

Humanistyka jako obecność

Prace
Kulturoznawcze XII
Wrocław 2011

Kondycja humanistyki współczesnej

Jedną z cech konstytutywnych myślenia postmodernistycznego jest podawanie w zasadniczą wątpliwość pojęcia prawdy, i to we wszystkich jej wariantach, wówczas natychmiast przywołuje się groźbę *anything goes* jako groźbę dowolności stanowienia wartości, formułowania sądów naukowych czy zwykłych ocen, co dobre, a co złe w życiu społecznym. Postmodernizm pozbawiałby w tym sensie kulturę europejską jej podstawowych wyróżników i mógłby być dla niej destrukcyjny¹.

Wypowiedź Wojciecha J. Burszty z roku 1992 nie była odosobniona. Przypomnijmy głosy Leszka Kołakowskiego, z jego diagnozą o zaniku opozycyjności między prawdą i fałszem, dobrem i złem, pięknem i brzydotą, wraz z słynną definicją postmodernizmu: „postmodernizm — że wszystko wolno”², czy Andrzeja Grzegorzcyka z analizą postmodernizmu wykazującą jego podstawowe błędy logiczne w proponowanej wizji nauki i jej konsekwencji dla wizji świata i człowieka oraz puentą, która brzmi: „postmodernizm przeciw prawdzie”³.

Mniej więcej po piętnastu latach od przywołanych głosów pojawia się znaczący tom *French Theory w Polsce*, który zawiera wiele analiz wypowiedzi zagranicznych i rodzimych „słonecznych destruktorów” (określenie Barbary Skargi) w nowej konfiguracji, może trafniej: po transformacji. Wielce symptomatyczny jest pogląd Małgorzaty Kowalskiej, która diagnozując „naszą późną ponowoczes-

¹ W.J. Burszta, *Paralaksa. Postmodernizm na peryferiach*, [w:] *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. II, red. J. Sójka, Poznań 1995, s. 98.

² L. Kołakowski, *Wielka mała encyklopedia*, [w:] *idem, Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków, s. 422.

³ A. Grzegorzcyk, *Postmodernizm przeciw prawdzie*, „Ethos” 1996, nr 33/34.

ność” jako „żywiółowo dekonstrukcyjną”, oponuje zarówno przeciw Deleuzjańskiej „schizoanalizie” i „detytorializacji”, jak i Lyotardowemu „wezwanu do tworzenia nowych języków”, opowiadając się za koniecznością widzenia „potrzeb jednostek zakorzenienia się w jakiejś tradycji i w jakiejś wspólnotcie”. Dystansując się wobec koryfeuszy humanistycznej awangardy, dostrzegając jej zgubny wpływ także na kondycję współczesnej wiedzy, uważa, że „inspiracji trzeba szukać gdzie indziej, u myślicieli uznających i wartościujących pozytywnie nie tylko tożsamość jednostkową, ale też jej konieczne związki z tożsamością wspólnotową: od Hegla po, dajmy na to, Charlesa Taylora [podkr. — A.G.]”⁴.

Nie ma większego uznania, jak je znaleźć po stronie niegdysiejszej opozycji. I tak, *nolens volens*, Taylor wykreowany zostaje na bohatera pozytywnego współczesnej humanistyki, a wraz z nim wyprowadzone z humanistyki pojęcia takie, jak: prawda, podmiot, tożsamość, wspólnotowość, wiara, nadzieja, wracają, niejako zaproszone do współczesnej debaty nad jej kondycją. Nie jest moim zamiarem polemizowanie, przeciwstawianie czy jakiegokolwiek rozprawianie się z postmodernizmem czy innymi nurtami humanistyki, które, w złej czy dobrej wierze, podcięły jej gałęzie, czy może mocniej: korzenie. Pragnę jedynie wskazać na pewne pułapki, których humanistyka się nie ustrzegła, a które od zawsze czyhają na ludzkie myślenie.

Odwólamy się, na przykład, do ponowoczesnych ustaleń na temat tożsamości, do jej rozmaitych rozpoznań, wraz z ich poznawczym wynikiem. Człowieka doby współczesnej charakteryzować ma: tożsamość płynna, transkulturowa, nomadyczna. Diagnoza ta dotyczy zarówno badacza, jak i badanego. Co by rozumieć pod tymi pojęciami, jedno jest pewne, że podpadająca pod tę kwalifikację istota myśląca odznacza się brakiem spójnego horyzontu myślowego. Od dawien dawna wiadomo, że niespójność w myśleniu jest podstawowym błędem logicznym. Dla nas ważniejsze są jednak konsekwencje owego braku, a jest nim utrata sensu istnienia, poczucie absurdu. A jeśli tak, jawi się klasyczne już pytanie camusowskie: czy życie warte jest trudu, by je przeżyć?, które na nasz użytek można strawestować: czy humanistyka jest warta trudu, by ją uprawiać?

Zygmunt Bauman przedstawił obraz osobowości doby współczesnej w czterech typach człowieka ponowoczesnego: spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza. Ich charakterystykę, jako powszechnie znaną — pominię. Dodam jedynie, że systematyzacja ta, oddająca pewne aspekty moralności ponowoczesnej, nie ujawnia ukrytego mechanizmu, który odpowiedzialny jest za zlikwidowanie tożsamości silnej, istotowej i spójnej zarazem. Ten ukryty mechanizm tkwi bowiem, między innymi, w dezindywidualizacji życia człowieka i rozchwianiu horyzontu moralnego, czy mocniej — horyzontu uniwersalnych wartości, który wyznacza

⁴ M. Kowalska, *Przygoda z French Theory*, [w:] *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Loba, Poznań 2010, s. 41.

ramy człowieczeństwa człowieka; górny pułap jego możliwości, będący jakby odległym, idealnym, ale czytelnym wzorcem doskonałości jego bycia człowiekiem w ogóle.

Natomiast wyrazem tożsamości płynnej, transkulturowej, jest, można by powiedzieć, „istota galaretowata”, będąca współczesną kulturową „postacią raka”; istota, która przystosowuje się do wszystkiego, co interesowne, przyjemne i łatwe. I z tych, między innymi, powodów nie jest już ona — jak powiedziała by Clive Staples Lewis — nawet pożądanym kąskiem dla Diabła; jest ona wyrazem „tandety moralnej” dla kusiciela; jest „człowiekiem zbankrutowanym”; kąskiem smakowitym są bowiem „wielcy (apetyczni) grzesznicy”⁵.

Jednakże dla środowiska piekielnego „istoty galaretowate” w swej masie wyrażają i tak zmianę na lepsze; masa ta podlega bowiem mechanizmowi deindywidualizacji, co ułatwia pracę piekielnym urzędnikom. Jak powie Stary Diabeł Krętacz na dorocznym obiedzie w Szkole Kunsztu Kuszenia:

W miarę jak wielcy grzesznicy trafiają się coraz rzadziej, a większość zatracą wszelką indywidualność, ci wielcy grzesznicy stają się dla nas o wiele bardziej efektywnymi agentami. Każdy dyktator czy nawet demagog — prawie każda gwiazda filmowa lub piosenkarz — może obecnie pociągnąć za sobą dziesiątki tysięcy tych ludzkich owiec. Gotowe są oddać się im bez reszty; a poprzez nich, nam. Może nadejść czas, kiedy zupełnie nie będziemy musieli trudzić się *indywidualnym* kuszeniem, poza kuszeniem tych nielicznych. Pochwycić tego, który nosi dzwonek, a całe stado pójdzie za nim⁶.

Indywidualność zniesiona przez mechanizm wytwarzania wirtualnej rzeczywistości zostaje zastąpiona symulakrowym bytem idola. Frommowski ochronny mechanizm mimikry, ujmujący to zjawisko, pokazuje, jak skutecznie likwiduje się tożsamość opartą na indywidualności, wprowadzając na jej miejsce tak zwaną normalność.

Stąd — powróćmy do Lewisa — da się zauważyć „wielki, ogólny ruch w kierunku dyskredytacji i ostatecznie eliminacji wszelkiego rodzaju doskonałości u człowieka — moralnej, kulturalnej, społecznej czy intelektualnej”⁷. Konstatacja ta wyrażona została w odniesieniu do czasów nowoczesnych — modernistycznych, a rozpisana na „piekielne dyrektywy”, wnikliwie je diagnozuje. Przytoczmy je zatem:

- 1) „Nie pozwalać, aby ktokolwiek z poddanych się wyróżniał”;
- 2) „Nie dać szansy życia nikomu, kto jest mądrzejszy, lepszy lub bardziej znany, lub nawet bardziej urodziwszy od masy pozostałych”;
- 3) „Należy wszystkich przycinać do jednakowego poziomu”;

⁵ C.S. Lewis, *Listy starego diabła do diabła młodego*, przeł. S. Pietraszko, Warszawa 1990, s. 164–166.

⁶ *Ibidem*, s. 166.

⁷ *Ibidem*, s. 173.

4) Niech będą „wszyscy niewolnikami, wszyscy pozbawieni osobowości, wszyscy kompletnymi zerami”;

5) Niech będą „wszyscy równi”⁸.

O ileż precyzyjniej ostrze „piekielnych dyrektyw” trafia w czasy nam współczesne. Oprócz dyrektywy normalności do niezwyklej operatywności podniesione zostają dyrektywy niewyróżniania się, regularności i integracji⁹.

Nie trzeba „piekielnej inteligencji”, by w diabelskich dyrektywach dostrzec trawestację haseł oświeceniowych, filozofii nietzscheańskiej i ideologii demokracji, a także rozpoznać rozmaite współczesne dyrektywy zarządzania „zasobami ludzkimi”, w tym uniwersytetami czy wiedzą w ogóle, zwłaszcza humanistyką. Można bowiem dostrzec w nich tyrańską „demokrację”, ale też stwierdzić — za cytowanym już Krętaczem — że

dzisiaj „demokracja” może pełnić tę samą rolę bez potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek innych form tyranii poza jej własną. Nikt nie musi chodzić po polach z kijem. Małe żdźbła nieprzymuszane przez nikogo, odgryzać będą wierzchołki żdźbeł dorodnych. Dorodne zaczynają odgryzać swe własne wierzchołki w swym dążeniu do Niewyróżniania się spośród Innych Żdźbeł¹⁰.

Może bezpieczniej będzie zwolnić się od interpretacji przywołanych Lewiśowych metafor i pod ich płaszczem dać szansę, by każdy z nas, na swoją miarę i nieprzymuszony, mógł odszukać swoje stanowisko względem współczesnej humanistyki, wizjonersko zapowiedzianej niejako przez Lewisa.

Tymczasem, jako znak czasu przyjmijmy, że zarówno człowiek ponowoczesny, jak i jego awangardowy badacz przeżywają swoją fascynację idolem, a pewne towarzyszące im nurty humanistyki, świadomie bądź nie, dbają o „słabomyślność” swych propozycji badawczych, skrywając się za ostatnimi rewelacjami nauk przyrodniczych (kognitywistyką, samolubnym genem, memem kulturowym itp.) czy relatywizującą filozofią bądź antropologią, do nich przykrawając swą odpowiedzialność humanisty.

Wystarczy przywołać tu rozpoznanie, tym razem z mądrościowego obozu wiedzy, a mianowicie Joachima Badeniego:

⁸ *Ibidem*.

⁹ Oddajmy ponownie głos Krętacowi: „Wszystko streszcza się w modlitwie, którą — jak donoszą — wypowiedziała ostatnio młoda kobieta: »Och Boże, spraw, abym była normalną dziewczyną dwudziestego wieku!« Dzięki naszej mozolnej pracy oznaczać to będzie w coraz większym stopniu: »spraw, abym była osobą swawolną, głupią i pasożytem«.

Tymczasem, jako rozkoszny produkt uboczny, nieliczni (z każdym dniem mniej liczni), którzy oprą się Normalności, Regularności, Niewyróżnianiu się i Integracji [podkr. — A.G.], wykazują w rzeczy samej w coraz większym stopniu tendencję do stawiania się zrozumialcami i dziwakami, takimi, za jakich pospółstwo by ich tak czy owak uważało. Podejrzewanie bowiem często rodzi fakty... W rezultacie mamy obecnie warstwę inteligencji, która, aczkolwiek niezbyt liczna, jest bardzo pożyteczna dla sprawy Piekła” (*ibidem*, s. 172–173).

¹⁰ *Ibidem*.

świat zaroił się od niewtajemniczonych intelektualistów, którzy stawiają na półkach swoje pracowicie skatalogowane namiastki idolów. Najważniejsze, by dysponować dobrym, porządnym katalogiem oraz arcyszybkim komputerem, dzięki któremu w każdej chwili można mieć dostęp do idola. Ale prawdziwą fascynację budzić może jedynie ikona [podkr. — A.G.]¹¹.

Ikona, czyli — mówiąc najbardziej skrótowo — obecność, świadectwo i tożsamość z ducha, a więc ontologiczna więź przedstawienia i bytu. Warto zatem, moim zdaniem, zastanowić się nad tymi pojęciami — ikoną i idolem — urastającymi obecnie do rangi figur myśli, gdyż mogą one określić nasze podejście do humanistyki.

Styl cechowy i monastyczny humanistyki

Jean Leclercq, rekonstruując dzieje kultury średniowiecza, wyróżnia dwa konkurencyjne style uprawiania w niej wiedzy — monastyczny i cechowy. Styl monastyczny kwalifikuje jako mądrościowy, a jego pełny wyraz znajduje w teologii mistycznej. Styl cechowy natomiast charakteryzuje uniwersyteckie organizowanie wiedzy, a średniowieczna scholastyka ma być jego wybitnym spełnieniem. Styl monastyczny rozwija się w różnych dziedzinach kultury, a jego podstawą jest jej uprawianie (w tym organizowanie wiedzy, tworzenie literatury i sztuki) oparte na doświadczeniu i praktyce obecności o nastawieniu chrystocentrycznym, a bardziej eschatologicznym.

„Takiej pieśni — powie św. Bernard z Clairvaux — tylko namaszczenie nauczyciela, i tylko doświadczenie naukę tę przyjmuje. Ci, którzy tego doświadczyli, wiedzą już o tym. Ci, którzy nie doświadczyli, niech zapłoną pragnieniem nie tyle wiedzy, ile doświadczenia”¹².

Doświadczenie jako praktyka obecności, czyli partycypacji w przestrzeni *sacrum*, w bycie sakralnym, ukierunkowuje myślenie, wiedzę, sztukę, życie codzienne. „Rozumieć jakąś rzecz to tyle, co znać jej relację do Chrystusa. I dopiero wtedy oglądamy oczami ducha, jak się wznosi świątynia miłości Bożej”¹³ — w taki sposób zaprasza średniowieczny autor do uprawiania gramatyki. Natomiast św. Damian powie: *Mea gramatica Christus est*. „Gramatyk i kaznodzieja zarazem”, „święty i myśliciel”, „humanista i mistyk” — jako kondycja badacza — budzić może drwiący uśmieszek, a „posługa słowa” (*ministerium verbi*) — jako powinność humanistyki, czy szerzej wiedzy — jeszcze większy. Rzecz w tym, że średniowieczne łączenie „kultu i kultury” wydało znakomite owoce w postaci dzieł naukowych czy artystycznych i zaświadczyło

¹¹ J. Badeni, *Autobiografia*, Kraków 2004, s. 236.

¹² Św. Bernard z Clairvaux, cyt. za: J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przeł. M. Borkowska, Kraków 1997, s. 15.

¹³ Św. Bonifacy, *Ars grammatica*, cyt. za: J. Leclercq, *op. cit.*, s. 51.

mądrość, z której do dziś czerpiemy. „Poznanie przez miłość”, brzmiące już jak slogan w wielu współczesnych dyscyplinach humanistycznych, czy postulat łączenia „kultury immanencji i transcendencji”, „wiedzy z sumieniem” w odradzającej się filozofii zawdzięczamy temu właśnie mądrościowemu stylowi.

Dla nas jednak najbardziej interesująca jest kondycja języka, odnoszenie języka do bytu w ogóle, zważywszy, że to właśnie zerwanie języka z rzeczywistością legło u podstaw tak zwanego bankructwa humanistyki¹⁴.

W trybie mądrościowym ta kondycja i owo odnoszenie jest wyraźnie przesądzone i osadzone w praktyce obecności, a przede wszystkim w doświadczeniu. *Ministerium verbi* wprost zakłada przenoszenie słowa natchnionego — pochodzącego od Ducha Bożego, posiłkując się dwoma twierdzeniami: o niezdolności języka (w tym sztuki, literatury) do wywoływania doświadczenia i o wpływie doświadczenia na język (sztukę, literaturę)¹⁵.

W odniesieniu do języka religijnego mówi się wprost: „Nie ma piśmiennictwa mistycznego bez doświadczenia mistycznego”¹⁶. Nie można opisać doświadczenia mistycznego, samemu go nie przeżywając; tylko to doświadczenie (mistyczne) pozwala przekroczyć literaturę. Święty Bernard „znika w obliczu prawdy”, o której ma zaświadczyć. „Pisarz mistyczny — czytamy u Leclercq — dochodzi do krańcowej prostoty w środkach wyrazu”¹⁷; to, o czym mówi (pisze), jest dla niego rzeczywistością.

Zauważmy, ukierunkowanie przez doświadczenie — przez praktykę obecności — na byt ostateczny w kulturze monastycznej wyznacza fundament rzeczywistości istotnie istniejącej i ona jest gwarantem wszelkiego uporządkowania i odniesienia. Stąd, przypomnijmy, owo „pragnienie nie wiedzy, lecz doświadczenia”. Wówczas świat ma sens, dzieje mają sens, droga człowieka ma cel i sens zarazem, rzeczy mają sens, ale i słowa mają sens. Eschatologia i gramatyka łączą się — powiedzielibyśmy — w ostateczności.

Te rozważania mogą dla niektórych trącić myszką, osadzać się w „mrokach średniowiecza”, jednakże przy wnikliwych analizach widać w nich wiele światła; również tego z „jaskini Platona”. Przypomnijmy — kajdaniarze (badacze) siedzący w niej jedynie za cenę odwrócenia się w kierunku Światła wpadającego do jaskini widzą rzeczywistość prawdziwą, a nie pozorną; widzą prawdę, piękno i dobro; a w nich światło rzeczy, czyli sens rzeczy wydobywany przez fenomenologów¹⁸; w mądrościowych rozważaniach widać również „semiotyczne olśnienia”¹⁹.

¹⁴ Zob. w tym względzie *Bankructwo humanistyki?*, numer (10) monotematyczny „Znaku” z 2009 roku.

¹⁵ Zob. J. Leclercq, *op. cit.*, s. 311.

¹⁶ *Ibidem*, s. 313.

¹⁷ *Ibidem*, s. 314.

¹⁸ Zob. J. Tischner, *Fenomenologia jako wydarzenie w kulturze*, [w:] Edyta Stein, *Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997.

¹⁹ Zob. *Idąc za Greimasem*, red. A. Grzegorzcyk, M. Loba, Poznań 1998; *Semiotyczne olśnienia*, red. A. Grzegorzcyk, Poznań 1997.

Styl cechowy, dodajmy jedynie dla porządku, jest swoistą inwersją stylu monastycznego; organizuje wiedzę spekulatywnie, ignorując zatem doświadczenie i praktykę obecności²⁰.

Spotkanie antyfundamentalistów z Zygmuntem Baumanem²¹

Na spotkaniu tym doszło *nolens volens* do „wskrzeszenia” pojęcia Boga i człowieczeństwa. Bauman mówił o „zrecyklingowanej” formie fundamentalizmu, wspierając się poglądami Kołakowskiego w kwestii Boga: „Bóg jest obrazem samowystarczalności człowieka; jest spełnieniem tego pragnienia”²², uważając już niejako prywatnie, że Bóg jest nam potrzebny, bo potrafi stwarzać cuda — przekraczać naszą niewystarczalność; gdy nie jesteśmy samowystarczalni — potrzebny jest nam Bóg. Jest jednak widoczne, że coraz bardziej jesteśmy niewystarczalni (czyli coraz bardziej potrzebujemy Boga). Cechuje nas „ignorancja i impotencja”, które są wyrazem naszej utraty i upokorzenia, naszej samotności, a zarazem normalnego ludzkiego losu. Konflikt między Jerozolimą i Atenami — według Baumana — trwa. Ogólnie fundamentalizm związany jest z postawą monoteistyczną, ale dzieje kultury europejskiej pokazują, że mamy dwóch Bogów judeochrześcijańskich: Boga z Góry Synaj (Boga dającego nam dziesięć przykazań) i Boga wypędzającego Adama i Ewę z Raju (Boga dającego wolność na tworzenie reguł życia; dającego człowiekowi szansę na samodzielność i odpowiedzialność). Jednakże — jak stwierdził Bauman — „Bóg nie jest nam nic dłużny”, po raz kolejny odwołując się do Kołakowskiego. Jeśli tak — zapytuję Baumana — to jak należałoby zinterpretować książkę Sergia Quinzia *Przegrana Boga*?²³, której tytuł jest zarazem jej główną konkluzją? Dość mglista odpowiedź Baumana prowokuje mnie do postawienia wniosku, odnoszącego się jednocześnie do wyводу Quinzia — jeśli Bóg nie jest nam nic dłużny, to nie jest przegrany.

I w ten sposób, przez doniesienia z ostatniego, gorącego jeszcze spotkania, wracamy do starego Krętacza i „wcześniejszego” nieco Baumana, który twierdził, że XX wiek jest wiekiem kłamstwa; jest „przestrzenią dla wielkiego kłamstwa i manipulacji”, a decyduje o tym „współzależność globalna”. „Kiedy już wszyst-

²⁰ Efektami tej praktyki są: pobudzenie ducha, otrzeźwienie z odrętwienia, apatii, lenistwa, skłanianie do działania z najwyższą prawością, czynienie z życia i z działalności ludzkiej ofiary miłości; „zażyłość miłosna z Bogiem”, „zjednoczenie z Bogiem”.

²¹ Spotkanie to odbyło się 22 listopada 2010 roku. W panelu uczestniczyli: E. Rewers — kulturoznawczyni, R. Kubicki — filozof, K. Podemski — socjolog, Z. Melosik — pedagog.

²² To słowa Baumana, które padły na tym spotkaniu. Przytaczam je na podstawie swoich notatek.

²³ S. Quinzio, *Przegrana Boga?*, przeł. M. Bielawski, Kraków-Dębica 2008; tym samym polemizuję z D. Czai interpretacją poglądów S. Quinzia, zawartych w jego *Lekcjach ciemności*, Wołowiec 2009.

kie nasze pragnienia zaspokoi rynek — twierdził Bauman — i kiedy nasze życie zostanie sprowadzone do zarabiania oraz wydawania pieniędzy, staniemy się najbardziej nieszczęśliwymi, samotnymi i absurdalnymi stworzeniami na świecie”²⁴. A więc „tragiczny *homo postmodernus*” zaczyna jakby wołać o „Augustyna naszych czasów”²⁵.

Zauważmy, że podstawowe kwestie czasów współczesnych w socjologii Baumana czy filozofii Kołakowskiego odnoszone są do „zakurzonego” problemu Boga. Nie ryzykowałabym twierdzenia, że są oni razem czy osobno (może *Razem osobno*, by strawestować tytuł książki Baumana) Platonem (Platonami) naszej epoki (takie określenie w odniesieniu do Baumana padło w przywołanej wyżej dyspacie). Jednakże nie da się ukryć, że nadają oni ton dzisiejszej humanistyce. Oczywiście przy erudycyjności i przenikliwości intelektualnej ich dzieł, ze zbioru poglądów w nich zawartych daje się wyprowadzić wiele rozmaitych nurtów refleksji i rozmaitych przekonań co do kondycji współczesnej kultury i opiewającej ją myśli. Jedno jest pewne, że C.S. Lewis, ze swymi *Listami starego diabła do diabła młodego*, zdecydowanie ich wyprzedził w zdiagnozowaniu wieku XX. Uchwyczone przezeń mechanizmy manipulacji czy kłamstwa „wieku zarządzania”, wraz z jego „moralną inwersją”, wyrażają nie tylko symboliczne szaty naszej współczesności, ale też odkrywają je jako rzeczywistość. Lewisa stać na mówienie wprost i z pełną odwagą, że „jego diabły” są „symbolami konkretnej rzeczywistości”, a nie jedynie personifikacją bądź alegoryzacją pojęć abstrakcyjnych, i że celem jego *Listów*... nie jest „uprawianie spekulacji na temat życia diabłów, lecz rzucenie z nowego punktu widzenia wiązki światła na życie ludzi”²⁶. Po takich przeświadczeniach i aktualizacjach (przytoczone słowa pisane są w roku 1960) wolę w tym momencie słyszeć głos „starego Krętacza”, z jego czytelną „inwersją moralną”, niż cenionych przeze mnie skądinąd Platonów naszych czasów.

Rzeczywistość, doświadczenie, słowo u bytu, byt jako wezwanie ontologiczne — te kategorie, a zarazem fundamenty humanistyki — przywrócone w „inwersji moralnej” przez Lewisa — wracają z nadzieją na ponowne w niej zadowolenie i odnowienie nie tylko ludzkiej refleksji, ale i życia samego. Można by powiedzieć za Umberto Eco, że wracają „rakiem”²⁷, a więc do tego, co już było, by ponownie „uwierzyć w rzeczywistość”, „karcić się jej mięsem” po to, aby „językową jej postać” poddać we władanie Bytu, Sacrum, Logosu itd.

I tak „rakiem” można powrócić do dwóch stylów jej uprawiania, stylu monastycznego i cechowego, i retorycznie zapytać, czy przegrana humanistyki nie wiąże się z utratą więzi ontologicznej między językiem a rzeczywistością; a ina-

²⁴ J. Żakowski rozmawia z Z. Baumanem: *Jak jesteśmy manipulowani*, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”, „Polityka” 2004, nr 50.

²⁵ Trawestuję słowa J. Życińskiego z: *Pan Cogito czy Mister Tarzan*, Lublin 2001, s. 98, 104.

²⁶ C.S. Lewis, *op. cit.*, s. 12.

²⁷ Zob. U. Eco, *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, przeł. J. Gniewska *et al.*, Warszawa 2007, s. 5–10.

czej rzecz wysławiając, czy za jej kryzys nie jest odpowiedzialna pogoń za idolem z jednoczesnym zapomnieniem o ikonie. Moja odpowiedź — gdybym mimo wszystko o nią się pokusiła — nie byłaby doktrynersko jednoznaczna, lecz logicznie wywiedziona²⁸.

Trzeba powrócić „rakiem”, uważam, do humanistyki klasycznej o starożytnym — greckim — rodowodzie, do jej źródła, czyli do *humanitas homini humani*. To źródło tak bogate w treści, zostawmy je w łacińskim brzmieniu, aby ich nie okroić. To źródło wskazuje przede wszystkim na wartość, ze względu na którą człowiek podniesiony jest do godności człowieczeństwa wraz z otaczającą go kulturą. Wartość *humanitas*, personifikowana przez boginię Wenus, ma pochodzenie boskie, a jej dusza wypełniona jest przez *philantropia* i *paideia*; chrześcijańska ich interpretacja dodaje miłość i miłosierdzie (*caritas*). Wartości te razem wzięte tworzą kulturę w sensie Cyserona. To w tej semantycznej zawartości pozwala ona na uprawę człowieczeństwa przez kształcenie i wychowanie (*paideia*) oraz życie w przyjaźni z innymi ludźmi (*philantropia*), w poczuciu naturalnej wspólnoty²⁹.

Postać klasyczna humanistyki, która przetrwała do wieku XVII, przyjmuje w wieku XVIII (od Kanta) postać humanizmu oświeceniowego, z nienaruszonymi fundamentami starożytnymi. Burzy je dopiero współczesny posthumanizm, który już zwykliśmy nazywać „bankructwem humanistyki”³⁰.

Warto zatem, jak sądzę, przyjrzeć się „zapomnianej cnotie humanistyki” — humanistyki w znaczeniu „zdobywania mądrości”, z jej praktykami obecności i zapomnianymi kategoriami: rzeczywistości, doświadczenia, bytu — jako transcendentnej i zarazem stwórczej podstawy rzeczywistości ludzkiej. A więc kategoriami wręcz służebnymi, aby móc uprawiać człowieczeństwo w kulturze; aby ponownie językowo-kulturowy obraz świata odpowiadał na wezwania ontologiczne. Przypomnijmy, że wezwania ontologiczne bytu odnoszą się do osoby, a więc bytu wręcz uzależnionego od wartości transcendentnych, czyli prawdy, dobra i piękna oraz ich pochodnych³¹. Byt — wartości — osoba — obecność jako nierozdzielne, związane — jak chce Max Scheler — *ordo amoris*, wyznaczają wartość *humanitas* (*philantropia*, *paideia*). Rozchwianie tego porządku w dekonstrukcyjnych posunięciach odbiera humanistycie jej godność i sens, wynikające z jej „transcendentnego pochodzenia”. Rozchwianie to likwiduje, z tej perspektywy, jako wielkie osiągnięcie poznawcze, „metafizykę obecności”

²⁸ Szerzej na ten temat piszę w pracy *Miedzy ikoną a idolem. Język obecności i simulacrum* (w druku).

²⁹ E. Wolicka, *Humanista — zapomniana cnota humanistyki?*, „Więź” 2001, nr 1, s. 26; nieco inną wykładnię rodowodu kategorii *philantropia* podaje Ewa Kosowska; zob. hasło „filantrop” w *Słowniku literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

³⁰ Zob. przypis 14.

³¹ Zob. W. Stróżewski, *Osoba i wartość*, mpis; por. *idem*, *W kręgu wartości*, Kraków 1992.

z jednoczesnym „wyprowadzeniem podmiotu z humanistyki”³². Zauważmy, że konsekwencje tych częstokroć pomysłowych i uwodliwych posunięć są daleko idące. „Wyprowadzenie podmiotu” rozchwiewa bowiem zarówno tożsamość humanistyki, jak i jednostki. Humanista zaczyna wstydzić się tożsamości silnej, esencjalnej, tożsamości z ducha. Sokratejska *humanitas*, bogata w *paideia* i *philantropia* z odniesieniem do dobra i prawdy ginie, mimo iż cynicznie jest „wiecznie” przypominana³³.

Dlatego na przekór awangardowej refleksji ośmielam się uważać, że narodziny nowej humanistyki związane są z wskrzeszeniem stylu monastycznego i wartości *humanitas*. Stąd też proponuję powrót do starożytnych jej korzeni i konstytuowanie humanistyki *perennis*.

Humanistyka *perennis*

Zaprezentowanie humanistyki *perennis*, a więc humanistyki opartej na idei *humanitas*, wymagałoby uprzedniego zreferowania samej *philosophia perennis* jako filozofii interkulturowej czy globalnej, co oczywiście w tym momencie miałyby się z celem. Odwołam się jedynie do intuicji i wiedzy w tym zakresie każdego humanisty i lekturowego źródła F.M. Wimmera i H.R. Yousefiego oraz R.A. Malla³⁴. Zauważę tylko, że najbardziej dostosowana do tej propozycji jest fenomenologia, która nie tylko zdolna jest uchwycić wszelkie kulturowe przestrzenie: od religijnych po turystyczne. Albowiem metoda fenomenologiczna, która bezpośrednio doświadczenie czyni sposobem umożliwiającym przez naoczny ogląd dostęp do istoty zjawisk, otwiera się na rzeczywistości zakryte przed inną penetracją poznawczą. Poznanie istotnościowe (absolutne) na tej metodzie oparte jest procesem, w którym spotkanie, bliskość, afirmacja, odsłanianie, wnikanie (przenikanie), zjednoczenie (zrośnięcie), pragnienie transcendencji wyznaczają jego fazy. Jeśli doświadczający podmiot w swej drodze poznawczej zostanie przez nie zaanektowany, to dozna on bezpośredniego dotknięcia substancji, bytu czy istnienia. Poznanie istotnościowe (absolutne) osadzone w fenomenologii (fenomenologii miłości, jak uważa W. Stróżewski) oferuje pełnię, całościowość i wiarę w istnienie obiektywnej rzeczywistości i takież byt wartości transcendentnych. Bez tej wiary nie ma realizmu fenomenologii i auten-

³² E. Rewers, *Kto wyprowadza podmiot z humanistyki*, „Ergo” 2000, nr 2.

³³ Pomijam tu wątek heideggerowski, stwierdzając jedynie nieobecność w nim *humanitas* na rzecz nietzscheańskiego *amor fati*: szerzej na temat fundatora filozofii „kryzysu tożsamości” zob. w cytowanym szkicu E. Wolickiej.

³⁴ Zob. F.M. Wimmer, *Tezy warunki i zadania filozofii o orientacji interkulturowej*, przeł. J. Stuchlik, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, z. 1, s. 167–178; H.R. Yousefi, R.A. Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005; zob. też A. Grzegorzczak, *Ponad kulturami*, Poznań 2010; *eadem*, *Obecność wartości*, Poznań 2010.

tycznego fenomenologa³⁵. Jeśli tak jest, to nie muszę przekonywać, że uobecnianie wartości dostępne jest takiemu poznaniu fenomenologicznemu oraz wiąże się bezpośrednio z przekonaniem o transcendentnym i obiektywnym zarazem funkcjonowaniu piękna, dobra i prawdy. Przy odsłanianiu bytu wartości te są właśnie atrybutami Transcendencji. Jako takie mają też status ponadkulturowy. Nie wyklucza to jednak ich subiektywnego realizowania się³⁶.

Wyposażenie w dane światopoglądowe centrum i bezpośredni wgląd w wydarzenia uznać należy za podstawowe, aby zrozumieć ich znaczenie. Tak uważają też Anna Wierzbicka czy Erik Cohen, do którego z kolei odwołuje się wspomniana autorka³⁷. W naszych rozpoznaniach filozoficznych ważna jest bowiem możliwość ujmowania sensów wydarzeń kulturowych ponad jakimikolwiek granicami i ustrzeżenie się przed uogólnieniami, które są skrótem pojęciowym opisywanych sytuacji; uogólnieniami niedocierającymi do ich istoty.

Konkluzje

A zatem humanistyka *perennis* to:

Partycypacja,

Doświadczenie,

Uobecnianie,

Świadectwo,

Wartości transcendentne,

Ćwiczenia duchowe,

Uniwersalizm,

Filozofia interkulturowa, globalna.

Wybór opcji fenomenologicznej dla dotkniętej „bankructwem humanistyki”, przejawiającym się, między innymi, w mnożeniu pojęć na doraźny użytek związany z danym momentem kulturowym, skłoniła mnie do sięgnięcia po metodę niewrażliwą na upływ czasu i „zmieszanie kulturowe”. Ponadto, jeśli pojęcia analityczne współczesnej teorii kultury (na przykład transkulturowość, trzecia przestrzeń w rozumieniu Homi Bhabhy) przylegają do jej dzisiejszej postaci³⁸, to nie są w stanie uchwycić sfery transcendentnej i wartości sakralnych jako ob-

³⁵ Zob. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia miłości*, mpis; idem, *Fenomenologia i hermeneutyka*, „Zeszyty Naukowe CBES” 2008, nr 3.

³⁶ Szerzej na temat trybu uobecniania i urzeczywistniania wartości piszę w szkicu *Uobecnianie wartości sakralnych w kulturze miasta*, [w:] *Obecność wartości...*

³⁷ Zob. A. Wierzbicka, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków 2008.

³⁸ Jak powie M. Buchowski, za J. Cliffordem: „Być może pojęcia kultury służą swojemu czasowi”; M. Buchowski, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, [w:] *Czy klęska wielokulturowości*, red. H. Mamzer, Poznań 2008.

cych kulturze immanencji, zrywającej z definicji z rzeczywistością pozajęzykową (utrata pojęcia rzeczywistości) i absolutną. Jak wiemy, kultura XX wieku ogłosiła śmierć Absolutu (a więc między innymi biblijnego „Jest”), stanowiącego stałe odniesienie obiektywne naszych doświadczeń i przekonań z perspektywy realizmu *philosophia perennis*.

Uruchomienie nastawienia fenomenologicznego jest próbą oporu względem ujęć w kategoriach transkulturowości (rozmaicie zresztą pojmowanej). Uważam bowiem, że wiele zjawisk kulturowych przez nie interpretowanych równie dobrze można wyjaśnić za pomocą pojęć osadzonych w tradycji badawczej (zmiana kulturowa, enkulturacja), a procesy mieszania kulturowego, wielokrotnie w dziejach cywilizacji zachodzące, nie są istotowo różne od współczesnych. Spory toczone w ramach stanowisk optujących za uniwersalizmem bądź relatywizmem wskazują na tendencję prouniwersalistyczną, która nie tylko broni staroświeckiego pojęcia rzeczywistości, lecz także pojęcia uniwersalizmu, dość dobrze obsługującego globalizacyjne tendencje współczesności³⁹. Nastawienie fenomenologiczne wpisujące się w *philosophia perennis* łączy się z trybem uobecniania, odwołującym się do horyzontu transcendentnego, uniwersalnego, czy ponadkulturowego, i trybem urzeczywistniania. Daje też szansę na istotowe ujęcie na przykład „zmieszania kulturowego”.

Czy humanistyka w dobie współczesnej warta jest trudu, aby ją uprawiać? Tak, ale za cenę cofnięcia się, za cenę powrotu — jak mówi „ostatni” Eco, ale i niektórzy autorzy cytowanej *French Theory* — do „Chwały i wygody Tradycji”; do zapomnianej *humanitas*, czyli za cenę trudu wznoszenia humanistyki *perennis* i dokonania prawdziwego „kroku wstecz”.

The humanities of presence

Summary

The author diagnoses the condition of the humanities today, referring to the conclusions of its avant-garde movements, mainly postmodernism. The loss within these movements of the basic epistemological categories — such as objectivity, reality, truth, experience or symbol — causes a referential break between language and being. This state of affairs gives rise to research controversies and thought aberrations that undermine the authority of the humanities and the sense of their practice. These controversies are by no means an innovation of our times. They appeared on numerous occasions in the history of thought and — speaking more broadly — culture, with the “monastic” (experimental) style and the “qualitative” (speculative) style marking their ascendancy or descent to the scholarly underworld with greater or lesser force. What undoubtedly characterises the humanities today is the extent to which obvious cognitive absurdities masquerading as science throw their

³⁹ Zob. W.J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998; M. Buchowski, *op. cit.*; B. Szymańska, *Czy można zrozumieć inne kultury*, [w:] *Benares a Jerozolima. Przemysleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, red. K.J. Pawłowski, Tyniec 2007.

weight around, absurdities stemming from seemingly innocent premises, such as the use of inventiveness, paralogy, narrativeness, etc. in research. Their worldview-related consequences leading through tolerance to relativism lead to a ban on the application of axiological procedures and on the reference of a worked-out conceptuality to extra-linguistic reality. This turns out to be dangerous not only to cognition as such but also to the sense of human existence.

That is why a return to the monastic style and, as part of it, essential cognition and practices of presence (e.g. directness of experience, the so-called “ontological call” not being ignored by the scholar) based on symbolic-spiritual exercises bringing to mind the ancient idea of *humanitas* and the horizon of universal values, can lend support to the crisis-ridden humanities and humanists.