

Russell Jacoby
(University of California Los Angeles)

Przełożył Tomasz Bocheński
(Uniwersytet Łódzki)

Zagęszczony estetyzm i rozrzedzony natywizm¹

Intelektualną pracę napędza w dzisiejszych czasach cyniczne przekonanie, że idee przynoszą jedynie przemoc i represje. Prawda jest przestarzała i odwoływanie się do niej uchodzi za coś niemal krępującego. Jak napisał Peter Sloterdijk w sugestywnej *Krytyce cynicznego rozumu*:

„około 1900 roku radykalne skrzydło lewicy dogoniło prawicowy cynizm panów. (...) Z konkurencyjnych form świadomości wyłonił się charakterystyczny dla współczesności półmrok – wzajemne rozszyfrowywanie się [w oryginale „spying out”, a zatem raczej „szpiegowanie się” – uwaga tłum.] ideologii (...)”².

Według Sloterdijka jest to prawdziwe źródło współczesnego [intelektualnego] „wyczerpania”. Stara idea prawdy stoi „wobec (...) [cynizmu] bezradna”.

Drogę od naiwności do tego, co Sloterdijk nazywa „ironicznymi, pragmatycznymi i strategicznymi realizmami”, można dostrzec u większości współczesnych lewicowych i liberalnych myślicieli, na przykład u filozofa Richarda Rorty’ego, określającego siebie jako ironistę. Zasadnie można go również nazywać myślicielem po „końcu ideologii” („po”, gdyż rezygnuje z liberalnych idei, które głosili myśliciele lat 50. XX wieku – tym samym resztki utopii rozwiewają się bezpowrotnie). Rorty może wierzyć w liberalne idee i ich przyszłość, jednak bez przekonania. Cytuje socjalistę Raymonda Williamsa, wychwalającego George’a Orwella jako człowieka, który walczył o „godność ludzką, o wolność i pokój”³.

„Nie sądzę – pisze Rorty – byśmy my, liberałowie potrafili obecnie wyobrazić sobie przyszłość »godności ludzkiej, wolności i pokoju«. (...) Nie mamy jasnego pomysłu, jak przejść od świata dzisiejszego do tych teoretycznie możliwych światów, a tym samym – jasnego pojęcia na rzecz czego pracować”.

Według Rorty’ego taki stan rzeczy trzeba zaakceptować.

„Nie jest czymś, czemu możemy zaradzić większą stanowczością, bardziej przezroczystą prozą czy lepszym filozoficznym ujęciem człowieka, prawdy czy historii. Tak po prostu wyszło”⁴.

¹ Skrócona wersja rozdziału książki Russella Jacoby’ego *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nowy Jork 1999, przedrukowana w zbiorze *Theory’s Empire. The Anthology of Dissent*, pod red. D. Patai i W.H. Corrala, Nowy Jork 2005. Publikacja tłumaczenia za zgodą autora.

² P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 4; następny cytat na s. 19.

³ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996, ten i następny cytat na s. 245.

⁴ Ibidem, s. 245–246.

Co zostało według ironisty z filozoficznego projektu? Niewiele. Terminy takie, jak „sprawiedliwy” czy „racjonalny” znaczą mało „poza gramy językowymi naszych czasów”⁵. Dla Rorty’ego „nic nie może stanowić krytyki słownika finalnego, prócz innego takiego słownika (...). Skoro poza słownikami nie istnieje nic, co służyłoby za kryterium wyboru pomiędzy nimi, krytyka polega na przyglądaniu się to temu, to tamtemu wizerunkowi (...)”⁶.

Ładunek cynizmu sprawia, że liberaltowie, tacy jak Rorty, Michael Walzer, Charles Taylor czy Clifford Geertz są sarkastycznymi demaskatorami. Mimo to wydają się otwarci, zafrasowani, tolerancyjni i zamysleni – i są tacy rzeczywiście. Kiedy zostają zerwane nici łączące z utopijnymi wizjami, zaczynają dominować kryteria estetyczne. Prawda ustępuje pozie. Jakieś interesujące brzmienie, zmysłowe odczucie albo prowokujący punkt widzenia uchodzi za kryterium. Zerwanie z uniwersalnymi i utopijnymi kategoriami prowadzi do „estetyzacji”, to znaczy do zejścia na poziom paradoksu, ironii i trywialności, jak pisał niemiecki krytyk Hauke Brunkhorst. Interpretacje rywalizują oryginalnością i pomysłowością⁷.

Nieprzekonujące protesty Rorty’ego i innych mówią bardzo wiele. Owi myśliciele wymienili prawdę na artystyczne uznanie. W *Thick and Thin* Michael Walzer pisał o upadku „heroicznej” metody filozofowania, polegającej na poszukiwaniu prawd zasadniczych. Walzer raczej domaga się „minimalistycznej” postawy pozwalającej krytykom reagować „szczegółowo, gęsto, idiomatycznie”⁸ na zwyczajne, lokalne zdarzenia. Sugeruje, że „powinniśmy w mniejszym stopniu postrzegać ten proces przez analogię do filozofów niż przez analogię do działań poetów, pisarzy, artystów i architektów”. Rorty zgadza się z Walzerem i dodaje, że liberalny ironista odwraca się od „społecznej nadziei” i „społecznych zadań” ku „prywatnej doskonałości”. Według tego podejścia liczą się „powieści i dzieła etnograficzne” oraz dyscypliny, które specjalizują się w szczegółowym opisie [w oryginale „thick description” – uwaga tłum.] tego, co prywatne i idiosynkratyczne⁹.

Odwolania do „zagęszczonych opisów”¹⁰ u Rorty’ego i Walzera nawiązują do antropologa Clifforda Geertza, który wprowadził ten termin. Geertz miał duży wpływ nie tylko na antropologię, lecz także na historię i teorię literatury. „Zagęszczony opis” uprawomocnia warstwowy obraz pojedynczego wydarzenia. Deprecjonuje ambitne teorie zajmujące się obszernymi zagadnieniami i docenia raczej skromne obserwacje opisujące małe wydarzenia. Zachęca tym samym do zagłębiania się w sprawę codziennego życia oraz wspiera rozwój historii i antropologii w wersji, która ma więcej wspólnego z literaturą niż z chłodnym naukowym podejściem. Geertz zapożyczył termin „zagęszczonego opisu” od oksfordzkiego filozofa Gilberta Ryle’a i wygląda na to, że koncept tego wirtuoza

⁵ Ibidem, s. 110.

⁶ Ibidem, s. 116.

⁷ Hanke Brunkhorst, *Der entzauberte Intellektuelle*, Hamburg 1990, s. 67–87.

⁸ M. Walzer, *Moralne maksimum, moralne minimum*, tłum. J. Erbel, wstęp S. Sierakowski, Warszawa 2012, ten i następny cytat ze s. 58.

⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, op. cit., s. 134.

¹⁰ Przyjmuję takie tłumaczenie terminu „thick description”, idąc w tej mierze za Andrzejem Zaporowskim. Zob. idem, *Opis zagęszczony a kryzys przedstawienia – przypadek antropologiczny*, „Studia Semiotyczne” 2010, nr 27 (zryp. tłum.).

jąłowego myślenia odniósł ostatecznie paradoksalny triumf. „Zagęszczony opis” sprzyja literackiemu podejściu – i przywodzi na myśl zaściankowe rozważania zadowolonych z siebie profesorów.

We wprowadzeniu do koncepcji Ryle’a Geertz przywołuje przykład trzech chłopców: pierwszy nerwowo mruga, drugi ma tik, trzeci parodiuje mrugającego. Powierzchnowym myślicielom wydaje się, że wszyscy trzej chłopcy mrugają. Według głębokich myślicieli przykład ujawnia jednak „złożone” znaczenia. Zachowania chłopców mogą być powiązane z całym układem relacji porozumiewania się i nieporozumienia. Na przykład pierwszy chłopiec mruga tylko po to, by wprowadzić w błąd innych wyobrażających sobie jakiś spisek. Ryle ujmuje to następująco:

„Najbardziej rozrzedzony opis tego, co robi parodysta, byłby, najprościej mówiąc, taki sam jak w odniesieniu do kogoś, kto mruga nieświadomie powiekami. Jednak opis zagęszczony tego przypadku przypomina wielowarstwową kanapkę, w której zaledwie jedna warstwa odpowiada rozrzedzonemu opisowi”¹¹.

Ryle podaje jeszcze inne nie mniej nieprzekonujące przykłady „zagęszczonych” opisów: grających w tenisa, oczekujących na pociąg, nucących melodie, płuczących gardło. Jak wygląda zagęszczony opis płukania gardła? „Mogę płucać gardło, aby wywołać fałszywe wrażenie, że właśnie miałem zamiar zaśpiewać”¹². „Rozrzedzony” opis nie pozwałaby na takie rozumienie. „Płukanie gardła nie udaje płukania gardła, lecz udaje płukanie-gardła-jako-przygotowanie-do-śpiewu”. Ryle całe życie poświęcił medytacji nad podobnymi przykładami, oddając się napiętnowanej kiedyś przez Ernesta Gellnera „rażącej trywialności”¹³. Oksfordzka metoda, określona przez Gellnera jako idealna dla filozofów-„dżentelmenów” zapewniała „zajęcie” tym, którzy czuli się niepewni wobec idei lub realnych problemów¹⁴.

Według Geertza metoda Ryle’a otwiera wiele dróg, lecz nie można jej oddzielić od źródeł, od świata oksfordzkich klubów. Żeby pokazać jej bogactwo, Geertz przedstawia „nietypowy wyciąg” ze swoich dzienników terenowych. Jego dni w terenie musiały obfitować w wydarzenia, jeśli wnioskujemy na podstawie wybranych raportów o kradzieży i dwóch morderstwach z dużym udziałem marokańskich Żydów, Berberów, francuskich wojskowych i kilku tysięcy owiec. Takie wydarzenia dają wiele do przeży(u)cia. Według Geertza, pokazują, że antropologia jest „aktywnością o charakterze (...) interpretacyjnym”¹⁵, spokrewnioną z krytyką literacką, wymagającą klasyfikowania tekstów.

„Tu akurat (...) owo porządkowanie rozpoczynałoby się od wyróżnienia trzech różnych ram interpretacyjnych, składających się na obraz całej sytuacji: struktury żydowskiej, berberyjskiej i francuskiej (...)”.

¹¹ G. Ryle, *The Thinking of Thoughts. What is 'le penseur' doing?* [w:] ibidem, *Collected Papers*, t. 2, *Collected Essays*, London, 1971, s. 496.

¹² G. Ryle, *Thinking and Reflecting* [w:] ibidem, ten i kolejny cytat ze s. 490.

¹³ E. Gellner, *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, przedmową opatrzył B. Russell, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1984, s. 427.

¹⁴ Ibidem, s. 436.

¹⁵ C. Geertz, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, ten i następny cytat ze s. 24.

Antropologia zatem jest jak literatura, jak akt interpretacji, wręcz jak wyobraźnia.

„Konstruowanie zorientowanych na aktorów społecznych opisów [sic!] wzajemnego uwikłania berberyjskiego wodza, żydowskiego kupca i francuskiego żołnierza w Maroku Anno Domini 1912 niewątpliwie ma charakter aktu twórczego, nie tak znowu bardzo odbiegającego w swej naturze od tworzenia podobnych opisów, dajmy na to, wzajemnego uwikłania pewnego lekarza z francuskiej prowincji, jego niemądrej, rozwiątej żony i jej nieudolnego kochanka w dziewiętnastowiecznej Francji”¹⁶.

Geertz przyznaje, że istnieje kilka różnic. W *Pani Bovary* takie zdarzenia mogłyby nie mieć miejsca, w Maroku są „przedstawiane jako prawdziwe”. Jednakże, to nie jest istotne. „Różni się warunki powstania tych dwu opowieści, a także ich cel (...) A jednak zarówno pierwszą, jak i drugą można określić mianem *factio* – obie są »wytworami«”¹⁷.

Różnica między przedstawieniem fikcyjnego a przedstawieniem faktycznego nie jest istotna z innego powodu: zdarzenia w Maroku mogłyby się nie wydarzyć. Przynajmniej Geertza wcale to nie interesuje. Jego raport terenowy z 1968 roku zawiera opowieść żydowskiego kupca, który musiał mieć chyba ponad osiemdziesiąt lat, bo przedstawił wydarzenia o 60 lat wcześniejsze, sprzed I wojny światowej. Czy taka relacja może być całkowicie wiarygodna? Nawet niedoświadczony badacz zadałby pytania o morderstwo, kradzież i zemstę sprzed 60 lat, lecz Geertz nigdy nie sprawdza, czy istnieją inne świadectwa lub nagrania potwierdzające tę relację. Fakty są *passé*. Geertz nie przedstawia innych relacji potwierdzających wiarygodność swojego informatora. Wątpliwości są według niego bezpodstawne, gdyż ma tekst, aż proszący się o zagęszczoną interpretację.

Czy to jeszcze antropologia? Czy to jeszcze historia? Według Geertza takie pytania nie mają większego znaczenia. Mimo to jego własne myśli nie wskazują na cynizm. Podobnie jak w wypadku Rorty’ego styl Geertza narzuca raczej aurę refleksyjnego oszłomienia osiąganą dzięki przejściu od myśli jako znaku wnikliwości do myśli jako sztuki; to modernista zadowolony z tego, że może żonglować perspektywami i smakować teksty. „Człowiek musi zatem z konieczności poprzestać na [w oryginale „It is necessary, then, to be satisfied with (...)”, czyli raczej „Trzeba zatem cieszyć się z (...)” – uwaga tłum.] takich wirach, niespodziewanych zlewiskach i nietrwałych połączeniach: oto chmury się gromadzą, by za chwilę się rozwiać”¹⁸ – pisze w swojej ostatnio wydanej intelektualnej autobiografii. To, co „przemawia za danym sposobem obrazowania” lub go „dyskredytuje”, zależy od jakości „wynikają[cych] z niego kolejn[ych] wyobraże[ń]: to, czy są one w stanie doprowadzić nas do bardziej rozbudowanych relacji, które krzyżując się z innymi, dotyczącymi innych spraw, poszerzają krąg skojarzeń i pogłębiają nasze rozumienie danej kwestii”.

Geertz pisze pełne zaangażowania eseje, które mówią nam, że świat jest czymś złożonym i że najlepsze, co możemy zrobić, to rozmawiać z sąsiadami, aby dowiedzieć

¹⁶ Ibidem, s. 30–31.

¹⁷ Ibidem, s. 30.

¹⁸ C. Geertz, *Po fakcie: dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, tłum. T. Teszna, Kraków 2010, s. 10; następane cytaty ze s. 26.

się, co porabiają. Jego mocną stroną ma być opisywanie unikalnych i szczególnych wydarzeń. Jednak to, co poszczególne, kiedy wyrwane zostaje z szerszego kontekstu, nie przypomina sztuki, lecz przykuwające wzrok widowisko. Często cytowany esej jego autorstwa, *Głęboka gra*, dotyczący walk kogutów na Bali, przypomina mały majstersztyk, choć to w równym stopniu olśniewający pokaz samego siebie, jak próba dokładnego omówienia przedmiotu badań.

„Na początku kwietnia 1958 roku – brzmi początek eseju – nękani objawami malarii i niepewnością, przybyliśmy wraz z żoną do pewnej balijskiej wioski, którą, jako antropolodzy, mieliśmy zamiar zbadać”¹⁹.

Dla Geertza walka kogutów jest tekstem: „to balijskie odczytywanie balijskiego doświadczenia, historia, jaką Balijszczyki opowiadają sobie samym – o sobie”²⁰, a Geertz, antropolog, stara się „czytać przez ramię”²¹ Balijszczyków.

Cóż jednak tam odkrywa? Temu skromnemu obserwatorowi wszystko kojarzy się z Szekspirem, poezją i muzyką.

„Nazwanie wiatru »kaleką«, jak to czyni Stevens, unieruchomienie dźwięku i manipulowanie jedynie jego natężeniem, jak to robi Schoenberg, czy nieco bliżej naszego poletka, przedstawienie krytyka sztuki jako rozpustnego niedźwiedzia, jak to robi Hogarth, oznacza przekraczanie konceptualnych granic; stałe połączenia pomiędzy przedmiotami a ich właściwościami ulegają zmianie, a zjawiska – takie jak jesienna pogoda, kształt melodyczny czy dziennikarstwo kulturalne – zostają przybrane w elementy oznaczające łączone zwykle z innymi referentami. Podobnie też, łączenie (i to wielokrotne) konfliktu kogutów z podziałami związanymi ze statusem społecznym aż się prosi o przeniesienie obserwacji (...)”²².

Estetyzm jest w tym pisarstwie wszechobecny, niebezpieczeństwo to zauważyli krytycy Geertza już dawno. „Zagęszczony opis w wersji, w jakiej praktykuje ją Geertz” – pisze antropolog Aletta Biersack – wywołuje ryzyko „estetyzacji wszystkich sfer”²³.

Oczywiście nie ma prostej drogi wyjścia z labiryntu interpretacji. Problem polega na tym, że Geertz wydaje się uszczęśliwiony możliwością błędzenia po tym labiryncie. Ujmuje to następująco:

„[B]ycie w określonej pozycji »no cóż, ja, przedstawiciel średniej klasy, żyjący w połowie XX wieku Amerykanin, mniej więcej przeciętny mężczyzna, przybyłem do tego miejsca, rozmawiałem z jakimiś ludźmi, których udało mi się nakłonić do rozmowy ze mną, myślę, że ich sprawy mają się raczej tak« to nie strata, lecz zysk”²⁴.

Ów zysk nie powinien być deprecjonowany. Na przekór tradycji nudnego teoretyzowania Geertz włóczy się po peryferiach Indonezji i Maroka, zadając pytania, patrząc i rozmyślając. A jednak ten zysk kryje groźbę straty. Czyż nie jest nią zadowolenie

¹⁹ C. Geertz, *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali* [w:] idem, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 461.

²⁰ Ibidem, s. 496.

²¹ Ibidem, s. 500.

²² Ibidem, s. 495.

²³ A. Biersack, *Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond* [w:] *The New Cultural History*, pod red. L. Hunt, Berkeley 1989, s. 81.

²⁴ C. Geertz, *Local Knowledge' and Its Limits*, „Yale Journal of Criticism” 1992, nr 2 (5), s. 132.

antropologa, który poprzestaje na oglądaniu i rozkoszowaniu się, a nie pragnie zgłębiać? Benedict Anderson, krytyk Geertza, zachowujący jednak wobec niego wiele szacunku, cytuje typowy fragment zaczynający się w ten właśnie sposób: „Rozmawiałem z Djojo na rogu ulicy pewnej nocy na temat jego wspaniałego dziadka. (...) Powiedział, że jego dziadek potrafił zniknąć w magiczny sposób”. Anderson komentuje:

„To był całkiem nowy głos [w antropologii]. Wkrótce wielu zaczęło go naśladować. Sympatyczny, demokratycznie usposobiony Amerykanin niezobowiązująco gawędzi na rogu ulicy z osobnikiem o imieniu Djojo, »pewnej nocy« tak, jakby był sąsiadem, a nie naukowcem lub kolonialnym badaczem. Jest szczęśliwy, że pozwala Djojo mówić o magii i nie zamierza dementować tej opowieści”²⁵.

Jednak w ostatnich latach, kontynuuje Anderson, tego rodzaju opis zaczyna coraz bardziej świadczyć o samozachwycie, podczas gdy właściwy przedmiot, kultura, ulega urzeczowieniu, a zarazem coraz mniej jej elementów zostaje wyjaśnionych. W zamian kultura zaczyna pełnić funkcję instrumentu pozwalającego wyrazić uznanie dla sztuki. Geertz przywołuje „wspaniały” pokaz jawajskiej uroczystości, a w konkluzji stwierdza:

„»Znaczenie« tego wszystkiego, tego, co zostało powiedziane, a co przemilczane, przez kogo, do kogo i w jakim celu podczas tej ujętej klamrą rytuału parady naruszeń rozmaitych granic, sięgającej od Bipa Marceau, poprzez »Lekcję języka« w stylu Ionesco, po monolog Lucky’ego w *Czekając na Godota*, jest dosyć mgliste. (Bardzo wątpliwe przy tym, by ktokolwiek z uczestników całej ceremonii choćby słyszał, o którymkolwiek z tych dzieł [...])”²⁶.

Kilka lat po zakończeniu przez Geertza badań terenowych na Bali nieudany zamach stanu przeprowadzony przez lokalnych komunistów doprowadził w Indonezji do krwawych zamieszek okupionych licznymi ofiarami. W rozprawie poświęconej walkom kogutów na Bali jedynie ostatni przypis aluzyjnie odnosi się do tych wydarzeń. Momentalnie język Geertza staje się wówczas niezgrabny, jakby ponure fakty polityczne kaleczyły jego estetyzm. Przypis na przedostatniej stronie książki, niezręcznie napisany i nawiązujący do zamachu stanu, zamieszek i śmierci, zaczyna się w ten sposób:

„To, że informacje na temat specyfiki Bali, których dostarczają walki kogutów, nie są całkowicie pozbawione odbioru, a niepokój, jaki zostaje w tej formie wyrażony i dotyczy całości ogólnego wzoru balijskiego życia, nie jest całkowicie bezpodstawny, zostało potwierdzone przez fakt, że w ciągu dwóch grudniowych tygodni w 1965 roku, podczas zamieszek, będących pokłosiem nieudanego zamachu stanu w Dżakarcie, od czterdziestu do osiemdziesięciu tysięcy Balińczyków (...) zostało zabitych – w dużej mierze to oni sami wymordowali się między sobą (...)”²⁷.

Nie idzie o to, aby wymachiwać toporem politycznych realiów przeciwko komuś, kto chce dostrzegać niewielkie elementy świata. Najdrobniejszy fragment może przecież umożliwić najbardziej przenikliwe wnioski – i odwrotnie, najbardziej rozległe perspektywy mogą prowadzić do banalnych stwierdzeń. W istocie kategorie „małości” i „wielkości”

²⁵ B. Andersen, recenzja książki Geertza *After the Fact*, „London Review of Books” 24 sierpnia 1995, nr 20; przedruk w: *After the Fact*, Cambridge, Massachusetts 1995, s. 145–151.

²⁶ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 155.

²⁷ Idem *Głęboko gra...*, op. cit. s. 510. Podejście Geertza do balijskiej przemocy krytycznie ocenili John Sidel (*Dark Play: Notes on a Balinese Massacre*, „SEAP: Indonesia” 1977, nr 63, s. 187–194) oraz Geoffrey Robinson (*The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*, Ithaca 1995).

są myślące. Nie jest wcale tak, że ważne myśli muszą koniecznie wywodzić się z poważnych tematów, a mniejsze idee z mniejszych spraw. To nie skala jest problematycznym zagadnieniem w wypadku Geertza czy Rorty'ego, lecz to, co z nią robią. Zadowolają się szkicowaniem i malowaniem, proponują wątpliwe idee na temat interpretacji, zróżnicowania i komunikacji, a ich postawę cechuje coraz silniejszy estetyzm.

Zarówno w nawiązaniu do „zagęszczonego opisu”, jak i bez niego, literackie i estetyczne style zyskują coraz większą popularność w naukach społecznych oraz w humanistyce. W antropologii, historii i literaturoznawstwie mówi się o bogactwie interpretacji, o wyobraźni autorów tekstów, o autorze jako podmiocie i poecie, o dialogicznym podejściu. Antropolog James Clifford pisze, że literacka i „dialogiczna” etnologia pozbyła się stabilności i obiektywności. Nazwą nowej gry jest subiektywność. Głos antropologa „przeniknął i zdeterminował analizę, a obiektywny, zdystansowany język został wyeliminowany”²⁸. Antropolog nie jest kimś, kto formuje jakieś treści, lecz kimś, kto, będąc pisarzem, współtworzy dyskurs o reprezentacji.

Ernest Gellner, antropolog z uniwersytetu w Cambridge, przyglądał się temu z nieukrywaniem przerażeniem. Clifford, w opinii Gellnera, wyrzekł się studiowania innych społeczeństw i kultur. „Clifforda nie interesują Navaho, Nuerowie, Triobriandczycy, interesuje go to, co o nich ma do powiedzenia antropolog...”²⁹. Stąd już tylko krok do studiowania, „co Clifford sądzi o tym, co sądzą inni”, do analizowania reprezentacji reprezentacji. Ten krok, jak zauważa Gellner, został już zrobiony. Według niego to wszystko przyczynia się do powstania narcystycznej, mętnej oraz wadliwej antropologii: „Nie niepokoją mnie konsekwencje takiego stanowiska w literaturze (...)”³⁰.

Konsekwencje tego stanowiska w literaturze mają jednak znaczenie. Dążenie do bycia literackim lub poetyckim jest związane z wyrzeczeniem się prawd naukowych. W rezultacie praca badacza staje się literaturą. Ale dzięki czemu właściwie „zagęszczony” opis, niestabilność i wielokrotnione perspektywy mają mieć zdolność przeobrażania się w sztukę lub literaturę? I czy można zredukować sztukę do strategii i formuł, które głoszą postmoderniści? Czy zagęszczone opisy są rzeczywiście charakterystyczne dla pisarstwa Kafki? Czy Joyce jest dialogiczny? Nawet jeśli niektóre z tych terminów „pasują”, mijają się z istotą sztuki.

Mówiąc jeszcze inaczej: literacka antropologia lub historia to jeszcze nie literatura – i nie czyta się jej jak literaturę. W rzeczywistości teksty postmodernistycznych uczonych czyta się znacznie gorzej niż teksty lekceważonych przez nich naukowych poprzedników. „Czytelność” nie powinna być w tym wypadku rozumiana zbyt prosto. Teksty literackie nie zawsze są łatwe w lekturze. Mimo to nikt nie pomylił powieści Faulknera lub Joyce’a z tekstami postmodernistycznymi, które aspirując do bycia literaturą, są nieczytelne

²⁸ J. Clifford, *Introduction* [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnology*, pod red. J. Clifforda i G. E. Markusa, Berkeley 1986, s. 12.

²⁹ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, ten i następny cytat na s. 57.

³⁰ *Ibidem*, s. 44.

w sensie dosłownym, przepełnione żargonem i niedbale napisane. Tego rodzaju pisanie oznacza raczej upadek literatury niż jej aprobatę.

Problem, o którym tu mowa, nie dotyczy jednak po prostu stylu – odnosi się do kategorii prawdy. Sztuka również ma swoją prawdę, choć o tym się nie pamięta. Artystyczne podejście, które uczeni nowego typu wynoszą na wyżyny, nie sprzyja w rzeczywistości ani tworzeniu literatury, ani precyzyjnemu myśleniu o literaturze. Praktycy literackiej „metody” dokonują jedynie estetyzacji rzeczywistości. Sztuka degradowała się i przeistaczała w teoretyzowanie na temat sztuki. Antropologowie stają się pisarzami, historycy eksponują wyobraźnię. Nie jest to jednak sztuka, ale jakaś jej upokorzona forma, wynikająca z czyichś pretensji do tego, aby wydać się artystycznym, jakby wielość perspektyw i samozwrotne pisanie stanowiło już o sztuce.

Profesorowie-pisarze nowego rodzaju porzucili prawdę dla sztuki, a sztukę dla uznania dla sztuki. W rebelii przeciw scjentyzmowi stare wartości zastąpili nowymi, lecz zachowali terminy. Obiektywność jest zła, subiektywność jest dobra. W imię przewrotu wystali sztukę do rezerwatu o nazwie subiektywność, w którym była więziona długo. Tymczasem sztuka nie oznacza po prostu subiektywności, mnogich perspektyw i zagęszczonych opisów – uczestniczy także w dociekaniu prawdy, nawiązuje do ludzkiej wolności i szczęścia. Z tych powodów Wordsworth, podobnie jak wielu innych poetów, protestował przeciwko okazjonalnemu rozmawianiu o sztuce jedynie w kategoriach smaku, jak gdyby poezja nie miała swojego udziału w poszukiwaniu prawdy i w przenikliwej refleksji. Przedmiotem poezji, stwierdził Wordsworth, „jest prawda – nie indywidualna i lokalna, lecz ogólna i obowiązująca”³¹.

Wielu uczonych i akademików nieźle prosperuje w przedsiębiorstwie zarządzającym wszelką marginalnością. Sukces zawdzięczają pozbyciu się starego, słabo sprzedającego się towaru. Na zorganizowanej przez siebie wyprzedaży zdecydowanie obniżyli cenę pojęć, które odsyłają do starego świata z epoki Oświecenia lub do pozaświatowej utopii. Nowe porządki uwalniają od opornych uniwersaliów i pasujących wszędzie rozwiązań. Zaprojektowane dla lokalnych rynków nowe pojęcia są skromniejsze, poręczniejsze i zgrabniejsze.

Preferowanie tego, co lokalne i szczególne, ma działanie dobroczynne, a nawet zbawienne. Co złego w przychylności dla unikalnego i w wystrzeganiu się uniwersaliów? W krótkiej perspektywie nic, lecz w dłuższej – nieufność wobec pojęć uniwersalnych zaczyna się mścić. Pomimo retoryki subwersywności intelektualności stają się coraz bardziej ulegli. Bez empatycznych idei wolności i szczęścia niemożliwa staje się wizja lepszego społeczeństwa, a zmysł utopii słabnie. Ci, którzy celebrytują różnice i dyskredytują uniwersalia, nie potrafią myśleć w kategoriach wykraczających poza ograniczone możliwości narzucone przez dany moment historyczny. W najlepszym razie ograniczają się do hołubienia tego, co niepowtarzalne, w najgorszym – mitologizują wątpliwe praktyki.

Wyzbywają się także gotowości do osądzania. Myśl polityczna, pozbawiona niezachwianej idei prawdy, staje się mętna. Profesorowie nowego typu chętni są swoją

³¹ W. Wordsworth, *Preface* [do:] *Lyrical Ballads* (1802) [w:] *William Wordsworth*, pod red. S. Gill, Oxford 1986, s. 604–605.

teoretyczną brawurą, lecz tak naprawdę napawają się brakiem klarowności; myli im się dogłębność ze skomplikowaniem. Zwolennicy nowatorskich teorii nie traktują komplikacji jako pewnej fazy w procesie myślenia ani też nie rozpoznają w niejednoznacznościach elementu życia społecznego. Zawitość staje się dla nich celem, konkluzją oraz dowodem teoretycznej przenikliwości.

Rzecz jasna, tej kwestii nie da się krótko rozważyć. Filozofowie od zawsze interesują się relacją między tym, co uniwersalne, a tym, co poszczególne i czego nie da się zamknąć w jednej formule. W dziedzinie moralności i polityki ta problematyka pozostaje równie poważna. Czy istnieje uniwersalny kodeks sprawiedliwości odzwierciedlający uniwersalne prawa? A jeśli istnieje, to czy powinniśmy go używać do oceny poszczególnych zachowań i zdarzeń? Nic dziwnego, że przypadek Salmana Rushdiego, angielsko-indyjskiego autora, wywołał ogromną teoretyczną reakcję, ponieważ jego sprawa ukazała zderzenie uniwersalnej idei praw człowieka z partykularnymi przekonaniem kilku narodów islamskich. Jego powieść z 1988 roku, *Szatańskie wersety*, sprowokowała zamieszki w Indiach i wywołała zakaz publikacji w kilku krajach.

Przywódca Iranu, Ajatollah Chomeini, wydał wyrok śmierci na Rushdiego oraz „wszystkich, którzy mieli coś wspólnego” z publikacją jego książki.

„Wzywam wszystkich gorliwych muzułmanów, aby doprowadzili do niezwłocznej egzekucji tych ludzi, gdziekolwiek są, tak, aby nikt nie ośmielił się ponownie znieważać muzułmańskich świętości”.

Religijni obrońcy wiary zaoferowali w nagrodę milion świeckich dolarów, aby zachęcić przyszłych egzekutorów do czynu³². Jeśli jednak potraktowalibyśmy sprawę Rushdiego jako egzamin, to wielu zachodnich intelektualistów oblałoby go³³. Jak stwierdził Robert Hughes, „zawiedli, ponieważ okazali się niezdolni do zbiorowego protestu”³⁴. Odmowa ta, zdaniem Hughesa, ma związek z politycznie poprawnym relatywizmem, wyrażającym się w argumencie, że „to, co robią na Środkowym Wschodzie, jest »ich kulturą«”. Moja opinia może być uznana za krzywdzącą, ale sądzę, że to, co wyszło spod piór lewicowych akademików na temat sprawy Rushdiego, świadczy o ich ostrożności, aż do przesady. W konfrontacji z tak ostro zarysowanym konfliktem ci wojowniczy intelektualiści, uzbrojeni zwykle w rozmaite elokwentnie wypowiedane pojęcia, sięgnęli po żargon i frazesy. Nie chodzi o to, że intelektualiści stanęli po niewłaściwej stronie sporu; chodzi o to, że nie opowiedzieli się po żadnej³⁵.

³² Zob. relację Daniela Pipesa *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*, Nowy Jork 1990.

³³ Muzułmańscy intelektualiści wydają się bardziej nieustraszeni i wypowiadają się przejrzyście. Zob. *For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*, Nowy Jork 1994. Bhikhu Parek zauważa, że w sytuacji kontrowersji wokół Rushdiego brytyjscy „filozofowie zajmujący się polityką w większości nie zabrali głosu”. Zob. Bhikhu Parek, *The Rushdie Affair*, „Political Studies” 1990, nr 38, s. 709.

³⁴ R. Hughes, *The Culture of Complaint: The Fraying of America*, Oxford 1993, ten i kolejny cytat ze s. 115.

³⁵ Z pewnością sytuacja nie należy do najłatwiejszych. Część intelektualistów solidaryzuje się z Rushdiem, część z jego cenzorami. Na przykład Feroza Jussawalla, profesor literatury angielskiej uznaje pisarza winnym temu, o co go oskarżono, choć jej stosunek do wyroku morderstwa pozostaje niejasny. „Dzięki stylistycznym wybiegom (...) Rushdie usiłował uniknąć odpowiedzialności za okropieństwa, których się dopuścił (...). Wskutek tego muzułmanie z Bradford i z Brick Lane [ulica we wschodnim Londynie; centrum społeczności pochodzącej z Bangladeszu – wyjaśn. tłum.] (...) czują się teraz wiktyimizowani przez kogoś – aby jeszcze bardziej zagmatwać sprawę – kto jest jednym z nich”. F. Jussawalla, *Resurrecting the Prophet: The Case of Salman, the Otherwise*, „Public Culture”, 1989, nr 1, s. 106–117.

Stało się tak nawet w wypadku najbardziej klarownie wypowiadających się zazwyczaj myślicieli, jak Charles Taylor, który martwił się, że zachodnie standardy wolności mogą okazać się nieodpowiednie podczas sporu o Rushdiego. „Nie ulega wątpliwości, że powinna obowiązywać pełna swoboda publikacji”³⁶, stwierdził prostolinijnie, aby natychmiast prostolinijnie się wycofać: „To jednak stosuje się do nas”, mając na myśli Amerykanów i Europejczyków. W Indiach czy Iranie obowiązują inne nakazy. Być może żadna „abstrakcyjna zasada” wolności nie ma tam racji bytu. Różne społeczności rozmaicie definiują, czym jest bluźnierstwo i potworna zniewaga. Usytuowanie się powyżej i na zewnątrz „lokalnych warunków” z jakimś pojedynczym kryterium pośrednio utwierdza „wywyższanie się Zachodu”.

„Jestem przekonany, że myślę się ci, którzy nawołują do rozpoznania niezależnych kulturowo kryteriów pozwalających ocenić krzywdę”. Dokąd te rozropne myśli prowadzą Taylora? Donikąd. Ponieważ nie ma „uniwersalnej definicji wolności ekspresji”, dowodzi, „musimy nauczyć się żyć z tym pluralizmem (...), to znaczy akceptować rozwiązania stosowane w jednym kraju, choć nie mają one racji bytu w innym”. W obliczu finansowanego przez pewne państwo planu zamordowania pisarza ten główny filozof myśli liberalnej nawołuje do zaakceptowania sytuacji oraz zachowania „pewnego stopnia zrozumienia”. Swoje refleksje na temat sprawy Rushdiego kończy paraliżującymi banałami: „Aby żyć w tym trudnym świecie, zachodni umysł liberalny będzie musiał nauczyć się pojmować więcej”.

Gayatri Spivak poświęca aferze Rushdiego esej, w którym zręcznie unika jakiegokolwiek przejrzystości. W swoim trudnym do podrobienia stylu sama cytuje swój niełatwy do podrobienia styl:

„Postawieni w obliczu przypadku Salmana Rushdiego, jak mamy odczytywać [to zdanie³⁷]? Zawsze mówiłam, i powtarzam to w drugim rozdziale, że (tragiczny) teatr (z powodu folgowania sobie niekiedy aż ocierający się o farsę) poststrukturalistycznego scenariusza to »druga strona«”³⁸.

Aby ostatecznie ugruntować swoje stwierdzenie, Spivak dorzuca do afery Rushdiego relację ze sprawy Shahbano, rozwiedzionej hinduski-muzułmanki, która na drodze sądowej domagała się od swojego byłego męża pomocy finansowej. Ku radości wyznawców hinduizmu indyjski sąd najwyższy wydał wyrok pomyślny dla kobiety, lecz Shahbano zaskarżyła go w imię islamu, twierdząc, że nakazuje jej tak głos serca. Jak gdyby przykład ten nie był wystarczająco pouczający, Spivak wyraźnie dopowiada:

„Jedynie pod warunkiem że rozpoznamy, iż nie możemy nie chcieć wolności ekspresji, a także tych wszystkich innych normatywnych i zaprzeczających racjonalnych abstrakcji, możemy z drugiej strony dostrzec, w jaki sposób działają one jako wymówka. Tylko wówczas możemy przekształcić ten konflikt w spór rasizmu z fundamentalizmem, demonizacji z odrzuceniem”.

³⁶ Ch. Taylor, *The Rushdie Controversy*, „Public Culture” 1989, nr 1, wszystkie cytaty ze s. 118–122.

³⁷ Jacoby pominął, zapewne dla skrócenia przykładu, kontekst. Tymczasem Spivak odwołuje się do przytoczonego przez siebie aforyzmu „Narodziny czytelnika muszą dokonać się kosztem śmierci autora” [„The birth of the reader must be at the cost of the death of the Author”]. Zob. G. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Nowy Jork 1993, s. 244 (przyp. tłum.).

³⁸ G.Ch. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, op. cit., wszystkie cytaty ze s. 217–241.

Ucieczka od uniwersaliów, napędzana upraszczającymi pojęciami władzy i historii upośledza myślenie polityczne. Pod koniec dwudziestego wieku awangardowi myśliciele rozprawiali o najbardziej podstawowych ideach tak, jakby miało to oznaczać jakiś rewolucyjny punkt zwrotny. Niczym *news* z ostatniej chwili zostało przedstawione pojęcie historii jako czegoś złożonego; na nowo odkrywano koncepcję, że świat konstytuuje wiele perspektyw. Wszystko to zapisywane jest w topornym języku nowych akademików, którzy często wyszydają wymogi spójności jako niepodważalnie represyjne. „Żądanie spójności – pisze teoretyczka feminizmu – zakłada pominięcie tych elementów, które jej zagrażają, takich jak niejednoznaczność, konflikt i sprzeczność”, tak jakby Marks czy Hegel nie dyskutowali o kontrowersyjnych kwestiach w koherentny sposób. Janet R. Jakobson, wykładowczyni *women studies*, kontynuuje w charakterystycznym stylu postspójnościowych myślicieli, zmierzając do zobrazowania swojej tezy:

„Nie zachęcam po prostu do dyskursu, który miałby w jakiś sposób koncentrować się na wszystkich różnicach jednocześnie, inaczej mówiąc do ruchu, który zdradzałby uniwersalizujące skłonności, zmierzające do ponownego wprowadzenia pojedynczego dyskursu obejmującego wiele stron zmagają; sugeruję raczej, że dzięki czytaniu nastawionemu na wielorakość i niejednoznaczności stanie się możliwym wypowiedzenie »międzyprzekrojowości« różnic, to znaczy wskazanie tych punktów, w których liczne procesy społecznego różnicowania spotykają się, aby uformować sieć opresji, a zarazem – miejsca pomiędzy, szczeliny różnic”³⁹.

Lewicowi myśliciele monomaniakalnie wyolbrzymiają truizm mówiący, że władza jest czymś potężnym i wpływowym, aż do tezy, że władza jest wszystkim, wierząc przy tym, że jest to pogląd wywrotowy.

„W tej książce – zaczynają w typowy sposób dwaj praktycy *cultural studies* – formułujemy skandaliczne twierdzenie: wszystko ma charakter społeczny, a życie kulturowe ma w fundamentalny sposób do czynienia z władzą. Władza znajduje się w centrum polityki kulturalnej (...). Albo jesteśmy aktywnymi podmiotami (...), albo jesteśmy zależni od innych (...)”⁴⁰.

Skandaliczne twierdzenie? To mądrość doskonale znana w apartamentach rządzących i w podejrzanych dzielnicach. „Pieniądze mają siłę przekonywania”. „Końcowy wynik sprawozdania finansowego wynosi...”. „Albo jesteś z nami, albo przeciw nam”. „Nieważne, co wiesz, ale kogo znasz”. To przekonanie rodzi wizję świata podzielonego na wajemniczonych i tych na zewnątrz, na tych na szczycie i tych na dole, a wszystko to poza dobrem i złem. Jeśli historia byłaby jedynie opowieścią o koteriach skupionych na utrzymaniu władzy, każda z jej części musiałaby się rozpoczynać walką o władzę, a kończyć przelewem krwi, jak zresztą często się dzieje. Pozbawieni władzy mają w końcu do zaoferowania ten sam program, co ci, którzy ją mają. Wystarczy pamiętać o liście zamordowanych lub wtrąconych do więzień. Tylko dlatego jednak, że ta historia lubi się odnawiać, nie ma podstaw, aby przeobrażać prawdę w instrument krytyki i zarzut.

³⁹ J.R. Jakobson, *Agency and Alliance in Public Discourses about Sexualities* [w:] *Feminist Ethics and Social Policy*, pod red. P. DiQuinzio i I. M. Young, Bloomington 1997, s. 186–187.

⁴⁰ G. Jordan, Ch. Weedon, *Cultural Politics: Class, Gender, Race, and the Postmodern Word*, Oxford 1995, s. 11.

Koncepcja totalnej, niepodzielnej władzy, sformułowana przez Foucaulta, wzmocniła cyniczną wymowę. Sama prawda stała się funkcją władzy. „Prawdą jest to, co za prawdę uchodzi w ramach systemu reguł służących partykularnemu dyskursowi” – ogłasza kilku przedstawicieli postkolonialnej literatury. „Władza jest tym, co anektuje, determinuje oraz weryfikuje prawdę. Prawda nie jest nigdy na zewnątrz władzy”⁴¹.

„Powiedzieć, że wszystko jest polityczne – stwierdza Foucault – to uznać wszechobecność relacji władzy (...). Nieprzebranemu bogactwu nowych technik władzy, skorelowanych z wielonarodowościowymi systemami ekonomiczno-biurokratycznymi, przeciwstawić należy polityzację, która musi przybrać nowe formy”⁴².

Poszukiwanie wszechobecnej władzy zainspirowało niektórych do oryginalnych badań. Wywołało jednak również niekończący się wysyp połowicznie przeprowadzanych studiów, które na okrągło odkrywają dawno odkryty fenomen władzy. Tradycyjne myślenie polityczne zaczyna się od rozpoznania władzy, a nie kończy na nim. Dzisiaj stwierdzenie, że istnieje coś takiego jak władza, nie jawi się jako oszałamiająca swoją przenikliwością diagnoza. Trzecia część *Umowy społecznej* Rousseau dotyczy tak zwanego „prawa najsilniejszych”. To wyrażenie, jak przekonuje Rousseau, jest nonsensem. „Ustać wobec siły to akt konieczności”⁴³. Nie ma potrzeby przywoływać żadnego argumentu, kiedy w grę wchodzi oddanie pieniędzy uzbrojonym rabusiom, ale gdzie tu miejsce na prawo?

„Skoro siła tworzy prawo, skutek zmienia się wraz z przyczyną; każda siła przeważająca pierwszą zdobywa jej prawa. (...) Czymże więc jest prawo, które ginie, z chwilą gdy ustaje siła?”.

Zdolność odróżniania tego, co jest, od tego, co być powinno, a więc warunek *sine qua non* politycznego myślenia, jest coraz rzadsza. Realia, w których przeważają najprzeróżniejsze formy dominacji, wprowadzają liberalnych i lewicowych myślicieli w stan zadziwienia i sprawiają, że powtarzają oni bez końca banały na temat oszukańczości wszelkich kategorii. Teoretyk polityczności wyszydza bezstronność jako przykrywkę władzy. „Idea bezstronności – pisze Iris M. Young – legitymizuje hierarchizację procesu decyzyjnego i pozwala punktowi widzenia uprzywilejowanych uchodzić za uniwersalny”⁴⁴. O ile deklarowana bezstronność rzadko bywa bezstronna, o tyle nigdy nie powinno się z niej zrezygnować. Wszystkie uniwersalne kategorie służą jako narzędzia władzy w historii; skoro nie są w jednakowym stopniu uświadamiane, czy oznacza to, że są fałszywe?

Banalne koncepcje historii zasilane są przez banalne idee władzy. Współcześni krytycy nieprzerwanie dowodzą – wskazując na globalną różnorodność intelektualną – że żadna idea nie jest bardziej uzasadniona niż inna, tak jakby sam fakt niewolnictwa usprawiedliwiał jego praktykę. Późny umysł mieszczański, stwierdził Adorno, nie jest w stanie pojąć zasadności jakiejś sprawy oraz jej genezy w ich jednoczesnej jedności

⁴¹ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1989, s. 167.

⁴² M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings, 1972–1977*, pod red. C. Gordon, tłum. C. Gordon i in., Nowy Jork 1980, s. 189–190.

⁴³ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Peretiatkiewicz, Kęty 2007, ten i kolejny cytaty, s. 14.

⁴⁴ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, s. 116.

i odrębności⁴⁵. Ujmując rzecz prościej, sytuacja, w której wszystkie myśli mają gdzieś swój początek (geneza), nie daje podstaw do argumentu za ich fałszywością (zasadność). Coś nie przestaje być uzasadnione (poprawne, prawidłowe) tylko dlatego, że nie jest rozpoznane przez ogół albo jest źle stosowane. Może się to wydawać oczywiste, lecz skłaniający się ku lewicy uczeni systematycznie dowodzą, że globalna władza oraz złożoność spraw udaremniają istnienie uniwersaliów.

W opinii edytorów antologii marginalizowanej literatury, „koncepcja uniwersalizmu” wyklucza skolonizowanych⁴⁶. Ten sąd może łatwo ulec zwielokrotnieniu, jeśli odniesiemy go do muzyki, poezji czy prozy: artyści Południowej Ameryki, Afryki czy Azji słusznie przeciwstawiają się uznawaniu ich za nie dość uniwersalnych. Rozszerzanie tego zarzutu ze sztuki na politykę, filozofię i naukę jest jednak dyskusyjne. O ile muzyka czy poezja mogą mieć szczególne własności ze względu na kulturę, w której powstały, o tyle to stwierdzenie jest daleko mniej prawdziwe w odniesieniu do aksjomatów naukowych oraz filozoficznych pryncypiów. Czy prawa człowieka nie mają uzasadnienia, ponieważ są naruszane lub lekceważone – albo nawet po prostu nieznanne? Jeśli nie są rozpoznane, to czy czyni je to fałszywymi? „Prawda zachowuje więc swą ważność również w stosunku do tego, kto jej zaprzecza, ignoruje ją lub uważa za bez znaczenia” stwierdza Max Horkheimer, przywołując pojęcie niemal przestarzałe, w obronie pojęcia niemal przestarzałego⁴⁷.

Dla nowoczesnego akademika empiryczna różnorodność oznacza wielość prawd. W jego oczach imperializm jest odpowiedzialny za „uniwersalne” prawdy. W opinii antropolożki Ann-Belindy S. Preis prawa człowieka są „kulturowo skonstruowane”. Obserwator i obserwowany uczestniczą w złożonej rzeczywistości. Co to właściwie znaczy? „Nie ma obiektywnej pozycji, z której prawa człowieka mogą być poprawnie wymierzone”⁴⁸. Konkluzja?

„[To rozpoznanie] powinno fundamentalnie podważyć obecną praktykę ustalenia »rejestrów praw człowieka« poszczególnych państw (przez takie organizacje, jak Human Rights Watch, Amnesty International czy International Commission of Jurists), ponieważ tego rodzaju oceny są zawsze w inherentny sposób stronnicze, zaangażowane i niekompletne”.

Pewien czujny antyimperialistyczny badacz atakuje „zachodnią matematykę”⁴⁹ jako „sekretną broń kulturowego imperializmu”. Argumentacja jest znajoma: zachodnia matematyka w swoich uniwersalistycznych dążeniach pełni funkcję narzędzia dominacji

⁴⁵ T. W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt 1972, s. 80.

⁴⁶ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Wstęp* [do:] *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, op. cit., s. 55.

⁴⁷ M. Horkheimer, *O problemie prawdy* [w:] idem, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził R. Rudziński, Warszawa 1987, s. 96.

⁴⁸ A.-B. S. Preis, *Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique*, „Human Rights Quarterly” 1996, nr 2, ten i następny cytat ze s. 308.

⁴⁹ A.J. Bishop, *Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural imperialism*, „Race and Class” 1990, nr 32, ten i dalsze cytaty ze s. 51–65. Nieco skrócona wersja ukazała się w *The Post-Colonial Studies Reader*. Nawet dużo rozsądniejszy badacz konkluduje, że musimy wyjść poza „naszą zachodnią matematykę”. Zob. M. Ascher, *Ethnomathematics: A Multicultural View of Mathematical Ideas*, Pacific Grove 1991, ten i wszystkie dalsze cytaty ze s. 196.

i kontroli. „Dzięki założeniom uniwersalności i kulturowej neutralności” zachodnia matematyka „została narzucona tubylczym kulturom”. Tymczasem świat wynalazł inne, równie poprawne systemy liczenia. „Wszystkie kultury wykształciły jakieś idee matematyczne, podobnie jak stworzyły języki, religie, systemy moralne, obyczaje czy sposoby rozumienia pokrewieństwa”. W opinii Alana Bishopa, profesora w dziedzinie edukacji, istnieje coś takiego jak „alternatywne systemy matematyczne”. Podaje przykład Papui-Nowej Gwinei, gdzie udokumentowano około sześciuset sposobów liczenia, w tym liczenie na palcach, liczenie przy pomocy ciała, supeteków na sznurkach, koralików itd. W przekonaniu uczonego, przykład ten powinien skłonić nas do rozpoznania „etnomatematyki” jako „zestawu bardziej zlokalizowanych, osobliwych idei matematycznych” spoza lub wręcz w opozycji do matematyki głównego nurtu.

Trudno kwestionować empiryczne obserwacje zróżnicowanych praktyk matematycznych i, szerzej, naukowych na całym świecie. Prowadzą one jednak niektórych do konkluzji, że każda społeczność powinna mieć swoją własną matematykę, a nawet zachęcają do złudnych przypuszczeń, że lokalnie występujące przeszkody sprzyjają narodzinom efektywnych rozwiązań. Meera Nanda, autorka piszcząca o nauce, przeciwstawia się takim postawom, wskazując na ich intelektualne oraz polityczne konsekwencje. Jej zdaniem podobne stanowiska podważają kosmopolityzm i zachęcają do wątpliwych działań politycznych. Nanda cytuje Abdusa Salama, pakistańskiego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki, opowiadającego się za uniwersalnością nauki: „Nie ma czegoś takiego jak islamska nauka, podobnie jak nie ma nauki hinduistycznej, żydowskiej, konfucjańskiej (...), ani w istocie rzeczy również tak zwanej »zachodniej« nauki”⁵⁰.

Nanda, pochodząca z Indii, odkryła, że krytyka uniwersalności nauki służy wzmocnieniu najbardziej zachowawczych tendencji w jej kraju. Hinduski nacjonalizm „odniósł zdecydowane korzyści z klimatu kulturowego, w którym nawet rzekomo lewicowo zorientowani intelektualiści i działacze są skłonni traktować wszystkie liberalne i nowoczesne idee jako »zachodnie«, a więc nieautentyczne i dlatego niewłaściwie dla Indii”⁵¹. Zauważa „smutną ironię” sytuacji, w której „większość »radykałnych« i nowatorskich myślicieli Zachodu dostarcza intelektualnej amunicji hinduskim nacjonalistom”.

Stąd tylko jeden krok od wrzawy wokół „afery Sokala”, czyli intelektualnego wydarzenia, które nie byłoby możliwe bez koncepcji nauki jako czegoś pozbawionego uniwersalności. Alan Sokal zapragnął ukazać skalę nonsensu towarzyszącego myśleniu lewicowych teoretyków literatury na temat nauki, a zwłaszcza absurd niedomyślanej koncepcji tak zwanej historyczności wiedzy naukowej. W tym celu sprokurował jawnie niedorzeczny esej ukazujący *cultural studies* jako niezmiernie ważne przedsięwzięcie⁵².

⁵⁰ Cytat pochodzi z przedmowy Abdusa Salama do książki Perveza Amiraliego Hoodbhoya (*Muslims and Science: Religious Orthodoxy and the Struggle for Rationality*, Lahore, Pakistan 1991, s. IV), zawierającej pouczające omówienie prób zmierzających do ustanowienia „islamskiej” nauki (s. 169–187).

⁵¹ M. Nanda, *Against Social De(con)struction of Science: Cautionary Tales from the Third word [w:] In Defense of History*, pod red. E.M. Wood i J. B. Foster, Nowy Jork 1997, ten i następnne cytaty ze s. 74–96.

⁵² A. D. Sokal, *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, „Social Text” 1996, nr 46–47, s. 217–252.

„Skonstruowałem artykuł – wyjaśniał po czasie w »New York Timesie« – wokół najgłębszych cytatów na temat matematyki i fizyki, zaczerpniętych z tekstów najbardziej utytułowanych przedstawicieli [cultural studies]. Postępuję jednocześnie wymyślonym przez siebie argumentem, który pozwolił mi pochwalić tych uczonych oraz potraktować ich razem”.

Dodał, że napisanie tego artykułu przyszło mu bardzo łatwo, ponieważ nie przestrzegał „standardów dowodzenia i logiki”⁵³. Czasopismu „Social Text”, które wydrukowało artykuł Sokala, bardzo się to podobało.

Kiedy wszystko się wydało, wydawcy oraz zwolennicy robili wszystko, co możliwe, żeby ratować sytuację. Potępili Sokala, ogłaszając go „połowicznie wykształconym” lub po prostu pyszałkiem. Wydawcy „Social Text”, Bruce Robbins i Andrew Ross, którzy opublikowaniem artykułu Sokala dowiedli, że nie mają pojęcia o nauce, zarzucili mu, że musiał być „zastraszony” przez *cultural studies*, tak jakby napisanie słabej rozprawy pod wpływem zastraszenia było podstawą do silniejszego zarzutu niż sama słabość tej rozprawy⁵⁴. „Mistyfikacja Sokala to nieświadoma forma odreagowania” zawyrokował Homi K. Bhabha. „Wykryłem w tym eseju – poprzez analizę jego strategii retorycznych oraz konstrukcji językowych – ślad wypartego lęku o kwestionowaną »autonomię« nauki”⁵⁵.

Stanley Fish, szef Duke University Press, które wydaje „Social Text” stanął w obronie redaktorów pisma, argumentując, że wierzą oni w realny świat oraz jego historyczny kontekst zupełnie tak samo, jak wierzą w realność i historyczność baseballa⁵⁶. Któż miałaby wątpić, że baseball jest czymś historycznie skonstruowanym, ale dlaczego miałoby to oznaczać, że prawa fizyki, bez których gra w baseball nie byłaby możliwa, są również czymś historycznym, a nawet imperialistycznym?

„To tak jakby Fish chciał wprawić w osłupienie wszystkich – nie kryje sarkazmu Martinem Gardnem – zarzekając się, że ryba nie jest częścią natury, lecz czymś kulturowo skonstruowanym. Przyciśnięty do muru i zmuszony do wytłumaczenia się z tak dziwnego poglądu, wyjaśniłby zapewne, że nie odnosił się do »realnej« ryby, lecz jedynie do słowa »ryba«”⁵⁷.

Lewicowi intelektualisci obawiający się uniwersaliów, niechętni do formułowania ocen, które miałyby oparcie w takich ogólnych ideach, i wyposażeni w trywialną koncepcję historii, mimowolnie zacierają w kierunku głównego nurtu konserwatyzmu, obejmującego tradycjonalizm Burke’a, niemiecki romantyzm i amerykański regionalizm. Wszystkie te szkoły myślenia odrzucały abstrakcyjne i uniformizujące systemy myślenia, kojarząc je głównie z francuskim Oświeceniem i opowiadając się w zamian za tym, co poszczególne i inne.

Bezceremonialne i mało przemyślane odrzucanie idei uniwersaliów prowadzi do mechanicznej afirmacji wszystkiego, co unikalne i konkretne. Historia usprawiedliwia wszystko. Ten sposób myślenia nieubłaganie nabiera cech postawy konserwatywnej, kiedy odrzuca

⁵³ *Postmodern Gravity, Deconstructed*, Slyly, „New York Times”, 18 maja 1996.

⁵⁴ Odpowiedź Sokala oraz inne komentarze zob. *Mystery Science Theater: Sokal vs. Social Text*, Part Two, „Lingua Franca”, lipiec–sierpień 1996, s. 54–64.

⁵⁵ H. K. Bhabha, *Laughingstock*, „Artforum” 1996, nr 2, s. 15–18.

⁵⁶ S. Fish, *Profesor Sokal's Bad Joke*, „New York Times”, 21 maja 1996.

⁵⁷ M. Gardnem, *Physicist Alan Sokal's Hilarious Hoax*, „Sceptical Inquirer” 1996, nr 6, s. 14–17.

wymóg ogólnych założeń, warunkujących jakikolwiek akt sądzenia. Kiedy pisarze i uczeni oddzielają lokalne okoliczności od uniwersalnych kategorii, tracą zdolność oceny tego, co się dzieje. Stają się cheerleaderką, nacjonalistką lub szowinistką. W książce *Breaking with the Enlightenment* Rajani K. Kanth z równym entuzjazmem potępia oszustwo zachodniego uniwersalizmu i wychwala niezachodni lokalizm. W „eurokapitalistycznych” społecznościach ludzie demonizują nawzajem swój obraz, stosując szerokie kategoryzacje. W świecie niezachodnim „ludzie związani ze sobą dzięki pokrewieństwu i uczuciom (na przykład w relacjach plemiennych) nie potrafili i nie chcą demonizować swoich współbliźnich przy użyciu abstrakcyjnych pojęć”⁵⁸. Czy chroni ich to od mordowania się nawzajem? To, że Zachód nie ma monopolu na wojnę, przemoc, niewolnictwo i kastowość i że nie tracą one wcale mocy/na sile, jeśli dokonują się w lokalnym zakorzenieniu, Kanthowi najwyraźniej nie przychodzi do głowy.

Z tą samą nieufnością wobec uniwersaliów spotkać się można wśród amerykańskich konserwatystów. Nie przypadkiem o niewolnictwie jego obrońcy mówili jako o „swoistej instytucji”⁵⁹ – swoistej tym bardziej, im bardziej odróżniała się ona od uniwersalnych praw ustanowionych gdzie indziej. Amerykańscy regionaliści powracają do tych samych lokalnych zasad, podtrzymując niesprawiedliwe realia przeciw abstrakcyjnym uniwersaliom.

„W przeciwieństwie do Ameryki »porządku nowego świata«⁶⁰ – brzmi oświadczenie konserwatywnej organizacji »Southern League« z Alabamy⁶¹ – nasza liga nie jest przywiązana do uniwersalnych idei w rodzaju demokracji czy praw człowieka, lecz do rzeczywistej przeszłości konkretnego miejsca i wspólnoty krewnych”⁶².

Liga wspiera powrót do politycznego i społecznego systemu opartego na lojalności wobec krewnych i przyjaciół, a nie wobec bezosobowego tworu państwowego ufundowanego na idei uniwersalnych praw człowieka”. Partykularyzm gardzący uniwersalizmem w nieunikniony sposób kończy się uświęceniem krwi i rasy.

Sprawa Dreyfusa dostarcza klasycznego przykładu. Marice Barrès, antydreyfusista, potępił intelektualistów jako „logików absolutu”⁶³. Uznał ich za „odciętych od korzeni” internacjonalistów, handlujących takimi abstrakcjami, jak „sprawiedliwość” czy „prawda” i „nieczujących już żadnej spontanicznej więzi” z narodem. Następny krok wydawał się oczywisty: Dreyfus był Żydem i wielu z tych, którzy go wspierali, byli Żydami. Wykorzeleni Żydzi i intelektualiści handlującymi abstrakcjami. „Dla nas – stwierdzał Barrès – naród to nasza gleba i nasi przodkowie, to ziemia, w której spoczywają nasi umarli”. Dla żydowskich intelektualistów, przeciwnie, nacjonalizm jest „ideą” oraz „uprzedzeniem, które należy zniszczyć”.

Awangardowi myśliciele wracają do pierwotnych idei, powątpiewając we wszystko, co wykracza poza względy pochodzenia – pokrewieństwa i miejsca. Prawda staje się

⁵⁸ R. K. Kanth, *Breaking with the Enlightenment*, Atlantic Highlands 1997, s. 117–118.

⁵⁹ K. M. Stamp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, Nowy Jork 1956.

⁶⁰ Zob. http://www.theocracywatch.org/civil_war_canadian_review.htm (przyj. tłum.).

⁶¹ Ibidem.

⁶² M. Hill, *President's Message: Kith and Kin*, „Southern Patriot” 1996, nr 5, ten i dalsze cytaty ze s. 1–2.

⁶³ M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, t. 1, Paryż 1925, ten i kolejne cytaty ze s. 59, 49–68.

„prawdą”, rozum – „rozumem”, prawa człowieka – „prawami człowieka”. Cudzystów wskazuje na subiektywną wartość i oznacza „według kogoś”. Kontekst jest wszystkim, prawda niczym. Niewielu może dziś przemówić językiem Oświecenia: „Uważamy następujące prawdy za oczywiste...”⁶⁴. Dla współczesnego uczonego te słowa tyle samo skrywają, ile stwierdzają. Żadne prawdy nie są oczywiste; są skonstruowane i wynalezione. Wyłaniają się w określonym miejscu i czasie – te akurat to „prawdy” osiemnastowiecznej Europy i Ameryki Północnej. I kim są owi „my”? Grupa białych arystokratów?

„Wszystkie pojęcia konstytuujące oświeceniowe metanarracje zostały już ujawnione”⁶⁵ – pisze feministyczna myślicielka polityczna Jane Flax, mając na myśli pojęcia rozumu i historii. „Prawda i fałsz” są czymś przestarzałym, ponieważ „prawda jest zawsze czymś kontekstualnym”. Tego rodzaju frazesy odnoszą spory sukces. Tymczasem trzeba podkreślić, że i uniwersalia mają swoje prawa. Protest tego, co indywidualne, przeciw systemowi politycznemu sam zawdzięcza bardzo wiele uniwersalnym prawom i równouprawnieniu. Bez tych uniwersaliów, które tak słabną pod wpływem nawoływań do lokalizmu i autentyczności, cały sprzeciw upada. Protestujący nie tylko protestują w imię owych rzekomo iluzyjnych idei uniwersalnych, lecz także *volens volens* afirmują ideę świata pozbawionego poniżenia i nieszczęścia – czyż nie słychać w tym echa myślenia utopijnego?

Najbardziej wizjonerskie dzieło Herberta Marcuse’a, wydana w 1955 roku książka *Eros i cywilizacja*, opisuje relacje łączące myślenie utopijne, protest i kategorie uniwersalne. W latach 60. Marcuse orędowną za czymś, co nazwał „absolutną odmową” i co było wezwaniem jednostek, aby zrezygnowały ze współpracy z zabójczym systemem ekonomiczno-społecznym⁶⁶. Pomimo politycznego i aktywistycznego wydźwięku pojęcie „absolutnej odmowy” wywodzi się z zamieszczonych w książce *Eros i cywilizacja* rozważań na temat utopijnych wymiarów sztuki i wyobraźni.

Marcuse sięgnął do surrealizmu, aby przekonywać, że – poprzez odrzucenie ciasnego realizmu – wyobraźnia i fantastyka pielęgnują swoje własne prawdy. „Decydująca funkcja fantazji polega na tym, że odmawia ona uznania ograniczeń, jakie zasada rzeczywistości narzuca wolności i szczęściu, za ostateczne, nie chce zapomnieć o tym, co być może”⁶⁷. Wyobraźnia przekracza ograniczoną realność, aby pojąć jej utajone możliwości; „obejmuje realność pełniej” niż realizm. I odwrotnie, w imieniu wąsko pojmowanej realności wyobraźnia zostaje potępiona jako nieprawdziwa.

Marcuse streścił swoje analizy w koncepcji, którą określił mianem „wielkiej odmowy”: „Wielka odmowa to protest przeciwko niepotrzebnej represji, to walka o najwyższą formę wolności – »życie bez lęku«. Ale taką koncepcję można bezkarnie formułować tylko w języku sztuki”⁶⁸.

⁶⁴ Początek Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych (przyp. tłum.).

⁶⁵ J. Flax, *The End of Innocence* [w:] *Feminists Theorize the Political*, pod red. J. Butler i J. W. Scott, Nowy Jork 1992, s. 450, następny cytat ze s. 452.

⁶⁶ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, oprac. i wstępem poprzedził W. Gromczyński, Warszawa 1991, s. 91–99.

⁶⁷ Idem, *Fantazja i utopia* [w:] idem, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 154.

⁶⁸ Ibidem, s. 154–155.

W „realistycznej” filozofii czy polityce idea życia bez lęku zostałaaby „skompromitowana jako utopiina”.

Marcuse wywiódł frazę „wielka odmowa”, ewokującą jednocześnie protest i utopię, z dyskusji Alfreda Northa Whiteheada o uniwersaliach. Ten angielsko-amerykański filozof twierdził, że uniwersalia w sztuce i krytyce przekraczają poziom poszczególnych przypadków. Jego język jest trudny, ale argumentacja klarowna. „Każda określona sytuacja”⁶⁹ musi być umiejscowiona w jakiejś abstrakcyjnej sferze, która ją przekracza. „Być abstrakcyjnym to znaczy wykraczać poza szczegółowe konkretne sytuacje rzeczywistego dziania się”. „Wykraczać” nie znaczy „odłączać się” – w istocie to właśnie relacja między uniwersalnym a konkretnym jest czymś zasadniczym. Żaden określony „czerwony” kwiat sam w sobie nie wystarcza, abyśmy mogli wydać o nim opinię, potrzebujemy uniwersalnej kategorii „czerwieni”. Zarazem uniwersalia nie są czymś nierealnym.

„Prawdziwe twierdzenie, które głosi, że jakieś twierdzenie o sytuacji rzeczywistej jest nieprawdliwe, może wyrażać istotną prawdę osiągnięcia estetycznego. Wyraża »wielką odmowę«, która jest jego cechą podstawową. Zdarzenie jest istotne proporcjonalnie do znaczenia (dla tegoż zdarzenia) nieprawdziwych twierdzeń o nim (...). Te transcendentne przedmioty nazwano »uniwersaliami« (powszechnikami)”.

Logika staje kością w gardle empirykom, postmodernistom i tym, którzy, na ogół, sympatyzują z lewicą. Metafizyczne uniwersalia są czymś, co należy do tego świata, a jednocześnie – czymś, co go przekracza. Pojedyncze wydarzenie może być „nieprawdliwe” w tym sensie, że zaprzecza mu rzeczywistość, lecz owa „nieprawda” ujawnia innego rodzaju prawdę, tę zakorzenioną w wartościach metafizycznych.

Eugene Genovese, historyk, przypomina nam, dlaczego święto 4 lipca nastrożowało poważne problemy na niewolniczym Południu. Podczas uroczystości dawała się nieprzyjemnie odczuć rażąca sprzeczność między retoryką uniwersalnej wolności, płynącą z Deklaracji Niepodległości, a praktyką niewolnictwa⁷⁰. Na Północy abolicjoniści wraz z byłymi niewolnikami wskazywali na te uniwersalne idee oraz ich naruszanie w życiu codziennym.

„Co roku na tej wolnej ziemi, w dni narodzin wolności – stwierdził czarny wnioskodawca podczas zgromadzenia ustawodawczego w 1853 roku – ludzie zbierają się na posiedzeniu, aby długo i głośno poświadczając istnienie despotyzmu świata, »Uważamy następujące prawdy za oczywiste...«”⁷¹.

Lecz, kontynuuje William J. Watkins, „Twoje prawa zostały ufundowane, poczęte i narodzone w systemie kastowym. Kastowość jest bogiem, którego ten naród z radością czci”. „Zagwarantujcie nam nasze prawa... – grzmi dalej Watkins – Traktujcie nas jak ludzi, wprowadźcie w życie zasady waszej nieśmiertelnej deklaracji”.

⁶⁹ A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 165, kolejne cytaty ze s. 165–166.

⁷⁰ Zob. Eugene D. Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge 1979, s. 126–137.

⁷¹ W.L. Watkins, *Our Rights as Men. An Address Delivered in Boston Before the Legislative Committee on the Militia, February 24, 1853*, przedr. [w:] *Negro Protest Pamphlets: A Compendium*, pod red. W.L. Katza, Nowy Jork 1969, s. 7–10.

Istnieje i zawsze istniała pokusa, aby podważać czczone podczas świętowania wartości jako coś złudnego i fałszywego. „Czym dla amerykańskiego niewolnika jest wasz 4 lipca?”⁷² – grzmiał Frederick Douglass w przemowie wygłoszonej w 1852 roku.

„Co oznacza 4 lipca dla Murzyna? Odpowiem: to dzień uaoznaczający mu – bardziej niż wszystkie inne dni roku – ogrom niesprawiedliwości i okrucieństwa, których pada ofiarą w całym swym życiu. Dla niego wasze święto to pozór, wasza chełpliwa wolność ma bezbożne podstawy (...), a wasze okrzyki na temat wyzwolenia brzmią w jego uszach jak szysterstwo”.

Te słowa wydawać się dziś mogą bardzo nowoczesne, ponieważ przypominają gromkie ataki na oszustwo „zachodnich” wartości uniwersalnych. Po bliższym przyjrzeniu okazuje się jednak, że mamy do czynienia z czymś wręcz przeciwnym: piętnowaniem rzeczywistości w imię uniwersalnych idei. Douglass potępia niewolnictwo za zdradę ideałów, a nie idee za zdradę Afroamerykanów. W oskarżeniu 4 lipca o hipokryzję odwołuje się do idei równości – ubolewa nad rozziwem między tym, co deklarowane, a tym, co realne⁷³.

Podobnie jak inni abolicjoniści Douglass czerpie „otuchę” z „doniosłych zasad” Deklaracji Niepodległości i chciałby, aby rozpowszechniły się w świecie. Nie można pozwolić dłużej, aby „zadawnione obyczaje krzywdzące ludzi wyrządzały zło bez społecznej kary. (...) Żadna zniewaga, żadna przemoc czy to w upodobaniach, czy to w sporcie, czy w chciwych zachowaniach nie umknie teraz przenikliwemu światłu”. Pięćdziesiąt lat później Zola stwierdził: „Mam tylko jedno pragnienie (...), żeby zobaczyć światło – w imię człowieczeństwa”. To wszystko brzmi naiwnie. Jakie światło? Jakie zasady? Jakie człowieczeństwo? Pokolenie współczesnych krytyków przejrzało tę retorykę na wylot; przejrzało – i zobaczyło dużo mniej.

Summary

Thick Aestheticism and Thin Nativity

Russell Jacoby's essay targets the technique of „thick description” popularized by an anthropologist Clifford Geertz. The negative impact of this influential scholar on the interpretative practice in many humanistic fields results in the aestheticization of the academic writing severed from factual and ethical circumstances. On the one hand, this tendency works in unison with the cynical indifference nourishing the posture of the contemporary intellectuals who reject judging in the name of respecting cultural otherness. On the other hand, it leads to paradoxical effects like those when claims for treating all social matters only in terms of their constructiveness and historicity place the alleged reformists very close to conservatives; both groups refer to the particular at the cost of the universal.

⁷² *The Meaning of July Fourth for the Negro* (4 lipca 1852) [w:] *The Life and Writings of Frederick Douglass*, pod red. Ph.S. Foner, t. 2, Nowy Jork 1950, s. 181–204.

⁷³ Zob. *The Fourth of July: Political Oratory and Literary Reactions 1776–1876*, pod red. P. Goetscha i G. Hurma, Tübingen 1992.



Sylwia Gibaszek