

Ewa Szary-Matywiecka

"Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie", Maria Janion, indeks rzeczowy zestawiała Izabela Jarosińska, Gdańsk 1972, Wydawnictwo Morskie, ss. 450, 2 nlb. + 14 wklejek ilustr. : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 64/4, 344-358

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

towarzyszących wzajemnym zainteresowaniom. Jest on widoczny np. w komentarzach do poetyckich obrazów Ukrainy. Werwes zdaje się tu nawet nie zauważać historycznej zmienności relacji między obiektami percepcji a uschematyzowanymi wyobrażeniami o nich, jak i odrębności sygnałów językowych tej zmienności. Świadczy o tym pełna identyfikacja autorska ze stworzonym przez Słowackiego, historycznie określonym, ale przecież dzisiaj konwencjonalnym obrazem Ukrainy (s. 292).

Kończąc niniejsze uwagi warto wspomnieć jeszcze o pewnych drobniejszych nieścisłościach wartych sprostowania. I tak, na s. 109, powołując się na przestarzałą pracę Tadeusza Michalskiego *Współczesna umysłowość polska na Ukrainie* (Kijów 1910), stwierdza Werwes, że „Próby zorganizowania wydawnictw periodycznych czy almanachów — od »Gwiazdy«, »Rusalki« i »Grosza Wdowiego« do *Kwiatów i owoców* i *Co Bóg dał* — skończyły się niepowodzeniem”. Otóż o nieudanej próbie można mówić tylko przy dwóch ostatnich publikacjach. „Rusalka” (t. 1—5) ukazywała się w latach 1838—1842, „Gwiazda” (t. 1—4) w 1846—1849, a „Grosz Wdowi” w 1849—1850. Tym samym na ówczesne warunki były to wydawnictwa ciągłe, a każde z nich odegrało pewną rolę w dziejach prasy literackiej. I wreszcie ostatnia uwaga: Werwes stara się na ogół uwzględniać nowszą literaturę radziecką w omawianym zakresie. Zdarzają się jednak pewne luki, do których należy brak wzmianek o pracy Bolszakowa. Ponadto piszący o Szewczence i Polakach winien wspomnieć o obszernej, przez nas już wymienianej rozprawie Wacława Kubackiego poświęconej tym zagadnieniom, a piszący o Podbereskim czy Żeligowskim winien pamiętać o książce Dawida Fajnhauza *Ruch konspiracyjny na Litwie i Białorusi* (Warszawa 1965).

W sumie książka Werwesa, mimo wspomnianych dyskusyjnych ujęć, stanowi cenny materiałowo przegląd najistotniejszych zjawisk w omawianej dziedzinie, a zawarte w niej refleksje metodologiczne skłaniają do nowego spojrzenia na kontakty literackie obu sąsiadujących ze sobą narodów.

Mieczysław Inglot

Maria Janion, ROMANTYZM, REWOLUCJA, MARKSIZM. COLLOQUIA GDAŃSKIE. (Indeks rzeczowy zestawiała Izabela Jarosińska). Gdańsk 1972. Wydawnictwo Morskie, ss. 450, 2 nlb. + 14 wklejek ilustr.

Książka Marii Janion *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie* należy do tego typu wypowiedzi dyskursywnych, które stosują się dwukrotnie (a nie jednokrotnie, jak bywa przy publikacji jakiegokolwiek „*soliloquium*”, np. jednej z poprzednich książek tej autorki, *Zygmunt Krasiński — debiut i dojrzałość*) do sytuacji rygorów lektury: są przez nie cenzurowane raz przy ich wygłaszaniu i słuchaniu, a drugi raz przy ich zapisywaniu i czytaniu. W istocie nie mamy w takich przypadkach do czynienia z tożsamym kontekstem rygorów lektury, „czytać — znaczy nazywać, słuchać — to nie tylko odbierać mowę, to także ją budować”, jak powiada Barthes¹. We wstępie do książki, określając coś z jej genezy jako pisarskiego projektu, jawnie wskazała autorka na swoją działalność dydaktyczną: rozmowy, seminaria i wykłady, które prowadziła w okresie 14-letnim, najpierw w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Gdańsku, a obecnie na Uniwersytecie Gdańskim. Owemu dyskursowi: żywej mowie profesora i studentów, uczniów i wykładowcy, dyskursowi

¹ R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*. Przełożyła W. Błosińska. „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 343.

w postaci „monologów, dialogów, dywagacji, wyjaśnień, dyskusji, pytań i odpowiedzi” (s. 10), owemu dyskursowi z samej jego fonicznej natury zanikającemu i przemijającemu, zapis dokonany przez jego uczestników (słowne ślady pozostawione przez profesora, wykładowcę), a następnie zapis książkowy zagwarantował trwałość. W książce Janion dyskurs, a dokładniej sens mowy żywej (kolokwiiów gdańskich) jest nie tylko jawnie inaugurowany w tytule, ale i konsekwentnie zrealizowany, stylistycznie (m. in. przez wyposażenie dyskursu książkowego w ustne formy semantyczne oraz w odpowiednią leksykę) i merytorycznie.

Niezwykłość (a w tym i przeciwieństwo) książki Janion w stosunku do każdej książki-„*soliloquium*” polega więc na różnicach pomiędzy dwiema praktykami dyskursywnymi, które są jednakowo zapośredniczone poprzez znaki pisma, ale nie-jednakowo usytuowane wobec mowy żywej, tzn. w książce Janion pozytywnie, a w książce-„*soliloquium*” negatywnie. Jak już napisałam, we wstępie zwróciła uwagę autorka na efektywność kolizji pomiędzy mową żywą a pismem (jest to pierwsza z kolizji w książce poświęconej kolizjom historycznym i ideologicznym: „książka-rozmowa, książka z założenia »powiedziana«, kolokwialna, »mówiona«, a nie pisana. [...] jest to w końcu książka »pisana«, ale zrodzona z uniwersyteckich rozmów i fakt ten stanowi jej najważniejszy czynnik sprawczy”; s. 7). Jeśli w ogóle zastosowanie mowy żywej jest w stanie przekształcić dyskurs dydaktyczny w dogodne narzędzie przepływu autorytatywności informacyjnej, uwzględniającej jednak możliwość pojawienia się obok niej replik konkurencyjnych i korygujących („pedagogika zawiera w sobie literacką ideę słowa”, s. 9), to obecność dyskursu dydaktycznego w dyskursie naukowym sprawia, że wiedza jest proponowana czytelnikom nie pod postacią gotowych produktów, definicji czy jednoznacznych określeń, ale jako coś, co się dopiero w nim staje, jako proces („literatura zawiera w sobie projekt pedagogiczny”, s. 9).

Wyżej przytoczone tezy autorki o obciążeniu literatury „projektem” pedagogicznym są tezami „wstępnymi”. Ich rozwinięcie i udokumentowanie przynosi zarówno sama książka jak i analizowane w niej treści dzieł dyskursywnych (naukowych, filozoficznych, krytycznych) i niedyskursywnych (artystycznych). Poprzez pozytywne usytuowanie się wobec mowy żywej (kolokwiiów gdańskich) książka Janion podpowiada literaturoznawstwu rewolucyjnie ideę homologii mowy i „literatury”².

² Na temat homologii mowy i „literatury” zob. *ibidem*, s. 331. Potrzebę stawiania cudzysłowów przy wyrazie „literatura” uzasadnił genialnie C. Norwid (*Pisma wszystkie*. T. 6. Warszawa 1972, s. 505), wskazując na wyrazu tego charakter arbitralny i zarazem historyczny, a nie naturalny i prehistoryczny. Objasniając dzieje piśmiennictwa, jakie nastąpiło po epoce epopei, zauważył: „Że formalnego potomstwa taka (lubo właściwa) Epopeja nigdzie nie ma. Że praca ta jednakże, wszędzie istniejąc, stanowi u ludów innych rodzaj wielkiej-księgi narodu, choćby księga taka nie była s-poszytą w jeden tom; lecz, że ona moralnie wszędzie istnieje i istniała. Niekiedy nazywają ją i »literaturą«!...” Potrzebę tę potwierdził ostatnio M. Foucault (*Jednostki wypowiedzi*. Przełożył S. Cichowicz. „Teksty” 1972, nr 1, s. 145): „literatura« i »polityka« są mimo wszystko kategoriami ustanowionymi niedawno, które stosować do kultury średniowiecznej, a nawet klasycznej, można tylko dzięki hipotezie retrospektywnej i formalnym analogiom czy też podobieństwom semantycznym”. W sporze, jaki M. Janion prowadzi z Sollersem o cudzysłowy przy wyrazie „literatura” (zob. s. 123), stoję zdecydowanie po stronie Norwida, Foucaulta i Sollersa.

Jednocześnie zaś, będąc pewnym sposobem przekazania, ale i zarazem dowodem autorskiej wiedzy (dyskursem naukowym), jak też przykładem stosunków autorki ze światem i ludźmi (dyskursem dydaktycznym), a poza tym traktując w całości o procesach zachodzących w historii, w praktyce społecznej, w sztuce i w literaturze, książka Janion posiada swoje konkretne i określone ekwiwalenty nie na scenie naukowych abstrakcji, ale na scenie rzeczywistości historycznej: kultury europejskiej (bynajmniej przecież nie jednej jedynej i nie jednolitej) stuleci XIX i XX.

W wyniku tej podwójnej gry, prowadzonej w materii mowy, owej — jak uczy Marks — realnej praktyki myśli³, i w historii społecznej, książka *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, jak każda książka będąc przedmiotem sztucznym (choć „*man made*”) i anachronicznym, jest w stanie przewyciężyć naturalny anachronizm swojego zapisu i z powodzeniem ulokować się ponownie w tej rzeczywistości, która legła u jej narodzin: w łonie żywej praktyki ludzkiej.

Nadanie praktyce ludzkiej — temu aktywnemu i zmiennemu, bo odbywającemu się w przyrodzie i społeczeństwie, uczestnictwu człowieka w przeobrażaniu świata — znaczenia rozstrzygającego o procesie zdobywania wiedzy było rewolucyjnym odkryciem Marksa. To Gramsci w pracach pisanych w faszystowskim więzieniu pseudonimował „filozofię marksistowską” określeniem „filozofia praktyki”. Należy więc dodać bardzo ważne uzupełnienie do tego, co już wyżej zostało napisane o ostentacyjnie żywym i procesualnym charakterze postępowania badawczego Marii Janion: osiłą konstrukcyjną myśli, ale i stylistyki ich książkowego zapisu, zapisu pojedynczych słów, zdań, całej książki — jest marksistowska koncepcja prawdy. Marksizm jest jednym z tematów tej książki, ale zarazem jej metodą.

Książka Janion jest książką o bardzo wielu przedmiotach. Składa się na nią ogromny wysiłek naukowy, praca dokumentacyjna i interpretacyjna, dotycząca mniej lub bardziej ściśle trzech tytułowych tematów: romantyzmu, rewolucji, marksizmu, a wyrażająca się w prezentacji i przetworzeniu rozmaitych wątków problemowych i doktryn badawczych, w bardzo licznych nawiązaniach polemicznych, w pytaniach i w postulatach. Pełne ukazanie faktycznego bogactwa intelektualnego tej książki nie mieści się w schematycznych ramach recenzji. Jedynym zadaniem, jakie w tej sytuacji mogą sobie postawić — oczywiście poza zwięzłym zreferowaniem książki — jest ustosunkowanie się do niektórych, wybranych jej problemów oraz odczytanie postawy naukowej autorki, jej naukowego *credo*. Zanim jednak w dwóch następnych częściach recenzji zrealizuję to zadanie, zwrócę najpierw uwagę na te operacje poznawcze, w obrębie których i dzięki którym konstytuuje się sens książki.

1. Sens tej książki jest efektem konfliktu (Janion powiedziałyby: kolizji) pomiędzy dokumentacją a interpretacją. W spisach bibliograficznych dołączonych do kolejnych części książki i stanowiących o jej stronie dokumentacyjnej autorzy „literatury przedmiotu” traktowani są jak bogowie, „których objawienia zostały spisane na papierze zamiast być wpisane w istoty i rzeczy”. Ta sytuacja ulega odwróceniu w kolejnych częściach, gdzie „literatura przedmiotu” zostaje poddana interpretacji, „wpisaniu w istoty i rzeczy”, a boskość autorów ulega intronizacji lub detronizacji⁴.

³ Czyż kolokwium nie jest wzorcowym przykładem owej realnej praktyki myśli, którą Marks w *Ideologii niemieckiej* określał tymi słowy: „mowa — to praktyczna, również dla innych ludzi istniejąca i stąd istniejąca też dla mnie samego, rzeczywista świadomość; [...] mowa powstaje dopiero z potrzeby, z konieczności komunikowania się z innymi ludźmi” (cyt. na s. 118).

⁴ Jest to parafraza aforyzmu C. Lévi-Straussa (*Myśl nieoswojona*. Przełożył A. Zajączkowski. Warszawa 1969, s. 401).

2. Sens tej książki jest zarazem efektem konfliktu pomiędzy cytataми, w których odczytuje się kogoś innego, a propozycjami, które daje się z kolei do odczytania komuś innemu. Cytaty w książce Janion, przywołane jak zwykle dla „udokumentowania twierdzeń zawartych w tekście”, spełniają poza tym jeszcze inne zadanie: „uzupełniają tekst jako jego komentarz bieżący zaczerpnięty z historii nauki”⁵.

3. Sens tej książki jest zarazem efektem konfliktu pomiędzy polemiką (usiłowaniem dokonania zmian w tym, co już gotowe, co już na autorkę oddziało) a dydaktyką (próbą odszukania, przystosowania i zamknięcia tego, co nowe, do dalszego powielenia).

Z jednej więc strony pozytywne usytuowanie się książki Janion wobec mowy żywej, a z drugiej strony obecność w niej norm właściwych każdej praktyce dyskursywnej, a mianowicie: aktywności, dynamiczności i zdialogizowania, były powodami, dla których książka ta skutecznie wymykała się przyporządkowaniom gatunkowym, jakie próbowano dla niej ustalić na zebraniu dyskusyjnym w Instytucie Badań Literackich⁶. Dyskutanci używali wówczas terminu „monografia” i jeśli nawet wskazywano na to, że książka Janion nie jest monografią XIX-wieczną, to tak czy inaczej słowem kluczowym w tym punkcie dyskusji było słowo „monografia”.

Charakterystyki gatunkowe, odnoszące poszczególne teksty lub grupy tekstów do innych tekstów nie w sposób ewolucyjny, lecz inwolucyjny (świejące zatem swoje triumfy przy opisie form dawno minionych i zamkniętych, np. idylli⁷), konserwatywne, nie rozumiejące rozwoju, bo przecież same nie rozwijające się, nie były w stanie oddać w sposób adekwatny złożoności i niejednorodności książki Janion (bo przecież nie o „swoistość” tylko na świecie chodzi), jak również jej ostentacyjnej konkretności. Tylko bowiem włączenie jej w szeroki nurt praktyki dyskursywnej — mówionej i pisanej, filozoficznej, naukowej, krytycznej, dydaktycznej — jest w stanie zapewnić poznanie tego, co zaledwie naszkicowałam wyżej. I dopiero wówczas przekonanie Engelsa wypływające z jego działalnośći „romantycznej”, rewolucyjnej i marksistowskiej, na temat konserwatywności gatunkowych klasyfikacji przedmiotów: „podobne rodziko bezustannie podobne i było to już wiele, gdy Linneusz przyznawał, że tu i ówdzie mogły przez skrzyżowanie powstać nowe gatunki”⁸ — mogłoby na terenie literaturoznawstwa polskiego rzeczywiście odnosić się do przeszłości.

Książka *Romantyzm, rewolucja, marksizm* składa się z czterech części. Węzłową jest ta, która nosi tytuł *Światopoglądy* i poświęcona jest interpretacji XIX- i XX-wiecznych teorii z zakresu socjologii poznania — mówiąc inaczej, teorii „społecznego uwarunkowania podmiotu poznającego” (s. 91). Do części tej dołączony jest tekst dyskusji na temat: *Metodologiczne problemy badań nad ekspresją światopoglądów w literaturze*, jaka odbyła się w Instytucie Badań Literackich PAN. Pozo-

⁵ F. Engels, *Przedmowa do wydania angielskiego „Kapitału”*. W: K. Marks, *Kapitał*. Warszawa 1950, s. 25.

⁶ Zob. dyskusję, jaka odbyła się w Instytucie Badań Literackich nad omawianą tu książką — „Teksty” 1973, nr 3.

⁷ Przykładem takiego triumfu jest książka A. Witkowskiej „*Sławianie, my lubim sielanki...*” (Warszawa 1972).

⁸ F. Engels, *O dialektyce*. Cyt. za: S. Amsterdamski, *Engels*. Warszawa 1964, s. 227.

stałe części książki noszą tytuły: *Tragizm* (cz. 1), *Natura* (cz. 3) oraz *Zbójcy i upiory* (cz. 4).

W części poświęconej zagadnieniu tragizmu autorka, idąc śladami niemieckiej humanistyki antypozytywistycznej, prowadzi rozważania wzdłuż drogi pomiędzy tragedią jako zjawiskiem estetycznym i literackim, np. grecką tragedią losu, a filozoficznymi teoriami tragizmu. Dla poszczególnych myślicieli (Schelera, Hegla, Freuda, Marksa) oznaczał tragizm, jak czytamy: właściwość idei, która jest „uniwersalną cechą istoty bytu” (s. 30), bądź ideę „obiektywnego etycznego samopoznania w tragedii” (s. 49), bądź „pierwiastkową winę ludzkości” (s. 44), bądź wreszcie ideę „takiego losu człowieka, w którym kumulował się los zbiorowości” (s. 83). I tak na początku interpretuje autorka rozprawę Schelera *O zjawisku tragiczności*, stanowiącą „podsumowanie niemieckich teorii tragizmu z XIX wieku” (s. 13). (Do teorii tych Janion odwołuje się niejednokrotnie bezpośrednio i samodzielnie, m. in. do Schellinga, Schillera i Hegla.) Następnie omawia kolejno: psychoanalityczną teorię tragedii i tragizmu, której źródło kryło się w „stosunku świadomości do podświadomości” (s. 55), czyli w odkrytym przez Freuda kompleksie Edypa; rozumienie tragizmu i tragedii u Hegla, których podstawa polegała, odwrotnie niż u Freuda, „na stosunku świadomości do rzeczywistości” (s. 55); cztery wykładnie sytuacji tragicznych związanych z postaciami mitologii i tragedii greckiej — Edypem i Prometeuszem, dane przez Hegla, Freuda, Nietzschego i Marksa. W zakończeniu stawia autorka kwestię odpowiedniości problemowej pomiędzy tragedią grecką a tragedią nowożytną. Wersja współczesna tragedii „podaje w wątpliwość już nie sens życia, lecz samo życie” (s. 75), Janion identyfikuje ją jak najśluszniej z dramatami Becketta.

Jeśli tragedia grecka obejmuje trzy plany: epokę archaiczną mitów, epokę starożytną autorów tragedii oraz epokę nowożytną jej czytelników lub widzów, to rozważania Janion dotyczą przede wszystkim planu pierwszego i trzeciego. Za takim ujęciem kryje się wola oderwania „problemu” („problemu” przez ludzkość przeżywanego i nazwanego, ale nie rozwiązanego do końca), po pierwsze: od ściśle historycznej sytuacji tragedii greckiej, i po drugie: od formalnych cech gatunkowych tragedii greckiej, dla tym łatwiejszego włączenia go następnie do nowożytnego nurtu rozwoju społeczeństw, ujawniającego się w kolizjach. Rekonstruowana przez Janion teoria tragedii i tragizmu, w wersjach romantycznej i modernistycznej formułowana w kategoriach „cierpień i namiętności” oraz „metafizyki bytu”, a w wersji Heglowskiej i Marksowskiej w kategoriach etycznych i historycznych, jest teorią kolizji. Teoria ta wyczerpuje się w tezach o walce, w której „jedno prawo występuje przeciw innemu prawu; i nie jest tak, jakoby tylko jedno było prawem, a drugie bezprawiem, ale każde z nich jest prawem” (Hegel, cyt. na s. 82) — o walce jako o źródle tragizmu — inaczej dialektyki. Skłonna jest autorka za Heglem i Lukácsem widzieć w greckim tragizmie pretekst dialektyki, a nawet utożsamić „logikę tragiczną” i „logikę dialektyczną” w taki sposób, że „logika tragiczna” staje się częścią definicji dialektyki. Tym niemniej Janion jasno zdaje sobie sprawę (i wiedza ta stanowi część jej własnej teorii tragizmu i tragedii), że czym innym jest tragizm u Hegla i czym innym u Marksa, choć zdaniem obydwóch kolizja tragiczna ma miejsce w historii. U Hegla jest ona stałą walką abstrakcyjnych sił historii, u Marksa natomiast rozgrywa się „między »rewolucją« a »dyplomacją«, między »rewolucją« a »kompromisem«, między »rewolucją« a »rozważaniem mężów stanu«” (s. 84) — jest to kolizja klas.

Rozważania Janion oscylują w całej książce pomiędzy ontologią a ideologią, pomiędzy przedmiotami jako takimi a teoriami i ideami o tych przedmiotach. Dla-

tę tragedię grecką nie jest u Janion zjawiskiem „samym dla siebie”, jak chciałby Barthes⁹ — bardziej niż swoją starożytną historycznością przemawia swoją uniwersalnością, która jest w tym wypadku jej historycznością nowożytną. Tragedia grecka została więc tutaj ujęta w taki sposób, że z jednej strony prezentuje repertuar spełnionych sytuacji ludzkich, uniwersalnych, a zatem modelowych, z drugiej zaś strony są to już tylko sensory z nich wyczytane oraz rozpoznane perspektywy rozwoju tych sensów, zdolne do tworzenia w nowych warunkach historycznych zupełnie nowych sytuacji ludzkich. Te nowe sensory i nowe perspektywy ich rozwoju mogą być formułowane w różnych językach, np. w języku rewolucji: „u Marksa dokonuje się [...] przejście od tragedii losu do tragedii historii — ale nie w wypowiedzi *par excellence* literackiej się to staje, lecz w *Manièscie komunistycznym* i w *Kapitale*” (s. 80—81). I wówczas tak samo ważne jest to — pisze Janion — „co naprawdę głosili tacy lub inni myśliciele”, jak też proces „przyswajania sobie i przemian przez innych ich idei, zmienności i płynności znaczeń w zależności od kontekstu systemów, w ramach których idee te funkcjonują” (s. 106—107). Jako jeden z szeregu tych systemów widzi autorka literaturę. Teren działania Janion, którego zatem granice są ruchome, a treść poznawcza zmienna, można by scharakteryzować słowami poety-romantyka: „Co stało się już, nie odstanie chwilką... / Wróci Idea, nie powróci sobą”, dodając jednak, że w książce tej nie tylko o samą historię idei chodzi, ale zarazem o historię myśli, świadomości, nauk, sztuk i wreszcie literatury.

Przedsięwzięcie Janion jest przeciwstawne propozycji Barthes'a z jego szkicu *Comment représenter l'antique*. Barthes, obierając za punkt wyjścia rozważań potrzeby praktyki teatralnej, jak najślusniej postuluje odrzucenie psychologicznych interpretacji „antyczności” i ustanowienie na ich miejsce takich, które oddawałyby sens tragedii w ich historycznej konkretności i określoności. Jednocześnie wszakże, formułując te słuszne postulaty, zmierza do archeologizacji tragedii, a co za tym idzie — do oddalenia np. takiego pytania, które dla Janion jest pytaniem ważnym i które zresztą zadaje ona, zastanawiając się nad obecnością „tragedii” w kulturze współczesnej: co wiek XX ma wspólnego z sensem tragedii antycznej? Barthes ocenia negatywnie takie interpretacje „antyczności”, „które zabierają nam poczucie dzieła jasnego, określonego w historii i przez historię, odległą jak przeszłość, która była i naszą, lecz której my już nie chcemy”¹⁰.

Janion — i kiedy pisze o tragizmie greckim, i w następnych częściach książki, kiedy pisze o XIX- i XX-wiecznych światopoglądach, o romantycznej idei natury, czy o gotycyzmie — zawsze szuka tych sensów, które formują się w historii, w owej „płynności i zmienności znaczeń”, nie szuka sensów wyłącznie archeologicznych. Zatem historia idei i historia myśli? — tak, ale naturalna archeologiczność (czy lepiej: anachroniczność) idei i myśli zostaje przetłumaczona na ich aktywność perspektywną. A że Janion, poza tym, mocno stoi na stanowisku socjologii poznania, że zatem pisze historię idei, biorąc za punkt wyjścia „ludzi rzeczywiście działających”, światopoglądy, a nie światopogląd (por. liczbę mnogą w tytule cz. 2), ideologie, a nie *episteme*, że zatem jej historia idei jest „imienna”, a nie „bezienna” — że zatem pisząc ją nie tylko opisuje, ale również interpretuje, jej stanowisko jest diametralnie przeciwstawne temu, które Foucault zajmuje w *L'Archéologie du savoir*.

⁹ Zob. R. Barthes, *Comment représenter l'antique*. W: *Essais critiques*. Paris 1964.

¹⁰ *Ibidem*, s. 78—79.

Część książki poświęcona światopoglądom stanowi podsumowanie tych XIX- i XX-wiecznych doktryn filozoficznych i teorii, których dyrektywy są podstawą metodologiczną „badania światopoglądów”. W zakreślonym przez autorkę polu badawczym znalazły się przede wszystkim: Marksowska socjologia poznania oraz humanistyka rozumiejąca — teoria związana z pracami Diltheya, a współcześnie Ricoeura. Obie teorie zostały najpierw scharakteryzowane osobno i następnie ze sobą skonfrontowane. Marksowską socjologię poznania interpretuje Janion jako teorię racjonalistyczną, dialektyczną i rewolucyjną. Znaczy to, że u jej źródeł tkwi krytyka „rozumu czystego, wiecznego, nieosobowego” (Hegel), która pozwoliła ukazać człowieka jako podmiot poznający, ale i zarazem teza o związku filozofii z praktyką proletariatu.

Udział teorii Marksa w badaniach nad świadomością społeczną skupia się przede wszystkim na problematyce ideologii i fetyszyzmu towarowego. W tym zakresie odkrycie Marksa dotyczyło uznania wszelkich ideologii za produkty społecznej praktyki ludzkiej i tylko za takie właśnie produkty. Janion podkreśla, że zdaniem Marksa fetyszym cechuje nie tylko obrót pieniądza, ale również obieg ideologii w społeczeństwie. Koniec „ideologii jako alienacji” w ujęciu Marksa przedstawia się jako kwestia — zaprojektowanych — historycznych i obopólnych związków filozofii i proletariatu, nauki i rewolucyjnej praktyki społecznej. Chodziłoby zatem — być może — o taki typ związków, który mógłby w przejściu od społeczeństwa „nieprzezroczystego” do społeczeństwa „przezroczystego”, w przejściu od ideologii do wiedzy, od nauki doktrynerskiej do nauki rewolucyjnej — odegrać rolę „pośrednika”, „przez działanie, którego materia i forma, obie nie mające samodzielnego bytu, dokonują się jako struktury, tzn. jako byty [...] poznawalne spekulatywnie”¹¹? „Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatu, a proletariatu nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii” — pisał Marks (cyt. na s. 99).

Czyż tego obopólnego związku filozofii i nauki nie można uznać za argument w dyskusji z Lévi-Straussem, mówiącym: „Marksści — jeśli nie sam Marks — zbyt często rozumowali tak, jakby praktyki wpływały bezpośrednio z *praxis*” (cyt. na s. 225). We wcześniejszej partii swoich wywodów Janion w sposób jednoznaczny określiła pragmatyczny sens filozofii Marksa: „Komunizm jawi się tutaj jako metodologia *praxis* rewolucyjnej” (s. 116; podkreśl. E. Sz.-M.). Czyż zatem filozofia — a inaczej nauka pojęta nie dogmatycznie, lecz rewolucyjnie nie mogłaby być owym poszukiwanym u Marksa przez Lévi-Straussa „schematem pojęciowym”, znakiem „teorii superstruktury [czy raczej superpraktyki? — E. Sz.-M.] zaledwie przez Marksa naszkicowanej”¹²? I czyż inny był sens „praktyki naukowej” urzeczywistnionej przez Lenina?

Janion odwołuje się często — aprobatywnie bądź polemicznie — do tych teorii, których założenia usytuowane są w kręgu teorii Marksa, jego poglądów na sens i charakter ideologii oraz społeczne i historyczne warunki ich powstawania i funkcjonowania. Są to zarówno teorie już sformułowane i uznane za klasyczne (w przypadku Mannheima czy Goldmanna) jak i teorie pozostające ciągle jeszcze w rozwoju, dopiero aktualnie formułowane (tak ma się sprawa z teoriami wywodzącymi się z najnowszych osiągnięć francuskiej semiologii i socjologii literatury). O ile prace Mannheima czy nawet Goldmanna uznaje Janion za pozytywne i twórcze w stosunku do ich marksistowskiego rodowodu, o tyle nowe koncepcje francuskie, Mache-

¹¹ Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 198.

¹² *Ibidem*.

reya, dwóch grup semiologów: „Tel Quel” i „Change”, a zwłaszcza Althussera oskarża wprost o negatywizm rozwiązań oraz o wykluczenie z marksizmu jego jądra humanistyczno-antropologicznego, mianowicie: socjologii poznania. Ten ostatni zarzut wypowiada Janion przede wszystkim pod adresem Althussera.

Trudno jest na tym miejscu dokonać wyczerpującej konfrontacji marksistowskich założeń semiologów i socjologów francuskich z ich — zdaniem Janion — nie zawsze i nie całkiem jasną i przekonującą marksistowską praktyką badawczą. Dyskutując z nimi Janion zdaje się akceptować jednak dwie ważne ich tezy, mianowicie: przekonanie o „towarowym charakterze dzieła sztuki” (s. 120) oraz programowe stosowanie „intelektualnego języka marksizmu” (s. 132). Wiele szczegółowych rozwiązań grupy „Tel Quel”, z którymi Janion polemizuje, a to: rygorystyczne stosowanie terminologii produkcyjnej, jakoby niwelującej problematykę „podmiotowości” i „twórczości”, a to: rzekome utożsamianie sensu literatury z „automatyczną produkcją języka w języku” (s. 125) oraz odrzucenie i teorii odbicia, i teorii ekspresji jest wynikiem — oczywiście nie bez udziału błędów i przejawskrawień — tezy pierwszej, przytoczonej wyżej.

Gestem, który miał inaugurować problematykę odkrytą przez Marksa i przez niego nazwaną: „Królestwo literatury jest królestwem kupieckim”, musiało być odrzucenie starej terminologii. „Každy nowy pogląd w nauce wywołuje rewolucję w jej technicznych terminach” — pisał Engels¹³. Teorie francuskich socjologów i semiologów pozostają ciągle jeszcze w dynamicznym rozwoju, w okresie sporów i dyskusji, które doprowadzały już nawet do ideologicznych rozłamów, jak to było z „Tel Quel” i „Change”. Te okoliczności tłumaczą w pewnym sensie nieprzejrzysty charakter koncepcji oraz ich złożony rodowód ideologiczny, w którym figurują np.: Dante, Sade, Lautréamont, Freud, Mallarmé, Artaud, Marks. Nie zmienia to jednak faktu, że w wyborze swego rodowodu semiologów i socjologów francuscy dają pierwszeństwo tym autorom, którzy byli inicjatorami idei generalnej dekonstrukcji kultury. Jest to więc rodowód antyburżuazyjny i rewolucyjny. A poza tym — są to teorie, które w przeciwieństwie do np. formalizmu rosyjskiego (i zapewne dlatego nie są nowym formalizmem) posiadają oprócz swojej ideologii również swoją, przejętą (Marks, Bataille) oraz samodzielnie wypracowaną (Derrida) ontologię, a więc z konieczności udziałem ich musi być nadmiar znaczeń w porównaniu z liczbą przedmiotów, które można im przyporządkować.

Przeprowadzona przez Janion krytyka teorii Althussera jest skierowana przeciwko jego usiłowaniu ustanowienia marksizmu strukturalistycznego, celowo „ani humanistycznego, ani historycystycznego” (s. 133). Krytyka ta jest tylko częścią wielkiej polemiki Janion — mocno stojącej na stanowisku humanizmu i historyzmu marksistowskiego — z różnymi odmianami strukturalizmu w humanistyce współczesnej, a więc z etnologią Lévi-Straussa, „słowami i rzeczami” Foucaulta oraz analizą teorii Marksa dokonaną przez Althussera. Jest to jeden z głównych i nieustannie powracających tematów tej książki. Rozmaicie sygnowany, najczęściej jednak powraca jako problem „genezy i struktury” bądź „historii i struktury”.

W polemice z Lévi-Straussem zwraca Janion uwagę na trzy zagadnienia: 1) przyznanie historii znaczenia uprzywilejowanego w kształtowaniu procesów poznawczych oraz odebranie historii tego przywileju, co postuluje Lévi-Strauss; 2) stosunek pomiędzy dwoma czynnikami, społecznym i naturalnym, w kształtowaniu procesów poznawczych (chodzi tutaj autorce o wyeliminowanie tych przekonań, które wywodzą się z russoistycznych koncepcji natury ludzkiej); 3) utopijne, a nie histo-

¹³ Engels, *Przedmowa do wydania angielskiego „Kapitału”*, s. 24.

ryczne rozwiązanie antynomii natury i kultury jako „wchłonięcia kultury przez naturę” (s. 134), prezentowane przez Lévi-Straussa. (Ten ostatni aspekt sporu jest jednym z tematów kolejnej części książki, zatytułowanej *Natura*.) Polemizując następnie z takimi interpretacjami teorii Marksa, z których wynikać ma, że opisane przez niego „struktura produkcji” to: „scjencyficzna wersja praw naturalnych, według których funkcjonuje i przekształca się pozostawiony samemu sobie sposób produkcji kapitalistycznej”¹⁴ (tak charakteryzuje koncepcję Althussera Aron, cyt. na s. 138), czy dalej, polemizując z bezosobową *episteme* Foucaulta — jednym słowem, oponując przeciwko „strukturze” na rzecz historii, zmierza Janion do rygorystycznego egzekwowania sensu myśli Marksa, za który uznaje przekonanie o świadomej i celowej działalności człowieka, nadającej sens historii i tworzącej wartości. Janion sprzeciwia się również oddzielaniu, a tym bardziej przeciwstawianiu, jak czyni to Althusser, problematyki „antropologicznej” z „rękopisów” Marksa i problematyki rzekomo wyłącznie „produkcyjnej” z *Kapitału*.

W ramach postulowanej przez Janion problematyki badawczej, której podstawę stanowi socjologia poznania, mieszczą się jeszcze pewne przeświadczenia płynące z humanistyki rozumiejącej, zwłaszcza z wersji nadanej jej współcześnie przez Ricoeura. Idea tej „dwutekstowej” aktywności naukowej zdaje się wynikać z przekonania — które Janion sformułowała w kategoriach dialektycznej zasady porównanie—opozycja — o daleko idącej wspólnocie przedmiotów i celów, przy jednoczesnej rozbieżności metod i sensów obu teorii, socjologii poznania, szerzej: marksizmu i humanistyki rozumiejącej. Rozbieżności metod i sensów obu teorii — zdaniem Janion — to różnice charakteru ideologicznego ich historyzmów, racjonalistycznego Marksa i irracjonalistycznego Diltheya, co nie zmienia jednak faktu, że różnice te istnieją w obrębie jednego i jedyne nurtu historyzmu właśnie, nie zaś np. historyzmu i atomizmu czy historyzmu i strukturalizmu. To decyduje już o wspólnocie ich przedmiotów i celów.

Biorąc zatem za punkt wyjścia swoich teorii jedno i jedyne przekonanie, że wyjaśnienie historii może mieć za podstawę tylko efekty działalności ludzkiej, Marks zmierzał ku wypracowaniu teorii ideologii, a Dilthey ku teorii światopoglądów, która była częścią jego ogólniejszej, irracjonalnej „filozofii życia”. O wspólnocie przedmiotów i celów obu teorii świadczy ich programowy antropocentryzm w przeciwieństwie do kosmocentryzmu teorii strukturalistycznych oraz preferowanie antropologicznych funkcji sztuki. Natomiast metody i ostateczny sens obu teorii to dziedzina różnic i rozbieżności tak wielkich, że nie wydają się one możliwe do jakiegokolwiek pokonania. Janion tak pisze o tym: „Humanistyka rozumiejąca mówi o utożsamieniu, marksizm o dystansie. Oto różnica dwóch hermeneutyk. Marks i Freud to dwaj wielcy rewelatorzy, odkrywcy tego, co utajone: struktur społecznych i świadomościowych. W postępowaniu tych »mistrzów podejrzeń« ujawnia się jednocześnie pewien rodzaj demaskacji, która musi się łączyć z krytyką, racjonalizacją i dystansem. U Diltheya zaś istotną rolę odgry-

¹⁴ Na marginesie dyskusji Janion z Althusserem o potraktowanie „struktury produkcji” jako „wersji praw naturalnych” zauważyć należy za Amsterdamskim (*op. cit.*, s. 18), że spór ten sięga aż do dzieł Engelsa, z których to wywodzą się „próby powiązania [...] problematyki humanistycznej, antropologicznej z wizją świata współczesnego mu przyrodoznawstwa”. Dyskusje prowadzone z Althusserem wydają się kalką dyskusji, jakie z Engelsem prowadzili Gramsci i Lunaczarski.

wa utożsamiające przeżycie, identyfikacja z badanym wytworem kultury i konieczna dlań sympatia (nie można pisać o tym, czego się nie lubi)" (s. 188). Na innym miejscu jeszcze dobitniej scharakteryzowała autorka istotę teorii Diltheya: „Być w kulturze jak w domu — taką humanistykę rozumiejącą Dilthey teoretycznie uzasadnił i sam ją praktykował" (s. 148).

W istocie, pomiędzy socjologią poznania Marksa a klasyczną humanistyką rozumiejącą mogłyby zachodzić jedynie relacje wykluczania, czyli walki. Teoria kolizji klas to przecież negatyw teorii zadowolenia. Krytyka kultury, owa bezpośrednia konsekwencja socjologii poznania Marksa, sprzeczna jest z teorią zadowolenia się w kulturze. Te kwestie stawia Janion zupełnie wyraźnie i jasno. Pytaniem otwartym, jak mi się wydaje, powinna pozostać natomiast kwestia faktycznego lub tylko pozornego nowatorstwa Ricoeura, który „hermeneutyce romantycznej i psychologizującej Schleiermachera i Diltheya przeciwstawia swoją hermeneutykę filozoficzną" (s. 165). Autorka zdaje się mieć w tym względzie zdanie pozytywne, gdyż akceptuje kategorię „rozumienia", którą Ricoeur przejął od Diltheya, a następnie zreinterpretował.

Wątpliwości co do takiego właśnie rozwiązania tego zagadnienia budzą jednak cytowane wypowiedzi Ricoeura, z których jednoznacznie wynika, że postuluje on poruszanie się w kulturze, w której, „jak bywa w zagadkach, wszystko jest już powiedziane" (Ricoeur, cyt. na s. 166). Czyż nie jesteśmy znowu „w domu"? Gdybyśmy natomiast potraktowali na serio zwrot pierwszy: „jak bywa w zagadkach", wówczas będziemy mieć do czynienia z tragiczną bądź fatalistyczną koncepcją kultury (wszak i Edyp rozwiązywał zagadkę Sfinksa), która praktyce ludzkiej nie pozostawia nic prócz zwrócenia się wstecz, bowiem „wszystko jest już powiedziane". Poznawczego namysłu wymagałaby również, wydaje się, sama kategoria „rozumienia", tak jak ją określa i stosuje Ricoeur. Służąc za narzędzie utożsamienia się badacza z badanym przedmiotem daje powód do tego, czemu sprzeciwiał się np. Marks, „żeby to, co istnieje, zinterpretować inaczej, czyli za pomocą jakiejś innej interpretacji uznać" (Marks, cyt. na s. 99).

Kto wie, czy zatem kategorią bardziej efektywną poznawczo nie jest kategoria „analizy", której modelem byłoby postępowanie Marksa w *Kapitale*. Chodziłoby zatem o to, by zachowując w mocy kategorię „rozumienia", rozszerzyć jej zakres kompetencji, a więc, parafrazując zdanie autorki, by rozumienie nie było tylko rozumieniem wartości, ale również ich przetwarzaniem. I tak np. pojawiły się już opinie¹⁵ postulujące zakwestionowanie „kanonu literackiego" ustalonego przez mieszczańską kulturę literacką, w skład której wchodziła „apologia wielkiej sztuki", a u nas „konceptcja trzech wieszczów". W przeciwnym bowiem razie moglibyśmy stać się ofiarami „idealów" dzikich Lovedu z Południowej Afryki, którzy mawiają: „Ideallem to wrócić do domu, gdyż do łona matki nikt nie wróci"¹⁶.

W części 3, *Natura*, dochodzi do głosu problematyka sygnowana w tytule książki słowami: „romantyzm" — „rewolucja". Podobnie jest w części 4. Tak więc tytułowe tematy wiążą się z poszczególnymi częściami książki, podlegają jednak ważnej dystynkcji: w dwu pierwszych częściach rozpatrywane są przede wszystkim zagadnienia rewolucji i marksizmu, natomiast w dwu ostatnich — zagadnienia rewolucji i romantyzmu.

¹⁵ Autorem tych opinii jest W. Grajewski (*Powieść, kicz, ideologia*. W zbiorze: *O współczesnej kulturze literackiej*. T. 1. Wrocław 1973, s. 53).

¹⁶ Cyt za: Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 239.

Część zatytułowana *Natura* jest analizą problemu, który istnieje, jak pisze autorka, „od początku świata”, a którego rozpoznanie przez kulturę nowożytną stało się dopiero udziałem rozprawy Schillera *O poezji naiwnej i sentymentalnej*. Problemem tym było dostrzeżone i odczute u progu romantyzmu — „wygnanie człowieka z natury”, innymi słowy, załamanie się jedności i zgodności pomiędzy naturą a kulturą (jedności i zgodności, która ponoć niegdyś istniała). Ten obecny do dzisiaj problem znany jest pod mianem „antynomii natury i kultury”. Jeśli takim właśnie mianem określa Janion problematykę rozprawy Schillera, to tym samym przyznaje jej autorstwo wiekopomnego „odkrycia”. Omawiana część książki jest niemalże w całości analizą rozprawy Schillera, analizą tych treści romantycznej filozofii natury, które rozprawa ta zainicjowała i skumulowała.

Janion twierdzi, że źródła problemu nie tyle postawionego, co nazwanego przez Schillera w rozprawie *O poezji naiwnej i sentymentalnej* tkwią w wydarzeniach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która „spotęgowała refleksję nad rozdarcie człowieka i oddaleniem się jego od dawnej niewinności” (s. 267), która zatem „zamknęła pewną epokę kultury europejskiej, a otworzyła nową” (s. 257). Naiwny (a w wersji współczesnej, jak można wnioskować z pewnych wypowiedzi autorki, kompensacyjny bądź terapeutyczny) stosunek do natury to produkt konfliktów czynnych w sytuacji „sprzeczności z naturą”, podpowiadający usłudze „zgodność z naturą” właśnie, miast nakłaniać do projektowania życia w kulturze. Taki jest sens zreferowanej przez autorkę diagnozy Schillera. Janion podkreśla, że mamy tutaj do czynienia z takim typem krytyki kultury, w którym mieści się i „krytyka”, i „utopia progresywna”. Tego rodzaju krytyka kultury może być nawet uznana za wersję idei rewolucyjnej, „której cechą najistotniejszą jest skierowanie ku przyszłości” (s. 260).

W ogóle problematyka rozprawy Schillera zdominowana jest — zdaniem Janion — przez zagadnienia rewolucji: „Choć sam Schiller o tym tutaj nie mówi wprost, rewolucja jest wszechobecna” (s. 256). Autorka zauważa dalej, że Schiller stał przed dylematem, który charakteryzował wszystkie nowożytne stanowiska wobec rewolucji, a mianowicie: czemu dać pierwszeństwo, zmianie stosunków etycznych czy rewolucji politycznej? W każdym razie, co podkreśla Janion, Schiller był tym, dla którego pojednanie antynomii ujawnionych przez rewolucję francuską, „życia”, „natury”, „wolności” i „rozumu”, „kultury”, „prawa” (s. 265), jak również projektowanie dróg wiodących do tego pojednania pozostawało rzeczą niezbędną. W tym względzie Schiller przedstawił w swojej utopii idee „jedności moralnej”, której wzorem mieli być poeci, oraz w ogóle idee, jakie są do zdobycia „w sztuce i poprzez sztukę”. Poza tym były to idee tak dalece „uczłowieczone”, że zyskały u interpretatorów nazwę „bogo-ludzkich”. W konkluzji więc: Schiller „estetykę uprawiał jako antropologię” (s. 262).

Rozprawę Schillera uznaje Janion za *signum temporis* romantycznego „przełomu epoki nowożytnej”, za odpowiedź na zapotrzebowanie tego świata, któremu zaczęło gwałtownie brakować (i jak twierdzi autorka, analizując w tym punkcie swoich wywodów twórczość Różewicza, brakuje i dzisiaj) wartości humanistycznych. Janion pisze, że od czasów ukazania się rozprawy Schillera „natura” „staje się decydującym kryterium antropologicznym”, czyli innymi słowy: „Określenie kondycji ludzkiej dokonuje się przez ujawnienie stosunku do »natury«” (s. 266). Waler ten zachowała „natura” po dzień dzisiejszy, gdyż stała się „symbolem krytycznej negacji całej epoki współczesnej, dokonanej w imię obrony zagubionych przez tę epokę wartości: integralności człowieka i autentycznej wspólnoty ludzkiej” (Siemek, cyt. na s. 266). W dobie współczesnej skrajnym przykładem dezaprobaty wobec nas sa-

mych i otaczającego nas świata kultury jest dla Janion postawa Lévi-Straussa, powołującego do życia utopię natury.

Przekonanie o „spiralnej” linii rozwoju cywilizacyjnego człowieka, zdążającego od „jedności” poprzez „rozdarcie” ponownie ku „jedności”, nie jest wyłączną właściwością progresywnej utopii Schillera. Zdaniem Janion charakteryzuje ono w ogóle rytm myśli romantycznej. Tyle tylko, że — jak się to dzieje z każdym „powtórzeniem” czy każdą „kontynuacją” — romantycy, utrwalając ciągłość progresywnego rozumienia historii, wprowadzali do niego zmiany i modulacje. Akceptując w zasadzie Schillerowską „świadomość rozdarcia” i „konieczność ocalenia”, buntowali się przeciw swojej własnej współczesności. Największą zatem zmianą wprowadzoną przez romantyków do Schillerowskiego „schematu” historii było zaktywizowanie ich postawy wobec własnej współczesności. Tak np. pisze Janion o Mochnackim: „Antycypując to, co będzie, żąda zniesienia tego, co jest” (s. 275). Bunt i dążenie do samoświadomości, a raczej połączenie obu tych elementów — to najważniejsze, zdaniem Janion, cechy myśli romantycznej. Są to pierwsze i podstawowe właściwości myśli romantycznej. Konserwatywny bądź rewolucyjny charakter buntu romantycznego pozostaje wobec nich kwestią dopiero następną. Określając postawę romantyków wobec ich współczesności używa Janion następujących sformułowań: „bunt”, „zakwestionowanie”, „destrukcja”, „spustoszenie”, wreszcie „nihilizm”, bo i on był składnikiem myśli romantycznej. Paralelnie do tych sformułowań pojawiają się te, które wskazują i określają „romantyczne ocalenia”, a które autorka nazywa utopiami myśli romantycznej: „nowe społeczeństwo”, „sztuka”, „natura”, „Polska” w naszym romantyzmie.

Ostatnim zagadnieniem referowanym w tej części książki jest zjawisko regionalizmu, będące kolejnym produktem romantycznego stosunku do natury. Romantyzm wyodrębniał indywidualność zarówno osób jak i kultur. Z kolei indywidualność kultury była bardzo często utożsamiana w romantyzmie z indywidualnością regionalną: „region to konkretyzacja lokalnego, indywidualnego, niepowtarzalnego kolorytu życia. Nie życia »w ogóle«, choć takie również romantyzm nadzwyczaj interesowało, lecz życie »tutaj«. Dla romantyków zresztą »życie ogólne« mogło wyrastać tylko z autentycznego »życia konkretnego«. Taka była filozofia romantyzmu” (s. 281). Janion analizuje szczegółowo jeden z przejawów regionalnej indywidualizacji kultury, jaką była idea poezji Północy i poezji Południa.

Problematyka części 4, zatytułowanej *Zbójcy i upiory*, skupia się wokół dwóch terenów badawczych, jakimi są: wiek XIX i romantyzm oraz wiek XX i — mówiąc najogólniej — demonizm ekspresjonistyczny i surrealizm. W rozważaniach tych nie chodzi bynajmniej o monograficzną inwentaryzację faktów literackich (bądź pozaliterackich), świadczących o pokrewieństwie estetycznym i ideologicznym obu epok. Jeśli autorka wskazuje na „powieść gotycką”, „powieść grozy”, „gotycyzm”, „fantastykę romantyczną” (s. 303) jako na antecedencje XX-wiecznego demonizmu i surrealizmu, to i tak ponad stwierdzenie tych faktów wynosi określenie sposobu ich funkcjonowania w nowej epoce oraz interpretację ich odbioru: naukowego, krytycznego bądź wyznawczego. Wskazując na obecność w procesie komunikacyjnym tego typu elementów, szuka Janion w tym, co dzieje się z nimi i wokół nich, przejawów wyłaniającego się układu zależności, ale i konfliktów pomiędzy umownością „starej” epoki a aktywnością epoki „nowej”. Z kolei aktywność epoki „nowej” zmierza zazwyczaj do wykorzystania treści „starej” epoki poprzez ich celowy wybór i kombinację, a więc z punktu widzenia „nowych” interesów.

Omawiana część książki prócz problematyki historyczno- i socjologiczno-

rackiej zawiera zatem problematykę teoretyczną, której wagi nie sposób przecenić. Powinna być ona spożytkowana w pracach na temat mechanizmów przełomów kulturowych, kierunków czy szkół artystycznych, a zwłaszcza w pracach na temat awangard. By prace takie mogły przynosić zadowalające efekty, owocujące nie tylko na ich własnym gruncie, powinny zmierzać do maksymalnego kontrastowania stanowisk ideologicznych szkół i kierunków oraz do analizy takich zjawisk, jak np.: powtórzenia, stylizacje, parodie, falsyfikaty. Są one bowiem podstawą dwustronności informacyjnej faktów literackich, tzn. ich charakteru zarazem konwencjonalnego i innowacyjnego. Poza tym okazują się pomocne w ujmowaniu dynamiki rozwoju literatury w ogóle (bo przecież nie tylko literatury samej!), czyli nie jedynie w stwierdzeniu „statyki” zaistnienia komunikacyjnego jej poszczególnych egzemplarzy. W tym zakresie przedsięwzięcia badawcze Janion, problematyzujące swoistość poszczególnych faktów literackich, np. grozy romantycznej, ale zarazem nadażające za dynamiką przekształceń (o wymi procesami nowości-nienowości literatury), jakim ulegają one w nieustannie zmieniającym się świecie — posiadają wartość modelową.

Opisując pewien wycinek świadomości nowożytnej, a raczej „podświadomości zbiorowej czasów nowożytnych” (s. 304), autorka zwraca uwagę na kilka wersji adaptacji gotycyzmu romantycznego w kulturze XX wieku. Zjawiskom tym nadaje nazwę ogólną „gotycyzmu dwudziestowiecznego” (s. 304). Jako pierwszą wymienia adaptację gotycyzmu do demonizmu niemieckiego filmu ekspresjonistycznego, przedstawiającego „świat zwierciadeł i cieni, niepewnych kształtów, podwójnych istnień, świat, w którym panuje znamienna fascynacja [...] nieprzenikalnym labiryntem losu” (s. 316). Jest to jeden z najważniejszych problemów kultury niemieckiej. Nabrał on znaczenia jawnie politycznego w czasach hitleryzmu, kiedy to „w tworzeniu nowego niemieckiego mitu” (T. Mann, cyt. na s. 324) zaczęto stosować i wykorzystywać — jak przenikliwie zauważyła Janion — nie tyle sam mit demonizmu, co raczej jego technikę. Autorka sądzi nawet, iż w owym czasie na terenie kultury niemieckiej „większość wielkich problemów epoki nowożytnej — łącznie z romantyzmem samym — ujawnia takie właśnie niepokojąco dwuznaczne oblicze” (s. 324). Należy w tym miejscu zauważyć i podkreślić zasadniczą wagę, zarówno dla literaturoznawstwa jak dla socjologii, podjętego przez Janion problemu mitologii i polityki, a również problemu tych „szyfrów pozostawionych przez romantyzm i ekspresjonizm niemiecki”, które zostały następnie spożytkowane przez ideologię hitlerowską.

Adaptację gotycyzmu romantycznego rozpoznaje autorka także w psychoanalizie Freuda: „Gdyby nie niemieckie duchy, upiory i sny, nie byłoby psychoanalizy Freuda” (s. 312). Nie znaczy to jednak wcale, by akceptacja romantycznej irracjonalności miała oznaczać u Freuda bezwarunkowe oddanie się jej. Janion za Starobinskim sądzi, że pomimo zbieżności teorii Freuda „z romantyczną rewolucją, która odkryła demonizm natury i nocne sfery duszy” (s. 313), posiada ona przecież „jednolicie i jednoznacznie racjonalistyczny charakter” (s. 324). Co więcej, racjonalizm jej stał się powodem konfliktu pomiędzy Freudem a Bretonem. Breton — przeciwnie niż Freud — „dążył do zatarcia granic logicznych dzielących »wyzwolenie pragnienia od jego interpretacji«” (s. 333). Uzasadniając surrealistyczny postulat „cudowności” Breton zwrócił się nie ku psychoanalizie Freuda, lecz ku parapsychologii końca XIX wieku. Freud natomiast był racjonalistą i zachowywał wyraźne granice między nauką a sztuką. Dlatego powiązania obu teorii: psychoanalizy Freuda i surrealistycznych manifestów Bretona, mogły być tylko pośrednie i ujawn-

niały się tylko poprzez to, „co romantyczne we Freudzie” (Starobinski, cyt. na s. 334). Związek, czy lepiej: zbieżność psychoanalizy Freuda z irracjonalizmem niemieckiego romantyzmu (autorka w ślad za Ważykiem zwraca uwagę, że romantyzm francuski pozbawiony był w zasadzie treści irracjonalnych, a również „nie znał ani obłędu Gustawa, ani Kordiana w szpitalu wariatów”; Ważyk, cyt. na s. 330), to dla Janion — zgodnie z jej postawą metodologiczną — nie tylko kwestia historyczna, ale również kwestia istnienia tego „związku” we współczesnej kulturze literackiej. „Dziś czytamy romantyków przez Freuda i Freuda przez romantyków. Jak najszlachetniejsza to lektura” (s. 312).

Trzecią z kolei wersją adaptacji gotycyzmu, a szerzej: romantyzmu — odmienną od wersji demonicznej, niemieckiej — odnajduje autorka u surrealistów francuskich. Idąc śladami Ważyka, stawia ona tezę, że surrealizm — zrodzony nie przypadkiem we Francji — to produkt zastępczy (co oczywiście nie oznacza wtórności) w stosunku do francuskiego romantyzmu, któremu brakowało doświadczeń irracjonalnych. Janion powołuje się na opinię Ważyka: „Dopiero surrealizm miał wprowadzić romantyczną koncepcję obłędu, który jest odpowiedzią jednostki na ohydę świata, buntem jej sił psychicznych, stanem natchnionym” (cyt. na s. 330).

Pragnienie generalnej dekonstrukcji kultury mieszczańskiej, włącznie z religią, pragnienie, w którym wypowiedział się nonkonformizm surrealistów, dotyczyło w równej mierze współczesności co i odziedziczonej przez nich przeszłości. Dlatego surrealiści świadomie „rozłupali” romantyzm na połowy — wybrali i gloryfikowali Lautréamonta, odrzucili i potępili dziedzictwo romantyzmu spokrewnionego z „bankiem i przemysłem”, a więc z burżua, Mériméego, Gautiera, Dumasa-syna. Janion podąża w ślad za tymi właśnie wątkami, do których świadomie odwołali się surrealiści, i kolejno poddaje szczegółowej analizie: prometeizm i satanizm poematów Byrona; totalną krytykę kultury i religii Sade'a oraz powieść grozy Le-wisa — *Mnich*.

Rewolucyjne postulaty surrealistów interpretuje autorka, podobnie jak „problemy” wcześniejszych części książki, przechodząc od wyjaśnienia ich ontologii ku wyjaśnieniu ich ideologii.

Od strony ontologicznej teorie formułowane przez Bretona i Artauda manifestowały „opozycję tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne; przy pomocy cudowności i jej zrozumienia trzeba się przedostać do utajonego wnętrza” (s. 390—391). Mechanizm działania surrealistycznej „cudowności” to oczywiście tylko powtórzenie — w zmienionych historycznie i kulturowo warunkach — mechanizmu zatajania i odsłaniania „tajemnicy” z powieści grozy, o którym to mechanizmie pisała Janion, cytując Machereya: „Powieść grozy mówi nam: każda rzecz jest jednocześnie nią samą i inną rzeczą; to dlatego, że powieść ta rozwija się sama w dwóch sensach: są w niej jednocześnie obydwie strony tego samego” (cyt. na s. 302). Z kolei zanurzając się jeszcze głębiej w historię, a nawet prehistorię, „tam gdzie spadła żrenica o dno nie uderza” (wedle nadrealistycznego zwrotu polskiego poety-romantyka), można by przeprowadzić jeszcze inną fascynującą paralelę interpretacyjną, a mianowicie: wyjaśnić, na czym polega zadziwiające podobieństwo konstrukcji „tajemnicy”, a szerzej: gry z losem w powieści grozy i gry z losem w tragedii greckiej. Sygnalizując ten problem zdają sobie sprawę, że jest on w zasadzie „założony” w książce Janion. Skoro bowiem konstrukcja tajemnicy w tragedii greckiej jest problemem otwierającym książkę, a problem konstrukcji tajemnicy w powieści grozy książkę zamyka, to do czytelnika należy wyciągnięcie ostatecznej konkluzji z obu tych konkluzji. Fakt, iż problem ten jest w książce

„założony”, choć bezpośrednio nie uwyraźniony, świadczy o tym, że jest on przynajmniej obecny w umyśle autorki. W istocie, problemu tego nie można wyjaśnić w skrótych ramach recenzji dogłębnie, tzn. na tle starożytnej i nowożytnej kultury intelektualnej, toteż musi on pozostać tematem innej pracy.

Jeśli chodzi o ideologiczną stronę teorii formułowanych przez Bretona i Artauda — kwestiami najważniejszymi, dającymi się wyczytać z wywodów Janion, są te, które dotyczą kolizji obrazoburstwa surrealistycznego i kultury mieszczańskiej, kolizji będących motorem rewolucji i awangard. Autorka nie zapomina jednak o tym, że surrealizmowi francuskiemu niejednokrotnie przypadają w udziale los innych awangard XIX- i XX-wiecznych: przeznaczając swoje dzieła tak czy inaczej dla burżuazji, awangardy te same stawały się burżuazji. Wymownym przykładem tego jest dla autorki komercyjny surrealizm Salvadora Dali.

3. Książka *Romantyzm, rewolucja, marksizm* należy do tych współczesnych badań kultury i literatury, które swoje podstawy światopoglądowe i metodologiczne czerpią m. in. z ciągle aktualnego dorobku marksizmu. Ten взгляд sprawia, iż jest ona bliska zarówno pracom inaugurowanym w ostatnich latach przez koła semiologiczne we Francji (choć Janion z nimi właśnie polemizuje) jak i semiologicznym pracom radzieckim. Wydaje się, że wśród prac semiologów radzieckich teorię pokrewną tej, którą wyłożyła Janion, reprezentuje przede wszystkim Lotman. Koncepcja rozwoju kultury (i sztuki) jako kolizji wartości historycznych i ideologicznych wyłożona w *Romantyzmie, rewolucji, marksizmie* w niczym nie jest sprzeczna z zaproponowaną przez Lotmana (*Структура художественного текста*) koncepcją kultury (i sztuki) jako walki zorientowanej na tworzenie dystansu wobec wszelkiego rodzaju norm. Nie znaczy to jednak, by pomiędzy tymi teoriami nie zachodziły żadne różnice. Jak się wydaje, teoria kolizji, obejmująca nie tylko sytuacje przekroczenia zakazanych norm, ale również inne sytuacje konfliktowe, zmierza ku maksymalizmowi, chce ogarnąć jak najwięcej tego rodzaju sytuacji — i tych ściśle „literackich”, jak u Lotmana, i tych zdecydowanie pozaliterackich. Jest to więc taka teoria rozwoju kultury, która polega na nieustannym przesuwaniu skali wymagań historycznych i ideologicznych, a co za tym idzie, polega na rozkazie myślenia. Jedyną parafrazą, jaką w tej chwili dla tej teorii znajduję, jest ta oto: kres możliwości wyznacza granice swobody człowieka.

Ewa Szary-Matywiecka

Wanda Krajewska, RECEPCJA LITERATURY ANGIELSKIEJ W POLSCE W OKRESIE MODERNIZMU. (1887—1918). INFORMACJE. SĄDY. PRZEKŁADY. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, ss. 292. Polska Akademia Nauk. Komitet Neofilologiczny.

Ogarnięcie tego, czym dla naszej kultury były związki z obcymi literaturami, jest niemożliwe bez studiów szczegółowych, których napisano już sporo, lecz żadne nie traktuje wyłącznie o stosunku Młodej Polski do literatury angielskiej, wszystkie dotyczą pojedynczych autorów, spośród których najwięcej uwagi poświęcono Szekspirowi (S. Tarnowski, J. Zahorski, W. Tarnawski, W. Hahn); materiały o młodopolskiej recepcji autorów angielskich zbierali też: M. Kozińska o Dickensie, P. Grzegorzczak o Conradzie, S. Kumor, A. Dębicki i R. Górski o Bernardzie Shaw.

Wysuwany wielokrotnie postulat syntetycznego opracowania polskiej recepcji