

Siła refleksji

Nie istnieje narcyzm i jego przeciwieństwo, rodzaj nie-narcyzmu. Mamy do czynienia z wieloma narcyzmami, bardziej lub mniej ogólnymi, otwartymi, rozległymi¹.

Prawda: to, co jest *obok*².

Sfera obiegu, która naznaczała swym piętnem intelektualnych outsiderów, stwarza duchowi, którym kupczy, ostatni azyl w chwili, kiedy właściwie już jej nie ma. Kto dostarcza dzieła unikalnego, którego nikt już nie chce kupić, reprezentuje, nawet wbrew swej woli, wolność od wymiany³.

Pragnienie jest metonimią braku⁴.

Zacznijmy od cytatu:

Ponieważ nie szanuje materiału, który wykląda, nie robi wrażenia na studentach. Kiedy do nich mówi, patrzą na niego, jakby był przezroczysty, i nie pamiętają jego nazwiska. Jest bardziej zirytowany tą obojętnością, niż gotów byłby przyznać. Ale wywiązuje się co do joty ze zobowiązań wobec nich, wobec ich rodziców, wobec państwa [...]

Nie przestaje uczyć, bo w ten sposób zarabia na życie; no i dlatego, że uczy go to pokory i uświadamia mu, kim właściwie jest w świecie. Dostrzega ironię sytu-

¹ J. Derrida, *Il n'y pas le narcissisme (autobiographies)* [w:] *idem, Points de suspensions. Entretien, choisis et présentés par E. Weber*, Paris 1992, s. 212.

² R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. i pośl. M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski, Warszawa 1999, s. 317.

³ T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, pośl. M.J. Siemek, Kraków 1999, s. 74.

⁴ J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 623.

acji, w której ten, kto przychodzi, aby nauczać, sam dostaje najbardziej dotkliwą lekcję, natomiast ci, co zgłaszają się po naukę, nie uczą się niczego⁵.

Autor *Czekając na barbarzyńców* w pewnym sensie ma rację. Nauczanie i uczenie się literatury oraz innych przedmiotów humanistycznych może się wydawać obecnie bezpłodnym, bezsensownym pomysłem na życie. Chłodny, po trosze cyniczny, po trosze moralizatorski, ton pobrzmiewający w otwarciu słynnej powieści Coetzeego, jest jednak dość zwodniczy. Traktując głównego bohatera *Hańby* jako figurację nihilistycznej pokusy, autor wpada w pułapkę spóźnionego modernisty, który nie potrafi doświadczenia dekadencji potraktować inaczej, jak tylko ze śmiertelną powagą⁶. Przy okazji kieruje się myśleniem mitycznym: gdzieś w odległej przeszłości istniał prawdziwy uniwersytet, na którym panowała atmosfera namysłu, ale zarazem poznawczej pasji, bezinteresownego myślenia i poważnego traktowania kultury, a teraz trzeba uczyć bzdurnych przedmiotów z zakresu „komunikacji społecznej”. Ponury obraz zmierzchu humanistyki⁷, szkicowany przez pisarza, pokazuje również zależność od innego, wcale nie mniej istotnego fantazmatu, czyli kryzysu.

A „kryzys” stał się obecnie fetyszem⁸. To właśnie słowo, odmieniane przez wszystkie przypadki, sytuowane w coraz to nowych kontekstach, podlega narastającej inflacji. Język ekonomiczny nie jest tu w żadnym razie przypadkowy, domaga się od uczestników debaty o statusie i miejscu badań humanistycznych udziału w nieustannej – coraz bardziej wirtualnej – wymianie fałszywych wartości fałszywego, „złego” pieniądza. Podporządkowanie ekonomicznemu modelowi dyskusji wokół stanu humanistyki wskazuje w istocie

⁵ J.M. Coetzee, *Hańba*, przeł. M. Kłobukowski, Kraków 2001, s. 9. Przypomnijmy sobie, jak wygląda sytuacja w filmie „Inwazja barbarzyńców” Denysa Arcanda, w którym główny bohater, Remy, akademicki nauczyciel historii, odchodzi z uniwersytetu z powodu zdiagnozowania u niego śmiertelnej choroby. Organizujący jego szpitalne życie syn (bogaty technokrata, konserwatywny i całkowicie obojętny wobec wyrotowych ojcowskich ideałów roku '68) przekupuje studentów Remy'ego, aby go odwiedzili. Dla syna i studentów (z jednym, sentymentalnie rozegranym, trzeba przyznać, wyjątkiem) transakcja jest czymś absolutnie naturalnym i zdaje się zachodzić poza przedmiotem tej wymiany. W rezultacie Remy nie stanowi tu nawet owego przedmiotu transakcji, lecz obojętny element ekonomii, który mógłby zostać zastąpiony czymkolwiek innym.

⁶ Por. S. Masłoń, *Coetzee*, Warszawa 2009, s. 234–244. To interesująca interpretacja Luriego jako postaci marzącej o wcieleniu własnej pasji, zniesieniu instytucjonalnej mediacji, odrzuceniu wspólnoty i podtrzymywaniu niewzruszonej wiary w autonomię własnej świadomości. Z tego punktu widzenia *Hańba* byłaby rodzajem psychopatologii życia późnonowoczesnego intelektualisty.

⁷ Nie uniknął tej pułapki tak wytrawny komentator i praktyk życia akademickiego, jak Lindsey Waters, w skądinąd znakomitym eseju. Zob. *idem*, L. Waters, *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, przeł. T. Bilczewski, Kraków 2009.

⁸ Ten kastracyjny aspekt – tak rozumianego – „kryzysu” pokazuje, przy okazji rozbrajając jego pseudokrytyczny potencjał, Jacques Derrida w komentarzu do Kanta. Zob. J. Derrida, *On a Newly Arisen Apocalyptic Tone in Philosophy [w:] Raising the Tone of Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, ed. by P. Fenves, Baltimore and London 1993.

na coś zupełnie innego i – jak sądzę – poważniejszego niż donośne, ale mało znaczące, historyczne bądź pełne rezygnacji, twierdzenia o jej upadku. Jeśli mowa o naukach o człowieku, trzeba byłoby bowiem od razu zadać pytania: jaki kryzys, gdzie, kto o nim mówi i kto go proklamuje? Czy faktycznie literaturoznawstwo znajduje się na rozdrożu?⁹ A może jest tam od zawsze, to znaczy, od czasu kiedy określamy je jako samodzielną, a może nawet (kolejny werbalny fetysz) autonomiczną dyscyplinę? Wreszcie sprawa najważniejsza: czy faktycznie wynika to z troski o przyszłość dyscypliny, czy tylko ze zwyczajnego strachu przed brakiem gwarancji instytucjonalnego funkcjonowania w świecie, w którym literatura jest jednym, i to wcale nie uprzywilejowanym, sposobem opisywania rzeczywistości, porozumienia oraz estetycznej formy poznania? Wydaje mi się, że retoryka kryzysu skutecznie zamazuje znacznie istotniejszy problem, który naprawdę dotyczy legitymizacji badań humanistycznych, a mianowicie, że samo natrętne powtarzanie diagnozy o kryzysie stało się listkiem figowym, zakrywającym wstydlivy brak, z którym nie bardzo chce się komukolwiek mierzyć, ani o nim opowiedzieć.

Ów brak jest wieloimienny, wielopostaciowy i dotyczy: języków, którymi chcielibyśmy – na nowo, inaczej, na przekór, „z ukosa” – opowiedzieć o świecie i próbować się skomunikować, tworząc bądź dekomponując wspólnoty, broniąc niewzruszonych praw tradycji bądź poddając ją gruntownej krytyce; metod, dzięki którym możliwe byłoby poszerzanie poznawczego i egzystencjalnego pola, jakie gwarantuje humanistyka; celów, dzięki którym ujawniłby się sens (a więc znaczenie konstruowanych znaczeń) naszych zatrudnień: myślenia, czytania, komentarza, dyskusji. Centralna, choć nieujawniona pozycja „braku” objawia się ze znacznie większą siłą niż kryzys, który, skądinąd dobrze przemyślany, okazuje się jednym z fundamentów dyskursu nowoczesności i nie wydaje się niczym nadzwyczajnym¹⁰. Brak jako ośrodek myślenia, jako zachęta do wspólnotowej autoterapii, do rozpoznania pragnień i ukrytych założeń, jakimi się posługujemy konstruując własne teorie, interpretacje i – coraz bardziej partykularne – historie, do identyfikacji własnych pasji i jako szansa

⁹ Niniejszy esej nie jest poświęcony samej tylko sytuacji literaturoznawstwa. Staram się jednak traktować wiedzę czy naukę o literaturze (sama niepewność co do statusu definicji jest tu znamienne) jako szczególny przypadek szerszego problemu badań humanistycznych. Literatura w akademii wydaje mi się szczególnym przypadkiem, to znaczy dyskursywnym miejscem o s o b i w o ś c i, które utraciło pozycję hegemoniczną w kreowaniu i dysponowaniu wyobrażeniami egzystencjalnymi, społecznymi, metafizycznymi etc. Tym samym wszelkie esencjalne próby określenia p r z e d m i o t u badań literaturoznawstwa są, jak sądzę, nie tylko mało skuteczne, lecz także poznawczo niezbyt płodne. Humanistyka powinna być przestrzenią, w której zadaje się pytania nie o istotę instytucjonalnego zabezpieczenia i proceduralnej gwarancji poprawności, lecz o d y s k u r s y w n ą sytuację, w jakiej znajdują się podmioty uwikłane w krzyżujące się, ścierające się z sobą bądź uzupełniające się języki i wyobrażenia dotyczące określonych kwestii (artefaktów, statusu kultury i człowieka, sztuki, polityki etc.). Innymi słowy, pytać o odrębność literatury to nie to samo, co pytać o jej istotę; pytać o swoistość jej języka, to nie to samo, co zapytywać o status metajęzyka, decydującego o odrębności dyscypliny.

¹⁰ Spośród wielu kluczowych opracowań zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

na ucieczkę z dogmatycznego paraliżu, który nam grozi ze strony instytucji. Jak widać, nie pojmuję braku substancjalnie, ani negatywnie, lecz raczej jako konieczny element procesu wychodzenia z alienacji, którą zapewniają zastane języki, powtarzalne schematy pracy i komunikacji. Brak to luka w konstytucji podmiotów indywidualnych i zbiorowych, „pusta przegródka”¹¹, konieczna do sprawnego funkcjonowania całego „urządzenia” akademii¹².

Akceptacja, czy nawet afirmacja braku, bierze początek z nie-rozumienia, z uznania – jak mówił przed kilkudziesięciu laty Samuel Beckett¹³ – własnej głupoty, z przyznania racji temu na przykład, że cała praca czytania bierze się z nieczytelności tekstu, z nieprzejrzystości języka, z oporu, jaki stawia, broniąc siebie oraz czytelników przed prostodusznym i naiwnym wykorzystaniem¹⁴. Zarazem jednak gest zakwestionowania indywidualnej dyspozycji do pewności¹⁵ nie jest (nie powinien być) ostateczny; porozumienie czy spór, imperatyw komunikacji czy walka o hegemonię, autokreacja i estetyzacja życia czy jego polityzacja, wymusza podjęcie decyzji, na którą trzeba się odważyć, by indywidualny czy wspólnotowy głos mógł zostać usłyszany. Nie-rozumienie nie jest po prostu odbierającym mowę niezrozumieniem, które wyobcuje oraz skazuje na wierność przedustawnemu i arbitralnemu porządkowi wykluczenia i hierarchizacji, nie stanowi też prostej pomyłki, lapsusu w grze językowej, ani wyniosłego bądź obronnego gestu wyłączenia jakiegoś elementu z całości życiowych doświadczeń – nie-rozumienie to tyleż porządek poznawczy, co stan egzystencji.

Można też na całą sprawę nauk o człowieku spojrzeć inaczej, poprzez ich znaczenie dla kondycji ludzkiej, i wtedy należy postawić pytanie o miejsce „człowieka” w sieci dyskursów, instytucji, gier (władzy i językowych), stanowisk idiograficznych i nomotetycznych. Te dwie strony, noszące różne nazwy i układające się w rozmaite konfiguracje: jednostkowa i wspólnotowa, idiomatyczna i instytucjonalna, autarkiczna i polityczna, materialistyczna i metafizyczna, intymna i publiczna, rzadko dają się od siebie oddzielić, rzadko również w naszej akademii zostają poddane namysłowi. To tu właśnie, w tym gęstym splocie rozmaitych funkcji i porządków, form władzy i podległości, języków i praktyk tkwi sedno całego problemu z uzasadnieniem nie

¹¹ Zob. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969.

¹² Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, *idem*, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.

¹³ Samuel Beckett wypowiedział te słowa na progu własnej dojrzałej twórczości, można by powiedzieć, w momencie „kryzysu wiary” we własny projekt pisarski. „Dopiero kiedy zdałem sobie sprawę z własnej głupoty, mogłem naprawdę zacząć pisać własne rzeczy”. Zob. J. Knowlson, *Damed to Fame. The Life of Samuel Beckett*, Londyn 1997, s. 352.

¹⁴ Zob. inspirującą w tym kontekście książkę: G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wrocław 2006. Choć włoski filozof koncentruje się na kwestii językowego aspektu ludzkiej aktywności, swobodnie można byłoby rozszerzyć jego rozważania na pozostałe sfery.

¹⁵ O pewności myślę w takim znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Ludwig Wittgenstein. Zob. L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. M. i W. Sady, Warszawa 1993.

tylko poszczególnych dyscyplin humanistycznych, ale również z zasadniczym pomyśleniem innych nauk o człowieku w ramach instytucji. Jeśli więc ich kryzys istnieje, to nie tylko w samych – pojmowanych dosłownie jako formy zapóźnionej cywilizacyjnie biurokracji – instytucjach, lecz także w nas samych, w naszych głowach. Koroduje nasze pragnienia, kiedy domagając się legitymizacji dla własnej niepożytecznej podobno działalności, neurotycznie poszukujemy oznak uznania, czy choćby potwierdzenia, zamiast podsycać pragnienie i pasję myślenia.

Dlatego właśnie brak i afirmacja, nie-rozumienie i wspólnota to problemy, nad którymi chciałbym się zastanowić.

1. Obrona spekulacji

Jednym z naczelných problemów, składających się na poczucie braku legitymizacji humanistycznych dyscyplin, jest zapoznanie ich poznawczego statusu. Czy można jeszcze dzisiaj stawiać epistemologiczne pytania, dotyczące dzieła sztuki? W czasie kiedy króluje kategoria przyjemności, interesować się warunkami możliwości poznania zapośredniczonego w estetyce? Wydaje mi się, że warto. Mówi się często o antropologicznym wymiarze humanistyki, który miałyby czytanie i myślenie o literaturze czy sztuce zbliżyć do doświadczenia egzystencji. Tu jednak zaczynają się problemy. Oba pojęcia są niezwykle szerokie. Trudno wyobrazić sobie bardziej wieloznaczną kategorię nowoczesności niż doświadczenie, z niemałą trudnością przysłoby się również zdecydować na wybór którejs z możliwych definicji egzystencji. O co więc chodzi? Najpewniej o pragmatyczne i – ostatecznie – zdroworozsądkowe przyznanie racji użyteczności literatury: zamiast przedmiotu i badań – życie i rozumienie, zamiast abstrakcyjnego podmiotu poznawczego – wcielona, uosobiona indywidualność. Do pewnego stopnia jestem w stanie przyznać rację Michałowi Pawłowi Markowskiemu i zgodzić się z jego argumentacją:

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z taką oto sytuacją: jeśli antropolog zmierzra do wiedzy pewnej, która pozbawi go interpretacyjnej ambiwalencji i pozwoli wyciszyć inne niż jego języki, to traci jednocześnie swój przedmiot (literaturę). Kiedy jednak uzna, że jego jednostkowe doświadczenie jest nieprzekazywalne, to także – fetyszyzując życie samo – uniemożliwi sobie dyskursywny dostęp do literatury. Rozwiązaniem pośrednim jest uznanie, że badanie literatury niczym się od literatury nie różni. Obydwa dyskursy zanurzone są w egzystencji, która – powtórzę – jest językowym żywiołem samorozumienia¹⁶.

Wydaje mi się, że sformułowanie problemu przez Markowskiego warte jest namysłu choćby z tego powodu, iż widać w nim zarysy pewnego projektu (jednego z niewielu w polskiej humanistyce), w którym centralne miejsce

¹⁶ M.P. Markowski, *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie”, 2007, nr 6, s. 32.

ma zająć egzystencjalna wykładnia instytucji literatury i badań literackich. Autor *Efektu inskrypcji* nie po raz pierwszy jest bliski Derridzie, starając się zasadniczo przesunąć akcenty w jego pojemnej definicji literatury¹⁷ i jako punkt ciężkości ustanowić antymetafizyczną dyspozycję jednostki – już nie kartezjańsko-kantowski podmiot, ale romantyczna i dialektyczna „dusza czująca”, już nie struktura pewnego, ugruntowanego poznania, lecz autokreacja w sieci kultury, *Bildung*, troska o siebie i świadoma estetyzacja jednostkowego życia. Samorozumienie nie miałoby już charakteru hermeneutycznego, ale fenomenologiczny (w Hegłowskim sensie tego słowa). Odnosiłoby się więc do rozwoju jednostki, w której rudymenatarny podział na podmiot i przedmiot stopniowo byłby znoszony, a więc zarazem przewyżczony oraz zachowywany. Markowski mówi więc o rozumieniu jako koniecznej kreacji w znaczeniu tworzenia samego siebie. I tak zapewne można byłoby określić zasadniczą rolę akademii – **jako uniwersytetu, w którym starcie różnych „narcyzmów” jest nieuniknione, ale zarazem jako miejsca otwierającego możliwość konfrontacji i negocjacji, sporu i próby wypracowania pola, na którym spór ten byłby w ogóle możliwy.**

Dlaczego więc nie mogę ostatecznie przystać na pomysł Markowskiego? Dlatego, że w swojej wizji samorozwoju poprzez czytanie, pisanie, spotkanie z tekstem i innym czytającym ten sam tekst, dyskusję, pomija on – niebagatelny przecież – aspekt epistemologiczny. Sądzę bowiem, że dzięki literaturze, poprzez nią, za jej pomocą, w jej ramach poznajemy rzeczywistość, niezależnie od tego, jak spróbujemy ją zdefiniować (jako uniwersum znaków, jako przestrzeń języka, jako dyskursywną rozumność, jako empiryczną, materialną sferę otaczającą człowieka). Wówczas najważniejsza wcale nie jest kwestia odrębności dyskursu czy dyscypliny, medium czy zapośredniczenia literatury, tekstu i komentarza, lecz problem nieustannego redefiniowania podstawowych pojęć. W tym miejscu zastąpiłbym kategorie samorozumienia pojęciem samowiedzy, które wydaje mi się zarówno prymarne, jak i skuteczniejsze – aby zrozumieć samego siebie, muszę dysponować sposobami, technikami, metodami czy dyskursami, za pomocą których można byłoby to osiągnąć, najpierw muszę rozpoznać i potwierdzić własne istnienie w konkretnej sytuacji (ekonomicznej, rodzinnej, uniwersyteckiej, przyjacielskiej, naukowej... – lista jest doprawdy nieskończona).

Nie wydaje mi się także, że możliwy do utrzymania byłby podział na życie samo, które jest wrogie, milczące, obce i absolutnie alienujące, oraz egzystencję, która stanowi już dzisiaj odrębnego wobec człowieka elementu, nie jest czymś wobec niego zewnętrznym, lecz stanowi część nowoczesnego świata; nauka, wiedza, poznanie (w tym także techniki i praktyki samorozumienia) nie zostawiają żadnego marginesu, lecz zajmują

¹⁷ Zob. *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.

całkowicie nasz *Lebenswelt*, w którym nie ma już żadnego „zewnątrza”. Nauka (w tym przede wszystkim humanistyka) nie stanowi już autonomicznej sfery wobec żywiołu i chaosu życia, który dzięki niej właśnie stawałby się uporządkowany i zrozumiały. Nie można jej też po prostu zlekceważyć, posługując się hermeneutycznymi z ducha wezwaniami do „samorozumienia”. W konsekwencji zmienia się zatem zarówno samo pojęcie czy wyobrażenie życia i świata, jak i celów oraz statusu humanistyki jako nauki. Innymi słowy, nauka jest „głęboko wbudowana w samą strukturę przedmiotową tego świata, w jego dialektyczną rzeczywistość”¹⁸. Dlatego alternatywa, przed jaką stawia nas Markowski, mówiąc o statusie antropologii literatury, nie wydaje mi się prawdziwa:

Mówiąc inaczej, paradoks wpisany w antropologię literatury jest taki oto: albo jest antropologią letnią i wtedy nic nie wie o swoim przedmiocie, albo jest antropologią gorącą i wtedy nie troszczy się o samą siebie. Każdy wybiera, co lubi¹⁹.

Gdzie tu jest jednak egzystencja, skoro wszystko przykrywa skutecznie powierzchnia „letniej” bądź „gorącej” antropologii? Czy rzeczywiście namysł nad pozycją, z jakiej się mówi (a więc do znudzenia powtarzany późnomodernistyczny slogan tożsamościowy), jest jedynie bezużytecznym szlifowaniem języków i w rezultacie wycofaniem się na z góry upatrzone pozycje? Zgadając się zatem na podstawowy gest przywrócenia wagi przygodności naszych działań, która byłaby przedłużeniem przygodności naszych egzystencji i „rzeczywistości, w których żyjemy”²⁰, nie mogę przystać na ucieczkę od refleksyjności, która – w ramach uniwersytetu – ma dla mnie dwa podstawowe wymiary.

Pierwszy z nich dotyczy tego, co chętnie nazwałbym „obroną spekulacji”. Mówiąc całkiem po prostu: gdzie, jeśli nie na uniwersytecie – w tym swoim polu, miejscu, wspólnocie – można mieć nadzieję na tworzenie pojęć? Spekulacja dziś nie może, rzecz jasna, wyglądać tak samo jak u progu nowoczesności, nie może tworzyć wielkich systemów, ale powinna obstawać przy swoim, czyli przy myśleniu w ramach pojęć i przy zdolności do podejmowania ryzyka, którym jest właśnie próba stworzenia nowego języka pojęciowego i – następnie – wprowadzenia go w szerszy obieg. Ten wysiłek się opłaca i w gruncie rzeczy jest jak najbardziej pragmatyczny. Spójrzmy dla przykładu na francuską humanistykę. Dlaczego amerykańskie wydziały humanistyczne na pniu kupują pomysły teoretyków, interpretatorów i history-

¹⁸ M.J. Siemek, *Uniwersytet a tradycja europejska* [w:] *idem, Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 348

¹⁹ M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 33

²⁰ Odwołanie do Blumenberga w żadnym razie nie jest tu przypadkowe. Zob. H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, posł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997.

ków znad Sekwany?²¹ Poza wieloma innymi, ważnymi kwestiami, nad którymi nie sposób się tutaj szczegółowo zastanawiać, istotną sprawą jest potrzeba inwencji, umiejętność zmieniania sfery zainteresowań, swoboda traktowania uświęconego „przedmiotu badań”. Sekret nie leży w całkowitej dezynwolturze, którą francuskie autorki i francuscy autorzy mieliby się jakoby odznaczać, ani w braku metodycznej ścisłości czy poprawności, lecz w woli podtrzymywania myślenia w ruchu, komponowania nowych języków. Rzecz jednak nie w prostej reprodukcji jakiegoś konkretnego modelu, lecz dokładnie odwrotnie: w pomyśleniu na własnych warunkach, we własnych wspólnotach, możliwości nowych dyskursów, różnicujących sferę komunikacji i odmiennych od tych już utrwalonych. Prowincjonalność rodzimej humanistyki na tym być może polega, że zamiast tworzyć idee, z lubością je aplikujemy lub udajemy, że nigdzie na świecie nie powstają, bądź też z wyżyn rzekomej autonomii lekką ręką je odrzucamy.

Pielegnowanie inwencji nie zwalnia z obowiązku myślenia historycznego i kontekstowego. Humanistyka nie może, oczywiście, kopiować modelu nauk przyrodniczych, co było i byłoby dla niej zabójcze, lecz musi istnieć w przestrzeni erudycji, kumulacji wiedzy i relacji między jej elementami. Nie można bowiem pozwolić pojęciom zastygnąć w encyklopedii, pozwolić, by znieruchomiały w katalogu podręcznych rekwizytów, lecz trzeba nieustannie podsycać ich ruch, śledzić przemiany, a nie po prostu stosować je do konkretnych tekstów, obrazów, zjawisk. W tej dość prostodusznej metodzie aplikacji ujawnia się rodzaj nowoczesnej nędzy ahistoryczności, postawy dwuznacznej, chaotycznej i chyba w rezultacie nieskutecznej. To rodzaj cichego zwycięstwa „końca historii” w humanistyce, milczące przyznanie racji temu, że spór o czas historyczny – a więc o kondycję jednostek i wspólnot – został już rozwiązany przez anonimowe siły globalizacji²². Tymczasem wydaje się, że jest odwrotnie: pamięć o tym, iż pojęcia mają swoje losy, własne historie, że układają się w znaczące konstelacje w określonych historycznych formacjach, może skutecznie obronić – z jednej strony – przed pokusą ich substancjalizacji, a z drugiej – przynieść szansę urzeczywistnienia egzystencjalnej wagi języków, którymi się posługujemy. Spekulacja powinna dotyczyć napięć między pozornie ustabilizowanymi i kanonicznymi wykładaniami a archeologiczną pracą pragnienia, by inaczej móc opowiedzieć relację jednostki oraz wspólnoty z rzeczywistością. Weźmy przykład pierwszy z brzegu. Kiedy rozpatrujemy pojęcie „nieświadomego”, nie tylko okazuje się, że pytania natury ontologicznej są nieskuteczne (niewiele przyjdzie z namysłu nad tym, co to jest nieświadome), lecz od razu znajdujemy się w nieredukowalnym historycznym

²¹ Od razu można wysunąć zarzut, że dotyczy to kwestii języka, pozycji kultury narodowej. Co w takim razie zrobić z rozwojem słoweńskiej szkoły psychoanalitycznej i filozoficznej, której nie da się zbyć po prostu lekceważącym określeniem „moda”? Któż zakazuje nam tłumaczyć nasze prace na język angielski czy francuski?

²² O posthistorycznym wymiarze uniwersytetu pisał Bill Readings w znanej książce *The University in Ruins*, Boston 1996, s. 119–134.

i kontekstowym chaosie (pytania: kiedy? i kto?) – na najprostszym poziomie: czym innym nieświadome było u Freuda, czym innym u Lacana, czym innym jest wreszcie u poszczególnych przedstawicieli „szkoły słoweńskiej”. Dopiero umiejętność rozróżniania w tym historycznym gąszczu otwiera możliwość inwencji. Przykład inny, z nie do końca innego rejonu: seminaryjna lektura Aragona i Bataille’a, Foucaulta i Geneta, Zegadłowicza i Witkowskiego, i najprzeróżniejsze wątpliwości uczestników konwersatorium: jak mówić – w tej konkretnej sytuacji, na uniwersytecie – o problemie seksualności, jaki język byłby najbardziej użyteczny? adekwatny? dobitny? najciekawszy?

W ten sposób odsłania się drugi wymiar, który – ujmując rzecz w ogromnym skrócie – dotyczy intersubiektywnego statusu badań humanistycznych. Po pierwsze, w jaki sposób możemy się z sobą porozumiewać, jak, układając najróżniejsze słowniki, budować jednocześnie elementarną wspólnotę komunikacyjną, w której można byłoby tworzyć i kontestować najrozmaitsze języki, kreować i kwestionować interpretacje, toczyć zażarty spór o pryncypia i szczegóły, zachowując zarazem poczucie, czy może nawet pragnienie, uprawnionego intelektualnie starcia? Po drugie – jak kształtować społeczny status wiedzy i poznania, rozumienia i pragnień, pozycji w polu wiedzy czy interpretacji oraz symbolicznych hierarchii? Pierwsza kwestia dotyczy tego, czy narcystyczna fiksacja jest absolutna i – mówiąc nieco innym językiem – subiektywistyczna postawa jednostek przemienia się w solipsyzm, a nawet w bełkot, czy też indywidualności próbują sobie poradzić jakoś z własnym brakiem, skończonością, zmysłowością, nie uciekając się wyłącznie do instytucjonalnych zabezpieczeń (od najbardziej trywialnych, ale wcale przez to nie mniej znaczących, sposobów wykorzystywania władzy do dyskursu dystynkcji²³). Druga natomiast odnosi się do swoiście pojmowanego kondycyjnego wymiaru uniwersytetu: *inter*, czyli „pomiędzy”: różnymi ludźmi, językami, prawdami, fantazmatami, różnym stopniem wiedzy i stanu symbolicznego kapitału.

Nie jest więc tak, że wciąż jeszcze można mówić o (symbolicznej) autonomii uniwersytetu, a w nim – tym bardziej – badań humanistycznych. Nie bardzo bowiem wiadomo, od Allana Blooma począwszy²⁴, co miałyby takie sformułowanie oznaczać. Zwolennicy tak rozumianego elitaryzmu mogliby powiedzieć, że to właśnie w odosobnieniu, w ciszy gabinetu, w uważnej lekturze klasycznych tekstów zawiera się uniwersalny potencjał akademii. Trudno jednak powiedzieć, by była to sytuacja modelowa. To raczej regresywna i nie-refleksyjna odwrotność prostego zaangażowania. Wiara w symboliczną autonomię akademii wydaje się brzmieć jak głuche wezwanie do potwierdzenia, które – na dodatek – miałyby nadejść skądinąd, społecznej jej użyteczności, jako sygnał niezgody na kompleks marginalizacji humanistycznych badań,

²³ Zob. P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris 1984, oraz *idem*, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005.

²⁴ Mam na myśli, rzecz jasna, jego słynną książkę *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.

nieposiadających jednoznacznej, teoretycznej bądź empirycznej tożsamości, takiej jak nauki matematyczno-przyrodnicze. Całkowitą rację miał bowiem Edward Said, który, wskazując na kondycyjny wymiar miejsca uniwersytetu czy akademii, mówił o „sferze humanistycznej”. To w niej rozgrywa się starcie najrozmaitszych sił (wykładowców i studentów, konfrontacja ich kompetencji i wrażliwości, weryfikacja umiejętności i empatii, przymusu i nauczania oraz uczenia się²⁵); tu także może tworzyć się wspólnota – poprzez zaakceptowanie, a nawet swoiście pojmowaną celebrację niekonkluzywności, niepełności, nieukończenia, zakwestionowania niewzruszonych przekonań, które podziela anonimowe i fantazmatyczne „my”²⁶. Humanistyka na uniwersytecie to miejsce pośredniczenia i myślenia, w którym stykają się i konfrontują, a nierzadko wchodzą w nierozwiązywalny spór i poróżnienie, odmienne sfery życia i działania, stanowiska i światopoglądy; byłoby to więc takie miejsce, w którym można by podtrzymać nadzieję na to, że myślenie to praktyka. W tym kontekście warto przywołać słowa Tadeusza Sławka:

Rzecz jednak w tym, że uniwersytet musi dzisiaj być jednym i drugim; miejscem, gdzie nie „dochodzi żaden hałas”, i jednocześnie domeną, w której wyraźnie rozbrzmiewają głosy dochodzące z otoczenia²⁷.

2. Humanistyka jako emancypacja

Mogą z tego wszystkiego wynikać różne konsekwencje. Dla mnie najważniejsze są te, które rozwijają emancypacyjny potencjał humanistyki. Na poziomie najbardziej podstawowym znaczy to, że edukacyjna sytuacja uniwersytetu spełnia – w coraz większym stopniu – funkcję socjalizacyjną. Problem jest, rzecz jasna, niezwykle złożony i wiąże się bezpośrednio z toczącą się debatą, a także z propozycjami zmian w naszej lokalnej strukturze nauki i życia naukowego²⁸. Nie chciałbym w tym miejscu rozwijać tego wątku. Istotniejsze w tym kontekście jest – jak sądzę – wskazanie, w jaki sposób można rozumieć dziś emancypację w obrębie akademii. Oto jedna z możliwości interpretacji tej kwestii.

²⁵ W jedynej napisanej przez polskiego autora książce poświęconej idei uniwersytetu w dzisiejszym świecie (znów, czyż nie obnaża to entropii humanistyki w Polsce?), Tadeusz Sławek trafnie zauważa: „Staje więc przed uniwersytetem zadanie podwójne: musi on odróżnić abnegację i programowe mentalne prostactwo studenta od jego nieporadności, a także starać się zrozumieć odmienność postaw intelektualnych i komunikacyjnych, szybko ustanawiających potencjalne cztery między generacjami”. T. Sławek, *Antygonia w świecie korporacji*, Katowice 2002, s. 41.

²⁶ E.W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York 2003, s. 27–29.

²⁷ T. Sławek, *op. cit.*, s. 73

²⁸ Jedną z takich konkretnych inicjatyw jest Rada Młodych Naukowców, która – współpracując z Ministerstwem Nauki i Szkolnictwa Wyższego – stara się przeforsować konieczne zmiany w strukturze i sposobie finansowania nauki.

W kwietniu 1982 roku wybitny socjolog Pierre Bourdieu dostępuje zaszczytu przyjęcia do prestiżowej Collège de France. Zgodnie ze zwyczajem nowy członek tego zacnego grona ma wygłosić wykład, który określałby zakres zainteresowań, prowadzonych badań, wizji i projektów uczonego. Autor *Rozumu praktycznego* dokonał zaskakującego, ale znakomitego w rezultacie gestu: rzeczywiście rebelianckiego, zmuszającego do myślenia, ale dalekiego od naiwności rewolucyjnego zapału, przemyślanego, lecz mającego niewiele wspólnego z cynizmem dobrze usytuowanego burżuja – oto, przed *crème de la crème* francuskiego życia intelektualnego wygłasza wykład o wykładzie. Przemawiając z katedry, pokazuje nie tyle proceduralną skuteczność metarefleksji, ile przeprowadza brawurową lekcję, której tematem jest ona sama, to znaczy: sama sytuacja nauczania, relacji wiedzy, władzy i podporządkowania, ich redystrybucji, wymiaru wolności w ramach instytucji akademii, przemocy symbolicznej i nieuchwytnego, acz niezwykle dojmującego nacisku kapitału symbolicznego. To on bowiem w istocie rozstrzyga, kto mieści się w grze o pozycję wolnego podmiotu (a zatem nawet nie tyle, kto się nim stanie, ile – kto może w ogóle wejść do gry o uznanie społeczne²⁹).

Sytuacja, w jakiej się znalazł Bourdieu, jest niezwykle interesująca. Z jednej strony, pojawia się w instytucji o ogromnym prestiżu, która gwarantuje jednak swobodę badań, jest miejscem schronienia dla odszczepieńców niezaakceptowanych w ramach restrykcyjnie pojmowanych dyscyplin naukowych, bądź tych, którzy granice ostentacyjnie przekraczali i lekceważyli (Mauss, Lévi-Strauss, Foucault). Z drugiej jednak strony – samo miejsce w wielu wypadkach jedynie symuluje rzeczywistą otwartość, tak naprawdę zaś reguluje warunki wstępu niczym do elitarnego klubu w dziewiętnastowiecznym stylu. Istnieje jeszcze inny, trzeci aspekt – otóż francuski socjolog pochodził z prowincji, a na dodatek, będąc synem listonosza, odczuł na własnej skórze skrajnie klasowy i wykluczający system edukacyjnego, a przez to społecznego, awansu. W tej złożonej sytuacji gest Bourdieu wydaje się znakomitym posunięciem i doskonałą ilustracją nowoczesnej sytuacji akademii, w której myślenie staje się nieuchronnie *praxis*. Nie oznacza to wcale, że musi się ono sprzeniewierzyć własnej roli, własnemu przeznaczeniu, którym jest spekulacja. Przeciwnie: musi się ono dokonywać na granicy jednostkowego i powszechnego. Myślenie nie stanowi więc prostego zastosowania (pojęcia do życia, metafory do rewolucyjnego działania etc.), lecz jest rodzajem gestu krytycznego, zmuszającego do przemyślenia niepodważalnych oczywistości i procedur (intelektualnych i socjalnych), norm i autorytetów, sytuacji i systemów, w których się znajdujemy, kiedy wchodzimy w przestrzeń danej instytucji.

Wykład Bourdieu, który zgodnie ze zwyczajem naukowym i rytuałem śródowiskowym został wydany jako osobna publikacja, skrzy się od pomysłów

²⁹ Por. P. Bourdieu, J.-P. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 2006, s. 346: „System nauczania nie tyle odtwarza strukturę społeczną, ile przyczynia się do jej reprodukcji”.

teoretycznych³⁰. O dwóch warto wspomnieć. Pierwszy, bodaj najważniejszy, pojawia się już na samym początku i dotyczy samej istoty gestu krytycznego. Polega on na zaburzeniu niewidzialnej relacji między wchodzącym do instytucji (adeptem w szerokim sensie tego słowa, który musi sobie w jakiś sposób poradzić z hierarchiczną strukturą), a tymi, którzy na to wejście pozwalają. Krytyka nie jest więc w żadnym razie burzeniem zastanej sytuacji w imię prosto rozumianego nowego porządku, nowego, prawdziwego świata na „zewnątrz”, lecz pracą myślenia o pozycji, z której można/nie można mówić, o związkach, jakie się tworzy i jakie nas tworzą w określonym polu wiedzy, a więc i władzy. A zatem krytyka jako umiejętność dostrzeżenia tego, co dotychczas było niewidoczne czy niewidzialne, co zostało ukryte – jako „ostrość widzenia”.

Drugi pomysł wiąże się z granicą i ograniczeniami. Bourdieu pokazuje rolę, jaką pełni, oraz miejsce, jakie zajmuje w nowoczesnym społeczeństwie współczesny *ensor*. Oczywiście, w pierwszym rzędzie to ktoś, kto ogranicza i dekretuje rodzące się sensy na styku rozmaitych przestrzeni (polityki i sztuki, religii i nauki, płci i interpretacji, poszczególnych dyscyplin), ktoś, kto zabrania oraz pokazuje granice możliwości działania i myślenia. W tym kontekście pojawia się pytanie o to, kto sankcjonuje cenzorską władzę, kto ją legitymizuje, jak z tej perspektywy wygląda sfera instytucji (np. akademickich)? Bourdieu, pozostając w zgodzie z rozpoznaniem Foucaulta o mikrofizyce władzy, podpowiada interesującą możliwość funkcjonowania intelektualisty, jego pozycji i funkcji – intelektualista nie może być cenzorem. Nie mogąc mieć konkretnego uprawomocnienia (w postaci społecznej użyteczności, wymiernych rezultatów postępu cywilizacyjnego), musi poszukiwać swojego miejsca w polu symbolicznym, a tu łatwo o przemoc, najtrudniejszą do uchwycenia, bo symboliczną właśnie: troska o uniwersalne wartości, o kanon, o prawomocność interpretacji stanowią rodzaj – tak pojmowanego – cenzusu. Czy możliwe jest jednak istnienie w sieci kultury bez stosowania przemocy? Z pewnością nie, ale rola intelektualisty czy humanisty polega na poddaniu refleksji najrozmaitszych sytuacji, w której taka przemoc symboliczna zachodzi. Oznacza to, że nie może kierować się logiką dystynkcji³¹, rozumianej jako nieuzasadnione – czy nawet nieuzasadnialne – wyróżnienie, swoistość, wyjątkowość, pojmowane poprzez ekonomiczne reguły prestiżu wartości. Dystynkcja jako nieokreślony i w dużym stopniu bez-myślny dobry smak, jako egzystencja ze stępionym ostrzem krytycznym (wobec siebie, własnych ograniczeń oraz wobec przestrzeni społecznej i medialnej, w której się żyje) to (auto)cenzura, polegająca na uwięzieniu w fantazmacie symbolicznej władzy. Dystynkcja ma jednak drugie znaczenie. To sztuka, umiejętność i zdolność

³⁰ P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris 1982, s. 7-15.

³¹ „Dyspozycja estetyczna wszelako stanowi także *dystynktywny* wyraz uprzywilejowanej pozycji w przestrzeni społecznej, której walor dystynktywny określa się *obiektywnie* w relacji do wyrazów tworzących się na podstawie zróżnicowanych warunków. Podobnie jak wszelkiego rodzaju gust, wolność ta łączy i dzieli [...]”. P. Bourdieu, *Dystynkcja*, *op. cit.*, s. 74.

rozdzielania oraz oceny, ale także – dzielenia i podziału. Podtrzymywanie jej przy życiu to zadanie humanistyki.

Te dwa ostatnie określenia wydają się niezwykle istotne, wskazują bowiem na punkt, w którym emancypacja nie ma wyłącznie potencjału intelektualnego i egzystencjalnego, nie jest świadomościowym „wyposażaniem” jednostki, ale posiada również konieczny aspekt wspólnotowy. Najpełniej i w najbardziej twórczy sposób ten aspekt krytycznej postawy rozwinęli francuscy filozofowie Jean-Luc Nancy i Jacques Rancière³². To właśnie w jednym słowie, *le partage*, zawiera się wspólnotowy aspekt krytyki, która poprzez uczestnictwo w zbiorowości, a więc bez uciekania się do wyniosłego – uprzedniego, przedwczesnego, apodyktycznego – gestu hierarchizowania sposobów uczestnictwa w kulturze, znajduje możliwość wyjścia z impasu legitymizacji badań o człowieku. Nancy i Rancière w różny sposób pokazują, że „dzielenie” posiada dwa konkurujące z sobą, ale niedające się oddzielić znaczenia: to różnicowanie, hierarchizacja, fragmentaryzacja, swoista „parcelacja” rzeczywistości, dzięki której możemy próbować ją poznać i opisać, ale również – partycypacja, współistnienie, udział w czymś (jak w zwrotach „dzielić z kimś życie lub zyski”). Pierwsza wykładnia sytuuje się po stronie ustanowionych racji, pewnego tonu, określonych wartości, od których nie chce się odstąpić, druga – po stronie budowania zbiorowości sensu, w której to właśnie *współistnienie* najrozmaitszych podmiotów pozostaje kwestią, nad którą się nie dyskutuje. Świadomość, że obie te ścieżki poznania i egzystencji są konieczne, że nie sposób zrezygnować z żadnej z nich, a zatem, że z obiema musimy sobie radzić, powinna stanowić trzon humanistyki na uniwersytecie. Rzecz jednak nie w szlachetnej równowadze, która tak często maskuje zwyczajną hipokryzję³³, lecz w ocaleniu za wszelką cenę podstawowej zasady krytycznej, dzięki której możliwa będzie ochrona przed popadnięciem w dogmatyzm zbiorowych wyobrażeń bądź w bezgraniczne uwielbienie własnej wyjątkowości i w rezultacie możliwa do wyobrażenia stanie się inna droga niż kopiowanie mechanizmów zawłaszczających refleksję: medialności, konsumpcji i biurokracji.

Humanistyka (szczególnie w Polsce) nie może, jak sądzę, żyć dłużej złudzeniami o szczególnej roli, jaką pełniła dotąd w społeczeństwie, ale ślepa uliczka wydaje się również podążanie za strukturami wytworzonymi przez cyrkulujący kapitał symboliczny, medialny i ekonomiczny, w którym przedstawiciel nauk humanistycznych miałby pełnić, ustanawianą zawczasu przez system, rolę eksperta. Emancypacyjny potencjał nauk humanistycznych polegałby więc na skierowaniu uwagi na aspekt świadomej egzystencji (uczonych i studentów) poprzez radzenie sobie z najróżniejszymi formami zapośredniczeń (kulturowych, politycznych, medialnych, psychologicznych). Jak trafnie pisał Bourdieu:

³² Spośród wielu tekstów, w których obaj autorzy rozwijali te koncepty, wymieniam tylko przykładowo: J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Paris 1982; J. Rancière, *Le partage du sensible: esthétique et politique*, Paris 2000.

³³ Zob. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Mein 1982.

Chodzi o permanentną samokontrolę podmiotu poznającego, który może posługiwać się – i to w każdym momencie! – zdobywaną przezeń wiedzą o społecznych uwarunkowaniach jego własnych aktów poznania, aby panować nad tymi uwarunkowaniami. Wolność jest związana ze wzrostem świadomości konieczności, zwłaszcza tych, które ciążyą na świadomości³⁴.

Oznacza to, że refleksyjność daje nam wolność w stosunku do instytucji. Zarazem jednak wolność ta jest wolnością myśli, która nie istnieje, nie może się pojawić bez gestu spekulacji. Dopiero w konflikcie między refleksją a spekulacją, czyli między odpowiedzialnością krytyki a zdolnością do tworzenia pojęć, rodzi się myślenie. Oddzielenie tych dwóch jego aspektów prowadzi do bezradności humanistyki, która bądź zostaje podporządkowana strukturze nauk matematyczno-przyrodniczych, bądź staje się hermeneutyczną baśnią. Znakomicie mówił o tym Adorno, który na przykładzie losów psychoanalizy, której przecież w żadnym razie nie odmawiał doniosłości, pokazywał mechanizm rozszerzania się panowania rozumu instrumentalnego:

Na kozetce, w stanie odprężenia, prezentuje się to, co kiedyś rodziło się ze skrajnego napięcia myśli na katedrach Schellinga i Hegla: rozszyfrowywanie fenomenów. Ale taki spadek napięcia osłabia jakość myśli: różnica jest nie mniejsza niż różnica między filozofią objawienia a gadaniem teściowej³⁵.

Przestrzeń uniwersytetu jest nie tylko miejscem do przemyślenia warunków, w jakich taka emancypacja mogłaby się dokonać, ale przestrzenią, w której powinna się ona dokonywać. Wszystko jest więc kwestią wyboru: albo niewzruszone trwanie przy „wartościach”, które – w rezultacie – nie mogą podlegać rewizji, krytyce i debacie, albo akceptacja braku, która otwiera drogę fascynacji własną pracą; albo obstawanie przy odrębności dyscypliny i przedmiotu badań, albo traktowanie myślenia czy lektury jako praktyki życia; albo metodologia, albo krytyka; albo redystrybucja i aplikacja pojęć, albo ich tworzenie i przygoda spekulacji; albo niepoddana namysłowi tożsamość, albo nieskończona praca refleksji; albo fałszywa bezinteresowność i wmówienie autonomii, albo legitymizacja własnych poznawczych interesów; albo esencjalna prawda, albo prawda, która mieści się w dystansie między podmiotem a rzeczywistością, choć jest przecież „tuż obok”. Kto wybiera możliwość pierwszą, ten staje po stronie dominacji i symbolicznej hegemonii, kto wybiera możliwość drugą – ten staje po stronie myślenia.

THE POWER OF REFLECTION

The article constitutes a part of a larger project devoted to a new assessment of the epistemological and institutional aspect of the sciences of man. In the first part, the

³⁴ P. Bourdieu, *Reprodukcja, op. cit.*, s. 351

³⁵ T.W. Adorno, *op. cit.*, s. 75.

author takes up the issue of criticism of a certain version of the concept of crisis (a kind of preliminary assessment, carried out from the position of psychoanalytical criticism of culture). In the second part, the author puts forward a hypothesis concerning the necessity to defend the speculative potential (tradition and the future) and subjects to a critical evaluation the existential and hermeneutic interpretation of “self-understanding” as a principle of the functioning of the humanities. In the third part, the author takes up the issue of the emancipating potential of humanities, juxtaposing the “work of reflection” with the language of axiology and instrumental reason.

