

Michał Januszkiewicz\*

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

## HUMANISTYKA I POLITYKA

### Nauka i polityka na biegunach

Zadaniem, którego pragnę się podjąć, jest namysł nad związkiem pomiędzy nauką a polityką. Spróbuję przeanalizować najpierw racje przemawiające za opozycyjnym ujęciem tych zjawisk. Następnie chciałbym zobaczyć, w jakim stopniu tę mocną opozycję można osłabić bądź zdekonstruować i czy wynikać z tego będą jakieś pożytki. Na koniec chciałbym się zastanowić nad pułapkami związanymi z refleksją postmodernistyczną i zaproponować inne ujęcie nauki (humanistyki), w którym nauka, nie tracąc własnej autonomii, będzie mieć określone implikacje polityczne.

Pytanie o charakter czy w ogóle zasadność istnienia związku między światem nauki (uniwersytetem i nauką) a polityką nie jest nowe, ale zakorzenione jeszcze w myśli starożytnej (Platon, Arystoteles). Odpowiadano na nie rozmaicie: wskazywano na nierozzerwalność tego związku albo na opozycyjność, biegunową przeciwstawność. Kwestię tę w rozbudowany sposób podjął po raz pierwszy Platon w *Państwie*. Postawił tam tezę, że ci, którzy rządzą *polis*, powinni być filozofami, a więc tymi, którzy dążą do *epistemé* (w jej wymiarze noetycznym i dianoetycznym): obiektywnego, pełnego poznania tego, jak rzeczy się mają. Ale i na odwrót: filozofowie powinni być tymi, którzy rządzą. Z takiego postawienia sprawy wynika jasno, że polityka okazuje się niczym innym jak formą najwyższego poznania. Wiemy jednak, że sam Platon traktował *Państwo* jako swoisty eksperyment, który ponosi klęskę<sup>1</sup>. Jedność władzy i wiedzy zdaje się Platonowi ostatecznie projektem niemożliwym, by nie powiedzieć – absurdalnym. Ciekawą wypowiedź na temat uwikłań nauki i polityki odnajdujemy u Arystotelesa, dla którego polityka – pośród różnorodnych przypisywanych jej przez filozofa znaczeń – jest m.in. nauką

---

\* Michał Januszkiewicz – prof. UAM, dr hab., pracownik IFP w Poznaniu; zajmuje się filozofią literatury oraz hermeneutyką; autor i redaktor naukowy parunastu książek z zakresu hermeneutyki, filozofii literatury i kulturoznawstwa. Ostatnio opublikował: *W poszukiwaniu sensu. Hermeneutyka i phronesis* (2016) oraz *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (2012); nagrodzony m.in. Nagrodą Ministra, stypendium Fundacji Nauki Polskiej i Nagrodą Rektora UAM. Wkrótce ukaże się książka: *Rozumieć i być. Rozprawy i szkice z fenomenologii hermeneutycznej*.

<sup>1</sup> Zob. Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo*. Prawa, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 320.

o państwie. Tak rozumiana, wyznaczać ma to, jakie nauki w państwie należy i wolno uprawiać oraz czego można się uczyć<sup>2</sup>. W tym miejscu należy zaznaczyć, że związek pomiędzy nauką a polityką, o którym mówią Platon i Arystoteles, nie jest w żadnym razie ukłonem w stronę rozumu instrumentalnego czy przekonaniem, jakoby wiedza miała pozostawać służebna wobec władzy. Przeciwnie, wiedza i nauka stanowią obszar szczególnej autonomii, są zarazem świadectwem *bios theoretikos*, życia teoretycznego, czy *vita contemplativa*, życia kontemplacyjnego. Jest ono udziałem człowieka wyższego, który ma świadomość, że szczęście jako cel ludzkiego życia leży nie w politycznych zaszczytach, bogactwach czy korzyści zewnętrznej, ale w rozumie i kontemplacji intelektualnej<sup>3</sup>. Ostatecznie stało się tak, że w dziejach kultury Zachodu nauka wywalczyła pozycję na wskroś autonomiczną. W przeciwieństwie do *vita activa*, której fundamentem jest działanie, opowiedziała się po stronie poznawania, *theoria*: zdystansowanego patrzenia.

Kultura Zachodu wypracowała przez wieki stanowisko, w myśl którego nauka i polityka sytuują się na przeciwległych biegunach. Mam tu na myśli stanowisko teoretyczne, to znaczy abstrahując od zdarzeń i działań natury historycznej, dowodzących, że biegunowość ta nie była respektowana. W istocie władza często ingerowała w wolność nauki, usiłując wymusić na niej zgodność z uznawanymi przez nią celami czy wartościami. Fakt ów nie ma wpływu jednak na to, co wywalczył sobie świat nauki: wolność krytycznego myślenia, którego nie da się zamknąć w ryzach jakiegokolwiek ideologii czy interesu politycznego. Można to oczywiście uczynić środkami przymusu zewnętrznego: zamknąć człowieka nauki w więzieniu, przystawić mu do skroni pistolet (co się czasami zdarzało w czasach amerykańskiej rewolty kontrkulturowej), zmusić do zmiany poglądów (przypadek Galileusza), zwolnić z pracy, czy wreszcie – tak stało się choćby w przypadku Heideggera – pozbawić możliwości wygłaszania wykładów. Nie oznacza to jednak, że zniewolić da się samo myślenie. Nie jest ono bowiem interesowne (w sensie interesu rozumianego pragmatycznie czy utylitarnie). Należałoby się zgodzić z Maxem Weberem, który powiada, że naukowiec winien przedstawiać nawet fakty niewygodne, czyli takie, które nie muszą być zgodne z jego własnym światopoglądem<sup>4</sup>. Myślenie nie stanowi także środka wiodącego do jakiegoś zewnętrznego (np. politycznego) celu, ale samo jest tym celem. W tym przypomina poezję: jego charakter jest autoteliczny, nieinstrumentalny. Miejscem szczególnym, w którym

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska (1094a)*, w: tegoż, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2000, s. 78.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 3 i nn.; zob. tenże, *Etyka nikomachejska (1177a)*, s. 290-292.

<sup>4</sup> M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999.

może się ono rozwijać, jest uniwersytet. Jak zauważa Allan Bloom: „Uniwersytet jest miejscem, gdzie mogą rozwinąć skrzydła swobodne dociekania i filozoficzna otwartość. Ma on zachęcać do nieinstrumentalnego użycia rozumu, stworzyć atmosferę, w której moralna i fizyczna przewaga woli ogółu nie powstrzyma filozoficznego wątpienia”<sup>5</sup>.

W tym sensie uniwersytet okazuje się instytucją szczególną, bo elitarną. Jego miejsce, pośród innych instytucji obecnych w świecie demokratycznym, jest wyjątkowe. Przypomina w tym nieco instytucję Kościoła. Zarówno bowiem uniwersytet, jak i Kościół, w ramach ich autonomii, odgrywać mogą szczególną rolę w świecie demokracji i państwa. Występować mogą jako swego rodzaju głos sumienia wobec świata partykularnych interesów i polityki, mogą stanowić ważny kontrapunkt dla świata, w którym wszystko stało się płynne, doraźne i umowne. Swoistą koincydencją metaforyczną obu tych instytucji wydaje się przedstawiony w powieści Hermanna Hessego *Gra szklanych paciorków* zakon Kastalii. Futurologiczna i celna w odniesieniu do świata dzisiejszego wizja pisarza ukazuje świat jako „epokę felietonu”: tego, co doraźne, ulotne, miałkie, poddane partykularnym interesom polityczno-ekonomicznym. To świat, w którym wartości sprowadzone zostają do utilitaryzmu, Pragmatyzmu, praktycyzmu, a przede wszystkim: indywidualizmu. Kastalia okazuje się w związku z tym próbą obrony królestwa ducha i kultury, które znalazły się w niebezpieczeństwie. Tytułowa gra szklanych paciorków symbolizuje syntezę wszystkich czasów i kultur i łączy różne dziedziny wiedzy: nauki ścisłe (matematykę) i humanistykę, a także sztukę. Rzecz nie sprowadza się wszak do „konserwowania” tej wiedzy. Szacunek i miłość do tradycji stanowią podstawę tego, co twórcze i przyszłe<sup>6</sup>.

Świat polityki sytuuje się na przeciwnym biegunie świata nauki. Jeżeli celem *bios theoretikos* czy *vita contemplativa* jest namysł prowadzący do poznania, do prawdy, a przeto i innych wartości, to celów tych nie sposób uzgodnić z celami polityki, mieszczącymi się bez reszty w obszarze *vita activa*: działania, w którym szczególną rolę odgrywają kalkulacja, interes, korzyść, funkcjonalność. Mają ona służyć odnajdywaniu środków prowadzących do wyznaczonego przez polityka celu. Jest nim przede wszystkim władza oraz pragnienie jej utrzymania. Różnią się bowiem nauka i polityka także i w sferze gatunków i środków. W przypadku nauki jest to rozprawa czy traktat, dbające o logikę, spójność i rzeczowość argumentacji; w przypadku polityki: agitacja i perswazyjna skuteczność ujęte w ramach wypowiedzi publicystycznej czy wiecowej.

<sup>5</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 296.

<sup>6</sup> Zob. H. Hesse, *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1992.

## Wobec dekonstrukcji: nauka jako humanistyka; polityka jako filozofia spraw ludzkich

Pojawia się pytanie o to, czy możliwe jest zdekonstruowanie tej mocnej opozycji pomiędzy nauką i polityką. A jeśli tak, to czy płynąć stąd mogą korzyści? Uważam, iż stać się tak może wyłącznie pod warunkiem, że *nauka nie ześliznie się w politykę, a polityka wycofa się z roszczeń do wyznaczania jedynie słusznej prawdy.*

Dekonstrukcja jako obalenie czy – mówiąc językiem Heideggera – *Verwindung* opozycji między nauką a polityką polegałaby, jak sądzę, na „osłabieniu” obu biegunów tej opozycji. Przy czym pojęcia „osłabienie” używam tu w zgodzie ze znaczeniem, jakie nadał mu Gianni Vattimo, twórca „myśli słabej”<sup>7</sup>. Na czym zasadzałoby się więc „osłabienie” tych pojęć? Widzę to następująco: osłabienie pojęcia nauki polega na ujęciu jej jako humanistyki, zaś osłabienie pojęcia polityki – na ujęciu jej, jak chciał tego Arystoteles, jako „filozofii spraw ludzkich”. Spróbuję to stanowisko uzasadnić i rozwinąć.

Otóż nauka rozumiana jako humanistyka nie tylko nie jest w stanie, ale i z zasady swej nie może respektować założeń „twardej” nauki (jeżeli przez naukę rozumieć to, co ugruntowali w wieku XIX scjentyści). Ponieważ niejednokrotnie o tych sprawach już pisałem<sup>8</sup>, nie będę przywoływał szczegółowej argumentacji; ograniczę się raczej do pewnych uogólnień. Jeżeli humanistykę nazwać by można nauką „słabą”, to zasadniczo w dwóch znaczeniach. Pierwsze jest negatywne i wskazuje na rzekome słabości humanistyki jako nauki. Zwyczajnie nie jest ona w stanie sprostać wymogom naukowości w rozumieniu scjentyistycznym<sup>9</sup>. Wszędzie tam, gdzie badane zjawiska chciałyby uczynić domeną dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, ponosi klęskę. Nie potrafi często sformułować jednoznacznej definicji tych zjawisk. Nie jest w stanie zagwarantować obiektywizmu swych badań. Nie jest zatem również w stanie sprostać koncepcji prawdy adekwacyjnej, jedynej, ahistorycznej i niezmiennej. Miarą humanistycznej refleksji nie jest również odkrywanie praw ogólnych, pochwytывanie tego, co powtarzalne i regularne. Oto główne słabości, jakie wyrzucają humanistyce jej przeciwnicy, w tym także przedstawiciele nauk ścisłych, czyli nauki *par excellence*. Jednakże słabości, o któ-

<sup>7</sup> Zob. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5; Wywiad z Giannim Vattimo: S. Gurciullo, *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a Discussion with Gianni Vattimo about the Consequences of Hermeneutics*, „Theory & Event” 2001, vol. 5, nr 2; A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*. „Teksty Drugie” 2003, nr 6.

<sup>8</sup> Zob. M. Januskiewicz, *Czy mamy dziś kryzys humanistyki?*, w: *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012; tenże, *Ku teoretycznej wielości (w stronę teorii „słabych”)*, w: *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.

<sup>9</sup> Zob. M.P. Markowski, *Inne światy, inne prawdy*, „Znak” 2009, nr 653; M.P. Markowski stawia, nie bez racji, bardzo prowokacyjną tezę, że humanistyka w ogóle nie jest nauką.

rych mowa, mają też inne, pozytywne znaczenie. Podmiotowo-przedmiotowy dualizm, będący wyrazem monologicznego ujmowania świata, poddają krytyce i zastępują refleksją dialogiczną. Występująca często niezdolność do jednoznacznego definiowania zjawisk świadczy nie o słabości, ale wręcz przeciwnie, o sile tej refleksji, o dostrzeganiu wielowymiarowości rzeczy, ich niejednoznaczności czy polisemii. Humanistyka oznacza w tym sensie wrażliwość na subtelności i to, co indywidualne, wymykające się regułom, nieprzewidywalne. Pojęcie obiektywizmu zastąpione zostaje pojęciem intersubiektywnej komunikowalności, dialogowej otwartości, braku domknięcia. Nie oznacza to wcale, że humanistyka nie jest zobowiązana do ścisłości, spójności i uzasadniania własnych sądów. To, że nie może sprostać prawdzie rozumianej jako korespondencja, nie dowodzi tego, jakoby zachęcała do odrzucenia prawdy w ogóle. Dowodzi jedynie, że prawda, powtórzmy raz jeszcze: rodzi się w niekończącym się dialogu, dynamice *a-letheicznego* skrywania i odsłaniania. Jej miejscem nie jest ahistoryczny i pozbawiony życia kryształowy pałac logiki i matematyki, lecz świat historii i ludzkiego doświadczenia, które charakteryzują niepewność, błędzenie, upadanie. Te słabości z jednej strony pozbawiają humanistykę naukowej mocy (dlatego, podobnie jak Michał P. Markowski, wolę mówić o humanistyce, a nie o naukach humanistycznych<sup>10</sup>), jednakże z drugiej strony ukazują właśnie jej wartość i zasadność. Humanistyka to przecież w głównej mierze swoista „filozofia spraw ludzkich”<sup>11</sup>. Określenie to pochodzi od Arystotelesa i przywołuję je nie bez powodu. Posłużył się nim bowiem Stagiryta dla określenia... polityki. Mnie natomiast sformułowanie to posłuży do „osłabienia” pojęcia polityki w sensie mocnym. „Mocne” pojęcie polityki zakłada, także zresztą od Arystotelesa, że jest to sztuka rządzenia państwem. Warto tu przecież podkreślić, że Arystoteles, mówiąc o polityce, ma na myśli nie tylko sztukę zarządzania państwem, ale właśnie także, powtórzmy raz jeszcze, „filozofię spraw ludzkich” (oznaczającą swoistą wiedzę dotyczącą spraw życiowej praktyki) czy wreszcie etykę. Zdaniem Stagiryty nie sposób oddzielić polityki w tym właśnie sensie od kwestii dotyczących dobra, moralnego piękna czy sprawiedliwości, tego wszystkiego, co orientuje człowieka w jego praktyczno-codziennym byciu-w-świecie<sup>12</sup>. A w ten właśnie sposób możemy, jak sądzę, rozumieć humanistykę. Humanistykę, którą definiowałbym jako refleksję, a także rodzącą się na jej gruncie wiedzę, które poruszają się i powstają w horyzoncie wartości, etyki oraz egzystencjalnych dylematów, pozostających w nierozzerwalnym związku z codziennie-życiową praktyką. Tak pojmowana, byłaby humanistyka nieustannie

<sup>10</sup> M. P. Markowski, *Inne światy, inne prawdy*.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1181b15, s. 300. Wstępne ujęcie „filozofii spraw ludzkich” prezentuje Arystoteles w trzech pierwszych rozdziałach *Etyki nikomachejskiej*.

<sup>12</sup> Tamże, 1094b, 1095a.



podejmowaną próbą odpowiedzi na pytanie o tożsamość i miejsce człowieka w świecie szeroko rozumianej kultury. Podstawą tak rozumianej humanistyki jest tu zatem – co do czego nie może być wątpliwości – *phronesis*.

Jeżeli nauka i polityka miałyby się spotykać na gruncie tak rozumianej „fronetycznej” humanistyki, to należałoby się jednak zastanowić nad tym, czy przebiegają jakieś granice jej politycznego zaangażowania, a jeśli tak – to gdzie. Pytanie wydaje się zasadne dlatego, że trudno byłoby się zgodzić na taką wizję humanistyki, która – wyzwolona z wszelkich rygorów – ulegałaby przekształceniu w publicystykę czy wypowiedź wiecowo-agitacyjną. Jednakowoż nie sposób nie zauważyć, że humanistyka nie stanowi refleksji czysto bezinteresownej. Gdyby tak było, co różniłoby nauki humanistyczne od nauk formalnych? Dylemat dotyczący tego, czy humanistyka powinna przyjąć postać zaangażowaną czy robić tego nie powinna, można przedstawić w analogii do odwiecznego sporu o charakter sztuki. W sporze tym spotykają się dwa stanowiska: formalistyczne i użyteczne. To pierwsze zakłada, że sztuka jest obszarem autonomii i autoteliczności, służy samej sobie. To drugie z kolei potępia takie przekonanie i żąda od sztuki bezwzględnie zaangażowania w sprawy publiczne, państwowe, społeczne. Otóż uważam, że tak wobec sztuki, jak i wobec humanistyki opowiedzenie się po którejkolwiek ze stron okazuje się zgubne. Z jednej strony, jeśli nauki humanistyczne sprowadzone zostaną do badań całkowicie bezinteresownych, to nie tylko pozbawione zostaną tego, co je w istocie wyróżnia od nauk ścisłych (oznacza to klęskę humanistyki na polu jej swoistej „metodologii”), ale także utracą wpływ, przynajmniej potencjalny, na możliwość naprawy świata (a to oznacza klęskę humanistyki na polu tego, co fronetyczne, praktyczno-etyczne). I z drugiej strony, jeśli nauki humanistyczne sprowadzone zostaną do służby wobec państwowych i politycznych celów – w wąskim, partyjnym, rozumieniu, wówczas także naruszona zostanie ich natura, która polega m.in. na wolności badań. Humanistyka stanie się wówczas pseudohumanistyką, humanistyką na zamówienie doraźnego obozu rządzącego, a przede wszystkim – co dzieje się zresztą na naszych oczach – „czwartej władzy”: mediów.

Dlatego sam nie chciałbym się opowiedzieć ani za stanowiskiem formalistycznym, ani użytecznym; poparłbym takie, które wyrastałoby z dekonstrukcji obu tych biegunów. Wyglądałoby ono następująco: humanistyka jest wprawdzie „słabą”, ale wciąż jeszcze nauką. Stąd też występować musi w obronie własnej autonomii, nieulegania zewnętrznym naciskom – w imię prawdy. Prawda nie musi tu być, rzecz jasna, rozumiana korespondencyjnie i ahistorycznie, ale właśnie historycznie, hermeneutycznie; taka prawda rodzi się na drodze myślenia, do którego natury należy podążanie za tym, co uzasadnialne, koherentne, inferencyjne. Racjonalność (i – ponownie – chodzi tu o *phronesis*, bo to ją właśnie określić należy mianem racjonalności hermeneutycznej) chroni myślenie przed

możliwością poddania go cenzurze: ideologicznej czy politycznej. Ale refleksja humanistyczna (hermeneutyczna) to również, a może przede wszystkim, zdolność widzenia tego, co jednostkowe, indywidualne, niepowtarzalne; to umiejętność zatrzymywania się przed tajemnicą i tym, co niewyraźne, przed tym, co nie poddaje się łatwej generalizacji i uzasadnieniu. Jeżeli humanistyka podążać będzie za tą dwojaką uczciwością myślenia – uogólniania i ujednostkawiania, poszukiwania jasnych znaczeń w pojęciach i szanowania znaczeń nieprzejrzystych w symbolach i metaforach, wówczas dopiero stać się może podstawą dla tego, co polityczne, społeczne czy związane z kulturą i kształtem państwa. Jak zauważył to już Arystoteles w swojej wczesnej pracy zatytułowanej *Zachęta do filozofii*, to, co teoretyczne, ma zawsze określone implikacje praktyczne i polityczne<sup>13</sup>. Do tego stopnia, że jak pokazuje to z kolei Gadamer, rozróżnienie tego, co teoretyczne, i tego, co praktyczne, nie jest dłużej możliwe<sup>14</sup>. Taki wymiar posiada myślenie odwołujące się do świata wartości, symboli i metafor, nawet gdyby posiadały one już tylko widmowy charakter. Zmiana świata (to, co praktyczne) nie jest zresztą możliwa w oderwaniu od humanistycznej refleksji. Takiego oderwania chciał dokonać Karol Marks, który w tezie jedenastej swych *Tez o Feuerbachu* powiada: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”<sup>15</sup>.

Marks zdaje się wierzyć, że działanie, czyn są czymś więcej, czymś lepszym nawet niż interpretacja, że nie znajdują się one w powiązaniu. Nie zauważa jednak, co wypomnił mu znakomicie Martin Heidegger, że aby dokonała się jakakolwiek zmiana świata, potrzeba często wprost niewypowiedzianej, ale jedynie presuponowanej interpretacji, która taką zmianę dopiero umożliwia.

## Pułapki postmodernizmu

Dzięki temu, że scjentyistyczny model nauki poddany został – zresztą słusznie – krytyce, otworzyły się nowe możliwości myślenia o humanistyce. Przede wszystkim paradygmat monologowy ustępować zaczął dialogowemu. Podjęto próby przełamania rozszczepienia na podmiot i przedmiot; wreszcie problem abstrakcyjnego poznania coraz częściej zastępowano doświadczeniem rozumienia jako wyróżnionym sposobem bycia-w-świecie. To wszystko, z pewnością, w dużej mierze zasługa refleksji poststrukturalnej. Ale nie tylko. Podobne intuicje i styl myślenia pojawiały się przecież już dużo wcześniej, np. w myśli Michała Bachtina, hermeneutycy Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera

<sup>13</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*.

<sup>14</sup> H.G. Gadamer, *Teoria, technika, praktyka*, tłum. A. Przyłębski, w: tegoż, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008.

<sup>15</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975, s. 8.

(a właściwie jeszcze wcześniej u Friedricha Schleiermachera i Wilhelma Diltheya), semiotyce Charlesa Peirce'a, zaś w polskiej myśli kwestie te pojawiły się w filozoficznych pracach Ludwika Flecka (stały się później ważną inspiracją dla Thomasa Kuhna).

Nie da się jednak ukryć, że obok zalet i szans związanych z wypracowaniem nowego sposobu myślenia o humanistyce pojawiły się też niewątpliwie liczne zagrożenia: płyną one zarówno z teorii, jak i ze świata społeczno-politycznego. Spójrzmy najpierw na zagrożenia pozwalające się wywieść z samej refleksji teoretycznej. Jedno z nich polega na tym, że krytyka bezstronnego i bezinteresownego podmiotu epistemologicznego może prowadzić do zupełnie niesłusznego przekonania, że można mówić, co się chce, albo – co gorsza – co się czuje. Z kolei krytyka przedmiotu poznania jako wyzwolonego z obiektywności prowadzić może do nihilizmu poznawczego i zwątpienia w sens poszukiwania prawdy; krytyka metody wreszcie prowadzić może do wyswobodzenia się z wszelkich rygorów. Miejsce teorii zajmują impresje, miejsce rozprawy – niezobowiązujący esej. Może się wręcz okazać, że możemy zrezygnować już nawet z wszelkich prób odpowiedzi na nurtujące nas pytania i z zadowoleniem poprzestać na samym ich zadawaniu. Rozmontowanie twardej, mocnej teorii prowadzi dziś często do rozproszenia humanistyki w świecie doraźnych i partykularnych interesów. Jeżeli tak się często dzieje, to przecież w dużej mierze za sprawą poststrukturalizmu. Okazał się on mocną reakcją na to, co Vincent B. Leitch nazywa „uniwersalistyczną totalizującą misją humanizmu”, która głosi, że „wszystko jest lub może być sklasyfikowane”<sup>16</sup>. Leitch wskazuje tu, jego zdaniem, cały katalog zła humanizmu i przyjmowanej przez niego metodologii: „kategoryzowanie, tematyzowanie, regulowanie, normalizowanie, syntetyzowanie, integrowanie, alegoryzowanie, reprezentowanie oraz centralizowanie”<sup>17</sup>.

Stąd bierze się poststrukturalistyczna „alergia”, a przeto skłonność do atomizacji, fragmentyzacji, decentracji i przekonania, że choć rzeczy wchodzą z sobą w relacje, to „każda rzecz jest inna”. Dlatego poststrukturalizm preferuje „fragmentyzację, różnicowanie, separowanie, wyróżnianie, przypadkowość, partykularyzację i dekonstytutyzację”<sup>18</sup>.

Podkreślę raz jeszcze: istniały powody, dla których podjęta została walka z „mocną” teorią w humanistyce (np. w literaturoznawstwie angloamerykańskim była to reakcja na *new criticism*, w kontynentalnym: na marksizm, strukturalizm czy semiotykę). W tej walce wyrażał się krytycyzm, jeden z warunków zachodniego myślenia. Równocześnie jednak był to nie tylko krytycyzm,

<sup>16</sup> V.B. Leitch, *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*, New York 1992, s. 5.

<sup>17</sup> Tamże, s. 5.

<sup>18</sup> Tamże, s. 6.



ale i kontrkulturowa rewolta. Trudno nie zauważyć zbieżności pomiędzy ruchami kontrkulturowymi a poststrukturalizmem: narodziły się przecież w tym samym czasie, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Co więcej: wielu zaangażowanych w ruchy (i rozruchy) kontrkulturowe znalazło później miejsce tak na uniwersyteckich katedrach, jak i na szczytach władzy – zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych (Bill Clinton nigdy nie ukrywał swej hippisowskiej przeszłości, jako i sympatii do ziół rozmaitych oraz innych „uciech”). Trudno się dziwić, że ta szczególna koincydencja kontrkultury i poststrukturalizmu posłużyła wciągnięciu humanistyki w politykę, której celem jest realizacja ideałów liberalnej demokracji. Stąd też i państwa zachodnie podejmują – skutecznie zresztą – działania polegające na uczynieniu z uniwersytetu jednej z wielu instytucji funkcjonujących według zasad demokracji i wolnego rynku. Tymczasem zgadzam się całkowicie z Allanem Bloomem, który zauważa:

*Uniwersytet jako instytucja musi zrekompensować to, czego brak jednostkom w demokracji, i zachęcać je do współdziałania w swej duchowej przygodzie. Jako depozytariusz najwyższej zasady, na której ufundowany jest ustrój, uniwersytet musi mieć silne poczucie swej wagi na zewnątrz systemu równych jednostek. Musi wzgardzić opinią publiczną, ponieważ w sobie samym znajduje źródło swej autonomii – poszukiwanie, a nawet odkrycie prawdy zgodnej z naturą. Musi się skupić na filozofii, teologii, klasyce literackiej [...]. Dzieła te pomogą uchronić przed zapomnieniem to, co demokracja najbardziej skłonna jest zaniedbać. Nie są dogmatyczne, lecz przeciwnie: niezbędne do walki z dogmatyzmem. Uniwersytet musi oprzeć się pokusie, jaką jest wszechstronna usługowość wobec społeczeństwa. Ma on swoje interesy, społeczeństwo wiele innych, toteż uniwersytet musi swoich interesów pilnować, aby nie ucierpiały na skutek jego dążeń do większej użyteczności, większej popularności i „bycia na bieżąco”<sup>19</sup>.*

Pytanie o związek między nauką a polityką okazuje się przeto ponownie zasadne. Jego ważność wywieść należy ze szczególnego kryzysu, w jaki popadł świat nauki najpierw za sprawą systemów totalitarnego (fasyzm, komunizm), ale i demoliberalnego w okresie kontrkultury. Systemy te podjęły działania, których celem jest pozbawienie świata nauki wywalczonej przez niego autonomii. O ile w czasach totalitaryzmów sprawa wydaje się oczywista, o tyle w świecie demoliberalnym, hołdującym idei wolności jako wartości najwyższej, uwaga ta natrafić może na sprzeciw. Jak świat demokracji liberalnej może nie wspierać świata nauki, skoro dla obu tak ważna jest wolność, wartość (dla liberałów i libertynów) bezsporna? Jednakże proste obserwacje nie dają powodów do takiego optymizmu. I nie chodzi tu o to, że niektórzy ludzie nauki czynią w ostatnim czasie akademię miejscem wieców i agitacji, zapominając, iż najlepszym miejscem służącym do tych celów jest ulica. Ważniejsze jest to, że pewna część naukowych środowisk

<sup>19</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 302.

wyraża nie tylko zgodę, lecz nawet poparcie wobec takich postaw. I co gorsza: poparcie to dotyczy, jak się okazuje, tylko pewnych, określonych i „jedynie słusznych” poglądów i idei. Tych mianowicie, które pozostają w zgodzie z demoliberalnym ustrojem państwa, to jest na przykład związanych z ideologią *gender*, tak zwanymi nieheteronormatywnymi narracjami, dyskursami mniejszości czy modną obecnie ideą transkulturowości. John M. Ellis w swej znakomitej książce zatytułowanej *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of Humanities*<sup>20</sup> z niepokojem zauważa rozkład humanistyki na uniwersytetach amerykańskich (profesor skupia swą uwagę głównie na literaturoznawstwie, ale jest to przecież dziedzina dla humanistyki emblematyczna), gdzie podstawowym okazał się wymóg polityczności<sup>21</sup>. Sięga ona tak absurdalnych rozmiarów, że „profesorki-feministki” potrafią żądać od studentów, jako kryterium przyjęcia do grupy, składania deklaracji światopoglądowych i wyznawczych. Poglądy odmienne od głoszonych na tego typu zajęciach są bowiem zabronione. Zdaniem Ellisa rozkład humanistyki przebiega na dwóch poziomach: z jednej strony uderza się w kanon literatury i filozofii Zachodu, usuwając z niego dzieła takich postaci, jak Platon, Homer czy Szekspir, gdyż dostrzega się w ich dziełach przejawy „reakcji” i „z zasady złego” patriarchalizmu. W gruncie rzeczy atak skierowany jest na całą kulturę wysoką:

*Kultura wysoka pełna jest – ze zjadliwą ironią zauważa Ellis – zgubnych idei i wpływów – nawet w dramatach Szekspira pojawiają się postawy reakcyjnystyczne, szowinistyczny imperializm, rasizm, seksizm, homofobia. A ponieważ kultura wysoka ucieleśnia te postawy, to – jak argumentują – odgrywa znaczącą rolę w umacnianiu ich opinii publicznej, a zatem stanowi narzędzie, za pomocą którego osoby uprzywilejowane społecznie, rasowo i seksualnie utrzymują się przy władzy. Kultura wysoka to część sterowanego przez elity rządzące aparatu kontroli społecznej. Dlatego więc byliśmy w błędzie – według tego nowego poglądu – uważając, że studiowanie wielkich dzieł kultury Zachodu otwiera nam umysły i uczy myśleć krytycznie. Jest bowiem dokładnie odwrotnie: te dzieła zamykają nam umysły, każą nam akceptować bez zastrzeżeń ideologię reakcyjną i sprawiają, że bezkrytycznie przyjmujemy idee uprzywilejowanej grupy białych Europejczyków z klasy wyższej*<sup>22</sup>.

Z drugiej strony w zamian proponuje się wyróżnienie problemów „rasy, *gender* i klasy” oraz dopatrywanie się w badanych zjawiskach (wpływ Foucaulta

<sup>20</sup> J.M. Ellis, *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of Humanities*, Cumberland, Rhode Island 1999.

<sup>21</sup> Korzystam tu z fragmentów książki Ellisa opublikowanych w: „Znak” 2009, nr 653, s. 18–43; proponuję: J. M. Ellis, *Literatura utracona. Programy społeczne a rozkład humanistyki*, tłum. M. Pokojska, w: „Znak” 2009, nr 653, s. 18–43.

<sup>22</sup> Tamże, s. 20.

i myśli francuskiej podlanej marksistowskim sosem) problemu władzy i przemocy (symbolicznej). W efekcie, jak zauważa Ellis, otrzymujemy dość ponury pogląd na świat, bo nie ma w nim już miejsca na to, co dotąd ożywiało świat intelektualnie: miłość, przyjaźń, lojalność itp.<sup>23</sup>

Okazać się więc może, że racją głoszonych na uniwersytecie poglądów nie muszą już być dziś koniecznie jakieś reguły i rygory naukowe – wystarczy „dobra wola i chęć szczerą”, a kryterium naukowej poprawności dyktuje poprawność polityczna, która łamie zasadę naukowego krytycyzmu. Polityczna poprawność, która jest niczym innym jak postacią nowej cenzury, wyznacza obszar tego, co może, a co nie może zostać powiedziane. Złamanie tej reguły oznaczać może napiętnowanie ze strony części środowiska.

Jeżeli piszę o tych sprawach, to jedynie dlatego, aby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa i wypaczenia prowadzące do uproszczeń istniejącej przecież i nierozzerwalnej więzi pomiędzy światem humanistyki i polityki. Te niebezpieczeństwa ilustruje przywołana już przeze mnie wcześniej iluzja Marksa, jakoby świat działań ludzkich mógł być oderwany od refleksji interpretacyjnej. A przez humanistykę rozumieć należy właśnie refleksję o charakterze interpretacyjnym, która dopiero w konsekwencji implikuje czy inspiruje sferę polityki. A od drugiej strony: polityka partycypuje w świecie humanistyki, ponieważ działalność polityczna osadzona jest źródłowo w interpretacji.

## Humanistyka jako praca Syzyfa

W gruncie rzeczy można by powiedzieć, że zagrożenia związane z upolitycznieniem humanistyki mogą przełożyć się na to, co za Terrym Eagletonem i Wojciechem J. Bursztą nazwać by można wojną kulturową<sup>24</sup>. Jak powiada Eagleton:

*Określenie „wojny kulturowe” kojarzy się z otwartą wojną populistów z elitarystami, powierników kanonu i wyznawców r ó ż n i c y oraz martwych białych facetów z niesprawiedliwie zepchniętymi na margines Innymi. Zderzenie Kultury z kulturą jednak nie jest już tylko walką o definicje – to globalny konflikt, w którym chodzi o politykę realną, nie akademicką<sup>25</sup>.*

O co właściwie chodzi? Przede wszystkim o to, że obecnie uniwersytet staje się coraz częściej miejscem społecznego zaangażowania. Jest miejscem sporu podsycanego przez media. I bardzo dobrze, że tak się dzieje, bo zaangażowanie wiąże się z samą istotą humanistyki w tym sensie, w jakim humanistyka nie może

<sup>23</sup> Tamże, s. 21.

<sup>24</sup> Zob. T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Warszawa 2012; Wojciech J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.

<sup>25</sup> T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, s. 76.

być pojęta po prostu jako obiektywizująca wiedza przedmiotowa, lecz jako hermeneutyka, która zapytuje o sens nieuchronnie uwikłany w podmiotowość ludzką i w konkretne bycie-w-świecie, przynależność do określonego świata czy kultury.

Z drugiej strony od lat obserwować można tendencje polegające na obniżeniu rangi pytań i, stawianych na uniwersytecie, problemów – w sensie instytucjonalnym czy prawnym, który wyznacza mu podporządkowanie celów autonomicznej nauki interesom kapitalistycznym czy po prostu politycznym. Równie niepokojące może być to, że współczesne polityczne zaangażowanie uniwersytetu nierzadko podąża w stronę ustanawiania nowych i kontrowersyjnych quasi-metodologii, których podłoże jest *stricte* ideologiczne.

Po drugiej stronie barykady stają więc dziś ci ludzie uniwersytetu, którzy pragną bronić (widmowych?) wartości i dla których duchowość nie jest znakiem pustym. W pełni podzielam w tym miejscu smutne refleksje profesora Tadeusza Gadacza, który słusznie zauważa:

*Wraz z zanikiem wewnętrznej duchowej refleksji zaczęły zniknąć istotne dotąd pojęcia, jak szczęście, które zostało zastąpione przez sukces; mądrość, wyparta przez cywilizację wiedzy; teoria, w źródłowym rozumieniu greckim, jako kontemplacja i zachwyt nad prawdą, dobrem i pięknem, usunięta przez teorię rozumianą jako dającą się zweryfikować, sprawnie działającą hipotezę, przynoszącą wymierne technologiczne i ekonomiczne skutki. Zniknęło pojęcie ludzkiej natury i sensu. Przede wszystkim jednak zniknęło samo pytanie o człowieka<sup>26</sup>.*

Nie chodzi o to, by opowiedzieć się bezkrytycznie i jednoznacznie po stronie normatywności, centralizacji, uogólnienia, totalizacji itp. Wręcz przeciwnie. Ważna okazać się raczej może taka wizja humanistyki, którą odnaleźć można na gruncie refleksji hermeneutycznej i tego, co określamy w niej mianem hermeneutycznego koła. Mówi ono o tym, że rozumienie świata i siebie samych dokonuje się w ramach nieustannego poruszania się od całości do części i od części do całości, od tego, co ogólne, do tego, co poszczególne, tego, co typowe, do tego, co nietypowe, swojskie – obce, immanentne – transcendentne, znane – nieznanne itd., itp. – i na odwrót. Uzurpacją poststrukturalizmu jest przypisywanie sobie odkrycia tego, co indywidualne, odmienne, różne. A przecież idee te odnajdziemy już choćby w etyce Sokratesa, a nawet w (podejrzanych dla poststrukturalistów) *Kategoriach* Arystotelesa; w myśli chrześcijańskiej, której nowoczesną formą jest personalizm, zdający sprawę z nieusuwalnej jednostkowości i indywidualności ludzkiej, indywidualnej odpowiedzialności... Zawsze jednak w odniesieniu do tego, co ogólne, transcendentne czy – jak powiedziałby Karl Jaspers – ogarniające<sup>27</sup>. Hermeneutyczne koło opowiada więc zarazem o dziejach nieusuwalnego

<sup>26</sup> T. Gadacz, *Studia i odpowiedzialność*, „Znak” 2013, nr 695.

<sup>27</sup> Zob. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 1995.

i nierozzerwalnego związku między tym, co jednostkowe, a tym, co społeczne, tym, co moje, a tym, co wspólne. Zagrożenia związane z poststrukturalistyczną wizją świata dotyczą nazbyt pochopnego kwestionowania „wspólnoty, tego, co możemy dzielić z innymi”: nie tylko w sensie materialnym, ale przede wszystkim w sensie wartości i przekonań; nazbyt pochopnego uprzywilejowywania różnorodności nad jednością. Tymczasem w hermeneutycznym kole wartości te istnieją w ruchomym, dynamicznym napięciu. To napięcie odnajduje sens jednak tylko wtedy, gdy to, co jednostkowe, odniesione być może do tego, co pozajednostkowe, immanentne – do transcendentnego. Nawet gdy to, co większe – ogólne, nie zawsze pozwala się uchwycić czy rozpoznać. W przeciwnym razie sens zawsze pozostanie domkiem z kart, który rozpada się przy byle podmuchu. Kultura jednakże pozostaje domeną tego, co spaja i wiąże. Skoro pojęcia takie, jak normy kulturowe czy wzory kultury, nie stały się dotąd anachroniczne, bo wciąż nimi się posługujemy, usiłując rozeznaczyć się w świecie, to znaczy, że nie zaprzestaliśmy myśleć o tym, iż pojęcie kultury zawsze wskazuje na pewną wspólnotę, naród, społeczność czy grupę. Elementarną racją istnienia tychże zbiorowości jest zaś to, co wspólne i wiążące przede wszystkim na mocy tradycji i wspólnych celów. Tymczasem postawić w sposób radykalny na różnicę, idiosynkrazję czy subiektywność to utracić związek ze światem, porzucić wiarę w możliwość rozumienia i porozumienia. Kultura nie jest sprawą indywidualną i subiektywną. Język prywatny nie istnieje (byłby bowiem niezrozumiały i niewiązący). Także i święto, jeden z najwyższych i najpiękniejszych wyróżników kultury, nie może być obchodzone w pojedynkę, lecz zawsze z innymi... Sens wydarza się i rozpoznany może być wyłącznie w horyzoncie tego, co wspólne.

Konstruowanie humanistyki jako budowli, której „fundamentami” będą niejednoznaczność, nierozstrzygalność i niepewność, jest jak składanie domku z kart lub budowanie na piasku. Zarazem, co trzeba podkreślić, nie oznacza to w związku z tym, aby fundamentami humanistyki miały być jednoznaczność, rozstrzygalność i pewność. Wiedział już o tym Arystoteles. Gdy mówił o kwestiach politycznych, czyli humanistycznych, „filozofii spraw ludzkich”, zauważał, że prawda nie jest tu uchwytana w całej swej obiektywności, ale jedynie „z grubsza”, „w przybliżeniu”, ogólnie<sup>28</sup>. Także Arystoteleska koncepcja retoryki, którą uznać możemy za humanistykę *par excellence*, wyraźnie te sprawy tłumaczy. Prawda w humanistyce nie jest prawdą logiki czy matematyki. To raczej głębokie przeświadczenie, do którego chcemy skłonić naszego rozmówcę. Nie po to, by odnieść

---

Dla Jaspersa „ogarniające” oznacza to, co nie daje się sprowadzić ani do podmiotu, ani do przedmiotu; może się w nich jedynie przejawiać: „Ono samo pozostaje tłem, bez końca rozjaśniającym się w zjawiskach, pozostaje zawsze – Ogarniającym” (K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 20).

<sup>28</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094b.



erystyczne zwycięstwo w sporze, ale na podstawie głębokiego przekonania, że to, w co wierzymy, a czego nie daje się bezspornie dowieść, jest nie tylko prawdziwe, ale i słuszne, dobre<sup>29</sup>. Tam, gdzie zaczyna się humanistyka i polityka, zaczyna się polisemia, niejednoznaczność, ale nie – dowolność czy relatywizm. Nierozstrzygalność nie może być punktem wyjścia ani wyrazem wiedzy radosnej, lecz co najwyżej punktem dojścia, doświadczeniem porażki poznawczej albo epifanią wielorakiej natury poznawanego przedmiotu. Wydaje się również słuszne, by nierozzerwalnego związku pomiędzy humanistyką a polityką nie czynić okazją do tworzenia frontu dla wojen kulturowych, lecz okazją do rozmowy, w której możliwa jest wiara w porozumienie co do tego, co wspólne – sprawy, wokół której się gromadzimy.

Humanistyka pojęta jako hermeneutyka jest syzyfową pracą, podejmowaną nieustannie próbą poszukiwania prawdy i ponoszoną klęską, która nie wstrzymuje jednak ruchu tej pracy i nie kwestionuje jej wartości. Trud nie jest przecież bezsensowny. Co zyskujemy? Otwartość i gotowość na prawdę, na odnalezienie porozumienia; oznacza otwartość na to, że może coś wydarzyć się inaczej, że nadejść może to, co nieoczekiwane... Polityczne, czyli społeczne, wspólne, wiążące. Etyczne. W otwartości na prawdę kryje się zmiana świata. Parafrazując Marksa, należałoby więc może powiedzieć: filozofowie po to interpretują świat, aby go zmienić.

**Słowa kluczowe:** *humanistyka, nauka, polityka, dekonstrukcja, Platon, Arystoteles*

## Summary

### Humanities and Politics

The statement is an attempt to reflect on the problem of the relationship between science and politics. At first, this issue is recognized as a strong opposition. Then an attempt is made to deconstruct the opposition. As a result, the encounter between science and politics turns out to be possible on the basis of the humanities and philosophy of human affairs. Article tries to show the opportunities and risks associated with this meeting.

**Keywords:** *Humanities, science, politics, deconstruction, Plato, Aristotle*

<sup>29</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009, s. 61–92.

## Bibliografia

### Opracowania

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2000.
- , *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Burszta W.J., *Kotwice pewności. Wójny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.
- Eagleton T., *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Warszawa 2012.
- Ellis J.M., *Literatura utracona. Programy społeczne a rozkład humanistyki*, tłum. M. Pokojka, „Znak” 2009, nr 653.
- Gadacz T., *Studia i odpowiedzialność*, „Znak” 2013, nr 695.
- Gadamer H.-G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. P. Dybel, Warszawa 2008.
- , *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009.
- Gurciullo S., *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a Discussion with Gianni Vattimo about the Consequences of Hermeneutics*, “Theory & Event” 2001, vol. 5, nr 2.
- Hesse H., *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1992.
- Januskiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- , *W-kóło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 1995.
- Krasnodębski Z., *M. Weber*, Warszawa 1999.
- Leitch V.B., *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*, New York 1992.
- Markowski M.P., *Inne światy, inne prawdy*, „Znak” 2009, nr 653.
- Marks K., *Tęzy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975.
- Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5.
- Zawadzki A., *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.