



## Co po *French Theory*? Kłopotliwe dziedzictwo<sup>1</sup>

Celem niniejszego artykułu<sup>2</sup> jest próba postawienia diagnozy stanu współczesnego dyskursu literaturoznawczego w Polsce. Próba to śmiała i – co chcę zasygnalizować już na wstępie – polemiczna, lecz w kontekście polskiego literaturoznawstwa pilna. Tematyka niniejszego numeru do takiej próby niewątpliwie zachęca, gdyż teoretyczne wyczerpanie, w którym się znajdujemy obecnie, nakazuje postawić następujące pytanie: Do jakiego stopnia wykształcone przez paradygmat poststrukturalistyczny teoretyczne narzędzia, które miały ożywić dyskurs literaturoznawczy, wytraciły swój *realny* potencjał epistemologiczny? Dyskusję o „literaturoznawstwie (w) przyszłości” musi zatem poprzedzać analiza pojęciowej aparatury przynależnej do pewnej formy dyskursu krytycznego rozwijanego w polskim literaturoznawstwie od lat 90. XX wieku. Pomimo obecnych w nim rozmaitych strategii oporu dyskurs ten z biegiem czasu zaczął grzęznąć w pogłębiającym się intelektualnym status quo, a bezkrytyczne operowanie kategoriami, na których ów dyskurs się opierał, przestało być poznawczo stymulujące, jak gdyby wyczerpaniu uległa – odwołując się do kanonicznego (sic!) pojęcia Foucaulta – krytyczna *episteme*. Nie sądzę, aby z tego status quo było w stanie nas wyrwać ogłaszanie kolejnych zwrotów<sup>3</sup>, gdyż dokonują się

1. Niniejszy artykuł został napisany w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (Sonata). Grant nr 2015/17/D/HS2/00512. Tekst opublikowany został trzy lata po jego powstaniu. Postawione w nim tezy i hipotezy – tutaj przedstawione w formie załączkowej i przy użyciu takich, a nie innych protez – rozwijam gdzie indziej, wymieniając jednocześnie protezy. Zob. *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, PWN, Warszawa 2017, a także artykuły, które ukażą się w najbliższym czasie: *Zwierzę, którego śladem więc podążam. Jacques Derrida i widmo autobiografii*, w: *Widma Derridy*, red. Agata Bielik-Robson, Piotr Szadzik, IBL, Warszawa, *Co nowego lub praktyka biotechnofilologii* w tomie poświęconym „Nowej humanistyce”, pod redakcją Przemysława Czaplińskiego i Ryszarda Nycza, oraz *Literalnie rzecz ujmując lub filologia w czasach austerity* w numerze „Tekstów Drugich” dotyczącym ekonomii literatury, pod redakcją Pawła Tomczoka.

2. Dziękuję Karolinie Lebek, która jako pierwsza przeczytała ten artykuł. Jej krytyczne uwagi miały duży wpływ na jego ostateczny kształt.

3. Zob. *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. Ryszard Nycz, Anna Łebkowska, Agnieszka Dauksza, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2015.

one w ramach tego samego paradygmatu, o czym najlepiej świadczy ich czysto deklaracyjny charakter.

Wciąż obowiązujący w rodzimych badaniach literackich i wciąż kojarzony bardziej z „nowym” niż ze „starym” paradygmat poststrukturalistyczny, wraz z wyrosłym z niego sposobem „uprawiania teorii”, jest w dużej mierze efektem powtórzenia amerykańskiej recepcji tekstów francuskich, znanej pod nazwą *French Theory*. O ile zjawisko *French Theory*, odnoszące się do korpusu francuskich tekstów odczytanych przez amerykańskich literaturoznawców jako całościowy zbiór, bez względu na zasadnicze różnice pomiędzy tekstami, które go tworzą, zostało rozpoznane również i u nas<sup>4</sup>, o tyle należy z całą stanowczością podkreślić, że to, co definiujemy jako poststrukturalizm – przynajmniej w odniesieniu do badań literackich – właściwie nie istnieje inaczej niż jako efekt takiej lektury. Najlepiej ujęła to Judith Butler, która w przedmowie do drugiego wydania *Uwikłanych w pleć* pisze, iż jej książka „wywodzi się z »teorii francuskiej«, będącej specyficznym amerykańskim konstruktem”, a krzyżujące się w niej interpretacje umożliwiają „intelektualne »rozpasanie«, [dzięki któremu] książka zyskuje charakter amerykański i staje się obca kontekstowi francuskiemu”<sup>5</sup>. Butler pisze te słowa w 1999 roku, gdy fascynacja *French Theory* w Stanach Zjednoczonych zdążyła minąć, w Polsce natomiast stawała się coraz bardziej powszechna. Inkorporacja *French Theory* do polskiego literaturoznawstwa, a następnie jej instytucjonalizacja, opierała się jednak w dużej mierze na bezkrytycznym powtórzeniu amerykańskich interpretacji francuskich tekstów i zupełnie pomijała kontekst, w którym te ostatnie powstały, w związku z czym różnice pomiędzy polem amerykańskim i francuskim przestały być w Polsce zauważalne i chyba mało kogo w latach 90. obchodziły. *French Theory*, wraz z jej wszystkimi odnogami pod postacią rozmaitych *studies*, stała się zatem jedynym i uznanym sposobem

---

4. Zob. *French Theory w Polsce*, red. Ewa Domańska, Mirosław Loba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010. W kontekście, który mnie tutaj interesuje, szczególnie inspirujący i potrzebny jest artykuł Ewy Domańskiej, *Co zrobił z nami Foucault?* (s. 62–79). Krytycznie opisując historię recepcji francuskich tekstów w Polsce, autorka zauważa, że „*French Theory* stała się w Polsce rodzajem intelektualnej kontrkultury i kształtowała na uniwersytetach rodzaj »kultury opozycyjnej« [...] której wpływy dopiero teraz – kiedy jej przedstawiciele osiągają niezależne stanowiska naukowe, zaczynają się ujawniać w całej pełni” (s. 67). Zjawisko recepcji francuskiej myśli w Stanach Zjednoczonych najcelniej opisał François Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003. Zob. także *French Theory in America*, red. Sylvère Lotringer, Sande Cohen, Routledge, New York, London 2001. Pouczająca w tym względzie jest również biografia Jacques’a Derridy (Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, Paris 2010).

5. Judith Butler, *Uwikłani w pleć*, przeł. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 13–14. Przekład zmodyfikowany.

na czytanie „Francuzów” w kontekście literaturoznawstwa<sup>6</sup>. Była trochę niczym Wittgensteinowska „idea, [która] siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzemy, to widzimy poprzez nią. Nie przejdzie nam nawet przez myśl, by okulary te zdjąć”<sup>7</sup>.

Powyższa hipoteza, choć być może dość niewygodna dla polskiego „pola intelektualnego”<sup>8</sup>, bo odmalowująca je w kategoriach bardziej odtwórczych niż twórczych, nie ma w sobie nic prowokacyjnego. Po pierwsze, dlatego że na powtórzenie jesteśmy niejako skazani, o czym powinien przypominać nam nie tyle Deleuze<sup>9</sup>, ile nasza peryferyjna pozycja na intelektualnej mapie świata, której bezpośrednim skutkiem jest nieunikniona imitacja tego, co w centrum. Mówienie wprost o tej peryferyjności nie jest jednak żadnym sądem wartościującym, a jeszcze mniej ciskaniem oskarżeniami, lecz wynika ze stwierdzenia faktu natury geopolitycznej i historycznej ze wszystkimi tego konsekwencjami<sup>10</sup>. Można

---

6. Należy zaznaczyć, iż filozoficzna recepcja myśli francuskiej w Polsce przebiegała raczej w odniesieniu do jej macierzystego, choć stricte filozoficznego kontekstu, i z pominięciem zapośredniczenia w recepcji amerykańskiej. W rezultacie płaszczyzną porozumienia pomiędzy coraz bardziej filozofującym literaturoznawstwem a filozofią jako taką stało się nieporozumienie, trwające do dzisiaj *qui pro quo*. Niemniej jednak określanie Derridy, Foucaulta czy Deleuze’a mianem poststrukturalistów stało się powszechne i nie ominęło również filozofii, co stanowi pewne kuriozum, ponieważ w samym strukturalizmie trudno dopatrzeć się elementów filozoficznej doktryny.

7. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 70.

8. Pole intelektualne definiuję tutaj za Pierre’em Bourdieu, który „przypomina [...], że przynależność do pola intelektualnego pociąga za sobą specyficzne korzyści tak w Paryżu, jak i w Moskwie. Chodzi nie tylko o miejsca w Akademii, umowy wydawnicze, streszczenia czy etaty uniwersyteckie, lecz również o wyrazy uznania i gratyfikacje, które – choć pozostają nieuchwytnie dla osób niebędących członkami środowiska – rodzą wiele rodzajów przymusów i cenzury” (Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris 1984, s. 70). Ta analogia ma swoje oczywiste ograniczenia. Pisząc o „polu intelektualnym”, Bourdieu odwoływał się, choć nie wprost, do specyfiki pola paryskiego lat 60. i 70., w które zresztą wszedł jako prowincjusz z małego miasteczka w Pirenejach Atlantyckich, co jest nie bez znaczenia w odniesieniu do sposobu, w jaki zdefiniuje *habitus*. W obliczu rozproszenia, w którym funkcjonują na co dzień polscy intelektualiści, samo mówienie o „polu intelektualnym” może wydawać się przesadne, w związku z czym „specyficzne korzyści” wynikające z uczestnictwa w nim są w polskim przypadku dużo mniejsze, a czasem żadne, zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i materialnym.

9. Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa, 1997.

10. Wydaje mi się, że gdybyśmy sobie tę peryferyjność uświadomili i afirmatywnie uznali, gdybyśmy uczynili z niej punkt wyjścia w toczącej się dyskusji o stanie polskiej nauki, zamiast gonić w piętke poprzez wymyślanie sposobów na zwiększanie własnej *visibility*, dyskusja ta mogłaby przynieść konstruktywne rozwiązania na naszą miarę. Nie zapominajmy, że peryferyjność nie musi oznaczać prowincjalizacji. W szerszym kontekście, bo dotyczącym niepotrafiącej się samookreślić przestrzeni między Wschodem i Zachodem Europy, pisze o tej peryferyjności Jan Sowa, *Fantomowe ciała króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

by pójść jeszcze dalej, zapuszczając się na chwilę w dyskurs publicystyczny: odtworzy charakter polskiej humanistyki uprawianej na pogrążonych w zapaści uczelniach jest wiernym odbiciem imitatywnego charakteru polskiej modernizacji, o którym niedawno głośno krzyczeli przedstawiciele Komitetu Kryzysowego Humanistyki Polskiej. Nie jest to miejsce na udowadnianie jak bardzo pierwsze wynika z drugiego. Polscy humaniści nie powinni jednak zapominać, że sprzeciw wobec zaawansowanych prób myślenia o akademii w kategoriach korporacyjno-biznesowych nie może przesłaniać pilnej konieczności krytycznego spojrzenia na nasze własne poczynania. Taka wewnętrzna krytyka wydaje się równie pilna, co konieczność podjęcia walki z postępującą komercjalizacją uniwersytetu.

Zanim przystąpię do dowodzenia prawdziwości mojej hipotezy, chciałbym jasno określić pozycję, z której piszę ten artykuł. W romanistycznym środowisku literaturoznawczym, z którego się wywodzę, stosunek do myśli krytyczno-literackiej rozumianej jako *theory* można określić jako *désintéret*. Nic zatem dziwnego, że proces inkorporacji „myśli francuskiej” do Polski odbył się zupełnie poza środowiskiem polskich romanistów, którzy rzadko piszą o literaturze w kontekście nauk humanistycznych i nie sięgają po eseje teoretyczne autorstwa myślicieli określanymi mianem poststrukturalistów, a we Francji uchodzących za *intellectuels* lub *philosophes* i *écrivains* w jednym<sup>11</sup>. W pewnym sensie ta „zmowa milczenia” wokół teorii odzwierciedla sytuację we Francji, w której *theory* wprawdzie jest czytana, ale nie w katedrach literatury tamtejszych uniwersytetów. Zdecydowanie większą aktywnością w tej kwestii wykazują się badacze związani z instytutami nauk politycznych (*Sciences Po*), co w oczywisty sposób wpływa na sposób, w jaki pojmowana jest tam sama *theory*, która w polskich warunkach – na skutek powtórzenia recepcji amerykańskiej – jest z kolei utożsamiana z myślą krytycznoliteracką. Rozpoznanie tych rozdziwisków i zrozumienie ich konsekwencji dla kształtu myśli wyrosłej z tych samych tekstów, jednak czytanych w trzech różnych polach intelektualnych, zajęło mi dużo czasu. Moje pierwsze lektury tekstów francuskich, czytanych w oryginale, czytanych z mozołem i bez uprzedniego przygotowania, stanowiły wprawdzie niezapomnianą przygodę intelektualną, jednak ich interpretacji – interpretacji wiążącej dla mojej przyszłej działalności naukowej – dokonałem w ramach *French Theory*. Owocem tej interpretacji była rozprawa doktorska, wydana w 2011 roku w formie książki<sup>12</sup>. Zawarta w niniejszym artykule krytyka jest zatem również

---

11. Jednym z nielicznych wyjątków od tej reguły są prace Mirosława Loby: *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003 i *Wokół narracyjnego zwrotu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.

12. Michał Krzykawski, *L'effet-Bataille. De la littérature d'excès à l'écriture. Un texte-lecture*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011. Zob. Michał Krzykawski, *Efekt Bataille'a*, „Pamiętnik Literacki”, 2015, CVI, z. 4, s. 55–82.

krytycznym odczytaniem własnych poczynań. W moim przekonaniu to osobiste doświadczenie można jednak wpisać w szerszy kontekst metodologicznego rozdroża, w którym znalazło się polskie literaturoznawstwo.

Wykazanie ograniczeń paradygmatu poststrukturalistycznego i wynikających z nich konsekwencji jest zadaniem trudnym i – ze względu na zwyczajową objętość artykułu – dość karkołomnym. Trudność ma tu przede wszystkim naturę dyskursywną. Chodzi bowiem o zakwestionowanie myślenia dominującego i polegającego przekonaniu, że poststrukturalizm wciąż jest źródłem twórczych myślowo spojrzeń na problematykę teoretycznoliteracką, w ramach dyskursu, w którym poststrukturalizm (wraz ze wszystkimi jego rozwinięciami w postaci feminizmu, postkolonializmu, studiów genderowych, queerowych i kulturowych) ma monopol na myślenie przeciw myśleniu dominującemu, jest fundamentem myślenia krytycznego. Jak gdyby sprzeciw wobec poststrukturalizmu nie mógł być wręcz z definicji „myśleniem w przód” i był wyrazem „myślenia wstecz”, stanowiskiem zmurszałego umysłu lub głosem przywołującym do porządku po latach teoretycznego rozpasania. Najbardziej znany słoweński filozof nie zaważyłby się mówić tutaj o ideologii w najczystszej postaci. „Kluczową tezę poststrukturalizmu – pisał Ryszard Nycz w 2000 roku w drugim wydaniu swojej książki – sprowadzić można bowiem do zasadniczo obiektywistycznego (choć nietradycyjnie rozumianego) przekonania, iż humanistyczna, czy po prostu ludzka wiedza, nie tylko warunkowana, ale i determinowana jest przez rzeczywistość o radykalnie »nieludzkim« charakterze (nieludzkim, bo wymykającym się logice człowieczych władz poznawania i sądzenia)”<sup>13</sup>. Stałby się zatem ten poststrukturalizm w polskim wydaniu synonimem wiedzy powszechnej, którą należałoby utożsamiać z „wiedzą ludzką”, formą zdrowego rozsądku (choć nietradycyjnie rozumianego), który po ludzku pozwala spojrzeć nam na nieludzki świat. Być może dałoby się nawet w ostatecznym rozrachunku oddać go za pomocą zgrzebnego *Errare humanum est*, gdyby nie druga i rzadziej przywoływana część znanego łacińskiego przysłowia.

Na tym właśnie polega owa trudność, na którą składa się również niedogodność pozycji, w której prezentuję swoje stanowisko: rzecz nie w kwestionowaniu cudzych interpretacji, wskazywania konkretnych (i znanych) nazwisk, mimo że takie muszą się pojawić, co może zostać odebrane jako brak akademickiej kindersztuby. Problemem nie jest to, że sposób, w jaki poststrukturalizm traktuje rzeczywistość, można opisywać różnorako. Chodzi raczej o to, że przywoływana za pomocą poststrukturalistycznych narzędzi rzeczywistość działa niczym fantazmat: przybiera formę struktury myślowej, poza którą nie sposób na rzeczywistość

---

13. Ryszard Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Universitas, Kraków 2000.

spojrzeć lub jej doświadczyć, i która w końcu nam tę rzeczywistość zastępuje, staje się pewną formą wiedzy, wyjściowym oraz powszechnie akceptowanym i akceptowalnym warunkiem twórczego myślenia. Aby pokazać, w jaki sposób ta struktura myślowa działa, a przy tym zachować jasność wyводу, należy odwołać się do konkretnego przypadku. Niechaj za reprezentatywny jej przykład posłuży tutaj przedostatnia książka Michała Pawła Markowskiego, która – zgodnie z tytułem – chce wprowadzać do humanistyki<sup>14</sup>.

Utożsamianie tej pracy z paradygmatem poststrukturalistycznym w jego ogólności może być przez niektórych odczytane jako nadużycie. Michał Paweł Markowski jest bowiem w pewnym sensie paradygmatem dla samego siebie, o czym świadczą zarówno jego mocno autobiograficzne eseje, w których znalazło się również ostatnio miejsce na fragmenty powieściowe<sup>15</sup>, jak i wywiad o wymownym tytule *Kulisy sukcesu*, dostępny w internecie. Zresztą paradygmat MPM w znanej nam dotąd wersji wydaje się być, skądinąd, również na wyczerpaniu. W swojej książce Markowski „żegna [...] się chyba na dobre, jeśli to w ogóle możliwe” z Jacques’em Derridą, jej „oczywistym patronem” (s. 153), bez którego Markowskiego – literaturoznawcę – jakoś trudno sobie wyobrazić. I chociaż o pożegnaniu wspomina on w kontekście żałoby – istotnego wątku w późnej myśli francuskiego filozofa, poprzedzające powyższe wyznanie zdanie: „humanistyka, którą się zajmuję, nie robi nic innego, jak odnosi się do tego, co było, ale czego już nie ma” (s. 153), brzmi co najmniej dwuznacznie. O jaką humanistykę zatem właściwie chodzi? Czego dokładnie ma dotyczyć, skoro tego czegoś już nie ma, mimo że było? A jeśli było, to czym było? I czy humanistyka, której przedmiot był, ale już nie jest, sama w ogóle może być tu i teraz? Jeśli może, to ku czemu ma ona nas prowadzić? I jak się ma do tego, co niejasno nazywamy nową humanistyką? Markowski zdaje się na te pytanie sam odpowiadać na ostatnich

---

14. Michał Paweł Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2013. Przy kolejnych cytowaniach tej pracy podaję tylko numer strony. Książka doczekała się wielu krytycznych recenzji i wzbudziła wiele dyskusji. Zob. Adam Lipszyc, *Dekonstrukcja uniwersytetu* <<http://www.dwutygodnik.com/artykul/5026-dekonstrukcja-uniwersytetu.html>> (5.08.2015); Jan Sowa, *Humanistyka płaskiego świata*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 1, s. 192–206; Michał Paweł Markowski, *Lewica akademicka: między hipokryzją a iluzją*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 1, s. 208–214; Andrzej Skrendo, *Wyprowadzenie z humanistyki*, „Wielogłos”, 2014, nr 1, s. 91–101; Łukasz Żurek, *Zarażenie siebie – zaangażowanie siebie*, „Tekstualia”, 2014, nr 1, s. 173–176; Magdalena Bauchrowicz-Kłodzińska, *Cóż po humanistyce dziś?*, „Nowe Książki”, 2014, nr 3, s. 58–59. Celem niniejszego artykułu nie jest powtarzanie zarzutów skierowanych pod adresem Markowskiego, a wykazanie aporii tkwiących u źródła *Polityki wrażliwości...* ma w ostateczności zobrazować wyczerpanie paradygmatu poststrukturalistycznego w kontekście polskiego literaturoznawstwa. Za zwrócenie mi uwagi na przywołane wyżej teksty dziękuję Ewelinie Suszek.

15. Michał Paweł Markowski, *Dzień na ziemi. Proza podróżna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2014.

stronach książki, na których pisze – zdradzając „swoje konserwatywne (sic!) skłonności” – że „humanistyka nie powinna być pogonią za nowymi metodami, lecz [...] nieustanną reaktywacją tego, co już powiedziano” (s. 432), przywołując odnalezione w notatkach Nietzschego niemieckiego filologa Augusta Boeckha. Ta odpowiedź jednak w żaden sposób nie niweluje sprzeczności tkwiącej w wywodzie Markowskiego. Dziwny jest bowiem ten jego konserwatyzm, nawet jeśli uznamy, iż konserwatyzm różny może mieć oblicza<sup>16</sup>. Z jednej strony (nowy?) MPM ma najwyraźniej „apetyt na filologię”: czyta w oryginale Nietzschego, tłumaczy go i cytuje, zwraca się ku wczesnym niemieckim romantykom, Schległowi i Novalisowi, godzi się, niczym późny Derrida, z hermeneutyką – odkrywa (sic!) Gadamera, sięga nawet po Schleiermachera i Diltheya. Z drugiej zaś strony, zgodnie z poststrukturalistycznym credo nakazującym bezwarunkową otwartość, prześlizguje się jednak z kontekstu w kontekst i mocno naskórkowo traktuje przywoływanych autorów, wśród których trafimy i na Lacana, i na Pessoę, i na świętego Pawła z Tarsu, a nawet Poncjusza Piłata, dowodzącego, że prawda „może być wieloraka” (s. 102). Deklarowany konserwatyzm jest zatem rasowym postmodernizmem, a humanistyka – to ostatnie zdanie z książki – staje się „świadomością podmiotu, który utracił swoją podstawę i dzięki temu może się – dzięki sztuce – ukształtować” (s. 432). W ten sposób odnaleziony u Nietzschego Boeckh spotyka Nietzschego jako patrona ponowoczesności, jeżeli uznać, iż ta ostatnia „ma charakter obszernego przypisu do filozofii Friedricha Nietzschego”<sup>17</sup>. Nie sposób jednak odnieść wrażenia, że to nieustanne interpretowanie pod auspicjami postmodernistycznego nietzscheizmu staje się – by potraktować Nietzschego Nietzschem – coraz bardziej reaktywne i przypomina działanie „uczon[ego], który książki w zasadzie tylko »zalicza« – filolog[a] o średnim przerobieniu około 200 [stron] dziennie – [i] w ostateczności traci zdolność samodzielnego myślenia. Gdy nie zalicza, to nie myśli. Gdy myśli, *odpowiada* na pewien bodziec (prze czytana myśl) – już tylko reaguje”<sup>18</sup>.

Stwierdzając, iż „humanistyka nie powinna być pogonią za nowymi metodami”, Markowski zręcznie miesza karty. Postmodernistyczna narracja o podmiocie trwale oddzielnym od swojej podstawy zostaje określona mianem – wprawdzie bardziej życzeniowego niż faktycznego – „konserwatyizmu”, staje się niemalże – podobnie jak u Nycza – zdroworoządkową oceną współczesnej kondycji

---

16. W istocie, jeżeli opisywaną przez Markowskiego humanistykę uznamy za propozycję konserwatysty, to jakiego określenia użyć w stosunku do przywoływanych lub wyimaginowanych zwolenników „tradycyjnego humanizmu”, z którymi wchodzi on w dyskusję?

17. Terry Eagleton, *Teoria literatury. Wprowadzenie*, przeł. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2015, s. 227. Najlepszym przykładem na trafność Eagletonowskiego stwierdzenia jest książka Michała Pawła Markowskiego, *Nietzsche, filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001.

18. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. Bogdan Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 71.

człowieka. Choć nie jestem pewien, czy określenie „zdroworozsądkowe” tutaj pasuje, bowiem w podejściu do teorii literatury, które Markowskiemu jest bliskie, ta ostatnia miała nas myślenia zdroworozsądkowego bardziej oduczać niż uczyć<sup>19</sup>. Tak samo jak nie jestem pewien, czy droga, która prowadzi do takiego stwierdzenia, jest tą, którą powinniśmy pokonać i czy w ogóle można ją metodologicznie utrzymać. Zwrot ku temu, co było, z którego Markowski zdaje się czynić naczelną powinność badacza literatury, tutaj utożsamionej z humanistyką i zdefiniowanej jako „prozopopeja cudzej mowy” (s. 168), może się w pełni dokonać raczej poprzez wyprowadzenie z humanistyki, a nie wprowadzenie do humanistyki, które Markowski proponuje. Trudno bowiem dojść do czegoś nowego, nawet jeżeli nowe w tym przypadku oznacza powrót do czegoś, co było, czyli do „poznawania poznanego [...] czy też interpretacji już zinterpretowanego” (s. 432), bez porzucenia dobrze rozpoznanych, a zatem bezpiecznych nawyków interpretacyjnych i czytelniczych schematów. Dwugłos, którym zdaje się mówić do nas Markowski, wraz z wyłaniającym się z niego metodologicznym rozdrożem, można potraktować symptomatycznie. Z jednej strony słychać w nim, że pewien model interpretacyjny uległ załamaniu, ponieważ przestał oddawać punkt, w którym nie tyle życie przestało być na miarę literatury, w ostateczności każdy bowiem żyje jak chce<sup>20</sup>, ile dyskurs o literaturze przestał odpowiadać naszym aspiracjom i oczekiwaniom zarówno względem życia, jak i literatury, niekoniecznie pojmowanym nierozłącznie, a przynajmniej nie zawsze i nie bezwarunkowo. Jak gdyby lektura w zachwycie, czytanie naskórkowe (którego patronem – znowu – można by było uczynić Nietzschego: „Ach, ci Grecy! Umieli żyć; do tego zaś trzeba dzielnie trzymać się powierzchni, fałdów, naskórka, wielbić pozór, wierzyć w formy, w dźwięki, w słowa, w cały Olimp pozorów! Ci Grecy byli powierzchowni – bo byli głębcy”<sup>21</sup>). Tyle że kto powiedział, że na Greków wciąż mamy patrzeć tak, jak patrzył na nich Nietzsche?) przestały przynosić zadowalające rezultaty. Z drugiej zaś strony, tego, co nowe nie zdołaliśmy jeszcze rozpoznać, ponieważ wciąż dysponujemy tymi samymi kategoriami opisu. „Zmień język, a zmienisz tym samym przedmiot swoich badań”, pisze Markowski (s. 208). Otóż to.

Powtarzam: można, a nawet trzeba czytać *Politykę wrażliwości* jako propozycją odautorską, zaproszenie do takiego, a nie innego myślenia o humanistyce, które można przyjąć lub odrzucić. W podziękowaniach Markowski pisze o „humanistyce, jak ją widz[i] i jak chciałby [...] ją, najlepiej z innymi, uprawiać” (s. 434), co znaczy, że obecność innych (Innego?) do jej uprawiania jest pożądana,

19. Jonathan Culler, *Teoria literatury*, przeł. Maria Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 7.

20. Michał Paweł Markowski, *Życie na miarę literatury*, Homini, Kraków 2009.

21. Friedrich Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 13.



lecz wcale nie niezbędna. Twierdzą jednak, że sposób, w jaki ta propozycja została skrojona, doskonale odzwierciedla impas teoretyczny, który scharakteryzują w czterech punktach:

1. Filozofia z drugiej ręki. Prawdziwym listkiem figowym literaturoznawców, którzy pierwszy raz sięgają po pisma Derridy, jest to, że dysponują oni szczątkową lub żadną znajomością Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta, Hegla, Nietzschego czy Heideggera i nawet jeśli wskutek lektury sięgają oni do tekstów źródłowych, to raczej tylko po to, by znaleźć w nich potwierdzenie słuszności derridiańskiej lektury. W świetle tych mocno ograniczonych kompetencji filozoficznych niezwykle trudno o krytyczne odczytanie samego Derridy i pilne przyjrzenie się jego strategiom lektury<sup>22</sup>, a niezwykle łatwo – chowając się bezpiecznie za autorytetem Derridy i „wartością użytkową” jego myśli – o teatralny gest odrzucający metafizykę, tropienie kolejnych przejawów fallogocentryzmu zachodniej kultury lub upominanie się o głos Innego. Dzisiaj jednak niewiele już z tego wynika. Poprzez instrumentalne traktowanie filozofii dyskurs literaturoznawczy grzęźnie w sieci równie efektywnych, co ogólnikowych stwierdzeń, które mogą znaczyć właściwie wszystko i tym samym naraża się na poważne zastrzeżenia natury logicznej i metodologicznej. I tak na przykład Markowskiego „nie przekonuje [...] dyskurs Hegłowski-Heideggerowski” (s. 395), co nie przeszkadza mu w podsumowaniu książki wywieść ze strzępów ich myśli „egzystencjalnej legitymizacji humanistyki” (s. 429), poprzez odwołanie się wprost do heglowskiej filozofii podmiotu i heideggerowskiej troski. Przeciw całkiem przytomnemu i pragmatycznemu stwierdzeniu Geoffreya Hartmana, zgodnie z którym (cytuję za Markowskim), „badacze literatury, nie popadając w osobiste wynurzenia, powinni znać siebie lepiej i analizować swój stosunek do własnego powołania” (s. 219), Markowski wytacza natomiast potężne działa i stwierdza, że takie stanowisko, rugujące z pola badań naukowych doświadczenie empiryczne, „jest pozostałością po kartezjańsko-kantowsko-husserlowskim obrazie świata”, którym „humanistyka nie powinna się [...] nadmiernie przejmować” (s. 220). Nawet jeśli bylibyśmy skłonni uznać, za cenę bardzo dużego uproszczenia, że ten trójczęściowy obraz rzeczywiście do czegoś się odnosi, trudno logicznie uzasadnić w jaki sposób kantowski pogląd na humanistykę, przejęty następnie przez romantyków (s. 121), może jednocześnie uzyskać kluczowe znaczenie w całym

---

22. „Proszę czytać teksty, które ja czytam” – miał mawiać Derrida do uczestników jego paryskich wykładów, sugerując być może najbardziej wierną lekturę jego pism, nawet jeżeli miałyby ona prowadzić do zupełnie innych konkluzji (cyt. za Valeria Szydłowska-Hmissi, *Na pożegnanie Jacques'a Derridy (1930–2004)*, w: Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, przeł. Valeria Szydłowska-Hmissi, Genesis, Warszawa 2009, s. 331).

wywodzie Markowskiego. Sytuacja komplikuje się już całkowicie, gdy odmowa uznania wagi doświadczenia empirycznego, tym razem w humanistyce, jest utożsamiona z humanistyką... „anachroniczną, bo przedkantowską” (s. 85).

2. Przyjmowanie uproszczonych, sztywno skategoryzowanych narracji binarnych jako powszechnie obowiązujących i ważnych po to, aby się im przeciwstawić i wykazać ich nieprzystawalność do złożoności świata, a także literatury, która tę złożoność najlepiej tłumaczy. W takim ujęciu myślenie o literaturze jest zatem zasadniczo myśleniem przeciw: przeciw wszelkim modelom wiedzy zdradzającym swe totalistyczne zapędy i dążącym do orzekania o świecie jako o całości, odwołując się do jasnego kryterium prawdy; przeciw normatywnemu punktowi widzenia, który lekceważy bądź strąca w sferę nieistnienia głosy wszelkich ekscentryków; i wreszcie przeciw instytucjonalizacji samej literatury, która chce orzekać o tym, jak literaturę należy czytać i uprawiać, a jak nie. W skrócie, mamy tutaj – przywołując żarliwość piszącego o dobroczynnym działaniu kultury Matthew Arnolda – „najlepsze z tego, co zostało pomyślane i powiedziane”<sup>23</sup> w ramach paradygmatu poststrukturalistycznego stosowanego jako antidotum na „»obiektywistyczny« model wiedzy” (s. 184), który zdaje się równie groźny, co anarchia przeciwstawiona przez Arnolda kulturze. Ta uderzająca w wysokie tony polemiczne retoryka jest dzisiaj mocno groteskowa. Za punkt wyjścia, a jednocześnie warunek *sine qua non*, służy jej bowiem sztuczne wykreowanie przeciwnika prezentującego jawnie antyhumanistyczną (czytaj: fundamentalistyczną) wizję świata, uproszczoną jednak do tego stopnia, że staje się ona karykaturalna, a co więcej fałszywie uznana za powszechną, w związku z czym nie do końca wiadomo, czy rolę adwersarza w dyskusji odgrywa tutaj przedstawiciel wrogiego literaturze świata nauki, nastawiony na zysk technokrata, wysokiej rangi urzędnik w MNiSW, ortodoksyjny strukturalista, profesor literatury orzekający na mocy swojego autorytetu, co i jak warto badać, czy wreszcie zdefiniowana za Barthes'em *doksa*<sup>24</sup>.

3. Rozumowanie *per analogiam* i mnożenia kontekstów, co w ostateczności uniemożliwia wszelkie poznanie. Czytanie tekstów filozoficznych, darzących mimo wszystko przywilejem myśl, a nie język, zgodnie z wymogiem intertekstualności, a w konsekwencji traktowanie pojęć jako gry znaczących, prowadzi

---

23. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, 1869 <<http://www.gutenberg.org/ebooks/4212>, s. viii> (07.07.2015).

24. „Doksa [...] to Opinia publiczna, Duch większości, drobnomieszczański Konsensus, Głos Natury, Gwałt Przesądu” (Roland Barthes, *Roland Barthes*, przeł. Tomasz Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 57).

do interpretacyjnych nadużyć. Coraz bardziej barokowe konstelacje intelektualne, sugestywnie oddziałujące na czytelnika, wyparły głębszą i rzeczową analizę filologiczną. Pośród bogatych zdobień w miarę wprawne oko zauważa jednak coraz więcej tanich chwytów i nedoróbek. W wymagowanym przez Markowskiego i lekko absurdalnym sporze pomiędzy fachowcem i intelektualistą (s. 26–27) zdecydowanie staje po stronie fachowca. Nie dlatego, że chcę „ustalać prawdę obiektywną” lub „domykać słownik”, lecz dlatego, że wierzę w to, iż tylko dzięki nabytemu fachowi mogę, między innymi, tę dyskusję podjąć, bazując na zdobytej wiedzy. Oczywiście można czytać Kanta Freudem (s. 275), można po heglowsku czytać „dekonstrukcyjną tradycję podmiotu” (s. 300), tak samo jak można jechać ze Śląska do Warszawy, zahaczając o Ustrzyki Dolne, aby, powiedzmy, zyskać krajoznawczo. Pytanie jednak, czy te manewry są warte zachodu, jeżeli efekt poznawczy sprowadza się do stwierdzenia, że „kultura dla Kanta to zwycięstwo rozumu nad namiętnościami” (s. 275), a przefiltrowana przez Hegla „dekonstrukcja ([i to w dodatku] od Lévinasa do Derridy i Nancy’ego)” mówi nam, że... „istnieje tylko stawanie się podmiotu” (s. 300). Operując na takim stopniu ogólności, równie dobrze moglibyśmy stwierdzić, że między Heglem i Nietzschem nie ma tak naprawdę wielkiej różnicy, a przynajmniej my, humaniści – niczym nietzscheańskie „wolne umysły[,] [które] nawet wobec nauki poczynają sobie z całą swobodą”<sup>25</sup> – nie powinniśmy się nią za bardzo przejmować. Oczywiście można zestawiać ze sobą Jacques’a Rancière’a, amerykańskich pragmatystów i Petera Sloterdijka, dorzucając do zestawienia Fichtego, Gombrowicza i Gayatri Spivak. Należy jednak zapytać o konsekwencje takiego postępowania i o to, czy programowo postulowana konieczność oddania wielokształtnej rzeczywistości poprzez mnożenie języków jej opisu nie skrywa powierzchowności samej analizy. I dalej: czy ta powierzchowność, pozwalająca łączyć myślicieli tak różnych, pochodzących z tak różnych środowisk i tworzących w tak różnych kontekstach intelektualnych, nie niweczy największego wysiłku Markowskiego, który niestrudzenie pcha humanistykę w stronę ludzkiej egzystencji i składających się na nią jednostkowych doświadczeń?

4. Zanik praktyki czytania tekstów źródłowych i przywoływanie ich za interpretacjami dokonanymi przez innych komentatorów, które z czasem zastąpiły konieczność lektury i stały się w pełni prawomocnymi punktami odniesienia w dyskusji. Jak gdyby dyskusja jako taka była ciekawsza od przedmiotu, którego dotyczy. Tymczasem, dajmy na to, lektura *Medytacji* powoduje, że zaczynamy powątpiewać – niczym ich autor – w prawdziwość powtarzanej jak mantra opowieści o filozofie, który zafundował nam konstrukcję nowoczesnego, mo-

---

25. Friedrich Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 158.

nolitycznego i mocnego podmiotu, oddzieliwszy się od świata postrzeganego za pomocą mogących wprowadzać w błąd zmysłów i odnalazszy w umyśle jedyną ostoję pewności, dzięki czemu możliwym stało się rozróżnienie pomiędzy prawdą a fałszem<sup>26</sup>. Procesowi instytucjonalizacji myśli zawsze towarzyszy fakt, iż teksty, które w pewnym momencie nadają jej bieg, przestają z czasem być czytane i wypiera je wulgata krytycznych opracowań i komentarzy. Polegając jednak wyłącznie na komentatorach, zawierając ich interpretacjom bez własnej lektury (i relektury) tekstu źródłowego, tracimy intelektualną autonomię i krytyczny dystans w stosunku do przedmiotu naszych badań, a z komentowanych autorów pozostają tylko hasła. Nie jestem pewien, czy taka wulgaryzacja jest najwłaściwszym zadaniem dla literaturoznawców. Nie chcę tutaj nikomu zarzucać, iż czegoś nie czytał, mimo że twierdzi, że czytał – byłoby to rzeczą absurdalną. Pragnę tylko zwrócić uwagę na – być może nieuchronny – moment, w którym instytucja lektury wypiera samą lekturę, strąca ją niejako w zapomnienie, co prowadzi do tego, że sam tekst staje się narzędziem lub pustym odwołaniem. Gdzieś na marginesie rozważań zawartych w *Polityce wrażliwości* pojawia się nazwisko Bataille'a i jego doświadczenia, które – jeśli wierzyć Markowskiemu – jest bliskie doświadczeniu z ostatnich prac Kristevej (s. 144–147). Prześledźmy po krótkce konsekwencje takiego zestawienia. Złączenie (na powrót) Bataille'a z Kristevą, która w istocie poświęciła mu jedną ze swoich prac pochodzącą z czasów, gdy *Tel Quel* pragnął zbudować most pomiędzy bataille'owskim zbytkiem a rewolucją kulturalną inspirowaną maoizmem<sup>27</sup>, nie pozwala dostrzec zmiany w myśleniu Kristevej<sup>28</sup>, a także jednostkowego charakteru doświadczenia opisywanego przez Bataille'a. Logiczną konsekwencją proponowanego przez Kristevę odejścia od kategorii tekstu (rozumianego jako intertekst) i uprzywilejowanie

---

26. I tak w medytacji drugiej Kartezjusz jasno stwierdza, że w „coś, co myśli”, którym jest, nie jest wpisane wyłącznie to, co można uznać za składowe myślenia. Owo coś jest wprawdzie tym, co „wątpi, rozumie, pojmuję, twierdzi, przeczy”, lecz także i jednocześnie „chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje”. Dlatego też, stwierdza jednoznacznie Kartezjusz, „jest samo przez się oczywiste, że ja sam jestem tym, kto wątpi, rozumie i pragnie, i że nie trzeba tu już żadnych dalszych wyjaśnień” (Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. Jan Hartman, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 37, podkreślenie moje).

27. Julia Kristeva, *Bataille, l'expérience et la pratique*, w: Bataille, red. Philippe Sollers, U.G.E., Paris 1973.

28. Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse, tome 1*, Poche, Paris 1999; *La révolte intime. Pouvoirs et limites de la psychanalyse, tome 2*, Poche, Paris 2000; *L'avenir d'une révolte*, Poche, Paris 2013. Zmianę w myśleniu Kristevej o podmiotowości można dostrzec już we wcześniejszych pracach z lat 90. (zob. *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, Paris 1994), w których „obserwujemy dalszy ciąg refleksji o podmiocie w procesie, jednak z naciskiem na jego tożsamość jako stawką każdej tekstualnej przygody” (Miroslaw Loba, *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*, s. 116–117).

doświadczenia<sup>29</sup> jest porzucenie paradygmatu poststrukturalistycznego, a w rezultacie obdarzenie większą uwagą jednostkowego tekstu i zrekonstruowanej, interpretującej siebie podmiotowości „ja”, które możemy w nim odnaleźć; nie „ja” abstrakcyjnego, zawieszonoego w teoretycznej próżni, lecz „ja” namacalnie związanego z realnym życiem – wspomnianym i przeżywanym – oraz doświadczeniem, które miało zasadniczy wpływ na sposób, w jaki owo „ja” projektuje się poprzez tekst fikcyjny lub teoretyczny<sup>30</sup>. Dlatego też nie ma żadnego związku pomiędzy doświadczeniem Kristevej a doświadczeniem Bataille’a, pojmowanym jako „kwestionowanie (poddawanie próbie) w gorączce i trwodze tego, co człowiek wie o istnieniu” lub „podróż do kresu możliwości człowieka”<sup>31</sup>. Wzięcie w nawias doświadczenia wyrażonego w słowach: „Żyję wrażliwym doświadczeniem, a nie logiczną eksplikacją”<sup>32</sup> powoduje, że tracimy z oczu samo doświadczenie. Tym samym polityce wrażliwości bliżej do polityki żarliwości, która nie pozwala nam do końca ocenić jak się rzeczy naprawdę mają.

„Powiem wprost i bez ogródek – wyznaje Markowski – w humanistyce zajmujemy się głównie sobą, czyli tym, jak inni ludzie, których próby uznajemy za pouczające i warte naśladowania, starali się określić swoje miejsce w świecie, wymyślając do tego odpowiedni język. W tym sensie nie ma różnicy między pisarzami, artystami i filozofami, których dziełami zajmujemy się w humanistyce” (s. 43). To uczciwe podejście, jednak o dość elitarnym charakterze, zwłaszcza w zestawieniu z deklarowanym charakterem wspólnotowym polityki wrażliwości. Trzeba je również czytać przez pryzmat konkretnego „ja”, które zwraca się do nas, używając formy „my” (ale kim wówczas byłiby owi „my”? My humaniści, czy my, ci godni naśladowania? Czy „my” jest tutaj inkluzywne, czy ekskluzywne?), o czym wspominam tylko dlatego, że Markowski zabiera głos jako literaturoznawca, twierdząc przy tym, iż literaturoznawstwo nie jest żadnym znawstwem ani nauką (s. 202). Otóż jest, o czym w prosty sposób informuje nas etymologia łacińskiego słowa *sciēntiā*. Dlatego też literaturoznawstwo,

---

29. Julia Kristeva, *Au risque de la pensée*, Poche, Paris, s. 64.

30. Bliskie jest mi stanowisko prezentowane przez Mirosława Lobę, który pisze, iż „życie staje się opowieścią tylko wtedy, gdy narracja spotyka się z żywą, autentyczną wyobraźnią”. I choć „życie nie układa się w spójną opowieść, [to] układa się w nią [...] dzieło” (Mirosław Łoba, *Wokół narracyjnego zwrotu*, s. 103–104). Twierdzą jednak, że ten narracyjny zwrot powinien objąć również sposób, w jaki traktujemy teorię, a my, zwolennicy teorii powinniśmy nauczyć się dostrzegać za każdą teorią ową „żywą, autentyczną wyobraźnię” i ostrożniej przepuszczać przez jej filtr rzeczywistość i podmiotowość w ich ogólnym, *nieżyciowym* wymiarze. Tylko i tylko w tym aspekcie teoria może być traktowana jak literatura. Zamiast ją „uprawiać”, czas o niej pisać, przywracając tym samym do łask filologiczny komentarz.

31. Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. Oskar Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 54, 58.

32. Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 93.

jak każda inna gałąź wiedzy, podlega weryfikacji w obrębie profesjonalnej wspólnoty uczonych, co wcale nie ściąga na literaturę – jak zdaje się przekonywać nas Markowski – przekleństwa obiektywizmu lub „upiora specjalizacji” (s. 207). Pozwala natomiast orzec, w zgodzie z obecnym stanem wiedzy krytycznoliterackiej, naukową autonomią, akademickim etosem i, *last but not least*, literacką wrażliwością każdego z nas, o wartości naszego wkładu w rozwój dyscypliny. Osiągnięcie równowagi pomiędzy tymi nakazami jest niezwykle trudne, jednak nie widzę żadnego powodu, aby z prób jej osiągnięcia rezygnować.

Spory, które przywołuje Markowski (spory, w które czasem zresztą sam niepotrzebnie się wikła), są w dużej mierze przebrzmiałe. Poststrukturalistyczna optyka ukazuje tutaj wszystkie swoje ograniczenia: nie pozwala dostrzec trudności, z którymi boryka się dzisiejsze literaturoznawstwo, i nie przynosi odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego musi ono walczyć o instytucjonalną legitymację w ramach dzisiejszego uniwersytetu. Bolączką dzisiejszego literaturoznawstwa w Polsce nie jest zakaz ciążący na „subiektywnych interpretacjach”, które są odległe „od prawdy samego tekstu” (s. 204), lecz fragmentaryczność i nierzetelność tych interpretacji; nie jest nią ograniczenie wolności badacza, lecz postawa w stosunku do tekstu, a także innych tekstów przez niego przywoływanych; nie jest nią „rozróżnienie na to, co subiektywne, i to, co obiektywne, a co za tym idzie – na wierność naukowym standardom i dowolność w ich traktowaniu, [co] jest reliktem pełnej przesądów epistemologii” (s. 204–205), lecz granice tej dowolności, a ściślej mówiąc jej wartość poznawcza nie tyle dla tego, kto się na tę dowolność decyduje, ile dla tego, kto takiego kogoś czyta. I wreszcie: nie „absolutyzacja jednego języka opisu” czy „fetyszycyzacja jednego rodzaju dyskursu” (s. 209), lecz pytanie o etyczną odpowiedzialność komentatora w stosunku do komentowanego tekstu, odpowiedzialność „ja-które-czyta” w stosunku do „ja-które-jest-czytane”. Być może nadszedł czas, abyśmy z większą rozwagą słuchali (sic!) Derrida mówiącego o literaturze jako „instytucji[i], która umożliwiała każdemu powiedzenie wszystkiego w dowolny sposób<sup>33</sup>. „Powiedzieć wszystko” nie znaczy powiedzieć cokolwiek i gdziekolwiek. Zresztą kontekst wypowiedzi nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości. Wspominający swoje młodzińcze lektury (nie lekceważmy tego faktu biograficznego i jego oczywistych następstw!) oraz fascynację tekstami literackimi „opart[ych] na filozoficznej »emocji«”<sup>34</sup>, Derrida jasno stwierdza, że prawo do „powiedzenia wszystkiego” przynależy fikcji (w rozumieniu bliskim opowieści), do uprawia-

---

33. Jacques Derrida, *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*, wywiad z Derekiem Attridge’em, przeł. Michał Paweł Markowski, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. Ryszard Nycz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 20–21.

34. Jacques Derrida, *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*, s. 21.

nia której, co sam później wyznaje, nigdy nie był zdolny, co zresztą odczuwa jako bolesny brak<sup>35</sup>. Pisanie o literaturze, jakkolwiek szeroko jej nie pojmować, nie jest uprawianiem fikcji, a dzień, w którym takim by się stało, musiałby chyba oznaczać koniec literaturoznawstwa.

Należałoby refleksję o podmiotowości uczynić bardziej przyjemną, co wcale nie musi oznaczać powrotu do naiwnego humanizmu z istotą ludzką i kategorią człowieczeństwa w centrum, a jeszcze mniej do literaturoznawstwa narzucającego sobie jakieś granice w imię czystości dyscypliny. Linia sporu przebiega dzisiaj zupełnie gdzieś indziej. Jeżeli jedną z cech charakterystycznych paradygmatu poststrukturalistycznego była śmierć autora, rozumiana poza kontekstem, w którym się autorowi przytrafiła, to być może przyszedł czas na ogłoszenie jego zmarłychwstania<sup>36</sup>. O powrót autora upominał się już zresztą w 1973 roku nie kto inny, jak sam „zabójca” w przeprowadzonym po publikacji *Przyjemności tekstu* wywiadzie, który można odnaleźć w znanym serwisie internetowym służącym do odtwarzania filmów. Nie chodzi oczywiście o – ujmując rzecz po barthes’owsku – powrót „jegomością zajmującego się pisarstwem”, który trzyma pieczę nad swoim dziełem, lecz o uwzględnienie obecności autora w jego własnym tekście, pojmowanego jako przestrzeń pewnego „ja”. Postulowany tutaj powrót nie dotyczy wyłącznie pisarzy w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Obecny stan wiedzy, a także ich twórczość – pod warunkiem że nie jest odczytywana wybiórczo – pozwala na potraktowanie jako „powracających autorów” chociażby wspomnianych wyżej Derridy i Kristevej. Krótko mówiąc, chodziłoby o relekturę tekstów, z których krytyka czerpała do tej pory teoretyczne narzędzia do analizy podmiotowości, programowo wręcz ignorując ich podmiotowy wymiar. Czas, aby „powracających autorów” czytać osobno, jak wszystkich wielkich pisarzy,

---

35. „Nigdy nie potrafiłem opowiedzieć żadnej historii”, pisze Derrida w 1988 roku (Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, s. 27. Cyt. za Mirosław Loba, *Wokół narracyjnego zwrotu*, s. 143). Z wywiadu udzielonego dwa lata wcześniej we „France-Culture” jasno wynika, że chodzi przede wszystkim o niemożność opowiedzenia siebie. „Chciałbym, aby istniała możliwa opowieść. Na tę chwilę jest ona jednak niemożliwa. Marzy mi się, że pewnego dnia zdołam nie tyle stworzyć opowieść o tej spuściźnie, przeżytym doświadczeniu tej historii [mowa o doświadczeniu algijskim], ile stworzyć z tego wszystkiego jedną z możliwych opowieści. Jednak aby to zrobić, musiałbym wykonać pewną pracę, wyjść naprzeciw przygodzie, na którą do tej pory nie byłem gotowy. Wymyślić, wymyślić język, wymyślić sposoby na dokonanie anamnezy... Ta przygoda jest dla mnie czymś, co w pewien sposób interesuje mnie najbardziej, lecz jawi mi się aż do teraz jako coś, co pozostaje dla mnie praktycznie niedostępne (Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, s. 216).

36. Dla Barthes’a piszącego w 1968 roku o śmierci autora, ten ostatni był wcieleniem bourgeois, wytworem drobnomieszczańskiej moralności wpisanej w ówczesną ideologię kapitalistyczną, której powszechna krytyka udzieliła się również Barthes’owi, temu najbardziej apolitycznemu ze wszystkim „Francuzów”. Zob. Antoine Compagnon, *Introduction: mort et résurrection de l’auteur* <<http://www.fabula.org/compagnon/autreur1.php>> (11.07.2015).

z należytą przenikliwością i maestrią filologiczną, zamiast łączyć ich nazwiska i tworzyć z nich teoretyczne konstelacje. Dostrzeżenie twórcy za językiem teorii nakazywałoby również jej kontekstualizację i zwrócenie większej uwagi na jej historyczne, społeczne i kulturowe uwikłanie.

Z perspektywy czasu, kiedy konieczność uhistorycznienia „francuskiej teorii” nie podlega kwestii, należy jednak zapytać o bezpośrednie skutki, jakie ta siłą rzeczy wybiórcza inkorporacja zamerykanizowanej myśli francuskiej miała dla polskiego literaturoznawstwa. Pytanie to jawi się jako szczególnie ważne w kontekście zewsząd ogłaszanego kryzysu humanistyki, który w moim przekonaniu przesłania zastój tkwiący w polskiej nauce o literaturze. Twierdzę, iż ten ostatni, przynajmniej na poziomie akademickim, nie wynika z kryzysu czytelnictwa utożsamianego z kryzysem książki (literaturoznawcy jeszcze czytają, choć ich praktyki czytania również uległy zmianie, co z pewnością ma wpływ na kształt uprawianych przez nich badań), lecz jest efektem przewartościowania modelu, który na rodzimym gruncie wciąż uznaje się za wyznacznik uprawiania nowoczesnej humanistyki w ramach badań literackich. Mimo że „intelektualne »rozpasanie«” z pewnością wniosło ożywczy ferment w poczynania polskich literaturoznawców i trwale zmieniło nasz krajobraz krytycznoliteracki oraz instytucjonalny, wyczerpaniu uległ w międzyczasie ukształtowany w ramach tegoż paradygmatu język opisu świata poprzez literaturę czy kulturę. Po pierwsze, teoretyczna nakładka, filtrująca rzeczywistość pojmowaną – w zgodzie z „użytkową” interpretacją Derridy – jak tekst, zaczęła mieć coraz mniej wspólnego zarówno z rzeczywistością, jak i z literaturą, a być może również z samym Derridą<sup>37</sup>. Odnoszę wrażenie, że dyskusja o jednej i drugiej stała się z czasem bardziej interesująca niż one same. Po drugie, wyczerpaniu uległa antysystemowa retoryka, która w pewnym sensie jest cechą wspólną pism francuskich myślicieli, którzy swoje pierwsze teksty publikowali w okolicach 1968 roku. I choć w Polsce nikt tak ochoczo nie łączył literatury i rewolucji, jak to miało miejsce w skrajnych przypadkach we Francji<sup>38</sup>, to właśnie antysystemowość (a za nią: antysystematyzacja, którą z czasem pochłonęła kapitalistyczna systemiczność) ukierunkowała sposób myślenia o literaturze, będącego wręcz z zasady myśleniem

---

37. Być może jest to efekt nieodwracalnego procesu osławiania myśli Derridy, który rozpoczął się już w momencie tłumaczenia jego książek na angielski. Podpierając się opinią Alana Bassa, amerykańskiego tłumacza Pisma i różnicy, Tomasz Szukdlarek słusznie stwierdza, że wyrwany z gleby francuszczyzny Derrida „sam staje się »przenośny«, transwersalny, *pojęciowy* i *teoretyczny*. Staje się swoją własną, uwodzącą metaforą” (Tomasz Szukdlarek, *Dekonstrukcja i szczepionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji*, w: *French Theory w Polsce*, s. 93).

38. Philippe Forest, *Histoire de Tel Quel. 1960–1982*, Seuil, Paris 1992, a także Adam Dziadek, *Polityka – Teoria – Literatura. Wokół »Théorie d'ensemble« grupy Tel Quel*, w: *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 2006, s. 13–29.



przeciw: przeciw instytucji, tradycji, uświęconym praktykom czytania, zbytniej naukowości literaturoznawstwa, a szerzej – przeciw systemowi jako takiemu, rozumianemu również bardzo szeroko, bo mogącemu obejmować wszystko, od anachronistycznych poglądów na literaturę po heteronormę. Rzec nie w tym, że to myślenie dzisiaj okazuje się błędne, lecz jego ciągła manifestacja na poziomie retorycznym przypomina nieco wyłamywanie otwartych drzwi. I wreszcie, po trzecie, teoretyczne przesilenie zaczęło nużyć i doprowadziło do jałowego stanu, w którym w imię inności, otwartości i przekraczania granic można właściwie powiedzieć (wyprodukować, powtórzyć) wszystko, jeżeli tylko potrafimy odwołać się do kilku nazwisk w zgodzie z zasadą: im więcej, tym lepiej. Zasiadzieliśmy się w tym pojęciowym cocktail barze i z czasem zaczęły nas dopadać mdłości, niczym Antoine’a Roquentina, który odkrył obrzydliwość nagiego faktu wrzucenia człowieka w istnienie.

Daleko mi tutaj do powtarzania zabiegu Sokala i chęci dowodzenia nie-naukowości żargonu, który tylko udaje, że jest naukowy<sup>39</sup>. Próbuje unaocnić, iż wyczerpanie paradygmatu poststrukturalistycznego zbiega się z momentem, w którym tworzenie pojęciowych konstelacji przestało być twórcze poznawczo i stało się wyłącznie czymś w rodzaju ponowoczesnych ćwiczeń duchowych. Nie chodzi o to, by przekreślić imponujący (jakby na to nie patrzeć) dorobek intelektualny wynikły z takiej, a nie innej inkorporacji *French Theory*, orzekając o nim jako o bezwartościowej kopii. Chodzi raczej o uzyskanie większej samoświadomości oraz dostrzeżenie procesów historycznych lub wydawniczych, którym podlega rozpowszechnianie wiedzy teoretycznej, a w konsekwencji o większą autonomię i bardziej krytyczną recepcję tego, co przychodzi do nas z zewnątrz. Ewa Domańska zauważa, że polscy badacze, którzy po 1989 roku byli dwudziesto- lub trzydziestolatkami, szukali u wielkich Francuzów „alternatywy dla tradycyjnie – i często w duchu marksizmu – prowadzonych badań. Spragnieni świeżych podejść, młodzi, pozbawieni dostępu do zachodniej literatury humaniści, poszukiwali w Stanach takiej problematyki badawczej i teorii, która pozwoliłaby im w sposób bardziej satysfakcjonujący niż to, czego uczyli się na polskich uniwersytetach, rozwiązywać nurtujące ich problemy nie tylko natury naukowej, lecz także politycznej i egzystencjalnej”<sup>40</sup>. Niezwykle celne jest to spostrzeżenie, gdyż sugeruje uwikłanie wiedzy teoretycznej w indywidualne historie tworzących ją jednostek i zachęca nas – wbrew paradygmatowi poststrukturalistycznemu – do wzięcia okoliczności pozatekstowych, osobistych motywacji i doświadczeń, które pchają nas w stronę autobiograficznego wymiaru

---

39. Jean Bricmont, Alan Sokal, *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

40. Ewa Domańska, *Co zrobił z nami Foucault*, s. 64.

tworzenia myśli<sup>41</sup>. Wydaje mi się, że dzisiejszym młodym badaczom może chodzić o to samo: o znalezienie bardziej satysfakcjonujących odpowiedzi na nurtujące ich problemy, w momencie gdy dostęp do zachodniej literatury mogą ograniczać wyłącznie finanse, a wykładana na polskich uczelniach teoria przestała działać jak deleuzjańska skrzynka z narzędziami, i coraz trudniej jest dostrzec w niej praktykę, jak chciał tego Foucault<sup>42</sup>. Przydałby nam się nie tyle nowy zwrot, lecz odwrót – odwrót od zwrotów<sup>43</sup> – tym razem wypracowany już na „własnym podwórku”, być może bardziej regionalny niż globalny, zrywający z zupełnie już bezproduktywną imitacją, która dla naszych starszych kolegów i koleżanek, mających jednak inne problemy natury naukowej, politycznej i egzystencjalnej, była niezwykle ożywcza i poznawczo twórcza. Chcąc jednak tego dokonać, musimy najpierw uzmysłowić sobie ograniczenia paradygmatu, w którym wciąż tkwimy.

Czy literaturoznawstwo (w) przeszłości będzie literaturoznawstwem odwrotu?

---

41. W tym miejscu odsyłam do znakomitego eseju Tomasza Swobody, „Życie jako rezultat filozofowania” dostępnego w sieci <[www.dwutygodnik.com/artukul/5853-zycie-jako-rezultat-filozofowania.html](http://www.dwutygodnik.com/artukul/5853-zycie-jako-rezultat-filozofowania.html)> (27.08.2015).

42. Zob. wywiad z Deleuze’em, przeprowadzony przez Foucaulta w 1972 roku, zatytułowany *Les intellectuels et le pouvoir* (Michel Foucault, *Dits et écrits* I, Gallimard, Paris 2001, s. 1174–1183).

43. Warto przytoczyć tutaj stanowisko Joanny Żylińskiej ogłoszone w tomie, którego podtytuł brzmi *Humanistyka po zwrocie afektywnym*, co chyba najlepiej obrazuje kleszcze paradygmatu, który determinuje nasze myślenie, a nade wszystko beznadziejne próby zdefiniowania „nowej humanistyki”: „Podchodzę [...] do tych tak zwanych zwrotów z pewną podejrzliwością dlatego, że nęka mnie myśl, iż owo pragnienie identyfikacji takiego czy innego nowego zwrotu, a także utożsamienia się z nim, może być do pewnego stopnia podszyte neoliberalnym imperatywem nieustannej innowacyjności” (Joanna Żylińska, *Czy mamy bać się końca świata? Afekt, geologia i posthumanizm jako wyznaczniki nowego horyzontu w humanistyce*, przeł. Patrycja Poniatowska, w: *Kultura afektu – afekty w kulturze*, s. 50).