

Marek Pąckiński

"Literatura Młodej Polski między XIX a XX wiekiem", pod red. Ewy Paczoskiej i Jolanty Sztachelskiej, Białystok 1998 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 91/1, 205-210

2000

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.

III. R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

Pamiętnik Literacki XCI, 2000, z. 1
PL ISSN 0031-0514

LITERATURA MŁODEJ POLSKI MIĘDZY XIX A XX WIEKIEM. Pod redakcją Ewy Paczoskiej i Jolanty Sztachelskiej. Białystok 1998. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, ss. 292, 2 nb.

Oczywista ważność problematyki modernizmu dla zrozumienia nowoczesności i jej konsekwencji poświadczana jest przez zainteresowanie badaczy przełomem XIX i XX wieku, a także ujmowaniem tego okresu jako epoki „pośredniej”, która wywodzi się z pewnych istotnych dla nowoczesności kulturowych rozstrzygnięć, a zarazem prowadzi do postmodernizmu (ponowoczesności). Zrozumienie tego, co nastąpiło po modernizmie, wiąże się z powszechnym przekonaniem, iż istnieje on niczym „rdzeń” lub „esencja” wewnątrz ponowoczesności – jako formacja kulturowa nieodparcie podobna, a zarazem skrajnie różna, jako projekt przewyciężenia problemów nowoczesności jeszcze nie zrealizowany, a zarazem już nieaktualny, jako swego rodzaju intelektualna granica możliwości rozwiązywania tych zagadnień, świadcząca – zależnie od sposobu rozumienia epoki – bądź o wyjściu postmodernizmu ponad charakterystyczny dla przełomu wieków krąg tematyki, bądź też o zwyczajnym odsunięciu owych problemów, ich ominięciu czy wręcz o „nihilizmie” kultury postmodernistycznej¹.

O ile źródłem problemów nowoczesności, sprzeczności *praxis* kulturowej, które tak przenikliwie dostrzegł Rousseau, była epoka oświecenia, o tyle radykalizacja tych problemów, a zarazem stopniowe doskonalenie ich artystycznego wyrazu – to procesy, które przebiegały praktycznie przez cały XIX wiek. Stąd też przyjęta w recenzowanej książce perspektywa widzenia modernizmu właśnie przez wiek XIX wydaje się ze wszech miar interesująca. Równocześnie lektura zgromadzonych tu artykułów utwierdza w przekonaniu, iż „projekt kulturowy modernizmu” był w dużej mierze pluralistyczny (czy też ku pluralizmowi prowadził): rozwiązania sprzeczności „epoki nowoczesnej”, które powstały w Młodej Polsce, są jednocześnie kontynuacją – choć nieraz przez zaprzeczenie – specyficznie polskich zagadnień. Pokazuje to choćby Urszula Kowalczyk w studium *Witkiewicz i Miciński – w przestrzeni polskości*, które – czytane właśnie pod kątem odzwierciedlenia przez modernizm narodowych problemów – tworzy interesujący dwugłos z artykułem Anny Kieźuń *Zagubiony romantyk. Późne pisma Artura Górskiego*. Zarówno Górski w twórczości z okresu dwudziestolecia międzywojennego, jak i Witkiewicz oraz Miciński w opublikowanych w 1908 roku utworach *Matejko* i *Widmo Wallenroda* stawiają pytanie o uniwersalność polskości, o znaczenie tożsamości narodowej w konstytuowaniu indywidualnego ludz-

¹ Różnorodność możliwości ujęcia relacji modernizm–postmodernizm widoczne są np. w zbiorze artykułów *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze* (redakcja i wstęp R. N y c z. Kraków 1998). Ocena modernizmu w sposób oczywisty łączy się z wartościowaniem epoki nam współczesnej – zob. np. zawarte w tym zbiorze studium R. S h e p p a r d a *Problematyka modernizmu europejskiego* (tłum. P. W a r z y s z k o) i komentarz tłumacza; o „nihilizmie” sztuki współczesnej pisze W. W e l s c h w studium *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, zawartym również w wymienionym zbiorze (s. 437, tłum. J. B a l b i e r z), relacjonując poglądy J.-F. Lyotarda.

kiego „ja”, a zarazem o podłoże mityczne i pozaracjonalne tejsze tożsamości. Odpowiedzi na to pytanie są oczywiście różne: Górskiemu „polskość” jawi się jako swego rodzaju granica między uczuciem a racjonalizmem, a warunkiem jej kultywowania jest niezagubienie świeżości emocjonalnego odczuwania świata (zabezpieczające jednostkę przed samotnością, będącą skutkiem „nowoczesnej” dezintegracji społeczeństwa). Dla Witkiewicza i Micińskiego, mówiąc najogólniej, narodowość jest granicą pomiędzy tym, co swojskie, a tym, co uniwersalne. Zestawienie poglądów tych trzech autorów pozwala jednak wydobyc ich cechę wspólną: dla indywidualnego człowieka zachowanie własnej tożsamości narodowej oznacza kroczenie po intuicyjnie wyczuwanej „ścieżce” pomiędzy skrajnościami, stwarzając równocześnie szansę samorozwoju indywidualności. Warunkiem utrzymania się na tej ścieżce wydaje się „uwewnętrzzenie” polskości, choć takie potraktowanie narodowej inspiracji może uaktywnić groźne widma, które trwają w zbiorowej podświadomości Polaków (s. 68).

Czy jednak poczucie utraty wartości bądź ich kryzysu mogło w Młodej Polsce zostać „uwewnętrznione” i w ten sposób, choćby częściowo, przezwycięzone? Odpowiedź na problemy związane z modernizacją i nowoczesnością (odczuwanymi właśnie jako „utrata” bądź „zagubienie”) sprowadzała się w gruncie rzeczy do dwóch zasadniczych dróg: próby „estetyzacji” problemów „nowoczesnej duszy” albo też poszukiwania „nowej filozofii wartości” – filozofii indywidualistycznej, wydobywającej to, co ważne dla ludzkiego „ja”, z ponadindywidualnych pojęć i kategorii myśli XIX-wiecznej². Ta druga droga zbliżała filozofię (pojętą w sposób źródłowy, platoński, jako *preparatio mortis*), a także religię do literatury³. Można nawet sformułować twierdzenie, że w okresie modernizmu doszło do swoistego zastąpienia tradycyjnych pól kompetencji filozofii i literatury: o ile podstawowe problemy człowieka uległy w tej epoce „estetyzacji”, a zarazem literatura stała się w jakimś sensie „mniej podejrzana” od filozofii jako nieskrepowany wyraz indywidualnego „ja”, o tyle filozofia, której status, począwszy od Nietzschego, uległ zakwestionowaniu (rolę poszukiwaczki prawdy zastąpiła rola rewelatorki „kłamstw twórczych”), była już tylko zbiorem uprawomocnionych przez kulturę fikcji, wśród których człowiek realnie żyjący mógł poszukiwać tych, co odpowiadają prawdzie jego jaźni.

Niewątpliwie najistotniejszym problemem przełomu XIX i XX wieku było właśnie zagadnienie „rekonstrukcji jaźni” – próba rozwiązania sprzeczności ludzkiej samoświadomości, która nie mogła sprostać głębokiemu rozdarciu między cywilizacją a kulturą. Zagadnienie to stanowiło ukryte centrum krystalizacji obszarów zainteresowań czy wręcz „obsesji” literatury modernizmu: choćby postawione wówczas pytanie o naturę i funkcję mitu wskazuje na ukrytą intencję poszukiwania „mitycznych źródeł jaźni” czy też potencjalnego „archetypu jaźni” jako źródła wszystkich mitów. Na przełomie wieków doszło do kryzysu tożsamości ukształtowanej dzięki zjawisku powtórzenia⁴. Świat tożsamości wyalienował się z jaźni, stanowiąc od tej pory rzeczywistość zewnętrzną wobec niej, a nawet wrogią. Proces ten, tak dotkliwie wówczas odczuwany, był w literaturze źródłem szeregu motywów związanych z poszukiwaniem tożsamości czy też z alienacją. Tak więc np. lektura bardzo interesującego studium Krystyny Kłosińskiej *Sygnatura kobieca*, poświęcone-

² Fakt, iż właśnie filozofia wartości, a nie metafizyka jest kluczem do modernizmu, przenikliwie dostrzegł H. Elzenberg, na co zwróciła uwagę H. K a r w a c k a w zamieszczonym w recenzowanej książce artykule *Henryka Elzenberga „kłopoty” z Młodą Polską* (s. 108).

³ O „przejęciu kompetencji” religii przez literaturę w wieku XIX pisał m.in. G. B a t a i l l e, a także W. I s e r (*Zmienne funkcje literatury*. W zb.: *Odkrywanie modernizmu*, s. 354–355, tłum. A. S i e r s z u l s k a), wiążąc ów proces właśnie z modernizmem.

⁴ W sprawie związku jaźni i tożsamości oraz mitu z powtórzeniem zob. rozważania J. D e r r i d y o myśli Rousseau (*O gramatologii*. Przełożył B. B a n a s i a k. Warszawa 1999, s. 224), a także Z. B a u m a n a na temat „tożsamości przed-nowoczesnej, nowoczesnej i ponowoczesnej” (*Śmierć i nieśmiertelność*. Warszawa 1998, s. 138, przypis).

go *Kaśce Kariatydzie* Zapolskiej, prowokuje do postawienia pytania: czy to „alienacja »ja«” uwarściwiła modernistów na patriarchalizm kultury, ogólniej – na problemy tożsamości płciowej, czy też przeciwnie, problem „alienacji” stał się tak dotkliwie odczuwalny z powodu wyczerpywania się kultury patriarchalnej? Feministyczna teoria literatury skłania się ku drugiej z tych odpowiedzi, zakładając tym samym, że źródła „modernistycznego kryzysu” są głębsze, niż można by przypuszczać. Mówiąc inaczej: kryzys ten jest nie do przewyciężenia poprzez jakiegokolwiek „odnowienie wartości” w ramach istniejącej kultury ani też nie jest tylko wyrazem jakiejś uniwersalnej, niezmiennej prawdy o „naturze ludzkiej”. Postrzeganie owego kryzysu jako głębokiego implikuje zarazem istnienie jego rozległych konsekwencji w dziedzinie antropologii, jak też możliwość przewyciężenia go w nieokreślonej przyszłości⁵. Studium Kłosińskiej pokazuje, w jaki sposób naturalizm, poprzez literackie „eksploatowanie” różnicy między biologicznym a społecznym „ja” człowieka, uwarściwił kulturę na problemy opresji i zniewolenia.

Praktyczne wykorzystywanie tego, co Inne, zewnętrzne wobec kulturowo ukształtowanej „ludzkiej kondycji” – to, jak się wydaje, niezmienna cecha kultury patriarchalnej, oparta na uroszczeniu posiadania prawa do inności i zewnętrzności. W odniesieniu do kobiety, będącej Innym patriarchy, znalazło to wyraz w represjonowaniu, a zarazem wykorzystywaniu kobiecej cielesności do wspierania struktur patriarchalnych. Problematyka „nowej tożsamości” kobiety, nie odrzucającej już, lecz akceptującej własną cielesność, może stanowić klucz do modernistycznej twórczości Nałkowskiej. „Tajemnica bytu, będąca potencją życia i śmierci, tkwi w niej, we wnętrzu, w głębi jej kobiecego ciała. Ciało to jest bytem szczególnym, *medium* natury, nie jest tworem oddzielnym, zamkniętym w swych granicach, ale stanowi nierozdzieloną część Całości bytu” – pisze Aneta Górnicka-Boratyńska w poświęconym Nałkowskiej szkicu (s. 198), wskazując na zarysowującą się w twórczości pisarki możliwość alternatywną wobec narzuconej przez patriarchy tożsamości. Równocześnie jednak wątpliwości budzi opieranie się autorki szkicu na tezach Weininger, który ukazał pewne konsekwencje patriarchy w formie „klinikcznej”, ale równocześnie publicystycznej. Głęboka analiza kryzysu tożsamości patriarchalnej wymaga, jak sądzę, wyjścia poza filozofię Schopenhauera i publicystykę Weininger, którzy – z różnych przyczyn – nie dostrzegali ukrytych założeń patriarchy.

Wyjście to wymagałoby stworzenia ogólniejszego pola problemowego, w którym przeciwieństwo kultury patriarchalnej i „literatury kobiecej” stanowiłoby symptom jakiegoś głębszego zjawiska. Wydaje się, że zawarte w omawianej książce szkice Anny Janickiej, Marii Jolanty Olszewskiej oraz Ewy Paczoskiej zmiierają właśnie w tym kierunku. Janicka wskazuje odzwierciedlenie w twórczości Zapolskiej procesu zawłaszczenia kobiecej cielesności przez język, wobec którego ciało pełni jedynie rolę służebną, zostaje niejako „zamknięte w klatce ze słów”. Poruszający jest zacytowany przez autorkę fragment korespondencji Zapolskiej w „Przeglądzie Tygodniowym”, *Bal wariatek w Salpêtriêre*,

⁵ Pod tym względem feministyczna teoria literatury zgodna jest z dekonstrukcjonizmem, np. w wersji J. Derridy (*Wiara i wiedza*. Tłumaczył P. Mrówczyński. W: J. Derrida [i inni], *Religia*. Tłumaczyli M. K o w a l s k a [i inni]. Warszawa 1999, s. 70–72), który stwierdza: „Można by, niebezpiecznie, w genealogii semantycznej tego, co nieposzkodowane [...], odczytać, wyszukać, skojarzyć to, co oznacza siłę, siłę życia, obfitość, wzrastanie, przyrost, zwłaszcza wzbieranie, w spontaniczności erekcji lub ciąży. Krótko mówiąc, nie wystarczy tutaj przypomnieć wszystkich kultów fallicznych i ich dobrze znanych przejawów w obrębie tyłu religii. Trzy »wielkie mono-teizmy« wpięły założycielskie przymierza lub obietnice w ową próbę nieposzkodowan e g o, jaką zawsze jest obrzezanie, czy jest ono »zewnętrzne, czy wewnętrzne«, dosłowne, czy, jak zostało to powiedziane przed św. Pawłem, w samym judaizmie, oznacza »obrzezanie serca«. I to, być może, właśnie tutaj należałoby zapytać, dlaczego w najbardziej morderczym wybuchu przemocy, nierozdzielnie etniczno-religijnej, po każdej ze stron kobiety są uprzywilejowanymi ofiarami [...]”.

gdzie widać wyraźnie, jak cielesna ekspresja szaleństwa zmierza ku bez-znaczeniu, ku wyzwoleniu spod władzy języka, pisma, śmierci. Szkic Janickiej wskazuje również na wewnętrzną, nieprzewycięzalną sprzeczność kultury modernistycznej: oto język literatury, zmierzający do ukazania prawdy „ja”, musiał odnajdywać swą granicę w „zamieraniu mowy”, skoro każdą z form języka podejrzewano o jej zafalszowanie.

Prawdy tej, co oczywiste, poszukiwano w sferze erotyzmu. W twórczości Nałkowskiej z okresu pierwszej wojny światowej oraz w jej dziennikach z lat 1909–1917, w powieści Brzozowskiego *Sam wśród ludzi*, u Żeromskiego i Kadena-Bandrowskiego erotyzm nie przynosił jakiegoś spotkania obu płci, które można byłoby porównać z sakramentem religijnym. Erotyzm jako porozumienie, jako ponadbiologiczna wspólnota wymaga również „ukrytych założeń” kulturowych, bez których – przynajmniej w patriarchacie – odbierany jest jako „rozpusta”, „wegetatywna szczęśliwość” lub „walka płci”. Jak przenikliwie zauważył Brzozowski, „ideał erotyczny” jest wyrazem sposobu pojmowania życia właściwego dla danej kultury. Ideał ten może wejść w konflikt z samą cielesnością erotyzmu, co jest niewątpliwym symptomem wyczerpywania się kultury. Może właśnie dlatego „erotyzm wojenny” różnił się, w odczuciu Nałkowskiej i innych pisarzy, od erotyzmu czasu pokoju, drażnionego jednak przez pogłębiający się, nieodwołalny kryzys. Olszewska cytuje znamienne zdanie z dzienników Nałkowskiej: „wierzę w siły będące w ruchu i w walce, wierzę w beznadziejną płynność życia” (cyt. na s. 241), które może znajdować potwierdzenie w fakcie, iż wojna jest w kulturze patriarchalnej czasem kształtowania się hierarchii, czasem, gdy „idealne wartości” (ujęcia Innego przez świat tożsamości) krystalizują się⁶. Stąd też właśnie wpływ wojny – czasu „ruchomości” znaczeń – ujawnił cielesny, konkretny, prawdziwy kształt doświadczenia erotycznego.

Charakterystyczną cechą modernizmu było wydobywanie na jaw sprzeczności dotychczasowej kultury, które nie znajdowały bynajmniej rozwiązania w Heglowskiej „syntezie”. Moderniści na ogół wyrażali te sprzeczności, natomiast nie byli w stanie wskazać ich sensu. Przykładem opartej na nieredukowalnych sprzecznościach idei może być Nietzscheański „nadczołowiek” – osadzony zarazem w nieokreślonej przyszłości (jako cel ewolucji *homo sapiens*), jak też i w niezbadanej (mitycznej) przeszłości (jako istota sprzed powstania – za sprawą Sokratesa – „dekadentckiego” paradygmatu „człowieczeństwa”), zarazem bardzo konkretny (jako idea wywodził się przeciw z pozytywizmu), jak i mgławicowy (np. jako zespół sił, które „posiada w sobie ciało nie uwarunkowane przez umysł”⁷).

⁶ W taki właśnie sposób pisał o wojnie S. Brzozowski (*Złudzenia racjonalizmu. W: Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków 1990, s. 412–413): „Na dotychczasowych antyracjonalistycznych, przedracjonalistycznych światopoglądach wojna ciążyła jako zasadniczy sprawdzian, wojna niepodobna w niczym do dzisiejszej. [...] Wojna była wielką rzeczywistością, wielkim doświadczeniem i z tego zbiorowego doświadczenia wyrastał świat uczuć i myśli, mających taką samą co najmniej bezpośredniość [...] jak te, którym dzisiaj my przypisujemy podobny charakter nie myśli naszych, ale rzeczywistości. [...] Wojna jest szkołą spirytualizmu, gdyż stwarza świat, w którym rozstrzygające o życiu i śmierci siły mają charakter poruszeń duszy ludzkiej”. W cytowanym fragmencie Brzozowski zdaje się zbliżać do twierdzenia, iż impuls skłaniający człowieka do rozpoczęcia wojny ma wspólne źródło z impulsem podjęcia „walki wewnątrz Jaźni”, której to walki skutkiem było przeciwstawienie kultury (cywilizacji) – naturze jako obszarowi przeznaczonemu do podboju i podporządkowania. Ową nienawiść do natury w „klinikny” sposób wyraził markiz de Sade. Natomiast „wspólny impuls” wojny i kształtowania się patriarchalnej tożsamości, impuls z wewnętrzny wobec patriarchatu i jego wartości, można by – odnosząc się do związku między wojną i patriarchatem a żywiołem epickim – określić mianem „gniewu Achillesa”. Co interesujące, również E. Lévinas (*Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłumaczyła M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 256–265), którego filozofia wyciągnęła najdalej bodaj idące konsekwencje z Holocaustu, pisze o wojnie podobnie jak Brzozowski.

⁷ W taki właśnie sposób G. Deleuze (*Nietzsche i filozofia*. Tłumaczył B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 45) określa założenie nietzscheańskiej filozofii ciała.

Trudno wymienić wszystkie sposoby rozumienia idei „nadczołowieczeństwa”, które powstały choćby w polskim modernizmie. Wiadomo, że tych znaczeń uparcie poszukiwał Brzozowski w okresie swojego zafascynowania nietzscheanizmem⁸. Właśnie jednego z tych znaczeń czy mitycznych „konotacji” idei nadczołowieczeństwa dotyczy zawarty w omawianej książce artykuł Beaty Katarzyny Obsulewicz „*Boska to gra*” – o jednej z młodopolskich koncepcji nadczołowieka. „Idący z przyszłości nadczołowiek może iść spiralną linią wiecznego powrotu z przeszłości, a właściwie stamtąd, gdzie nie ma czasu, to znaczy z mitu” – pisze autorka (s. 131). Niewątpliwie skojarzenie nadczołowieka z młodopolską „rewaloryzacją” mitu prometejskiego jest uzasadnione, jakkolwiek należy pamiętać, że ów mit – to tylko jedno z możliwych znaczeń tej idei (autorka zresztą zwraca na to uwagę w tytule), w dodatku znaczenie zmierzające raczej ku romantycznym korzeniom modernizmu niż ku jego przyszłości, w której – jak wiemy – Prometeusz stał się „bohaterem absurdu”. Był on również bohaterem kultury i cywilizacji, co – w świetle dzisiejszych interpretacji filozofii Nietzschego – poważnie ogranicza możliwość skutecznego kojarzenia go z „nadczołowiekiem”, może nawet redukując „prometejską” recepcję nadczołowieczeństwa do swego rodzaju nieporozumienia. Bardziej interesujący wydaje się kierunek interpretacji nadczołowieczeństwa wiążący je z krytyką tożsamości ukształtowanej przez kulturę Zachodu⁹. Również wątek „woli mocy przekształcającej się w moc” opiera się na – charakterystycznym dla modernizmu – niezrozumieniu idei Nietzschego. Odpowiedź dzisiejszej filozofii jest jednoznaczna: „wola mocy” jako żywioł różnicujący siły, żywioł – jak pisze Gilles Deleuze – „genealogiczny bądź krytyczny”¹⁰ sama nie może stać się siłą działającą w realnym świecie.

Wyobraźnia – jak napisał Wolfgang Iser – to „specyficznie ludzka zdolność, która uaktywnia się, gdy wszystkie inne osiągną kres swoich możliwości”¹¹. Ta władza ludzkiego umysłu stanowiła dla modernistów sposób na – pozorne, być może – przezwyciężenie sprzeczności świata w sytuacji, gdy rozum zawodził. W obliczu kryzysu przełomu wieków „funkcja fabulacyjna” literatury ulegała stopniowo utożsamieniu z funkcją „porządkowania ludzkiego życia”, bez odniesienia do jakiegokolwiek zewnętrznej „prawdy”, którą literatura miałaby odzwierciedlać¹². Różnorodnym transpozycjom nierozwiązywalnych intelektualnie dylematów na język wyobraźni poświęcone są zawarte w omawianym tomie szkice: Bogdana Mazana o młodopolskim „bowaryzmie”, Anny Wydryckiej o dramatach Antoniego Langego, Wojciecha Gutowskiego o „wyobraźni religijnej” Młodej Polski, Doroty Kielak o *Weselu* Wyspiańskiego, Jolanty Sztachelskiej o powieściach Sienkiewicza dotyczących „końca wieku”, Beaty Olech o erotykach Bronisławy Ostrowskiej, Jadwigi Za-

⁸ Wśród tych znaczeń wymienić można m.in.: „*votum* nieufności wydane człowiekowi, jakiego on [tj. Nietzsche] znał, nowoczesnemu Europejczykowi” (S. Brzozowski, *Filozofia Fryderyka Nietzschego*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, z. 4, s. 499); spełnienie „hasła wszelkiej twórczej pracy, które brzmi: ponad człowieka!” (cyt. za: K. Wyka, *Stanisława Brzozowskiego dyskusja o Fryderyku Nietzschem*. Kraków 1936, s. 34), wreszcie odzwierciedlenie idei „samostwórczości” człowieka, której najbliższą wyobraźną analogię odnajdywał Brzozowski w rzeźbie (zob. jego pracę *Fryderyk Nietzsche*. Kraków b. r., s. 5).

⁹ Obsulewicz podejmuje zresztą również ten wątek tam, gdzie zajmuje się „osobowością tytana” (s. 137). Natomiast bliższa naszej współczesności – podjęta z perspektywy postmodernizmu – próba interpretacji „nadczołowieczeństwa” wskazywałaby, jak się wydaje, na związek tej idei z biografią Nietzschego, z rozumieniem choroby jako „wartości stwarzającej odmiennosc”.

¹⁰ Deleuze, *op. cit.*, s. 57. W sprawie dzisiejszego rozumienia pojęcia „woli mocy” zob. rozdział tej książki *Co to jest wola mocy?*

¹¹ Iser, *op. cit.*, s. 368.

¹² I znów mamy tu do czynienia z procesem, który rozpoczęty w modernizmie, znalazł swoje dopełnienie już w postmodernizmie (zob. Iser, *op. cit.*, s. 362). Można odnieść wrażenie, że w niektórych przejawach współczesnej kultury, np. w kinie postmodernistycznym, samo *przezycie* bohatera w zmiennej rzeczywistości jest ostatnią formą tożsamości jego „ja”.

charskiej o modernistycznych losach motywu „wierności za grób”, Agaty Zalewskiej o młodopolskich kontynuacjach naturalistycznej powieści środowiskowej, Ewy Ilnatowicz o przedstawieniu pielgrzymki na Jasną Górę w znanym reportażu Reymonta. Wszystkie te szkice wskazują jednoznacznie na żywotność młodopolskiej wyobraźni literackiej, świadczą o tym, że modernizm w gruncie rzeczy nigdy się nie skończył, a w każdym razie został w dobie ponowoczesności skutecznie „wskrzyszony”.

Jak udowadnia Kielak, Wyspiański był w prostej linii poprzednikiem teatru „Czystej Formy”, ponieważ, jak Witkacy, zmierzał do bezpośredniego kreowania – poprzez jedność formalną swoich dramatów – „uczuć metafizycznych”, a nie jedynie do odtwarzania jakiegoś wcześniej istniejącego *universum* emocji. Mówiąc inaczej: utwory autora *Wyzwolenia* można czytać „poprzez” romantyzm, ale nie zapominając, że między romantyzmem a Wyspiańskim był Nietzsche, forma zaś samego *Wesela* opiera się na „grze” między apollinijskim (społecznym i katartycznym) a dionizyjskim (anarchicznym, pełnym energii i „tragicznie radosnym”) aspektem dramatu. Z kolei u Sienkiewicza już Chmielowski dopatrywał się przejawów ironii, co potwierdzają przytoczone przez Sztachelską, a zawarte w komentarzu odnarratorskim, „przebłyski” zaskakująco jasnego widzenia ludzkiej marności pozornie pozytywnych bohaterów (Stach Połaniecki).

„Zacieranie granic” modernizmu, dokonywane przez część autorów szkiców zawartych w omawianym tomie, nie oznacza zmierzania do bezpiecznego odpoczynku w „postmodernistycznej nirwanie”, w której wszystkie epoki kultury byłyby jednakowo ważne, a zarazem – jednakowo mało istotne. Otwiera ono raczej modernizm na ponowoczesność, pozwalając poszukiwać analogii i różnic między nimi. Jedna z różnic tkwiłaby w fakcie, iż modernizm opierał się na sokratejskim paradygmacie samopoznania, podczas gdy postmodernizm absolutyzuje to, co inne¹³. Z kolei jedna z paradoksalnych zbieżności polegałaby na tym, że w obu tych epokach (z których jedna daleka jest jeszcze od zakończenia) ostateczną instancją prawdy była (jest) prawda naukowa. Parafrazując nieco tezy interesującego artykułu Tadeusza Budrewicza *Nad trumnami pozytywistów* można powiedzieć, że choć w roku 1910 odbyły się ceremonie pogrzebowe kilku wybitnych polskich pisarzy tej formacji, to sam pozytywistyczny scjentyzm żyje i miewa się dość dobrze, a nauka – obecnie w utopijnej nieco roli służebnicy doczesno-wiecznej szczęśliwości – nadal formułuje warunkujące sposób i styl ludzkiego życia opinie.

Rozważania dotyczące modernizmu siłą rzeczy budzą pytania o ponowoczesność. Gutowski w swoim artykule o związku między doświadczeniem religijnym a wyobraźnią w okresie modernizmu pokazuje, jak „lekarstwo” na kryzys (w postaci m.in. synkretyzmu religijnego i kulturowego) stawało się jednym ze źródeł kryzysu (jako poczucie „równoważności” czy „nierелеwantności” egzystencjalnych wyborów, które stanowią podłoże poglądów religijnych i metafizycznych). Czy w czasach dzisiejszych proces ten nie uległ pogłębieniu? Czy nie jest tak, że w postmodernizmie kultura przystosowała się do rozwoju cywilizacji, ale za cenę własnego „unieważnienia”? Czy „pluralizm”, uznawany za wartość kultury ponowoczesnej, nie jest aby również „zideologizowany”? Niezależnie od odpowiedzi na te pytania, zgodziłbym się z Mazanem, który w zakończeniu swojego artykułu o bowaryzmie wyraził wątpliwość, czy rzeczywiście w dzisiejszych czasach „pani Bovary jest świadoma siebie” (s. 27). Ponowoczesna pani Bovary – osobowość zdecentralizowana, usadowiona przed ekranem telewizji satelitarnej lub żeglująca po Internecie, nie przeżywa już własnej dekompozycji jako „nieokreślonej tęsknoty” (s. 14) lub rozczarowania miejscem, w którym się fizycznie znajduje. Po prostu jest taka, jaka jest.

Marek Pąckiński

¹³ Pod tym względem postmodernizm najbliższy byłby filozofii N. Hartmanna, dla którego „rzeczą w sobie” było absolutnie niepoznawalne Nieświadome.