

Kola, Adam F.

**Paradygmat kulturowy w badaniach porównawczych : poza cultural studies**

*Slavica litteraria*. 2011, vol. 14, iss. 2, pp. [3]-23

ISSN 1212-1509 (print); ISSN 2336-4491 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/115824>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ADAM F. KOLA

## PARADYGMAT KULTUROWY W BADANIACH PORÓWNAWCZYCH. POZA *CULTURAL STUDIES*<sup>1</sup>

### Abstract

#### **Cultural Paradigm in Comparative Studies. Beyond Cultural Studies**

The transformation of literary studies and consolidation with cultural studies is forgone. It is connected with domination of cultural studies in (post)modern humanities. It is usually receipt as a danger for e.g. comparative literature. However, the aim of the paper is different. Herein I argue that this situation should not be noticed as a competition between comparative and cultural studies, and – as a consequence – loss of identity in literary studies. In presented paper I argue for a new project of such a consolidated studies, what is – in my opinion – especially important in the context of East and Central Europe. The starting point is culturalistic and constructivistic Jerzy Kmita's social-regulatory concept of culture (social-reputational theory of culture) supported by Stanley Fish's idea of interpretive communities, where culture is understood as a mental reality. Then, I focused on the issue of anthropologization of humanities, especially literary studies, and closely connected with that problem of intercultural translation. The key concept in presented herein idea is the category of intentional rationality (Michał Buchowski). In the final part of the paper I discuss those matters in the comparison to the recent reinterpretation of the world literature (e.g. by David Damrosch). As a conclusion it should be underline the necessity of reshaping and reinterpretation of comparative studies theory, which should go beyond – on the one hand – cultural studies, on the other – futile debate between local and global perspective, towards the idea of glocalization of theory.

### Key words

comparative studies ■ cultural studies ■ social-regulatory concept of culture ■ translation ■ anthropologization ■ intentional rationality ■ world literature ■ glocalization of theory

### Słowa kluczowe

komparatystyka ■ *cultural studies* ■ społeczno-regulacyjna koncepcja kultury ■ przekład ■ antropologizacja ■ racjonalność intencjonalna ■ literatura światowa ■ glocalizacja teorii

---

<sup>1</sup> Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (stypendium START 2009 i 2010).

## Wstęp

Odejście od wąsko pojmowanej komparatystyki literaturoznawczej w stronę komparatystyki kulturoznawczej wydaje się nieuchronne, aczkolwiek patrząc długofalowo, należy tego rodzaju prognozy stawiać z największą ostrożnością. Niemniej jednak w najbliższych latach zjawisko to będzie nadal dominować nie tylko na Zachodzie (zwłaszcza w obszarze anglosaskim), ale także w Europie Środkowej i Wschodniej<sup>2</sup>. Jest to odbiciem szerszego procesu supremacji *cultural studies* w łonie humanistyki akademickiej na świecie i anektowania przezeń coraz to nowych dyscyplin<sup>3</sup>. Celem artykułu jest pójście odmiennym tropem, pokazanie, że paradygmat kulturowy w badaniach literackich, w tym w komparatystyce, nie jest skazany na oddanie pola *cultural studies* i roztopie-

<sup>2</sup> Zob. S. Tötösy de Zepetnek, *Comparative Cultural Studies and the Study of Central European Culture – Theory and Application*, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/STotosy1.pdf>. Jednakże w literaturze światowej problem ten był poruszany już wcześniej. Już w słynnym *Raporcie Bernheimera* z 1993 roku (*The Bernheimer Report, 1993. Comparative Literature at the Turn of the Century*, Ch. Bernheimer i in., w: *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, red. Ch. Bernheimer, Baltimore – London 1995, s. 42) proponuje się łączenie perspektywy literaturoznawstwa porównawczego z *cultural studies*, *cultural critique* lub *cultural theory*. Z kolei Michael Riffaterre mówi o komplementarności komparatystyki literaturoznawczej i studiów kulturowych (M. Riffaterre, *On the Complementarity of Comparative Literature and Cultural Studies*, w: *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism...*, s. 66–73). W Polsce prawdopodobnie pierwszy taką tezę wysunął Piotr Rogulski (w: *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie. Radziejowice, 6–8 lutego 1997 r.*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Izabelin 1998, s. 129–131), który proponował nazwę komparatystyki kulturoznawczej (intrakulturalnej, interkulturalnej, multikulturalnej). Zob.: B. Bakula, *Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, Poznań 2000; M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura jako metajęzyk kultury*, „*Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*”, nr 40/2005, s. 287–296; A. Hejmej, *Interdyscyplinarność i badania komparatystyczne*, „*Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ*” 2007, nr 1, s. 35–53; idem, *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków 2008; M. Zelenka, *Komparatystyka a badania interkulturowe*, przeł. A.F. Kola, w: *Komparatystyka dzisiaj*, red. E. Kasperski, E. Szczesna, t. 1, Kraków 2010, s. 45–53 (w tym tomie warto też wymienić inne teksty, m.in. Norberta Mecklenburga czy Andrzeja Hejmeja). Warto także wspomnieć o tomie – nie związanym bezpośrednio z komparatystyką, a z szeroko rozumianym literaturoznawstwem – *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy* (red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006), w którym jednakże brak jest odwołania do propozycji Rogulskiego.

<sup>3</sup> Poczynione na początku zastrzeżenie dotyczące długofalowej perspektywy wynika z przekonania, nie tyle metafizyczno-mitologicznego o charakterze historii jako dominacji czasu kołowego, w którym zmiany następują po sobie fazowo, wracając do wcześniejszych, czy raczej re-aktywując minione paradygmaty, np. w nauce, ile raczej z szczegółowych obserwacji i badań historycznych przemian zachodzących w łonie nauki zachodniej, gdzie każdy pomysł wyczerpując się, dawał impuls do pojawienia się nowych idei. Nie oznacza to koniecznie powrotu do przeszłości, nowy paradygmat może bowiem przybrać zupełnie inną postać. Nie zmienia to jednak faktu, że zmiany następują, tak więc podobnie jak *cultural studies* współcześnie dominują, tak też nadejdzie epoka, gdy przeminą. Na temat zmian paradygmatów zob. np. Thomas Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.

nie tożsamości dyscyplinarnej literaturoznawstwa. Przy czym od razu należy zaznaczyć, że akcent zostanie tutaj położony nie na krytykę dotychczasowych stanowisk, a na zaprezentowanie nowego projektu. Wynika to nie tylko z ograniczeń dotyczących objętości tekstu, ale również z przekonania, że mariaż komparatystyki z *cultural studies* jest możliwy, potrzebny i pożyteczny, i powinien – zwłaszcza w kontekście wciąż słabości spojrzenia kulturologicznego w Europie Środkowej i Wschodniej – być intensywnie rozwijany. Patrzę bowiem na ten ruch nie jako na konkurencję, lecz sojusznika w dokonywaniu istotnych przemian we współczesnej humanistyce. Niniejsza propozycja jest jednak odmienna i ta kwestia wymaga szczegółowej eksplikacji<sup>4</sup>.

### Przybliżenie pierwsze: poza *cultural studies*

Podążanie drogą różną od *cultural studies* ma swoje zarówno *stricte* naukowe, jak i ideologiczne uzasadnienie. Po pierwsze, ukryta jest w nich pułapka, którą na Zachodzie zaczyna się dostrzegać. W wyniku jasnego upolitycznienia, co jest m.in. konsekwencją zwrotu etycznego i politycznego w postmodernistycznej humanistyce, ten rodzaj badań cechuje pozorne bogactwo i wielobarwność, rzeczywista zaś powtarzalność i przewidywalność wniosków, wtórność i epigonizm wobec pozycji kanonicznych, a przeto ich monotematyczność. Przykład, w przeważającej mierze zależnych od orientalizmu Edwarda Saïda, studiów postkolonialnych jest tutaj wzorcowy, zaś aplikacje owej perspektywy np. na światy przed-kolonialne<sup>5</sup>, chociaż interpretacyjnie bywają interesujące, wydają się – o ile kategoria ta ma jakąkolwiek rację bytu w post-postmodernistycznym świecie – nadinterpretacją<sup>6</sup>, czy raczej narzuceniem określonych wniosków na nie zawsze dającą się w taki sposób przykroić rzeczywistością kulturową<sup>7</sup>.

Po wtóre, z perspektywy byłego bloku wschodniego znaczącym obciążeniem dla szeroko rozumianych *cultural studies*, jak również krytyki postkolonialnej, jest marksistowskie zaplecze tych propozycji, przy czym skaza ta wydaje się

<sup>4</sup> Więcej na ten temat zob.: A.F. Kola, *Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2, s. 56–74; idem, *Antropologizacja literaturoznawstwa a komparatystyka*, w: *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2009, s. 83–106; idem, *Kulturoznawstwo a instytucjonalizacja komparatystyki*, w: *Komparatystyka dzisiaj...*, s. 81–95.

<sup>5</sup> Wykorzystanie studiów postkolonialnych do badania średniowiecza, zob. *Postcolonial Middle Ages*, red. J. Cohen, New York 2000.

<sup>6</sup> U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008.

<sup>7</sup> B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, London 2002.

bądź to tracić na znaczeniu wraz z wkraczaniem na scenę akademicką nowych generacji, bądź to pomijana milczeniem przez autorów środkowo- i wschodnioeuropejskich, bądź też szuka się nowych rozstrzygnięć metodologicznych, które bazowałyby na innych założeniach i podstawach ideologicznych i światopoglądowych<sup>8</sup>. Poczynić należy zastrzeżenie: poszukiwanie odmiennych od marksizmu podstaw dla studiów postkolonialnych jest trudne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, wynika z uwikłania teorii postkolonialnej w politykę, właśnie w różnorako interpretowany marksizm w okresie wyzwania się z kolonialnej dominacji narodów pozaeuropejskich, dla których blok wschodni, socjalistyczny, często stanowił wsparcie polityczne, ideowe, militarne, itd. Po drugie recepcja tej tradycji na Zachodzie jest nieodłączną ze światopoglądem lewicowym, opartym często na filozofii marksistowskiej. Te dwa czynniki splatają ze sobą ściśle studia postkolonialne i marksizm. Być może jednak należy po prostu przestać traktować marksizm jako zło wcielone w naszej części świata, patrzeć na ten nurt jedynie jako na jedną z propozycji metodologicznych (niekiedy z zakresu filozofii polityki, jak robi to np. Slavoj Žižek), i to z punktu widzenia humanistyki zachodniej, jedną z płodnych myślowo tradycji (by wspomnieć o *cultural studies*, *subaltern studies*, historyzmie i in.).

Trzeci powód, dla którego porzucono *cultural studies*, wynika z przekonania, że ich dotychczasowa formuła – podobnie jak nurt intelektualny, który je wypromował, czyli postmodernizm – wyczerpuje się i poszukuje się zamiennika. Nadchodzi czas na twórczy ferment, który pozwoli przezwyciężyć nieuchronny kryzys. Jeżeli nie chcemy być nadal jedynie epigonami intelektualnych mód z Zachodu, winniśmy się włączyć w debatę o przyszłości humanistyki. Sięganie do własnych, tj. środkowo- i wschodnioeuropejskich tradycji może być dobrą podstawą tak szkicowanego projektu<sup>9</sup>. Propozycją, którą warto rozważyć, znamienną zarazem dla całej post-postmodernistycznej humanistyki i studiów społecznych, jest powrót do rzeczy, do empirii (w różnoraki sposób rozumianej), do konkretności<sup>10</sup>. Doskonałym tego przykładem jest Teoria Aktora-Sieci (ANT) Bruno Latoura i in. Odmienną ścieżką podążają aplikacje teorii

<sup>8</sup> E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000.

<sup>9</sup> A. F. Kola, *Transformace, postkomunismus, postkolonialismus, postmodernismus. Paradigmata středoevropské literatury po roce 1989*, w: *Středoevropský areál ve vnitřních souvislostech (česko-slovensko-maďarské reflexe)*, red. I. Pospíšil, J. Šaur, Brno 2010, s. 201–209. Zob. D. Ulicka, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2007; eadem, *Zwrot archiwalny (jak ja go widzę)*, „Teksty Drugie” 1–2/2010, s. 159–164; zob. A.F. Kola, *Nie-klasyczna historia teorii literatury Europy (Środkowo-Wschodniej)*, „Teksty Drugie” 4/2009, s. 110–120.

<sup>10</sup> Zob. *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2008.

systemu(-)świata do badań komparatystycznych<sup>11</sup>, czy też – o czym więcej poniżej – dominacja *case studies* nad rozważaniami teoretycznymi.

W tej optyce, niniejsza propozycja zachowując postmodernistyczną refleksyjność i samoświadomość dyscyplinarną i teoretyczną, poszukuje zarazem konkretności i rzeczywistości charakterystycznej dla badań modernistycznych (czy też raczej, dla na razie nie posiadających zbiorczej nazwy studiów doby po postmodernizmie).

### **Przybliżenie drugie: społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmita**

Tym ostatnim tropem, łączenia modernizmu z postmodernizmem<sup>12</sup>, od lat konsekwentnie podąża polski filozof i kulturoznawca, Jerzy Kmita. W pracy *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury* w następujący sposób definiuje on kulturę: „kulturę stanowią pewne systematycznie ugrupowane przekonania, i to przekonania, które – świadomie akceptowane lub (z reguły) milcząco respektowane przez jednostki ludzkie tworzące określoną społeczność – regulują powszechnie, w obrębie owej społeczności, sposób podejmowania przez nie obszernej klasy działań. Działania te składają się na pewną całość zwaną przez nas praktyką społeczną. Dodajmy, że właśnie z uwagi na przytoczoną powyżej ideę nadaliśmy naszej koncepcji kultury miano społeczno-regulacyjnej<sup>13</sup>”. Dalej Kmita dokonuje rozróżnienia na kulturę techniczno-użytkową i symboliczną. Kulturę symboliczną w „danej społeczności tworzą te powszechnie w jej obrębie respektowane przekonania normatywne i dyrektywne, które kojarzą się w parę normatywno-dyrektywne tego rodzaju, że ich członki dyrektywne zapewniają skuteczność współwarunkowanych przez nie subiektywno-racjonalnie działań pod tym tylko warunkiem, że owe przekonania dyrektywne są (w danej społeczności) respektowane”<sup>14</sup>. Dla Kmita kultura to w istocie świadomość społeczna, przejawiająca się w normach i dyrektywach. Świadomość wyznacza nam zarówno cele działań, jak i sposoby ich osiągnięcia. Kolejnym stopniem jest praktyka społeczna, tj. wszystkie zachowania i działania ludzkie. Dopiero trzecim elementem są „produkty” kultury, tzn. artefakty kultury, takie

---

11 P. Casanova, *The World Republic of Letters*, trans. M. B. DeBevoise, Cambridge-London: Harvard University Press 2004; F. Moretti, *Modern Epic. The World System from Goethe to García Márquez*, trans. Q. Hoare, London-New York: Verso 1996.

12 A. Szahaj, *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia, t. XV, Nauki Humanistyczno-Społeczne, zeszyt 264, 1993, s. 75–84.

13 G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994, s. 5.

14 Ibidem, s. 48.

jak dzieła literackie, obrazy, ale także teorie naukowe. Kultura jest przeto rzeczywistością myślową<sup>15</sup>, przy czym pojmowaną nie w kategoriach indywidualnych, lecz wspólnotowych. Zbliża to stanowiska Kmita do propozycji Stanley Fish, który zauważa, że „założenia i przekonania jednostki nie są jej własnymi w jakimkolwiek sensie, który uzasadniałby obawę przed solipsyzmem. Oznacza to, że to nie ona jest ich źródłem (w istocie byłoby lepiej powiedzieć, że one są jej); to raczej ich wcześniejsza dostępność z góry wyznacza ścieżki, jakimi świadomość może pójść<sup>16</sup>”. Kultura jest więc sferą świadomie lub/i nieświadomie podzielanych przez człowieka przekonań, który jest częścią wspólnoty interpretacyjnej (Stanley Fish), bądź kolektywu myślowego (Ludwik Fleck<sup>17</sup>).

Przyjęcie w niniejszej propozycji koncepcji kultury Kmita w badaniach komparatystycznych przynosi wymierne korzyści, jest zarazem wypełnieniem i rozszerzeniem postulatu Marii Dąbrowskiej-Partyki, która proponuje rozumieć literaturę jako metajęzyk kultury. Autorka zauważa: „[t]rzeba od razu dodać, że jest on [metajęzyk kultury, czyli literatura – A.F.K.] metaforą opisanej powyżej sytuacji epistemologicznej, aniżeli metodologicznym postulatem sensu stricto. Wynika w tej samej mierze z obaw przed przekroczeniem granic własnej niekompetencji, co z potrzeby powiedzenia czegoś w miarę istotnego (...). Jego istotą jest przekonanie, że literatura (...) jest czymś więcej, aniżeli jednym z niezliczonych elementów kultury, że jest także jej metajęzykiem, ponieważ u podstaw struktury literackiej leżą procesy metaforyzacji tej kultury, jej rzeczywistości, obaw i kompleksów<sup>18</sup>”. Z jednej więc strony mamy przekonanie Kmita, że literaturę należy opisywać na równych prawach w ramach mechanizmów funkcjonowania kultury, z drugiej uprzywilejowującą literaturę propozycję Dąbrowskiej-Partyki.

W optyce kulturoznawczej, Andrzej Mencwel zauważa, że „nic nie pozwala nam orzekać o prymacie słowa nad obrazem czy rytuałem w paleolitycznej jaskini-świątyni”. Rację ma, gdy zauważa, że „[s]kupiając swoją uwagę na słowie, dajemy tylko prymat określonej ujęci historii kultury<sup>19</sup>”. Przy tym nie jest to ujęcie uniwersalne i jedynie obowiązujące w świecie. Wynika zaś z historii kultury euro-amerykańskiej, w której dominację zdobyło słowo pisane, przede wszystkim zaś drukowane. Raz jeszcze trzeba przyznać rację Menc-

15 J. Kmita, *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1983, s. 15–30.

16 S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, wstęp do polskiego wydania R. Rorty, przedmowa A. Szahaj, tłumacze różni, Kraków 2002, s. 78.

17 Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkievicz, wstęp. Z. Cackowski, Lublin 1986.

18 M. Dąbrowska-Partyka, op. cit., s. 295.

19 A. Mencwel, *Wiedza o kulturze a wiedza o literaturze*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. M. Czermińska i in., t. II, Kraków 2005, s. 44–56.

welowi, który stwierdza, że „[j]eśli poprzez słowo wchodzimy (...) do całości kultury – to nie przez żadne słowo w ogóle i żaden też język w ogóle. Wchodzimy zawsze poprzez określone partykularyzacje słowa, to znaczy komunikacyjne sposoby jego istnienia i działania. (...) tymi sposobami działania słowa są oralność, piśmienność, druk, elektronika czy też informatyka. Ich sekwencja wyznacza porządek kultury”<sup>20</sup>. Podobnie rzecz całą widzą autorzy *Raportu Bernheimera*, zwracając uwagę na ten aspekt rzeczywistości kulturowej, wskazują, że komparatystyka literacka ma się zajmować badaniami szeroko rozumianych tekstów, „od wczesnych manuskryptów do telewizji, hipertekstu i rzeczywistości wirtualnej”, biorąc pod uwagę „materialne możliwości kulturowej ekspresji”<sup>21</sup>. W proponowanej wersji komparatystyki nie tylko nie można bagatelizować – podążając za Marshalllem McLuhanem, Walterem J. Ongiem czy Jackiem Goodym – przekątnika czy medium (co w literaturoznawstwie stanowi osobny namysł np. krytyki genetycznej<sup>22</sup>), ale także od historycznej postaci kultur, które – w badaniach porównawczych – interpretujemy. Wystrzegać się bowiem trzeba wszelkich uniwersalizacji i generalizacji.

Dzięki Kmicie komparatysta zyskuje platformę porównywania, owo quasi-mityczne w tradycji badań porównawczych *tertium comparationis*, święty Graal tej dyscypliny – jest nią tu kultura, gdzie wtórnym staje się problem tego, co porównywać. Bowiem z jednej strony można prowadzić badania w obrębie samej literatury (na przestrzeni dziejów, bądź też pomiędzy różnymi obszarami, literaturami narodowymi, w skali regionalnej, ale również i globalnej), z drugiej – zgodnie z propozycją poszerzenia pola badawczego o inne dziedziny sztuki, myśli ludzkiej i *de facto* każdej aktywności człowieka. Wynika to z faktu, że w przyjętej optyce celem porównywania jest re-konstrukcja danej kultury, zaś poszczególne jej „produkty” są jej elementem, ich analiza i interpretacja ma zaś służyć wydobyciu – by posłużyć się nośnym terminem Ruth Benedict – wzorów kultury [*patterns of culture*].

Korekta, za którą można uznać w niniejszych rozważaniach spostrzeżenie o miejscu literatury w systemie kultury, traktowanie jej jako metajęzyk kultury, pozwala z kolei zachować kulturologiczną perspektywę w ramach literaturoznawstwa. Pozostajemy więc na gruncie badań literackich, zachowujemy odrębność dyscyplinarną, nie poddajemy się ofensywie *cultural studies*, zarazem czerpiemy to, co najlepsze z paradygmatu kulturowego, czy też kulturalistycznego. Poszerzamy zarazem zakres naszych badań, proponujemy dzięki temu „produkt”, czyli nasze interpretacje, który jest bardziej interesujący dla czytelnika. Wychodzimy bowiem poza hermetyczny język i zainteresowania

---

20 Ibidem.

21 *The Bernheimer Report*, 1993, op. cit., s. 45.

22 Zob. M. Zelenka, *Literární věda a slavistika*, Praha 2002, s. 80–99.



„twardego” literaturoznawstwa, w stronę szeroko rozumianej kultury<sup>23</sup>. Ujęcie to uwypukla zarazem, iż rola literatury, której głównym tworzywem jest język, w procesach metaforyzacji i jej metanarracyjna wobec innych dziedzin kultury pozycja, jest cechą charakterystyczną dyskursu. Nie można o tym zapominać. Zaś to właśnie literaturoznawstwo, wespół z językoznawstwem (a więc te nurty w badaniach literackich, które dokonały przeorientowania własnych metodologii, jak chociażby formalizm, strukturalizm czy metoda integralna, by przestać na tradycjach środkowo- i wschodnioeuropejskich, i postulowały fuzję obu tych dyscyplin), dokonało najlepszego rozpoznania językowych mechanizmów nie tylko tekstów literackich, ale w ogóle wszelkich dyskursów (albowiem nawet specjaliści w analizach dyskursywnych, jak Michel Foucault, wychodzili od ujęć strukturalistycznych).

Takie podejście do komparatystryki nie zatrzymuje się na abstrakcyjnym poziomie rozważań teoretycznych, lecz – zgodnie z post-postmodernistycznym paradygmatem – skupia się na konkretności, a więc na interpretacjach, nie ograniczając się jednak do monodyscyplinarnego spojrzenia, szukając inspiracji w polidyscyplinarnym zapleczu metodologicznym. Polidyscyplinarność zakłada – w odróżnieniu od interdyscyplinarności<sup>24</sup>, skupiającej się na tym, co pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami – czerpanie z wielu dyscyplin, i to zarówno gdy chodzi o obszary badawcze, jak i gdy pod uwagę brane jest zaplecze teoretyczno-metodologiczne, perspektywa oglądu rzeczywistości. Pod tym względem postulowany jest pluralizm metodologiczny<sup>25</sup>, czy nawiązując

23 Osobną kwestią byłoby zestawienie stawianych tu propozycji z koncepcją Dionýzego Ďurišina. Związał formułę zaproponował Miloš Zelenka, który wskazuje, iż słowacki komparatysta „sa inšpiroval modernou semiotikou, hermeneutikou a matematickými metódami. Vypracovanie novej terminológie a systematiky nahradilo nastávajúcu porovnávaciu literárnu vedu tzv. novou komparatistikou, t. j. teóriou medziliterárnosti a interdyscyplinárnym štúdiom svetovej literatúry, ktoré prekračovalo hranice literárnej vedy smerom k politológii, etnológii, kultúrnej geografii a areálovej slavistikie” (M. Zelenka, *Česká a slovenská literárna komparatistika 20. storočia*, w: *Trinásť let po. Trinásť rokov po. Brněnské texty k slovakistice IX*, red. I. Pospíšil, M. Zelenka, A. Zelenková, Brno 2006, s. 262; por. Pospíšil, Zelenka *Komparatystyka, poetyka i literatura światowa (O metodologicznych korzeniach i zależnościach koncepcji zespołu Ďurišina)*, w: *Dialog – Komparatystyka – Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czajplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002, s. 231–250). Pamiętać wszakże musimy o strukturalistycznym zapleczu myśli Ďurišina i scjentyistycznych aspiracjach. Prezentowania tu propozycja w tym względzie podąża odmienną ścieżką. Wspólne z późnym Ďurišinem jest natomiast kulturologiczne nastawienie, przy jednoczesnym zachowaniu przedmiotu literaturoznawstwa, czyli literatury, jako głównego obszaru badawczego, oraz regionalne/arealowe spojrzenie na rzeczywistość kulturową.

24 Komparatystyką jest bowiem zawsze interdyscyplinarna, przy czym „łatwo jest uprawiać ją źle”, zob. H. Saussy, *Exquisite Cadavers Stitched from Fresh Nightmares. Of Memes, Hives, and Selfish Genes*, w: *Comparative Literature in an Age of Globalization*, red. H. Saussy, Baltimore 2006, s. 34.

25 A. F. Kola, *Nie-klasyczna komparatystyka...*

do Paula Feyerabenda – anarchizm interpretacyjny<sup>26</sup>, zakorzeniony np. w neo-pragmatycznej filozofii Richarda Rorty’ego, zgodnie z którą nadrzędny jest cel interpretacji, nie zaś czystość przyjętej metody<sup>27</sup>.

Konsekwencją takiego podejścia jest skupienie uwagi na pracy analityczno-interpretacyjnej<sup>28</sup>, nie zaś na poziomie metateoretycznym. Tym samym postmodernistyczne, narcystyczne zapatrzenie poszczególnych dyscyplin w same siebie, niekończąca się autoanaliza, chociaż ważna jeżeli pod uwagę weźmiemy samoświadomość dyscyplinarną, dobiega końca, trzeba się wziąć na nowo do pracy dotyczącej właściwych dla literaturoznawstwa problemów – a więc do literatury. Symptomatyczne są w tym względzie najważniejsze prace komparatystyczne ostatnich lat, by wymienić książki Emily Apter, Pascale Casanovy, Davida Damroscha, Franco Morettiego, Hauna Saussy’ego i in.<sup>29</sup>, w których kluczowe są opowieści o literaturze, kolejne *case studies*, nie zaś teoretyczne rozważania o wysokim stopniu abstrakcji. Atrakcyjność dla odbiorcy, konkret, przedstawienie tego, co pozornie znane w nowym świetle, tak by odsłonić nieznaną stronę rzeczy, skupienie uwagi na detalu i szczególe, a nade wszystko nie poprzestawanie na poziomie deskryptywnym, co charakteryzowało klasyczną komparatystykę o proveniencji pozytywistycznej i scjentystycznej, lecz podążanie zgodnie z hermeneutyczno-postmodernistyczną zasadą ku pogłębionej interpretacji, w kierunku niebanalnych, zaskakujących wniosków i spostrzeżeń. Wszystkie te cechy charakteryzują nowoczesną literaturę porównawczą.

### Przybliżenie trzecie: przekład literacki...

Komparatystyka współczesna zdominowana została przez kwestie translato-logiczne<sup>30</sup>. Szeroko pojmowany przekład literacki przestał być tylko i wy-

26 A Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie”, nr 6/1997, s. 5–33.

27 Zob. idem, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 80. Analogiczne podejście w odniesieniu do komparatystyki proponuje B. Bakuła, op. cit.

28 Zob. A.F. Kola, *Europa w dyskursie polskim, czeskim i chorwackim. Rekonfiguracje krytyczne*, Toruń 2011 (w druku).

29 E. Apter, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton 2006; P. Casanova, op. cit.; D. Damrosch, *What is World Literature?*, Princeton 2003; F. Moretti, op. cit.; H. Saussy, *Great Walls of Discourse, and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge-London 2001.

30 E. Apter, op. cit.; T. Bilczewski, *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatoologii*, Kraków 2010; *Tokens of Exchange. The Problem of Translation in Global Circulations*, red. Lydia H. Liu, Durham-London 1999. Tendencja ta wyraźna była zarówno w trakcie XIX Kongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia Literatury Porównawczej (XIX<sup>th</sup> Congress of International Comparative Literature Association) pt. *Expanding the Frontiers of Comparative Literature*, który odbył się w dniach 15–21 sierpnia

łącznie umiejętnością, wiedzą techniczną, aktywnością quasi-automatyczną, w której jedynym warunkiem poprawności przełożenia tekstu z jednego języka na drugi była znajomość obu. We współczesnej translatoryce, która także zmagają się z zakusami *cultural studies*, przekład nie jest już prostym aktem, po prostu tłumaczeniem, stał się zaś serią powiązanych ze sobą, skomplikowanych zabiegów translacji jednej kultury na drugą, w której językowa adekwatność jest tylko jednym z wielu elementów wchodzących w grę. I bynajmniej nie chodzi tutaj już tylko o zachowanie realiów kulturowych, a zarazem o oddanie ich w zrozumiały sposób w języku docelowym, ale translacja staje się interpretacją. Wpływ nurtu hermeneutycznego i postmodernizmu jest wyraźny. Nie dziwi więc, że tak rozumiany przekład stał się jedną z kluczowych kwestii współczesnej komparatyki. Z niniejszej perspektywy jest to tendencja o tyle istotna, iż utrzymuje badania porównawcze w łonie literaturoznawstwa, zachowuje przedmiot badań – literaturę, a co więcej, zgodnie z postulatami formalistyczno-strukturalistycznymi, łączy się z językoznawstwem (oczywiście rozumianym w sposób dalece różny od owych tradycji; chodzi jedynie o ogólne podejście i niejako filozofię uprawiania literaturoznawstwa; zaś że teorie, na których się ono opiera i stosowane metodologie są odmienne – to dobrze). Ważne jednak, że – zgodnie z postulatem odnawiania zapomnianych tradycji lokalnych lub regionalnych, czy też re-aktywacji dziedzictwa, które uważa się za rozdział zamknięty w dziejach nauki o literaturze – należy zastanowić się, w jaki sposób ową tendencję do łączenia komparatyki z translatoryką można by na nowo zinterpretować w językach teoretycznych wypracowanych na rodzimym, środkowo- i wschodnioeuropejskim gruncie. Praca taka może przynieść realne korzyści dla naszych komparatystyk, zarazem włączyć prowadzone tu badania w nurt światowy, oraz – co nie bez znaczenia – oddać sprawiedliwość wypartym i/lub zapoznanym tradycjom<sup>31</sup>.

---

2010 w Seulu, Republika Korei, a także w trakcie The American Comparative Literature Association's 2010 Annual Meeting pt. *Creoles, Diasporas, Cosmopolitanism*, który odbył się w Nowym Orleanie (Louisiana, Stany Zjednoczone Ameryki). W tym ostatnim szczególnie znaczący był plenarny panel dyskusyjny z udziałem E. Apter, S. Bermann, J. Lezry, H. Saussurego, M. Wooda. Wyrazem tego trendu, zarazem zwięzłym podsumowaniem problematyki, ze wskazaniem na najważniejszą literaturę przedmiotu, jest także artykuł S. Bermann, *Comparative Literature and Translation: Some Observations*, „Recherche Littéraire / Literary Research”, vol 26, nr 51–52 (Summer 2010), s. 15–20.

31 Zob. A.F. Kola, *Transformace, postkomunismus...*; D. Ulicka, *Literaturoznawcze dyskursy...*; M. Zelenka, *Literární věda...*

### Przybliżenie czwarte: ... a antropologizacja komparatystyki

Niniejsza propozycja nawiązuje do tradycji poznańskiej szkoły kulturoznawczej Jerzego Kmity. Dzięki temu nie tylko nie popada w *cultural studies*, lecz zarazem nie przystaje na konieczność spojrzenia jedynie przez pryzmat lingwistyki i translatoryki. Ratunkiem, a zarazem szansą na rozwiązanie niektórych problemów przekładu literackiego z perspektywy komparatystycznej, jest bowiem sięgnięcie do antropologii kulturowej.

Zachodzący na przełomie XX i XXI wieku proces antropologizacji literaturoznawstwa w Polsce<sup>32</sup>, a tym bardziej w innych państwach Europy Środkowej i Wschodniej, choć interesujący z punktu widzenia przemian tej dyscypliny, nie jest niczym wyjątkowym i miał wcześniejsze etapy. Celem tekstu nie jest jednak przedstawianie historii owych zmian, co raczej zestawienie procesu rozwoju antropologii kulturowej i antropologizacji powojennej humanistyki z przemianami w literaturoznawczych badaniach porównawczych. Bowiem komparatystyka jest dyscypliną w swoich założeniach, metodologii, ideologii oraz celach analogiczną do antropologii kulturowej/społecznej czy etnologii (przy świadomości różnic pomiędzy poszczególnymi tradycjami; nie będą one odgrywały w niniejszym artykule istotnej roli). W tej optyce antropologizacja literaturoznawstwa, szczególnie badań porównawczych, nie jest zaskakująca, i staje się „dziejową koniecznością”, wynikającą z historii tej dziedziny nauki<sup>33</sup>. Co więcej, nie jest to proces charakterystyczny tylko i wyłącznie dla nauk

<sup>32</sup> Z punktu widzenia antropologii kulturowej zob. zwłaszcza teksty Wojciecha J. Burszty (*Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. M. Czermińska i in., t. II, Kraków 2005, s. 85–98) czy Waldemara Kuligowskiego (*Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań 2001). Z wcześniejszych prac warto przypomnieć, gdyż sami antropolodzy o tym zapominają, książki Rocha Sulimy, zwłaszcza – interesująca także z punktu widzenia wykorzystania idei Michaiła Bachtina oraz jej niezwykle aktualnego w świetle dyskusji toczących się w polskiej humanistyce współczesnej dotyczących takich zagadnień jak zaangażowanie humanistyki i jej nieuniknione zniwolenia przez wartości i systemy normatywne, zależność nauki od wspólnot interpretacyjnych i idiosyncraticznych przesądzeń – *Literatura a dialog kultur* (R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982). Z kolei z literaturoznawczego punktu widzenia, często bazując na Bachtinie, zob. E. Czaplejewicz, *Myślenie dialogowe Michaiła Bachtina*, w: *Literatura. Teoria. Metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 1998; E. Kasperski, *Świat człowieka. Wstęp do antropologii literatury*, Pułtusk – Warszawa 2006; E. Kosowska, *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, Katowice 2003; M.P. Markowski, *Antropologia, humanizm, interpretacja*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. M. Czermińska i in., t. I, Kraków 2005, s. 283–292;

<sup>33</sup> Historia komparatystyki, bez podkreślania owego „antropologicznego” ukąszenia (kwestię tę omawiam w: A.F. Kola, *Antropologizacja literaturoznawstwa...;* tam dalsza literatura przedmiotu, szczególnie w kwestii antropologizacji literaturoznawstwa), patrz: H. Janaszek-Ivaničková, *O współczesnej komparatyście literackiej*, Warszawa 1980; eadem, red., ed., *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, Warszawa 1997; M. Zelenka, *Literární věda...;* T.

o literaturze, lecz dostrzec go można także w innych dyscyplinach humanistyki i nauk społecznych<sup>34</sup>. Odchodzi się od wąskich specjalizacji na rzecz szerokiego podejścia całościowo obejmującego życie człowieka. O ile wiek XX był epoką postępującej specjalizacji, był wiekiem eksperckim, o tyle wiek XXI będzie zapewne okresem rozwoju podejść interdyscyplinarnych i polidyscyplinarnych, będzie przeto zwrotem w kierunku podejścia humanistycznego<sup>35</sup>.

Antropologizacja rozumiana jest tutaj jako czerpanie inspiracji z akademickiej dyscypliny naukowej jaką jest antropologia kulturowa. W XX-wiecznej humanistyce i naukach społecznych dyscyplina ta ma bowiem miejsce uprzywilejowane, co wynika nie tylko z siły jej oddziaływania na inne nauki, czy też z mody na „antropologiczne” wtrącenia i interpretacje (cudzośćłów konieczny, gdyż z punktu widzenia samej antropologii są to często użycia nieuprawomocnione, błędne, naiwne, powierzchowne), ale także związane jest z jej wysokim stopniem samoświadomości i autorefleksyjności, łatwym i szybkim przyjmowaniem nowych trendów i mód badawczych, niekiedy wręcz z ich lansowaniem, oraz z wieloaspektowym i polidyscyplinarnym z założenia podejściem. Czyni to z antropologii awangardę akademickiego namysłu nad człowiekiem i kulturą.

Powiązanie antropologicznego podejścia z kwestią przekładu w obliczu przemian współczesnej komparatystyki staje się szansą na rozwiązanie niektórych problemów w owej polidyscyplinarnej perspektywie stawianych. Wymaga to wszakże poczynienia jednego przynajmniej zastrzeżenia. Odniesienia antropologiczne z punktu widzenia zarówno przekładoznawstwa, *cultural studies*, jak i komparatystyki nie są niczym nowym. Nurt ten rozwija się bujnie od mniej więcej lat 80. XX wieku. Jest to jednak antropologizacja pozorna, albowiem ograniczona w zasadzie do jednego aspektu badanej rzeczywistości. Nie wykracza w znacznej części poza kwestie związane z krytyką postkolonialną i umieszczaniem problematyki translatoologicznej w odniesieniu do relacji zachodzących pomiędzy kolonialnym centrum i peryferiami<sup>36</sup>. Różnie jest

---

Bilczewski, op. cit.

<sup>34</sup> Zob. tom *Antropologizowanie humanistyki...*

<sup>35</sup> O kwestiach szerszych syntez w obrębie pola akademickiego nie będę się wypowiadał, gdyż – jak sądzę – znaczące jest dokonanie raz na zawsze separacji od nauk ścisłych i pozbycie się wobec nich kompleksu zarówno przez humanistykę, jak i przez nauki społeczne. Jednakże scjentystyczne tęsknoty są obecne w łonie akademii, czego wyrazem jest np. rozwój kognitywistyki, neuronauk, socjobiologii, itd. Z punktu widzenia przyrodoznawstwa opcję taką promuje np. Edward O. Wilson w swojej idei konsilencji (E. O. Wilson, *Konsilencja – jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Poznań 2002).

<sup>36</sup> Tak rozumiana pozorność wyraźna jest w: T. Bilczewski, op. cit., s. 223–252; zob. G. Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, New York 2003, s. 54–70. Por. D. Kołodziejczyk, *Literatura porównawcza i studia postkolonialne – nowe otwarcie dla komparatystyki?*, „Porównania”, nr 5, 2008, s. 55–73.

przez poszczególnych autorów definiowana, odmiennie konceptualizowana, nie wychodzi jednak poza horyzont ową problematyką wyznaczony; uwaga zogniskowana jest na dominacji i hegemonii, relacjach panowania, podrzędności, władzy, oraz – w tym kontekście – funkcjonującej wiedzy. Pozorność owej antropologizacji odczytywać można więc – po pierwsze – przez pryzmat dyscyplinarny, jawi się ona wtedy nie tyle antropologizacją w sensie tu proponowanym, a raczej postkolonizacją (antropologizacją jedynie/aż o tyle, o ile sama antropologia współczesna jest dyscypliną postkolonialną – co do tego nie ma wątpliwości). Po drugie, nie eksploatuje ona całego spektrum zagadnień i ujęć przez antropologię proponowanych. Po trzecie wreszcie, i jest to konstatacja paradoksalna, za sprawą teorii postkolonialnej przekładoznawstwo i komparatystyka wklęane są w model antropologii, której *de facto* nie ma, albo też, stanowi jedynie jej część. Jest to szczególnie wyraźne z perspektywy środkowo- i wschodnioeuropejskiej, gdzie tematyka studiów pozaeuropejskich w etnologii nie była nigdy dominująca, przeto i problematyka przez tę dyscyplinę podejmowana różniła się od centrowego modelu zachodnioeuropejskiego. Antropologia współczesna sięga bowiem do tak wielu pól badawczych, eksploruje najróżniejsze dziedziny życia ludzkiego, nie jeżdżąc w odległy, „egzotyczny” teren, bądź też traktując ów teren w sposób metaforyczny, iż pozostawianie w refleksji translatoryczno-komparatystycznej na gruncie (post)kolonialnym wydaje się niepotrzebnym ograniczeniem i nierozpoznanem pożytków, które płyną (czy raczej: płynąć mogą i powinny) z aplikacji rozstrzygnięć wypracowanych w łonie antropologii. Niniejszy wywód pomijając przeto świadomie postkolonialne<sup>37</sup>, dominujące współcześnie, użycia antropologii w komparatyście, podąża odmienną ścieżką, zachowując jedną z myśli przyświecających owej propozycji, by punktem wyjścia czynić lokalne tradycje. Ponownie sięgnę więc do szkoły poznańskiej, bazującej na propozycjach Jerzego Kmity.

### Przybliżenie piąte: racjonalność intencjonalna

Do najistotniejszych problemów antropologii kulturowej należy kwestia racjonalności, wkraczając w obszary zarezerwowane tradycyjnie dla filozo-

<sup>37</sup> Wątpliwości dotyczące aplikacji krytyki postkolonialnej zostały już wcześniej wyrażone w *Przybliżeniu pierwszym*, obowiązują one nadal w odniesieniu do problemu translacji. Kwestia ta jest skądinąd poruszana w ramach tak rozumianych i przykładowych do rzeczywistości Europy Środkowej i Wschodniej studiów postkolonialnych. Szczególnie interesujące w tym zakresie są kolejne numery wydawanego w Poznaniu przez B. Bakulę czasopisma „Porównania” (numery 5/2008; 6/2009 i in.). Tam dalsza literatura przedmiotu. Zob. T. Bilczewski, op. cit., s. 224 i nast. Także ten autor, powołując się na przytaczaną już pracę *The Empire Writes Back*, również podnosi tę wątpliwość, jednak jej nie rozwija (zob. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, op. cit.).

fii. Uproszczając można powiedzieć, że bądź to przyjmuje się uniwersalne, *de facto* zaś zachodnie, kryteria racjonalności i uznaje niespełniające ich kultury za nieracjonalne lub irracjonalne, bądź też przypisuje się członkom kultury odmiennej od wspólnoty badacza pewnego typu racjonalność, przy czym nie można sprowadzić jej do kategorii racjonalności zachodniej. Stanley J. Tambiah nazywa te podejścia odpowiednio: unifikującym/łączącym i relatywizującym/dzielącym. Pierwsze z nich reprezentują m.in. Alasdair MacIntyre, Ernest Gellner, Donald Davidson i Steven Lukes, drugie Ludwig Wittgensteina, Peter Winch, Clifford Geertz, Barry Barnes i Ian Hackinga. Podejście unifikujące zakłada, że „[i]stnieje tylko jedna *racjonalność*, której podstawą są powszechnie wiążące zasady logiki i wnioskowania. Nowoczesne, zachodnie, analityczne zasady i pojęcia dostarczają kategorii rozumienia, nawet jeśli ‘wiedza racjonalna’ ma w obecnym kształcie charakter prowizoryczny. Zewnętrzny obserwator może stosować te kryteria racjonalności w odniesieniu do badanych zjawisk”. Zgodnie z logiką drugiego podejścia, „istnieją różnorodne ‘racjonalności’, różne ‘gry językowe’, ‘formy życia’ (Wittgenstein) czy ‘style myślenia’ (Hacking), a niektóre spośród nich są praktykami niewspółmiernymi. Dlatego należy tak długo, jak to tylko możliwe powstrzymać się przed zbyt pochopnym stosowaniem kryteriów racjonalności, które mogą być nieodpowiednie”<sup>38</sup>. Przeto albo należy do twardej racjonalistów, albo też relatywistów.

W perspektywie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Kmita, do której odwołuje się Michał Buchowski, dystynkcja owa traci na znaczeniu. Buchowski przyjmuje bowiem uniwersalne założenie o racjonalności ludzkich aktywności, jednakże nie uznaje istnienia uniwersalnie obowiązujących kryteriów owej racjonalności. Jego zdaniem, każda kultura posiada swoją własną racjonalność, która może bazować na innym zestawie norm i wartości. Kultura stwarza „ramy do działania”, lecz to jednostka może, i w praktyce to robi, w swobodny sposób interpretować normy i dyrektywy. Przy czym nie jest tak, iż wszystko wolno. Tzn. teoretycznie nie ma żadnych odgórnie narzucanych ograniczeń, np. przez jakiś (boski) system etyczny, lub innego rodzaju transcendentną czy metafizyczną zasadę. Praktycznie jednakże ograniczenia istnieją, mają jednak charakter społeczny i zależne są od wspólnot interpretacyjnych, do których należymy, przy czym są zazwyczaj nieuświadomiane. Buchowski wprowadza pojęcie racjonalności intencjonalnej, które „mówi o tym, że aby osiągnąć pożądane cele, ludzie stosują środki, które – zgodnie z ich wiedzą i kompetencją – prowadzą w najbardziej odpowiedni sposób do ich realiza-

<sup>38</sup> S. J. Tambiah, *Racjonalność, relatywizm, przekład a współmierność kultur*, przeł. J. Barański, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wybór M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 59 [jest to 6 rozdział książki *Tambiah Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007].

cji”. Przeto więc „ludzie działają zgodnie z normami i zaleceniami ich własnej kultury”<sup>39</sup>.

Problemy te, chociaż kluczowe z perspektywy translatorycznej, w komparatyście literackiej są słabo obecne. Powoduje to, że kreowany w ramach tej dyscypliny obraz rzeczywistości, a więc literatury, jest spłaszczony, jednowymiarowy, w którym obowiązują zachodnie standardy racjonalności. Efektem tego są próby stworzenia literatury powszechnej, według wzorca euro-amerykańskiego. Współczesne przymiarki do przekroczenia klasycznie rozumianego kanonu literackiego łamią ograniczenia eurocentrycznego spojrzenia, nie rozwiązują jednak kwestii współmierności poszczególnych kultur. Propozycja Buchowskiego nie uniwersalizując, nie odziera odmiennych kultur z ich wewnętrznej spójności i racjonalności. Zadaniem dla antropologii staje się badanie owych racjonalności, ich opisywanie, analizowanie i interpretowanie. Komparatystyka, w wersji tu proponowanej, staje się jednym ze sposobów docierania do meandrów innych racjonalności, której wyrazem jest oczywiście literatura, albowiem – jak mówił Roman Ingarden – dzieło literackie ma swoje uposażenie w aktach twórczych autora, pojmowanego tu – za Fishem – w kategoriach wspólnotowych. Jednakże nawet gdyby tak nie było, tzn. jeżeli rzeczywiście literatura powstawałaby w nieświadomych aktach twórczych, czy to w duchu sakralnego objawienia (jak to jest w przypadku pism świętych), czy też romantycznego natchnienia, albo nawet awangardowego automatyzmu i kreowania literatury drogą losową (jak np. dadaizm i inne radykalne –izmy XX wieku), to i tak sama jej konstrukcja językowa, opisywana przez nią „rzeczywistość”, kontekst powstania i społeczne jej funkcjonowanie, sprawiają, iż nadal byłaby ona pochodną (i odzwierciedleniem) tak pojmowanej racjonalności.

### Przybliżenie szóste: przekład międzykulturowy

Propozycja racjonalności intencjonalnej może zostać zastosowana do przekładu międzykulturowego, istotnego zarówno z perspektywy antropologii, jak i komparatystyki<sup>40</sup>. Umieszczając to w kontekście *stricte* antropologicznym można ponownie przywołać słowa Tambiaha, odnoszące się do zaproponowanego przezeń podziału. Zgodnie z podejściem reprezentowanym przez przedstawicieli opcji łączącej, „przekład międzykulturowy jest możliwy, jak również można stawiać i jednoznacznie rozstrzygać problem relatywizmu, albowiem

<sup>39</sup> M. Buchowski, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004, s. 206; zob. idem, *Racjonalność, translacja, interpretacja*, Poznań 1990.

<sup>40</sup> Pominięto, jako się rzekło, kwestie związane z krytyką postkolonialną, nie tyle uznając je za nieistotne, co raczej przyjmując, że zostały stosunkowo dobrze opisane, zob. T. Bilczewski, op. cit.; D. Kołodziejczyk, op. cit.



powinniśmy i możemy przyjąć istnienie pewnej płaszczyzny porozumienia (Davidson), przyczółka podzielanych kryteriów prawdy i wnioskowania oraz pewnego rdzenia podzielanych przekonań i doświadczeń, których znaczenia zostały utrwalone poprzez użycie tych kryteriów (Lukes)”. W optyce relatywistycznej „przekład międzykulturowy jest trudny, niemniej możliwy, pod warunkiem jednak, że sposoby rozumienia, typowe dla innej kultury, naniesione zostaną z dużą ‘ostrożnością’ na nasze rozumienie, z zastrzeżeniem, że nasze ‘racjonalne’ kategorie można z kolei pogłębiać i korygować dzięki międzykulturowemu doświadczeniu. Bliski duchowi tej postawy jest postulat ‘opisu gęstego’ (Geertz) oraz zrozumienia danych ‘doświadczenia bezpośredniego’ przed ich przekładem na pojęcia bardziej abstrakcyjnego, ‘doświadczenia pośredniego’ (Kohut)”<sup>41</sup>.

Propozycja racjonalności intencjonalnej Buchowskiego bliska jest ostatnim z wymienionych propozycji, dokonując jednak istotnej korekty tego stanowiska. Jej wykorzystanie rodzi jednak przynajmniej dwa fundamentalne problemy. Pierwszy z nich można zawrzeć w pytaniu o to, w jaki sposób analizować i interpretować kulturę, by poprawnie rozpoznać racjonalność członków danej wspólnoty, tzn. nie uznać ich za przejaw indywidualnych zachowań jednostkowych, lub odwracając porządek, by idiosynkrazji nie dać się zwieść jako obowiązującej normie racjonalności? Kwestia ta stanowi jednak jeden z najbardziej frapujących i kłopotliwych problemów we wszelkiego rodzaju badaniach międzykulturowych, zarówno w antropologii, jak i komparatystyce literackiej, i nie widzę możliwości zaprezentowania rozstrzygającej odpowiedzi. Ratunkiem może być duże doświadczenie (pytanie: jak duże?) oraz propozycja gęstego opisu [*trick description*] Clifforda Geerta, chociaż za dowód skuteczności może posłużyć – przy świadomości wszystkich problemów, nadużycie nadinterpretacji, itd. – sama historia praktyki antropologicznej. Doświadczenie bowiem, jest jedną z kluczowych kategorii współczesnej antropologii<sup>42</sup>, i być może warto by było ją wykorzystać w teoretycznym namyśle nad kwestią zarówno interpretacji literaturoznawczej w ogóle, jak i komparatystycznej w szczególności.

Drugi problem jest bezpośrednio związana z kwestią przekładu międzykulturowego, i jako taki stanowi kluczową, zarówno w ramach studiów przekładoznawczych, jak i komparatystyki literackiej, kwestię: w jaki sposób za pomocą języka badacza i kategorii myślowych, którymi się on i czytelnicy posługują, oddać język oraz normy i dyrektywy kierujące odmienną kulturą? Syntetycznie sprawę tę rysuje Tambiah, który zauważa: „Przekład kulturowy’ zakłada coś,

<sup>41</sup> S. J. Tambiah, op. cit., s. 60.

<sup>42</sup> K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008; T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009.

co można by określić jako ‘podwójna subiektywność’, która jest charakterystyczna dla współcześnie uprawianych nauk społecznych, a która nie stosuje się do nauk przyrodniczych (...). Ze strony kogoś, kto obserwuje, analizuje czy interpretuje zjawiska społeczne ta podwójna subiektywność wykazuje zarówno cechy sympatii i empatii, jak i postawę dystansu i neutralności. Osoba ta powinna przede wszystkim ‘subiektywnie’ wniknąć w umysły aktorów tak głęboko, jak to tylko możliwe oraz zrozumieć intencje i reakcje działających podmiotów w ich kategoriach znaczeniowych, by następnie stopniowo lub równocześnie zdystansować się od obserwowanych zjawisk i przełożyć je czy umieścić w sieci typowych dla *zachodniego* języka terminów i kategorii rozumienia. (...) Kwestia przekładu międzykulturowego pokrywa się częściowo z problemem porównywalności i *współmierności* ‘ich’ zjawisk, pojęć i kategorii z ‘naszymi’ odpowiednikami”<sup>43</sup>.

Na tym poziomie komparatystyka, translatoryka czy antropologia są zgodne, co do rozpoznania Tambiaha. Każda z nich daje inne rozstrzygnięcie tego problemu, przy czym i tak zawsze przesądzającą staje się praktyka przekładowa, a więc perspektywa tłumacza, oraz – a być może to jest istotniejsze – optyka czytelnika – odbiorcy tłumaczenia. W sukurs przychodzi nam amerykański filozof, Hilary Putnam, który stwierdza, iż „sukces interpretacji nie wymaga tego, by przekonania kogoś, kto podlega przekładowi, okazały się *takie same* jak nasze, ale by okazały się dla nas *zrozumiałe*”<sup>44</sup>. Komentując to stanowisko Tambiaha zauważa: „Ostatecznie więc antropologiczny projekt przekładu kulturowego przywiązany jest do maksyminy życzliwości interpretacyjnej [Putnama – A.F.K.], która zobowiązuje nas do ‘traktowania nie tylko nam współczesnych, ale także już minionych, naszych przodków oraz członków innych kultur, dawniejszych i obecnych, jako osób; a to oznacza (...) przypisanie im podzielanych odniesień przedmiotowych i podzielanych pojęć, jakkolwiek różne byłyby przypisane im wyobrażenia”<sup>45</sup>.

Szkicowany w niniejszym artykule projekt komparatystyki, przyjmuje minimalistyczne założenia operacyjne, pragmatyczne na potrzeby prowadzenia badań porównawczych, zarazem jednak zachowuje świadomość przedstawionych powyżej kłopotów i ograniczeń w wykorzystywaniu zarówno kategorii racjonalności (intencjonalnej), jak i przekładu międzykulturowego. Przyjmując interpretację życzliwą, a także założenie o niedoskonałym, lecz jednak możliwym przekładzie, pamiętać musimy, że dokonywany jest on na potrzeby określonej wspólnoty interpretacyjnej, zazwyczaj różnej od społeczności badanej, często zaś związanej z badaczem. W tym sensie należy postępować zgodnie

43 S. J. Tambiah, op. cit., s. 54.

44 H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 117, za: J.S. Tambiah, op. cit., s. 70.

45 S. J. Tambiah, op. cit., s. 70, cytat z: H. Putnam, op. cit., s. 119.

z regułami naszej własnej wspólnoty, w przeciwnym bowiem razie nasze interpretacje nie zostaną zrozumiane ani przyjęte. Świadomość niedoskonałości z kolei musi prowadzić do podniesienia kwestii etycznych w badaniach międzykulturowych i pamiętania o tym, że komparatysta, nawet literaturoznawca, w ostatecznym rozrachunku nie porusza się tylko i wyłącznie wśród tekstów, lecz spotyka się w swych badaniach, o czym w przekonujący sposób pisał Michaił Bachtin, z żywymi ludźmi. Jak mówi bowiem związana ze szkołą poznańską teoretyczka historiografii, Ewa Domańska (a więc pozostajemy w tym samym nurcie co Kmita i Buchowski), istnieje różnica pomiędzy historiografią a antropologią. Nawet zantropologizowana historiografia, nie mówiąc o klasycznej, badając źródła historyczne, korzystać może z metafor i sposobów spojrzenia na dany problem, a także na język narracji, wypracowanych przez antropologię, nie spotyka się jednak z dosłownie rozumianym żywym człowiekiem. Dystans czasowy daje poczucie komfortu i oddala – przynajmniej częściowo – kwestie natury etycznej. Antropolog z kolei jest „zawsze w sytuacji ‘bycia tutaj’ i ‘twarzą w twarz’ z badanymi tubylcami i ich kulturą. Historyk takiej możliwości nie posiada, rzeczywistość bowiem, którą bada, i jej aktorzy już nie istnieją”<sup>46</sup>. Sytuacja literaturoznawcy, komparatysty zwłaszcza, jest tym bardziej złożona i wielowymiarowa, albowiem badaniu poddawani są nawet nie aktorzy, którzy nie istnieją, tzn. historyczni, ale tacy, którzy nigdy nie istnieli – aktorzy fikcyjni, postaci literackie i świąty dosłownie wyobrażone i wykreowane przez autorów.

Etyczność literaturoznawstwa<sup>47</sup>, w tym także komparatystyki, wynika jednak m.in. z tego, że literatura przynosi pewną wiedzę o człowieku i kulturze, zatem jej badanie jest *de facto* projektem na wskroś antropologicznym<sup>48</sup>, przy czym postulat istotny z perspektywy prawdziwie globalnej literatury porównawczej<sup>49</sup> byłby taki, iż należy w końcu dokonać postulowanego od dawna w łonie komparatystyki wyjścia poza europocentryczne ograniczenia. Służyć temu zaś mają wszelkie re-definicje kategorii literatury światowej.

---

<sup>46</sup> E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999, s. 73.

<sup>47</sup> Zob. A.F. Kola, *Dlaczego literaturoznawstwo polskie jest etycznie ślepe?*, w: red. A. F. Kola, A. Szahaj, *Filozofia i etyka interpretacji*, Kraków 2007, s. 247-263 (tam dalsza literatura przedmiotu).

<sup>48</sup> E. Czaplejewicz, op. cit., s. 147–154; E. Kasperski, op. cit.; A.F. Kola, *Kulturoznawstwo a instytucjonalizacja...*

<sup>49</sup> S. Gupta, *Globalization and Literature*, Cambridge – Malden 2009.

### Oddalenie/Zakończenie: w stronę *Weltliteratur*

Termin *Weltliteratur*, mający swoje korzenie w koncepcji Johanna Wolfganga Goethego, jak chyba żaden inny w badaniach porównawczych, doczekał się niezliczonych interpretacji, historycznie zakres pojęcia zmieniał się, będąc niejako barometrem i wskaźnikiem zmian zachodzących w łonie dyscypliny. W niniejszych rozważaniach uwaga skupiona zostanie na jednej tylko spośród współczesnych propozycji re-definicji *Weltliteratur*, zaproponowanej przez Davida Damroscha, przy czym będzie to jedynie pre-tekst do tego, by ukazać ją w kategoriach zaproponowanej w niniejszym szkicu perspektywy kulturologicznej.

Główne założenia koncepcji Damroscha, rozwijane następnie w innych pracach, zostały przedstawione i wsparte stosownymi aplikacjami (czy raczej porządek rzeczy należy tu odwrócić, bowiem to przykłady, stosownie interpretowana literatura, prowadzi do nakreślenia prezentowanego przez autora projektu) w książce *What is World Literature?* Autor stwierdza: „[g]łówna teza tej książki będzie taka, odpowiednio zrozumiana, że literatura światowa nie jest w ogóle przeznaczona by się rozpaść na skonfliktowaną wielość rozdzielonych tradycji narodowych; ani też, z drugiej strony, nie musi być połączona przez biały szum [*white noise*], który Janet Abu-Lughod nazwała ‘globalnym bełkotem’ [*global babble*]. Twierdzą, że literatura światowa nie jest nieskończonym, niepojętym kanonem dzieł, ale raczej sposobem cyrkulacji i czytania (...). Ta książka zamierza badać owe sposoby cyrkulacji oraz wyjaśnić sposoby w jaki dzieła literatury światowej mogą być najlepiej czytane. (...) Dzieło wchodzi do literatury światowej w zdwojonym procesie [*double process*]: po pierwsze, będąc czytane *jako* literatura; po drugie, przez cyrkulację w szerokim świecie poza jego językowym i kulturowym punktem pochodzenia”<sup>50</sup>. Z niniejszej perspektywy ów światowy obieg literatury, zwłaszcza poza rodzimym kontekstem, staje się kluczowym wyróżnikiem globalności, przełamując tym samym ograniczenia narodowego partykularyzmu. Jest to zresztą zbieżne z propozycją Pascale Casanovy, która definiuje cel swojej książki *La République mondiale des lettres* w następujący sposób: „[c]elem tej książki jest przywrócenie punktu widzenia, który został zaciemniony w większej części przez ‘nacjonalizację’ literatur i historii literatur, by odkryć zagubiony transnarodowy wymiar lite-

50 D. Damrosch, *What is World...*, s. 5–6. Na temat literatury światowej zob.: idem, *How to Read World Literature*, Chichester 2009; *Debating World Literature*, red. Ch. Prendergast, London – New York 2004; D. Đurišin, *Koncepcja literatury światowej*, przeł. H. Janaszek-Ivaničková, w: *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivaničková, Warszawa 1997, s. 99-103.

ratury, który został przez ostatnich dwieście lat zredukowany do politycznych i lingwistycznych granic narodów”<sup>51</sup>.

Damrosch podkreśla, iż jeżeli chcemy mówić o prawdziwej literaturze światowej<sup>52</sup>, należy zajmować się zarówno literaturą zapisaną pismem klinowym, jak i twórczością Azteków, oralną literaturę bałkańską oraz powieściami Roberta Musila czy Danilo Kiša. Używając terminu „literatury światowej” powinniśmy porzucić europocentryczny punkt widzenia, zachodnią dominację, i mówić o literaturze ponad granicami kulturowymi i politycznymi, w wymiarze zarówno diachronicznym, jak i synchronicznym. Musimy być przy tym wrażliwi na lokalne rozumienie literatury, które niekiedy znacznie różni się od przyjętego w świecie euro-amerykańskim. Szczególnie chodzi o sytuację, gdy w procesie tłumaczenia na języki zachodnie gubi się wieloznaczne, niekiedy alegoryczne i metaforyczne, sensy określonych terminów. Damrosch podkreśla, że „wiele kultur nie wprowadza wyraźnego podziału na literatury fikcyjne [*imaginative*] i inne formy pisarstwa. ‘Belles-lettres’ mogłyby być dobrym tłumaczeniem starożytnego egipskiego terminu *medet nefret*, ‘piękne słowa’, ale *medet nefret* może się odnosić do jakiegokolwiek retorycznej formy podniosłej [*heightened*] kompozycji, zarówno poezji, opowieści, dialogów filozoficznych czy przemówień politycznych. Klasyczny chiński termin *wen* jest tłumaczony jako ‘literatura’ gdy odnosi się do poezji czy prozy artystycznej, ale zawiera on znacznie szerszy zestaw znaczeniowy (...). Z punktu [widzenia] owej różnorodności, musimy przygotować nas samych na czytanie różnych dzieł z różnymi oczekiwaniami”<sup>53</sup>. W wersji zaproponowanej przez Damroscha termin „literatura światowa” ma zatem radykalnie odmienne znaczenie od tego przypisanego pojęciu *Weltliteratur* przez Goethego na początku XIX wieku<sup>54</sup>. Przekracza bowiem nie tylko granice euro-atlantycznego świata, ale także sztywne ramy „poprawności” chronologicznej.

Ale co szczególnie ważne, przy spojrzeniu z punktu widzenia niniejszej propozycji, poszczególne rozumienia literatur są kontekstowo zakorzenione w określonych kulturach, nie są definiowane odgórnie, ale przez ich pryzmat, a także by móc je dookreślić, koniecznym staje się odtwarzanie społeczno-regulacyjnego zaplecza. Proponowana bowiem, abstrakcyjna kategoria „literackości”, jak to było np. w formalizmie rosyjskim, nie spełnia owych warunków.

51 P. Casanova, op. cit., s. xi. Przy czym Damrosch podkreśla frankofońsko- i Paryżo-centryczny charakter jej wywodów, proponując by zamiast *La République mondiale des lettres* książka nosiła tytuł *La République parisienne des lettres*, D. Damrosch, *What is World...*, s. 27, przypis 6.

52 Zob. G.Ch. Spivak, op. cit.

53 D. Damrosch, *How to Read...*, s. 7; zob. także: Zhang Longxi, *What is Literature? Reading Across Cultures*, w: *Teaching World Literature*, red. D. Damrosch, New York 2009, s. 62–63.

54 Zob. D. Damrosch, *What is World...*, s. 1–36. Por. T. Bilczewski, op. cit., s. 44–58.

Ważniejszym staje się tu praca historyka kultury, socjologa literatury o nastawieniu diachronicznym, kulturologa, niżli analityczne umiejętności strukturalisty. Re-konstruowany w ten sposób obraz literatur w obrębie świata przepływów wartości kulturowych i globalnej, interkulturowej komunikacji, staje się przedmiotem badań nowej kulturowo zorientowanej komparatystyki.

*Per analogiam* do antropologii kulturowej, zmiana definicyjna w odniesieniu do *Weltliteratur*, poszerzenie zakresu obowiązywania kanonu literatury światowej<sup>55</sup>, jest zbieżna z porzuceniem dawnego rozumienia powszechników kulturowych, które wyprowadzane były z kultury zachodniej, poszukiwane zaś w światach pozaeuropejskich. Złudność, a zarazem narzucaną za ich pomocą hegemonię i dominację kolonialnego zachodu, etnologia dostrzegła już dawno, utwierdziła się w porzuceniu tego typu rozstrzygnięć w postmodernizmie. Współcześnie próbuje się obchodzić meandry kolonialnego myślenia proponując nowe kategorie, tak, jak przywoływana „racjonalność intencjonalna” Buchowskiego, czy też „doświadczenie” u Kirsten Hastrup. Komparatystyka zaś poszukuje nowej literatury światowej. Procesy te są analogiczne, wynikają z przemian w obrębie humanistyki i studiów społecznych, które – z jednej strony – prawdziwie się globalizują, z drugiej – nie zatracają w tym wszystkim lokalnej specyfiki. Można więc przypuszczać, że ten podwójny ruch (globalne-lokalne), który zamknąć można w hasło glokalizacji<sup>56</sup>, będzie dominantą XXI-wiecznej humanistyki.

---

<sup>55</sup> D. Damrosch, *World Literature in a Postcanonical, Hypercanonical Age*, w: *Comparative Literature in an Age of Globalization...*, s. 43–53.

<sup>56</sup> A.F. Kola, *Transformace, postkomunismus...*, s. 206 i nast.

