

Jerzy Tynecki

Analogie, różnice czy antynomie : z powodu pewnych "kategorii" współczesnego literaturoznawstwa

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 31, 235-251

1975

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.

JERZY TYNECKI

ANALOGIE, RÓŻNICE CZY ANTYNOMIE

Z POWODU PEWNYCH „KATEGORII” WSPÓŁCZESNEGO LITERATUROZNAWSTWA

Coś się zmieniło w kulturze bądź w odczuwaniu przez nas n a s z e j sytuacji kulturowej, skoro ustosunkowując się do któregośkolwiek momentu ciężącej na nas tradycji, coraz mniej jesteśmy skłonni widzieć go w izolacji. Tego, co jeszcze do niedawna przedstawiało się nam jako odrębne i przeciwstawne okresy: Oświecenie, romantyzm, pozytywizm, modernizm — przeważnie nie traktujemy już antytetycznie. Z obserwacji dydaktycznych w pracy ze studentami (ze sposobu na przykład, w jaki przyjmują *Modernizm polski* Wyki)¹, z refleksji nad kształtowaniem się własnej postawy badawczej², ze spostrzeżeń nad reakcjami i poszukiwaniami kolegów uniwersyteckich moglibyśmy zapewne wysnuć

¹ Na ćwiczeniach z historii literatury studenci oświadczyli, że *Modernizm polski* porządkuje ich wiedzę. Zaskoczyło mnie to, gdyż oczekiwałem, że uderzy ich arbitralność założeń i sztuczność konstrukcji, metaforyki i stylu wywodu tej ... (manierycznej) pracy doktorskiej, napisanej przed wojną (1937), wydanej w 1959 r. i dyskontowanej jako nowoczesne ujęcie problemów modernizmu.

² U Brzozowskiego frapowały mnie długo jego enigmatyczne sugestie, że problematyka romantyzmu, pozytywizmu i neoromantyzmu jest, z odzienia biorąc, pozorna. Z czasem dopiero uzmysłowiłem sobie, że agresywność intelektualna Brzozowskiego jest lewacka, że stosuje on chwyt deminutywne wobec wszystkich, którzy nie dość jeszcze — jego zdaniem — zdają sobie sprawę z przewrotności aksjologicznej istnienia. Ze wysokie postulaty etyczne są u niego czymś w rodzaju odwetu za własne resentymenty, a Żeromski jest dla niego jeszcze za mało manichejski, Miciński jeszcze za mało gnostyczny itd. Wnikliwość krytyczna Brzozowskiego i jego „filozofia pracy” są w tym „systemie” tylko akcydensami postawy „ja wam pokażę” (jak się filozofuje), „pan nie wie, kto ja jestem”. Nawet apologeci nie mogą zatrzeć tego piętna myśli Brzozowskiego. *Człowiek wśród skorpionów* brzmi dla tytułu pracy Miłosza o Brzozowskim, jedynym klimacie pism Brzozowskiego wszystko jest możliwe — nawet jego „sprawa”, jako nie najistotniejszy zresztą aspekt kontestatorstwa. Wszystko to,

wniosek, że dość powszechna i spontaniczna jest postawa zakładająca, iż „to, co w epoce jest wspólną cechą wszystkich kierunków myśli, bywa ważniejsze niż to, co je dzieli”³.

Nie bierze się to, jak się zdaje, z sugestii narzuconych przez wyraźne manifesty metodologiczne. Postawa, wedle której „analogie są ważniejsze niż różnice”, wydaje się często intuicyjna, a dopiero niektóre jej przejawy w piśmiennictwie humanistycznym dobitniej akcentują jej istnienie: *Modernizm polski* Kazimierza Wyki, *Historia i profesja* Zofii Stefanowskiej. Nawet dla filozofów, skrzętniej oddających się refleksji metodologicznej, prace takie jawią się jako oddzielne punkty orientacyjne. Doraźne też wyciągano z nich wnioski:

Spśród spraw wspólnych dla wielu różnych dyscyplin, zajmujących się historią myśli — mówił w zagajeniu dyskusji nad pracą Stefanowskiej Jerzy Szacki — na pierwszy plan wysuwa się, oczywiście, zagadnienie stosunku Oświecenia i romantyzmu, podniesione od razu we wstępie książki. Nazywając je w ten sposób, nie chcę bynajmniej ograniczać go do ram tej jednej sytuacji historycznej, która ze względu na temat książki interesowała p. Stefanowską najbardziej. Zagadnienie ma charakter generalny [podkr. moje — J.T.], ponieważ znane są liczne sytuacje analogiczne [podkr. moje]. Wystarczy powołać się na przykład wieloletnich dyskusji o stosunku średniowiecza i renesansu czy też na ostatnie prace L. Kołakowskiego o kontrreformacji⁴, aby uświadomić sobie całą

oczywiście, nie znaczy, że nie należałoby mieć pełnego wydania pism Brzozowskiego. Ale raczej z indeksem niż z „syntetyzującym” wstępem.

³ Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962, s. 20. Według autorki te analogie są ważne dla badań komparatystycznych. Jednak w ramach badania stylu *Ksiąg*, a więc w ramach ergocentryzmu, komparatystyka okazała się *contradictio in adiecto*. W dyskusji nad *Historią i profesją* (o której w dalszych przypisach) A. Walicki zwracał uwagę, że metoda Stefanowskiej jest wybitnie niewystarczająca dla porównawczych badań światopoglądów.

⁴ Te „ostatnie prace” Kołakowskiego ukazały się wkrótce w formie zwartej jako jego *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965 (dyskusja nad *Historią i profesją* toczyła się w 1963 roku). Należy zaznaczyć, że praca Kołakowskiego wyróżnia się kulturą metodologiczną, bowiem autor unika zbitek terminologicznych. Jest jednak uwikłany w pseudoproblemy strukturalizmu i egzystencjalizmu. Uważa on, że zasadnicze przeciwieństwo „między dwoma wizerunkami istoty ludzkiej”, „jeśli jest artykułowane wewnątrz symboliki religijnej, może przecież być ujęte w całej swej ogólności [poza symboliką religijną? czy poza „historyczną partykularyzacją?"] i wtedy dopiero staje się zrozumiałe” (s. 553). Chce, „abstrahując na chwilę od faktycznego przebiegu historycznego, sformułować pewne antynomie fundamentalne myślenia religijnego” (s. 7). Stwierdza, że dystans historyczny wobec obserwowanego zjawiska „wydaje się w naturalny sposób pomniejszać różnice, jakie dzielą rozmaite jego odmiany”; odmiany te ów dystans „pozwala ująć jako warianty zbliżonej faktycznie — ze względu na rzecz zasadniczą — postawy” (s. 554). Spór

metodologiczną doniosłość problematyki tego rodzaju światopoglądowych przełomów, a zwłaszcza problematyki zjawiska, które K. Wyka w książce *Modernizm polski* określił nader trafnie jako „dziedzictwo negatywne”. Wprowadzam tu celowo termin Wyki, ponieważ — jak się wydaje — może on znakomicie służyć jako hasło tego ujęcia sprawy, jakie znajdujemy w pracy p. Stefanowskiej. Proponuje ona mianowicie dość radykalną zmianę punktu widzenia na mechanizm romantycznego przełomu: zamiast maksymalnie kontrastować stanowiska Oświecenia i romantyzmu, szukając jednocześnie nurtów dla Oświecenia marginalnych, które można byłoby uznać za antecedenencje romantyzmu — kładzie ona nacisk na ciągłość problematyki, ujmowanej w każdej z tych epok inaczej, ale przecież zasadniczo tej samej. Ta zmiana punktu widzenia ma bardzo doniosłe konsekwencje. Prowadzi ona do paradoksalnej, ale poznawczo cennej tezy ogólnej, iż „romantyzm najbardziej zależny jest od racjonalizmu tam właśnie, gdzie najjawniej mu się przeciwstawia” (s. 18); prowadzi też do wielu tez szczegółowych w rodzaju tezy następującej: „sformułowanie »Bóg i wolność« było rezultatem⁵ oświeceniowego sposobu myślenia” (s. 36). Ze zmianą punktu

jednak o perspektywę uważa za bezprzedmiotowy między innymi z tego względu, że „mocą pozornego paradoksu ta sama opozycja dwóch postaw lub dwóch doktryn modeli teologicznych, którą minimalizuje dystansujące spojrzenie zatrzymane na epoce reformacji i kontrreformacji, zaczyna ponownie nabierać ostrości, kiedy skala zostanie powiększona jeszcze bardziej i kiedy opozycja ta przestanie być »wydarzeniem« jednostkowym w określonej epoce zaszłym, a ukaże się jako historyczna partykularyzacja pewnego przeciwieństwa o bardziej fundamentalnym znaczeniu” (s. 554). Tej drugiej perspektywy Stefanowska nie uwzględniła, u Wyki zaś nie pojawia się nawet cień podobnego problemu. Jednak na pracy Kołakowskiego odbija się z kolei niespójność antynaturalistycznych założeń marksowskich i egzystencjalistycznych inklinacji autora.

⁵ Rezultat wszakże nie jest koniecznym następnikiem opozycji. I nie świadczy niezbiec o zależności. Stefanowska stwierdza, że stylizacje biblijne stały się możliwe dzięki XVIII-wiecznemu spojrzeniu na Biblię „jak na dzieło sztuki”, a więc jak na element życia społecznego. W takim razie stylizacja biblijna *Ksiąg* może świadczyć o wykorzystaniu sytuacji, którą za Mickiewicza stworzyli już inni. Stefanowska twierdzi, że „z punktu widzenia historii problemu drugorzędą jest sprawą, czy ktoś wysunął tezę: religia jest wrogiem ludu, czy też przeciwnie: religia jest podstawą wolności. Istotne jest to, że została proklamowana zasada związku dwóch dziedzin życia społecznego, które przedtem traktowane były osobno” (s. 17). Lecz przecież podział nie biegł podług rozwiązań formalnych. Tezy dotyczące Boga mogły być wysuwane w imię rozumu lub irracjonalizmu. A. Walicki (*Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 14) zaznacza: „Niezależnie od intencji poszczególnych mesjanistów mesjanizm polski rozpatrywać trzeba [...] jako zjawisko znacznie wykraczające poza świadomość religijną, mieszczące się [...] w szerokim nurcie świadomej lub nieświadomej sekularyzacji oczekiwań millenarystycznych”. Wyraźne to zwłaszcza było u systemotwórczego Cieszkowskiego, stąd „charakterystyczna dwoistość tej historiozofii, warunkująca różnorakie jej interpretacje: z punktu widzenia nowożytnej idei postępu była ona sakralizacją historii, natomiast w perspektywie dziejów świadomości religijnej — sekularyzacją chiliizmu” (s. 61). Stefanowska jednak znosi wielość płaszczyzn (nie gorzej od Cieszkowskiego), choć wie, że „w pewnym sensie *Księgi* są napisane przeciw myśli racjonalistycznej nie tylko w zakresie stosunku do Biblii, ale do religii w ogóle (że pominię na razie inne aspekty opozycji)”.

tu widzenia związane jest także wyraźne odsuwanie w analizie p. Stefanowskiej na dalszy plan politycznych, religijnych i innych kwestii dnia oraz uprzywilejowanie różnych „jedności wyższego rzędu”, „jedności problemów”, „schematów myślenia” itp. Nie ma potrzeby omawiać tu szczegółowo stanowiska p. Stefanowskiej, bardzo klarownie wyłożonego w *Historii i profecji*, warto natomiast postawić w związku z nim pewne pytania: W jakiej mierze słuszne jest takie — jednostronne przecież — wyeksponowanie sprawy „dziedzictwa negatywnego”, „zależności przez opozycję”? W jakim stopniu zastosowany w książce schemat interpretacyjny może się okazać użyteczny do analizy innych analogicznych sytuacji?⁶

W pierwszym rozpoznaniu powiedzielibyśmy może, iż manifestowanie się tych strukturalizujących analogie postaw interpretacyjnych uwarunkowało odejście od krytyki subiektywnej, a raczej jawnie emocjonalnej, podporządkowującej krytyka stanowi świadomości twórców. Gdybyśmy bowiem pisali „zawsze o Nim”, a On powiedział: „Czucie i wiara silniej mówi do mnie Niż mędrca szkiełko i oko”, to — oczywiście — wyakcentujemy różnice, choć subtelność filologiczna nakaze dostrzec motywy pseudoklasyczne w *Odzie do młodości*⁷. Jeżeli jednak nie piszemy o Nim, możemy mówić o strukturze (po części bezosobowej, po części pozahistorycznej) dzieł bądź myślenia Adama Mickiewicza.

Tak, ale. Odejście od „krytyki subiektywnej” jest z reguły świadectwem, iż wymykamy się władzy emocjonalizmu (mitu), w którym wyznawczość ma oparcie. Inaczej bowiem rzadko który historyk literatury, uprawiający przecież swoją dziedzinę nauki, chciałby się stawiać w sytuacji aberranta. Kiedy więc Pigoń dawał swej książce tytuł *Zawsze o Nim*, poczynił sobie ostrożnie. Użył zaimka On jako figury, która może się jeszcze wypełnić

Ale Prelekcje paryskie już nie w pewnym, lecz całkowitym sensie atakują Kościół. Słusznie więc zarzuca B. Baczkowski („Studia Filozoficzne” 1964, nr 1, s. 146), że struktury Stefanowskiej są statyczne. W profetycznych, millenarystycznych atakach Mickiewicza na zracjonalizowaną doktrynę katolicką chodziło przecież o inną religijność, o całkowicie odmienne rozumienie transcendencji: nie jako nadnaturalności, lecz irracjonalności, manifestującej się jako sekularyzacja w płaszczyźnie świadomości religijnej, a w płaszczyźnie świadomości świeckiej — jako sakralizacja bytu, gdyż racjonalizm utożsamiamy na ogół z sekularyzmem. „Zależność przez opozycję” okazuje się więc rezultatem skrajnej redukcji różnych uwikłań do pozornej jednorodności problemu; do takiej redukcji po pozytywnym tylko strukturalizm jest zdolny.

⁶ *Historia i profecja. Poprawiony przez uczestników zapis odbytej dn. 3 X 1963 r. w lokalu Studiów Filozoficznych dyskusji nad książką Zofii Stefanowskiej „Historia i profecja”, „Studia Filozoficzne” 1964, nr 1, s. 141—142. Wypowiedź J. Szackiego.*

⁷ Por. u Pigońa inicjalność *Ballad i romansów*: „Nie można zubożnąć na nowe wciąż dziwo wschodu słońca [...] Nie można mu się odjąć” (S. Pigoń, *Z niebieskich najrańsza piosenka*, [w:] *Zawsze o Nim*, Kraków 1960, s. 18).

treścią wieszczą. Figura jest więc potencjalna. Skądinąd natomiast w późniejszych szkicach filologicznych Pigionia, zawartych we wspomnianym tomie, daje się dostrzec antynomie mitotwórstwa i filologicznej, postpozytywistycznej ścisłości⁸. Mamy zaś powody wątpić, by ergocentryzm, strukturalizujący analogie, tę antynomie rozwiązał⁹.

⁸ Zob. u Pigionia (*ibidem*, s. 50, ze szkicu *O powstaniu i kompozycji fragmentu I cz. „Dziadów”*; tu i dalej podkreślenia moje — J.T.): „Fakt jest faktem. Srodkowa składka półarkuszowa autografu...”; (s. 110, ze szkicu *Kiedy powstał Ustęp III cz. Dziadów?*): „Co tedy możemy powiedzieć o czasie powstania *Ustępu* nie w mgławicowym tumanie domysłów, ale na gruncie realnych faktów?” Choć Pigoń wie, że fakt (lekcja autografu) zależy od wielu okoliczności. Pisze np. w szkicu *Pierwszy załączek III cz. Dziadów* (s. 84): „Kto bez uprzedzenia przyjrzy się uważnie i rozważnie” autografowi. Chodziło zaś o to, że odmienną od propozycji Pigionia lekcję tego samego autografu podyktowała Kallenbachowi „młodopolska” koncepcja erupcyjnego talentu Mickiewicza. Powołuje się też Pigoń, co prawda pomocniczo, niejednokrotnie na logikę dzieła i na jego porządek strukturalny. Od Stefanowskiej różni się tym, iż autorka *Historii i profesji* logikę tę traktuje nadrzędnie jako „jedność wyższego rzędu”. W obu wypadkach jednak te logiki, w znaczeniu: sensy, podlegają redukcji. Pigoń na przykład powołuje się na logikę kompozycyjną dzieła, w której nie mieści się żaden odrębny, inicjalny i skrajnie irracjonalny zawiązek III cz. *Dziadów*. Według niego *Dziady* są planowo przemyślaną całością. Nie dostrzega, że w całym dramacie sofizmat Konrada: Ty jesteś demiurgiem — w mojej indywidualności jest coś demiurgicznego — ergo: daj mi charyzmę, jest miarkowany zaściankowo — katechetycznymi kategoriami pychy i pokory. Fakt dla Pigionia jest więc cegła, struktura — planem, a logika — liturgią gmachu, w którym głośno wyznaje „głębie” Mickiewicza, a w którym jego uczennica wielbi po cichu nonkonformizm byłego wieszca. We wstępie do *Zawsze o Nim* Pigoń pisze: „Wiele razy jak korny pątnik pielgrzymowałem do tej świątyni”. Tłumaczac się zaś, że pomieścić w tomie powojenne drobiazgi filologiczne, powiada: „W badaniach nad Mickiewiczem jest jak w płuczkarni złota”.

⁹ Wskazywałem w przypisie poprzednim, że zdroworoządkowe kategorie „struktury” i „logiki dzieła” służyły mitotwórstwu Pigionia. Nie brak też jednak u niego „jedności wyższego rzędu” — w postaci osobowości lub „sumienia” Mickiewicza. Cytując Stanisława Witkiewicza: „Iluż ludzi stworzyły te wszystkie kolejno rodzące się i zamierające stany jego duszy! Gustaw [...], Konrad [...], Wallenrod, Grażyna, wszystkie tak różne postaci z *Dziadów*, aż do starych safandulów i dziwaków z *Pana Tadeusza*” — Pigoń (*op. cit.*, s. 15) podpisał się pod tą enuncjacją: „Prawdziwie, póki istnieje będzie wrażliwość na piękno ludzkiej twórczości artystycznej, póty dziełom Mickiewicza trwać i jaśnieć”. W innych tedy, bardziej wstydlivych uwikłaniach aksjologicznych, pozornie bardziej zrygoryzowane i ścisłe, ma Stefanowska kategorie wspólne z Pigioniem i Witkiewiczem. Kwestia teraz: czy jest to zależność przez opozycję? W każdym razie przeświadczenie M. Janion (w dyskusji nad *Historią i profesją*), że książka Stefanowskiej zrywa świadomie „z pozytywistycznym *universum*”, wyrażone zostało grubo na wyrost. *Universum* Stefanowskiej wydaje się bowiem pozytywistyczno-metafizyczne.

W zasadzie bowiem nie istnieje *iunctim* między strukturalizmem a ergocentryzmem. Ergocentryzm, redukujący przedmiot poznania do ram dzieła, stylu bądź nawet prądu literackiego, należy właściwie do postaw epistemologicznych najdalej neopozytywistycznych i nawet jeśli chce przekroczyć ich granice, schlebia wciąż jeszcze pozytywistycznym postulatом ścisłości, niejednokrotnie zresztą myląc ścisłość z rzetelnością. Tam natomiast, gdzie w dziedzinę nauki wkraczają tęsknoty aksjologiczne, pojawia się „struktura” jako kontur znaków mówiących o wartościach. Sprzężenie tedy ergocentryzmu ze strukturalizmem oznacza skojarzenie pozytywistycznej dobrej woli, by obejść się bez mitów — ze złą wiarą w naukę, mity rugującą.

Na bezmiciu i znak ryba. Jako ostatni krzyk m(et)ody naukowej. Nauka bowiem, gdy ma wypełnić *vacuum* mitów, w sferze swej realizacji, to znaczy w sferze sztuki badań naukowych, staje się synkretyczna. Mit jako zemocjonalizowany system aksjologiczny zastępuje utopią epistemologiczną. Waha się też wtedy w wyborze: ryt kulturowy czy metodologia. Obawiać się więc należy, iż zainteresowanie analogią nie wynika tylko z bardziej nowoczesnych nastawień epistemologicznych, lecz rodzi się w tych „kulisach życia zbiorowego”¹⁰, gdzie lęgną się też „nonkonformistycz-

¹⁰ Wyrażenie to wzięłem z artykułu Z. Skwarczyńskiego, *Problemy początków powieści historycznej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, Nauki Hum.-Społeczne, 1965, S. 1, z. 41, gdzie (s. 21) ujawnia się nieredukcjonistyczne ujęcie problematyki przełomu kulturowego: „Zmieniające się na przestrzeni kilkudziesięciu lat kulisy egzystencji zbiorowej odsłaniały także rozpad, obumieranie niektórych struktur i wartości kulturowych. Powstawało poczucie zachodzącego przełomu, co z kolei powodowało silne pragnienie przewyciężenia go przez dotarcie do stałego gruntu dziejów jako sumy doświadczeń zbiorowości, skarbnicy bezpośrednich pouczeń i przykładów na przyszłość a przede wszystkim samopotwierdzenia. Przeszłość (zabarwiająca się egzotycznie i egzotyka rozszerzająca horyzonty kulturowe) stawała się terenem, na którym swobodnie realizowały się tęsknoty za wszelkiego rodzaju mitami [...] W racjonalizmie zaś oświeceniowym i krytycyzmie, relatywizmie, empiryzmie i pragmatyzmie dopatrywano się czynników wyjaławiających świat i życie człowiecze z wartości, niszczących poczucie wspólnoty losu, wręcz pozbawiających je złośliwie najwyższej sankcji i perspektywy [...] Coraz jawniej świat i życie zaczęto interpretować na sposób religijny. Nie przez stopniowe i mozolne usuwanie sprzeczności w poznawaniu świata drogą rozumowania i doświadczenia możemy dotrzeć do istoty bytu, ale dopiero uznawszy zasadniczą antynomiczność zjawisk, wedle tej zasady orientując się w świecie zyskujemy możliwość przeniknięcia w sferę absolutnego porządku, w której godzą się wszystkie sprzeczności”. Na ogół jednak przełomy kulturowe stanowią asumpt dla dociekań związanych ze specyficzną metafizyką opozycji. Irracjonalizm miał swoje estetyki, *quasi*-epistemologie i eschatologie, w dziedzinie metodologii jednak pączkuje bodaj dziś dopiero.

ne”, „kontestatorskie”, irracjonalne i metafizyczne tęsknoty ludzkie. Że w tych rejonach znów oscylujemy między pragnieniem utożsamień a potrzebą przekształceń, skupiając uwagę na momentach przełomów i fascynując się eschatologicznymi zawieszaniem rozstrzygnięć i rozwiązań trapiących i nas antynomii. Czy zdajemy sobie jednak dostatecznie sprawę z tego, że w istocie nie analizujemy tych antynomii krytycznie, lecz tylko, niekonsekwentnie zresztą, sugerujemy „rozumiejące” przyjęcie dawnych, lewackich stosunków do antynomii? Jeżeli bowiem „byt”, „świat”, „kultura” nie przedstawiają się nam jako system transcendentnych wartości, w których przyswajaniu realizujemy siebie, lecz jako obiekt operacji — a strukturalizm sam jest „znakiem”, mówiąc po prostu: sygnałem nie czego innego, to w przekładzie na język pytań, a nie chcenia, znaczy to mniej więcej tyle: czy świat, w którym żyjemy, ma dla nas dostateczną wartość bez nieustannego manipulowania jego elementami, czy też odwrotnie. Czy wartość życia wymaga postępu, czy trwania.

Są to pytania źle postawione, a jakże. Ale dopiero — gdy je postawimy! A kto je stawia wierząc w wartości transcendentne albo szukając obiektywnej prawdy w nauce. Najmniej chyba właśnie nauka zastanawia się nad swymi orientacjami aksjologicznymi i kto wie, czy nie to stymuluje ponad potrzebę wiele wątpliwych koncepcji. Można się na przykład zastanawiać, czy naiwne uroszczenia strukturalizmu nie zostałyby już dawno ograniczone, gdyby nie urokliwość — przynajmniej dla mniej wybrednych — wezwania o sprecyzowane wartości, skoro struktura wyznacza granice, w których one egzystują. Otóż strukturalizm jest zarazem wezwaniem i mistyfikacją, bo mistyfikuje struktury. Krótko: aksjologia jest tą dziedziną, poprzez którą wkraczają do nauki antynomie kultury.

Podobne niebezpieczeństwo wszakże grozi także tam, gdzie zatrzymujemy się jak gdyby przed progiem struktury¹¹. Stefa-

¹¹ Choć autorka nie powoływała się na kategorię struktury, w dyskusji nad *Historią i profesją* rozpoznano dzieło jako rzecz strukturalistyczną. Podniósł tę kwestię B. Baczek, przy problemach strukturalizacji zatrzymał się A. Walicki, z historyków literatury kwestię podjęli m. in. S. Treugutt i M. Zmigrodzka. Także Wyka w *Modernizmie polskim*, choć rzecz była napisana przed wojną, choć stała kategorialnie pod znakiem fenomenologii à la Kołaczkowski, a problemowo owinęła się wokół antypozytywistycznych uprzedzeń Antoniego Potockiego — także Wyka przyznawał się *ex post*, we wstępie do książki, do pewnych intuicji strukturalistycznych. Kołaczkowski mówi o strukturach znaczących. Dodać jeszcze można, iż manifestowana orientacja badawcza Stefanowskiej jest w zasadzie kridłowska. Świadczy to może o pewnej bezpieczeństwa zamysłów strukturalistycznych, zanim nie znalazły one stymulatora w Lévi-Straussie. Sformułował on coś

nowskiej, na przykład, w analizie *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*

Nie chodzi oczywiście o prosty wpływ racjonalizmu, którego obecność trudno byłoby pojąć w dziełku tak programowo antyracjonalistycznym. Chodzi o taki, charakteryzowany już typ zależności, który wynika z postawy polemicznej. Postawa taka bowiem zakłada zawsze jakiś kontakt intelektualny, jakąś wspólną płaszczyznę rozumowania. Przeciwnik ideowy narzuca argumentację i kształtuje sposób myślenia polemisty (co zresztą z reguły nie przekracza progu świadomości tego polemisty)¹².

Nie inaczej problem przedstawiono w *Modernizmie polskim*, gdzie sformułowano dwuznaczną — jak mi się zdaje — tezę o dziedzictwie negatywnym pozytywizmu w modernizmie. Nasze jakoby opóźnienie w rozwoju prądów artystycznych fatalnie się odbiło na „przeżyciu pokoleniowym” modernistów. Pozytywizm, ku niewygodzie następnego pokolenia, nie rozwinął wszystkich swych możliwości, marginesów i aspektów. Toteż modernizm musiał — tak jakby literatura miała jakieś swoje autonomiczne, fenomenologicznie wyznaczone zadania do spełnienia — rozwiązywać to, co „skądinąd” miał do rozwiązania pozytywizm¹³. We

w rodzaju neoscjentyzmu, obiecując z pomocą pokantowskich metodologii określić maksymalistyczne tęsknoty wieku.

¹² Stefanowska, *op. cit.*, s. 81. Wskazywałem już, że „zależność przez opozycję” jest zbitką różnych możliwych uwikłań. Na dobrą sprawę o zależności przez opozycję można mówić tylko mając na oku resentmenty Gustawa w IV części *Dziadów*, gdzie bohater romantyczny jest jeszcze tak słaby, że zależy od opinii w oczach świata; choć utrata domu i zawiedziona miłość są dlań katastrofą kosmiczną. Gustaw świadomy swoich możliwości autotelicznych, a więc już Konrad, znajduje się w innym uwikłaniu.

¹³ Por. te idee, przejęte wyznawczo u A. Okońskiej, *Stanisław Wyspiański*, Warszawa 1971, s. 162: „Modernizm, który oparł się na krańcowym subiektywizmie, nie mógł stworzyć jednolitego prądu estetycznego, lecz rozpadł się na wiele odmiennych nurtów. W rezultacie w twórczości dramaturgów Młodej Polski przemieszały się prądy o różnym pochodzeniu, włącznie z elementami tego rodzaju, które powinien był przejąć pozytywizm, jak tendencyjność społeczna, skłonność do satyry obyczajowej, co w efekcie sprawiło, że Młoda Polska była bardziej naturalistyczna niż właściwy naturalizm polski. Dramaturgowie polscy, tacy jak Szukiewicz, Żuławski, Rittner, Rydel, Kisielewski, rozszczepiali swoją twórczość na dwa tak sprzeczne z sobą kierunki, jak naturalizm i mistycyzm, pisząc na przemian sztuki w tym lub tamtym stylu. Synchronizm naturalistyczno-modernistyczny był dlatego możliwy, że wielu pisarzy reprezentowało formę przejściową od naturalizmu do nastrojowości, a mianowicie impresjonizm, który w Rosji znalazł wyraziciela w Czechowie”. Przyznajmy, że autorka symplicyzowała i tak eklektyczne schematy „dziedzictwa negatywnego”, konia z rzędem jednak temu, kto wykaże, iż mają się one w jakimkolwiek poznawczym stosunku do problematyki nastrożonej już nie tylko przez Wyspiańskiego, lecz nawet przez wspomnianych w cytacie pisarzy. Toteż

Francji był parnasizm i symbolizm¹⁴, u nas — „naturalizm i brak liryki”. Kult nauki trwał tylko w pozytywistycznej Warszawie, toteż potem dopiero — już w modernizmie — ogłuszył prowincju-
szy (Kasprowicz, Przybyszewski). Zamiast dościgać Zachód (gdzie spełniały się w takim razie fenomenologiczne przeznaczenia literatury?), musiano się u nas parać problemami pozostawionymi w negatywnym, nie rozstrzygniętym spadku przez nasz wąty pozytywizm, który przerwał naszą łączność z Zachodem, tak że modernizm dopiero wyrównał krok. Nadaje to jednak polskiemu pozytywizmowi walory swoiste, a chyba też modernizmowi (książka ma tytuł *Modernizm polski*, a nie — na przykład — *Moder-
nizm w Polsce*).

Antynomia sarmatyzmu i uniwersalizmu (dziedzina aksjologii...), przekształciła *Modernizm polski* w pastisz komparatystyki (nie można *à la longue* zawierzyć u Wyki z a d n e m u przeciwstawieniu literatury polskiej Zachodowi), a także chyba w wielu naczelnych tezach. Naturalizm na przykład był liryką epoki, był nią także w modernizmie, i to nie jako składnik dziedzictwa negatywnego, lecz jako konieczny współczynnik ówczesnej eschatologii¹⁵.

niniejszą krytykę *Modernizmu polskiego* można uznać za oznakę sytuacji, którą Kołakowski (op. cit., s. 15) tak określa: „Naprawdę odczuwamy jako »nieorganiczne« czy »sztuczne« nie te całości, które wydają się rozciągać ciało historyczne wbrew jego domniemanej »immanentnej« strukturze anatomicznej, ale raczej te, w których zasada kroju wydaje się martwa z punktu widzenia współczesnych kryteriów”. Istotnie: pytania *Modernizmu polskiego* wydają mi się pytaniami o nic, ale trudno by mi było wskazać dzieło równie dobitnie upominające się o obecność naturalizmu w modernizmie (i formułujące równie fałszywą interpretację tej obecności).

¹⁴ Generalizacje Wyki nie wymagają sporu; dyskredytują się same. W jednym jednak punkcie bronią się one i wymagają dyskusji: w kwestii symbolizmu francuskiego. Symbolizm we Francji manifestuje się bowiem jako „prąd”, jako grupa literacka, bez mała jako okres — u nas natomiast zdaje się tylko aspektem. Trzeba więc sprawdzić, czy francuscy monografiści zjawiska nie hipostazują tego, co moglibyśmy zapewne potraktować jako jedną z technik, będących — obok innych — do dyspozycji tych, którzy wyrażali metafizyczne niepokoje wieku. Rzecz jest o tyle trudna, że literatura przełomu XIX i XX wieku nie ma swego Hazarda, który by ukazał wielość stanowisk w ramach jednego zjawiska. Nie do uchylenia będzie też jednak pytanie, co mają wspólnego „analogie” współczesnych ujęć strukturalistycznych z parnasistowskimi „correspondances”, z przeświadczeniem Baudelaire’a, iż „rzeczy zawsze się wyrażały poprzez wzajemną analogię, począwszy od owego dnia, w którym Bóg swym słowem stworzył świat jako jedną złożoną a niepodzielną całość”; czyżby strukturalizm był programem synestezji w metodologiczno-formalistycznej artykulacji?

¹⁵ Naturalizm, nie hipostazowany jako prąd literacki reprezentowany przez Zolę, był zawsze obecny w antynomiach różnych epok. Walicki

Otóż tedy pytanie: czy, mówiąc o antagonizmach, zaznaczonych w świadomości twórców, i podkreślając, że antagonizmy te narzuciły twórcom erystyczną zależność przez opozycję, istotnie zyskujemy dystans wobec reprezentowanego przez twórców systemu wartości? Czy przerzucenie ciężaru problematyki z podmiotu badającego na przedmiot badania nie sprzyja dodatkowemu zagmatwaniu kwestii? Czy wyzwala nas od podporządkowania mitom twórcy lub od mitotwórczych niepokojów, otamowań i wahań naszej epoki? Zbędne dodawać, że takiej implikacji, takiego „jeżeli... to”, nie ma.

W Historii i profecji czytamy, że Mickiewicz

Jako człowiek uwikłany w problematykę epoki, nie mógł dostrzec, że odpowiada — choć w sposób odmienny — na pytanie, które postawił sobie wiek poprzedni.

Powinien to jednak dostrzec badacz, który ogląda myśl romantyczną z perspektywy przeszło stuletniej i rozporządza dorobkiem późniejszego doświadczenia historycznego i naukowego. Świadomość romantyków może być przedmiotem badań, ale nie może być programem badań¹⁶.

Cóż jednak oznacza sformułowanie, że Mickiewicz „odpowiada [...] w sposób odmienny na pytanie, które postawił sobie wiek poprzedni?” Oznacza, że w wieku Oświecenia istniała jakaś a n t y n o m i a, którą Mickiewicz jako reprezentant swojego wieku rozwiązywał inaczej. I nie ma powodów, by to „inaczej” lekceważyć¹⁷. Jakiegokolwiek bowiem były filiacje między Oświeceniem

(op. cit., s. 39) zauważa, iż Cieszkowski uważał swoją ideę Boga za wyższą syntezę starożytnego naturalizmu z chrześcijańskim idealizmem. Antyprofetyzm *Anhellego* wyrażał się w przeświadczeniu, że byt jest takim piekłem, iż żadne millenarystyczne oczekiwania *Ksiąg* spełnić się w nim nie mogą. Mickiewiczowska „religia czynna” (z okresu Prelekcji paryskich, manifestująca się bonapartystowską zdolnością powołania zwykłego żołnierza do stopnia generała, tak jak lud oświecony przez Boga czynił biskupem człowieka nawet jeszcze nie ochrzczonego) i Berentowskie problemy autentyczności mieszczą się w kręgu tychże naturalistycznych antynomii. K o ł a k o w s k i (op. cit., s. 6) również wskazuje, że konflikt między irracjonalizmem („świadomością religijną”) a wymaganiami ładu („więzią kościelną”) bywa często rozwiązywany tak, iż doktryny skrajne „życie religijne zorganizowane wokół jakiegokolwiek formuł konfesyjnych, rytuałów i sakramentów zaliczają ryczałtem do skażonego świata natury”.

¹⁶ S t e f a n o w s k a, op. cit., s. 19.

¹⁷ Por. wypowiedź A. Walickiego w dyskusji nad *Historią i profecją* (op. cit., s. 149): „Kontrastowanie odgrywać musi ogromną rolę we wszelkich strukturalizacjach, nie mniej ważną niż uwydatnianie zależności od negatywnych układów odniesienia”. Opierając się na tej dyrektywie Walicki rozróżnił też wspólne wątki i zasadnicze odmienności koncepcji słowianofilskich i koncepcji mickiewiczowskich (szkic *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*, [w:] *Filozofia a mesjanizm*). Głębsza

a romantyzmem lub między pozytywizmem a modernizmem, hipertrofia eschatologii uprawniała romantyków i modernistów do zapomnienia o owych zależnościach. Pod tym względem Mickiewicz z czwartego kursu wykładów paryskich, Mickiewicz, rewelator „nowej epoki”, był mędrszy od Stefanowskiej, a Kołaczkowski piszący o tężyznie metafizycznej Kasprowicza w czasach jego pozytywistycznej młodości literackiej¹⁸ był przenikliwszy od Wyki. Co więcej, z perspektywy późniejszych doświadczeń moglibyśmy zapewne powiedzieć, że ani Oświecenie, ani — zwłaszcza — romantyzm, mimo „wspólnej problematyki”, do antynomii swego czasu praktycznie nawet się nie zbliżyły w sensie intelektualnego — a nie wyłącznie aksjologicznego — kontaktu lub epistemologicznego ich rozwiązania¹⁹. Zmiana polegała na odwróceniu sto-

refleksję metodologiczną wokół problemów analogii i kontrastów, z okazji sporów o Wyspiańskiego, prezentuje A. Lempicka, *Wyspiański pisarz dramatyczny. Idee i formy*, Kraków 1973, s. 14. Krytykując wykrawanie w Wyspiańskim antycypacji sztuki nowoczesnej, pisze: „Analogie czy podobieństwa zachodzą zwykle w sferze rozwiązań formalnych” (podkr. moje — J.T.), natomiast „teoretyczne i filozoficzne założenia późniejszych awangard były Wyspiańskiemu obce, a więc w efekcie i sens, i kształt jego sztuki pozostał od tamtych odmienny”.

¹⁸ S. Kołaczkowski, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1968, s. 241: pozytywistyczne i naturalistyczne hasła Kasprowicza, w zestawieniu z jego późniejszą postawą, świadczą „tylko o bogactwie tej natury”. Naturalizm literacki nie był dla Kołaczkowskiego dziedzictwem negatywnym w rozumieniu Wyki, bo (s. 242): „Zanim artyzm uległ działaniom prądów naturalizmu, pierwsze poezje [Kasprowicza] tchnęły najczystszy liryzm. Przyroda była pierwszym i najpotężniejszym bodźcem tych uczuć”. (Nb. Kołaczkowski nie troszczył się chyba o jakiegokolwiek rozumienie czy to naturalizmu, czy „przyrody”.) Natomiast w kulcie tężyzny świetnie się mieści u Kołaczkowskiego „zależność przez opozycję”. W *Marchotcie* „element makabryczny, groza śmierci — wiąże się ściśle z poczuciem niewzruszonej siły”, zatem „ten związek przez opozycję, rodzący się z jego [Kasprowicza] siły pozwala nam wnikać w jedną z cech makabrycznych pierwiastków tego misterium [*Marchotta*]” (s. 336). Autor przerzuca też zaraz most między renesansowością Kasprowicza a „dziedzictwem negatywnym” (?) renesansu. Wspomina „Tańce śmierci” (*Totentanze*): „O średniowiecznym ich pochodzeniu i zgodności tych motywów z duchem średniowiecza wiedzieliśmy dawno, nie rozwiązuje więc to stwierdzenie innej, psychologicznej kwestii, dlaczego w tym motywie średniowiecznym lubowały się tak zdrowe, tegie natury ludzi renesansu. Dlaczego wizja tańca śmierci fascynowała tak Holbeina, malarza tegich, pełnych kształtów, zmysłowego miłośnika linii i barw? Czyżby silne, bujne natury lubowały się właśnie dzięki tężyznie i potrzebie równie silnych, mocnych podniet w tych fascynujących grozą motywach? Czyżby do nich odnieść można było zagadkowe, a tak piękne słowa Novallica: *Das Leben wird durch den Tod verstärkt?*”

¹⁹ P. Hazard (*Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972) wskazuje, że dezintegracja oświeceniowego racjonalizmu dokonała się wokół takiej kwestii: jak owartościować naturę, by

sunku do antynomii: świeckie przeświadczenie, że antynomie można rozwiązać racjonalnie, zastąpiono ideą sakralizacji sprzeczności i spontanicznego, intuicyjnego, irracjonalnego ich „znoszenia”. Jest to chyba zmiana zasadnicza, choć i ona skiełnęła.

Jednakże między założeniem wstępnym *Historii i profesji* — o stosunku polemicznej zależności między świadomością oświeceniową a romantyczną — a konkluzją:

Księgi odpowiadają w jakiś [!] szczególny [!] sposób upodobaniom estetycznym [?] naszych czasów, naszej niechęci do sztuki grzecznej i wygadzonej, do pisarstwa, którego zasięg nie wychodzi poza tekst zamknięty kropkami²⁰ —

nie ma związku. Ze śledzenia analogii, bez sylogistycznych manipulacji aksjologicznych, nic nie wynika.

Związek byłby, gdyby autorka udowodniła, że 1) antynomia oświeceniowa nie została rozwiązana, bo była rozwiązywana fałszywie; 2) że Mickiewicz rozwiązywał ją nie tylko inaczej, lecz bardziej obiecująco. Wtedy dziś moglibyśmy odwoływać się do jego postawy. A nie pytać już autorki, czy Mickiewicz tę antynomię usunął, i co o tym mówi „późniejsze doświadczenie historyczne i naukowe”. A mówi ono bez wątpienia, że antynomie utrzymywały się nadal, skoro pozytywizm z kolei znajdował się wobec romantyzmu w stosunku „polemicznej zależności”, modernizm zaś zmagął się z „dziedzictwem negatywnym” pozytywizmu — tak *da capo*? Erystyczna kategoria polemicznej zależności bądź dziedzictwa negatywnego może się pojawiać niczym wąż morski, ilekroć jeden okres bądź pokolenie ogłasza bunt przeciw aksjologicznym sugestiom poprzedniego. Pojawia się też tak samo jak eschatologia: banalnie.

Pewne schematy „zależności polemicznej” czy „dziedzictwa negatywnego” powtarzają się istotnie. Stefanowska stwierdza:

Mistycyzm Saint-Martina ma [...] charakter przede wszystkim poznawczy. Stanowi konsekwencję racjonalistycznej krytyki religii objawionej i racjonalistycznej wiary w nieograniczone możliwości poznania ludzkiego. Człowiek, który przeszedł szkołę racjonalistycznej krytyki autorytetów Pisma, Kościoła i tradycji [...] staje wobec dylematu: pogodzić się z ogra-

utożsamiać z nią rozum. Rozdział „Natura a rozum”, w którego planie (s. 415) znajduje się argument: „Antynomie, które stoją na przeszkodzie podejmowanej przez filozofów próbie utożsamienia natury z rozumem” — umieszcza w części trzeciej: *Rozpad*. Czyż to ujęcie nie wskazuje na obecność antynomii naturalizmu w Oświeceniu i na aksjologiczne, a nie tylko epistemologiczne do nich podejście? Czy wreszcie modernistyczna opozycja: natura — cywilizacja, nie jest jednym z wariantów tamtej, oświeceniowej antynomii?

²⁰ Stefanowska, *op. cit.*, s. 223.

niczonym charakterem poznania ludzkiego i przyjąć deistyczny „program minimum” albo zdobywać wiedzę i pewność religijną na drodze intuicji mistycznej²¹.

[Toteż] potrzebę mistycznego uzupełnienia wiedzy religijnej najsilniej odczuwać mogli ci myśliciele romantyczni, którzy najpoważniej zapoznali się z filozofią racjonalistyczną. Do takich należał Mickiewicz²².

Lecz przecież podobne przesunięcie akcentów nastąpiło w neoromantyzmie: pozytywistyczna „wiedza ścisła”, Nietzschego *Wiedza radosna*, wiedza mistyczna, nawet Gnoza — to zawsze jest w i e d z a. Także i tutaj ci, co przeszli przez szkołę pozytywistyczną, mieli największy impet mistyczny (Żeromski, Miciński, Przybyszewski, Kasprovicz, Brzozowski!, Żuławski...).

I bynajmniej nie było tak, że wynikało to z dziedzictwa negatywnego czy z polemicznej zależności. Założenia racjonalistyczne i naturalistyczne były wręcz niezbędne do eksponowania antynomicznego obrazu świata. Racjonalista wszak zakładał, że narzucający rygory swemu postępowaniu, dociekaniu i uczuciu, stworzymy sobie świat dogodny. „Jak sobie pościelisz, tak się wyśpisz”. Racjonalista twierdził, że łoże dane nam od natury można wygładzić. Irracjonalista zaprzeczał: bez jogi nie zaśniesz. Obaj jednak musieli założyć, że istnieje łoże i że z samej natury nie jest ono wygodne. Co do tego mogli być zgodni nawet z prawowiernym katolikiem. I co z tego?

— — — — — On zaś podniósł się, jakoby
Zgony snami, a łożem stały się już groby;
Człowiek zaś, jakby zawsze był, i będzie — zawsze
Tylko odmieniał miejsce na coraz łaskawsze.
Więc wstawszy tak, nie dziwił ni był zadziwiony —
Jedno mi rzekł akcentem Greckich Eumenid:
S p o c z a ł e m i p o w r a c a m,
b a d ź m i p o z d r o w i o n y,
I p o ż e g n a n y — m ó w i c i t o
E p i m e n i d —
I p o s z e d ł ²³.

²¹ *Ibidem*, s. 31.

²² *Ibidem*, s. 32. I tu jednak „zależność przez opozycję” nie zachodzi wprost. Przerzucanie się od racjonalizmu do wiedzy mistycznej wynika chyba z tego, co Skwarczyński nazywa potrzebą dotarcia do „stałego gruntu dziejów”, do jakiegokolwiek zresztą stałego gruntu. Tę potrzebę obserwuje w pokoleniu Żeromskiego H. Janaszek-Ivaničkowa, *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim*, Warszawa 1971 (zwłaszcza w rozdziale „Misja wykorzenionych”). Porównanie byłoby o tyle interesujące, że problematyka Żeromskiego jest problematyką wieszczą zdeokratyzowanego.

²³ A jam myślał: więc już z tej ruiny,
Miary, napisy, garnki i otrzaski ćwieka

Jeśli się założyło, że byt jest antynomiczny, nie można było odrzucać naturalizmu, gdyż bez niego nie byłoby antynomii. Byłby czysty spirytualizm. Kto powiadał, jak Miciński: prawda ma niezliczone przepaści, otchłanie²⁴ — widział w pozytywistycznych doktrynach luki, lecz samych doktryn odrzucić nie mógł, w czymś bowiem *uranoi kato*²⁵, drogą „w górę i w dół” — musiała być przebita.

Kto zatem zakłada antynomiczność bytu, musi uznać co najmniej dwa przeciwstawne punkty widzenia. Nie jest bowiem antynomią, gdy jeden twierdzi jedno, a drugi coś przeciwnego. To jest istotnie tylko pewna sytuacja erystyczna, czasem — antyteza. W antynomię przekształca się wtedy, gdy ktoś twierdzi lub chciałby zrealizować i jedno, i coś wręcz przeciwnego. Poetyckie formuły antynomii u takiego Micińskiego są: „Dobrem jest tamto i to”²⁶ (dobrem! to znaczy wartością), „ze wszystkimi jesteśmy we wszystkim” (bo „jesteśmy mostem wieżycowym między partiami”)²⁷. W tym kontekście też i Wyka, i Stefanowska, zajęli postawę interpretacyjną regresyjną. Cofnęli się przed analizą antynomii neoromantycznych bądź romantycznych i wewnętrzne rozchwianie wartościowań właściwe epoce przedstawili jako zewnętrzny spór pokoleń, z których jedno nie sprawiło się ze swoich zadań wobec drugiego bądź które zachowują się jak w przyśłowiu: złapał Kozak Tatarzyna, a Tatarzyn za łeb trzyma.

Wyce wystarczały poza tym kategorii fenomenologiczne. Opisywał „główne warstwy przeżycia pokoleniowego modernistów” i wniósłszy do nich arbitralnie polskie swoistości, dzieło sprokrowania tortu z młodopolskiej bełtaniny zakończył. Stefanowska

Starego — i pogniłe zebrawszy wawrzyny,
Nic — nic nie zaniedbane — n i c —

— — — — — oprócz człowieka! —

(C. K. Norwid, *Epimenides*, [w:] *Poezye...*, Lipsk 1863, s. 144).

²⁴ T. Miciński, *Nauczycielka* (1895), [w:] *Nauczycielka. Nowele*, Warszawa [1911], s. 106.

²⁵ Rkps BN 2855: Korespondencja Z. Przesmyckiego, [Litera] M, k. 159. Miciński do Miriama, b.d.: „zabieram się w Niedostępną drogę ku tym strasznym i bolesnym *uranoi kato*...” Wyrażenie Heraklita użyte zostało tu jako peryfrazą modernistycznych „przepaści”.

²⁶ Mawlana Dżelaleddin Rumi, *Z pierwszego i wtórego dywanu wybór*, tłumaczył i tworzył T. Miciński, „Chimera” t. 9 [1905], z. 27, s. 385; plastyk Edward Porządkowski, zapoznawszy się z tym utworem, tak się miał wyrazić: „Dobrem jest tamto i to! To prawie, jak w Ewangelii i w Koranie! Czy ty miarkujesz, co to ma za znaczenie?” (E. Kozikowski, *Łódź i pióro*, Łódź 1972, s. 167). Dobitny to przykład, że gnomiczne sformułowanie antynomii jest odbierane jako przejaw postawy religijnej.

²⁷ T. Miciński, *Zycie nowe*, Warszawa 1907, s. 13.

obietuje coś więcej: odkrycie „jedności wyższego rzędu”. Jeśli „ujawnia się wspólność podstawowej problematyki”, to:

Uderza wtedy podobieństwo, często nawet identyczność²⁸ schematów myślenia przedstawicieli racjonalizmu i ich osiemnastowiecznych przeciwników²⁹, ukazuje się jedność myśli okresu, jedność rzędu wyższego niż podziały według przekonań religijno-wyznaniowych, według politycznych manifestów chwili itd. Z tą jednością badacz musi się liczyć, jeśli chce wyjść poza krąg zestawień werbalnych, jeśli poprzez warstwę „zapożyczeń” dojrzeć chce zarys prawdziwej konfrontacji stanowisk³⁰.

„Jedność myśli wyższego rzędu” — taka kategoria przystaje raczej do metafizyki niż nauki. Do Hegla, Cieszkowskiego, może nawet do Witkacego: „Istnienie jest jedno i tożsame jest ze sobą”³¹. Bo jeśli w kategorii tej chodzi nie o co innego, niż o to, że „przedstawiciele racjonalizmu i ich osiemnastowieczni przeciwnicy” mieli na oku wspólną, postawioną przed nimi przez epokę, problematykę, to nie chodzi o nic. I o nic więcej chodzić nie może, jeśli nie mamy przekształcić nauki w mistykę. Jeśli na sympozjum literaturoznawczym jedni twierdzą, że ergocentryzm jest alfą i omegą wiedzy o literaturze, a drudzy głoszą, że wręcz przeciwnie — uwarunkowania, to fakt roztrząsania wspólnej kwestii nie stanowi przeciwieństwo „jedności myśli wyższego rzędu”. Może to być tylko jedność profesjonalna zebranych, jedność emocjonalna wspólnej troski lub — co prawdopodobniejsze — zacierzewienia, ale nigdy jedność myśli. Kto tak twierdzi, uznaje, że wspólna problematyka, choćby nierozwiązana, jest już syntezą. W odpowiedzi na to, parafrazując myśl Mickiewicza z wykładów paryskich, można rzec że Katedra Świętego Jana wychodząca z okien IBL-u byłaby mniejszym cudem niż synteza wymyślona w gabinecie

²⁸ Warto zajrzeć do Hazarda, by się przekonać, co sądzić o owej „identyczności schematów”. Czytamy w konkluzji rozdziału „Nauka a rozum” (*op. cit.*, s. 276): „Nie można stawiać znaku równania między naturą a rozumem [...] W samym sercu filozofii Oświecenia kryje się zasadnicza dysharmonia, filozofia ta bowiem stopiła w jedną doktrynę empiryzm, kartezjanizm, leibnizianizm i na dokładkę spinozizm. Nie wymyślamy tutaj arbitralnie jakiegóż myśli, którą przypisywalibyśmy stuleciu, obarczając ją tymi niekonsekwencjami. To sami filozofowie szczylicili się tym, że są eklektykami [...] Oto dlaczego Europa, aby uporządkować teorię poznania, potrzebowała Kanta”. Który, dodajmy, wmówił filozofom, że poznanie ma transcendentálny, a nie ekstrapolacyjny charakter.

²⁹ Zależność przez opozycję jest więc u Stefanowskiej raz synchronicznego, raz diachronicznego rodzaju...

³⁰ Stefanowska, *op. cit.*, s. 20.

³¹ S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa 1959, s. 15.

Lévi-Straussa³². Im bardziej też ekstremalne byłyby stanowiska, im bardziej by się od siebie oddalały, tym „jedność myśli wyższego rzędu” byłaby zapewne pełniejsza. Jedność myśli wyższego rzędu nawarstwiających się zależności przez opozycję i dziedzictw negatywnych od Oświecenia³³ po dzień dzisiejszy miałyby w takim razie chyba wymiar kosmiczny. W każdym razie ta kategoria wydaje się zwornikiem między nie zrealizowaną zapowiedzią analizy antynomii mickiewiczowskich a nieoczekiwanym wnioskiem o odpowiedniość między *Księgami* a potrzebą nonkonformizmu w naszych oportunistycznych czasach, choć zawsze powinniśmy mieć w podejrzeniu nonkonformizm karmiący się eschatologią. Synkretyzm też, oto niebezpieczeństwo przedkładania analogii nad różnicę i strukturalizowania podobieństw. Jeśli bowiem stoimy intuicyjnie przed progiem świadomości, że antynomie trwają dłużej niż okresy historycznoliterackie, to wypada je

³² A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, Warszawa 1955, s. 484—485: „umiejętność wycuczona czuje się na siłach dojść do najwznioślejszego z odkryć, znaleźć rzecz największą, nowe prawo moralne, słowem, nową syntezę, jak się to mówi w szkole! Wszystkie pragnienia filozoficzne streszczają się, ogniskują obecnie w nadziei znalezienia tej nowej syntezy. [...] Wieża gotycka wychodząca nagle z drzwi salonu paryskiego byłaby mniejszym cudem niż synteza wykluta w gabinecie literata. Analiza czy też synteza nie są to, wiedzieć dobrze, dowolne działania pojedynczej głowy; są to nawyki umysłowe wynikające z moralnego życia myśliciela i mające swe korzenie w duchu czasu. Nie sądźmy, żeby ten sam umysł mógł wedle upodobania i na przemiany dokonywać działań analitycznych bądź syntetycznych”. Tego rodzaju rozumienia syntezy jako prawa moralnego nie brał pod uwagę Adamus, gdy konsultując różnorodne „metodologie historii” rozważał kwestię, „co to jest najwyższa synteza”. Był jednak temu rozumieniu syntezy bliski, skoro rozróżniał „syntezę” jako wielotomowe nawet dzieło — i „konceptję syntetyzującą”, która może się zmieścić w kilku lapidarnych zdaniach (zob. J. Adamus: *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski*, Łódź 1961; *O kierunkach polskiej myśli historycznej*, Łódź 1964).

³³ Mickiewicz notabene miał wyjątkową świadomość braku takiej „jedności myśli” i na swój czas głosił ideę permanentnej rewolucji kulturalnej. W wykładach paryskich nie cofnął się przed pochwałą barbarzyństwa, gdy protestował przeciw twierdzeniom historyków, że zasługą Germanów było „zmieszanie krwi” i „odmłodzenie ras Zachodu”. „W taki to zwierzęcy sposób — mówił (*Dzieła*, t. 11, s. 468) — starano się wytłumaczyć opatrnościową myśl, która powiodła barbarzyńców na Zachód”. Przecież (s. 469): „Grecy i Rzymianie nie mieli już siły koniecznej do takiej służby [słowu]. Nie byli już zdolni wydać owego słowa, w którym jest cały człowiek. [...] U barbarzyńców natomiast hasłem było »Ein Wort, ein Mann«”. Nie tylko więc Kant, lecz i Mickiewicz zrozumieli się staję na tle Oświeceniowego eklektyzmu. Jeżeli więc mówimy o „zależnościach przez opozycję”, globalizujemy racjonalizm — mimo pozorów finezji — nie gorzej od romantycznych irracjonalistów.

uznać za kategorie nadrzędne³⁴, wobec których podstawowe jest pytanie o płaszczyznę ich możliwego rozwiązania, a nie o współność motywów, niezależnych od istoty sporu podejmowanego przez pokolenia z kontestatorskim uporem.

³⁴ Termin „antynomia” pojawia się w pracach literaturoznawczych z reguły nieobowiązująco. Funkcjonuje jako coś w rodzaju dwuczłonowego toposu: dwa pojęcia przeciwstawne połączone myślnikiem lub spójnikiem „i”. Takie przeciwstawienie wręcz sugeruje sprowadzenie antynomii do antytezy. Bywa też, że piszący z góry godzi się na emocjonalne, „z wysoka” „rozwiązanie” antynomii, nierzadko „wiekowej” (tak u Pigionia w przedwojennym szkicu *Dramat dziejowy rosyjsko-polski w ujęciu Mickiewicza*, przedrukowanym w tomie *Zawsze o Nim*). Nie wiąże nas zrozumienie, iż antynomia dezintegruje wszelkie klasy „zbiorów”, a w swoim semantycznym wyrazie tworzy istną wieżę Babel. Tworzenie podziałów dychotomicznych, jak postępują jawni irracjoniści, czy „binarnych”, jak chcą strukturaliści, jest w takim razie zabiegiem bez znaczenia (przynajmniej epistemologicznego). Zawsze jest to postępowanie redukcyjne w sensie naturalistycznym. Wiedząc, że dzieło literackie jest uwikłane w różnych płaszczyznach, sprowadza się je na jedną płaszczyznę homogeniczną: tekstu, stylu, formalnej „zależności przez opozycję”, „warstwy przeżycia pokoleniowego” etc. Na tym gruncie tworzy się potem modele: pozytywizmu, modernizmu, awangardy, których zakres jest z reguły i zbyt szeroki, i zbyt wąski. Tak oto warsztat interpretacyjny humanisty jest zastawiony atropami, które służyć mogą tylko pod warunkiem, że będą dostępne jako słuczki: trudniej dostępnych cytatów lub dekoncentrycznych wobec modelu spostrzeżeń.