

## Siostra Bridget Costello czyta Baudrillarda

*Jestem córką Kościoła katolickiego*<sup>1</sup>.  
Siostra Bridget Costello

*Jestem nihilistą*<sup>2</sup>.

Jean Baudrillard

„Agonia tego, co określamy jako *studia humanitatis*, trwa długo, ale teraz, pod koniec drugiego tysiąclecia naszej ery, leżą one już naprawdę na łożu śmierci” (EC, s. 145) – mówi pod koniec swojego krótkiego wykładu dla pracowników i absolwentów Wydziału Humanistyki jednego z uniwersytetów w Republice Południowej Afryki, siostra Bridget – siostra zakonna, a zarazem „siostra w sensie pokrewieństwa” (EC, s. 146)<sup>3</sup> niejakej Elizabeth Costello, australijskiej pisarki, bohaterki głośnej i intrygującej książki Johna Maxwella Coetzego.

---

<sup>1</sup> J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, przeł. Z. Batko, Kraków 2006, s. 145 (dalej jako EC z podaniem numeru strony).

<sup>2</sup> J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 190 (dalej jako SiS z podaniem numeru strony).

<sup>3</sup> „Siostra Bridget ma dużo sióstr” – mówi w pewnym momencie Elizabeth Costello. „Ja jestem po prostu siostrą w sensie pokrewieństwa. Te inne są prawdziwszymi siostrami, siostrami duchowymi” (s. 148). Sama siostra Bridget, bohaterka piątego rozdziału-wykładu książki Coetzego, zatytułowanego *Humanistyka w Afryce*, ukończyła filologię klasyczną, ale „idąc za głosem powołania”, wstąpiła do zakonu i „przekwalifikowała się na lekarzkę-misjonarkę, by w końcu zostać szefową sporego szpitala w Natalu”. Skoncentrowała się tam m.in. na „pomocy dzieciom urodzonym z wirusem HIV”, a swoje doświadczenia opisała w książce, która nieoczekiwanie stała się bestsellerem. Wykorzystując ten fakt do zebrania funduszy na działalność szpitala, „objechała z wykładami Kanadę i Stany Zjednoczone”, a jej zdjęcie trafiło na okładkę „Newsweeka”. „Tak więc, rezygnując z kariery akademickiej i poświęcając się skromnej, ciężkiej pracy, [...] zyskała nagle sławę, i to wystarczającą, by otrzymać tytuł doktora *honoris causa* nadany przez jeden z uniwersytetów w jej przybranym kraju” (EC, s. 137).

„Uniwersytet jest w stanie całkowitego rozkładu: niczemu już nie służy na społecznej płaszczyźnie rynku i zatrudnienia, pozbawiony jest kulturowej substancji i celowości wiedzy” (SiS, s. 179) – pisze Jean Baudrillard w *Trupiej spirali*, krótkim szyderczym *requiem* dla akademii.

Nie poprzestawać na tym, żeby czytać Baudrillarda oczami siostry Bridget Costello, a więc z obcych mu pozycji metafizycznych, ale w o b r a z i ć s o b i e Bridget Costello, która czyta Baudrillarda, to nieuchronnie zobaczyć jej słowa w kontekście tej najniebezpieczniejszej formy nihilizmu, „nihilizmu neutralizacji”, który obraca wszystko, w tym także „wszystko to, co stara się mu zaprzeczyć, w niezróżnicowanie i obojętność” (SiS, s. 194). Postawić obok siebie te dwie gorszące diagnozy, głoszące „agonię” i „rozkład” uniwersyteckiej humanistyki, to uznać nieprzejednaną gorycz i przejmującą jednogłośnieść tych tak obcych sobie myśli za wystarczający powód do tego, by pytać nie tylko o przyszłość studiów humanistycznych, a w ich ramach studiów polonistycznych, ale o samą rację ich istnienia...

Bez względu na to, jakiego określenia użyjemy, aby scharakteryzować kondycję naszej dyscypliny, faktem pozostanie, że tradycyjny model studiów polonistycznych odchodzi dziś do przeszłości. Model ten, model „filologii narodowej”, którego podstawowe założenia programowe i ideowe ukształtowały się jeszcze w wieku XIX, opiera się, mówiąc najogólniej, na dwóch filarach – językoznawczym i historycznoliterackim. O ile status językoznawstwa jako autonomicznej gałęzi wiedzy, która posiada zarówno własny, wyraźnie sprecyzowany przedmiot, jak i nietrudną do zweryfikowania społeczną przydatność, nie wzbudza szczególnych wątpliwości, o tyle literaturoznawstwo (wiedza o literaturze, historia literatury) od pewnego czasu poszukuje nowej formuły, nie tylko instytucjonalno-programowej, lecz także ideowo-pragmatycznej, która uzasadniałaby, także w kontekście użyteczności społecznej, sens oddawania się studiom literackim. Poszukiwania te wymuszone zostały zarówno przez globalne przemiany o charakterze kulturowo-cywilizacyjnym, jak i przez erozyjny potencjał teoretycznej myśli krytycznej, która podważyła i zakwestionowała praktycznie wszystkie pewniki, stanowiące podstawę nowoczesnego literaturoznawstwa.

Dwudziestowieczna „wiedza o literaturze”, ukształtowana w następstwie przełomu antypozytywistycznego jako odrębna dyscyplina naukowa, posługująca się własną metodologią i własnym metajęzykiem (zapożyczonym w znacznym stopniu z językoznawstwa), zrodziła się wraz ze „zwrotem immanentystycznym” i paradygmatem formalistyczno-strukturalistycznym w drugim dziesięcioleciu XX wieku. Warunkiem możliwości jej zaistnienia było wyodrębnienie własnego specyficznego przedmiotu, dlatego tak wielkie znaczenie przykładano do formułowania esencjalistycznych definicji literatury (czym jest?) i poszukiwania obiektywnych „wyznaczników literackości”. Wraz z zakwestionowaniem zasadności i możliwości takiego definiowania li-

teratury<sup>4</sup> literaturoznawstwo traci swój wyróżniony przedmiot badań, a wraz z nim status autonomicznej gałęzi wiedzy. Nie mniej radykalnej krytyce poddane zostały tradycyjne przeświadczenia dotyczące natury procesu historyczno-literackiego i, szerzej, historycznej wiedzy o literaturze. Wiarę w obiektywizm i neutralny charakter dyskursu historycznoliterackiego oraz tradycyjnie pojęte „poznanie historyczne”, polegające na pozbawionej uprzedzeń prezentacji udokumentowanych faktów historycznych, mającej prowadzić do stworzenia powszechnie akceptowanego obrazu dziejów piśmiennictwa narodowego, zastąpiło przeświadczenie o nieuchronnym perspektywizmie, tropologiczności i narracyjnym charakterze wszelkich tego typu uporządkowań. Na erozję i reorientację tradycyjnego modelu historycznoliterackiego złożyło się wiele czynników (począwszy od rozmaitych szkół teorii odbioru i recepcji oraz teorii komunikacji literackiej, poprzez zwrot narracyjny i nowy historyzm, aż po zwrot kulturowy z jego pluralizmem perspektyw: etnicznych, genderowych, klasowych etc.). Wszystkie te nurty wskazywały na lokalny i względny charakter historycznoliterackich syntez, wszystkie też skłaniały do poszukiwania nowych formuł historii literatury<sup>5</sup>. I choć nie ma dziś „skryształizowanego projektu nowej, kulturowej historii literatury”<sup>6</sup>, to współczesna, jak ją nazywa Montrose, „socjopolitycznohistoryczna orientacja w badaniach literackich”, inspirowana w znacznym stopniu ideami nowego historycyzmu (zwłaszcza poetyką kulturową Stephena Greenblatta), skłania się raczej w stronę śledzenia wzajemnych powiązań między różnymi historycznymi praktykami dyskursywnymi w kontekście ich społecznych oraz kulturowych uwarunkowań i proponuje ideologiczne analizy możliwie szeroko rozumianych „tekstów kultury”, w których tekstem literackim nie tylko nie przyznaje się uprzywilejowanego czy wyróżnionego miejsca, ale nawet nie odróżnia się ich wyraźnie od tekstów nieliterackich<sup>7</sup>.

Wspomniane tu pokrótce, najistotniejsze immanentne przyczyny dokonującej się obecnie kulturowej reorientacji tradycyjnego modelu filologicznego znajdują swoje dopełnienie w przyczynach ogólniejszej, „transcendentnej” natury, związanych z pojawieniem się – konkurencyjnych wobec literackiego – modeli semiotyzacji ludzkiego doświadczenia. Gwałtowny rozwój i ekspansja multimedialnych sposobów rozumienia rzeczywistości sprawiły, że dominująca jeszcze do niedawna kultura literacka została pozbawiona swojej hegemonicznej pozycji przez co najmniej dwa rywalizujące z nią modele kultury:

<sup>4</sup> „Żadne wewnętrzne kryterium nie może zagwarantować esencjalnej «literackości» tekstu. Literatura nie ma ani ustalonej istoty, ani istnienia” (*Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 70–71).

<sup>5</sup> Zob. T. Walas, *Czy jest możliwa inna historia literatury?*, Kraków 1993.

<sup>6</sup> T. Walas, *Historia literatury w perspektywie kulturowej – dawniej i dziś* [w:] *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 134.

<sup>7</sup> Zob. L. Montrose, *Badania nad Renesansem: poetyka i polityka kultury*, przeł. M.P. Markowski [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 4, cz. 2, Kraków 1996, s. 138.

audiowizualny, zyskujący stopniowo na znaczeniu przez cały wiek XX, oraz informatyczno-cybernetyczny, którego ekspansja zaznaczyła się w ostatnich dwóch dekadach i który, zdaniem części badaczy, zwiastuje gruntowną remediację i faktyczny kres „ery Gutenberga”, z typowym dla niej, linearnie uporządkowanym tekstem<sup>8</sup>. Do przeszłości odchodzi zatem nieodwracalnie ten typ rozumiejącego uczestnictwa w świecie, w którym „literacki tekst i kanon wyznaczały paradygmatyczny wzorzec kultury symbolicznej”<sup>9</sup>.

Tradycyjny model nowożytnej filologii narodowej i „społeczeństwa literackiego” związany był nie tylko z determinowaną cywilizacyjnie i technologicznie dominacją konkretnego medium społeczno-kulturowej komunikacji, lecz także z konkretną fazą rozwoju społeczeństwa politycznego i tworzeniem się nowożytnych państw narodowych: wspólnot opartych na zbiorowych wyobrażeniach kształtowanych w znacznej mierze przez literaturę, której przypadła rola najważniejszego źródła indywidualnej i kolektywnej identyfikacji tożsamościowej. Tam zatem, gdzie „wzorzec społeczeństwa literackiego”, propagowany między innymi przez powstające w XIX wieku filologie narodowe, stawał się „normą społeczeństwa politycznego”, tam też, jak pisze Peter Sloterdijk,

narody organizowały się jako bez reszty zalfabetyzowane zrzeczenia przymusowych przyjaciół, związanych przysięgą na ważny w określonej przestrzeni narodowej kanon lektur. [...] Czymże innym są nowożytne narody, aniżeli skutecznymi fikcjami czytającej publiczności, która poprzez lekturę tych samych pism staje się związkiem podobnie nastawionych przyjaciół?<sup>10</sup>

Filologie narodowe wyrastające z tej dziewiętnastowiecznej tradycji podtrzymywały i stabilizowały to zbiorowe imaginarium kulturowe, podsuwając jednostkom symboliczne wzorce aksjologiczne i tożsamościowe zdeponowane w narodowej tradycji literackiej i zapewniając wysoki status oraz prestiż społeczny rzecznikom i krzewicielom tej wieloaspektowej – zarazem kulturowej, aksjologicznej i narodowej – misji literatury<sup>11</sup>. Dziś jednak wzorzec narodowy ustąpił miejsca innym, lokalnym i przygodnym, formom definiowania jednostkowej i zbiorowej tożsamości, odwołującym się mniej lub bardziej świadomie do ponad- lub pozanarodowych wartości i poszukującym poczucia identyfikacji we wspólnotach definiujących swoją odrębność za pomocą innych kategorii<sup>12</sup>. Odrębne „polityki życia”, przybierające często charakter da-

<sup>8</sup> Zob. J. Bolter, R. Grusin, *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge (MA) 2000.

<sup>9</sup> R. Nycz, *O dzisiejszej sytuacji studiów literackich i niejakich z nich pożytkach*, „Nauka” 2008, nr 3, s. 15.

<sup>10</sup> P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 3, s. 42.

<sup>11</sup> Por. R. Nycz, *O dzisiejszej sytuacji...*, s. 15.

<sup>12</sup> Zjawisko to, opisywane już wielokrotnie przez socjologów, wiąże się między innymi z procesem detradycjonalizacji, która nie polega na zaniku tradycji, ale na zmianie jej statusu i konieczności jej refleksyjnego zredefiniowania. „W kontekście globalnego kosmopolityzmu

lece zindywidualizowany i idiosynkratyczny, kształtują się dziś coraz częściej poza kanonem narodowej tradycji i poczuciem historycznej wspólnoty losu, a role tożsamościowych determinant przejmują coraz częściej czynniki antropologiczno-kulturowe związane z takimi kwestiami, jak orientacja seksualna, płeć kulturowa, typ duchowości czy rodzaj i forma wykorzystywanego medium komunikacyjnego (w tym ostatnim przypadku decydującą rolę odgrywa oczywiście Internet i kształtujące się za jego pośrednictwem „informatyczne wspólnoty”, których wyrazem są m.in. rozmaite serwisy społecznościowe, fora, grupy dyskusyjne etc).

Uwzględnienie tego szerokiego kulturowego kontekstu wydaje się niezbędne do właściwego zrozumienia skali wyzwań, przed jakimi stają dziś studia polonistyczne, i do zdiagnozowania sytuacji, wobec której wszyscy musimy się określić. Na sytuację tę składa się zatem utrata wyraźnie wyodrębnionego przedmiotu badań, a wraz z nim autonomicznego statusu studiów polonistycznych, brak jasno zdefiniowanych celów, a przynajmniej konieczność poddania ich daleko idącej rewizji i reinterpretacji, a także, wymuszone poniekąd przez okoliczności, szerokie otwarcie się polonistyki na wpływy i inspiracje (także metodologiczne) innych dyscyplin humanistycznych (antropologii, filozofii, etnografii, psychologii etc.) oraz bezprecedensowe rozszerzenie zakresu własnych dociekań na zjawiska nie tylko pozaliterackie, lecz także pozajęzykowe (*visual studies*, nowe media, kultura performatywna). To ekscytujące skądinąd wyzwanie, otwierające przed studiami polonistycznymi nieoczekiwane i kuszące perspektywy, choć dokonuje się pod nośnymi hasłami przełamania ciasnego partykularyzmu i wychodzenia z wąskospecjalistycznego getta, pociąga jednak za sobą wiele negatywnych skutków, których nie sposób lekceważyć. Jednym z nich jest realna groźba deprofesjonalizacji, będąca konsekwencją rozluźnienia czy też rozmycia granic dyscypliny<sup>13</sup>. Kryzys specjalizacji i tendencja do praktycznie nieograniczonej asymilacji różnodyscyplinowej problematyki poprzez projektowanie coraz szerzej zakrojonych transdyscyplinarnych badań kulturowych pozbawia literaturoznawców mocnych atrybutów profesjonalizmu, podporządkowując ich działania bezwzględnemu imperatywowi nieustannej inwencyjności. To właśnie w permanentnej redeskrypcji, odświeżaniu języków krytycznych, ciągłej zmianie perspektyw i optyk, znaczonej kolejnymi „zwrotami” (etycznym, narracyjnym, kulturowym, politycznym), a nie w przekazie wiedzy, kompetencji i wypracowanych standardów profesjonalizmu, poszukuje się dzisiaj coraz częściej uzasadnienia, legitymi-

---

tradycje zostają zmuszone do nieustannej obrony, ciągle kwestionuje się ich prawomocność. W debacie społecznej zaczyna funkcjonować szczególnie istotna w tym względzie «ukryta baza» modernizmu składająca się z tradycji związanych z płcią, rodziną, wspólnotami lokalnymi i innymi aspektami życia codziennego w społeczeństwie” (U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Przedmowa [w:] Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 8).

<sup>13</sup> Zob. *O literaturoznawczym profesjonalizmie, etyce badacza i kłopotach z terminologią rozmawiają prof. Teresa Walas, prof. Henryk Markiewicz, prof. Michał Paweł Markowski, prof. Ryszard Nycz i dr Tomasz Kunz*, „Wielogłos” 2007, nr 1.

zacji i racji istnienia studiów literackich. Grozi to niebezpieczną absolutyzacją różnicy, która ostatecznie prowadzi nie tyle do twórczego po-różnienia, ile do jałowego i bezproduktywnego od-różnicowania, którego innym mianem jest zubożenie płynące z dezorientacji. Właśnie poczucie zanikania punktów orientacyjnych, dewaluacja „miejsz wspólnych” oraz perforacja i rozmywanie granic, wyznaczających zakres naszych kompetencji, wydają nas na pastwę samonapędzającej się alienującej pracy pojęć i coraz bardziej emfaticznych gestów krytycznych, dla których dostateczną i często jedyną racją istnienia staje się emancypacyjny fetysz czysto pojęciowej spekulacji. Ów „potencjał krytyczny”, realizujący się w sferze retorycznej inwencyjności, wynajduje sobie często – dla silniejszego samopobudzenia – fikcyjne „twarde” punkty oporu w postaci demonizowanych i skarykaturowanych „pozostałości” metafizycznego czy scjentyistycznego myślenia, których emblematycznym wcieleniem jest egzorcyzmowana po wielekroć przez Richarda Rorty’ego „anty-pragmatyczna” para: „platonik i pozytywista”<sup>14</sup>. (W literaturoznawstwie rolę notorycznej *betê noire* odgrywa od dłuższego już czasu strukturalizm, obwiniwany o wszelkie możliwe formy intelektualnej opresji).

Paradoksalnym, choć całkowicie przewidywalnym skutkiem tego zjawiska jest wygaszanie sporów i poróżnień, fenomen, który Jean Baudrillard nazywa opróżnianiem dialektycznej sceny. Francuski socjolog z właściwą sobie sugestywną apodyktycznością kreśli posthistoryczną wizję spełnionego nihilizmu, który nazywa „nihilizmem przejrzystości”, objawiającym się w postaci „precesji neutralności, form nijakich i rozmaitych postaci niezróżnicowania” (SiS, s. 190):

Scena dialektyki, scena krytyki zostały już opróżnione. Sama scena już nie istnieje. I nie istnieje terapia sensu ani terapia sensem: terapia sama jest częścią uogólnionego procesu odróżnicowania i zubożenia. Sama scena analizy stała się niepewna i podlega grze przypadku: teorie stają się płynne i zaczynają dryfować (SiS, s. 191).

Baudrillard sięga tu po kapitalne w swojej odświeżającej dezynwolturze figury „dryfu” jako rozpowszechnionej zasady nadającej kierunek refleksji teoretycznej oraz „spekulatywnej krytyki” jako fantazmatycznej terapii pracującej w istocie na rzecz procesu odróżnicowywania i zanikania sensu. Trudno oprzeć się wrażeniu, że impas myśli spekulatywnej i twórczego poróżnienia przejawiającego się w autentycznym ideowym sporze, odwołującym się do wspólnego języka, wspólnych kompetencji i wspólnych interesów, jest właśnie konsekwencją obzewładniającego poczucia braku realnej stawki w tej symulowanej grze rozpleniających się samoistnie dyskursów.

Modelowym i nader demobilizującym przykładem takiej nieagonicznej, symulowanej „relacji dyskursywnej” – będącej w istocie ciągiem niepew-

<sup>14</sup> Zob. zwłaszcza R. Rorty, *Wstęp: pragmatyzm a filozofia* [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, Warszawa 1998, tam zaś przede wszystkim początkowy fragment eseju zatytułowany *Platonicy, pozytywiści i pragmatyści* (s. 7–11) oraz s. 38–43.

nych, prowizorycznych i tymczasowych (obowiązujących „do odwołania” i w każdej chwili możliwych do odwołania) autoprezentacji – jest lansowana przez Rorty’ego nieustająca „konwersacja ludzkości”, pozbawiona realnej stawki i sprowadzająca różnicę oraz poróżnienie jedynie do roli konfekcyjnego ozdobnika. W koncepcji Rorty’ego jedyną i wystarczającą racją istnienia rozmowy jest możliwość jej „kontynuacji”, a największą wartością – jej niekonkluzywność i bezkonfliktowość, która opiera się na przygodności prezentowanych opinii, co w praktyce uniemożliwia konsekwentną i zaangażowaną obronę własnego stanowiska, a tym samym wyklucza z grona uczestników tak pojętej konwersacji niepoprawnych „dogmatyków”, którzy z przesadnym przekonaniem i niedostateczną dozą wyzwajającej autoironii gotowi są bronić swoich racji<sup>15</sup>.

„Nie rozmawiamy dlatego – pisze Rorty – że mamy jakiś cel, lecz dlatego, że sokratejska rozmowa jest *celem samym w sobie*. Antypragmatysta upierający się przy tym, że celem jest porozumienie, przypomina koszykarza uważającego, że sensem gry są rzuty do kosza”<sup>16</sup>. Rorty, posługując się określeniem „sokratejska rozmowa”, abstrahuje dość ostentacyjnie od źródłowego, „stręczyckiego” wymiaru dialektycznej metody Sokratesa, który poprzez wywołanie dysputy, kontrowersji oraz sporu umożliwiał ludziom rozumiejącą konfrontację stanowisk i sprawiał, że mgliste opinie, „niezbite prawdy” lub powzięte z góry przeświadczenia (*doxa*) musieli oni zmieniać w żywe repliki. Spierając się i poszukując wspólnie pojednania w poróżnieniu, którym jest każdy prawdziwy dialog wart tej nazwy, odkrywali ową kruchą przestrzeń porozumienia, którą niepoprawni platonicy gotowi są nadal nazywać prawdą w jej dialogicznym (niehomofonicznym) wymiarze<sup>17</sup>. Co do koszykówki, to osobliwie ironiczne i liberalne rozumienie przez Rorty’ego sensu owej gry, pozbawione całkowicie elementu rywalizacji, jest nie tylko ujęciem nużąco „rekreacyjnym” i „relaksacyjnym”, lecz także, co gorsza, wykluczającym, eliminuje bowiem z góry z udziału w grze tych wszystkich, których interesuje rywalizacja i wynik tej rywalizacji, sprawdzenie swoich sił i umiejętności w konfrontacji z przeciwnikiem, respektującym wspólne dla wszystkich zawodników zasady gry i wykazującym autentyczne zaangażowanie oraz wolę walki.

Zarówno dialog, jak i gra – pozbawione faktycznej stawki i wyczerpujące swój sens oraz cel w kultywowaniu i podtrzymywaniu złudnej współobecności (na sali konferencyjnej lub gimnastycznej) – przypominają krytyczne rede-

<sup>15</sup> Zob. znakomity esej A. Bielik-Robson, która z innych pozycji krytykuje rortyański koncept „konwersacji ludzkości”, zarzucając mu hipokryzję i myślową niespójność: A. Bielik-Robson, *Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy* [w:] *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formę duchowości*, Kraków 2000, s. 192–224.

<sup>16</sup> R. Rorty, *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm* [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu...*, s. 219.

<sup>17</sup> Zob. J. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 169–171.

skrypcje, których impet nie natrafia na żaden realny opór. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że celem nie jest tu wcale – wbrew temu, co utrzymuje Rorty – podtrzymanie rozmowy czy kontynuowanie gry, lecz jedynie zapewnienie dalszego istnienia samych sal wykładowych (i gimnastycznych). W takim ujęciu wystarczającą racją istnienia wydziału lub kierunku humanistycznego okazuje się trwanie jego materialnej bazy, funkcjonowanie instytucjonalnej struktury, skuteczne pozyskiwanie środków na dalszą działalność, sprawna rekrutacja studentów oraz realizacja zadań naukowych przez pracowników, a więc pokonywanie przez nich kolejnych stopni kariery akademickiej. Oto spełniona Baudrillardowska wizja „wartości uniwersyteckich” pozbawionych wszelkiego pokrycia, które wirują „bez jakiegokolwiek kryterium odniesienia”, a „sam ich obieg wystarczy do wytworzenia społecznego horyzontu wartości” (SiS, s. 185), gdyż system zajęty samopodtrzymywaniem swojego istnienia pragnie już „jedynie operacyjnych wartości działających w próżni” (SiS, s. 186). Jako zasadniczą przyczynę tego stanu rzeczy Baudrillard wskazuje właśnie alienujące i obezwładniające odróżnicowanie.

Wymiana znaków (wiedzy, kultury) dokonująca się na Uniwersytecie pomiędzy „uczącymi” a „uczonymi” już od jakiegoś czasu jest niczym więcej jak podwojonym spiskiem goryczy niezróżnicowania (niezróżnicowania znaków, które pociąga za sobą zanik ludzkich i społecznych stosunków) [...]. Uniwersytet pozostaje miejscem *rozpaczliwego wtajemniczenia w pustą formę wartości*, a tym, którzy żyją na nim od jakiegoś czasu, znana jest już owa dziwna praca, prawdziwa rozpacz i zwątpienie nie-pracy i nie-wiedzy (SiS, s. 185–186).

Baudrillard z prowokacyjną emfazą kreśli tu obraz klasycznej Marksowskiej alienacji pracy. Robotnik nie utożsamia się z wytworami swojej pracy, ponieważ nie należą one do niego – badacz akademicki nie identyfikuje się z treściami, które głosi, ponieważ one także nie są jego własnością. Wytwory swojej „dziwnej pracy” czy też „nie-pracy” traktuje bowiem często jako danię na rzecz instytucji, która domaga się od niego produktu w postaci kolejnej publikacji (nie troszcząc się zbytnio o jej wartość użytkową czy wymienną). Produkt ten podlega zaś natychmiastowemu „wyobcowaniu”, zmienia się wyłącznie w kolejną pozycję bibliograficzną, odnotowaną w wykazie publikacji, której „widmową wartość” określa liczba punktów w „arkuszach samooceny”. Nic dziwnego zatem, że relacje między „uczącymi” a „nauczonymi”, nie znajdując oparcia w rzeczywistej „możliwości wymiany pracy i wiedzy” (SiS, s. 186), która kiedyś antagonizowała lub jednoczyła „wokół wspólnych celów poznawczych” (SiS, s. 187), zmieniają się w rodzaj psychodramy, „przepełnionego wstydem domagania się ciepła, obecności, edypalnej wymiany, *pedagogicznego kazirodztwa*” (SiS, s. 186). Nauczyciele, niepewni własnej roli, statusu, kompetencji czy celów, chcą być podziwiani i kochani przez swoich uczniów, domagają się od nich swoistej emocjonalnej rekompensaty; uczniowie, nie mniej zagubieni i zdezorientowani, czekają na pochwałę, miłosny gest akceptacji, reagując narcystycznym zranieniem na każde słowo krytyki.



Wszystko zaś spowija melancholijna aura ufundowana na fantazmacie utraty i wzniosłej tęsknocie za nieokreślonym, lecz bezpowrotnie zaprzepaszczonym dziedzictwem.

Wydziały humanistyczne jako „miejsca rozpaczliwego wtajemniczenia w pustą formę wartości”, obracających się bezproduktywnie i impotentnie w idealnie przejrzystej i niezróżnicowanej przestrzeni, imitującej nieudolnie przestrzeń realnych ideowych sporów – to niezbyt krzepiąca wizja. Do takiej właśnie przestrzeni trafia siostra Bridget, jedna z najbardziej intrygujących bohaterek książki Johna Maxwella Coetzeego *Elizabeth Costello*.

Jeśli wcześniejszy o kilkanaście lat *Foe* był brawurowym pastiszem klasycznej literackiej wersji wielkiego cywilizacyjnego mitu kultury zachodniej, to *Elizabeth Costello* wydaje się nie mniej brawurowym, choć znacznie mniej oczywistym, pastiszem tego nurtu zachodniej powieści realistycznej, którego istotę stanowiły sfabularyzowane wielkie i dramatyczne konflikty idei. „Ideologiczny” wymiar tych powieści polegał, mówiąc słowami Bachtina, „na poszukiwaniu i w p r ó b o w y w a n i u prawdy”, która „nie przebywa w głowie pojedynczego człowieka, [ale] rodzi się między ludźmi wspólnie jej poszukującymi, rodzi się w procesie ich dialogowego obcowania”<sup>18</sup>. Ponieważ idee, by móc zaistnieć w formie powieściowej, musiały znaleźć swoje „ucieleśnienie” w głoszących je postaciach<sup>19</sup>, warunkiem koniecznym rzeczywistej wagi prowadzonych przez te postacie sporów była wiara w istnienie silnej, rzeczywistej relacji między ideą a egzystencją człowieka, a więc, innymi słowy, wiara w istnienie faktycznego odniesienia między światem pojęć a światem życia – nieoznaczająca dominacji uniwersalnej idei nad jednostkową egzystencją, ale ich wzajemnie uwarunkowany związek, w którym idee nie istnieją poza ich „ucieleśnionymi” urzeczywistnieniami, a człowiek nie istnieje poza odniesieniem do pewnych definiujących go uniwersalnych pojęć. W wykładzie zatytułowanym *Czym jest realizm?*, który Elizabeth Costello wygłasza w Altona College w Williamstown w Pensylwanii, odbierając prestiżową nagrodę literacką Stowe Award, mowa jest między innymi o zerwaniu owej relacji, jaka łączyła niegdyś słowa i rzeczy<sup>20</sup> („Zwierciadło słów zostało rozbite, jak się wydaje, bezpowrotnie. [...] Słowa nie mogą się już dumnie prężyć na stronicy i obwieszczać: «Znaczą to, co znaczą»” [EC, s. 28]). Costello mówi tam także o egzystencjalnych konsekwencjach owego wydarzenia,

<sup>18</sup> M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego...*, s. 169, 171.

<sup>19</sup> Kiedy zaistnieje „potrzeba dyskusji o pojęciach, realizm jest zmuszony do wymyślania sytuacji [...], w których postacie głoszą przeciwstawne idee, a więc w pewnym sensie je ucieleśniają. Pojęcie ucieleśniania okazuje się kluczowe” (EC, s. 16).

<sup>20</sup> Rudolf Steiner określa to zjawisko mianem „zerwanego kontraktu” i datuje je na przełom XIX i XX wieku. „Jestem przekonany – pisze – że ten kontrakt został złamany po raz pierwszy, w pełni i konsekwentnie, w europejskiej, środkowoeuropejskiej i rosyjskiej kulturze spekulatywnej świadomości w okresie między 1870 a 1930 rokiem. To właśnie załamanie przy mierza między słowem a światem stanowi jedną z niewielu rewolucji ducha w historii Zachodu i określa naszą współczesność” (R. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, Gdańsk 1997, s. 79).

związanych z postmetafizycznym dramatem „usuwania się gruntu”, który to dramat, pozbawiony pierwotnego tragizmu, uchodzi dzisiaj jedynie za ontyczne – czy też tylko „optyczne”, percepcyjne – złudzenie:

Był w naszym przekonaniu taki czas, kiedy mogliśmy powiedzieć, kim jesteśmy. Teraz zostaliśmy tylko aktorami odgrywającymi swoje role. Straciliśmy grunt pod nogami. Można by to traktować jako tragiczny obrót sprawy, gdyby nie to, że trudno odczuwać respekt wobec tego, co było naszym oparciem – dziś wygląda nam to na złudzenie, na jedną z tych iluzji podtrzymywanych jedynie przez skoncentrowane w jednym punkcie spojrzenia wszystkich zebranych w tej sali. Ale wystarczy, że odwrócić wzrok choćby na chwilę, a lustro runie na podłogę i roztrzaska się na kawałki (EC, s. 28).

Nie wiemy, kim jesteśmy, zdaje się mówić Costello, ponieważ straciliśmy wiarę w istnienie metafizycznej podstawy bytu, będącej także źródłem transcendentnego *signifié*, zapewniającego naszemu językowi więź ze światem przedmiotowym. Braku gruntu nie odczuwamy już jednak jako braku, gdyż jego istnienie uznajemy za rodzaj „metafizycznego” złudzenia, zbiorowej obsesyjnej autohipnozy („skoncentrowane w jednym punkcie spojrzenia wszystkich”). Nie ma ani gruntu, ani spojrzenia, w którym zbiegałyby się spojrzenia „setek oczu” i które podtrzymywałyoby obiektywne istnienie postrzeganych przez nas przedmiotów, nie uzależniając ich całkowicie od naszych cząstkowych, perspektywicznych postrzeżeń.

W znakomitej interpretacji Michała Pawła Markowskiego *Elizabeth Costello* jawi się jako sprzeciw wobec „dominacji alegorii nad życiem, pojęć nad ciałem, idei nad egzystencją”, jako sprzeciw wobec despotyzmu „prawd ogólnych” i „mocnych racji światopoglądowych”, które niszczą zawsze niepewną prawdę jednostkowego życia<sup>21</sup>. Przesłanie tej osobliwej książki można jednak odczytać inaczej: wówczas to właśnie osłabienie mocnych przekonań i racji, niewiara w istnienie porządku idei jako uniwersalnej „figury”, do której odsyłałyby indywidualne przypadki, sprawia, że pozostaje nam już tylko „prawda życia samego”, które nie wskazuje już na nic poza sobą. Życie brałoby zatem górę nad alegorią nie dlatego, by nie zatracić swojej jednostkowości i poszczególności pod presją uniwersalizującej idei, ale dlatego, że dyskursy, którymi posługują się bohaterowie, tocząc swoje zażarte dyskusje, okazują się pozorowane, „wydrażone” i pozbawione „umocowania” w czymkolwiek poza „energetyzującą”, czy też jedynie „galwanizującą”, egzystencjalnie bezproduktywną pracą przygodnych, swobodnie różnicujących się języków, pozbawioną jakiegokolwiek realnej sensotwórczej mocy i odbierającą gestowi krytycznemu jego prawdziwie subwersywny i emancypacyjny potencjał.

„Prawdziwą dziewiętnastowieczną rewolucją nowoczesności była radykalna destrukcja pozorów, odczarowanie świata i wydanie go na pastwę przemocy interpretacji i historii” – pisze Baudrillard (SiS, s. 191). Demontaż i de-

<sup>21</sup> M.P. Markowski, *Powieść w krainie idei – nowa książka Johna M. Coetzee’go*, „Europa” 2006, nr 100.

strukcja wielkich religijnych i ideologicznych projektów, dokonywane w imię demaskacji pozorów, doprowadziły jednak do zakwestionowania pierwotnego celu, któremu miały służyć: „zakrojony na ogromną skalę proces niszczenia pozorów (i uwiedzenia przez pozory) na rzecz sensu (przedstawienia, historii, krytyki itp.)” wszedł w drugi etap, przeistaczając się w „proces niszczenia sensu, równie poważny jak wcześniejsze zniszczenie pozorów” (SiS, s. 190–191). Gest krytyczny czerpał swój sens z siły oporu, jaki stawały mocne metafizyczne projekty, które poddawano odczarowaniu w imię wyzwolenia się spod władzy mitu i złudzenia. Krytyka, pozbawiona tego negatywnego punktu odniesienia, stała się już tylko mimowolną rzeczniczką ostatecznej obojętności, spoza której nie prześwituje już żaden skrywany i domagający się odsłonięcia sens. Teoria i spekulacja okazują się jedynie elementem procesu, który „wspiera proces symulaków i nieodróżnionych obojętnych form” (SiS, s. 191) w absolutnie nasyconym, samopodtrzymującym się systemie, w którym „nadzieja zrównoważenia dobra i zła, prawdy i fałszu, a tym bardziej nadzieja skonfrontowania ze sobą jakichś wartości należących do tego samego porządku [...] – znika” (s. 193). Miejsce rewolucji zajmują redeskrypcje.

Lektura Baudrillarda, jeśli tylko nie zechcemy zbyt łatwo sprowadzić jego diagnoz do „apokaliptycznej retoryki”, „nihilistycznej dezynwoltury” czy „emfatycznej przesady”, pozwala zanurzyć intelektualne dysputy bohaterów *Elizabeth Costello* oraz samej tytułowej bohaterki w niepokojącej atmosferze nieważkości, która pozbawia ciężaru ich retoryczne tyrady i odbiera wagę najsolidniejszym nawet argumentom. W tym nieważkim świecie uniwersytet (a w jego ramach wydziały humanistyczne) jawi się jako miejsce naznaczone szczególnie rzucającą się w oczy inercją, skrywaną nieudolnie za zrytualizowanymi formami konserwowania i podtrzymywania prestiżu – owej pustej formy wartości pozbawionej realnego ekwiwalentu.

Podczas uroczystości wręczenia Elizabeth Costello prestiżowej (a jakże!) nagrody literackiej, po wygłoszonym przez nią wykładzie nie przewidziano zadawania pytań, a próba złamania tego zakazu przez jedną z osób, udaremniona przez dziekana Altona College, który po prostu „wyłącza mikrofon” (co stanowi czytelny obraz instytucjonalnej przemocy polegającej na arbitralnym „udzielaniu” i „odbieraniu” głosu), została uznana za „nieprzyjemny incydent”, który „pozostawia uczucie niesmaku” (EC, s. 30) na resztę wieczoru. Wykład siostry Bridget Costello, wygłoszony z okazji przyznania jej doktoratu honorowego, przyjęty zostaje z kolei przez członków Wydziału Humanistycznego „ze szmerem ogólnej dezorientacji” (EC, s. 145), a następnie z wyraźnym, choć umiejętnie powściąganym oburzeniem, wyrażanym półgębkiem w kuluarach („– Co ona sobie wyobraża, kim ona jest, żeby nas pouczać, i to przy takiej okazji?” [EC, s. 145]). Prowokacyjny w swoich tezach wykład siostry Bridget ma swoją kontynuację podczas uroczystego obiadu wydanego na jej cześć przez dziekana. To dalsza rytualna część uroczystości, której integralnym elementem jest oczywiście konwersacja (możliwie erudycyjna

i możliwie niezobowiązująca). Siostra Bridget, zdając sobie doskonale sprawę z konwencjonalnego charakteru prowadzonej dyskusji, decyduje się jednak raz jeszcze złamać milcząco przyjęte reguły i przed włączeniem się do rozmowy, korzystając ze swojego dwuznacznego statusu (intruza<sup>22</sup> i gościa honorowego), postanawia przestawić tę niezobowiązującą konwersację na inny tryb, który moglibyśmy nazwać „sokratejskim” (tym razem w źródłowym znaczeniu tego pojęcia):

– Czy to tylko pogawędka przy stole – pyta siostra Bridget – czy rozmawiamy poważnie?

– Rozmawiamy poważnie – odpowiada dziekan. – Jesteśmy poważnymi ludźmi (EC, s. 150).

Jej anachroniczna próba zmienienia scholarskiej „pogawędki przy stole” w rodzaj antycznego sympozjonu (siostra Bridget jest wszak z wykształcenia filologiem klasycznym), mimo skwapliwej aprobaty dziekana już kilka minut później objawia swoją oczywistą performatywną niemoc, zneutralizowana przez ostentacyjnie konwencjonalną replikę tegoż dziekana, która przywraca rozmowie jej pierwotny niezobowiązujący charakter:

– Tak – mówi dziekan. – To fascynujące. Powinniśmy siostrę zaprosić z całym cyklem wykładów. Niestety mamy swoje zobowiązania, ale może kiedyś, w przyszłości... – Możliwość zawisa w powietrzu; siostra Bridget wdzięcznie pochyła głowę (EC, s. 153).

Gest pochylenia głowy, choć „wdzięczny”, jest tu wyraźnym znakiem ukorzenia się przed nieubłaganą presją czystej instytucjonalnej przemocy, która „zawisa w powietrzu” niczym karzący miecz albo groźba, przyjmująca kształt obezwładniającej stereotypowej formuły, która przywraca systemowi chwilowo zachwianą równowagę.

Czym zasłużyła sobie siostra Bridget Costello na oburzenie szacownego grona amerykańskich humanistów? Gdy nie wiadomo, o co chodzi, z pewnością chodzi o pieniądze, w tym konkretnym przypadku zaś raczej o jakość pieniądza i opartej na nim ekonomii wymiany, którą siostra Bridget od samego początku traktuje z bezlitosną i pozbawioną złudzeń ironią. („Prosili mnie, żebym wygłosiła mowę. Żebym zapracowała na kolację” [EC, s. 139]). Problem polega na tym, że w tym przypadku symboliczna wymiana, której materialnym ekwiwalentem jest uroczysta kolacja, opiera się na obrocie złym pieniądzem. Płaci się fałszywą monetą – wygłaszając wykład, w którego wartość się nie wierzy – za fałszywy prestiż i nieszczerze uznanie ze strony „środowiska”, które nie wie, z kim ma do czynienia, i nie jest zainteresowane jakkolwiek

<sup>22</sup> Siostra Bridget w swoim wykładzie bardzo stanowczo podkreśla własną nieprzynależność do grona szacownych uniwersyteckich humanistów, zarzucając im apostazję i sprzeniewierzenie się pierwotnemu celowi, jaki przyświecał studiom humanistycznym: „A teraz [...] powiem wam, dlaczego do was nie przynależę i nie przynoszę wam słów otuchy, pomimo wspaniałomyślności waszego gestu w stosunku do mojej osoby” (EC, s. 144).

transakcją mogącą uszczuplić lub narazić na szwank jego żłudny kapitał symboliczny, którym obraca w zamkniętym, autarkicznym obiegu<sup>23</sup>.

Siostra Bridget pozwala sobie jednak na coś więcej niż złamanie środowiskowych reguł konwersacji („wymiany zdań” gwarantującej zachowanie stanu posiadania). Kwestionuje prowokacyjnie wartość współczesnej humanistyki z punktu widzenia teleologii transcendentnej, co naraża ją, rzecz jasna, na zarzut dogmatyzmu. Siostra Bridget krytykuje studia humanistyczne za porzucenie – mówiąc językiem Odo Marquarda – idei tekstu absolutnego i przekształcenie go w tekst literacki, który można interpretować w nieskończoność<sup>24</sup>. Wypomina rezygnację z poszukiwania prawdy na rzecz poszukiwania nowych „technik tekstualnej interpretacji” (EC, s. 152). *Originalitas non veritas facit interpretationem*<sup>25</sup>. Pierwotne powołanie „wiedzy tekstualnej”, a więc dociekanie prawdziwego przesłania i sensu Słowa, zastąpiła hermeneutyka techniczna<sup>26</sup>, pojęta jako „zestaw pewnych technik [...] *explications de texte*” (EC, s. 155). Czy mamy tu zatem do czynienia jedynie z podszytym resentymentem reaktywnym gestem, wzbudzającym uzasadnione zniecierpliwienie i irytację (wynikające także z nierespektowania reguł obowiązujących w świeckiej, światopoglądowo otwartej wspólnotce uniwersyteckiej<sup>27</sup>). Tak właśnie uważa jeden z adwersarzy siostry Bridget, profesor Godwin, który stwierdza po prostu: „mamy epokę sekularyzacji. [...] Nie można cofnąć czasu” (EC, s. 146).

„Ale czy rzeczywiście moja siostra powiedziała, żeby cofać czas?” – zastanawia się głośno Elizabeth Costello, która nie zadowala się nigdy prostymi i zdawkowymi odpowiedziami. „Czy nie mówiła czegoś bardziej interesującego, bardziej prowokującego – że w studiach humanistycznych tkwi od początku jakiś błąd? Że pokładano w nich nadzieje i lokowano oczekiwania,

<sup>23</sup> Czyż nie taki jest w istocie sens wszelkich akademickich systemów ewaluacji? Czy wymiana publikacji na punkty nie służy podtrzymaniu żłudzenia autentycznego obiegu wartości, przeliczalnych i wymiernych, choć w istocie pełni już tylko funkcję dyscyplinującą?

<sup>24</sup> „Schleiermacher odkrywa – traktując *Biblię* jako jedno spośród dzieł literackich – że podstawową sytuacją pluralizująco-literackiej hermeneutyki jest towarzyski krąg uczestników *nieskończonej rozmowy*, dopuszczającej każdego z nich do głosu, bez limitu czasu i bez przymusu uzgadniania stanowisk” (O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka* [w:] *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 140).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Por. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej. Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 43–47.

<sup>27</sup> „Może to właśnie tak drażni ludzi u Blanche, że używa takich słów jak «duch» i «Bóg» niewłaściwie, nie tam, gdzie należy” [EC, s. 148] [podkreśl. moje – T.K.] – myśli Elizabeth, która nazywa tu swoją siostrę jej świeckim imieniem, Blanche. Elizabeth, podobnie jak jej siostra „jest trochę apodyktyczna” i „lubi walkę” (EC, s. 146), przedkładając prawdziwy spór ponad „pogawędkę przy stole” i pozornie nieskończoną w swojej otwartości rozmowę, która w praktyce wyklucza nie tylko pewne kategorie pojęć („Bóg”, „duch”), ale i pewne kategorie osób („dogmatyków”, „misjonarki z [...] zuluskich chaszczy” [EC, s. 146]).

które nie mogły zostać spełnione?” (EC, s. 147). Czym była ta niemożliwa do spełnienia obietnica, ten swoisty grzech pierworodny nowożytnych *studia humanitatis*? Obietnicą emancypacji, zrywającej z dogmatyczną zależnością od „zhipostazowanych potęg”<sup>28</sup>, emancypacji gwałtownej i destrukcyjnej, wyzwalającej człowieka spod władzy pozorów oraz „najdłuższego błędu”... i stawiającej go, zdaniem siostry Bridget, w obliczu wyboru między „zestawem pewnych technik” interpretacyjnych, martwością „wiedzy tekstualnej”, w której „zamarło tchnienie życia”<sup>29</sup> (EC, s. 142), a fałszywą „świecką wizją zbawienia” (EC, s. 155) przez rozum, „monstrum wyniesione na tron [...] jako pierwsza i ożywiająca zasada wszechświata: monstrum rozumu, rozumu mechanicznego” (EC, s. 145), który dążąc do prometejskiego wyzwolenia człowieka spod władzy wszelkich mitów, walcząc ze „światem pozoru” w imię emancypacji i sensu, sam staje się mitem, „obraca się ponownie w mitologię”<sup>30</sup>.

„To, co uderza za pomocą sensu, zostaje przez sens zabite” (SiS, s. 191) – powiada Baudrillard. Gdy znak traci wszelkie związki z rzeczywistością, gdy dopełnia się „proces niszczenia sensu” (SiS, s. 191), proces implozji dyskursów i pojęć, namnażających się samoistnie w wyniku „patologicznego, nadmiernego, pożerającego wszystko rozrostu” (SiS, s. 192), „ogólniejsza nadzieja wytworzenia stosunku sił i objawienia się stawki w grze – znika” (SiS, s. 193). Pozostaje wówczas jedynie rozpaczliwe symulowanie różnic w obrębie tego, co niezróżnicowane.

„Tu właśnie swój początek znajduje uwodzenie” (SiS, s. 196).

Na opustoszałą dialektyczną scenę wkracza narcystyczny Don Juan.

„Ale to jest inna historia, na inną okazję” (EC, s. 145)...

## SISTER BRIDGET COSTELLO READS BAUDRILLARD

The article constitutes an attempt to reflect on the present condition and potential future of Polish studies (and the future of university humanistic studies in general) as seen through a simultaneous reading of the fifth chapter of John Maxwell Coetzee's book *Elizabeth Costello*, entitled *Humanities in Africa* and two short essays by a French philosopher and sociologist Jean Baudrillard, taken from his book *Simulacra and Simula-*

<sup>28</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, transl. by J. Shapiro, Boston 1972, s. 310.

<sup>29</sup> „Jaki młody chłopak czy młoda dziewczyna z gorącą krwią w żyłach zechce spędzić całe życie [...] pisząc bez końca *explications de texte*” – pyta prowokacyjnie Bridget, upominając się o owo zatraczone „tchnienie życia”, o przywrócenie utraconego związku między pojęciami a życiem, upominając się o utraconą stawkę. „Jeśli humanistyka ma przetrwać, to z pewnością musi reagować na tę energię i tę tęsknotę za przewodnikiem, która jest w ostatecznym rachunku dążeniem do zbawienia” (EC, s. 149). Te słowa wypowiedzi z kolei nie kto inny jak... Elizabeth Costello, która „Nie jest wierząca, ale [...] w tej sprawie stanęłaby po stronie Blanche” (EC, s. 148).

<sup>30</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Przedmowa [w:] Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 15.

*tions*. The main focus of attention is the threat of de-professionalization of humanistic studies associated with the uncontrolled multiplication of new critical languages, the disappearance of ideological and competence arguments and an uncritical cult of radical inventiveness which is not accompanied by an accumulation of knowledge.

