

Agata Skórzyńska

Polityka wrażliwości (w)daje się we znaki

Studia Kulturoznawcze nr 1 (5), 173-188

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

AGATA SKÓRZYŃSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Polityka wrażliwości (w)daje się we znaki

Michał Paweł Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2013, ss. 449.

Ostatnią książkę Michała Pawła Markowskiego, literaturoznawcy i filozofa, popularyzatora dekonstrukcji na gruncie polskich badań literaturoznawczych, jednego z lepiej znanych specjalistów z zakresu teorii interpretacji, ale także współautora dwóch ważnych podręczników współczesnej teorii literatury (wspólnie z Anną Burzyńską i Ryszardem Nyczem), bez wątpienia określić można jedną z najważniejszych prac w polskiej humanistyce ostatnich lat¹. Z trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na imponujący zakres teoretyczny i tematyczny książki. Od Kanta, przez Hegla, Nietschego, romantyzm niemiecki (głównie Schlegel), Diltheya, Husserla, po Heideggera, Gadamera, Wittgensteina, Lacana, Derridę, Foucaulta, Fisha, Rorty'ego, Rabinowa i Kristewę (a należałoby wymienić dalej...). A wszystko to z istotnymi odniesieniami do filozofii klasycznej, chrześcijańskiej i żydowskiej i, oczywiście, do literatury. Od narodzin oświeceniowego modelu nauki, przez zwrot hermeneutyczny i lingwistyczny,

¹ Por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Kraków 2003; A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2006; M. P. Markowski, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Universitas, Kraków 2012.

po intelektualny ferment poststrukturalizmu; od psychoanalizy, przez filozofię pragmatyczną, hermeneutykę i fenomenologię, po dekonstrukcję – autor nakreśla skomplikowaną trajektorię rozwoju nowoczesnego projektu humanistyki jako dziedziny wiedzy i jej, niełatwe, losy – przewroty, powroty i małe stabilizacje. Po drugie, każdy z esejów wprowadza do założeń kolejnych tradycji teoretycznych i koncepcji, prezentując je klarownie i często lapidarnie, ale nie trywializuje ich podręcznikowym skrótem. Książka ta jest spójną całością, ale każdy z rozdziałów, skonstruowanych jako żywa „konwersacja” z jednym lub kilkoma tekstami, sam w sobie może stanowić odrębną całość. W tym sensie praca Markowskiego osiąga pewien ideał filozofii jako pisarstwa² i w pełni realizuje złożoną w podtytule obietnicę – jest wprowadzeniem do humanistyki. To mapa wiedzy, którą powinien dysponować współczesny humanista, i świetny punkt wyjścia do własnych poszukiwań intelektualnych. Książka ta jest erudycyjna, a zarazem przystępna, dlatego że poparta autorskim zaangażowaniem w każdą z omawianych tradycji, koncepcji i każdy z przytaczanych tekstów – zaangażowaniem, które pozwala trafić w sedno. Jest więc książką „uczącą”. Po trzecie, powstała w momencie, w którym humanistyka, nie tylko w Polsce, przeżywa kryzys. Kryzys swojej pozycji na uniwersytecie, w systemie akademickim i w systemie nauk, w sferze publicznej, w życiu społecznym w ogóle. *Polityka wrażliwości* ma być na ten kryzys odpowiedzią. Nie tylko przypomina nam, w jakich okolicznościach, dzięki komu i po co kształtował się model humanistyki jako dziedziny w zinstytucjonalizowanej, nowoczesnej nauce. Jest także wyraźną, autorską deklaracją, czym jest i powinna być humanistyka dzisiaj. Prowokuje czytelnika do przyjęcia postawy aktywnej względem tekstu – wymaga ustosunkowania się do proponowanej koncepcji. Recenzenta stawia przy tym w trudnej pozycji – konieczności oddania sprawiedliwości i tej koncepcji, i rozległemu intelektualnemu zapleczu. Oddania sprawiedliwości, nawet jeśli poszczególne założenia konceptu humanistyki „po dekonstrukcji” – działania wymagającego zaangażowania w stały spór z tekstami bez gwarancji rozumienia i bycia rozumianym – wzbudzają wątpliwości. To pozycja niełatwa, ponieważ recenzent może odkryć w końcu, że ma do czynienia z formującą i przełomową w jego „doświadczeniu egzystencjalnym” książką, której konkluzja pozostawia niedosyt. Markowski cytuje komentarz Andrzeja Sosnowskiego do pisarstwa Derridy: „przeczytać można tylko to, co nam się jakoś zaznacza, czyli w nasze znaki [...] wdaje”³. To wieloznaczne, choć lapidarne sformułowanie, pasuje także do lektury *Polityki wrażliwości* – książki, która interpeluje czytelnika gotowego do rozmowy o kondycji humanistyki na współczesnym

² Sam Markowski przywołuje Rorty’ego koncepcję filozofii jako pisarstwa. M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości...*, ss. 25–26.

³ Ibidem, s. 259.

uniwersytecie, a jednak „daje się we znaki” – pozostawia z uwierającym pytaniem: „Co dalej?”.

1. Robiąc niemożliwe – wprowadzenie do humanistyki

Zamysł *Polityki wrażliwości* może wydawać się arogancki. Wprowadzenie do humanistyki „w ogóle” jest przecież zadaniem niemożliwym – wobec multiplikacji i konwergencji nurtów, kierunków i formacji dyskursywnych we współczesnej filozofii, literaturoznawstwie, antropologii czy kulturoznawstwie zadanie to musi przekraczać kompetencje każdego, kto by się go podjął. Wydaje się ono tym bardziej niewykonalne wobec deklaracji autora, że książka ta to także głos w aktualnych debatach – Markowski nie pozostawia wątpliwości, że kontekstem, w którym się wypowiada, jest postępująca neoliberalizacja współczesnego uniwersytetu, instrumentalizacja wiedzy i związana z nią hegemonia modelu badań „stosowanych” i „wdrożeńiowych” nad „podstawowymi”. Pierwsze rozdziały są poświęcone naszkicowaniu ram tej dyskusji – Markowski przytacza najważniejsze stanowiska: 1) kryzys instytucjonalnej legitymizacji humanistyki, charakteryzowany przez Louisa Menanda w znanej pracy *The Marketplace of Ideas*⁴; 2) hegemonia modelu naukowości spod znaku bio-techno-info, która – tu m.in. za Odo Marquardem – jest konsekwencją procesu modernizacji (Weberowskiego „odczarowania” lub Adornowskiego „odduchowienia” ducha, jak przypomina Markowski)⁵; 3) radykalne urynkowanie, które przyczynia się do dominacji indywidualistycznej logiki zysku, a w efekcie do kryzysu demokracji, którego jednym z przejawów jest coraz niższa pozycja humanistyki, na co zwracała uwagę Martha C. Nussbaum⁶. Humanistyka wymaga myślenia krytycznego, empatii wobec innego, przekraczania partykularnych uwarunkowań i indywidualistycznego horyzontu, opiera się na wartościach, stanowiących warunek konieczny demokracji, ale zupełnie irrelevantnych dla neoliberalnej ideologii. Wreszcie autor zestawia ze sobą stanowiska skrajne – od wyraźnych deklaracji o konieczności podtrzymywania humanistyki jako jednej, być może ostatniej, z form solidarności (Rorty)⁷, po prowokacyjny gest Fisha – deklarację, że humanistyka jest zupełnie niepotrzebnym zajęciem, która paradoksalnie ma ją uchronić przed instrumentalizacją w warunkach rynkowego reżimu efektywności⁸. Markowski każdorazo-

⁴ Ibidem, s. 20.

⁵ Ibidem, ss. 21–24, 45.

⁶ Ibidem, ss. 23–24.

⁷ Ibidem, s. 25.

⁸ Ibidem, ss. 28–31.

wo sytuuje się wobec tych stanowisk, aby ostatecznie zaproponować własną interpretację zobowiązania, jakim jest bycie humanistą dzisiaj. To gest głęboko polityczny i arogancki zarazem: powiedzieć w jednej książce, czym jest humanistyka świata, który nic o tym nie wie i nie wydaje się tym szczególnie zainteresowany.

Polityka wrażliwości byłaby więc prawie pięciusetstronicową, gęstą od odniesień, odpowiedzią na potrzebę chwili? Uznanie tego zadania za wykonalne musi być przejawem braku pokory. Nie jednak, jeśli przyjrzymy się strategii tekstowej przyjętej przez Markowskiego, a usytuowanej na pograniczu hermeneutyki i dekonstrukcji. Dokładnie między Gadamerem a Derridą, których dialog/spór w sposób zaskakujący dla samego autora, okazuje się tak inspirujący dla przyjętej tu wizji krytycznej humanistyki⁹. Odrzucająca wszelką „metodę” humanistyka okazuje się mozolnym poszukiwaniem prawdy. Takim jednak, któremu towarzyszy już pełna świadomość, że jako idea regulatywna prawda jest zawsze odroczone, umykająca i ostatecznie niemożliwa do uchwycenia. Tu jednak nie dlatego, że zbliżamy się do prawdy za pomocą wytworzonych przez umysł, wciąż niewystarczająco adekwatnych pojęć, ale dlatego, że wytwarzanie pojęć (i znaczeń) jest wytwarzaniem prawd. A znaczenia są równie odroczone, umykające i ostatecznie niemożliwe do uchwycenia. Humanistyka staje się wówczas działaniem dyskursywnym – procesem, uwikłanym w grę idiomu i instytucjonalizacji¹⁰, jednostkowych aktów wypowiedzania oraz form ich społecznego negocjowania i uprawomocnienia. Staje się także „doświadczeniem egzystencjalnym” – z własnym życiem i życiem innego (autora, czytelnika, tekstu, interpretacji, języka) jako punktem wyjścia, o ile w humanistyce nie sposób dociekać prawd, które nic nas nie obchodzą¹¹. Tym różni się od przyrodoznawstwa i nauk ścisłych. Staje się konfrontacją z wieloma językami, stale ponawianą próbą przybliżania się do nich ze świadomością ryzyka ostatecznego niezrozumienia – zgodą na wielość dyskursywną i w gruncie rzeczy pracą negocjacji, wymagającą zawieszenia wszelkiej pewności co do wyłuskanych sensów. Jest więc domeną dyskusji, komunikacji, sporu, mówienia, pisanie i czytania – obcowania z językami i tekstami, ale także z życiem, śmiercią i doświadczeniem egzystencjalnym tych, którzy do nas mówią i piszą (*casus* Derridy doświadczenia i dyskursu żałoby po najwybitniejszych przyjaciółach-humanistach)¹². Jest koniecznym warunkiem istnienia sfery publicznej – jako

⁹ Ibidem, ss. 389–399.

¹⁰ Przywoływana wielokrotnie przez Markowskiego diada: idiom i instytucjonalizacja, wywiedziona przede wszystkim z Derridianskiej dekonstrukcji, oddawać ma, najciekawiej w tej właśnie filozofii sproblematyzowane, zdaniem autora, zagadnienie „nieuniknione[go] starci[a] tego, co jednostkowe i powtarzalne”. Ibidem, s. 357.

¹¹ Ibidem, s. 184 i nn.

¹² Ibidem, ss. 151–153.

praktyka konstruowania znaczenia, choć nie sankcjonowania systemów normatywnych. Jest w tym sensie polityczna – ponieważ nie ma znaczeń neutralnych. Jest też anarchiczna – odrzuca bowiem marzenia zarówno o znaczeniu źródłowym, jak i ostatecznym. Jest tym wszystkim, tylko nie nauką w nowoczesnym sensie – jak brzmi, wielokrotnie powtórzona, mocna teza autora. Postulowanie takiego konceptu humanistyki, opartego na bogatym (i ciężkim, chciałoby się powiedzieć) ekwipunku¹³ języków, strategii interpretacyjnych, stylów myślenia byłoby arogancją, gdyby nie to, że Markowski uprawia dokładnie taką humanistykę, jaką postuluje. Strona po stronie daje dowód na to, że „polityka wrażliwości” nie jest bezpodstawnym roszczeniem ani górnolotną mrzonką, tylko praktyką – codzienną robotą humanisty.

Polityczny, a może nawet wywrotowy charakter zamysłu, jaki stoi za tą książką, bierze się z kilku rzeczy. Po pierwsze, w warunkach, w których potrzeba uprawiania humanistyki albo w ogóle nie jest artykułowana w publicznej debacie, albo podtrzymuje się jej mit jako całkowicie bezużytecznego społecznego zajęcia, możliwego tylko dzięki wsparciu finansowemu, wypracowanemu w innych obszarach i przez inne dziedziny (mit, ponieważ np. w warunkach finansowania polskich uczelni jest przeważnie na odwrót – to wydziały humanistyczne i społeczne utrzymują, znacznie bardziej kosztochłonne, wydziały ścisłe i przyrodnicze), należy podjąć się zadania pokazania, czym jest praca humanistów i jak złożona tradycja intelektualna stoi za współczesną humanistyką. Po drugie, w warunkach narzucania humanistom modelu pracy intelektualnej oraz kryteriów oceny jej produktywności, przeniesionych z innych obszarów (tu już nie tylko bio-techno-info, ale także z modelu organizacji korporacyjnej), należy odrzucić wszelkie strategie przystosowawcze i powiedzieć wyraźnie: „humanistyka nie jest nauką w sensie, który nam narzucacie”¹⁴. Po trzecie wreszcie, należy pokazać, że jako obszar pracy na znaczeniach i „doświadczenie egzystencjalne”, które komunikuje się i upublicznia dzięki różnym formom tekstowej mediacji, humanistyka jest już zawsze polityczna¹⁵.

¹³ Pojęcie „ekwipunku” (*equipment*) wywodzi Markowski zarówno od Michela Foucaulta, jak i od Paula Rabinowa, choć przypomina także, iż użyte zostało przez Kennetha Burke’a w odniesieniu do literatury. Ibidem, ss. 51–53.

¹⁴ Jak pisze autor w podsumowaniu książki: „[...] należałoby powiedzieć, że humanistyka nie jest nauką, w tym znaczeniu, w jakim są nią nauki ścisłe. To oczywiście stawia pod znakiem zapytania jej obecność na uniwersytecie, ale tylko wtedy, gdy założymy, że uniwersytet to wyłącznie zakład naukowo-badawczy, modelujący swoje cele według nauk przyrodniczych, a nie miejsce kształcenia. Humanistykę rozumiem nie jako naukę, ale jako zinstytucjonalizowaną dyspozycję, której celem jest kształcenie, *Bildung*. Przez *Bildung* nie rozumiem jednak nabywania wiedzy lub jej konsolidacji, lecz – mówiąc językiem niemieckich romantyków – poszerzanie pola egzystencji”. Ibidem, s. 430.

¹⁵ „[...] należałoby powiedzieć, że humanistyka jest *polityczna* w tym sensie, iż zajmuje się, przejmując się językami, dyskursami, którymi mówi się w sferze publicznej. W tym sensie poszerzanie pola egzystencji oznacza poszerzanie repertuaru dyskursów, za pomocą których

Nie tylko odrzuca ideał wiedzy neutralnej i obiektywnej, ale wręcz sytuuje się w samym centrum sporu między różnymi językami, tekstami i interpretacjami świata¹⁶. W tym sensie Markowski do pewnego stopnia wraca tu do, nienowej, kwestii społecznej odpowiedzialności humanistyki i modelu intelektualizmu publicznego, nie po to jednak, by nawoływać intelektualistów do angażowania się w profesjonalizowaną politykę, ale by pokazać, że w samym swym charakterze „konwersacja” z tekstami i ludźmi jest już aktywnością polityczną – poszerzaniem horyzontu dyskursywnego. Markowski ujmuje te postulaty w tytułowej formule wrażliwości humanistycznej, którą wyjaśnia następująco:

[...] używam słowa „wyobraźnia” wymiennie ze słowem „wrażliwość”, obydwu nadając dyskursywny, a więc i polityczny charakter [...]. Wrażliwość i wyobraźnia to dla mnie przede wszystkim umiejętności posługiwania się różnymi językami, różnymi idiomami, rozumienia przesłanek odmiennych od tych, na których wspiera się nasze myślenie¹⁷.

2. Dekonstruując „nauki” humanistyczne – polityka niezrozumienia

Gdyby tak rozumianą polityczność humanistyki wywodzić wyłącznie z założenia, że jest niezbędnym uzupełnieniem przyrodoznawstwa w systemie nauki, jako sfera rozpoznawania i rozumienia znaczeń i wartości, nie robilibyśmy nic więcej poza powtórzeniem gestu Diltheya i całego zwrotu hermeneutycznego w jego początkowej fazie. Propozycja Markowskiego byłaby wówczas spóźniona i banalna. Humanistyka, którą charakteryzuje autor, jest już jednak przeciw humanistyką „po dekonstrukcji”, a z tej perspektywy (czasowej i intelektualnej) upominanie się o „rozumienie” przeciw „wyjaśnianiu”, które miało konstytuować odrębność *Geistwissenschaften* – jest gestem niewystarczającym¹⁸. Po pierwsze dlatego, że zapożyczając się w filozofii ducha, wczesna hermeneutyka podtrzymała dualizm dusza – ciało, kontemplacja – działanie, wikłając na długo humanistykę w model pracy czysto spekulatywnej, konceptualnej, gabinetowej, gardzącej „przyziemną” codziennością, izolującej się

jednostki i grupy definiują własną tożsamość. Tak właśnie definiuję w tej książce wrażliwość: jako czujność wobec różnych sposobów mówienia. Humanistyka nie ma uczyć tego, *how the things are*, jak mawiano w XIX wieku, ale *how the things are spoken*”. Ibidem, s. 430.

¹⁶ I dalej: „Polityczność humanistyki oznacza także, że nie istnieje taka podstawa wspólnoty, taka jej substancja, taka esencja, która uchylałaby się omówieniu, a więc odchyleniu, odkształceniu. [...] Wykształcenie dokonuje się poprzez odkształcanie fundamentów, modeli, archetypów, czyli poprzez uświadomienie, że żaden słownik nie jest słownikiem definitywnym”. Ibidem, s. 431.

¹⁷ Ibidem, s. 60.

¹⁸ Ibidem, ss. 22, 72–82, 253–259.

od życia¹⁹. Markowski jednak w pełni zdaje sobie sprawę z tego i kilkakrotnie o tym przypomina, że filozofia XX wieku, w kilku wersjach, ale przede wszystkim jako filozofia „języka w użyciu”, a więc w pragmatyzmie i neopragmatyzmie, w poststrukturalizmie czy dekonstrukcji, chciała stać się na powrót filozofią praktyczną. Ten przebiegający w poprzek kilku orientacji intelektualnych XX wieku zwrot ku *praxis*, generującej wiedzę zaangażowaną w świat (*phronesis*), doczekał się już oddzielnych monografii i podręcznikowych ujęć²⁰. Kluczową była tu kwestia performatywności dyskursu humanistyki (sprawczości tekstów – filozoficznych, krytycznych, literackich), a w ten sposób ich udział w sferze publicznej. Po drugie, rezurekcja *Geistwissenschaften* przeciw pozytywistycznemu (scjentyistycznemu, naturalistycznemu) modelowi nauki była do pewnego stopnia gestem przystosowawczym – separując „rozumienie” od „wyjaśniania” oraz sferę znaczeń od sfery faktów, powtórzyła w zasadzie schemat konstytuowania się nauk w modelu pozytywistycznym – jeśli coś jest nauką, musi mieć metodę i przedmiot²¹. Markowski przypomina jednak, że w odniesieniu do obu tych elementów, a w perspektywie rozwoju filozofii w XX wieku pozycja humanistyki jako „nauki” jest dość problematyczna. Wystąpienie konstruktywistów przeciw realistom (istotniejsze dzisiaj niż humanistyki przeciw przyrodoznawstwu) w wystarczającym stopniu podważyło założenie, że można wypowiadać się albo o znaczeniach, albo o faktach, albo o sferze przekonań, albo zjawisk. To przecież orientacje konstruktywistyczne wykazały najdobitniej, że z ludzkiego punktu widzenia nie ma sfery zjawisk niezapośredniczonej przez znaczenia oraz wiedzy niemodelowanej przez przekonania, schematy interpretacyjne i nastawienia poznawcze²². Wyraźnie pokazały to pragmatyzm, socjologia fenomenologiczna i cała późniejsza socjologia wiedzy, istotnie zapożyczając się w koncepcji *Verstehen*. Przedmiotowa odrębność humanistyki jest więc dyskusyjna. Co równie istotne, możliwość *Verstehen* jako „metody”, „procedury” naukowej, została dość poważnie nadwątlona przez poststrukturalistyczną i dekonstrukcjonistyczną krytykę wcze-

¹⁹ Ibidem, ss. 215–218.

²⁰ Por. J. Dunne, *Back to the Rough Ground: „Phronesis” and „Techne” in Modern Philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press, Londyn 1993; D. F. Pilaro, *Back to the Rough Ground of „Praxis”*, Leuven University Press, Leuven 2005.

²¹ Na marginesie, podobny zarzut niewyciągnięcia dostatecznych konsekwencji z własnej koncepcji działania stawiał Zygmunt Bauman Weberowskiej socjologii rozumiejącej w *Kulturze jako praxis* i usprawiedliwiał to tą samą koniecznością legitymizacji socjologii jako nauki – socjologia Webera zatrzymała się w ten sposób na projekcie epistemologicznym i metodologicznym (działanie jako kategoria opisowa, poznawcza, interpretacyjna), porzucając nieco ontologiczne konsekwencje przyjęcia, że świat społeczny wytwarzany jest w efekcie działań posiadających znaczenia. Por. Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 239.

²² M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości...*, ss. 91–93.

snej hermeneutyki i strukturalistycznego językoznawstwa – wytwarzanie i odtworzenie znaczeń jest dynamicznym, niekończącym się procesem repetycji i transformacji, ponieważ znaczenia są w wielokrotnym użyciu przez mówiące i piszące podmioty, bez szansy na stabilizację. Stąd humanistyka – i tę kategorię Markowski podkreśla – jest dużo częściej praktyką niezrozumienia niż rozumienia. Autor nazywa to nastawienie humanistów „akceptowaniem życia”, które jest być może największym osiągnięciem XX-wiecznej filozofii:

Akceptować życie to zgadzać się, że moja wiedza i jej przedmiot nie skleiły się już w nierozdzielalną całość, czyli akceptować to, że – mówiąc najkrócej – wszystko jest jeszcze możliwe. Nie ze względu na mnie, bo to nie ja ustalam reguły tego, co możliwe, a co nie, ale ze względu na coś ode mnie innego, na kogoś ode mnie innego²³.

Humanista ma więc raczej za zadanie poszerzenie pola możliwości poprzez nieustanną konwersację z innym niż zrozumienie innego i udzielanie wiążącej odpowiedzi na pytanie: „Co też inny miał na myśli?”. Współuczestniczy w dyskursie, a nie zamyka go w opisie. Przez to jednak humanistyka nie jest „inną nauką”, nie jest w ogóle „nauką” – jest pracą z innym w świecie, stale przekształcanym przez niemożliwe często do uzgodnienia znaczenia.

3. Dekonstruując – jedność bez solidarności

W warunkach zarówno XIX-wiecznego, jak i współczesnego uniwersytetu taka pozycja humanistyki jest jednak trudna do zaakceptowania. Nie chodzi tu tylko o to, że deklaracja, iż coś „nie jest nauką”, w sposób oczywisty musi to „coś” usuwać z pola instytucjonalnego uniwersytetu, który ma się przecież „nauką” zajmować. Chodzi raczej o proces krystalizowania się idei uniwersytetu, który Markowski także dekonstruuje. Po pierwsze więc, idea *universitas* – obracania czegoś w jedność, z perspektywy dopuszczenia do głosu dyskursywnej wielości – była i jest koncepcją ekskluzywną²⁴. W konsekwencji na uniwersytecie musi istnieć jedna, scalająca koncepcja wiedzy, przeważnie skonfliktowana ze wszystkim, co jest i było wiedzą w świecie poza akademią („zmysł praktyczny” i „doświadczenie estetyczne”). Po drugie, uniwersytet „Kantowski”, oparty na podziale na fakultety niższe i wyższe (wiedzę podstawową i stosowaną) podtrzymywał konflikt między różnymi rodzajami wiedzy (rozum czysty – filozofia – sprawujący kontrolę nad rozumem praktycznym – nauki stosowane) i zdeprecjonował ostatecznie *phronesis* jako potencjalne źródło postępowania

²³ Ibidem, s. 388.

²⁴ Ibidem, ss. 373–375.

racjonalnego²⁵. Wreszcie: uniwersytet von Humboldta i Fichtego wprowadzie upomniał się o inny tryb postępowania naukowego, ale paradoksalnie znów zreprodukował sytuację izolacji i konfliktu. Zesencjalizował bowiem przedmiot humanistyki – ducha, poszukując jego istoty, wyrażającej się w języku narodowym. Idea narodowego uniwersytetu jest więc także ekskluzywna i konflikto-genna, nie tylko dlatego, że wikła akademię w wątpliwą relację w państwie²⁶, ale także dlatego, że jedność narodu, państwa i języka była zawsze stanem postulowanym raczej niż faktycznym – wobec zasadniczej wielojęzyczności świata społecznego, niezależnie od tego, w jakie jest on zorganizowany struktury instytucjonalne. Rzecz nie w tym, przypomina Markowski, że humanistyka jest uniwersalna, ale w tym, że oparcie jej na koncepcji monokultury jest powtarzaniem tego samego, ujednolicającego i wykluczającego gestu, który odpowiedzialny jest za pacyfikowanie wszelkich dyskusji i form myślenia krytycznego, w obrębie akademii i poza nią. A to uważa autor właśnie za podstawową wartość humanistyki. Instytucjonalizowała się ona jednak na uniwersytecie nie jako praktyka poszerzania pola dyskursywnego, ale albo poprzez redukcję (do sfery czysto spekulatywnej lub przez wykluczenie wielojęzyczności), albo przez konflikt i rywalizację (z przyrodoznawstwem). Żywotność tych przeświadczeń ujawnia się dziś z całą mocą w zarzutach o bezproduktywności i wyalienowaniu dyskursu akademickiej humanistyki ze świata społecznego.

4. Dekonstruując „redukcję tekstualistyczną” – sprawczość czytania i pisania

Zarzut bezproduktywności humanistyki można łatwo odrzucić, wracając do idei *Bildung* i to Markowski właśnie czyni – zajmowanie się światem wartości i znaczeń, kulturą, jest przede wszystkim projektem edukacyjnym – projektem samodoskonalenia, samokształcenia, formowania się²⁷. Takie jest więc

²⁵ Ibidem, ss. 279–280.

²⁶ Ibidem, ss. 361–362.

²⁷ Ibidem, ss. 305–310. Markowski dekonstruuje też jednak samą kategorię *Bildung*, nawiązując do propozycji Marcii Schuback ujmowania interpretacji jako *od-kształcania* – dopuszczania tego, co niezrozumiałe, otwierania się na to, co nieznanne raczej, niż poznawania: „Jeśli rozumiemy i wykładamy rzeczywistość na swój obraz (*Bild*), to oznacza to, że u podstaw naszej interpretacji tkwi *nasze własne wykształcenie* rozumiane bardzo szeroko: jako system poznawczy, najogólniejsze ramy wiedzy, którą posługujemy się w celu rozumienia rzeczywistości. Wszystko to, co chcemy poznać, musi w tych ramach zostać umieszczone i dopasowane do już istniejących obrazów. [...] Schuback opowiada się jednak za odmienną tradycją zachodniej hermeneutyki, w ramach której rozumienie nie jest poznawaniem, czyli przystosowywaniem obcego do swojskiego, nieznanego do znanego, lecz od-kształcaniem, czyli deformowaniem naszej wiedzy, naruszaniem pozornie skompletowanego instrumentarium pojęć. Jak się to dzieje? Poprzez defamiliaryzację lub wy-obcowywanie tego, co już znane”. Ibidem, ss. 231–232.

zadanie humanistyki na uniwersytecie – nie dostarczanie prawd i gotowych rozwiązań, ale kompetencji do działania w świecie. Oczywiście powrót do tej koncepcji można odczytać jako gest, po pierwsze, nostalgiczny w dzisiejszych warunkach, po drugie – ponownie alienujący humanistów. Wprawdzie humanista nie jest w stanie dostarczyć nikomu odpowiedzi na pytanie, jak jest, ale za to udoskonala siebie samego poprzez codzienne obcowanie ze „sferą ducha”. Markowski przypomina jednak, jak bardzo nieegoistyczna była koncepcja *Bildung*, tak jak rozumieli ją niemieccy romantycy. Wraca tu nawet nie do Hegla, ale do romantyków jenańskich – głównie do Schlegla, pokazując, że za tym projektem edukacyjnym stało przede wszystkim przekonanie o tym, iż filozofia i literatura poszerzają pole jednostkowej egzystencji, włączają w świat, a nie izolują od niego. Samodoskonalenie jest ostatecznie także pracą na rzecz doskonalenia społeczeństwa, a sym-filozofia, którą chcieli uprawiać romantycy, jest przede wszystkim sztuką wzajemnego uczenia się, dyskusji, współpracy, pisania i czytania siebie nawzajem²⁸. Mielibyśmy więc w konsekwencji humanistykę jako sympatyczne zajęcie dla mającej burżuazji, która ma czas pisać, czytać i dyskutować ze sobą? Wraca natychmiast zarzut – pisanie, czytanie i dyskutowanie to już nie tylko bezproduktywność i izolacjonizm, ale także elitaryzm i autozwrotność, które powodują, że humanistyka nie ma i nie może mieć żadnej sprawczości w sferze publicznej. Jest całkowicie irrelevantna politycznie. Ostatecznie nie robimy nic ponad wytwarzanie tekstów i komentarzy do tekstów. Zarzut kontemplacyjności zamiast aktywności, filozofowania zamiast działania, który poróżnił kiedyś lewicę heglowską ze staroheglistami, wraca w XX wieku jako zarzut tekstualistycznej redukcji – również wobec krytycznych filozofii, które dzieliły z lewicą pogląd o konieczności praktycznej interwencji intelektualistów w sferę publiczną. To zarzut bardzo popularny na gruncie współczesnych studiów kulturowych i – jak przypomina w innym miejscu Markowski – postawiony został np. Derridzie przez Edwarda Saïda: podczas gdy filozofia Foucaulta wiodła nas od tekstu do świata społecznego (a właściwie rozpoznając ich nierozdzielność, czyniła analizę dyskursu formą demaskowania struktur władzy), Derrida wiedzie nas jedynie od tekstu do tekstu²⁹. Markowski zwraca uwagę, że argumentacja ta zaważyła także na szerszej recepcji *French Theory* w Stanach Zjednoczonych. Zarzut „redukcji tekstualistycznej” jest oczywiście oparty na poważnym uproszczeniu lub zignorowaniu tego, jak na gruncie dekonstrukcji i szerzej: całej francuskiej filozofii tego czasu rozumiano tekst – jako działanie, kształtowanie, a nie opisywanie rzeczywistości. Praca tekstualna nie odsłania, tylko przyłapuje znaczenia, które są w nieustannym ruchu i użyciu. Teksty działają w świecie, wypowiedzi są performa-

²⁸ Ibidem, s. 100.

²⁹ Ibidem, s. 385.

tywne, znaczenia konstruują, a nie reprezentują świat – dekonstrukcja jest zatem formą prze-kształcania, a nie po prostu komentarzem krytycznym czy typem analizy. To zupełnie oczywiste z dzisiejszej perspektywy założenie było zresztą wspólne dla Derridy i Foucaulta (a także wielu innych). Bez odkrycia tej korespondencji nie byłaby możliwa, także przecież „amerykańska”, filozofia polityczna Judith Butler, ufundowana na Austinowskiej koncepcji performatywności, ale „wywołana” właśnie tekstami Derridy, Foucaulta, Bourdieu i Althussera. Co to ma jednak wspólnego z *Bildung*? Otóż źródła koncepcji tekstu jako „przekształcania”, dekonstrukcji, a nie rekonstrukcji *status quo*, i to niezależnie od tego, czy jest to tekst filozoficzny, krytyczny czy literacki, odnajduje Markowski właśnie w Schległowskiej wykładni *Bildung*:

Nie ma rzeczy, *Dinge*, albowiem należą one do surowej masy życia, i dlatego, by wejść z nimi w kontakt, trzeba je odpowiednio ukształtować, *bilden*, a więc i zinterpretować. Niezależnie od tego, jak przełożymy słowo *Bildungen*, czy jako obrazy lub kształty rzeczy (= *Bilden*), czy jako stworzenia, pozostaje faktem to, że dla Schlegla rzeczy przekształcają się w kształty jedynie w efekcie ich interpretacji³⁰.

Mielibyśmy więc do czynienia, co zaskakujące, ze specyficzną postacią konstruktywizmu, a to dlatego, że romantycy odrzucili od-Kantowski podział na to, co filozoficzne, estetyczne i polityczne, kwestionując ideę sztuki jako „zwierciadła” i postulując *Bildung* jako rozwijanie „sztuki życia” (a nie estetyzację życia, jak argumentuje Markowski). Ostatecznie bowiem nie istnieje żadna sprawa dotycząca wspólnoty, która nie byłaby formułowana i modyfikowana w toku tworzenia kształtów rzeczy – obrazów i tekstów oraz dzielenia się nimi.

5. „Akademicki” tekstualizm daje się we znaki – poszerzanie pola polityki wrażliwości

Do tego miejsca entuzjazm i pełna zgoda z polityką wrażliwości – zarzut „tekstualistycznej redukcji” jest nietrafiony w świetle propozycji nie tylko *French Theory*, ale także w obliczu założeń znacznie bliższej mi – nie jako literaturoznawcy, a kulturoznawcy – tradycji studiów kulturowych, które jako studia krytyczne i emancypacyjne formowały się w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych właśnie dzięki założeniu o sprawczości tekstów kultury. Gdyby zarzut ten był prawomocny, zadanie konwersacji z niełatwą koncepcyjnie książką Markowskiego, jak choćby w tej recenzji, należałoby porzucić. A przecież wciąż widzimy sens w pisaniu książek i pisaniu o książkach. *Polityka wrażliwości* daje się więc „we znaki” nie z powodu niezgody na kolejne właściwości „konwer-

³⁰ Ibidem, s. 309.

sacyjnego modelu humanistyki” – polityczność, krytyczność, wielojęzyczność, związek z doświadczeniem egzystencjalnym czy otwarcie na niezrozumienie. Dzieje się tak dlatego, że prowokując do rozmowy, do zadawania pytań i formułowania wątpliwości, praca Markowskiego jakby celowo pozostawia czytelnika w stanie niedosytu – apetyt rośnie w miarę czytania. Tylko dlatego pozwałam sobie zadać pytanie o „ciąg dalszy polityki wrażliwości” – o konsekwencje myślenia o humanistyce, które książka ta prowokuje:

1. Na gruncie, bliższej mi niż hermeneutyka i dekonstrukcja, tradycji studiów kulturowych (poważnie zresztą u obu zadłużonych) wybrzmiała dyskusja na temat politycznego wymiaru aktywności intelektualistów, zgodnie z którą odróżnić można (choć nie zostało to *explicite* wyrażone), tekstualizm jako koncepcję i postawę intelektualną, wynikającą z szerokiej recepcji *French Theory*, od czegoś, co nazwałabym „akademickim” tekstualizmem. To w odniesieniu do tego drugiego stawia się przeważnie zarzut redukcjonizmu³¹. Chodzi więc o zinstytucjonalizowaną, sprofesjonalizowaną produkcję tekstów, którą posądzają o brak sprawczości nie dlatego, że same teksty „nie działają” – nie dotyczą spraw ważnych, nie mogą prowokować istotnych debat, wywoływać zmian. Czyni się tak dlatego, że zamykają się w hermetycznym i autozwrótnym obiegu dyskusji „między nami intelektualistami”. Obiegu, który cieszy się niestety znikomą atencją innych uczestników współczesnej sfery publicznej, zwłaszcza decydentów i mediów. Im bardziej wysublimowany koncepcyjnie, bogatszy erudycyjnie i konsekwentny pojęciowo tekst, tym większe ryzyko, że nie trafi do nikogo, poza wąskim gronem kolegów-humanistów. W żadnym razie nie przywołuję tego argumentu po to, by namawiać do, zawsze przecież ryzykownej, postawy kulturowego populizmu, ale by przypomnieć, że w perspektywie tej „tekstem” jest każda wytwórczość znacząca, nie tylko filozofia, literatura i krytyka literacka. Jeśli jednak na gruncie filozofii krytycznej XX wieku dokonał się rzeczywiście jakiś zwrot ku *praxis* i *phronesis*, to jednym z jego postulatów było umożliwienie głosu tym, którzy wytwarzają znaczenia, choć nie w języku akademickiej humanistyki i nie na sali seminaryjnej. Umożliwienie głosu przez radykalne poszerzenie pojęcia kultury o to, co zwyczajne, mniejszościowe, marginalne i – *last but not least* – „niewyedukowane”. Oczywiście, we współczesnych badaniach kulturowych nie brak tekstów analizują-

³¹ Dyskusję na temat wycofania się reprezentantów studiów kulturowych z aktywnego udziału w kształtowaniu polityki kulturowej i przejście na pozycje akademickiego teoretyzowania omawiał Chris Barker. Przywoływał m.in. prace Jima McGuigana (jego propozycję uprawiania krytycznego kulturowego populizmu i kształtowania kulturowej sfery publicznej – *cultural public sphere*), choć podobne głosy wybrzmiały w całych studiach kulturowych pod hasłem „nowego rewizjonizmu” – powrotu raczej na pozycje ekonomii politycznej niż tekstualnej analizy. Por. C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, przede wszystkim rozdział: *Polityka kulturowa i polityka kulturalna*, ss. 469–505.

cych popularne praktyki kulturowe – od *Gry o tron* po „memy z kotem i Deleuze’em”³². Przeciwnie, mamy raczej takich analiz nadprodukcję. I to właśnie poddawane bywa krytyce jako „populizm bezkrytyczny” i faktyczny tekstualny redukcjonizm – dopuszczenie do akademickiej dyskusji jakiejś praktyki znaczącej jako „przedmiotu krytycznej analizy” nie jest tym samym, co umożliwienie głosu tym, którzy za sprawą tej praktyki znaczącej się wypowiadają. Nie dlatego, że mają taki kaprys, ale dlatego, że na inną formę wypowiedzi nie mogą sobie pozwolić (z różnych powodów). Tu pojawia się pytanie: na ile my, humaniści, potrafimy dziś jeszcze rozmawiać z kimkolwiek spoza akademii? I obawa, że *Polityka wrażliwości* jest przekonująca głównie dla przekonanych.

2. Druga wątpliwość, związana z „akademickim” tekstualizmem, bierze się ze spostrzeżenia, że poszerzanie pola dyskursywnego nie jest dziś działaniem zabezpieczającym przed instrumentalizacją ani niewinnym. Nie ma na współczesnym uniwersytecie – w obrębie humanistyki czy poza nią – praktyki bardziej zinstrumentalizowanej niż wytwarzanie tekstów i konwersacja z innymi tekstami. Ma to dziś swoją konkretną nazwę – parametryzacja. Oczywiście rozumiem i w pełni zgadzam się z Markowskim, że w „polityce wrażliwości” chodzi o spór, dyskusję, niepewność, o pytania, które są dobre same w sobie, bo niezbędne dla poszerzania sfery publicznej i podtrzymywania jej krytycznego wymiaru. Ale naszą radość z uczestnictwa w tym sporze stosunkowo łatwo było obrócić przeciw nam. „Konwersacja” dziś już nie gwarantuje humanistom wolności – monografia warta jest dwadzieścia punktów, tłumaczenie monografii lub krytyczna dyskusja z nią (omówienie/recenzja/polemika) – zero.

3. Powyższe problemy wynikają być może z tego, że Markowski uprzywi-lejowuje literaturoznawczy model humanistyki, którego naturalnym żywiołem i warunkiem koniecznym jest praca z tekstami i na tekstach. Tej formy pracy intelektualistów broni żarliwie i jest to jedna z najbardziej udanych obron, jakie wybrzmiały ostatnio w polskim piśmarstwie humanistycznym. Może jednak nadmiernie uspokajać i wywoływać samozadowolenie, że w sferze politycznego oddziaływania humanista nie musi robić już nic ponad to, co i tak robi, i to dobrze – humanistyka jest polityką, a pisanie jest sprawcze, więc piszmy. I znów nie chodzi po prostu o to, by nawoływać do wychodzenia na ulicę zamiast rzetelnej roboty nad tekstami i konstruktywnej dyskusji na seminariach – Markowski wystarczająco często i wyraźnie odżegnuje się od takiego naiwnego pojmowania polityczności i w pełni się z tym zgadzam. Skoro jednak argumentuje z pozycji praktyki badawczej, w której czuje się najlepiej, pozwolę sobie zrobić to samo i zwrócić uwagę, że tak radykalnie pojęty tekstualizm w humanistyce usuwa nieco z pola widzenia te orientacje badawcze, które

³² Nawiązuję tu do felietonu J. Krakowskiej, *Hashtag humanistyka*, „Dwutygodnik”, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/5124-konformy-hashtag-humanistyka.html> [15.08.2014].

nie redukują koncepcji działania sprawczego do performatywności tekstów, ale znacznie je poszerzają: pedagogika emancypacyjna i etnografia krytyczna, antropologia zaangażowana, uczestniczące badania w działaniu, badania oparte na współpracy, historie „ratownicze”, edukacja i animacja kulturowa – to, także humanistyczne, ruchy intelektualne, które zaczęły się w ostatnich dwóch dekadach popularyzować, ponieważ poststrukturalistyczny zwrot ku *praxis* wydał się w pewnym momencie niewystarczający³³. „Tekstualizował”, by tak rzec, zagadnienie innych form wiedzy niż spekulatywna filozofia, ale nie wszedł z nimi w aktywną rozmowę. Warto jednak zwrócić uwagę, że tych form uprawiania humanistyki, które deklarują chęć działania i współpracy z innymi niż tylko koledzy akademicy społecznościami, wcale nie trzeba w Polsce popularyzować na siłę – nie ma dziś w zasadzie projektu aktywistycznego, animacyjnego, edukacyjno-badawczego bez udziału, afiliowanych na uniwersytetach, filozofów, antropologów i etnografów, historyków, kulturoznawców, socjologów, pedagogów itp. Wybór: na barykady albo na seminaria jest upraszczający i naiwny także dlatego, że istnieje wiele innych, praktykowanych na co dzień, form aktywizmu humanistów w sferze publicznej. Oczywiście, moja argumentacja nie jest do końca uczciwa w stosunku do *Polityki wrażliwości* – wytaczam ją w własnego pola, przeciw polu innego z, nieco dziecinny, uporem: „moje jest mojsze niż twojsze”. Robię to jednak celowo, bo wydaje mi się, że jest to forma uprawiania humanistyki znacznie bardziej niedoceniana na polskim uniwersytecie niż „radikalny” tekstualizm.

4. W związku z tym tak wyrazista deklaracja autora, że jedyna akceptowalna postać „efektywności” czy „stosowalności” humanistyki wynika z faktu, że była ona i jest w swoim zamyśle przede wszystkim projektem edukacyjnym (kształtującym/kształcącym) – działa jak miód na serce, zwłaszcza że, najwyraźniej, przypominania tej oczywistości nigdy dość. Można więc odwoływać się do idei *Bildung* i dekonstruować mity o jej elitaryzmie i egoizmie. Można także jednak przypomnieć, że koncepcja literaturoznawstwa jako kształcenia, a badania kultury jako uczenia (się), wyewoluowała w figurę humanisty jako publicznego edukatora (Raymond Williams), zaangażowanego w poszerzanie pola demokratycznych, równościowych relacji. Zaowocowała ostatecznie, rozwijaną głównie na gruncie amerykańskich studiów kulturowych, choć popularną swego czasu także na świecie, koncepcją postmodernistycznej pedagogii krytycznej³⁴. Przypominania oczywistego udziału humanistyki w kształtowaniu krytycznego myślenia i empatii wobec innego, bez których nie da się poszerzać

³³ Mam na myśli nurty intelektualne i badawcze, por. A. Skórzyńska, *Kto potrzebuje współ-badań? (Participatory) action research jako projekt emancypacji (intelektualistów)*, „Kultura Współczesna” 2(77)/2013. ss. 95–111.

³⁴ Por. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Impuls, Kraków 1993; M. Kosińska, *Polityka edukacji – krytyka kultury. W stronę performatyw-*

pola dyskursywnego, nigdy jednak dość, ponieważ i ta rola humanistów jest dziś bardzo problematyczna. Jak zwracał uwagę jeden z fundatorów amerykańskiej pedagogii krytycznej, Henri A. Giroux, odpuściliśmy to pole. Humanista jako publiczny edukator zrejterował, a naszą rolę w kształtowaniu postaw i wyobrażeń o świecie przejęły media i polityczny populizm różnej maści i różnego autoramentu³⁵. Oczywiście, w warunkach amerykańskich miało to swoje przyczyny, które – również ze względu na własny polityczny punkt widzenia – Giroux charakteryzuje po swojemu. W polskich warunkach ta sytuacja ma moim zdaniem dwa źródła: jedno jest pochodną neoliberalizacji uniwersytetu, a drugie jest, niestety, naszą, humanistów, robotą. Po pierwsze, podobnie jak w wypadku „akademickiej” postaci tekstualizmu, tak i edukacyjne zobowiązania współczesnego uniwersytetu zostały zinstrumentalizowane. Nie chodzi tu już tylko o język „efektów kształcenia” (jak w nim opisać niezrozumienie jako trwałą dyspozycję humanisty?), ale o fakt, że humanistyka jako projekt edukacyjny właśnie została w polskim systemie akademickim użyta. Stało się tak poprzez umasowienie edukacji humanistycznej, dzięki któremu w warunkach wyżu demograficznego utrzymywano uniwersytet jako całość. Humanistykę zinstrumentalizowano również poprzez uczynienie działalności edukacyjnej źródłem finansowania badań naukowych (znane doskonale jako „rozdwojenie jaźni” współczesnego akademika – „jestem zatrudniany jako nauczyciel, ale oceniany jako naukowiec”). Spowodowało to, że edukowanie stało się złem koniecznym polskiego uniwersytetu. Etos humanisty-edukatora w konsekwencji przestał w warunkach polskiego uniwersytetu działać – to, że kształcimy, nie ma przełożenia na nasze kariery akademickie, a już zwłaszcza nie ma znaczenia, czy robimy to dobrze i z zaangażowaniem. Po drugie, praktykowane przez nas, humanistów, dziś w akcie coraz większej desperacji, zamykanie się „w wieży z kości słoniowej” (choćby w przywoływanej przez Markowskiego postawie: „z głupcami się nie rozmawia”) powoduje, że humanista-edukator nie cieszy się nadmiernym poważaniem, nie tylko wśród urzędników, ale przede wszystkim wśród kolegów akademików. Pisanie, mówienie, działanie w obrębie humanistyki pojętej jako edukacja, ba, nawet czynienie edukacji tematem własnej pracy naukowej, czego nie da się zrobić bez zaangażowania w praktykę edukacyjną, nie przynosi prestiżu i postrzegane jest wciąż jako działalność poślednia. Obawiam się, czy nie jest to także pochodna tego, co nazwałam „radykałnym” tekstualizmem, wciąż przynoszącym znacznie większy, nawet jeśli tylko środowiskowy, splendor.

nej pedagogii krytycznej, w: M. Kosińska, K. Sikorska, A. Skórzyńska, *Edukacja kulturalna jako projekt publiczny?*, Galeria Miejska „Arsenał”, Poznań 2012, ss. 38–61.

³⁵ H. A. Giroux, *The Disappearing Public Intellectual and the Crisis of Higher Education as a Public Good*, „Trans-Scripts” 3/2013, ss. 6–26.

Polityka wrażliwości zadziałała. Dała się we znaki. To książka, której rangi i mocy przekonywania nie sposób zakwestionować i zignorować. Pozostaje jedynie potrzeba poszerzania stale pola jej działania, szukania kolejnych, nowych właściwości „konwersacyjnego modelu humanistyki”.