish*. Problem leży zatem nie w rozwoju i dystrybucji informacji (podlegających nieuchronnemu prawu entropii), lecz w zaniku własności komunikacyjnych różnych form humanistyki i różności nauk, poddanych procesom standaryzacji i fałszywej jednorodności. (O wątkach tych można przeczytać w publikowanym w niniejszym numerze Manifestie Otwartej Humanistyki oraz w artykule Macieja Maryla, a także z innej, historycznej, perspektywy w szkicu Piotra Sidorowicza).

7.

Jeśliby szukać jakiejś podstawy tego, co robi dziś humanistyka (jak oddziałuje, jakie i w jaki sposób tworzy obrazy rzeczywistości), to wskazałbym na opracowanie czasu. Choć za dominantę, na przykład w badaniach kulturoznawczych, bierze się dziś częściej przestrzeń, warto jednak powrócić do centralnej pozycji syntetycznej czasoprzestrzeni jako ogólnego warunku możliwości lub niemożliwości poznania. Ten aspekt kantowski jest ważny, ale ostatecznie mniej istotny niż wartość zdarzeniowa humanistyki. Potrzebujemy bowiem jakiegoś momentu (Ryszard Nycz w swoim szkicu określa go precyzyjnie jako Kairos), który nie tylko zaburzy nasze pozycje i przemieści nasze punkty odniesienia, lecz także pozwoli nam wspólnie i każdemu z osobna wypowiedzieć we własnym imieniu tę chwilę destabilizacji. Wyrazić coś, często wbrew zdrowemu rozsądkowi, którego inną nazwą jest obsceniczna ideologia skuteczności oraz podatności na aplikację gotowej i skompromowanej wiedzy. Ale czy takie podejście nie tkwiło już wcześniej w naszych, jak by powiedział Gilles Deleuze, „logikach sensu”? Przecież różne wersje badań humanistycznych bardziej niż ogólny czas historii lub subiektywizm pojedynczej wyrażonej publicznie racji niejako wybierały za nas ów szczególny moment wydarzenia. Czy chodzi zatem o wydarzenie „które samo jest sensem”¹² i wprowadza nas w świat uświadomionej zbiorowości oraz stowarzyszonej z nią jednostkowej emancypacji?

12 Por. G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 43.

Abstract

Jakub Momro

UNIwersytet Jagielloński w Krakowie

Did Someone Say "Humanities"?

The text maps problems of contemporary humanities from the perspective of scientific knowledge and production phenomena, as well as ideological and public matters. The author reflects on how much current humanities can serve both epistemological and critical functions. Moreover, the text examines how much education aligns with science and can humanities serve emancipatory and explanatory functions.

Keywords

public humanities, emancipation, critique of ideology, translation, event, logic of sense, intervention