

Krzysztof Moraczewski  <https://orcid.org/0000-0002-8919-2568>

Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
e-mail: kmoracz@amu.edu.pl

BEZINTERESOWNA CIEKAWOŚĆ

Anna Zeidler-Janiszewska, *Bezinteresowna ciekawość... Humanistyka, kultura, sztuka*, Wybór Marianna Michałowska, Anna Pałubicka, Ewa Rewers, Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo, Warszawa 2019, 507 ss.

Zbiór rozproszonych tekstów przedwcześnie zmarłej Profesor Anny Zeidler-Janiszewskiej to publikacja, która musiała się ukazać. Artykuły i eseje, które Autorka publikowała w czasopiśmie i pracach zbiorowych, są nieraz trudno dostępne, a prezentują jej niepowtarzalny styl myślenia i zakres podejmowanej problematyki pełniej niż opublikowane książki. Wydają się też łączyć z działalnością Zeidler-Janiszewskiej jako wykładowczyni oraz uczestniczki konferencji, sympozjów i niezliczonych rozmów w szerszym i węższym gronie. Tym samym pozwalają na pewien wgląd w coś, co można by nazwać ustnym przekazem polskiej humanistyki, tak nieraz trudno uchwytnym, a tak istotnym, bo wielokrotnie kształtującym sposoby myślenia i całe naukowe światopoglądy. Fakt, że publikacje książkowe Anny

Zeidler-Janiszewskiej nie zdają w pełni sprawy z jej naukowego dorobku, jest może mniej istotny niż to, że wydają się one odrywać od sposobu, w jaki toczyło się „wówczas” – bardzo niedawno – polskie życie intelektualne; książki nie jawią się jako głos w niezamkniętej rozmowie z tak uderzającą oczywistością, z jaką w rozmowę tę wpisują się krótsze wypowiedzi. Dopiero lektura tych ostatnich pozwala odczuć myślowe napięcie i temperaturę wymiany słów i myśli, które udzielały się wszystkim w niej uczestniczącym. Pamiętając o tym, można łatwiej zrozumieć, dlaczego Anna Zeidler-Janiszewska była dla polskiej humanistyki, a zwłaszcza dla polskiego kulturoznawstwa, postacią tak centralną, o magnetycznej sile oddziaływania i kształtowania. To oddziaływanie łatwo przeoczyć, gdyż nigdy nie dążyła

ona do stworzenia „szkoły”, w której jej koncepcje byłyby przez „uczniów” rozwijane, udoskonalane i komentowane. Kształciła raczej intelektualnych współtowarzyszy, zdolnych do kroczenia własną drogą, którzy łączyliby namiętne wręcz zaangażowanie w wiedzę, którego sama była wzorcowym przykładem, z otwartością, ciekawością i niechęcią do wszelkich prób zamknięcia dialogu. Nie przesadzę, jeśli stwierdzę, że wychodziliśmy z tych rozmów – a taką rozmową był każdy obligatoryjny wykład, każde „przerabianie tekstu” w czasie konwersatorium – przemienieni, bo choć to straszliwie podniosłe słowo, to trudno mi znaleźć trafniejsze. Coś z tej atmosfery przetrwało właśnie w esejach i artykułach, które czyta się niemal tak, jakby się ich słuchało.

Poza więc względami w ścisłym sensie merytorycznymi – o których za chwilę – istnieje jeszcze dodatkowy powód, by czytać *Bezinteresowną ciekawość*. Jest to dokument działania osoby, która w sposób łatwy do przeoczenia z zewnątrz formowała polskie nauki o kulturze, współtworzyła ich styl i zakres oraz, co nie mniej istotne, kształtowała je również jako wspólnotę myśli. Takich osób nie było aż tak wiele, a listy publikacji nie zawsze pozwalają je łatwo rozpoznać. Nie chodzi jednak wyłącznie o osobę, ale też o coś, co należałoby z pełną świadomością konsekwencji nazwać epoką – epoką niezablokowanego myślenia. To, że zebrane w tomie, nie takie znowu dawne teksty reprezentują epokę intelektualną inną niż nasza, musi być oczywiste dla większości czytelników. Decyduje o tym najpierw ich forma: otwarta, refleksyjna, podporządkowana

temu, co jest do pomyślenia i do powiedzenia, nieuwzględniająca standaryzujących wymogów recenzowanych czasopism naukowych, ale oddająca indywidualność badaczki i specyfikę problemu. Decyduje o tym także styl myślenia, często niekonkluzywny, problematyzujący, niepodporządkowany prezentacji „tezy głównej” i „wyników badań”. Decyduje o tym wreszcie otwartość metodologiczna, brak zadeklarowanych „metod”, ich miejsce zajmuje gra wzajemnie się oświeclających stanowisk filozoficznych, w których sposób myślenia, właściwy krytycznej teorii społeczeństwa, filozofii hermeneutycznej i filozofii kultury Ernsta Cassirera, może ścierać się bez wyraźnego faworyta, aby otwierać problem, a nie go rozstrzygać. Mamy tu więc odmienny typ erudycji, idącej w głąb przywoływanych tekstów, niedążącej do wyczerpania „literatury problemu”, ale oczywiście – czy ktoś wątpi w to, że Autorka wiele czyta? – i przez to swobodnej w wyborze tego, co istotne i czemu należy poświęcić wiele uwagi, ale też w pominięciach tego, co problemowo nieważne. Widać to nawet w konstrukcji tzw. aparatu, a więc w oszczędności przypisów, które pojawiają się tylko wtedy, gdy są rzeczywiście potrzebne. Widać dążenie do aktualności, w niczym nieprzypominające dominujących dziś praktyk. To, co w humanistyce stare i nowe, współlistnieje w tekstach Anny Zeidler-Janiszewskiej na równych prawach: żadnej naukowej amnezji i żadnej troski o to, że jakiś Kracauer lub Adorno mogli dziś wyjść z mody. Żadnej próby uwidaczniania, że jest się „na bieżąco”: z nowych koncepcji wybiera się te, które wnoszą coś

istotnego, i traktuje się je z taką samą powagą jak koncepcje „klasyków”. Decyduje tu myślowa doniosłość, a nie data publikacji, i w tej hierarchii ważności Mike Ball może się spotkać z Augustem Schleglem. Wynika to nie tylko z pełnej świadomości specyfiki poznania filozoficznego, w którym „nieaktualne” jest konceptem problematycznym, ale też z wyostrzonego poczucia istotności i braku skrupułów w ignorowaniu tego, co nieistotne, co „nowe” jedynie w sensie chronologicznym.

Dlaczego mówię tutaj o wyrazie pewnej intelektualnej epoki? Twórczość Anny Zeidler-Janiszewskiej wydaje się przynależć do czasu rozdartego między dwa doświadczenia. Z jednej strony Autorka wychodzi od tzw. modernistycznego modelu wiedzy i rozpoczyna wewnątrz klasycznie ustrukturuwanej teorii – społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. Z drugiej – doświadcza konieczności przemyślenia tzw. przelomu postmodernistycznego, który niesie wyzwanie, ale też nową wolność myślenia, wymykającego się dotychczasowym ograniczeniom. Autorka była, jak wiadomo, jedną z głównych bohaterek polskiej dyskusji o tzw. „postmodernizmie”, a dyskusja ta przypadła na moment, gdy po przemianach ustrojowych 1989 roku można się było delectować myśleniem bez zewnętrznej kontroli, w poczuciu udziału w budowie nowego, wolnego – nie tylko w sensie politycznym – społeczeństwa. To właśnie to doświadczenie wydaje się otwierać nazbyt krótką epokę, o której mówię. Zamyka ją zgoła inne: nowej kontroli nad nauką, kultu efektywności i *excellence*, w którym liczy się ilościowa wydajność,

a nie dogłębnosc, i w którym kryteria merytoryczne zostały przekształcone w niewrażliwe na myślenie narzędzia administracyjnego zarządzania nauką. Ten nowy dzisiejszy czas, w którym należy pisać, gdy nie ma się nic do powiedzenia, w którym na nowo zorganizowana „wspólnota badaczy” staje się pozbawionym twarzy audytorium, audytorium, któremu uczony powinien codziennie udowadniać swoje prawo do istnienia poprzez wykazywanie, że nie traci czasu na myślenie, ale jest „wydajny” w sposób przekładający się na administracyjnie zarządzane kryteria jakości nauki i przynoszący odpowiednią korzyść wydawniczym konsorcjom. Między światem cenzury a światem naukometrii mieliśmy epokę myślenia, której dokumentem są krótkie teksty Anny Zeidler-Janiszewskiej – epokę, w której ludzie tacy jak Autorka ukształtowali pokolenie, do jakiego należy także piszący te słowa, pokolenie, którego zadaniem jest być może zachować pamięć o tej epoce w pełnym nadziei oczekiwaniu – tym samym oczekiwaniu, które Zeidler-Janiszewska analizuje w odniesieniu do Siegfrieda Kracauera – że będzie nam jeszcze potrzebna.

Oczywiście wartość zbioru *Bezinteresowna ciekawość... Humanistyka, kultura, sztuka* nie leży wyłącznie w tych jego wymiarach, które podkreśliłem do tej pory. Każdy z umieszczonych w nim tekstów posiada określoną wartość merytoryczną sam dla siebie i pozostaje problemem do podjęcia. Teksty te pochodzą z innej epoki w znaczeniu powyżej wyłożonym, ale zachowują pełną aktualność także w czasach naukometrii, jeśli tylko chce się uznać

poznawcze – ale i moralne – zadania humanistyki, nie zaś tylko jej funkcję autopoietyczną względem administracyjnego systemu nauki. Wyboru opublikowanych tekstów, zgrupowanych w trzech działach, zatytułowanych *Metahumanistyka*, *Doświadczenie kulturowe* i *Sztuka jako pole badawcze* i odpowiadających głównym przedmiotom zainteresowań Anny Zeidler-Janiszewskiej, dokonały Marianna Michałowska, Anna Pałubicka i Ewa Rewers, a wstępem poprzedziła Ewa Rewers. Książka ukazała się w serii „Nowa Humanistyka”, do której komitetu redakcyjnego należała sama Autorka. Seria ta została zainicjowana w ramach projektu finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. Tom ukazał się w wydawnictwie Instytutu Badań Literackich PAN przy współdziałaniu Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz SWPS Uniwersytetu Humanistycznospołecznego – dwóch uczelni, z którymi Anna Zeidler-Janiszewska była długo, choć niewyłącznie, związana. Wybór obejmuje publikacje z różnych lat, tworząc nie tylko wspomniane cykle problemowe, ale wewnątrz nich także cykle chronologiczne, pozwalające śledzić przekształcenia myśli Autorki, trwałość jej inspiracji oraz pojawianie się nowych wątków.

Część pierwsza, zatytułowana *Metahumanistyka*, obejmuje dziewięć tekstów dotyczących filozoficznych podstaw humanistyki jako całości. Ich cechą wspólną, widoczną zresztą także w dwóch pozostałych częściach tomu, jest szczególnie intensywna eksploracja możliwości teoretycznych otwieranych przez niemiecką filozofię kultury, zwłaszcza zaś hermeneutykę filozoficzną, projekt

Kulturwissenschaften oraz późniejszą filozofię *consensusu*, szczególnie spod znaku Karla-Otona Apela. Trzy z tych tekstów mają charakter naukoznawczy i przynoszą analizy orientacji hermeneutycznych w filozofii kultury. Analizy zawarte w tekstach *Transformacje hermeneutyki a problem statusu wiedzy o sztuce* oraz *Problematyka „dziejowości” wobec historyzmu diltheyowskiego* rozwijają zagadnienie odmienności i relacji diltheyowskiego projektu *Geisteswissenschaften* oraz przeformułowania hermeneutyki w filozofii postheideggerowskiej czy też postfenomenologicznej w wersji przede wszystkim Hansa-Georga Gadamera. Przedmiotem analizy jest tu w pierwszym rzędzie sposób podjęcia podstawowych intuicji Wilhelma Diltheya w projekcie filozoficznym, który jest względem tych intuicji *explicit* krytyczny. W ten sposób zarówno w odniesieniu do samego pojęcia hermeneutyki, jak i kategorii dziejowości Zeidler-Janiszewska szkicuje historię filozofii hermeneutycznej odmienną od tej, jaką przedstawił sam Gadamer. Problem ten jest istotny nie tylko naukoznawczo, bowiem ukazuje ciągłość podstawowych przesądzeń w tradycji hermeneutycznej, zwłaszcza przesądzeń dotyczących sztuki, mimo cezury, jaką wprowadziła tu myśl Martina Heideggera. Ciągłość i przekształcenia hermeneutyki łączone są także z jej swoistym poszerzeniem prowadzącym do ukształtowania się czegoś, co Autorka nazywa „słabym” pojęciem hermeneutyki, gdzie termin ten oderwany zostaje zarówno od projektu diltheyowskich nauk o duchu, jak i od filozofii postheideggerowskiej i zaczyna odnosić się do wszelkiego

ukształtowania humanistyki jako, by się tak wyrazić, wiedzy interpretującej. Opozycję między tymi sposobami rozumienia hermeneutyki śledzi Zeidler-Janiszewska w tekście *Między „mocną” i „słabą” hermeneutyką*, będącym krótkim komentarzem do książki Marcina Czerwińskiego. Zainteresowanie Autorki hermeneutyką ma jednak nie tylko charakter naukowawczy. Przede wszystkim należy ono do wieloletniego wysiłku Zeidler-Janiszewskiej przyswojenia polskiej humanistyce w sposób pogłębiony rozstrzygających problemów niemieckiej filozofii kultury oraz do jej własnego poszukiwania przekonującego modelu humanistycznej wiedzy o sztuce. Z tego względu interpretacja jako procedura badawcza zajmuje Autorkę nie tylko w ujęciu hermeneutycznym. Tekst *Problem stosowalności interpretacji humanistycznej w świetle współczesnych praktyk artystycznych* dotyczy – z jednej strony – granic stosowalności procedur interpretacyjnych opartych na założeniu o racjonalności, a analizowanych przez Jerzego Kmitę, z drugiej zaś – utraty przez samą interpretację statusu wyróżnionego sposobu podejścia do dzieła sztuki. Autorka analizuje, w jaki sposób interpretacja humanistyczna – ale też diltheyowskie „rozumienie” – pozostają uzależnione od obecności spójnej płaszczyzny semiotycznej i w jaki sposób rozpad tej płaszczyzny ogranicza możliwość tego rodzaju interpretacji. Rozpad ten może być zaś nie tylko ograniczeniem metodologicznym, ale również otwarciem sztuki na obcowanie z nią na sposób nieinterpretacyjny, a więc zmysłowy, czy też „erotyczny” w rozumieniu Susan Sontag.

W tym kontekście nie dziwi, że Anne Zeidler-Janiszewską zajmują perspektywy wykorzystania w nauce podejść uważanych tradycyjnie za nienaukowe, np. strategii literackich. Poszukiwaniom takim towarzyszy odmowa uznania rozpadu wspólnych sfer aksjologicznych i tzw. kryzysu kultury. Jak sama pisze: „Sądzę więc (...), że nie warto popadać w retorykę kryzysu i nostalgii z powodu utraconej przeszłości – Sensu całościowego, jednolitego, stabilnego; bardziej płodne jest opracowywanie nowych strategii działania”¹. Strategii tego rodzaju poszukiwać można zarówno u Michaiła Bachtina czy Tzvetana Todorova, jak u Jeana-François Lyotarda czy Richarda Rorty’ego w przekonaniu, że nowa sytuacja ma w sobie aspekt wyzwolicielski, bowiem „terror istnieje już na poziomie zdań, a nie dopiero w obozie”².

Jeśli Zeidler-Janiszewska z nieufnością zarówno poznawczą, jak i moralno-polityczną odnosi się do postaw nostalgii za utraconym sensem, to jej stanowisko nie oznacza bezkrytycznej akceptacji skrajnie indywidualistycznego pluralizmu. Wyjątkową więc uwagę poświęca próbom rekonstrukcji uniwersalnej przestrzeni dyskursu – takim jednak, które liczą się zarówno z załamaniem się nowoczesnego uniwersalizmu, jak i z doświadczeniami politycznymi XX wieku, ujawniającymi potencjał terroru zawarty w roszczeniu do uniwersalności. W centrum zainteresowania Autorki stają przy tej okazji koncepcje Jürgena Habermasa oraz Karla-Ottona

¹ A. Zeidler-Janiszewska, op. cit., s. 61.

² Eadem, *O „antropologizacji” i „literaturyzacji” współczesnej humanistyki*, s. 56.

Apela. Obszerny esej, zatytułowany *Etyczno-lingwistyczne podstawy kultury. O Aplowskiej wersji obrony kantowskiego „projektu nowoczesności”*, od razu umiejscawia filozofię Apela w podwójnym horyzoncie, wyznaczanym – z jednej strony – przez kantowski projekt państwa celów, czyli wspólnoty istot rozumnych działających według prawa uniwersalnego, z drugiej zaś – przez pytania Adorna o możliwość myślenia po Oświeceniści. Chociaż koncepcja Apela rekonstruowana jest z naukowca z dokładnością wraz z wszelkimi możliwymi jej zależnościami filozoficznymi (zwłaszcza zaś relacjami z tzw. starymi frankfurtczykami, pragmatyczną filozofią Charlesa Sandersa Peirce’a, filozofią „późnego” Wittgensteina i wreszcie filozofią społeczną i teorią nauki Karla Raymonda Poppera) – to przy jej analizie horyzont wyjściowych pytań nigdy nie zanika. Ostatecznie bowiem Apelowski projekt idealnej wspólnoty komunikacyjnej i wynikającej z niej uniwersalnej etyki odpowiedzialności interpretowany jest jako próba przekroczenia granic wyznaczonych przez wcześniejszą krytyczną teorię społeczeństwa, dokonującą się w kontekście pytania o „niemiecką katastrofę”. Łącząc dyskurs historyka filozofii z dyskursem socjologa wiedzy, Zeidler-Janiszewska ukazuje, jak próba odbudowy uniwersalnej etyki na bazie uniwersalnej komunikacji uzależniona jest zarówno od filozoficznego dziedzictwa Kanta, jak i od niemieckiego doświadczenia narodzin porządku przemocy z rozpadu przestrzeni komunikacji. Apelowska apologia zreformowanej, bo komunikacyjnej i etycznej, a nie metafizycznej, uniwersalności, dla której

wzorcem jest społeczność nauki jako ta, która posiada strategię twórczego wypracowywania *consensusu* i rozwiązywania konfliktu bez przemocy, okazuje się zarówno podjęciem emancypacyjnego projektu Kanta, jak i uwzględnieniem nowego imperatywu kategorycznego w sławnym sformułowaniu Adorna: działać zawsze tak, aby Oświeceniści nie mógł się powtórzyć. Wątpliwości Zeidler-Janiszewskiej nie wiążą się z czysto filozoficznymi dylematami Apelowskiej koncepcji, ale z faktem, że nazywane potocznie „postmodernistycznymi” filozofie różnicy i niezgody, które Apel odrzuca jako konserwatywne i sprzeniewierzające się projektowi emancypacji, rozgrywają się w tym samym horyzoncie, który wyznaczili Kant i Adorno. W tej perspektywie rozważania Jeana-François Lyotarda czy Jacques’a Derridy ujmowane są jako analogiczne do Apelowskiego podjęcia wyzwania płynącego ze strony „starych frankfurtczyków”, wielokrotnie bliższe Maxowi Horkheimerowi i Theodorowi Adorno niż koncepcje Karla-Ottona Apela czy Jürgena Habermasa, rozgrywające się jednak wewnątrz innego niż niemieckie doświadczenia historycznego. Stawia się więc tutaj pytanie o granice ważności doświadczenia „niemieckiej katastrofy” i możliwość myśli krytycznej ufundowanej przez doświadczenia innego rodzaju. Rozważania te prezentują konflikt zbanalizowany jako spór „modernizmu z postmodernizmem”, wydobywając nie tylko ich starcie, ale też wspólne im obu ukierunkowanie etyczne i polityczne: jako spór tyleż o sposób uprawiania wiedzy, ile o strategię kontynuacji lub porzucenia projektu nowoczesności.

W części zatytułowanej *Metahumanistyka* odnajdujemy rozważania dotyczące genezy i usytuowania nowszych projektów badawczych w różnicującym się polu humanistyki. Eseje *O statusie antropologii współczesności – kilka uwag krytycznych*, *Perspektywy performatywizmu* oraz *O tzw. zwrocie ikonycznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych* przynoszą krytyczny przegląd tytułowych zjawisk, zawierający zarówno ich pogłębioną, nawet jeśli krótką prezentację, jak i własne w omawianych kwestiach stanowiska Autorki, proponującej przesunięcia wewnątrz wzorców płynących z amerykańskiej czy niemieckiej humanistyki. Przesunięcia te motywowane są w pewnym przynajmniej stopniu utrzymywaniem ramy tych samych kluczowych pytań, które wyznaczyły wcześniej reguły rekonstrukcji koncepcji Apela. Jest to więc tego rodzaju lektura tzw. zwrotów w humanistyce, która nie przypomina ani konserwatywnego odrzucenia, ani próby nadążania za humanistyczną modą. Ostatecznie, jak wielu badaczy zwrotu ikonycznego stawiało w centrum swoich zainteresowań relację obrazu i śmierci?

Druga część omawianego tomu ma nieco inny charakter. Nosi tytuł *Doświadczenie kulturowe* i zawarte w niej teksty można interpretować jako cykl kulturoznawczych analiz skupionych wokół doświadczenia modernizacji. W kontekstach filozoficznych, sięgających przede wszystkim tradycji szkoły frankfurckiej, zwłaszcza Theodora Adorno, Siegfrieda Kracauera i Waltera Benjamina, po socjologię kultury Zygmunta Baumana, Zeidler-Janiszewska dokonuje rekonstrukcji całej gamy

sposobów doświadczenia rozpadającego się świata tradycyjnego, przekształcającej się nowoczesności i narodzin czegoś nowego, co swego czasu nazywano „pnowoczesnością”. Analizy te mają po części charakter filozoficzny, a po części antropologiczno-literacki. I tak skrajnie odmienne reakcje na świat zdominowany przez technikę – od Adornowskiego jej odrzucenia po technologiczny optymizm Benjamina – rozpatrywane są nie tylko, a nawet nie przede wszystkim w kontekście słuszności koncepcji prezentowanych przez przywołanych autorów, ale w pierwszym rzędzie jako sposoby doświadczenia zmieniającego się świata. Z tej perspektywy pesymizm Adorna i optymizm Benjamina – czy w przypadku tego drugiego nie należałoby mówić raczej o rozpaczliwym wysiłku optymizmu? – zbliżają się do siebie na płaszczyźnie intelektualnego radzenia sobie ze światem. Szczególną rolę w analizach tych odgrywa odniesienie do Kracauera: od jego koncepcji „aktywnego oczekiwania” w sytuacji, gdy niemożliwe jest jakiegokolwiek działanie, poprzez apologię tego, co niskie w dotychczasowym porządku kultury, aż po przewrotne przypomnienie Kracauerowskich lektur miasta w kontekście współczesnych dyskusji o tzw. zwrocie przestrzennym w humanistyce. Przywoływani autorzy, filozofowie i literaci, nie są więc tu obecni jako uczeni, ale raczej jako świadkowie nowoczesności i jej wewnętrznych dylematów: świadkowie wyjątkowo cenni, bo szczególnie wrażliwi, obdarzeni zmysłem ostrej obserwacji i dysponujący aparatem pojęciowym do jej zrozumienia. Jednak owo samorozumienie świadków nowoczesności

samo jest przedmiotem dalszej analizy Autorki jako pewien wymiar rzeczywistości kulturowej. Charakter tego rodzaju analiz mają przede wszystkim teksty *O strategii „aktywnego oczekiwania” Siegfrieda Kracauera* oraz *Obrazy i szyfry miasta. O Siegfrieda Kracauera strategiach percepcji i lektury przestrzeni miejskich w kontekście „zwrotu przestrzennego” współczesnej humanistyki*.

Podobnych świadków poszukuje Zeidler-Janiszewska dla naszej sytuacji współczesnej. W ten sposób debaty intelektualistów dotyczące „europejskości” (*Od jednoczącego ducha do [nie]tożsamości kulturowej mieszkańców Europy. Historyczny przyczynek do nazwy Kongresu i debaty „Obca Europa”*) same stają się pretekstem do opowiedzenia historii jej przekształceń i doświadczania, uwzględniającej zarówno warunki polityczne konstrukcji europejskości, jak i towarzyszący jej mechanizm niewypowiedzianych wykluczeń. Tekstom analitycznym towarzyszą eseje służące werbalizacji ich głównych ram conceptualnych (np. *Postmodernistyczny wizerunek [zaangażowanego] intelektualisty* oraz *Nowoczesność jako postawa i zadanie*) oraz metodologicznemu uporządkowaniu typu refleksji podejmowanego przez Autorkę na własny rachunek (*Filozoficzne zaplecze i społeczny kontekst współczesnego kulturoznawstwa*). Jako całość część druga tomu przynosi bardzo dokładnie zarysowany projekt badania kulturoznawczego, podporządkowanego pytaniu o nowość. Pytanie to jest pełne niuansów i podejmowane w inny sposób niż w myśli geopolitycznej czy teorii socjologicznej: nie jako pytanie o strukturalne

wyznaczniki nowoczesności, ale jako problem kulturowych ram zróżnicowanego doświadczania samej modernizacji i sposobów jego ekspresji.

Pytanie o nowoczesność utrzymuje się także w trzeciej części tomu, zatytułowanej *Sztuka jako pole badawcze* i grupującej teksty poświęcone zarówno estetyce, jak i artystycznym praktykom. Są to teksty zróżnicowane, bardzo otwarte w swej formie, łączy je jednak pytanie o sztukę jako teren doświadczania kultury. Artyści i ich dzieła otrzymują analogiczną do intelektualistów z części drugiej rolę świadków. Inaczej jednak niż tamci, są świadkami podwójnymi, bo ich świadectwo dotyczy nie tylko doświadczenia nowoczesności, ale też samej sztuki. Eseje z tej części tomu ukazują splot, w którym nowoczesna przemiana świata i nowe praktyki artystyczne wzajemnie się konstytuują i wzajemnie oświetlają. Także refleksja estetyczna ujmowana jest w tej samej perspektywie, zarówno gdy mowa o napięciu między sztuką neoawangardową a estetyką (*Estetyka wobec praktyk neoawangardowych*), jak i w przypadku estetyki wpisującej sztukę awangardową w myślowe ramy filozofii (*O estetyce oporu J.F. Lyotarda*). Sztuka staje się świadkiem szczególnie cennym, gdy mowa o różnicowaniu doświadczenia, o nieprzystawalności sposobów sytuowania się jednostek i grup wobec wspólnej, zdawałoby się, rzeczywistości. Tak na przykład typowo nowoczesne doświadczenie, jakim jest techniczność fotografii i jej relacja względem malarstwa, pozwala przywołać cały szereg różnicujących się i wchodzących w konflikt postaw i ocen, które pozwalają

rysować mapę nowoczesności nie jako struktury, lecz właśnie jako doświadczenia: układ pozornej tylko jedności, gdy wspólne doświadczenie rozpada się na niewspółmierne postawy (*Fotografia i malarstwo. Baudelaire – Benjamin – Lyotard*, ale też *Prędkość – film – media – śmierć. Od futurystycznych fantazji do estetyki znikania*). Jeżeli sztuka może stać się świadkiem tego, jak pozorna była uniwersalność nowoczesności, to w odniesieniu do sytuacji najnowszej staje się też świadkiem pozorności ponowoczesnego rozkładu sensu, przynosząc mikrologiczne, powiedziałyby Adorno, metafizyki i punkty oporu (*Powroty do Malewicza, czyli w poszukiwaniu ponowoczesnej metafizyki* oraz „*Passagenwerk*” *Josepha Kosutha, czyli flâneur w świecie obrazów*). Jest to więc rodzaj badania kulturoznawczego, podobnego do rozważań zawartych w esejach z części *Doświadczenie kulturowe*, ale przywołującego specyficzny typ świadka i uwzględniającego specyfikę tego świadectwa. Zarazem jest to opowieść o miejscu sztuki we współczesnej kulturze, miejscu określonym w dużym stopniu przez artystyczny potencjał oporu i wymykania się obowiązującym gdzie indziej rozstrzygnięciom. Dotyczy to także potencjału kultury popularnej, której wewnętrzne dylematy mogą uruchamiać wszelkie strategie filozoficzne powiązane z obrazowaniem artystycznym („*Lista Schindlera*” – *skrzyżowanie dyskursów*). To kulturoznawcze badanie sztuki i jej okolic znajduje swoją metodologiczną wykładnię w analizie najnowszych propozycji teoretycznych w tekście „*Visual culture studies*” czy *antropologicznie zorientowana*

Bildwissenschaft? O kierunkach zwrotu ikonicznego w naukach o kulturze.

Lektura *Bezinteresownej ciekawości* jako całości pozostawia wrażenie zaskakującej spójności. Spójność ta wydaje się zaskakująca, ponieważ wyrasta z myśli, która meandruje, mnogości podejmowanych tematów i wielości inspiracji filozoficznych, rozwijających się w refleksji, która ma przecież swoją, wyraźnie rysującą się, indywidualną historię. Spójność ta bierze się nie z wierności rozstrzygnięciom, te bowiem wielokrotnie ulegają korekcie lub przeformułowaniu, ale z jedności horyzontu myślenia, wyznaczonego przez utrzymywanie w nieustannym otwarciu pewnej serii pytań i problemów dotyczących nowoczesności, jej doświadczenia i poznawania tego doświadczenia. Bierze się także z głębokiego przekonania o niemożności pominięcia i niesłabnącej aktualności radykalnego wyrażania dylematów nowoczesności, jakiego dokonano w filozofii niemieckiej. Mam nieodparte wrażenie, że duch Adorna – nie jego odpowiedzi, lecz pytań – unosi się nad każdym właściwie tekstem. Czytana dzisiaj książka ta nie tylko wprowadza do obiegu na nowo pewien zestaw istotnych tekstów ważnej autorki, ale stanowi też przypomnienie, po co jest humanistyka. Jedno jest tylko uderzające, jeśli teksty czytać chronologicznie: kontrast między optymizmem tych wcześniejszych, celebryjących wręcz wolność myślenia w warunkach utraty pretensji do uniwersalności, a tonem tych najpóźniejszych, gdzie opozycją do klasycznej nowoczesności nie jest już myśl Lyotarda, lecz triumf globalnego kapitalizmu. Z tych ostatnich optymizm powoli się ulatnia.