

# Co dziś może filologia?

Łukasz Musiał\*

DOI 10.24425/rf.2024.153184

**ruch literacki** • R. LXV • 2024 • z. 4 (385) PL • **filologia / filozofia / nowoczesność**

zeszyt pod red. Tomasza Bilczewskiego (Wydział Polonistyki UJ)

PL ISSN 0035-9602

*Czy my wszyscy nie jesteśmy aby ogólnie za bardzo uważni,  
zbyt rozbudzeni, zbyt bystrzy, zbyt dociekliwi, zbyt czujni?*

Robert Walser w liście do redakcji  
czasopisma „Individualität”

## 1.

Swój *Smutek tropików* Claude Lévy-Strauss, w młodości wytrwały podróżnik, zaczyna od namiętnej filipiki przeciwko podróżom i tym, co o nich piszą. Wróciwszy po latach do tej niezwykłej książki, też nabrałem odwagi, by, trawstując Lévy-Straussa, coś wyznać: literatura i nauki o literaturze, pośród nich filologia, sprawiają mi coraz mniej przyjemności<sup>1</sup>. Coraz mniej lubię tych, którzy literaturę tworzą, badają, omawiają, poddają analizom; tych, którzy rozdają za nią nagrody i przyznają zaszczytne tytuły; tych, którzy czynią

\* Łukasz Musiał – prof. dr hab., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. ORCID: 0000-0003-1572-3861

<sup>1</sup> Początek niniejszego eseju jest, w nieco zmienionym kształcie, fragmentem książki poświęconej twórczości szwajcarskiego pisarza Roberta Walsera pt. *Rojber. Występki Walsera*, nad którą pracowałem, przygotowując ten esej.



Artykuł jest opublikowany w otwartym dostępie (open access) na warunkach licencji Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

ją zakładniczką ideologicznych i politycznych sporów albo obracają nią jak kapitałem. Rozumiem fascynację, jaką często jeszcze żywi się dla literatury, sam ją przecież nadal, mimo wątpliwości, podzielam. Umiejętnie podsycana, pozwala mi zapomnieć, że setki lat literatury w zasadzie już się rozegrało. Trudno, tak być musi: literatura i badania literackie nie są już tamtymi delikatnymi „żyjątkami”, cierpliwie otaczanymi opieką przez garstki zapaleńców w różnych częściach świata, tylko, coraz częściej, masową uprawą rozmaitych odmian literatur i nauk o literaturze, jak ziemniaków. Nie inaczej sprawy się mają z filologią jako nauką zajmującą się tekstem.

Mój krytyczny osąd nie jest zresztą szczególnie odkrywczy, już bowiem w dziewiętnastym wieku zaczęto dostrzegać taką tendencję. I przestrzegać przed nią, na próżno. Jako elementy szeroko pojętej polityki kształceniowej literatura, edukacja i nauka okazały się zbyt łakomym kąskiem dla tak zachłannej formy życia, jaką było nowoczesne państwo europejskie, jego instytucje i wspierane przez nie technologie. Dlatego rozważania o literaturze, edukacji i nauce z założenia powinny obejmować również zagadnienia instytucjonalizacji i technologizacji literatury, edukacji i nauki. Powinny, a jednak ma to miejsce stosunkowo rzadko, zwłaszcza drugą z tych kwestii traktuje się zazwyczaj po macoszemu. Józef Japola, autor przekładu fundamentalnej książki Waltera Onga *Oralność i piśmienność* jest stanowczo zbyt wielkim optymistą, gdy twierdzi we wstępie do polskiego wydania, że znajomość problematyki technologizacji literatury przedstawia się w naszym kraju całkiem nieźle. Osobiście sądzę, że prace Onga, a także jego intelektualnego mistrza, McLuhana, zostały przyswojone w środowisku polskich badaczy literatury późno i naskórkowo<sup>2</sup>, Kittlera zaś, jednego z najwybitniejszych dwudziestowiecznych teoretyków mediów, nie tłumaczy się i nie zna u nas prawie wcale. W refleksji teoretycznoliterackiej podejmuje się tę kwestię również bardzo rzadko. Jak gdyby tego rodzaju problematyka nie była elementem teoretycznej refleksji nad literackością; jak gdyby literatura była wyłącznie sprawą idei, metodologii, poetyk, krótko mówiąc „ducha”, lecz technologii – już nie. Przeciętny badacz literatury, zwłaszcza w Polsce, wciąż zatem postępuje tak, jak gdyby przedmiotem jego uwagi był jedynie namysł nad określoną pojęciowością, którą, jeśli jest się wystarczająco bystrym, można urabiać jak plastelinę. W moim przekonaniu to błędna postawa. Błędna, ponieważ od co najmniej dwustu lat literatura, edukacja i nauka to w pierwszym rzędzie instytucje i technologie, którym podlegamy, a nie idee, które swobodnie

<sup>2</sup> Poza nielicznymi wyjątkami takimi jak środowisko skupione wokół Andrzeja Mencwela i serii wydawniczej *Communicare*.

rozwijamy. Co w dużym skrócie i w dużym uproszczeniu oznacza, że to nie my urabiamy plastelinę, tylko my nią jesteśmy. Nie dostrzegamy tego, ponieważ procesy, o których tu mowa, zostały głęboko zinternalizowane przez poprzednie pokolenia, tak iż bez ogromnego wysiłku nie potrafimy należycie rozpoznać ich obecności i wpływu.

Przykład pierwszy z brzegu, znany wszystkim i dlatego banalny: niebywała kariera tak zwanych filologii narodowych w dziewiętnastym wieku, kariera, która – mimo regularnego obwieszczania schyłku filologii jako nauki – nie zakończyła się do dzisiaj. Mamy za sobą ponad stulecie wspaniałego rozwoju wiedzy we wszystkich dziedzinach humanistyki, a równocześnie niemal bez mrugnięcia okiem powszechnie akceptujemy istnienie tak archaicznych i niefunkcjonalnych struktur instytucjonalnych jak filologie narodowe. Robimy tak, doskonale zdając sobie sprawę, że badania nad językami i literaturami narodowymi były w dziewiętnastym stuleciu częścią badań historii narodowych, uznawanych za „patriotyczną powinność”. Na giełdzie wartości naukowych – czy szerzej, kulturowych – ostro zwyżkowały takie choćby projekty badawcze jak wielotomowe historie literatur narodowych, które zaczynały ukazywać się w różnych częściach Europy. Gdy w 1835 roku Georg Gottfried Gervinius publikuje pierwszy tom pomnikowej *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*, nie tworzy tak naprawdę pracy historyczno-literackiej, lecz na wskroś polityczną, służebną wobec rosnących aspiracji politycznych państw niemieckich. Zamierza bowiem udowodnić całej Europie, że w twórczości Goethego – czytaj: w dziełach Niemców – literatura europejska osiągnęła apogeum rozwoju duchowego. Mariaż sztuki i władzy politycznej, reprezentowanej teraz przede wszystkim przez warstwę mieszczańską (mającą do swojej dyspozycji większość narzędzi ekonomicznych, technologicznych, administracyjnych i instytucjonalnych) staje się faktem. Naród podziwiał „swoich” artystów i uczonych, artyści zaś i uczeni podziwiają w wielbiącym ich narodzie – siebie samych. Jedni i drudzy zwykle nie chcą dopuścić do siebie myśli, że zmieniono ich w towar, a ich dokonania w „twardą” walutę kulturową i naukową, włączoną w obieg rynkowy. Nie trzeba od razu być miłośnikiem Marksa, by przyznać mu rację w jednej kwestii: że mianowicie proces utowarowienia nigdy nie jest „niewinny”. W obrębie kapitalistycznego obiegu rynkowego wszystko, co istnieje, powinno być bowiem czyjąś własnością oraz zajmować określone miejsce w hierarchii. Także sztuka i nauka.

Obie wcześniej stały się częścią tego procesu, obie też od razu odnotowały znaczące sukcesy na rynku estetyk i idei: technologia druku oraz dominacja

silnych ośrodków politycznych, kulturowych, naukowych i literackich (z Paryżem początkowo na czele) pozwoliła wytworzyć względnie jednolity „interfejs” systemu literatury oraz względnie jednolite pole literackie i naukowe, którego aktorzy poczuli się powołani do racjonalnego administrowania wszelkiego rodzaju praktykami literackimi i naukowymi. To z kolei przyczyniło się do powstania i zintegrowania zorganizowanych grup interesów, zmieniających się zgodnie z rytmem krążenia elit. Jednym z podstawowych zadań pola literackiego i akademickiego stało się teraz podtrzymywanie istniejącego porządku kulturowego, społecznego, gospodarczego; utrzymywanie panujących klas społecznych, które broniąc go, broniły też siebie samych. Owszem, w niejednym przypadku mieliśmy do czynienia z praktykami literackimi czy akademickimi, godzącymi w istniejący porządek. Historia literatury i nauki dowodzi jednak, że nawet najwięksi rebelianci stają się z czasem szanowanymi klasykami i elementem powszechnie akceptowanego kapitału kulturowego i naukowego; że najodważniejsza nawet awangarda stopniowo szuka porozumienia ze swymi adwersarzami, by w ciągu krótkiego czasu z reguły okazać się po prostu kolejnym wariantem tej samej gry, która służy społeczeństwu i umacnianiu jego pozycji. Trawestując Fernanda Braudela: literatura i nauka są zarazem zaprzeczeniem i oparciem, kontestacją i tradycją. W zależności od tego, jak się ich „używa” (oraz do jakich celów), można w nich dostrzec wyraźne cechy doświadczeń anarchicznych, a równocześnie głęboko zakorzenione struktury archiczne. Niemal zawsze jednak powracają one – zwłaszcza gdy procesy historycznoliterackie czy naukowe rozpatrywać z perspektywy wielu dziesięcioleci a nawet stuleci – do roli instytucji, która wspiera istniejący porządek. Ten zaś czerpie stąd część swojego bezpieczeństwa<sup>3</sup>.

Aby nie pozostać gołosłownym wystarczy przytoczyć kolejny fakt, też dobrze znany: dzięki wynalazkowi druku oraz odpowiednich instytucji systemowo wspierających rozwój literatury i nauki na rozległych obszarach kontynentu europejskiego nastąpiło stopniowe przejście od „domowej gospodarki” literackiej do głęboko usieciowionej rynkowej gospodarki literackiej o charakterze globalnym. Nie jest chyba kwestią przypadku, że literatura światowa, z bardzo silnymi lokalnymi ośrodkami (takimi jak wspomniany wcześniej Paryż), budzi się do życia dokładnie w tym samym czasie, gdy powstaje globalna gospodarka rynkowa oraz instytucje w rodzaju Akademii Francuskiej (1634/1635), będące „przedłużeniem” rodzących się właśnie,

<sup>3</sup> Zob. Fernand Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek. Czas świata*, przeł. Jan i Jerzy Strzelecki, Warszawa 1992, s. 586.

nowoczesnych form państwowości. Następny wyraźny skok ilościowo-jakościowy w obrębie pola literackiego i naukowego można odnotować w drugiej połowie osiemnastego wieku, gdy rewolucja przemysłowa zaczyna popychać zachodnie społeczeństwa ku przemysłowemu sposobowi życia. Zjawisko to nie ominie literatury i nauki: odpowiednia infrastruktura techniczna (choćby nieustannie udoskonalane i coraz wydajniejsze maszyny drukarskie) jak również gwałtowny rozwój systemu pośredników między twórcą a odbiorcą (coraz liczniejsza rzesza wydawców, krytyków, badaczy) przyczyni się w końcu, w wieku dziewiętnastym, do umasowienia produkcji literackiej i naukowej ze wszystkimi tego pozytywnymi i negatywnymi skutkami. Literatura i nauki o literaturze (pośród nich filologie) wytworzą własny typ racjonalności. Własny „rozum”, by tak rzec. Równocześnie staną się też dużo bardziej podatne na „wirale”, czyli idee, światopoglądy, lub praktyki estetyczne i badawcze, które będą się rozprzestrzeniać znacznie szybciej i efektywniej niż w epoce przedindustrialnej. Niekoniecznie dlatego, że będą „lepsze”, tylko dlatego, że pomogą im w tym strukturalne cechy sieci, w której będą się one rozprzestrzeniać<sup>4</sup>. Chciałbym zostać dobrze zrozumiany: nie zamierzam ulegać żadnej formie redukcjonizmu. Instytucjonalizacja i technologizacja zaoferowała sztuce i nauce bez wątpienia lepsze pod niejednym względem warunki rozwoju, większą skuteczność społeczną, możliwość tworzenia wspólnot intelektualnych, artystycznych, wyobrażeniowych. To wartość sama w sobie. Lecz tak się składa, że raczej skłonni jesteśmy pamiętać o tym, co sztuka i nauka nam dają, natomiast zwykle zrywamy milczeniem to, co nam one – w zinstytucjonalizowanym i stechnologizowanym kształcie, jaki zaczęły przybierać kilka stuleci temu – odbierają. A odbierają, jak sędzę, niemało.

Nie ulega kwestii, że w dziewiętnastym wieku pole literackie i naukowe osiąga status największego globalnego rynku dla przepływu rozmaitych idei, światopoglądów, praktyk estetycznych i intelektualnych. Na infrastrukturę globalnej „gospodarki” literackiej i naukowej składa się, oprócz technologizacji pisma i druku, między innymi szkoła, uniwersytet, biblioteka, ośrodek badawczy, rynek prasy, organy finansowo wspomagające rozwój kultury, oświaty i sztuki, wydawnictwa. To wiemy. Wspominając w autobiograficznej *Szafie z książkami* ojcowską bibliotekę, Osip Mandelsztam nie tyle przywołuje w pamięci sam księgozbiór, co nieświadomie pokazuje, jak „działa” instytucja historycznoliterackiego *Bildung* już w ostatnich dekadach dziewiętnastego

<sup>4</sup> Jedną z nowszych prac, które analizują zjawisko usieciowienia struktur społecznych, gospodarczych, kulturowych itp. jest książka Nialla Fergusona *Rynek i ratusz* (2017, wyd. pol. 2020).

wieku (w okresie kulturowej dominacji europejskiego mieszczaństwa). I jak silnie „formatuje” ona umysłowość przyszłego poety:

Taka szafa z książkami, do której zaglądamy we wczesnym dzieciństwie, towarzyszy człowiekowi całe życie. Układ jej półek, zestaw książek, kolor grzbietów, stają się kolorem, pułapem i układem całej literatury światowej. (...) Te książki, które nigdy nie stały w pierwszym księgozbiorniku, nigdy nie wcisną się w kosmos literatury światowej. Chcąc nie chcąc, w pierwszym księgozbiorniku każda książka to klasyka i już nigdy nie ośmielisz się wyrzucić z niego ani jednego grzbietu.<sup>5</sup>

Tym właśnie jest historia literatury (podobnie jak wszystkie rodzaje dyscyplin historycznych, czy może po prostu naukowych): maszyną do produkowania stałych punktów widzenia. Okresowa zmiana punktów widzenia jest oczywiście faktem, a nawet zjawiskiem pożądanym jako wartość dodana; mającym dowodzić tego, że dokonał się rozwój, postęp, czyli zmiana na lepsze. Sama zasada nie zmienia się jednak ani odrobinę. I nie zmieni się dopóty, dopóki istnienie literatury i nauk o literaturze (pośród nich filologii) będzie sprzęgnięte z instytucjami i technologiami. Sprzęgnięte na dobre i złe.

Najważniejsze pytanie brzmi, jak sprawić, by „dobrego” było więcej niż „złego”? Co zrobić, żeby tak „zaminować” pole akademii, a w konsekwencji pole badań literackich i filologii, by tworzenie stałych punktów widzenia, w podanym wyżej sensie, było znacząco utrudnione? Co zrobić, krótko mówiąc, aby poszerzyć granice wolności? Zauważyłem coś, co dało mi do myślenia: w dyskusjach dotyczących zadań współczesnej humanistyki często pojawia się wiele ważnych pojęć takich jak wrażliwość, służebność, polityczność, wspólnotowość, różnorodność dyskursów, dobro, demokracja, sprawiedliwość społeczna, sprawczość. Wolność jednak zadziwiająco rzadko, chyba że chodzi o wolność akademicką, czyli swobodę prowadzenia badań i wygłaszania własnych opinii. W znaczeniu ogólniejszym jednak pojęcie wolności jest prawie nieobecne, jak gdyby było z jednej strony zbyt „nieostre”, a z drugiej obciążone zbyt dużym bagażem semantycznym, by można je było efektywnie zoperacjonalizować na potrzeby dyskursu naukowego. A w konsekwencji zbyt ryzykowne. Dla mnie tymczasem, jako dla badacza literatury, filozofa, eseisty, krytyka, czy może po prostu filologa, wolność wyznacza podstawowy horyzont mojej pracy. Chciałbym wyjaśnić, dlaczego tak jest i dlaczego uważam to za ważne. Oraz jakiego rodzaju wolność mam na myśli.

<sup>5</sup> Osip Mandelsztam, *Szafa z książkami*, [w:] tegoż, *Zgiełk czasu*, przeł. Ryszard Przybylski, Warszawa 1994, s. 23.

## 2

W debatach dotyczących kondycji nauk humanistycznych i uniwersytetów nadal dość często przewija się nazwisko Humboldta jako patrona zacnej idei *Bildung*. Od niego pochodził przecież pomysł, aby kształcenie jednostki dokonywało się jak najwszechstronniej i z poszanowaniem jej wewnętrznej autonomii, czyli z poszanowaniem jej sfery wolności. To Humboldt również był autorem postulatu jedności dwóch filarów pracy uczonego, badań i nauczania. Oba te szlachetne koncepty od samego początku opierały się na głęboko naiwnym przekonaniu, że rozwijając system *Bildung*, państwo umożliwi wychowywanie jednostki na „obywatela świata”. Tymczasem nic nie mogło być bardziej obce instytucji rosnącego wtedy w siłę państwa nowoczesnego niż pomysł, ażeby obywatel – zwłaszcza obywatel pruski, jak Humboldt! – przedkładał mglisty „świat” nad własne konkretne państwo oraz tych, którzy sprawują w nim władzę. Określenie „oświecony absolutyzm” to w przeciwieństwie *contradictio in adiecto*.

W warunkach modelowego państwa nowoczesnego (a takim chciały być ówczesne Prusy) *Bildung* nigdy nie jest „niewinne”, czego Humboldt dostrzec nie potrafił lub nie chciał. To po prostu jeden z wielu instrumentów kontroli, jaką sprawuje państwo nad swoimi obywatelami w konkretnym celu: by w przyszłości czerpać z ich wykształcenia korzyści. Władza poprzez wiedzę, albo, jak by powiedział trochę niezgrabnie Peter Sloterdijk, wiedzowładza: oto praktyka w jaką wyrodziła się teoria Humboldta już u swoich początków w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Rozwój filologii narodowych jest tego wybornym przykładem: z chwilą, gdy wprowadzono w tym zakresie pierwsze programy nauczania, zastosowano również pierwsze „algorytmy edukacyjne”. Dzięki nim nowoczesne państwo zyskało pewność, że nauka i edukacja realizowały wyznaczoną im misję. Owszem, nawet tak strukturalnie ograniczone ramy *Bildung* pozwalały jednostce pozyskać jakąś wiedzę, jakieś wykształcenie i jakieś kwalifikacje. W konsekwencji „rozwinąć się” – co w większości przypadków sprowadzało się ostatecznie do możliwości podwyższenia swojego statusu społecznego w ramach powszechnego systemu kontroli, jaką sprawowało nad obywatelem nowoczesne państwo. Koło się zamyka.

Pierwszym skutkiem przyjętego takiego modelu *Bildung* było upowszechnienie edukacji, drugim jej, jak mawiał Nietzsche, redukcja i osłabianie. Nieprzypadkowo przywołuję to nazwisko. W cyklu wykładów zatytułowanych *O przyszłości naszych zakładów kształceniowych* niespełna trzydziestoletni Friedrich Nietzsche nazywał ten rozwój wypadków „zgubną tendencją”.

Szczegółnej krytyce poddawał proces „usłużebnienia” *Bildung*, czyli podporządkowania edukacji tak obcej jej formie życia, jaką jest państwo<sup>6</sup>. Natomiast pomysł edukacji „powszechnej” uznawał za sposób, dzięki któremu państwo ma po prostu więcej atutów we współzawodnictwie z innymi państwami<sup>7</sup>. Diagnozy Nietzschego nie straciły na aktualności. Przeciwnie, uważam, że od czasu podpisania deklaracji bolońskiej w 1999 roku są w Europie nawet bardziej „na czasie” niż w latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku, a przecież już wtedy odbierano je jako anachronizm. Tymczasem to prawda: za każdym naszym uniwersytetem, w Polsce także, stoi rozdęty do granic absurdu państwowy aparat biurokratyczny, który z nieco napiętą, jakby powiedział Nietzsche, miną nadzorcy przypomina, że to on wyznacza ostateczny punkt odniesienia w osobliwym procesie, jakim jest nauka i kształcenie. Nie sądzę, abym musiał przypominać, jak dwuznaczną rolę miały do odegrania w tym procesie filologie narodowe. I mają nadal.

Pojawia się pytanie, czy istnieje skuteczny sposób na odcięcie myślenia – w tym wypadku: filologicznego – od modelu państwowego? Tak właśnie zapytałiby Deleuze i Guattari, autorzy *Tysiąca plateau*. Z kolei wspomniany kilka chwil wcześniej Sloterdijk sformułowałby to odrobinę tylko inaczej: czy istnieje wiedza, która równocześnie nie byłaby władzą? W tym drugim przypadku chodzi oczywiście o coś więcej niż władzę państwową, mianowicie o wszelkiego rodzaju formy panowania rozumu instrumentalnego. Także i jego wpływ często dość niefrasobliwie lekceważymy, ponieważ procesy, które ów rozum nazaczył, zostały głęboko zinternalizowane przez poprzednie pokolenia, toteż bez ogromnego wysiłku często nie potrafimy należycie rozpoznać ich obecności<sup>8</sup>.

Na szczęście historia badań literackich dostarcza wystarczająco wielu przykładów na to, że w obrębie szeroko pojętego pola akademickiego niemal

<sup>6</sup> Zob. Friedrich Nietzsche, *O przyszłości naszych zakładów kształceniowych*, przeł. Tadeusz Zatorski, Warszawa 2020, s. 13.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 57.

<sup>8</sup> Do tej pory wspominam z rozbawieniem pewną konferencję w Toruniu, której uczestników – filologów! – bezskutecznie usiłowałem przekonać do politycznych uwarunkowań dziewiętnastowiecznego modelu filologii, po czym, nie znajdując kolejnych argumentów, w przypływie rozpaczki po prostu wskazałem palcem wystrój sali, w jakiej obradowaliśmy (była to sala im. Ludwika Kolankowskiego w Collegium Maius Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika). Ściany były gęsto usiane herbami i godłami, a wszystkie je przyćmiewał wielki biały orzeł. Z koroną, na czerwonym tle. Był to aż nadto czytelny symbol tożsamościowego kanonu, stanowiącego – przynajmniej z założenia – fundament uniwersyteckiego *Bildung*, w tym przypadku jego polskiej odmiany.



zawsze można było sobie pozwalać na jakiś rodzaj naukowego koczownictwa. Podobnie bowiem jak istnieje literatura „nomadyczna”, która nie pozwala się tak łatwo wchłonąć przez instytucjonalny interfejs pola literackiego, tak też istnieje „nomadyczna” krytyka, nomadyczne badania literackie, a nawet – ośmielam się twierdzić – nomadyczna filologia. Filologia „radosna”. Osobiście jestem zdania, że bardzo nam teraz takiej brakuje. Głównie dlatego, że choć tu i ówdzie pozwalamy sobie jeszcze na retoryczne gesty oporu, jako akademicy *de facto* skapitulowaliśmy wobec zjawiska paninstytucjonalizacji i pantechnologizacji *Bildung*. A formułując tę tezę na ogólniejszym poziomie: pozwoliliśmy, aby w przestrzeni uniwersytetu i badań naukowych na dobre rozgościła się logika produkcji, której wyrazem jest między innymi permanentna „konkurencja o prawdę”. Dogłębnej analizy tego zjawiska dokonał już w latach siedemdziesiątych Pierre Bourdieu w studium *Homo academicus*<sup>9</sup>. Podpierając swoje wywody precyzyjnymi danymi socjologicznymi, zwrócił uwagę na zjawisko bodaj kluczowe dla moich rozważań: pole akademickie reprodukuje w swej strukturze pole władzy, a równocześnie, dzięki stosowanym w jego obrębie metodom selekcji i transferu wiedzy, samo w sobie przyczynia się do dalszej reprodukcji i utrwalania struktur tejże władzy. Koło zamyka się po raz wtóry.

Jedną zwłaszcza cechą akademickiego pola władzy przykuła uwagę Bourdieu: niebываła żarliwość, z jaką reprodukuje się w nim określone przymioty społeczne, zapewniające sukces w obszarze logiki produkcji wiedzy. Za taki ogromnie ważny przymiot francuski badacz uznał, nie bez racji, „powagę”. Cnota powagi zawsze jest społecznie wysoko ceniona, zwłaszcza, gdy idzie o wykonywanie obowiązków zawodowych: osoby, których życie i pracę cechuje pewnego rodzaju „mieszczańska” odpowiedzialność, rozwaga, przewidywalność, porządek, solidność, skrupulatność, solenność, czy właśnie powaga są w środowisku akademickim zdecydowanie wyżej cenione i zdecydowanie więcej mają tam do powiedzenia niż wszelkiej maści *enfants terribles* (nawet jeśli ci ostatni poniewczasie okazują się często bardziej innowacyjni naukowo i bardziej atrakcyjni intelektualnie). Ten z pozoru banalny przykład z obszaru psychologii społecznej pokazuje, jak dalece instytucjonalny kontekst badań naukowych wpływa na strukturę racjonalności tych badań. Wśród aktorów pola akademickiego panuje niemal powszechna zgoda, aby cnotę społeczną *per se* uznawać w tymże polu za cnotę naukową *per se*.

<sup>9</sup> Zob. zwłaszcza niezwykle interesujący wstęp do niemieckiego wydania tej książki: Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, przeł. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1992, s. 9–30.

Jeśli ktokolwiek powątpiewa w zasadność tej generalizacji, powinien na przykład przewertować ostatnie roczniki wybranych polskich czasopism naukowych, których tematyka jest poświęcona szeroko rozumianym zagadnieniom humanistycznym, w tym filologicznym. W oczy rzucają się trzy tendencje. Pierwszą jest paniczny lęk autorów zamieszczonych tam publikacji przed „brakiem metody”, czyli lęk przed rzekomym brakiem naukowej powagi<sup>10</sup>. „Powagę” współczesnej filologii ma w szczególności zaświadczać dziś to, że powodowana nieokreślonym poczuciem odpowiedzialności za człowieka i świat, wykracza ona poza wąsko rozumiany obszar nauki zajmującej się tekstem i staje się w szybkim tempie „ogólną teorią wszystkiego”. Lektura kolejnych roczników czasopisma tak znakomitego skądinąd jak „Teksty Drugie” utwierdziła mnie w przekonaniu, że nie istnieją dziedziny nauki i życia, których by filolog – ów współczesny *l'uomo universale* – dogłębnie nie poznał i nie wyrobił sobie na ich temat opinii: nie tylko ekonomia, socjologia, historia, etnografia, politologia, psychoterapia, lecz także (to nie żart!) ornitologia, zoologia, etnografia, ekologia, medycyna, AIDS, przeszczepy płuc, pamięć mięśniowa... Nie padło w tej wyliczance słowo „literatura”? Być może dlatego, że teksty fikcyjne w stosunkowo niewielkim stopniu zajmują dziś uwagę autorów „Tekstów Drugich”. Nawet bowiem dla przedstawicieli dyscyplin filologicznych fikcja przestaje być wystarczająco wiarygodna jako przedmiot badań, stąd zwrot ku różnym formom niefikcyjnym, jak choćby reportaże czy archiwa. Nie mówiąc o zainteresowaniu, jakim w obrębie filologii darzy się *animal studies* albo kulturę materialną (świetnym przykładem tej tendencji jest tak zwany zwrot ku rzeczom). Podobnie jak cała współczesna humanistyka, tak i filologia chce mieć swój udział w „poważnych”, czyli „prawdziwych” problemach współczesnego świata. Chce być filologią dysponującą cechą „powagi”, „sprawczości”; filologią „zaangażowaną” i „polityczną”. A nawet „aktywistyczną”, zgodnie z przekonaniem, że uprawomocnienia humanistyki należy szukać ostatecznie w sferze szeroko rozumianego zaangażowania społeczno-politycznego, wszelkie inne jest bowiem w dzisiejszych czasach niewystarczające. Oraz etycznie podejrzane.

Nie byłoby to tak niebezpieczne (społeczne i polityczne zaangażowanie nauki ja również uznają za wartość samą w sobie), gdyby nie nadmiernie

<sup>10</sup> A przecież o zaletach specyficznie rozumianego anarchizmu metodologicznego w humanistyce błyskotliwie rozprawiał już w połowie lat siedemdziesiątych Paul K. Feyerabend w kontrowersyjnej książce *Przeciw metodzie*. Zob. Paul K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. Stefan Wiertlewski, Wrocław 2001. Na ten temat zob. także: Jacek Wachowski, *Nauka jako prowokacja*, w: *Czas Kultury* 3/2015, s. 78–85.

eksponowany komponent aksjologiczny. Czytając o „sprawiedliwości w humanistyce zaangażowanej”, o „humanistyce wrażliwości i publicznej prawdomówności” czy „literaturoznawstwie służebnym”<sup>11</sup> i innych tego typu kwestiach, mam wrażenie, że przed moimi oczyma rozwijają się kolejne rozdziały świeckiej Ewangelii. A formułując to mniej sarkastycznie: że zaangażowanie intelektualne zbyt często i zbyt pochopnie utożsamia się z zaangażowaniem politycznym, społecznym i etycznym; z celami politycznymi, społecznymi i etycznymi, jakie humanistyka powinna osiągać, by uzasadniać swoją wartość (czyli „przydatność”). Od takich tendencji nie są wolne najważniejsze metodologiczne debaty ostatnich lat i dekad. Niemal wszystkie *turns*, z jakimi, my, przedstawiciele nauk humanistycznych, pośród nich filologii, mieliśmy do czynienia (*cultural turn*, *performative turn*, *spatial turn*, *postcolonial turn*, *translational turn*, *material turn*, *environmental humanities*, *ecocriticism*, *global warming criticism*), okazały się z perspektywy czasu rozmaitymi wariantami gigantycznego zwrotu etycznego, którego najważniejszą konsekwencją było, i nadal jest, przekonanie, że humanistyka jest *naturaliter* polityczna. A to dlatego, że polityczna jest sama egzystencja. Skoro zaś podstawowym sposobem istnienia egzystencji jest język, który w swej istocie stanowi zjawisko społeczne, czyli publiczne, to zamyka się następane koło: języki, z których utkany jest dyskurs humanistyczny, muszą być co do zasady językami publicznymi, czyli politycznymi. Polityczność oznacza w takim rozumieniu ogół związków między człowiekiem a światem. Związki te ma badać humanistyka. Takie stanowisko prezentuje wielu ważnych przedstawicieli współczesnej myśli humanistycznej, polskiej (Michał Paweł Markowski<sup>12</sup>, Ryszard Koziółek<sup>13</sup>, Przemysław Czapliński<sup>14</sup>) i światowej (Martha Nussbaum<sup>15</sup>).

Po raz wtóry chciałbym zostać dobrze zrozumiany: podobnie jak na przykład Michał Paweł Markowski jestem zdania, że uniwersytet, jako przestrzeń dla humanistyki, powinien być przejściem od „niewiedzy do wiedzy, od opinii do argumentu, od emocji do dyskusji”<sup>16</sup>; że jednym z jego najważniejszych zadań jest przekształcanie społecznego imaginarium; oraz że „cud

<sup>11</sup> Wszystko to są określenia, które padają w tytułach artykułów opublikowanych w „Tekstach Drugich” w samym tylko 2017 roku.

<sup>12</sup> Mam na myśli zwłaszcza dwie książki tego autora: *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (2013) oraz najnowsza, zatytułowana: *Polska, rozkosz, uniwersytet* (2021).

<sup>13</sup> Zob. np. *Wspólnota niezgody*, „Tygodnik Powszechny” 10/2020.

<sup>14</sup> W niemal wszystkich wypowiedziach Czaplińskiego kwestia ta wybrzmiewa bardzo mocno.

<sup>15</sup> Zob. np. *Not for profit. Why democracy needs the humanities*, Princeton 2010.

<sup>16</sup> Zob. Michał Paweł Markowski, *Polska, rozkosz, uniwersytet*, Kraków 2021, s. 338.

edukacji” polega na „podrzuceniu języka, za pomocą którego nagle można mówić o tym, co wcześniej było nieuchwytnie”<sup>17</sup>. Podobnie jak Ryszard Koziołek uważam, że uniwersytet, jako przestrzeń dla humanistyki, powinien być czasem „wspólnotą niezgody” – na to, jaki jest świat. Podobnie jak Martha Nussbaum jestem przekonany, że współczesna demokracja potrzebuje obywateli, którzy będą się charakteryzować umiejętnością krytycznego myślenia czy śmiałą wyobraźnią, a te istotnie można często rozwijać w przestrzeni uniwersytetu<sup>18</sup>. Jednak trudno mi się zgodzić na model polityczności, który stoi u podstaw takiego rozumowania i który od lat rozpowszechnia się w dyskursie współczesnej humanistyki.

### 3

Wyjaśniając przyczyny moich wątpliwości, ponownie zacznę od obserwacji ogólniejszego rodzaju. W publikacjach dotyczących politycznego wymiaru humanistyki uderza mnie nieobecność teorii politycznej Hannah Arendt, bodaj najważniejszej teoretyczki polityczności ostatnich stu lat. W książce wspomnianej wcześniej Nussbaum nazwisko Arendt nie pojawia się... ani razu, w publikacjach Michała Pawła Markowskiego sprawa wygląda tylko trochę lepiej<sup>19</sup>. Nieobecność Arendt w tych refleksjach, intelektualnie skądinąd niezwykle ważkich dla światowej i polskiej humanistyki, pod wieloma względami prawdziwie przełomowych, nie może być kwestią przypadku. Sądzę, że obojgu znakomitym autorom po prostu całkiem nie po drodze z Arendt, podobnie jak wszystkim, którzy we współczesnej humanistyce chcą dostrzegać, wiedzeni silnym impulsem egzystencjalnym i etycznym, przede wszystkim jej wymiar polityczny. No właśnie, tylko o jakiej polityce i jakiej polityczności tu mowa?

W *Polityce wrażliwości* Michał Paweł Markowski twierdzi, że „polityczne jest wszystko, co się dzieje w przestrzeni publicznej (*polis*)”, przy czym za przestrzeń publiczną rozumie przede wszystkim zбір języków (dyskursów),

<sup>17</sup> Tamże, s. 348.

<sup>18</sup> Zob. np. Martha Nussbaum, *Not for profit. Why democracy needs the humanities*, wyd. cyt., s. 7.

<sup>19</sup> Myśli politycznej Arendt poświęcony jest krótki rozdział książki *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*. Rozdział ten (Markowski odnosi się w nim zasadniczo tylko do *Wprowadzenia w politykę* Arendt) nie odgrywa jednak większej roli w dalszych rozważaniach. Zob. Michał Paweł Markowski, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019, s. 64–67.

określających egzystencję określonej wspólnoty<sup>20</sup>. Pogląd ten jest zasadniczo reprezentatywny dla wielu innych współczesnych publikacji, podejmujących zagadnienie polityczności uniwersytetu, humanistyki, badań literackich. Za rzecz oczywistą uznaje się, że używając języka, automatycznie wchodzimy w przestrzeń polityczną, ponieważ każde użycie języka zakłada określone publiczne zobowiązanie<sup>21</sup>. Pod pewnymi względami oczywiście tak jest. Nie uważam jednak, aby dało się stąd automatycznie wyciągnąć wniosek, że również humanistyka, badania literackie i filologia (wszystko to są miejsca, w których język „pracuje” wyjątkowo intensywnie) są w swej istocie polityczne. Nie sądzę tak, ponieważ pojęcie polityczności, jakie stoi u podstaw takiego rozumowania, ma za sobą długą i skomplikowaną historię, i wcale nie jest oczywiste. Dlatego nie jest, tłumaczy Hannah Arendt, we *Wprowadzeniu w politykę*, a ponadto w *Kondycji ludzkiej*, zwłaszcza w rozdziale drugim zatytułowanym *Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*.

Rozdział ten zaczyna się od konstatacji banalnej, lecz ważkiej:

*Vita activa*, życie ludzkie jako zaangażowane w robienie czegoś, jest zawsze zakorzenione w świecie ludzi i wykonanych przez człowieka rzeczy; świata tego człowiek nigdy nie opuszcza i nigdy poza niego całkowicie nie wykracza.<sup>22</sup>

Prowadząc życie aktywne, człowiek wykracza poza własną jednostkowość i staje się członkiem wspólnoty, nie może być inaczej. Każde działanie jest bowiem równocześnie pewnym rodzajem współdziałania, bezpośrednio lub pośrednio. Toteż myśl Arystotelesa, jakoby człowiek był *zoon politikon*, podchwycono wyjątkowo wcześnie i skwapliwie. Zarazem jednak bardzo szybko zapoznano, zdaniem Arendt, właściwe znaczenie tej formuły. Już autorzy łacińscy (Seneka) tłumaczyli ją nieprecyzyjnie jako *animal socialis*, stawiając znak równości między pierwiastkiem politycznym a społecznym. Kropkę nad „i” postawił – dodaje Arendt – Tomasz z Akwinu, który odnosząc się do tej kwestii pisze, że „homo est naturaliter politicus, id est, socialis” (człowiek jest z natury polityczny, to znaczy społeczny). Wykładnia ta stała się obowiązująca dla zachodniego myślenia politycznego oraz dla nowożytnego rozumienia pojęcia polityczności.

<sup>20</sup> Zob. Michał Paweł Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, wyd. cyt., s. 56.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 57.

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa 2000, s. 27. W dalszej części artykułu będę bezpośrednio odnosił się do tez Arendt.

Arendt tymczasem interpretuje myśl Arystotelsa w inny sposób. Zauważa, że między sferą prywatną a publiczną istniała w starożytnej Grecji wyraźna granica. Istniała dlatego, że to, co prywatne i to, co publiczne było dla ówczesnego Greka porządkiem z gruntu odmiennym. Rolę spoiwa dziedziny prywatnej pełnił związek pokrewieństwa, czyli związek „naturalny”. Pod tym względem człowiek nie różnił się niczym od zwierząt. O jego człowieczeństwie decydowało inne uwarunkowanie, co do zasady przeciwstawne tamtemu: zdolność do politycznej organizacji. Zdolność ta jest zdaniem starożytnych Greków cechą specyficzną ludzką, jej fundament bowiem to nic innego jak mowa. A konkretnie mowa w działaniu, czyli środek perswazji. Perswazji, dodajmy, o charakterze retorycznym, nie zaś takiej, która musi odwoływać się do przemocy, jak w krajach „barbarzyńskich”, rządzonych despotycznie; czy takiej, której autorytet opiera się na sztywnej i nienaruszalnej hierarchii społecznej, jak w sferze rodziny. Tym właśnie jest dla starożytnego Greka *polis*: dziedziną, w której wszyscy obywatele mają prawo używać języka, by osiągać cele, jakie uznają za słuszne. Jest ponadto sferą wolności od przymusów życia biologicznego i wszelkiego innego. Być aktorem *polis* znaczyło, przynajmniej w teorii, być wolnym od hierarchii władzy.

Arendt podkreśla, że takie rozumienie *polis* zatarło się nadzwyczaj wcześnie: już Rzymianom z trudem przychodziło pojąć grecki podział na przestrzeń prywatną i publiczną, a późniejszy rozwój europejskiej myśli politycznej (w średniowieczu, zwłaszcza zaś w epoce nowożytnej) tylko wzmocnił tę tendencję. Wspólnotę polityczną i społeczną postrzegamy od tamtej pory na podobieństwo wielkiej rodziny, co jest wynikiem błędnego rozumienia greckiej idei *polis*, a także – być może przede wszystkim – rezultatem wyłonienia się w epoce nowożytnej tak nieoczywistej struktury jak społeczeństwo masowe. Tymczasem dla Arystotelesa przymiotnik „polityczny” (*politikon*) nie odnosił się do każdej formy życia wspólnotowego. A już z pewnością nie uważał on, że „wszyscy ludzie są polityczni lub że polityka, czyli *polis*, istnieje wszędzie”<sup>23</sup>. Inna sprawa, że nowoczesne państwo było oczywiście żywo zainteresowane wzmocnieniem tej nowej dziedziny społecznej, jaką stworzyło społeczeństwo (masowe), a równocześnie zniesieniem rozdziału na sferę prywatną i publiczną.

Ktoś powie, że nic w tym złego; że tylko tak nowoczesne państwo może działać efektywnie; że to naturalny rozwój wypadków, służący interesom nas wszystkich, jako wspólnoty; że w stosunku do *polis* powinniśmy wykazywać

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, [w:] tejsze, *Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Warszawa 2005, s. 144.

podobną troskę co wobec wspólnoty rodzinnej, ponieważ tylko tak skutecznie osiągniemy wspólne cele. W tym rozumowaniu tkwi jednak niewinna z pozoru pułapka: „*Polis* – stwierdza Arendt – nie naruszała prywatnego życia obywateli, zaś granice każdej posiadłości uznawano za święte, działa się tak jednak nie ze względu na poszanowanie własności prywatnej w naszym rozumieniu, lecz dlatego, że bez posiadania domu człowiek nie mógł uczestniczyć w sprawach świata, ponieważ nie miał w nim naprawdę własnego miejsca.”<sup>24</sup>

Inaczej mówiąc: jeśli zaprzeczamy istnieniu wyraźnej linii granicznej między dziedziną prywatną i publiczną, i w konsekwencji wszystko uznajemy za rodzaj wspólnoty politycznej, a wszelkie działanie za działanie polityczne, tym samym odbieramy człowiekowi konieczną dla niego sferę bezpieczeństwa; sferę, w której może on znaleźć schronienie przed uroszczeniami życia wspólnotowego; przed uroszczeniami *polis*, choćby stały za nimi intencje wyłącznie szlachetne. Jeszcze inaczej: skazujemy człowieka na pewien rodzaj bezdomności, a równocześnie przymusu. Bo umieszczamy go w przestrzeni, w której wszystko, co robi, jest widzialne i słyszalne; przestrzeni podobnej do *glass house*, który zbudował dla siebie w roku 1949 amerykański architekt Philip Johnson. W takim *glass house* jednostka nie tyle może być polityczna, co polityczna być musi, ponieważ nie ma innego wyboru. Jest oczywiste, że tkwi w tym sprzeczność, na dłuższą metę niezwykle szkodliwa. Pamiętamy przecież, że *polis* była dla Greków obszarem, w którym uwalniali się oni od więzów konieczności: być człowiekiem politycznym oznaczało dla nich być przede wszystkim człowiekiem wolnym. Tymczasem dla tak rozumianej wolności nowoczesny *glass house* nie przewiduje żadnego miejsca.

Zanik przepaści między dziedziną prywatną a publiczną, przepaści, której starożytny Grek doświadczał nadzwyczaj wyraźnie, jest zjawiskiem nowożytnym, od dawna zinternalizowanym przez nas tak głęboko, że zapomnieliśmy, iż nie jest to wcale oczywistość. Arendt dokonuje skrupulatnej rekonstrukcji tego procesu, a następnie opisuje formy, jakie przybrał on we współczesnym społeczeństwie masowym, takim, które prowadzi do degeneracji zarówno prywatności jak i *polis*. Degeneracja sfery publicznej wynika z umieszczenia jednostki w przestrzeni, w której wystawia się ją nieustannie na pokaz, wskutek czego jej życie staje się w pewien sposób, jak twierdzi Arendt, płytkie. Określenie to jest trochę nieprecyzyjne, lecz kontekst podpowiada, co autorka ma na myśli. Otóż należy sądzić, że w takim przypadku egzystencja jednostki degeneruje się pod wpływem rozmaitych form publicznej presji wywieranej na nią przez polityczność rozumianą nie jako wybór, lecz wymóg. Polityka

<sup>24</sup> Tamże, s. 35.

przestaje być domeną wyboru, czyli wolności, a staje się sferą konieczności. Chciałbym móc się zgodzić z mądrą opinią Michała Pawła Markowskiego, który w książce *Polska, rozkosz, uniwersytet* wytrwale przekonuje, że rolą humanistyki jest łączenie różnych dyskursów, określających egzystencję wspólnoty. Chciałbym móc zgodzić się ze szlachetnym postulatem Marthy Nussbaum, która w książce *Not For Profit. Why Democracy needs the Humanities* nawołuje, by humanistyka uczyła obywateli umiejętności krytycznego myślenia czy zdolności empatycznego wyobrażania sobie innej osoby. Jednak przychyliam się raczej do trzeźwej opinii filozofa Andreasa Ursa Sommera, który obserwując przebieg współczesnych debat religijno-filozoficznych, dostrzega tendencje zgoła odmienne. Wyróżnia spośród nich głównie namaszczone powagę, z jaką uczestnicy tych debat deklarują własne stanowiska, nie potrafiąc przy tym „odprężyć się choćby na moment”. Towarzyszy temu wyraźna skłonność do stawania na ideowych barykadach, czy dramatycznego podkreślania różnic, które dzielą uczestników dyskusji publicznych. Nie mówiąc o postępującym dogmatyzmie, zacierzewieniu i moralizatorstwie<sup>25</sup>. Sądzę, że te konstatacje można z powodzeniem odnieść do innych dziedzin współczesnej humanistyki, również polskiej. Do wielu polskich pisarzy, krytyków, badaczy. Obserwuję – tendencja ta pojawiła się być może już wcześniej, ale społeczno-polityczne niepokoje ostatnich lat, a potem pandemia, kryzys klimatyczny i wojna w Ukrainie na pewno ją wzmocniły – ofensywę ideologiczności i źle pojętego moralizatorstwa w refleksji nad literaturą czy ogólnie humanistyką. Coraz więcej przedstawicieli środowiska literackiego i akademickiego wyraża przekonanie, że literatura i humanistyka powinny wyraźnie opowiadać się po jednej ze stron konfliktu politycznego i społecznego; że powinny dobitnie wyrażać swoje stanowisko na przykład w kwestiach etycznych, ekologicznych, ekonomicznych. Oto, jak sądzą, skutki presji wywieranej na nas, aktorów pola literackiego i akademickiego, przez współczesne formy *polis* i współczesne formy polityczności: to presja bycia widzialnym i słyszalnym w sytuacji, gdy przestrzeń prywatna – ledwo dysząca pod naporem „wspólnotowości” i „polityczności” – przestaje być dla kogokolwiek „domem”. Temu zaś, kogo najdzie ochota się do niej wycofać i zamknąć za sobą drzwi, grozi, iż zostanie prędko zakwalifikowany jako jednostka podejrzana; pozbawiona odpowiednio wykształconego zmysłu wspólnotowego, a co za tym idzie – społecznej i politycznej „empatii”. Bez niej zaś współczesny humanista rychło zostaje oskarżony o społeczną nieefektywność.

<sup>25</sup> Zob. Andreas Urs Sommer, *Sztuka samodzielnego myślenia*, przeł. Tadeusz Zatorski, [w:] „Kronos” 3/2020, s. 237–252.



Sądę, że powinniśmy ostrożniej podchodzić do tych kwestii: ilekroć my, humaniści, podnosimy kwestię społecznych efektów naszych działań, z własnej woli wikłamy się w antynomie rozumu instrumentalnego, który sami chcieliśmy przecieżyć – głosami naszych najbardziej cenionych przedstawicieli, takich choćby jak Nussbaum – przewyciężyć. Ciekawa rzecz: w słynnym wywiadzie telewizyjnym z 1964 roku, przeprowadzonym dla niemieckiej telewizji, dziennikarz Günter Gaus zadał Arendt pytanie, czy interesują ją „efekty” jej pracy, jej oddziaływanie (niem. *Wirkung*). Arendt, przyjmując ton lekko ironiczny, odparła, że pytanie o „efekty” jest pytaniem typowo męskim. Dla niej najważniejsze jest rozumienie. Gdy udaje się jej coś pojąć, czuje się jak w domu<sup>26</sup>.

Autorka *Kondycji ludzkiej* nigdy nie przyjmowała roli intelektualistki „zaangażowanej”, w czym widziano niekonsekwencję i co czasem jej zarzucano. Już raczej była przedstawicielką gatunku w dwudziestym wieku na dobrą sprawę od dawna wymarłego, *homme de lettres*. Różnica między *homme de lettres* a intelektualistą jest zasadnicza i wyraża się w stosunku do kwestii „zaangażowania”: o ile intelektualista to reprezentant określonej klasy zawodowej, którego praca umysłowa ma przynosić wymierne korzyści nowożytnemu państwu i społeczeństwu, o tyle *homme de lettres*, również pracując umysłowo, świadomie wycofuje się z dziedziny publicznej do dziedziny prywatnej, by zachować dystans konieczny jego zdaniem do tego, by zdobyć lepszy wgląd w sprawy świata i zamieszkujących go ludzi. Intelektualistę odróżnia zatem od *homme de lettres* nie tyle wykształcenie czy głębia namysłu, ile miejsce, w jakim decyduje się myśleć. Klasa intelektualistów strukturalnie należy do społeczeństwa, które *de facto* powołało ją do istnienia i z rozmaitych powodów jest zainteresowane efektami jej pracy. *Hommes de lettres* tymczasem kształcą umiejętność myślenia w odosobnieniu<sup>27</sup>.

Na to intelektualista, a już z pewnością intelektualista wyszkolony przez reprezentantów *French theory*, odparłby oczywiście, że nie istnieje coś takiego jak „myślenie w odosobnieniu”, ponieważ wszyscy należymy do określonych wspólnot społecznych i politycznych; wszyscy jesteśmy aktorami dziedziny publicznej, czy tego chcemy czy nie. I że jesteśmy „polityczni” nie tylko wtedy, gdy zajmujemy się sprawami publicznymi *sensu stricto*, lecz nawet wówczas,

<sup>26</sup> Nagranie rozmowy jest dostępne na stronie:

<https://www.youtube.com/watch?v=dVSRJC4KAiE> [dostęp: 15.10.2021].

<sup>27</sup> O różnicach między postawą intelektualisty i *homme de lettres* pisze Arendt przede wszystkim w książce *On Revolution*. Korzystam z niemieckiego wydania: Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1994, zwłaszcza s. 155–158. Polskie tłumaczenie (*O Rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, Kraków 1991) jest niepełne.

gdy wykonujemy takie czynności jak przyrządzanie kolacji dla rodziny, ponieważ przygotowywanie i spożywanie jedzenia jest z pewnego punktu widzenia również aktem politycznym<sup>28</sup>.

Zgodzę się. Tylko że z innego punktu widzenia, który Hannah Arendt usiłuje przedstawić w *Kondycji ludzkiej*, wiąże się z tym ryzyko: jeśli pozbawiamy jednostkę ostatniego schronienia przed dziedziną *polis*, to godzimy się na umieszczenie jej w monstrualnym panoptykonie: każdego tu widać i każdego słysząc. I nikt tu nie ma własnego „domostwa”. Tymczasem bez takiego domostwa nie da się – zgadzam się w tej kwestii z Arendt – dokonywać właściwego osądu spraw publicznych. Właściwy ich osąd nie jest możliwy, gdy bez reszty akceptujemy logikę instrumentalnego rozumu, właściwego nowożytnej *polis*, takiego, który każdą działalność umysłową nakazuje poddawać kontroli pod kątem jej „efektywności”, „użyteczności”, „sprawczości”, a na koniec „polityczności”. Taką sytuację uważam za szkodliwą nie tylko dlatego, że odzwierciedla ona (jak dowcipnie skonstatowała w przywołanym wywiadzie telewizyjnym Arendt) typowo męski sposób postrzegania kategorii efektywności, użyteczności, sprawczości i polityczności. Uważam ją za szkodliwą również dla jakości naszej, humanistów, działalności umysłowej. Pod wpływem presji, jaką wywołuje bycie widzianym i słyszonym w sferze publicznej, stajemy się nie tyle wrażliwsi na inne dyskursy, jakimi posługują się aktorzy tej sfery, ile często przewrażliwieni na punkcie własnych dyskursów, własnych języków, własnych interpretacji i własnych opinii. A stąd już niedaleko do ideologiczności, moralizatorstwa czy zacietrzewienia w kwestiach etycznych, ekologicznych, ekonomicznych i wszystkich innych, którymi tak żywo interesuje się współczesna humanistyka. Podzielam, powtórzę, diagnozę Hansa Ursa Sommera: we współczesnej humanistyce (mam na myśli zwłaszcza bliski mi obszar badań literackich i krytyki literackiej) dostrzegam ofensywę ideologiczności i źle pojętego moralizatorstwa. Dobitne wyrażanie własnego stanowiska bywa niekiedy koniecznością. Jednak w praktyce często – zbyt często! – skazuje nas ono na partyjność; zawęża horyzont umysłowy i interpretacyjny. Prowadzi do utożsamienia praktyki umysłowej z praktyką społeczną, polityczną, etyczną. Jakikolwiek szlachetne intencje by za tym nie stały, często cierpi na tym wolność myślenia. I wyobraźnia.

<sup>28</sup> Odwołuję się w tym miejscu pośrednio do tezy Michaela Pollana wyrażonej w książce *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Our Meals* (New York 2006), bezpośrednio zaś do stwierdzeń Michała Pawła Markowskiego zawartych w książce *Polska, rozkosz, uniwersytet*, odnoszących się do politycznego wymiaru czynności jedzenia.

Dla starożytnego Greka sferą wolności była – wiemy to od Arendt – dziedzina *polis*, dziedzina języka i perswazji retorycznej, wyzwolona z łańcuchów konieczności, na jakie skazuje człowieka życie „biologiczne”, poddane presji rozrodu i utrzymania gatunku. Z drugiej strony tak rozumiana *polis* mogła efektywnie działać jedynie wtedy, gdy dla równowagi istniała strukturalnie silna dziedzina prywatna, gdzie jednostka nie podlegała presji bycia widzianym i słyszonym; presji, o której ciemnych stronach nauczyli nas w przeszłości niejednokrotnie i z sukcesem przedstawiciele *French theory*, najciekawiej Foucault. Od tamtego czasu zmieniło się prawie wszystko, przede wszystkim zaś powstała dziedzina społeczna, która nie tylko tamte dwie połączyła, lecz stopniowo po prostu wchłonęła, tak iż obecnie z trudnością potrafimy wyobrazić sobie obszar, w którym jednostka nie podlegałaby wpływowi społecznym, a w konsekwencji politycznym. Na marginesie pozostawiam fakt, że głęboki wpływ na takie rozumienie polityczności wywarła w dwudziestym wieku psychoanaliza Freuda, dzięki której rozpowszechniło się nieoczywiste wcale przekonanie, że należy wtargnąć w najintymniejsze zakątki ludzkiego jestestwa, ponieważ to najlepsza droga do zwiększenia samorozumienia człowieka. Osobiście wątpię, byśmy dzięki Freudowi i jego następcom lepiej rozumieli siebie samych. Sądzę jedynie, że błyskotliwiej posługujemy się dyskursami psychologicznymi (zwłaszcza w sferze publicznej), co nie jest przecież tym samym. Ponadto zaś uznaliśmy, że wnikanie w najintymniejsze zakątki ludzkiego jestestwa jest nie tylko słuszne, lecz także społecznie pożądane. Ujmując to inaczej: słuszne i społecznie pożądane jest wchodzenie człowiekowi do domu, którego drzwi muszą pozostać odtąd raz na zawsze otwarte. Drzwi zamknięte bowiem budzą wśród aktorów *polis* podejrzenie, że dzieje się za nimi coś niewłaściwego i zakazanego. Nie bez przyczyny nazywamy Freuda mistrzem podejrzeń. Peter Sloterdijk powiedziałby, że taka postawa jest wynikiem istnienia „świadomości nieszczęśliwej w zmodernizowanej postaci”<sup>29</sup>, ukształtowanej pod wpływem uporczywego zde gustowania, które postrzega świat jako miejsce dotknięte głębokim rozdarciem. Wobec takiego świata należy zachowywać nieustanną podejrzliwość, a nade wszystko krytycyzm. Nadmierne zaufanie do świata i ludzi traktowane jest zazwyczaj jako defekt władzy sądenia.

Hannah Arendt zawsze żywiła dystans wobec panpsychologizmu Freuda i jego naśladowców. Oraz wszelkich działań, mających na celu odebrać jednostce jej „dom”. Chciałbym zwrócić uwagę, że ostatnim pojęciem, jakie

<sup>29</sup> Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Wrocław 2008, s. 235.

autorka *Kondycji ludzkiej* przywołuje w wywiadzie dla niemieckiej telewizji, nie jest ani „polityczność”, ani „wspólnota”, ani „empatia”, ani „sprawiedliwość społeczna”, ani „wyrównywanie szans”, ani „poszerzanie dostępu” czy „sprawczość”, a już z pewnością nie jest nim „podejrzliwość”. Nie, żadne z tych słów, tak chętnie dziś przywoływanych współcześnie w dyskursie nauk humanistycznych, z ust Arendt nie pada. Tylko inne, a jest nim właśnie „zaufanie”. Zaufanie do ludzi. Zaufanie, które bardzo często ulega nadwątleniu, jeśli nie całkowitemu zniszczeniu – gdy pochopnie likwidujemy podział na dziedzinę prywatną i dziedzinę publiczną; gdy w rezultacie każdy rodzaj działania uznajemy za działanie polityczne.

Nikt prawie nie będzie dziś na serio utrzymywał, że dziedzina publiczna może jeszcze dawać obywatelowi, jak w starożytnych greckich miastach-państwach, wolność od konieczności. Długa lista myślicieli – od rzymskich stoików po *French theory*, Žižka i Agambena – przekonuje nas, że to niemożliwe. O ile jednak stoicy konsekwentnie afirmowali w związku z tym *vita contemplativa*, o tyle dla wielu czołowych przedstawicieli współczesnej humanistyki polskiej i światowej tak rozumiana „kontemplacja” dowodzi raczej obojętności na sprawy *polis*, dlatego bywa traktowana z nieufnością. Lekarstwem na nią mają być różne formy aktywizmu<sup>30</sup>. Nie uważam jednak, by „prywatność” została utracona raz na zawsze; byśmy (my, humaniści, filozofowie, badacze literatury, krytycy) nie byli w stanie odbudować domu, którego wewnątrz sami wcześniej nieopatrznie wystawiliśmy na widok publiczny, w przekonaniu, że jesteśmy to winni społeczeństwu. I że w każdym przypadku musimy być pożyteczni dla wspólnoty. Arendt się nie myli. Nie mylili się Grecy. Posiadanie domostwa, czyli możliwość schronienia się przed uroszczeniami „wszechwidzialności” i „wszechsłyszalności” jest w moim przekonaniu koniecznym warunkiem bycia człowiekiem wolnym w przestrzeni publicznej.

#### 4

Tak naprawdę cały czas chodzi mi tutaj o filologię. Jednak ustalenie horyzontu poznania filologicznego jest dziś, jak sądzę, zadaniem niezwykle żmudnym i pojęciowo pracochłonnym. Dlatego rozmyślać o filologii, znaczy rozmyślać najpierw o humanistyce jako takiej, następnie o badaniach literackich, by na końcu być może z powrotem zwrócić się ku temu, co mogłoby się

<sup>30</sup> Nawiasem mówiąc, jest to w moim przekonaniu główne źródło obecnej popularności figury aktywisty/aktywistki w przestrzeni publicznej.

stać – i w humanistyce, i w badaniach literackich – czymś na kształt „domostwa”: ku filologii właśnie. To miejsce, gdzie badając słowo, miałbym szansę „uspokoić oddech”, czyli nabrać dystansu do zaborczego panoptykonu *polis*. Dziś to prywatność daje ludzkiej władzy sądenia zdecydowanie więcej swobody. Daje więcej możliwości rozwijania wyobraźni, z dala od wrzaskliwych sporów, jakie bezustannie wstrząsają sferą *polis*. Jeśli ktoś nazwie taką postawę eskapizmem czy *splendid isolation*, odpowiem, że wyobraźnia jest przeciwieństwem (jak pięknie, choć w zupełnie innym kontekście stwierdzał Patrick Boucheron, francuski historyk) formą gościnności<sup>31</sup>. Wystarczy z niej korzystać. To po pierwsze. Po drugie: korzystając z gościny filologii, warto uznać pogląd, że zaangażowanie intelektualne jest czymś innym od zaangażowania politycznego czy etycznego. Nie tylko dlatego, że postulat intelektu „zaangażowanego”, prowadzi, niezależnie od wszystkich dobrych intencji, jakie za nim stoją, zbyt często do całkowitej kompromitacji myślenia; że zbyt często wyradza się w polityczny radykalizm, ideologiczne doktrynerstwo i tanie moralizatorstwo, jak to najdobitniej pokazał w dwudziestym wieku przykład Sartre’a. Dzisiaj lista takich „Sartre’ów” jest niestety znacznie dłuższa, ponieważ żyjemy w świecie, w którym środki masowego przekazu coraz intensywniej „lajkują” przede wszystkim najbardziej krzykliwe formy zaangażowania. Pole humanistyki także pada ofiarą tych zjawisk: coraz więcej artykułów, esejów i książek to rozbudowane „wpisy”, jakie można znaleźć na popularnych portalach społecznościowych. Tymczasem przechodzący gwałtowne przemiany świat domaga się od nas, humanistów, spojrzenia nowego i świeżego. To zaś nie jest możliwe bez zdystansowanej refleksji, refleksji „prywatnej”. Mniej obciążonej afektami i pragnieniami (zwłaszcza pragnieniem, by być czymś więcej niż się w rzeczywistości jest<sup>32</sup>), a bardziej abstrakcyjnej, w znaczeniu, jakie kryje Musilowska formuła „człowieka bez właściwości”. Ten „aktywny pasywista” reprezentuje postawę bardzo mi bliską: uważa, że w swoim „politycznym” oglądzie świata za dużo dbamy o „fabułę”

<sup>31</sup> Zob. Patrick Boucheron, *O tym, co może historia*, przeł. Michał Warchała, w: „Przegląd Polityczny” 168/2021, s. 19.

<sup>32</sup> Tym bardziej, że – zgadzam się w tej mierze z Pierrem Nora – stronicze „zaangażowanie intelektualistów może się stroić w cnoty moralnego oburzenia i wyrazistej postawy; w rzeczywistości jednak nigdy nie miało wpływu na bieg rzeczy” (Pierre Nora, *Cztery dekady*, przeł. Tomasz Swoboda, w: „Przegląd Polityczny” 165/2021, s. 125). Nora wie, co mówi. Jest nie tylko jednym z najwybitniejszych francuskich historyków, lecz także współzałożycielem i współwydawcą periodyku „Le Débat”, bodaj najznakomitszego w intelektualnej historii Francji drugiej połowy dwudziestego wieku.

(komu, gdzie i kiedy coś się przytrafiło), a za mało o wypróbowywanie alternatywnych możliwości myślenia.

Wyrażę to jeszcze dobitniej: podczas gdy znakomita część współczesnych dyskursów humanistycznych nadużywa trybu oznajmującego, filologia – taka, która jest mi bliska – zadowala się przede wszystkim trybem warunkowym. Co w konsekwencji oznacza, że jest to dziedzina, która uwalnia słowo od nadmiernej odpowiedzialności, na przykład etycznej. Tak jak postulat literatury „zaangażowanej” doprowadził w przeszłości do powstania sztuki propagandowej i estetyzacji polityki, tak postulat „zaangażowanej” humanistyki czy „zaangażowanych” badań literackich doprowadził (co widać w niektórych choćby nurtach ekokrytyki, humanistyki środowiskowej, czy w *global warming criticism*) do rozwoju humanistyki „nakazowo-rozdzielczej”, nierzadko noszącej znamiona sekciarstwa. Jego skutkiem jest ponadto rozwój takich form krytycznego namysłu nad literaturą, które są nadmiernie obciążone zaangażowaniem afektywnym. Obie tendencje uznają za błędne: należy się wystrzegać myśli, jakoby humaniści wynaleźli swój własny sposób bycia lepszym od innych<sup>33</sup>.

Najwyższa pora postawić następującą kwestię: czy w obrębie panoptikonu, którym jest współcześnie taka instytucja wiedzy jak uniwersytet, znajdzie się miejsce dla opisanej wyżej filologii „prywatnej”? Będącej dla badacza tekstów literatury dziedziną prywatną w znaczeniu, o jakim pisała w *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt? Namiastką Kastalii, tak kapitalnie odmalowanej przez Hessego w jego słynnej (choć niedocenianej przez historyków literatury) powieści?<sup>34</sup> Sądzę, że tak. Pod warunkiem, że zmodyfikujemy powierzchowny obraz instytucji wiedzy jako instytucji nieodmiennie

<sup>33</sup> Przykładem książki, która na gruncie polskiej humanistyki ostatnich lat stanowi wyraz takich postaw, jest w moim przekonaniu *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki* Julii Fiedorczyk (Gdańsk 2015). Autorka przywołuje całą paletę najsłynniejszych nazwisk światowej humanistyki (m. in. Cycerona, Freuda, Heideggera, Latoura, Lyotarda czy LaCaprę), rozwija niezwykle wyrafinowaną intelektualnie argumentację i przepływa cały ocean najwyborniejszych cytatów, tylko po to, by ostatecznie dojść do wniosku całkiem oczywistego i banalnego: że trzeba się troszczyć o „globalny ogród”, jakim jest Ziemia. Oto skutek pochoptego utożsamienia zaangażowania intelektualnego z zaangażowaniem etycznym, by nie powiedzieć: z aktywizmem politycznym. A używając języka filozoficznego: przykład pochoptego utożsamienia władzy sądenia z imperatywem kategorycznym.

<sup>34</sup> Tytuł polskiego przekładu powieści Hermanna Hessego (*Gra szklanych paciorków*) jest, nawiasem mówiąc, nieprecyzyjny, ponadto niezgodny z wyłożonymi przez narratorkę zasadami gry. Niemieckie „Glasperlenspiel” oznacza bowiem albo „grę w szklane paciorki” (analogicznie np. do gry w szachy) albo „grę na szklanych paciorkach” (analogicznie np. do gry na skrzypcach).

opresyjnej. Prawda, obraz ten zinternalizowaliśmy – my, intelektualiści i humaniści, od dekad karmieni wybornymi analizami przedstawicieli *French theory*, czujnych obserwatorów przemian społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – tak głęboko, że z trudem przychodzi nam wyobrazić sobie instytucję, która w swej istocie nie byłaby całkowicie opresyjna wobec jednostki, nadzorowanej i karanej; która nie umieszczałaby jej zawsze w takim czy innym „więzieniu”, panoptykonie statycznym i zamkniętym. Ta dwubiegowna wizja instytucji, jaką przejęliśmy w spadku po debatach intelektualnych minionych dekad, nie grzeszy jednak, jak sądzę, dostateczną subtelnością. „Spłaszczony” ujęcia prezentują myśliciele nawet tak skądinąd błyskotliwi jak Žižek czy Agamben. Owszem, wiele dowiedzieliśmy się od nich o skutkach działania władzy symbolicznej i wszelkich form wiedzywładzy; o tym, że skutki te bynajmniej nie są symboliczne, lecz realne: ich wyrazem na płaszczyźnie społecznej są na przykład przekonania, światopoglądy, wyznania czy modele wartościowania. Kapitalnie streszcza to Roberto Esposito w eseju *Instytucja i wolność. Rzecz o hierarchii i mobilizacji*:

Jednostka nie tyle tworzy instytucje, ile okazuje się wpisana w ich gramatykę.<sup>35</sup>

Równocześnie ten sam Esposito prezentuje stanowisko dużo bardziej wyważone i dużo bliższe poglądom Arendt, ponieważ sporadyczne ograniczanie relacji wspólnotowych uznaje nie tylko za słuszne, lecz czasami wręcz za wskazane. W ten bowiem sposób jednostka buduje coś w rodzaju układu odpornościowego, „zaszczepiającego” ją na uroszczenia co bardziej „żarłocznych” form wspólnotowości<sup>36</sup>. Taki „układ odpornościowy” chciałbym widzieć – dla obszaru humanistyki i badań literackich – właśnie w filologii. Przewrotnie trawestując słynną myśl Marksa, i całkowicie odwracając jej wektor, mam wręcz ochotę napisać: **humaniści chcą dziś na różne sposoby zmieniać świat, idzie jednak o to, aby najpierw porządnie go zinterpretować.**

Dlatego nie zaprezentuję na koniec żadnego konkretnego „programu”, który odgórnie wyznaczałby kierunki rozwoju tak rozumianego poznania filologicznego. Daleki jestem również od tego, by uznawać „obiektywny”, jak się czasem uważa, warsztat filologii za remedium na nadmierne afektywne

<sup>35</sup> Roberto Esposito, *Instytucja i wolność. Rzecz o hierarchii i mobilizacji*, przeł. Joanna Ugniewska, w: „Przegląd Polityczny” 168/2021, s. 102.

<sup>36</sup> Esposito podnosi tę kwestię zwłaszcza w książce *Immunitas. Protezione e destino della comunità* (2002). Zob. również: tegoż, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przekł. zbiorowy, Kraków 2015.

zaangażowanie współczesnej humanistyki oraz na etyczne pobudzenie (by nie powiedzieć etyczną nadpobudliwość), z jakim podchodzi ona często do spraw *polis*. Filologia, o której mówię, jest nie tyle metodą, programem, czy kierunkiem studiów<sup>37</sup>, a już z pewnością nie doktryną – ile pewną postawą czy może tylko pewnym impulsem. Jeśli miałbym posłużyć się literacką metaforą, to powiedziałbym, że „mojej” filologii blisko do figury rycerza nieistniejącego, którego w swojej znanej powieści powołał do życia Calvino: to takie coś, czego nie ma. Albo właśnie do wspomnianej wcześniej figury Musilowskiego „człowieka bez właściwości”. Jeśli zaś miałbym być nieco bardziej precyzyjny, powiedziałbym, że to filologia „kyniczna”, czyli taka, która stawia „wesoły” opór władzy wszelkich dyskursów publicznych, a także ich powadze; która – jak chce w *Krytyce cynicznego rozumu* przywoływany już wcześniej Peter Sloterdijk – wybiera małość przeciw wielkości, tożsamość „miękką” przeciw „twardej”<sup>38</sup>. Albo jeszcze taka, która – do tego z kolei przekonują bliskie mi *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* Schillera jest wiedziona szczególnym „popędem gry” (niem. *Spieltrieb*). Popęd ów znosi zarówno wszelką przypadkowość jak i przymus konieczności i nadaje człowiekowi wolność<sup>39</sup>.

Albowiem – w pełni podzielam konkluzję Schillera – (...) człowiek bawi się tylko tam, gdzie w całym znaczeniu tego słowa jest człowiekiem, i tam tylko jest Pełnym człowiekiem, gdzie się bawi.<sup>40</sup>

Chcę wierzyć, że filologia wciąż może być takim „placem zabaw”. Miejscem „własnym” albo po prostu domem, bez posiadania którego nie można odpowiednio rozumieć spraw świata, a w konsekwencji – mądrze w nich uczestniczyć.

<sup>37</sup> Z tego samego powodu nie zajmuję mnie tutaj kwestia instytucjonalnych podziałów na kierunki filologiczne i neofilologiczne oraz tym podobne zagadnienia.

<sup>38</sup> Zob. np.: Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, wyd. cyt., s. 91.

<sup>39</sup> Zob. Friedrich Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, przeł. Irena Krońska i Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 97.

<sup>40</sup> Tamże, s. 104.



Łukasz Musiał

Institute of German Studies, Adam Mickiewicz University, Poznań

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1572-3861](https://orcid.org/0000-0003-1572-3861)

## **What can philology do today?**

### **Summary**

The first part the article contains a critical analysis of the contemporary model of literary and philological studies, which have their roots in the 19th century. Political literary criticism entrapped in the hermeneutics of suspicion takes the brunt of the criticism. In the second part the author lays out an alternative model of literary and philological studies based on the ideas of Hannah Arendt.

### **Key words**

Philology – literary studies – hermeneutics of suspicion – Friedrich Schiller (1759–1805) – the notion of ‘the Political’ – public and private – Hannah Arendt (1906–1975)

### **Słowa kluczowe**

filologia, badania literackie, hermeneutyka podejrzeń, polityczność, Hannah Arendt, publiczne, prywatne, Friedrich Schiller

## Bibliografia

- Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, München 1994.
- Arendt, Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt, Hannah, *Wprowadzenie w politykę*, w: *tejże, Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Warszawa 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, przeł. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1992.
- Boucheron, Patrick, *O tym, co może historia*, przeł. Michał Warchala, w: „Przegląd Polityczny” 168/2021.
- Braudel, Fernand, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek. Czas świata*, przeł. Jan i Jerzy Strzeleccy, Warszawa 1992.
- Esposito, Roberto, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przekł. zbiorowy, Kraków 2015.
- Esposito, Roberto, *Instytucja i wolność. Rzecz o hierarchii i mobilizacji*, przeł. Joanna Ugniewska, w: „Przegląd Polityczny” 168/2021.
- Mandelsztam, Osip, *Szafa z książkami*, w: *tegoż, Zgiełk czasu*, przeł. Ryszard Przybylski, Warszawa 1994.
- Markowski, Michał Paweł, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
- Markowski, Michał Paweł Markowski, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.
- Markowski, Michał Paweł, *Polska, rozkosz, uniwersytet*, Kraków 2021.
- Musil, Robert, *Dziennik – zeszyt 10. O książkach*, w: *tegoż, Człowiek matematyczny i inne eseje*, przeł. Jacek St. Buras, Warszawa 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *O przyszłości naszych zakładów kształceniowych*, przeł. Tadeusz Zatorski, Warszawa 2020.
- Nora, Pierre, *Cztery dekady*, przeł. Tomasz Swoboda, w: „Przegląd Polityczny” 165/2021.
- Nussbaum, Martha, *Not for profit. Why democracy needs the humanities*, Princeton 2010.
- Schiller, Friedrich, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, przeł. Irena Krońska i Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1972.
- Sloterdijk, Peter, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Wrocław 2008.
- Sommer, Andreas Urs, *Sztuka samodzielnego myślenia*, przeł. Tadeusz Zatorski, w: „Kronos” 3/2020.

## Źródła elektroniczne

- Zur Person: Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus: <https://www.youtube.com/watch?v=dVSRJC4KAiE> [dostęp: 15.10.2021].