

OBSZAR, CIĄGŁOŚĆ, GRANICE CZYTELNOŚCI
– TOPOLOGIE HUMANISTYKI.
GŁOSA DO DEBATY

Nikt nie rodzi się (czyli nie kształci się) w obrębie humanistyki krajowej... Każdy z nas, choćby przez czytanie klasyków, ukształtował się intelektualnie w obrębie humanistyki światowej. Samo istnienie humanistyki krajowej postrzeganej jako coś odrębnego nie przestaje mnie zaskakiwać. Jawi mi się ona jako sztuczny twór, jeśli nie *impossible*, które w zasadzie powinno momentalnie rozpuścić się z powrotem w powszechności prawd, metod, założeń i dociekań humanistyki bez podziałów czy dodatkowych przymiotników. Nad czym więc właściwie debatujemy? Skąd się wzięło takie rozgraniczenie obszarów? Jak to się stało, że zaczęliśmy funkcjonować – i być może nieustannie wybieramy to funkcjonowanie – w specyficznym modusie humanistyki krajowej?

Domyślam się, że w pewnym momencie musiało dojść do wytworzenia granicy; działają też siły utrzymujące ją w istnieniu. Podejrzewam więc, że płyną z tej granicy określone korzyści, że istnieje ukryte uzasadnienie jej istnienia; inaczej wszystko byłoby bezmiernym oceanem humanistyki światowej, jednorodną przestrzenią, w której lokalność nie oznaczałaby jakiegokolwiek ograniczenia, a idee przepływałyby swobodnie, nie powodując powstawania kompleksów czy poczucia wykluczenia. Fakt, że w odniesieniu do humanistyki światowej uczestnictwo upragnione często bywa uczestnictwem nieosiągalnym, zaskakuje zwłaszcza dzisiaj, w dobie globalnego obiegu idei za pośrednictwem Internetu, którego powszechność oznacza także wolny dostęp do niemal niewyczerpanych repozytoriów naukowych, i to zarówno w charakterze ich użytkownika, jak i współtwórcy. Współczesny obieg idei nie podlega już ograniczeniom, jakie dawniej mogły narzucać reżimy polityczne kontrolujące słowo drukowane, a zwłaszcza jego import z zagranicy.

A tymczasem między humanistyką światową a krajową nadal rysuje się granica; co więcej, nadal jawi się ona jako trudna do przekroczenia. Wyłania się częstokroć bolesna świadomość odcięcia od udziału w humanistyce światowej, podczas gdy taki udział jest zwykle stawiany jako aspiracja i miara sukcesu indywidualnego uczonego. Skoro fizyczne ograniczenia w dużej mierze przestały istnieć dzięki środkom elektronicznym, to z całą mocą ujawniają się bariery mentalne. Co więcej, coraz trudniej wskazać instancję wykluczającą, sprawcę przemocy symbolicznej, tego, kto odsuwa innych od uczestnictwa, by samemu sprawować dominację w sferze idei. Coraz jaśniej wyłania się więc hipoteza, że sprawcami tej przemocy symbolicznej jesteśmy sami wobec siebie, samowykluczając się, z takich czy innych względów, ze światowej wspólnoty refleksyjnej. Przypuszczam więc, że właśnie przemyślenie granicy i jej uwarunkowań mogłoby doprowadzić do interesujących wniosków dotyczących prawideł i wzorców naszego bytowania w przestrzeni, która, zdawałoby się, w coraz większym stopniu spełnia wszelkie warunki, by sprzyjać otwartemu uczestnictwu i włączeniu każdego, kto do uczestnictwa aspiruje.

Jest to refleksja, która łatwo mogłaby stoczyć się w rodzaj psychologii potocznej, zastosowanej do meandrów działalności intelektualnej. Dlatego ulegam swoistej pokusie geometrii, proponując podjęcie próby namysłu nad topologią humanistyki, tzn. zachodzącymi w niej relacjami ciągłości (bądź zerwania) między różnymi punktami i obszarami. To możliwie abstrakcyjne ujęcie ma pozwolić na ograniczenie emocjonalnego ładunku, jaki mógłby się wyłonić w namyśle nad sytuacją, która jest często odczuwana i pojmowana w kategoriach niepełności, braku, małości czy wykluczenia. Tak czy owak, trzeba postawić hipotezę, że skoro nie uczestniczymy w humanistyce światowej, nie jesteśmy w niej pogrążeni niczym ryby w wodzie, a wprost przeciwnie, odczuwamy często swoją subiektywną sytuację jako bolesne oddzielenie od tego światowego kontekstu,

który jawi się nam jako zewnętrzny i rozłączny w stosunku do obszaru, w jakim sami się znajdujemy, to muszą istnieć siły wewnętrzne, utrzymujące nas w pewien sposób w obrębie humanistyki krajowej i sprawiające, że trwamy w tej zaskakującej, niewygodnej i na dobrą sprawę niemożliwej do utrzymania pozycji: na zewnątrz świata.

Zarysowują się więc dwie sprzeczne tendencje: z jednej strony, do przekraczania bądź anulowania granicy wyodrębniającej humanistyki krajowe ze światowego kontekstu, a z drugiej, do tworzenia i umacniania tej granicy. Każdą z tych tendencji można skojarzyć z całą serią pokus i zagrożeń. Jedną z podstaw zasklepienia się w humanistyce krajowej może być na przykład lęk przed złożonością świata i trudności z intelektualnym ogarnięciem jego zmienności, wielorakości, niejednoznaczności. Granica otaczająca humanistykę krajową działa jak filtr nowości, pozwalając z jednej strony na czerpanie korzyści symbolicznych z faktu sprowadzania „zagranicznych” idei do kraju, a z drugiej, na bezkarne trwanie przy ideach, metodologiach czy punktach widzenia już od dawna przebrzmiałych, które jawiłyby się jako zupełnie anachroniczne, gdyby je umieścić w światowym obiegu. Granica humanistyki krajowej ma więc paradoksalny wymiar chronologiczny; generując opóźnienie, wytwarza odrębną temporalność, dzięki czemu wyhamowuje uciążliwy wyścig nowości, jaki toczy się bez przeszkód w humanistyce światowej. Ustanawia tym samym strefę komfortu. Z czasem staje się ona rodzajem złotej klatki, którą trudno opuścić. Przywyknięcie do tej wyłączanej i spowolnionej temporalności utrudnia bowiem dostosowanie się do przyspieszonych rytmów światowych.

Z tym temporalnym wymiarem łączy się pewien paradoks, a może nagminnie popełniany błąd strategiczny. Aspiracja pokonywania granic humanistyki krajowej często przejawia się w próbach „nadażania” za światem, pogoni za najnowszymi inspiracjami, które olśniewają w swej kalejdoskopowej zmienności. Zwykle takie próby kończą się niepowodzeniem, świat nie daje się dogonić. Być

może bardzo by się tu przydała stara przypowieść suficka, podsuwająca uniwersalną zasadę łapania dzikich koni: „Zamiast biegać za koniem, biegnij naprzeciw niemu”¹. Schwywanie światowego rumaka może się udać jedynie wówczas, gdy będziemy umieli sprytnie się ustawić na jego drodze. Kondycja lokalna jest wieczną kondycją opóźnienia; jednak przyspieszony rytm humanistyki światowej wymaga nieustannego wizytowania nowych lokalności. Każda z nich zawiera już klucz do wymiaru uniwersalnego; jedynym zadaniem pozostaje być może odnalezienie i wyeksponowanie tego kluczowego elementu.

Nic nie jest jednak ani proste, ani bezpieczne, skoro „złapanie” humanistyki światowej wymaga ustawienia się wobec niej na kursie kolizyjnym. Nie jest to z pewnością zadanie dla ludzi o słabych nerwach. Świat nie tylko toczy się szybciej; jest też bardziej niejednorodny i nieprzewidywalny od krajowego kontekstu jako siedlisko zróżnicowanych ideologii i dyskursów, tworzących nieuniknione interferencje z dyskursami obowiązującymi lokalnie. Mnoży to ryzyko chybionych, błędnych lub tendencyjnych odczytań. Dlatego też włączenie się do humanistyki światowej niesie realne i wyobrażone zagrożenia, mogące się składać na to, co nazwałabym „syndromem lęku przed wrogością obcego czytelnika”. Jego derywatem jest „syndrom lęku przed Internetem”, przed możliwością bycia czytany z dowolnego punktu na świecie, przy czym chodzi mi nie tylko o dowolne współrzędne geograficzne, ale i dowolne umiejscowienie ideologiczne czy wyznaniowe. Perspektywa takiego zróżnicowania i namnożenia odczytań oznacza dla piszącego dodatkowe ryzyko, gdyż czytelnicy w światowym kontekście nie dzielają tego samego horyzontu odniesień, oczekiwań, przekonań – stąd wzrastający potencjał niezgody. Osiągnięcie powszechnej czytelności językowej (pisanie po angielsku) nie oznacza

¹ *Lahu i Kalanki*, w: H. Inayat Khan, 99 *opowieści sufickich*, przeł. M. Tarnowska, Warszawa: tCHu, doM Wydawniczy, 2005, s. 27.

przecież powszechnej czytelności „w głąb” – na poziomie przesłań, ukrytych założeń, zaplecza argumentacji. Stąd lektury globalne są lekturami otwartymi na nieporozumienia. Co więcej, obcy czytelnicy są także bezlitosnymi krytykami, nieświadomymi lokalnych źródeł trudności i niedostatków objawiających się w tekście trafiającym do ich rąk. To wszystko rodzi więc pokusę powrotu do języków narodowych, jakie zawężają krąg możliwych odczytań i ich ideologiczny rozrzut – wyłania się pokusa zwiększenia zarówno wyrozumiałości, jak i „przewidywalności” czytelnika w węższym horyzoncie humanistyki krajowej, schronienia się we względnym bezpieczeństwie „pisania dla swoich”.

Piszący często pragnie schronić się wśród swoich, ale równie często właśnie od nich próbuje się uwolnić. Warto więc pamiętać, że zatarcie granicy między humanistyką krajową i światową oznacza także utratę możliwości „wypowiadania się daleko od domu”, bardzo cennej dla wszelkich dysydentów i ludzi pragnących wyjść poza lokalne uwarunkowania przez „pisanie nie dla swoich”. Często pragną oni ruszyć na poszukiwanie rozumiejącego czytelnika i eksplorować możliwości apelu o odczytanie „gdzie indziej”. Wiele mówiącym świadectwem takich nadziei, jakie można byłoby tu przytoczyć, jest powieść *Le pain des corbeaux* (Chleb kruków) berberskiego aktywisty Lhoussaina Azerguiego². Mimo prostoty środków, a nawet pewnej naiwności, jest to historia niezwykle poruszająca. Opowiada o dziennikarzu więzionym przez władzę państwową za nadużywanie swobody pióra i krytykę *status quo*. Właściwa tragedia zaczyna się jednak wówczas, gdy opuszcza on celę i zostaje wywieziony przez strażników w góry, „do swoich”. Ci jednak nie witają go bynajmniej jak bohatera; przeciwnie, tylko dzięki interwencji kobiety, starej wieszczki, zdoła uniknąć zrytualizowanej egzekucji

² L. Azergui, *Le pain des corbeaux* (Aghrum n ihaqqaren), Rabat: Casa-Express Editions, 2012.

z wyroku miejscowej wspólnoty. *Native intellectual* (nie zadowolona mnie polskie tłumaczenie tego terminu: „tubylczy intelektualista”) zwraca się więc do świata, pokładając nadzieję, jaka mu pozostała, w zasadniczej własności pisma, jaką jest zdolność do przekraczania lokalności. Tak więc, w ostatecznym rozrachunku, jedynie zaistnienie w świecie i wobec świata oznacza szansę dla piszącego, a w konsekwencji także dla wspólnoty niezdolnej go przyjąć. Ten promyk nadziei na uzdrowienie lokalnych stosunków pojawia się tylko jako odbicie od zwierciadła świata. Nie przypadkiem więc autor, aktywista walczący o prawa języka *amazigh*³, w końcu tłumaczy swój własny tekst na francuski, apelując niejako do świata jako do instancji rozjemczej między intelektualistą a wspólnotą niechętną wobec wezwania do zmian, jakie on wprowadza.

Jedną z paradoksalnych korzyści granicy jest przecież wykorzystywana od dawna możliwość publikowania z a granicą, a więc „w innym świecie”, co często może znaczyć: bezpieczniej, „na neutralnym gruncie”. Jeśli intelektualista cieszy się dodatkowo przywilejem katedry na zagranicznym uniwersytecie, zarówno jego swoboda wypowiedzi, jak i siła oddziaływania zostają zwielokrotnione. Gdyby sięgnąć raz jeszcze do Maghrebu, symbioza marokańskich intelektualistów i paryskich wydawców byłaby jednym z niezwykle wyrazistych przykładów. Gdyby więc znikła granica zasklepiająca humanistykę krajową, istnienie tego „neutralnego gruntu” mogłoby również stanąć pod znakiem zapytania. Co więcej, wzrastająca przenikliwość granic we współczesnym świecie, a także nośność elektronicznych środków przekazu sprawia, że publikowanie za granicą w coraz mniejszym stopniu niesie gwarancję bezpieczeństwa. Geograficzna lokalizacja miejsca wydania książki ma coraz mniejsze znaczenie w zdeterytorializowanym świecie.

³ Jako określenie języka Berberów używam terminu *amazigh*, ponieważ taka forma jest w ostatnim okresie preferowana przez nich samych. W polskojęzycznej literaturze przedmiotu pojawia się zwykle synonimiczne określenie *tamazight*.

Pisanie w przestrzeni humanistyki światowej oznacza więc w ostatecznym rozrachunku całkowitą ekspozycję piszącego na ataki z wielu stron, nawet jeśli świat otwiera jednocześnie możliwości ucieczki, schronienia i azylu. Warto jednak pamiętać o tym, że nie wszyscy myśliciele mogą w równym stopniu z takiej ochrony skorzystać. Tym, co zapewnia intelektualistom nietykalność, jest przecież rozgłos. Głośnym, szeroko dyskutowanym postaciom humanistyka światowa stwarza przestrzeń niemal absolutnej wolności słowa; jednakże dla tych, którzy są rozgłosu pozbawieni, może się okazać prawdziwą pułapką. Nieprawomyślni, lecz szerzej nieznani autorzy, próbujący korzystać z dobrodziejstw światowego obiegu idei, często padają koniec końców ofiarą lokalnych prześladowań. Uczestnictwo w światowej humanistyce, choćby tylko w postaci szansy wyjazdu na międzynarodową konferencję, może nieść swoisty „zawrót głowy”, stwarzając iluzję swobód, które są istocie pozbawione jakiegokolwiek gwarancji.

Istnieje jednak pewnego rodzaju pozytywny potencjał całej tej złożonej sytuacji. Wybitny intelektualista, postać niewygodna, wnosząca niepożądane zamieszanie w lokalnych kontekstach, jest z nich w mniej lub bardziej gwałtowny sposób usuwany, wypychany, przeganiany. Raz jeszcze przychodzi mi tu nieodparcie na myśl suficka przypowieść o psie, który pokonał w rekordowym czasie drogę do wielkiej metropolii. Otóż i tajemnica jego sukcesu: „To była długa droga, ale szybkość zawdzięczam uprzejmości moich pobratymców. Odkąd tylko opuściłem rodzinne miasto i chciałem się gdzieś zatrzymać, żeby odpocząć i się posilić, czterech lub pięciu rzucało się na mnie ujadając i próbując mnie ugryźć. Biegłem więc co sił i oto jestem”⁴. To doświadczenie, choć bolesne, może skutkować w ostatecznym rozrachunku wielkim sukcesem w światowym kontekście. Można by rzec, że intelektualista jest

⁴ *Zwierzęca natura*, w: H. Inayat Khan, *99 opowieści sufickich*, op. cit., s. 94.

nieustannie przeganiany, nie znajdując dla siebie miejsca w humanistyce krajowej, aż wreszcie, z braku schronienia, musi osiedlić się w przestrzeni humanistyki światowej, leżącej, by raz jeszcze odnotować jej paradoksalną topologię, „ponad jakimkolwiek krajem”.

Nic więc dziwnego, że w *Representations of the Intellectual*⁵ Said tak mocno podkreśla nieuchronność wygnania. Można byłoby wziąć to za biograficzne echo własnego losu Palestyńczyka. Said sugeruje jednak, że nie chodzi tu bynajmniej o nic, co by dotyczyło jego osoby, a więc było czymś osobliwym i wyjątkowym. Przeciwnie, wygnanie jest zasadniczą częścią kondycji intelektualisty. W pewnym sensie sam na siebie wydaje on wyrok banicji, jeszcze zanim wspólnota, którą nieustannie kwestionuje, postanowi o jego wydaleniu (czy też po prostu, jak w opowieści Azerguiego, o dokonaniu na nim egzekucji). Powołując się na Adorno, Said głosi wręcz moralną powinność „czucia się nie u siebie we własnym domu”⁶. Intelektualista od początku ustawia się więc poza wspólnotą; kierowany wewnętrznym impulsem przekracza jej granice symboliczne, a faktyczne wypędzenie może być tylko przypieczętowaniem tego stanu rzeczy. Tak więc pozostawanie w ramach humanistyki krajowej jawiłoby się poniekąd jako sprzeczne z kondycją intelektualisty, mogłoby być albo znoszeniem niewygody, albo paktowaniem tam, gdzie szukanie konsensusu jest moralnie wątpliwe; tak czy owak, byłoby pozycją na dłuższą metę niemożliwą do utrzymania. Intelektualista zachowuje nienaruszalny związek ze wspólnotą, z którą utrzymuje tak zawiąłane, pełne napięcie stosunki. Jednakże oddziaływanie na jej losy, prowokowanie jej rozwoju, wyciąganie jej ze stanu zapaści może się okazać możliwe tylko pod warunkiem przyjęcia pozycji zewnętrznej, jaką oferuje udział w humanistyce światowej.

⁵ E. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, London: Vintage, 1994.

⁶ *Ibidem*, s. 47.

Być może należałoby więc mówić o swoistej symbiozie dwóch humanistyk, jaka może się okazać niezbędna dla funkcjonowania danej wspólnoty kulturowej. Z jednej strony mamy humanistykę krajową, dążącą do utrzymania *status quo*, pełniącą rolę swoistego „układu stabilizującego”, oraz udział intelektualistów reprezentujących tę wspólnotę w humanistyce światowej. Ci ostatni używają swego położenia i specjalnych prerogatyw, aby kwestionować, prowokować do zmiany, a może nawet w pewnym sensie te zmiany wymuszać. Ich istnienie tworzy więc „układ dynamizujący”. Dopiero współgranie tych dwóch aspektów kultury, jej zachowawczości i predyspozycji do zmiany, daje w rezultacie funkcjonalną harmonię. Tak więc humanistyka krajowa i światowa nie tylko współistnieją, ale też napędzają się wzajemnie, a kulturowe optimum pojawia się jedynie tam, gdzie współgrają oba te wymiary.

Wyłaniałaby się tu hipoteza, że z prawdziwymi tragediami kulturowymi mamy do czynienia tam, gdzie dana wspólnota okazuje się wykluczona z dostępu do humanistyki światowej, nie posiada w niej swoich reprezentantów. Można byłoby pokusić się o wskazanie konkretnych przykładów takich kultur we współczesnym świecie; przy nieco uważniejszym spojrzeniu na mapę świata nie byłoby to pewnie zbyt trudne. Nie to jest jednak moim celem w tym momencie. Chodzi mi raczej o dociekanie mechanizmów wykluczenia, kryjących się za tą nieobecnością. Jest ona zarazem niepokojąca i zaskakująca. Zaskakująca, gdyż wiele kultur, nawet w warunkach materialnego ubóstwa, jest w stanie produkować idee i wzorce estetyczne, wprowadzając je do globalnego obiegu. A więc skoro jednym kulturom to się udaje, dlaczego inne, w pozornie analogicznej sytuacji, nadal trwają w stagnacji i milczeniu? Ich nieobecność wydaje się zaś niepokojąca dlatego, że najprawdopodobniej stajemy się świadkami wyłaniania się we współczesnym świecie porządku marginalizacji, który nie jest już wynikiem przeszłości kolonialnej, lecz zupełnie nowego zespołu czynników i mechanizmów.

Wiele kultur kolonizowanych zdołało przezwyciężyć skutki dawnej przemocy symbolicznej i zdobyć dla siebie miejsce w świecie zglobalizowanym, gdzie rezultaty gry zależą od uczestnictwa w transnarodowej akademii, świecie wiedzy i technologicznej sprawności, który jest jednak organicznie połączony ze światem refleksji humanistycznej i z obecnością postaci intelektualisty. Nie dotyczy to jednak wszystkich. Warto więc uwzględnić w tym wywodzie jeszcze jeden aspekt sytuacji. Idee tylko na pozór znajdują się w wolnym, światowym obiegu. Ukryte ograniczenia dostępu mimo wszystko się utrzymują.

Pierwszym warunkiem jest uzyskanie językowej i dyskursywnej biegłości, skoro aktywne uczestnictwo w humanistyce światowej jest w praktyce silnie uzależnione od opanowania angielszczyzny, od zdolności i gotowości do uczynienia z niej własnego środka ekspresji. Wyłania się tu w nowym świetle problem Saidowskiej „władzy nad językiem”, tego źródła mocy intelektualisty, które pozwala już nie tylko na wyartykułowanie nowych, pomijanych dotąd punktów widzenia, ale i na wniesienie ich do globalnej debaty. Skoro to językowe mistrzostwo jest źródłem mocy, a, jak sugeruje Said, każdy intelektualista pozostaje nierozzerwalnie złączony ze swoim językiem⁷, to pojawia się tu tarcie, które może tworzyć jeden z mechanizmów marginalizacji. Językowa biegłość dostarcza nie tylko swoistego zezwolenia na wstęp do globalnej przestrzeni, a w pewnym sensie także legitymizacji dyskursów. Uprawnione jest to, co otrzyma przekonującą, zrozumiałą i przejrzystą formę, to, co zaistnieje dzięki doskonałej artykulacji. Sprawa nie kończy się na językowej poprawności; kwestia dotyczy także stylów uprawiania humanistyki, które nie są bynajmniej równouprawnione. Globalna przestrzeń dyskursywna tylko z pozoru jest więc otwarta dla wszystkich. W rzeczywistości obowiązuje w niej swoisty cenzus biegłości, jakim nie wszyscy mogą się legitymować.

⁷ *Ibidem*, s. 20.

Nawet jeśli zatarło się dawne rozgraniczenie na centra i peryferie, Miłoszowskie „stolice świata” i przybywających do nich „barbarzyńców”⁸, to nadal daleko do sytuacji pełnej pluralizacji humanistyki światowej, zdolnej pomieścić całą różnorodność wyłaniających się lokalnie form wyrazu.

Dochodzę więc do pewnego paradoksu. Okazuje się, że obie geometrie mają swoje ograniczenia, zarówno humanistyka krajowa, jak i humanistyka światowa. Choć jawi się jako rozległa, a nawet przytłaczająca swoim pozornie niewyczerpanym bogactwem i różnorodnością, humanistyka światowa nie jest w rzeczywistości nieskończoną przestrzenią, ale zamkniętym obszarem, w którym nie wszystko może się pomieścić. Niewykluczone więc, że należałoby stawiać przed sobą zadanie nie tyle „wejścia” do humanistyki światowej, co jej przemyślenia, rozbudowy, nieustannego przesuwania jej granic. Kto chce uczestniczyć w humanistyce światowej, musi przede wszystkim podjąć za nią odpowiedzialność.

Powyższy wywód zbiera tylko kilka z możliwych spostrzeżeń dotyczących obosiecznych konsekwencji granicy i tworzenia zamkniętych obszarów pisania i odczytywania. Pokazuje to zaledwie, jak bardzo złożoną i najeżaną paradoksami kwestią są relacje między humanistyką światową i krajową. Wymaga to z pewnością dalszej refleksji, której nie sposób pomieścić w tym tekście. A jednak to samo można byłoby uchwycić w sposób skrajnie prosty. Każdy intelektualista, nawet jeśli nie rodzi się „w humanistyce krajowej”, to jest przecież u zarania jakimś „człowiekiem stąd”, który w pewnym momencie swojej drogi życiowej uświadamia sobie istnienie świata i jego pokus. Istnieją też specyficzne pokusy humanistyki światowej: możliwość zwielokrotnionej nagrody symbolicznej i materialnej za osiągniętą oryginalność, osiągnięcia powodzenia i sukcesu w skali nieporównywalnej z tym, co może oferować

⁸ *Rue Descartes*, w: Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 363–364.

humanistyka krajowa. Istnieje ryzyko, ale równoważą je pokusa wielkich nakładów i wielkich zysków, choć za cenę starcia z globalną konkurencją, a więc boju zazwyczaj znacznie bardziej zażartego niż batalie na wąskim polu humanistyki krajowej. Nie brak jednak myślicieli i twórców, którzy czują się na siłach, by stanąć w globalne szranki. Być może wszystko sprowadza się, jak głosiła już mądrość starożytna, do tego, by przede wszystkim znać swoją własną miarę. Dla jednych umysłów jest to miara lokalna, krajowa, dla innych – światowa.

W konkluzji należy wszakże podkreślić, że topologia humanistyki krajowej i światowej tylko w ograniczonym zakresie dopuszcza osobisty wybór strategii i indywidualnego „uplasowania się” twórcy zgodnie z subiektywnym wyczuciem jego indywidualnej miary i mocy. Być może o humanistyce krajowej należałoby mówić już tylko w tonie nostalgii. Topologie nieciągłe, a więc wizje świata podzielonego na obszary rządzące się według różnych prawideł, w jaki mogła się wpisywać idea takiej czy innej humanistyki krajowej, ustępują miejsca topologii Sloterdijkowskiej rodem z drugiej części *Sphären*⁹ – jednorodnej przestrzeni globalnej, w której granice obszarów tracą istotność. Ta zmiana ogólnej geometrii jest nieunikniona i wymuszona przez mechanizmy niezależne od piszącego jako jednostki. Niewykluczone, że wraz z kresem druku jako medium poddającego się różnorodnym instancjom kontroli nadchodzi też kres granic i powszechne „rzucenie w świat” wszystkich piszących.

Ewa Łukaszyk

⁹ P. Sloterdijk, *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1999.