

Andrzej Hejmej



W wielokulturowym świecie. Perspektywy komparatystyki kulturowej

Autorowi *Spotkania z Innym*

Europa lęku: eurocentryzm, kryptonacjonalizm, arogancja

Aktualna sytuacja Europy, w dobie kryzysu tożsamości europejskiej i gwałtownie narastającego w ostatnim czasie kryzysu politycznego czy też ekonomiczno-politycznego, prowokuje różnorodne komentarze i spekulacje o charakterze politycznym, ekonomicznym, historycznym, socjologicznym, filozoficznym etc. Niezwykle rzadko jednak inicjuje się dyskusje, w trakcie których dochodzą do głosu i zyskują stosowny rezonans argumenty wysuwane naraz z rozmaitych perspektyw. Jedną z takich propozycji otwierających kolejną serię debat nad dziedzictwem i dzisiejszym stanem Europy, wprowadzającą ożywczy ferment w różnych środowiskach akademickich i pozaakademickich, jest książka Pascala Brucknera *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*¹ [Tyrania winy. Esej o zachodnim masochizmie], stanowiąca rezultat dogłębnego przemyślenia przez znanego francuskiego filozofa, pisarza i eseistę najważniejszych problemów współczesnego świata. Kluczowe kwestie, jak najprościej stwierdzić, rozstrzyga się w niej na sposób holistyczny, w wielu perspektywach, które daje się łączyć z historią, socjologią, politologią, studiami nad komunikacją, medioznawstwem, filozofią, religioznawstwem, orientalistyką czy antropologią kulturową. Oryginalne diagnozy dotyczą przede wszystkim kondycji Starego Kontynentu, czy może lepiej

¹ P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris 2006.

powiedzieć: kondycji całego świata zachodniego (świat zachodni rozumiany jest tu szeroko, akcentuje się jego fundamentalną i brzemienną w skutki niejednorodność oraz zakłada opozycję zwłaszcza dwóch Zachodów: Europy i Ameryki). Esej, opublikowany w formie książkowej w roku 2006², rozwijający w rzeczywistości tezy Brucknera zawarte w jego artykule z 2003 roku, opatrzonym wymownym tytułem: *L'Europe et l'Amérique, la fatigue et l'enthousiasme*³ [Europa i Ameryka, zmęczenie i entuzjazm], to sytuujący się blisko tradycji szeroko pojmowanych badań kulturowych mocno krytyczny głos Francuza i Europejczyka. Proponowany ogląd Europy oraz aktualnej rzeczywistości z pewnością nie napawa optymizmem – nie bez powodu na okładce książki znajduje się nie ujmujący pięknem pejzaż jak w wizji zadeklarowanych ekologów, nie jedno ze znanych zabytkowych miejsc europejskich jak w tuzinach kuszących atrakcjami turystycznymi bedekerów, nie wybitna postać życia artystycznego czy politycznego jak w codziennej prasie, lecz reprodukcja obrazu z około 1470 roku niderlandzkiego malarza Dirka Boutsy – *Piekło*⁴. Metafora, po którą sięga eseista, świadczy wymownie, iż jest wystarczająco wiele argumentów, by mówić dzisiaj o głębokim kryzysie tożsamości europejskiej i „Europie lęku”.

Fenomen Starego Kontynentu ujmuje filozof w formie paradoksu: Europa to zarazem despotyzm⁵ i wolność. Ustalając bilans historii Europy, Francuz nie zapomina zarówno o najgorszych doświadczeniach tej części globu (imperializm, niemieckich i sowieckich obozach zagłady), jak i chlubnych tradycjach (między innymi bogatym dziedzictwie kulturowym), ale przede wszystkim akcentuje wszechobecne piętno winy. Bruckner wychodzi bowiem od tezy, iż w świecie judeochrześcijańskim podstawowym zachowaniem jest samooskarżanie się, ponieważ działanie przeciwko sobie – „tyrania winy” (ta właśnie formuła stała się tytułem książki). Wyciąga skądinąd z tego wniosku daleko idące konsekwencje, gdy twierdzi, że maszynę wojny w świecie Zachodu napędza ów swoisty obowiązek winy, wynikający ze sposobu traktowania świata nie-zachodniego i specyficznej mentalności Europejczyków, którą dobrze oddaje lakoniczna uwaga: „Naszym jedynym prawem jest milczenie”⁶. Tragiczne wydarzenia – zamach z 11 września 2001, podobnie jak zamach z 11 marca 2004 w Madrycie czy bomby wybuchające w Londynie 7 lipca 2005 roku, a dzisiaj zapewne trudno

² Przekład angielski ukazał się w roku 2010: P. Bruckner, *The Tyranny of Guilt. An Essay on Western Masochism*, tłum. S. Rendall, Princeton 2010.

³ P. Bruckner, *L'Europe et l'Amérique, la fatigue et l'enthousiasme*, „Revue des Deux Mondes” 2003, nr 5, s. 27–40.

⁴ Bruckner posługuje się jedną z nazw obrazu: *L'Enfer*, chociaż w katalogach funkcjonuje on jako *La Chute des damnés* (znajduje się w Palais des Beaux Arts de Lille, nr inw. P 820).

⁵ Ten problem komentowany jest zwłaszcza w rozdziale drugim – *Les pathologies de la dette* (P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence*, op. cit., s. 41–72) i w rozdziale trzecim – *La piscine de l'innocence retrouvée* (*ibid.*, s. 73–104).

⁶ *Ibid.*, s. 15.

byłoby nie uwzględnić także ataku terrorystycznego na redakcję „Charlie Hebdo” w Paryżu z 7 stycznia 2015 roku oraz dramatycznych wydarzeń dziejących się na Ukrainie i związanych z tym reperkusji w skali światowej – powodują, zdaniem eseisty, wyłącznie pogłębianie się „tyranii winy”, wzmocnienie retoryki ekspiacji (Francuz dostrzega w tym cały czas echa ewangelicznej postawy samooskarżania się). Jeśli ująć wyjątkowo skomplikowaną kwestię w szerszej perspektywie, można by powiedzieć, iż dekolonizacja w sensie gestu politycznego oraz idea wielokulturowości (tak usilnie eksponowana w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, między innymi w zachodnioeuropejskich badaniach komparatystycznych) nie rozwiązują problemów współczesnego świata. „Tyrania winy” jako zasadnicza ideologia świata zachodniego staje się pożądanym mechanizmem obronnym, gwarantem dobrego samopoczucia, wygodnym sposobem trwania w XXI wieku przy etno- i eurocentryzmie. W konsekwencji Europa, inaczej niż Ameryka, pławi się – jak to eufemistycznie nazywa Bruckner – w „fanatyzmie skromności”⁷, opowiada się za własnym rozumieniem demokracji, to znaczy demokracji opartej na milczeniu, bezczynności, niezaangażowaniu.

W takich okolicznościach nadal powiększa się dystans między światem zachodnim i światem nie-zachodnim, pogłębia się kontrast między „idyllą”, głoszoną przez pozbawionych empatii Europejczyków⁸ (paradoksalnie rozprawiających bez przerwy o sile „prawa”, „dialogu”, „tolerancji” etc.), i tragedią, którą żyje otaczający świat (autokratyczna Rosja, agresywny Iran, rozdarty Bliski Wschód⁹, niestabilna Afryka, zagrażająca Korea Północna). Stary Kontynent nie ma żadnej alternatywy dla „tyranii winy”, tym bardziej że zupełnie zdemobilizował się, w przekonaniu eseisty, po upadku muru berlińskiego w 1989 roku, padł ofiarą między innymi swojego zwycięstwa nad komunizmem. Słabość Europy pogłębia dodatkowo permanentna konfrontacja z rzeczywistością amerykańską, co odsłaniają w szczegółach diagnozy formułowane w ostatnim, ósmym rozdziale książki (*Le doute et la foi. La querelle Europe – Etats-Unis*), w którym poddaje się krytyce bezkresne „wątpienie” Europy i niegasnącą „wiarę” Ameryki. Konkluzje przy takich założeniach okazują się ewidentne i wyjątkowo spójne – „tyrania winy” w znacznie mniejszym stopniu ogarnia dzisiejszą Amerykę, pełną optymizmu i utwierdzoną we własnych przekonaniach, pogrąża zaś Europę, bezczynną i trwającą niezmiennie przy swoim sceptycyzmie.

⁷ Wątek „fanatyzmu skromności” staje się głównym przedmiotem zainteresowania eseisty w rozdziale czwartym – *Le fanatisme de la modestie* (*ibid.*, s. 105–130), który przynosi otwartą krytykę Starego Kontynentu, a także w rozdziale piątym – *Le second Golgotha* (*ibid.*, s. 131–160).

⁸ Portret Europejczyka szkicuje dobitnie Bruckner w pierwszym rozdziale eseju zatytułowanym *Les colporteurs de la flétrissure* (*ibid.*, s. 17–40).

⁹ Sytuacji na Bliskim Wschodzie poświęcony jest w całości rozdział trzeci *La piscine de l'innocence retrouvée* (*ibid.*, s. 73–104), w którym Francuz dowodzi, iż nasze rozumienie Bliskiego Wschodu jest bardziej psychologiczne niż polityczne.

Dla Europy, mimo aktualnej sytuacji geopolitycznej i wysiłków między innymi przedstawicieli badań postkolonialnych, wciąż charakterystyczna pozostaje idea eurocentryzmu (ugruntowywana niegdyś przez starą komparatystykę literacką), mianowicie „kompleks wyższości” i poczucie bycia centrum świata, co widać w sposobie traktowania przez nią krajów Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej czy, jak to nazywa Bruckner, „krajów Południa”¹⁰. Eseiście interesuje przy tym zwłaszcza jedno z bardziej wpływowych państw-reprezentantów Europy – Francja¹¹, a właściwie ta Francja, którą wyróżnia wyjątkowa „kombinacja arogancji i własnej nienawiści”, którą cechuje próżność i brak wiary w siebie (typowy, zdaniem filozofa, syndrom społeczeństw tracących rozwój, przechodzących w fazę schyłkową). Kraj ten doskonale ilustruje „senilność” Europy, starzenie się europejskich społeczeństw, ogólne przesilenie i rozluźnienie. Pod jego adresem pada cała seria oskarżeń w związku między innymi z przesadnymi aspiracjami i pokusami kryptonacjonalizmu (jako przykład wystarczy przywołać jeden z komentarzy: „Francja akceptuje Europę wyłącznie pod warunkiem, że Europa stanie się francuska”¹²). Zderzenie Francji z Ameryką jeszcze bardziej pogłębia jej swoistą schizofrenię; konfrontacja wypada w ostatecznym rozrachunku fatalnie dla reprezentanta Europy, bo w zasadzie tylko krótkotrwały epizod „French Theory” w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia stanowił moment chwały. Triumfuje w konsekwencji lęk, czy nawet spirala lęku: „Francuzi boją się świata, boją się innych i jeszcze bardziej boją się własnego lęku”¹³...

Zerwanie z „gramatyką nostalgii”

Jesteśmy już niewątpliwie przy paradoksie stanowiącym w rzeczywistości oś polemiki i całego wywodu francuskiego filozofa, w przekonaniu którego Europa „nie ma większego wroga od niej samej”¹⁴. Oskarżenia sformułowane są w sposób wyjątkowo klarowny, pada między innymi zarzut, iż Europą rządzi „gramatyka nostalgii” (stąd na przykład przesadny rozkwit muzeów i idei muzealnictwa), która przekształca nas w przygodnych turystów naszej własnej historii i prowadzi do kultu miejsc (na przykład takich miast, jak Rzym, Praga, Wiedeń, Kraków etc.), skutecznie odcinając od aktualnie rozgrywających się tragicznych wydarzeń. Niezainteresowanie ze strony Europy tym, co pozaeuropejskie,

¹⁰ Zob. *ibid.*, s. 53 i nast.

¹¹ Zob. rozdział siódmy *Dépression au paradis. La France, symptôme et caricature de l'Europe* (*ibid.*, s. 191–216).

¹² *Ibid.*, s. 204.

¹³ *Ibid.*, s. 210.

¹⁴ *Ibid.*, s. 111 (wyróż. – A.H.).

„peryferyjne” (na przykład Francji tym, co nie jest francuskie), izolowanie się, opieszałość, pozorne reakcje, ujawniające w istocie bezradność, by raz jeszcze powtórzyć, nie są przypadkowe, wszak Europejczyk woli obarczać się „winą” niż brać na siebie jakąkolwiek odpowiedzialność, woli poprzestać, jak powiedziała Peter Sloterdijk, na uzurpacjach cynicznego rozumu¹⁵. W zaistniałych okolicznościach Bruckner forsuje więc własną, radykalnie inną wizję, twierdząc, iż Europa powinna skończyć raz na zawsze, by przywołać ponownie wiele mówiący eufemizm, z „fanatyzmem skromności”¹⁶. Eseista nie ucieka tym samym od trudnych tematów przeszłości (takich jak zbrodnicze działania żołnierzy francuskich w górach Kabylii w wieku XIX, Trzecia Rzesza, Francja Vichy, Auschwitz), nie podważa konieczności przepracowywania wciąż na nowo pamięci historii, chociaż niezmiennie podkreśla, że aktualnie prawdziwym zagrożeniem jest już nie jakkolwiek rozumiana ekspansja, lecz skandaliczne zaniechanie¹⁷, to znaczy zupełny brak zainteresowania „starej” Europy nie-zachodnim światem. W sytuacji powszechnej dominacji „tyranii winy” – stawia on na emancypację indywidualum, potrzebę „polityki przyjaźni”¹⁸, zakłada idealne (utopijne zarazem) rozwiązanie, mianowicie pozostawienie na boku kwestii koloru skóry, etniczności czy narodowości, uwzględnienie zaś indywidualnych cech każdego człowieka, jego potencjału twórczego, wszelkich posiadanych talentów etc. Innymi słowy, filozof dostrzega możliwość wyjścia z impasu, z głębokiego kryzysu, w którym tkwi Europa, proponując radykalną zmianę widzenia samych siebie (poprzez zerwanie z „tyranią winy”, z nakręcającą się spiralą wiktymizacji), uznanie przeszłości nie za źródło lamentu, lecz zaufania, wreszcie pogłębianie rzeczywistych walorów demokracji, które stworzyła Europa od czasów oświecenia francuskiego. Aktualnie stojące przed nią, a także przed Ameryką wyzwania zostają sformułowane *expressis verbis* w końcowych konkluzjach: „Pogodzić Europę z Historią i Amerykę ze światem – takie jest nasze zadanie na początku XXI wieku”¹⁹.

Pobieżne nawet przesłedzenie argumentów Brucknera pozwala sądzić, iż autora *La Tyrannie de la pénitence* interesuje przede wszystkim archeologia zachodniego myślenia, zwłaszcza myślenia Europy (Francji) o samej sobie, w momencie wciąż narastającego konfliktu Zachodu ze światem nie-zachodnim²⁰, jak też w momencie obecnej fazy konfrontacji Starego Kontynentu z Ameryką (czy

¹⁵ Zob. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008.

¹⁶ P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence*, op. cit., s. 127.

¹⁷ Problem ten objaśniany jest w rozdziale szóstym zatytułowanym wymownie *Ecoute ma souffrance* (*ibid.*, s. 161–190).

¹⁸ *Ibid.*, s. 188.

¹⁹ *Ibid.*, s. 247.

²⁰ Niewątpliwie cała jego koncepcja dojrzewała od czasu pisania książki *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-monde, culpabilité, haine de soi* (Paris 1983).

lepiej powiedzieć: europejskim mitem Ameryki). Debata toczy się wokół zasadniczych pytań o dzisiejszy (i zarazem niegdysiejszy) status Europy i prowadzi od samego początku do radykalnej krytyki europejskiej wizji współczesnego świata – Europy lęku. W propozycji Brucknera ma to bezpośredni związek, z jednej strony, z aktualnymi zagrożeniami, mianowicie dominacją fundamentalistów islamskich (a szerzej: niezwykle ważnymi dla Europy kwestiami islamu oraz islamofobii) oraz istnieniem rozmaitych reżimów autorytarnych, totalitarnych, teokratycznych, z drugiej – z powszechnym akceptowaniem przez Europejczyków mocno wątpliwej wersji demokracji wspierającej się na milczeniu, świadomym niezaangażowaniu, zamierzonej bezczynności. Z główną linią krytyki i z wieloma proponowanymi diagnozami trudno się oczywiście nie zgodzić. Nie da się jednak, jak sądzę, przyjąć całej argumentacji bezkrytycznie, pojawiają się bowiem natychmiast różnego rodzaju zarzuty.

W przypadku książki Brucknera, uznawanego za jednego z ważniejszych obecnie filozofów francuskich, zwraca uwagę nade wszystko uniwersalizm ujęcia, myślenie holistyczne, wysiłek budowania za wszelką cenę całościowego obrazu rzeczywistości świata zachodniego („kraje Północy”) i świata nie-zachodniego („kraje Południa”). Nie ulega przy tym wątpliwości, iż rozmach i wielowątkowość wywodu decydują zarówno o sile, jak i – paradoksalnie – o słabości argumentacji. Filozof, po pierwsze, ucieka się do nieuchronnie upraszczających generalizacji: Francja na przykład ilustruje tu sytuację całej Europy, wszak najlepiej ucieleśnia, jego zdaniem, aktualny kryzys Starego Kontynentu. Po drugie, traktuje mimo wszystko Europę, co uważam za podstawowy błąd, jako swoisty monolit. Naturalnie, to w jakiejś mierze rezultat właśnie uniwersalizującego spojrzenia, eseistycznego rozmachu (powstał przecież – zgodnie z tytułową formułą – „esej”), z wszelkimi tego konsekwencjami, nie zaś systematyczny, naukowy wykład poświęcony „tyranii winy”), ale też w jakiejś mierze czy może przede wszystkim – przyjętej optyki, a mianowicie świadomego pomijania radykalnej w istocie niejednorodności Europy w zakresie lokalnych uwarunkowań historycznych, partykularnych interesów, religijności etc. Niewątpliwie książkę Brucknera należy umieścić pośród tych opracowań, których autorzy, jak powiedziałaoby komparatystka Emily Apter, autorka między innymi książki *The Translation Zone. A New Comparative Literature* (Princeton 2006), poruszają się „po linii globalnej hegemonii: Północ – Południe”²¹. I to właśnie powód, dla którego namysł nad złożonością i różnorodnością – językową, kulturową, polityczną, ekonomiczną, a zwłaszcza religijną Europy jest mocno ograniczony. Zwraca nade wszystko uwagę sposób traktowania tradycji chrześcijańskiej, ujęcie skądinąd typowe dla większości dzisiejszych

²¹ E. Apter, „*Je ne crois pas beaucoup à la littérature comparée*”. Poetyka uniwersalna a komparatystyka postkolonialna, tłum. M. Mrugałski, w: *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, red. T. Bilczewski, Kraków 2010, s. 454.

francuskich intelektualistów: kładzie się cały czas główny akcent na laicyzację i sekularyzację kultury europejskiej; pomija znaczenie chrześcijaństwa w kształtowaniu tożsamości europejskiej, o jakim pisze wnikliwie i przekonująco na przykład Jerzy Kłoczowski w książce *Nasza tysiącletnia Europa*²² czy o jakim pisywał wielokrotnie René Girard jako antropolog kultury, podejmując obsesyjnie dyskusję na temat fundamentów cywilizacji zachodnioeuropejskiej²³; proponuje, by tak rzec, alternatywną wykładnię idei chrześcijaństwa w związku z „tyranią winy”.

Dialog interkulturowy

Nie ośmielam się wytaczać wielowątkowej krytyki krytyki Brucknera, chociaż zdaję sobie doskonale sprawę, iż trzeba z nim podjąć otwartą polemikę nie tylko wówczas, gdy pisze o swoistej schizofrenii Europy i źródłach „tyrании winy” (mam na myśli specyficzne rozumienie chrześcijańskiej tradycji), ale też wówczas, gdy poszukuje na własną rękę remedium i sprowadza refleksję do kwestii indywidualnych zachowań, etyki jednostki. Warto zresztą sformułować jeszcze jeden zarzut, równie ważny z mojego punktu widzenia jak dwa powyższe. Otóż w *La Tyrannie de la pénitence* zastanawia pomijanie sprawy dialogu interkulturowego (skądinąd mocno akcentowanej od lat dziewięćdziesiątych XX wieku przez rozmaitych badaczy francuskich)²⁴, porzestania na emancypacji i etyce indywiduum zgodnie z postoświeceniowym paradygmatem. Rzecz to tym bardziej zastanawiająca, iż Bruckner akcentuje istnienie modelu gościnności typowego dla chrześcijaństwa i zarazem tak zwanego Trzeciego Świata, gościnności, która wymaga bezinteresownego przyjęcia kogokolwiek, otwarcia się na Innego. Zupełnie jednak inaczej pojmuje kwestię niż tacy Francuzi jak na przykład hermeneuta Paul Ricoeur bądź Antoine Berman (czy tacy przedstawiciele badań postkolonialnych jak Gayatri Chakravorty Spivak, eksponująca ideę „planetaryzacji”²⁵, „równoważności języków”, komparatystyki *in extremis*²⁶), i w konsekwencji zupełnie inaczej objaśnia relacje na linii „kraje Północy”–„kraje Południa”. Najogólniej

²² J. Kłoczowski, *Nasza tysiącletnia Europa*, Warszawa 2010.

²³ Zob. m.in.: R. Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris 1978; R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, entretiens menés par P. Antonello, tłum. R. Temperini, Paris 2009; R. Girard, *Les origines de la culture*, entretiens avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha, Paris 2004.

²⁴ Piszę o tym szerzej w jednym z rozdziałów książki *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013, s. 191–217.

²⁵ Zob. G.Ch. Spivak, *Planetarity*, w: *eadem, Death of a Discipline*, New York 2003, s. 71–102.

²⁶ Zob. G.Ch. Spivak, *Rethinking Comparativism*, „New Literary History” 2009, t. 40, nr 3, s. 609–626 (zob. skróconą wersję przekładu: G.Ch. Spivak, *Komparatystyka ekstremalna*, tłum. D. Kołodziejczyk, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 130–135).

mówiąc, odnosi się on z wielką podejrzliwością do idei gościnności w świecie wielokulturowym. Nie zaskakuje więc fakt, że wielokulturowość jako jedna z koncepcji kultury w gruncie rzeczy nie jest dla filozofa niczym innym niż „legalny apartheid”²⁷ i że interkulturowość również nie zyskuje jego akceptacji.

Propozycje Brucknera, jako swoistą inaugurację ważnego, chociaż w wielu miejscach kontrowersyjnego sporu o kondycję człowieka Zachodu oraz kondycję współczesnych społeczeństw zachodnich, chciałbym skomentować właśnie w perspektywie interkulturowości oraz nowoczesnej komparatystyki. Wyostrzenie pewnych przemilczanych konsekwencji zaistnienia w XIX stuleciu nowej dyscypliny – tradycyjnej komparatystyki literackiej (tak zwanej szkoły francuskiej) i wskazanie jednego ze źródeł eurocentryzmu i (krypto)nacjonalizmu to podstawowy, jak sądzę, warunek, by mówić o nowej komparatystyce, o kluczowym dla niej „horyzoncie interkulturowym”²⁸, interkulturowych badaniach komparatystycznych²⁹ zorientowanych na kwestie „kontaktu”, „literatury narodowej”, „literatury regionalnej”, „hybrydyzacji”, „kreolizacji” etc. Perspektywa interkulturowości, badanie między innymi wszelkiego rodzaju międzynarodowych sieci refrakcji literatur narodowych, „odkrywanie Innego, dialog z nim i z samym sobą”³⁰ – jak proponuje Daniel-Henri Pageaux, otwiera bezsprzecznie nowe horyzonty komparatystyki XXI wieku.

W świetle koncepcji interkulturowości widać najlepiej, iż kwestia dialogu i przekładu (szeroko rozumianego fenomenu „translacji” – między innymi jako dialogu interkulturowego) stała się – za sprawą tak różnych komparatystów, jak George Steiner, Gayatri Chakravorty Spivak, Daniel-Henri Pageaux, Susan Bassnett, Yves Chevrel, Emily Apter – podstawowym problemem literatury porównawczej w paru ostatnich dziesięcioleciach. O ile „translacja” okazywała się w obrębie tradycyjnej komparatystyki literackiej sposobem pogłębiania eurocentryzmu (stąd rozwój wpływologii), o tyle w obrębie komparatystyki kulturowej staje się dzisiaj potencjalnym narzędziem dialogu interkulturowego. W najdalej idącym uproszczeniu można by powiedzieć, iż postulat interkulturowości stanowi warunek dobrego współżycia w każdej rzeczywistości kulturowej (warunek rozumienia Innego, poszanowania, tolerancji, zachowania tożsamości), chociaż łatwo narazić się tym samym na serię (zupełnie słusznych zresztą) zarzutów, że

²⁷ P. Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence*, op. cit., s. 175.

²⁸ A. Gnisci, *La Littérature comparée comme discipline de décolonisation*, „Revue Canadienne de Littérature Comparée” 1996, nr 1, s. 70.

²⁹ Zob. np. D.-H. Pageaux, *Multiculturalisme et interculturalité*, w: *idem, Littératures et cultures en dialogue*, red. S. Habchi, Paris 2007, s. 168–169.

³⁰ D.-H. Pageaux, *Littérature comparée et comparaisons*, „Revue de Littérature Comparée” 1998, nr 3, s. 307.

ta koncepcja kultury graniczy z utopią³¹. Jeśli wziąć pod uwagę chociażby sam przekład językowy, który – rozumiany najbardziej tradycyjnie jako „związek między dwoma kulturami-językami”³² – od zawsze był elementarnym środkiem dialogu międzykulturowego, to widać doskonale, że jest on narzędziem aneksji czy zawłaszczenia (jego szczególnie przypadek, mianowicie przekład literacki, Antoine Berman nie bez powodu uznaje za „etnocentryczny”, „hipertekstowy”, „platoński”: „Culturellement parlant, elle est ethnocentrique. Littérairement parlant, elle est hypertextuelle. Et philosophiquement parlant, elle est platonicienne”³³). W sytuacji mówienia o dialogu interkulturowym zawsze, oczywiście, powstaje zasadnicze pytanie, czy nie jesteśmy przy zamaskowanej wersji przemocy, pustej retoryce, u początku swoistego łańcucha sylogizmów, który skądinąd ilustruje kapitalnie fragment jednej z *Trzech bajek o identyczności* Leszka Kołakowskiego, mianowicie *Bajki syryjskiej o wróblu i łąsiczce*:

Wielbłąd ma rację w przesłance, ale konkluzję fałszywie wyciągnął. Bo to prawda, że się oszukuje przez to, iż się coś nieprawdziwego mówi, ale mówi się nie tylko słowami, ale innymi znakami. Otóż wróbel jest mały, a łąsiczka jest duża. Przez to wróbel daje znać, że nie może skakać tak szybko jak łąsiczka, czyli że łąsiczka była oszukana wyglądem wróbla, czyli wygląd wróbla oszukał łąsiczkę, czyli wróbel oszukał łąsiczkę, czyli łąsiczka ma rację, czyli łąsiczka wygrała, czyli wróbel powinien jej dać trzy orzechy³⁴...

Właśnie o skutkach tego rodzaju retoryki szerzącej się we współczesnym świecie pisze Bruckner (tak wygląda w istocie interpretacja dialogu „krajów Północy” z „krajami Południa”) i, oczywiście, wielu innych uczestników/obserwatorów aktualnych wydarzeń. Różnice w ocenie ujawniają się zwłaszcza w sytuacji zderzenia rozmaitych punktów widzenia. Dość powiedzieć, iż w roku 2004, wkrótce po tym, jak ukazał się pierwszy szkic wywodów francuskiego filozofa w „Revue des Deux Mondes” (2003), Ryszard Kapuściński wygłosił wykład, po nadaniu mu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Gdańskiego, w trakcie którego padły następujące słowa: „wszyscy żyjemy w świecie wielokulturowym i ta właśnie wielokulturowość stanowi najbardziej charakterystyczną cechę społeczności planetarnej”. Takie spojrzenie na współczesny świat prezentował zresztą Kapuściński wielokrotnie – między innymi w *Powinnościach obywatela świata wielokulturowego*³⁵ (Kraków 2002)

³¹ Zob. J. Demorgon, *L'interculturel entre réception et invention: contextes, médias, concepts*, „Questions du Communication” 2003, nr 4, s. 56.

³² H. Meschonnic, *Pour la poétique II, Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Paris 1973, s. 413.

³³ A. Berman, *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris 1999, s. 26.

³⁴ L. Kołakowski, *Bajka syryjska o wróblu i łąsiczce*, w: *idem, Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 97.

³⁵ Zob. R. Kapuściński, *Our Responsibilities in a Multicultural World / Powinności obywatela świata wielokulturowego*, Kraków 2002, s. 17.

czy w *Lapidarium V*³⁶ (Warszawa 2002), określając przy tym jednoznacznie własne dążenia: „Moją główną ambicją jest pokazać Europejczykom, że nasza mentalność jest bardzo eurocentryczna [...]”³⁷ i podejmując walkę o bycie „Europejczykiem zdetronizowanym”³⁸. Konieczność podejmowania dialogu w świecie wielokulturowym wyznacza bez wątpienia zasadniczy nurt refleksji Ryszarda Kapuścińskiego. Późne zapisy „reportera globalnego”, jak wiadomo, świadczą o jego odchodzeniu od eksploracji terenowych, od wysiłków reportera-historyka-etnografa, i chęci formułowania diagnoz z pozycji antropologa kulturowego. W centrum uwagi znajdują się w konsekwencji zagadnienia dotyczące dialogu interkulturowego, rozumienia Innego, obsesja mówienia o powinnościach człowieka w świecie wielu kultur.

Komparatystyka kulturowa

Dialog interkulturowy prowokowany poprzez literaturę stanowi główne zadanie komparatystyki kulturowej, określa sens działania komparatysty w wielokulturowym świecie. Historia dyscypliny jest wyjątkowo zawiła, stąd też aktualną sytuację „dyscypliny poza dyscypliną”³⁹, jak sądzę, należy rozpatrywać w możliwie najszerszym świetle, z uwzględnieniem zarówno pierwszych koncepcji pojawiających się w XIX wieku (między innymi propozycje komparatystów francuskich, idea *Weltliteratur* Goethego, instytucjonalne działania Hugona von Meltzla), jak też najnowszych koncepcji komparatystów zachodnioeuropejskich i amerykańskich (między innymi G. Steinera, S. Bassnett, G.Ch. Spivak, E. Apter, D. Damroscha). Kształtowanie się głównych tendencji komparatystyki literackiej – konflikt projektów komparatystycznych – być może najlepiej byłoby objaśniać, jak próbuję to robić w innym miejscu, przy użyciu trzech metafor: wieży Babel, wieży Eiffla oraz World Trade Center⁴⁰. Niezależnie jednak od obranego trybu argumentacji, prześledzenie propozycji badaczy zjawisk interkulturowych oraz rozmaitych koncepcji komparatystyki powstających w dwóch ostatnich stuleciach prowadzi w konsekwencji do nowego spojrzenia i na samą komparatystykę literacką, i na działania komparatystyczne, rodzi potrzebę wyjścia poza etnocentryczny model

³⁶ Zob. R. Kapuściński, *Lapidarium V*, Warszawa 2002, s. 77.

³⁷ R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, wybór i wstęp K. Strączek, Kraków 2003, s. 13.

³⁸ R. Kapuściński, *Our Responsibilities in a Multicultural World / Powinności obywatela świata wielokulturowego*, *op. cit.*, s. 15.

³⁹ D. Ferris, *Dyscyplina poza dyscypliną*, tłum. J. Momro, T. Bilczewski, w: *Niewspółmierność*, *op. cit.*, s. 243–273 (zob. pierwodruk: D. Ferris, *Indiscipline*, w: *Comparative Literature in the Age of Globalization*, red. H. Saussy, Baltimore 2006, s. 78–99).

⁴⁰ Zob. A. Hejmej, *Komparatystyka*, *op. cit.*, s. 84 i nast.

tradycyjnej, dziewiętnastowiecznej komparatystyki literackiej, zerwania z nacjonalizmem i kryptonacjonalizmem.

Przegląd głównych nurtów refleksji komparatystycznej, formujących się począwszy od pierwszych dekad XIX wieku, istotnych przełomów i najważniejszych sporów metodologicznych, umożliwia zrazu wyodrębnienie trzech rozbieżnych tradycji, a mianowicie tradycyjnej komparatystyki literackiej, komparatystyki interdyscyplinarnej oraz komparatystyki kulturowej. Omawiając aktualny stan dyscypliny, należałoby pamiętać o skomplikowanej przeszłości tej specyficznej dziedziny badań humanistycznych, zaakcentować kwestię niewspółmierności projektów komparatystycznych i uwzględnić owe trzy zasadnicze nurty komparatystyki: tradycyjny (dziedzictwo XIX wieku), interdyscyplinarny (komparatystyczne studia interdyscyplinarne uprawiane od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku) oraz kulturowy (komparatystyczne studia kulturowe rozwijane od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku). W centrum naszego zainteresowania, w kontekście wywodów Brucknera, pojawić się musi pierwszy i ostatni z wyróżnionych nurtów – tradycyjna komparatystyka literacka oraz komparatystyka kulturowa. Pierwszą z nich, łączoną najczęściej z wpływologią, dobrze charakteryzuje zdanie z raportu Saussy'ego: „Literaturoznawstwo porównawcze jako wytwór dziewiętnastowiecznego europejskiego systemu narodowego zakłada istnienie szeregu państw, z których każde ma odrębny charakter i cele”⁴¹, drugą – komentarz Emily Apter traktujący o próbie „stworzenia komparatystyki literackiej, która nie ma przynależności narodowej i która poprzez nazwanie siebie *translatio* określa czynność językowego samopoznania, próbę wyjaśnienia tego, co leży poza językiem [...]”⁴². Zestawienie tych dwóch wykładni odsłania faktyczne powody zerwania nowoczesnej komparatystyki z tradycją niegdysiejszej komparatystyki literackiej.

Przełom kulturowy dokonujący się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przyniósł nowe możliwości uprawiania komparatystyki literackiej, zwłaszcza po rozmaitych interwencjach głoszących „śmierć” dyscypliny, między innymi Susan Bassnett⁴³ i Gayatri Chakravorty Spivak⁴⁴, komparatystyki, którą określa się dzisiaj

⁴¹ H. Saussy, „Wyborny trup” pozszywany ze świeżych koszmarów. O memach, pszczelich rojach i samolubnych genach, tłum. E. Rajewska, w: *Niewspółmierność*, op. cit., s. 223 (H. Saussy, *Exquisite Cadavers Stitched from Fresh Nightmares: Of Memes, Hives, and Selfish Genes*, w: *Comparative Literature in an Age of Globalization*, op. cit., s. 3–42).

⁴² E. Apter, *Nowa komparatystyka*, tłum. M. Dąbrowska, w: *Niewspółmierność*, op. cit., s. 559 (E. Apter, *A New Comparative Literature*, w: eadem, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton–Oxford 2006, s. 243–251).

⁴³ Zob. S. Bassnett, *Comparative Literature. A Critical Introduction*, Oxford–Cambridge 1993, s. 47.

⁴⁴ G.Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, op. cit., *passim*.

zasadnie mianem „nowej”, „nie-klasycznej”, „kulturowej”. Wyróżnikiem nowego paradygmatu, niezależnie od sposobu uprawiania badań komparatystycznych, stają się wysiłki odchodzenia od etno- i eurocentryzmu. W rezultacie komparatystyka kulturowa nie jest już określoną konfiguracją niegdysiejszych „standardów”, jak w amerykańskich raportach Levina (1965) czy Greene’a (1975)⁴⁵. Nowoczesną komparatystykę przestaje się objaśniać jako wciąż rozszerzany obszar zagadnień i nieograniczoną ekspansję, rozumie się jako efekt myślenia, które umożliwia w dzisiejszym wielokulturowym świecie, by użyć nośnej metafory Armanda Gnisci, „«dekolonizację nas samych»”⁴⁶, jako praktykę interpretacyjną głęboko osadzoną w codziennej egzystencji, związanej z dialogiem interkulturowym.

W istocie cały problem z radykalną krytyką wysuwaną przez Brucknera tkwi w tym, iż Francuz najwyraźniej nie przekracza krytykowanego przez siebie horyzontu wielokulturowości, nie podziela nadziei, jakie inni wiążą z dialogiem interkulturowym, nie bierze pod uwagę interkulturowości jako ewentualnej koncepcji kultury odpowiadającej dzisiejszej rzeczywistości. Eseista, co prawda, z ogromnym impetem atakuje „Europę lęku” ufundowaną na wielokulturowości (hiperboliczne przerysowanie sytuacji – *Piektło* Dirka Boutsy na okładce – jest znakomitym tego wyrazem), na „tyraniu winy”⁴⁷ – zasadniczej ideologii świata zachodniego, ale wizja, którą sam narzuca, uciekając się do paradygmatu postosiwieceniowego myślenia, nie stanowi, jak sądzę, dostatecznego antidotum na tenże lęk, sposobu na to, by zażegnać szaleństwo cynizmu świata zachodniego i osłabić rozmaite napięcia rodzące się w wyniku wzajemnego oskarżania się. Bruckner sytuuje się więc blisko poglądów politologa Samuela Huntingtona, wyrażonych najpełniej w książce o „zderzeniu cywilizacji”⁴⁸. W tym kontekście widać doskonale, iż nieco inną wizję – w oparciu, jak można by powiedzieć, o ideę dialogu interkulturowego – proponuje chociażby Julia Kristeva, nawiązując skądinąd... do postawy znanego asyżanina, św. Franciszka. W trakcie wystąpienia w Asyżu 27 października 2011 roku (na zaproszenie i w obecności sprawującego wówczas urząd papieski Benedykta XVI), podkreślała ona wartość „doświadczenia wewnętrznego” w dzisiejszym świecie, a zarazem konieczność współuczestniczenia i wzięcia na siebie współodpowiedzialności. Wśród uwag podsumowujących jej *Dziesięć zasad humanizmu XXI wieku*⁴⁹ znajduje się zdanie stanowiące chyba najlepszy komentarz

⁴⁵ Zob. *The Levin Report, 1965*, w: *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, red. Ch. Bernheimer, Baltimore–London 1995, s. 21–27; *The Greene Report, 1975* (*ibid.*, s. 28–38).

⁴⁶ A. Gnisci, *La Littérature comparée comme discipline de décolonisation*, *op. cit.*, s. 71.

⁴⁷ Notabene esej otwierają jednoznacznie w wymowie słowa, których autorem jest Albert Camus: „Trzeba więc czuć się winnym” (*La Tyrannie de la pénitence*, *op. cit.*, s. 9).

⁴⁸ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.

⁴⁹ J. Kristeva, *Dix principes pour l’humanisme du XXIe siècle*, „Journée de réflexion, dialogue et prière pour la paix et la justice dans le monde” (Asyż, 27 października 2011), tekst zamieszczony

do propozycji Brucknera: „Era podejrzeń już nie wystarcza”. Jeśli ta wersja pisana przytoczonego zdania wydawałaby się nazbyt lakoniczna, to warto wsłuchać się w głos Kristevej, bo w wersji mówionej to zdanie zostało spontanicznie rozwinięte i ma postać niezwykle precyzyjną: „Era podejrzeń między religiami oraz między wierzącymi i niewierzącymi, ta era podejrzeń już nie wystarcza”.

na stronie www.kristeva.fr/assise2011.html (dostęp: 24.04.2012). Zob. także: „Études” 2012, nr 1, s. 91–95.