

znajomość wątków najpopularniejszej rodzimej telesagi wśród czytelników, ponieważ – mimo przytoczenia streszczenia fabuły odcinków obydwu seriali (s. 70, 182) – nie wyjaśnił np., kim są Hanka i Marek z *M jak Miłość*, chociaż zaprezentował sylwetki i powiązania rodzinne bohaterów *Współczesnej rodziny*.

Pomimo wyżej wskazanych szczegółów, następczących metodologicznych trudności i wątpliwości odnośnie do zasadności niektórych sformułowanych przez autora założeń i wniosków, pracę cechują precyzja terminologiczna oraz rzetelność w przeprowadzeniu badań i przywoływaniu koncepcji wielu autorów. Łuczaj podkreśla, że wyników badań nie można uogólniać (s. 167), jednak ze względu na częstą niemożność sformułowania obiektywnych praw w obrębie nauk społecznych studium przypadku pozwala dostarczyć wymaganej z punktu widzenia problemu badawczego wiedzy (s. 68). Niewykluczone, że inny sposób badania dałby odmienne rezultaty. Jednakże przeprowadzone w minigrupach wywiady pozwoliły zarówno na przyjrzenie się indywidualnej recepcji treści znanych i nieznanym respondentkom seriali telewizyjnych, jak i na wymianę myśli i obserwację przekonań grupowych. Niewątpliwym walorem pracy są liczne, obszernie cytaty z odbytych dyskusji. Książka wnosi wkład do socjologii kultury, ponieważ zwraca uwagę na ideologiczne treści (paradoksalnie elitarniej) kultury popularnej oraz społeczno-ekonomiczne uwarunkowania odbioru przekazu telewizyjnego. Autor podejmuje również problem defaworyzowanych środowisk popegeerowskich (specyficznych na tle innych obszarów wiejskich w Polsce). *Świat z drugiej strony ekranu* ze względu na bogatą część teoretyczną i starannie omówione wyniki badań jakościowych może zainteresować i inspirować do własnych eksploracji socjologów, kulturoznawców i medioznawców zajmujących się tematyką telewizji, wykluczenia społecznego i recepcji kultury popularnej.

Wiktor Uhlig
(Uniwersytet Warszawski)

Z POWROTEM DO RZECZYWISTOŚCI SAMEJ!*

Pisarstwo Brunona Latoura wymyka się klasyfikacjom – z jego dorobku korzystają dziś zarówno kulturoznawcy i socjologowie, jak i filozofowie nauki czy kognitywiści. *Nadzieja Pandory* ukazała się na polskim rynku wydawniczym w odpowiednim momencie. Wszystkim, którzy zdążyli się już przyzwyczaić do teoretycznego oblicza Latoura: krytyka nowoczesności, twórcy socjologii powiązań czy pomysłodawcy ekologii politycznej, przypomina, że Latour zaczynał od badania praktyk – etnografii nauki.

Latoura trudno przyporządkować do konkretnej tradycji intelektualnej – od rodzimej odżegnuje się w humorystycznym dialogu ze studentem London School of Economics zawartym w *Splatając na nowo to, co społeczne*:

* B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. nauk. K. Abriszewski, przeł. K. Abriszewski i in., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, 399 s.

S – Przepraszam, profesorze, mówiłem już, nigdy nie interesowałem się tymi Francuzami, [...] nie znam się na Derridzie, semiotyce ani na żadnej z tych rzeczy. Nie wierzę, że świat jest zrobiony ze słów i tak dalej...

P – Niech Pan nie będzie sarkastyczny. [...] A poza tym, ja w to także nie wierzę¹.

Oczywiście Latour, choć się do tego wprost nie przyznaje, nierzadko korzysta ze spuścizny francuskiej myśli humanistycznej i nie wszystkie jego pomysły są tak nowatorskie, jak zdaje się on twierdzić. Źródeł pewnych jego pojęć można doszukiwać się choćby u Gilles'a Deleuze'a: gdy w rozdziale szóstym *Nadziei Pandory* Latour mówi o złożeniu ludzi i czynników pozaludzkich, możemy dostrzec w tym inspirację Deleuzowskim urządzeniem czy układem (*agencement*). Warto jednak zauważyć, że u Deleuze'a *agencement* związany jest z deteriozującą pragnienia², u Latoura zaś w pojęciu złożoności głównie nacisk kładziony jest na, jak byśmy powiedzieli za Deleuze'em, „deteriozującą” odpowiedzialności/sprawczości. Zadłużenie u Deleuze'a potwierdza także tłumacz Latoura, Krzysztof Abriszewski, we wstępie do *Splatając na nowo to, co społeczne* – dotyczy się ono jednak nie tylko Latoura, lecz także całej teorii aktora-sieci (ANT)!³ Inną inspiracją, jaką Abriszewski dostrzega (choć ma przy tym duże wątpliwości), jest myśl Jacques'a Derridy: odnosi się to zwłaszcza do jego pojęcia śladu jako reprezentanta pisma i jest widoczne w pojęciu inskrypcji Latoura. Ślady pisarstwa Derridy można odnaleźć także w *Nadziei Pandory* – ruch Derridiańskiej dyseminacji przywodzi na myśl ruch rozmontowywania tzw. starego/nowoczesnego układu (*old/modernist settlement*) i ruch krążącej referencji (*circulating reference*).

Czytając *Nadzieję Pandory*, można przyjąć przynajmniej trzy strategie odbioru. Pierwsza każe w niej widzieć pracę z zakresu studiów nad nauką i technologią (STS), która wymaga specjalistycznej wiedzy dotyczącej tzw. wojen o naukę i problemu jej granic; druga – socjologiczno-polityczna – odsyła wprost do późniejszych dzieł Latoura, poczynając od *Polityki natury* i rozwijanej tam problematyki; w końcu trzecia – dyskursywna – pozwala w *Nadziei Pandory* dostrzec przede wszystkim poszukiwanie języka opisu świata (nie tylko świata nauki), nowej ontologii i epistemologii, które postuluje Latour.

Nie zamierzam przeprowadzać szczegółowej analizy pomysłów Latoura wypracowanych w duchu filozofii nauki ani klasyfikować *Nadziei Pandory* w jakimkolwiek obszarze współczesnej refleksji badawczej. W zamian proponuję przemyśleć, co by się stało, gdyby tekstów Latoura nie czytać z pozycji krytycznego „szkiełka i oka” nauki, lecz zapytać w duchu Latoura, czego domaga się *Nadzieja Pandory*; nie czytać jej jako kolejnego tekstu z zakresu STS, ale jako manifest filozoficzny.

Manifest Latoura mógłby zaczynać się od parafrazy innego sławnego manifestu: „Krąży widmo po Europie – widmo modernistów”. Bardziej odpowiednie wydaje się jednak rozpoczęcie efektywnym okrzykiem zapożyczonym od fenomenologów: „Z powrotem do rzeczywistości samej!”

Pierwszy rozdział określa ramy tematyczne *Nadziei Pandory*. Latour przywołuje dialog między nim a szanowanym psychologiem na spotkaniu ludzi świata

¹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 214.

² Por. M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 161.

³ K. Abriszewski, *Splatając na nowo ANT. Wstęp do „Splatając na nowo to, co społeczne”*, w: B. Latour, *Splatając...*, s. XIII.

nauki w Brazylii. „Czy wierzysz w rzeczywistość?” – pyta go rozmówca. Latour-narrator nie spełnia oczekiwań interlokutora – odpowiada twierdząco, więcej nawet: o brak wiary w rzeczywistość czuje się niesłusznie podejrzewany. To, jak Latour przyznaje, niezwykle pytanie staje się punktem odniesienia dla całej książki.

Latour zaczyna swoją opowieść w iście platońskim stylu nie bez powodu – przez cały wywód prześwieca wewnętrzna polemika z Platonem i chęć napisania historii swoiście antyplatońskiej: zamiast dać się porwać „drugiemu żeglowaniu”, spójrzmy znów na ziemię⁴. Nawet w strukturze książki – choć może wydawać się to zabiegiem ryzykownym – można znaleźć odwrócenie dialogu platońskiego: rozdziały od drugiego do piątego (rozdział pierwszy należy traktować raczej jako wstęp) można przypisać etapowi majeutycznemu, konstrukcyjnemu, cztery ostatnie – elenktycznemu, czyli zbijaniu fałszywych przekonań. Takie odwrócenie nie tylko ma walory retoryczne, lecz także pozwala czytelnikowi wyjść od „rzeczywistości samej”, by później skonfrontować ją ze światem skonstruowanym przez modernistów.

Cztery kolejne rozdziały dotyczą badań naukowych praktyk. Latour przenosi czytelnika w głąb Puszczy Amazońskiej, by razem z nim badać problem przesuwającej się granicy lasu, do Francji czasów drugiej wojny światowej, by śledzić, jak Frédéric Joliot-Curie planuje budowę reaktora atomowego, aż wreszcie dwa rozdziały poświęca postaci Ludwika Pasteura i jego badaniom nad fermentacją kwasu mlekowego.

Zjawisko krążącej referencji opisywane w drugim rozdziale wywraca na nice model zarówno autoreferencyjnego (relatywistycznego), jak i realistycznego ujęcia języka. Klasyczny model języka zakłada istnienie przepaści między światem i językiem – język może w nim jedynie niekiedy korespondować z prawdziwym stanem rzeczy. Jest to jeden z elementów tworzących tzw. stary układ (zwany także nowoczesnym), opisany szczegółowo w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*⁵. Chodzi tu o układ nie tylko pojęciowy, lecz także uobecniający się w praktykach, którego korzenie sięgają tradycji kartezjańskiej. Stary układ znajduje potwierdzenie w „rozdwójeniu” modernistów, którzy w projekcie nowoczesności mieli zerwać z przeszłością, by pokazać „świat takim, jakim jest”. Paradoksalnie, oddalając się od natury i tworząc iluzję obiektywnego świata „na zewnątrz”, coraz bardziej wtkłali się w sieć świata ludzi i czynników pozaludzkich. Można podejrzewać, że inspiracją rozmontowywania starego układu mogły być *Słowa i rzeczy* Michela Foucaulta i pojęcie *episteme* klasycznej⁶.

Stary układ polegał na radykalnym oddzieleniu języka od świata, umysłu od rzeczywistości zewnętrznej, podmiotu od przedmiotu czy w końcu natury od społeczeństwa. W kwestii języka Latour zdaje się otwarcie występować przeciwko dwudziestowiecznej, post-Saussure'owskiej tradycji filozoficznej, którą daje się wyprowadzić z – a w bardziej radykalnym ujęciu również sprowadzić do – rozdziału na *signifié* i *signifiant*. Autor *Nadziei Pandory* ilustruje problem realizmu jako pomieszanie epistemologii z historią sztuki: „Potraktowaliśmy naukę jak

⁴ Por. tamże, s. 245.

⁵ Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

malarstwo realistyczne, wyobrażając sobie, że robi ona dokładną kopię świata. Jednakże nauki robią coś innego [...] przez następujące po sobie etapy łączą nas z uregulowanym, przekształconym i skonstruowanym światem. W tym modelu porzuciliśmy podobieństwo [...]”⁷. Rekompensatą za utratę *mimesis* jest krążąca referencja, która nie odzwierciedla świata, lecz transformuje go, tworząc sieci powiązań mogące na powrót połączyć nas z obydwoma krańcami łańcucha mediatorów.

Na przykładzie Joliot autor chce pokazać, jak za pomocą translacji aktorzy tworzą różnego rodzaju powiązania między nauką i społeczeństwem, na przykład dla wspierającego Joliot przedsiębiorstwa Union Minière „robienie pieniędzy” oznacza „inwestowanie w fizykę Joliot”⁸. Jeśli dalej przyszedłoby nam tropić inspiracje Latoura (choć i w tym wypadku jest to ryzykowne), w tego rodzaju translacjach można by zobaczyć przedefiniowanie pola symbolicznego Pierre’a Bourdieu: to, co Bourdieu wyłączał ze swojego rozumienia pola, Latour jednakże dopowiada. To również Union Minière ustanawia Joliot jako „prawdziwego” fizyka, sprawczość w tym przypadku nie leży bowiem tylko po stronie naukowca. Ale Latourowi nie chodzi o zwiększenie liczby aktantów tworzących dane pole, ma raczej na celu skomplikowanie samego pojęcia pola, tak aby przestało ono być czymś autonomicznym i zamkniętym, lecz niejako mieściło w sobie inne, niewykluczające się wzajemnie. Skuteczność działania w danym polu oznaczałaby więc umiejętność dobrania odpowiednich translacji.

Utrzymywanie wszystkich wiązań wymaga szczególnych kompetencji od Joliot, a oddzielenie nauki od rzeczywistości społecznej staje się niemożliwe⁹. Latour w opisie posługuje się metaforą serca jako węzła oraz chaotycznej masy żył i tętnic jako wyłaniających się ze zbiorowości powiązań. Podobną konstatację można odnieść nie tylko do faktów naukowych, lecz także do każdego „stanu rzeczy”, jak później będzie to postulował w swoim projekcie „socjologii powiązań”.

W przypadku Pasteura i jego badań nad fermentacją kwasu mlekowego osią wyводу jest problem „wytwarzania faktów”. Autor sięga tu do raportu z badań Pasteura, który opisuje wyłanianie się nowego aktora – fermentu. W tekście chemika Latour dostrzega dwie sprzeczne epistemologie: na początku Pasteur przyznaje, że niejako wykracza poza fakty i stwarza nowe drożdże (a więc ferment został stworzony w laboratorium), na końcu zaś twierdzi, że każdy, kto bezstronnie oceni wyniki jego pracy, przyzna mu rację (a więc ferment jest autonomiczny). Latour, po raz kolejny tropiąc elementy odpowiedzi na pytanie o rzeczywistość, szuka metafory pomocnej w ustaleniu pochodzenia tych dwóch sprzecznych stanowisk. To interesujący moment w całej książce: za pomocą retoryki Latour próbuje oddać paradoks tekstu Pasteura, jednak żadna z metafor (teatr, droga, fetysz, optyczna, industrialna) nie spełnia jego oczekiwań. Jego zdaniem „praktyka eksperymentalna wydaje się niemożliwa do opowiedzenia”¹⁰ tak długo, jak długo będziemy oddzielać świat od języka. W późniejszym *Splatając* Latour narzeka na mylne rozumienie przez środowisko badaczy z zakresu

⁷ B. Latour, *Nadzieja...*, s. 112.

⁸ Tamże, s. 121.

⁹ Por. B. Latour, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Abriszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 12, s. 163–192.

¹⁰ B. Latour, *Nadzieja...*, s. 118.

nauk społecznych i nauk przyrodniczych „wytwarzania faktów” i gdyby mógł, prawdopodobnie zamieniłby to mocne zdanie na pozytywny postulat w duchu ANT: „wszystko jest możliwe do opowiedzenia, jeśli tylko nauczymy się mówić na nowo”. Postulując nową ontologię/epistemologię w zakresie studiów nad nauką, Latour postuluje bowiem także nową filozofię języka. W rozdziale trzecim mogliśmy się przekonać, że dla autora *Nadziei Pandory* zdania języka – a więc to, co stanowi treść nauki – nie są „czymś pomieszczonym w czymś”, one same są pojemnikiem. Latour powołuje się tu na etymologię słowa „pojęcie”, które znaczy tyle co „chwycić, ogarnąć”: pojęcia są czymś, co utrzymuje zbiorowość w całości¹¹. Dramatyczne poszukiwanie metafory oddającej podwójną epistemologię Pasteura doskonale oddaje całą poetykę Latoura, który własnym piarstwem próbuje wykroczyć poza tzw. stary układ, codziennie reprodukowany w języku (choćby przez użycie słów „podmiot” i „przedmiot”), i tym samym tworzy kolejny poziom translacji i powiązań.

Następne cztery rozdziały odchodzą od przedstawiania praktyk naukowych i dotyczą w dużej mierze problematyki „socjologiczno-politycznej”. W rozdziale szóstym Latour tłumaczy pojęcie zbiorowości, czyli zgromadzenia ludzi i czynników pozaludzkich, i odżegnuje się od podziału na podmiot i przedmiot, po raz kolejny negując założenia tzw. starego układu. Autor modyfikuje pojęcie sprawczości na przykładzie złożenia osoby i rewolweru – osoba trzymająca rewolwer nie jest tą samą osobą, co osoba nietrzymająca rewolweru, tak jak rewolwer trzymany w ręku nie jest tym samym rewolwerem leżącym na stole. Wspomniane złożenie modernistycznego „przedmiotu” i „podmiotu” Latour nazywa hybrydycznym aktorem („obywatelorewolwer”), powstałym wskutek procesu translacji, i zarazem pokazuje, że odpowiedzialność za działanie musi zostać rozdzielona między różnych aktantów¹². W następnym kroku tworzy więc autorską pragmatogonię – genealogię przedmiotów – by zarysować „mityczną historię zbiorowości”, czyli splatanie się ludzi i czynników pozaludzkich.

W przypadku pragmatogonii Latour konstruuje wizję dziejów, która po przeniesieniu na wykres może budzić wątpliwości. Układa się bowiem w symetryczny wzór, w którym liczba powiązań na kolejnych poziomach mitycznych zwiększa się w miarę upływu czasu (Latour nie kryje się ze swoim stanowiskiem, że obecnie skala powiązań jest znacznie większa niż w przeszłości). Czytelnika może dziwić wielość wykresów i schematów zawartych w *Nadziei Pandory*, nie są one jednak jedynie towarzyszącą wywodowi ilustracją, lecz swoiście przemieniają opisywany przez Latoura świat w inskrypcję. Tym sposobem to, co pozostaje niewidzialne na poziomie tekstu, uobecnia się w wizualizacji. Wizualizacja jest swego rodzaju zabiegiem retorycznym, służącym zmobilizowaniu w jednym miejscu jak największej liczby zdarzeń. To zaś oznacza, że praktyki, które autor *Polityki natury* badał w swoich studiach nad nauką, przenosi na poziom metarefleksji we własnym piarstwie¹³.

¹¹ Tamże, s. 143.

¹² Tamże, s. 226.

¹³ B. Latour, *Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem*, tłum. M. Frąckowiak, A. Derra, „Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” 2012, vol. III, s. 207–257. Jak pisze Latour: „Twierdę, że pisanie i obrazowanie same przez się nie są w stanie wyjaśnić zmian w naszych społecznościach naukowych, mogą jedynie pomóc w tym, by sytuacja sporu stała się dla nas bardziej korzystna”, tamże, s. 214.

W krótkim rozdziale siódmym Latour, jakby idąc po śladach zawartej w poprzednim rozdziale mitycznej genealogii, zdaje się wracać do korzeni zachodniej cywilizacji i przywołuje *Gorgiasza* Platona. Głównymi bohaterami tego dialogu są dla Latoura Kallikses i Sokrates. Kallikses przedstawia racje rządów Mocy, a więc nietzscheańskiej siły i prawa naturalnego, Sokrates zaś stoi po stronie Racji – filozofii i prawa rozumu. Latour rekonstruuje dialog, by pokazać, że stanowiska Racji i Mocy są sprzeczne jedynie pozornie. W istocie tworzą one fałszywą alternatywę i ustanawiają się wobec trzeciego aktora – wielkiego nieobecnego pogardzanego przez obu protagonistów, czyli zgromadzonego ludu Aten, niewolników i kobiet. Zarówno ten rozdział, jak i dwa następne, będące jego kontynuacją, mogą spotkać się z takimi samymi zarzutami, co poprzednie publikacje Latoura: czy naprawdę jesteśmy uwikłani w nowoczesny układ? Czy Latour nie czyni z naukowcami, epistemologami i całą modernistyczną zgrają tego samego, co Sokrates uczynił z ludem Aten? Wydaje się jednak, że takie postawienie sprawy jest zbyt ostre. Jeśli patrzeć na tekst Latoura zarazem jak na manifest, jak i dialog antyplatoński, to w tym właśnie miejscu cały wywód powinien się zagaęczać, a Latour – niczym janusowy Sokrates – wraca do punktu wyjścia i, puszczając oko, ośmiesza nas na ateńskim rynku.

Ostatni rozdział autor *Nadziei Pandory* poświęca pojęciu „faktysza”. Wprowadzając je, zarazem rozbija podział na fetysz i fakt oraz krytykuje konstruktywizm społeczny i postmodernizm. Rozdział ten przywołuje na myśl tzw. aferę Sokala, która dla Latoura prawdopodobnie byłaby wyrazem modernistycznej „fałszywej świadomości”, przejawiającej się radykalnym oddzieleniem nauk humanistycznych od ścisłych. Latour argumentuje, że obrazurca, który chce zniszczyć fetysz, potwierdza tym własną „wiarę” w niego i zarazem wyraża przekonanie, że fakty, w imię których go rozbija, mogą istnieć bez pomocy czyichś działań¹⁴. Tymczasem fetysz i fakt mają podobne korzenie: oba są zarówno czymś wytworzonym, jak i niewytworzonym (z francuskiego: *un fait est fait* – „fakt jest zrobiony”, „fakt jest faktem”)¹⁵. Latour zadaje pytanie, jak działalibyśmy, powracając do faktyszy, odpowiedzią zaś jest inna od modernistycznej teoria działania. „W działaniu nie chodzi o panowanie” – pisze Latour i kontynuuje: „Ja nigdy nie działałem, zawsze jestem w pewnym stopniu zaskoczony tym, co robię. To, co działa przeze mnie, jest również zaskoczone tym, co ja robię, możliwością zmiany [...]”¹⁶. Przy tak rozumianym działaniu rzeczy odzyskują swoją historyczność, a wierzenia i przekonania uważane przez modernistów za „to, co wewnątrz”, odzyskują sprawczość. Latour przeciwstawia się tłumaczeniu przekonań jako stanów umysłu, które można wytłumaczyć systemami kulturowymi czy strukturami społecznymi. Ludzie, nawet kiedy mówią o wierze w UFO, wiedzą, co mówią, i kiedy wskazują na dany przedmiot, to on właśnie jest przyczyną ich zachowania, a nie urojeniem „mózgu w słoju”. Rozdział wieńczy krótki passus o roli intelektualisty: on sam powinien być faktyszem i chronić różnorodność ontologiczną świata po rozmontowaniu starego układu. Można powiedzieć, że powinien być anty-Sokratesem, to bowiem, co Sokrates rozdzielił, intelektualista powinien na powrót spleść.

Peter Sloterdijk powiedział kiedyś: „Bruno Latour to jeden z największych odnowicieli nauk społecznych”. Latourowi można sporo zarzucić, tak jak dużo

¹⁴ B. Latour, *Nadzieja...*, s. 338.

¹⁵ Tamże, s. 165.

¹⁶ Tamże, s. 346.

można zarzucić Sloterdijkowi: obaj często balansują na granicy oddzielającej hochsztaplera od geniusza. Obaj także posługują się metaobrazami, by opisać świat na nowo: Sloterdijk – pojęciami sfery i kuli, Latour – zbiorowości i sieci. Autor *Nadziei Pandory* nie kreśli, jak jego francuscy poprzednicy, drobiazgowej filozofii pełnej *signifiés* i *signifiants*, jego mity nie mają ani krzty sztuki mitologii Rolanda Barthes'a. Zamiast tego Latour tworzy swoją Wielką Narrację: uwikłany w język dyskursu naukowego, próbuje wyjść naprzeciw rzeczywistości samej.

Agata Koprowicz
(Uniwersytet Warszawski)

SKANDALISTKA GABRIELA ZAPOLSKA*

Twórczość Gabrieli Zapolskiej ma w polskim literaturoznawstwie szczególny status: doceniano zasadniczo jej późną dramaturgię, zapoznając lub lekceważąc próby powieściowe, nowelistykę, flirty z kulturą popularną, takie jak zapomniany scenariusz filmu *Niebezpieczny kochanek*, bogatą publicystykę. Za tryumfalny powrót Zapolskiej odpowiedzialna jest krytyka feministyczna, która też nie odkryła pisarki od razu, początkowo w symptomatyczny sposób ją przeoczywszy: nie poświęciła jej nawet wzmianki Grażyna Borkowska w przełomowej pracy dotyczącej dziewiętnastowiecznej prozy kobiecej¹, wykluczyła ją również ze swoich rozważań Aneta Górnicka-Boratyńska, nie umieszczając tekstów Zapolskiej w antologii polskich programów emancypacyjnych *Chcemy całego życia* ani nie wydzielając dla niej miejsca w opracowaniu *Stańmy się sobą*². Feministyczną lekturą Zapolskiej zajęła się dopiero Krystyna Kłosińska w ważnej książce *Ciało, pożądanie, ubranie*³, po której pojawiły się propozycje Ireny Gubernat⁴ oraz Agaty Chałupnik⁵. W tych pracach, ograniczających się z kolei do analizy wyłącznie powieści Zapolskiej, zwykle w zapale odkrywania sposobów wyrażania się kobiecości zapoznawano wcześniejsze ustalenia historycznoliterackie, zwłaszcza znaczenie i konsekwencje akcesu Zapolskiej do naturalizmu.

Anna Janicka w książce *Sprawa Zapolskiej. Skandale i polemiki* sprawnie rekonstruuje dotychczasowy stan badań, deklarując, że w swoich poszukiwaniach będzie usiłowała iść „trzecią drogą”, by zrozumieć fenomen Zapolskiej w inny

* A. Janicka, *Sprawa Zapolskiej. Skandale i polemiki*, Uniwersytet w Białymstoku – Alter Studio, Białystok 2013, 372 s.

¹ G. Borkowska, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996.

² Por. A. Górnicka-Boratyńska, *Chcemy całego życia. Antologia tekstów feministycznych z lat 1870–1939*, Warszawa 1999 oraz teźże, *Stańmy się sobą. Cztery projekty emancypacji (1863–1939)*, Izabelin 2001.

³ K. Kłosińska, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999. Por. także teźże, *Fantazmaty, Grabiński – Prus – Zapolska*, Katowice 2004.

⁴ I. Gubernat, *Przedśionek piekła. O powieściopisarstwie Gabrieli Zapolskiej*, Słupsk 1998.

⁵ A. Chałupnik, *Sztandar ze spódnicy. Zapolska i Nalkowska o kobiecym doświadczeniu ciała*, Warszawa 2004.