

**Stanisław Żółkiewski, Maria
Janion, Andrzej Walicki, Zofia
Stefanowska, Janusz Sławiński,
Halina Walfisz, Zbigniew
Jarosiński, Roman Zimand,
Małgorzata Baranowska, Marian
Płachecki, Ewa Szary**

Dyskusja

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (9), 126-138

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.

pojęć choćby trzech tytułowych. Ukazując ich znaczenie dla mentalności człowieka współczesnego, książka wyjaśnia, jak możliwe były degradacje i nadużycia idei — a jednocześnie podkreśla niezastępowalną ich rolę w ciągłości myśli europejskiej od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej po dziś dzień.

Stanisław Barańczak

Dyskusja

Stefan Żółkiewski: Będę chyba w zgodzie z intencjami autorki, jeżeli powiem, że najistotniejsze jest w tej książce pojęcie hermeneutyki i że wyjaśnić je należy odwołując się do reguł postępowania interpretacyjnego marksizmu, zdzierającego wszelkie maski zafałszowanej świadomości.

Czytałem niedawno maszynopis pracy dotyczącej rozwoju literatury w okresie powojennym, gdzie autor nie bardzo umiał wyjaśnić, co decydowało o przemianach i o zjawiskach ciągłych w trzydziestoleciu. Nie dostrzegł, nie pojął i nie docenił funkcji marksizmu w naszej współczesnej kulturze umysłowej i artystycznej. Maria Janion należy do nielicznych w naszej nauce wiernych problematyce marksizmu jako filozofii istotnie i w sposób ciągły oddziałującej na rozwój naszej kultury i myśli po wojnie. Dlatego także książki jej zasługują na szczególną uwagę. Jeśli bowiem dziś jako historycy pytamy o to, co doniosłego stało się w trzydziestoleciu kultury umysłowej Polski powojennej, musimy mówić o marksizmie, niezależnie od powodzeń i niepowodzeń, zwycięstw i rozczarowań, kolejnych ofensyw myśli marksistowskiej, jej przemian, całego nieraz dramatycznego procesu przezwyciężania szczegółowych błędów własnych wyników i wewnętrznego doskonalenia. Marksizm stał się faktem kulturowym, faktem społecznym o zasadniczej doniosłości, charakterystycznym dla minionego trzydziestolecia, tak jak racjonalizm dla wieku XVIII. W nowej książce Marii Janion istotne jest właśnie to, że autorka rozważa swoje problemy nie tylko w perspektywie historycznej, ale i w perspektywie teoretycznej, metodologicznej, że konfrontuje marksistowskie dyrektywy metodologiczne z innymi współcześnie funkcjonującymi w nauce, że własne dyrektywy poddaje przeto wielkiej próbie nowych punktów widzenia, rozwijając własne założenia zgodne z perspektywami współczesnej twórczości kulturowej i koherencją wewnętrzną marksizmu. W jej ujęciu pojęcia hermeneutyki, filozofii kultury, filozofii literatury, marksizmu — wiążą się. I słuszne jest to generalne przeciwstawienie związku tez aksjologicznych z tezami dotyczącymi genezy, mechanizmów twórczości, tych zaś z tezami o społecznych funk-

cjach (literatury) — rozumieniu hermeneutyki takiemu, jak np. u Staigera i wielu innych, jako pewnej pomysłowej techniki badawczej, która nie ma ambicji powiązań z całokształtem koherentnej filozofii rozwoju społecznego. Jeśli autorka przywiązuje taką wagę do hermeneutyki, widzi ją w centrum humanistyki, to dlatego, że jej obraz pokrywa się z centralną problematyką filozoficzną, którą obejmuje marksizm. Marksizm przy tym, w odróżnieniu od innych systemów filozoficznych służących niekiedy odmiennie pojmowanemu hermeneutycznemu postępowaniu humanistów, odgrywał w naszym społeczeństwie i w naszej kulturze szczególną rolę, wiązał i wiąże humanistów z całokształtem historycznych przemian naszego kraju.

Widzę rolę i znaczenie omawianej książki także w tym, że autorka podejmując tę problematykę nie po raz pierwszy, powraca do niej w roku 1972 w sposób inny, nowy, świeży. Jest to wyrazem rozwoju samoświadomości, ciągłości poszukiwań, związanych z istotnymi dążeniami nauk społecznych w Polsce powojennej. Jeśli miałbym naszkicować kierunek moich zastrzeżeń, które budzi we mnie bogata książka Marii Janion, zwróciłbym uwagę na jej nie zawsze sprawiedliwie dzieloną uwagę w stosunku do nowych technik badawczych stosowanych do poszukiwań w świecie kultury, a z drugiej strony w stosunku do nowych systemów teoretycznych, o filozoficznych konsekwencjach, które służą tymże badaniom.

Myśl badawcza XX wieku wywodząca się z prób uogólniania technik badań lingwistycznych na cały obszar kultury, myśl kształtująca techniki analiz semiotycznych, opisów heterogenicznych zjawisk kultury w jednym języku, którego opisowe rezultaty byłyby porównywalne — dobrze służy współczesnemu postępowi humanistyki. Autorka mniej się interesuje takimi światopoglądowo neutralnymi technikami.

Szuka natomiast przeciwników, którzy byliby odziani w zbroję określonej filozofii, jej założeń i konsekwencji. Czasem w toku tych poszukiwań tworzy sobie przeciwników. Takim rzeczywistym przeciwnikiem czy partnerem dialogu jest dziś na pewno na przykład personalizm chrześcijański jako dyrektywa odrębnej światopoglądowo humanistyki. Jest to oponent godny, jeśli się tak można wyrazić, zmierzenia się z marksistowskim systemem dyrektyw kulturologicznych. Ale chyba trudno jest w podobny sposób traktować twory bez własnej tradycji, swoistej aksjologii, odrębnej antropologii. Tak patrzyłbym na tzw. strukturalizm. To twór sztuczny, straszak słowny. Składają się nań albo cenne techniki badawcze i analityczne, ale tylko techniki potrzebne wszystkim, albo jest to niezborny repertuar różnorodnych twierdzeń, od sasa i od lasa, pretensjonalnych i metaforycznych uogólnień, które nikomu nigdy w badaniach nie były potrzebne i pomocne. Na

przykład „strukturalizm” jako światopogląd ma rzekomo cechować ahistoryzm, natomiast ci, którzy owocnie stosowali przy badaniach choćby języka techniki analizy strukturalnej, interesowali się i synchronią, i diachronią (a więc historią). Nie ich faktycznie nie łączyło z nieokreślonym i rzekomym „światopoglądem strukturalizmu”.

Nie każde nieporozumienie słowne bywa aż przeciwnikiem filozoficznym i metodologicznym.

Sympatyczni literaci z „Tel Quel” nie tworzą własnej hermeneutyki. Prowadzą tylko zabawną grę z językiem w języku, jakby powiedział nasz znawca poetyckiej awangardy.

Maria Janion: Bardzo istotna jest dla mnie przedstawiona przez Stanisława Barańczaka lektura tej książki. Odśloniła mi ona, jak to zresztą zazwyczaj bywa, pewne elementy, których sama nie dostrzegałam. Zasadnicza sprawa została zaledwie w książce postawiona — a i teraz nie dałabym sobie z nią rady do końca. W *Światopoglądach* mówię o dwu hermeneutykach, nie o jednej, choć kilkakrotnie zacieram konflikt tych dwóch hermeneutyk. Może nie uświadamiam sobie dostatecznie wyraźnie ich metodologicznej odmienności. Hermeneutyka ujawnia to, co ukryte, więc tu już od razu widoczna jest dwoistość, dwudzielność: jawne i ukryte. W związku z tym hermeneutyka — chrześcijańska i niechrześcijańska — odkrywa rozdzielenie jako podstawowy fakt nowożytnej antropologii. Odślaniająca owo rozdzielenie hermeneutyka sama się rozdwaja. Zajmuje wobec tego, co usiłuje zrozumieć, dwa stanowiska: identyfikacji, utożsamienia albo dystansu, krytyki. Istnieje więc przeciwieństwo między hermeneutyką Diltheya a Marksa i Freuda. Ricoeur pokazał, jak można odnowić postawę hermeneutyki chrześcijańskiej, sakralnej. Podobną aurę spotykamy też u Diltheya, umieszczającego wielkie dzieła sztuki w sferze świętości. Hermeneutyka, która utożsamia się i dystansuje zarazem — czyż nie pozostaje ciągle jeszcze pobożnym życzeniem? Jeśli nawet przyjmujemy obydwie te nastawienia, to — w obrębie hermeneutyki literackiej — z jednymi dziełami możemy się utożsamiać, a wobec innych — tylko dystansować. Genette zwrócił uwagę na łatwość „utożsamiania się” z arcydziełami, wobec twórców kultury popularnej badaczka obowiązuje dystans. Ujawniony w tzw. *Brecht—Lukács—Debatte* konflikt poglądów pozwala mówić o dwóch nastawieniach w obrębie estetyki marksistowskiej. Nie dzieląc kultury na „niższą” i „wyższą”, Brecht przyjmował swobodnie i otwarcie wszystko, co nosiło znamię jego współczesności; utożsamieniu przeciwstawiał dystans, magii urzeczenia — odruch krytyczny, „efekt obcości”, emocjonalnemu uczestniczeniu — poznanie krytyczne i dialektyczne. Lukács wyodrębnił zdecydowanie sferę arcydzieł, arcydzieł literackich, film

z trudem zaliczał do sztuki, a identyfikacja z kulturą wysoką była podstawą jego hermeneutyki.

Andrzej Walicki: To, co powiem, nie będzie dotyczyło centralnej problematyki książki. Chciałbym jedynie — w nawiązaniu do wypowiedzi prof. Żółkiewskiego — poruszyć sprawę dokonanego w książce wyboru tradycji naukowej oraz krótko skomentować rozdział o Althusserze.

Zgadzam się z uwagą prof. Żółkiewskiego, że autorka poświęca niekiedy nazbyt wiele uwagi przeciwnikom reprezentowanego przez siebie stanowiska, nadając im, tym samym, rangę wyższą być może, niż na to zasługują. Sprawdza się to zwłaszcza na przykładzie Althussera. Trudno mi jednak zgodzić się z uwagą, że niesłuszna jest ostrożność autorki wobec „obcych” technik badawczych. W dotychczasowych wysiłkach modernizowania marksizmu występowały dwie tendencje: tendencja wyborów interpretacyjnych i tendencja „asymilatorska”. Pierwsza tendencja zakłada, że myśl marksistowska — tak jak każdy inny kierunek myślowy — musi podlegać reinterpretacjom, niekiedy różnym, a nawet różnokierunkowym, ale zawsze dążącym do wewnętrznej spójności, ostro zarysowującym linie podziału, w tym także różnice stanowisk wewnątrz marksizmu. Druga tendencja zakłada możliwość i celowość asymilowania przez myśl marksistowską wszystkich współczesnych metod badawczych, które w ten czy inny sposób wykazały swą płodność, „oczyszczając” te metody od „wtreć ideologicznych”, tj. odrywając je od przesłanek światopoglądowych, na których gruncie się zrodziły. Niebezpieczeństwem tej tendencji jest eklektyzm, a jej błędem teoretycznym — niedoceniając ścisłego związku metod ze strukturami światopoglądowymi. Błąd ten zresztą ma za sobą długą tradycję: przypomnijmy choćby dobrze znane twierdzenie, że marksizm przejął metodę Hegla, odrzucając jego system. Nie lubię wprowadzić Althussera, ale zgadzam się z nim, że twierdzenie to (w przytoczonym sformułowaniu) jest nie do przyjęcia, ponieważ metoda Hegla nie da się oddzielić od jego systemu. (Wbrew Althusserowi, nie wynika stąd jednak negacja zależności Marksa od Hegla. Wprost przeciwnie).

Wartość książki, o której dyskutujemy, widzę w tym właśnie, że wadać w niej wyraźne kryteria wyboru. Autorka szanuje swych przeciwników, nie odmawia im osiągnięć, ale zdaje sobie sprawę, że nie wystarczy kilka „zabiegów kosmetycznych”, aby uczynić te osiągnięcia częścią składową marksizmu. Dokonany w książce wybór tradycji naukowej wolny jest od heterogeniczności i eklektyzmu. Freudyzm i socjologię wiedzy łączy z marksizmem coś bardzo istotnego: wszystkie te teorie stoją na gruncie „ekspresyjnej” koncepcji świadomości, tj. wszystkie widzą w świadomo-

mości (jednostkowej i zbiorowej) narzędzie „życia” — „wyraz”, „odbicie” lub „racjonalizację” dążeń i sytuacji życiowych. Dlatego właśnie freudyzm tak łatwo łączy się z socjologią, zwłaszcza z marksizmem, a podstawowe tezy socjologii wiedzy są wręcz tożsame z marksistowskimi. Również „humanistykę rozumiejącą” łączy z marksizmem bardzo istotny wspólny mianownik — historyzm. Dlatego też konkretne osiągnięcia badawcze Diltheya, Mannheima lub Fromma są zazwyczaj łatwo „przekładalne” na język marksistowski. Ale w żadnym wypadku nie można tego powiedzieć o strukturalizmie Michela Foucaulta lub grupy „Tel Quel”.

Do omówienia przez autorkę książki Althussera *Pour Marx* mam zastrzeżenie następujące. Drapowanie Althussera w szaty strukturalizmu, doszukiwanie się wspólnej genezy jego koncepcji i koncepcji antyhistorycznego strukturalizmu francuskiego jest — moim zdaniem — przesadą. Althusser nigdzie nie powołuje się w tej książce na Lévi-Straussa, często natomiast powołuje się na Mao Tse-tunga. *Pour Marx* to po prostu nieco spóźniona reakcja na modę młodomarksowską. Nawiązując do Bachelarda, wprowadza Althusser pojęcie „cięcia epistemologicznego”, oddzielającego Marksa młodego od Marksa dojrzałego. Prof. Janion widzi w tym nową propozycję interpretacyjną, ja natomiast sędzę, że nowy jest tylko termin. Tendencja do przeciwstawiania młodego Marksa Marksowi dojrzałemu jest przecież bardzo stara, nierównie starsza i mocniej ugruntowana w tradycji marksizmu niż traktowanie całego dzieła Marksa jako „jednej rozwijającej się całości”. Źródłem tej tradycji jest sam Marks, a zwłaszcza Engels — jak wiadomo, uważali oni, że ich wczesne prace zasługują na „gryzącą krytykę myszy”. Przeciwstawiając w dziele Marksa „filozofię ideologiczną” jego wczesnych prac „filozofii naukowej” jego prac późniejszych, Althusser parafrazuje jedynie Engelsowskie przeciwstawienie socjalizmu utopijnego socjalizmowi naukowemu. Wylączając z dzieła Marksa *Rękopisy* z 1844 r., czyni to samo, co czynili radzieccy wydawcy zbiorowej edycji dzieł Marksa i Engelsa, którzy wylączyli z tej edycji wczesne prace Marksa, wydając je osobno, jako rodzaj aneksu (w zmniejszonym nakładzie) i podkreślając w ten sposób, że nie są to teksty marksistowskie. Odcinając Marksa od Feuerbacha i dowodząc, że marksizm nie jest „humanizmem”, nie zbliża się bynajmniej do antyhumanizmu Foucaulta, ale po prostu powtarza starą „dogmatyczną” tezę o przeciwieństwie między „antropologizmem” Feuerbacha a marksizmem. Wielu marksistów (zwłaszcza w NRD) kwestionuje termin „marksistowska antropologia filozoficzna”, dowodząc, że zamazuje on fakt, iż marksizm zrodził się z *przewyciężenia* antropologizmu. Można zgadzać się albo nie zgadzać z tym po-

glądem, ale absurdem byłoby dorabiać mu genezę „strukturalistyczną”.

Muszę się zresztą zastrzec, że wyrażona w poprzednim zdaniu zasada tolerancji („można się zgadzać albo nie zgadzać”) nie odnosi się do wszystkich poglądów Althussera. O Heglu na przykład napisał on rzeczy absolutnie nie do przyjęcia (np. zestawienie monizmu Hegla z monizmem Haeckla). Dzielenie Marksa na dwie połowy przy całkowitym zignorowaniu głównego argumentu przeciwko takiemu podziałowi, a mianowicie dzieła Marksa *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, nie da się niczym usprawiedliwić. (To, że w chwili, gdy Althusser pisał swą książkę, tekst *Grundrisse* nie był jeszcze w całości dostępny po francusku, nie jest przecież usprawiedliwieniem).

Gdy czytałem Althussera, uderzała mnie jego dążność do przedstawiania — wręcz reklamowania — własnych koncepcji jako naukowego uzasadnienia polityki FPK. Tak na przykład jego wywody, że w każdej całościowej strukturze musi być „dominanta” (czego rzekomo nie dostrzegali Hegel), że w każdym systemie sprzeczności trzeba — w ślad za Mao Tse-tungiem — odróżniać „sprzeczność główną” od „pobocznych” itp., są wyraźnie podporządkowane uzasadnianiu kierowniczej roli partii oraz parafrazując znane słowa Stalina) teorii „głównego ogniwa, za które uchwycający się, można utrzymać cały łańcuch”. Akcentując rolę naukowej teorii w polityce — tylko teoria bowiem może wskazać to „główne ogniwo” — Althusser dąży tym samym do zwiększenia roli teoretyków w kształtowaniu polityki partii. Zarazem jednak wykazuje dużą elastyczność w wyciąganiu z teorii konkretnych wniosków politycznych. Podnosi mianowicie do rangi ogólnej teorii nierównomierność rozwoju różnych krajów oraz tzw. naddeterminację lub dodatkowe zdeterminowanie (*surdétermination*) każdego konkretnego systemu sprzeczności, uzyskując w ten sposób wygodne uzasadnienie dla pluralizmu taktyk politycznych przy jednoczesnym odżegnanie się od lekceważącego Teorię (i teoretyków!) empirycznego pragmatyzmu. Trzeba zresztą przyznać, że jest to rozsądniejsze niż uparte trzymanie się jakiegось jednego, rzekomo uniwersalnego modelu działania, i że rozsądek ten (i swoisty, „uteoretyczniony” pragmatyzm) odróżnia Althussera na korzyść od tzw. dogmatyków, z którymi w innych kwestiach (mimo nieco innej terminologii) jest on całkowicie zgodny.

Na zakończenie chciałbym podzielić się refleksją o wzajemnym stosunku dwóch książek: tej, o której właśnie mówimy, oraz książki A. Witkowskiej *Stawianie, my lubim sielanki*. Czytałem je równocześnie i odniosłem wrażenie osobliwego paralelizmu, a zarazem kontrastu. Janion podnosi wartość romantyzmu, tragizmu, dysharmonii, Witkowska ceni klasycyzm, sielankę, har-

monię; pierwsza autorka opowiada się za Północą (jako symbolem określonych wartości), druga za Południem, pierwsza sławi rewolucję i nie bez pewnego upodobania raczy nas romantyczną frenezją i różnego rodzaju krwawymi okropnościami, druga wskazuje wartość „spokoju, ciszy, dobroci, trwania” (s. 143) i przypomina kojące uroki idylli. Ten sam syndrom opozycji i przeciwstawne rozłożenie akcentów wartościujących. A przy tym wydaje mi się, że przy równoczesnym czytaniu obu tych wybitnych książek każda z nich zyskuje dzięki temu kontrastowi, uwyrażnia się niejako i indywidualizuje w swej intencji.

Maria Janion: Tak, to dialog w obrębie jednego i tego samego romantyzmu.

Zofia Stefanowska: Książka zaintrygowała mnie z punktu widzenia genologii prac naukowych. Czy to monografia, rozprawa, zbiór artykułów, dziennik lektur (co podkreśla kolokwialność)? Książka jest tym wszystkim po trosze. Niekonwencjonalność jej jednak nie tylko na tym polega. Zostały tam gruntownie zachwiane różne ustalone hierarchie i wartości — zwłaszcza hierarchie autorytetów naukowych. Dziennikarz cytowany jest obok uczonego, sąsiadują ze sobą zjawiska różnego typu, różne źródła, od dzieł klasycznych do brukowych. Całkowicie rozbita została sfera święta arcydzieł, mówi się o nich obok kiczu. Realizuje się tu świadoma postawa badacza, przekonanie, że problematyka naukowa nie jest zamkniętą sferą. Idąc po ulicy, niemal w śmietniku, uczony znajduje dla siebie temat. Taka właśnie całościowa perspektywa widzenia kultury współczesnej zawarta jest w tej książce. Trudno przecenić walory dydaktyczne tej metody, ale ma ona i swoje dalsze konsekwencje. A teraz pytanie do autorki. Wizja romantyzmu nakreślona w tej książce pokazuje kontynuacje literatury romantycznej w epoce współczesnej. Są to często kontynuacje kiczowate: gotycyzm, rozpętanie namiętności, straszliwość itp. Znacznie mniej wyraźnie rysuje się wizja romantyzmu wielkiego, tyrtejskiego, romantyzmu mającego ogromne ambicje poznawcze, wyostrzoną samoświadomość i ironię wobec siebie. Romantyzmu porządkującego świat, tworzącego wielkie koncepcje historyzoficzne. Czy było to celem autorki, narzucić nam ten romantyzm „gotycki” jako dominujący, czy też proporcja ta wynikała z analizy kontynuacji romantyzmu we współczesności? Czy romantyzm obywatelski, stawiający na planie pierwszym dyscyplinę moralną i intelektualną, czy on jest zdyskredytowany w oczach naszej współczesności?

Janusz Sławiński: W związku z trudnościami, jakie nastęrcza ta książka co do kwalifikacji gatunkowej,

proponowałbym utworzenie dla niej nowej kategorii: to wieloryb humanistyczny.

Zofia Stefanowska: Bo Pan myśli, że wieloryb to ryba.

Janusz Sławiński: Ależ nie, wieloryb właśnie dlatego jest trudny do zakwalifikowania, że znajduje się na pograniczu ssaków i ryb. A poza tym ta książka powstała przecież w pobliżu morza.

Halina Walfisz: Nie jest to ani wieloryb, ani wielotwór, ani kameleon. Jest to książka, która nie uznaje błędności żadnego chwytu ułatwiającego wprowadzenie myśli do głowy odbiorcy. To książka rasowego naukowca, który umie popularyzować, umie trafić do czytelnika.

Janusz Sławiński: Zgoda, proponuję więc inne określenie — *nowoczesny wielobój humanistyczny*.

Zbigniew Jarosiński: Książka Marii Janion, głęboko tkwiąca w problematyce, jaką autorka od dawna się zajmuje, była niespodzianką. Podjęła bowiem coś, co wydawało się zapomniane, wygaszone. Wszyscy wychowaliśmy się w tradycji humanistyki rozumiejącej, ale aktualnie nikt nie mówi o jej języku, o tym, co to jest literatura. To strukturalizm wciąż pyta, co to jest literatura, co to jest poszczególne dzieło literackie, co to jest krytyka. Strukturalizm, ten oponent książki, od wielu lat uznał za własną tę problematykę. Książka Marii Janion na powrót włączyła ją do humanistyki rozumiejącej. Stawia ją właściwie w każdym rozdziale.

Literatura — twierdzi autorka — to antropologia, równouprawniona wobec wszystkich innych antropologii. Cytat literacki u Marksa — zwraca uwagę — staje się kluczem do rozumienia historii. Literatura jest przekraczaniem świata, przekraczaniem tego, co zastane. W ten sposób jest krytyką w sensie dialektyki. Wszystko, co pisze Janion o literaturze, stanowi bezustanną apologię twórczości. Na tym polega jej polemiczność wobec strukturalizmu. Z punktu widzenia semiologa podstawowe znaczenie ma wątpliwość, jak dalece można wierzyć literaturze. Ta książka mówi, że literaturze trzeba wierzyć do końca. Działalność badawcza strukturalisty jest krytyką języka literatury. Badanie Marii Janion — krytyką wartości antropologicznej. W ujęciu humanistyki rozumiejącej istotna jest różnica między twórczością a językiem. Podjęcie podstawowego pytania: co to jest literatura, stawia przed historią idei zupełnie nową, niespodziewaną perspektywę. Historia idei

przecież odsuwała daleko problem literackości dzieła literackiego. I jeszcze jedna sprawa. W centrum uwagi humanistyki rozumiejącej pozostawały zawsze arcydzieła. Książka proponuje radykalne poszerzenie sfery zastrzeżonej dla arcydzieł. Wszelka możliwa literatura została podniesiona do tej godności, bo przedmiotem rozważań jest także Sade, kicz i surrealizm. Czy nie prowadzi to do znaczącej przemiany w obrębie tej metodologii, z której wyrasta.

Roman Zimand: Przy całym zainteresowaniu, jakie budzi ta książka, przy szacunku dla postawy autorki nie mogę się zgodzić ze sformułowanymi przez nią propozycjami metodologicznymi. Sądzę na przykład, że Dilthey niczego w humanistyce XX w. nie zaczyna, lecz jedynie kończy. Jeżeli kto zaczyna — to Husserl w *Logische Untersuchungen*. A Dilthey kończy romantyzm. Różnice między autorką a mną dotyczą przede wszystkim wyborów w zakresie filozoficznej koncepcji wiedzy o człowieku. Autorkę fascynuje koncepcja, którą pod koniec XVIII w. formułowali preromantycy. W tym samym okresie wyśuwane były również inne propozycje dotyczące sposobu mówienia o świecie, o człowieku, o kulturze. Wymieńmy dla przykładu Hume'a. Jeśli koncepcje tu wymienione potraktować jako trwałe opozycje, to powiedzieć trzeba, że w ciągu ostatnich dwustu lat żadna z nich nie została „ostatecznie pograżona”. I nie mogło być inaczej, albowiem w warunkach normalnego rozwoju humanistyki żywią się one wzajem. A zasada opowiedzenia po stronie jednej z nich? Sądzę, że są to opcje uwarunkowane prawdopodobnie charakterologicznie. W starciach na gruncie humanistyki złe jest, gdy — z jakichś względów dla wiedzy ubocznych — różnice te formułowane są nie dość wyraźnie. Nie sprzyja też nauce gdy, z tychże ubocznych względów, różnicom tym przypisuje się inne znaczenie, niż posiadają one *de facto*. Jedną z zalet dyskutowanej książki jest, że prowokuje do zasadniczej konfrontacji. W dyskusji nie sposób odpowiedzieć na tę książkę, nie sposób jej sprostać w krótkiej wypowiedzi. Byłoby dobrze, gdyby ktoś o diametralnie odmiennych poglądach metodologicznych, o talencie dydaktycznym autorki odpowiedział na książkę — książką. Inaczej niż o tym była tu mowa widzę problem zanegowania podziału na arcydzieła i literaturę drugorzędną, co ma pono charakteryzować omawianą tu książkę. Nie sądzą, by książka takie podziały negowała. Gdyby autorka zaczęła analizować twórczość np. Walerego Skiby — wówczas zgoda, przekreślałaby ten podział. A *Zamek Otranto* czy *Mnich* to pozycje w swoim rodzaju klasyczne.

Zofia Stefanowska: Jeżeli książka zestawia literaturę z filmem, to już rozbija.

Roman Zimand: Och, taki klasycysta to ja już nie jestem. Zestawienie literatury z filmem nie jest dla mnie rozbiorem *sacrum*.

Małgorzata Baranowska: Myślę, że nie można oddzielać filmu od literatury i w ogóle obrazu od literatury. Ta książka w moim pojęciu należy do kultury obrazkowej, a ja tak samo jak surrealiści sądzę, że to kultura wysoka. Jak dla pani Stefanowskiej ta książka jest rzeczą o romantyzmie, tak dla mnie — o surrealizmie. I to najwybitniejszą z tych, które się w Polsce ukazały. Obrazki w niej wydały mi się nieco ekspresjonistyczne (np. ilustracje do *Poezji Północy*). Można powiedzieć, odwołując się do jednego z podpisów pod ilustracją, że ta książka kusi rozum. Surrealizm uległ w niej pewnemu przesunięciu ku ekspresjonizmowi, a z drugiej strony został pokazany wyraźniej niż dotychczas od strony nauki. Czytając ją uświadomiłam sobie, jak bardzo surrealizm jest kunsztownie wymyślony — właśnie jako koncepcja zupełnie nie wymyślona, jako odwołanie do tego, co w człowieku spontaniczne, ukryte, nieracjonalne.

Z dzisiejszej perspektywy widać, jak bardzo Breton i inni starali się znaleźć motywacje dla swojego programu estetycznego, posługując się Freudem i Jungiem. W ten sposób tracą swoją wolność, którą tak manifestacyjnie głosili. Zamiast osiągnąć wolność rozumu, której szukają, od Sade'a poczynając, popadają w ograniczenia. Ważne jest też dla mnie zdanie mówiące o tym, że surrealiści mają zasługi nie tylko dla poezji, ale i dla nauki — przykładem Caillois.

Ta książka mówi o współczesności, przekonuje nas, że żyjemy wciąż w romantyzmie, surrealizmie, ekspresjonizmie. To są stale żywe sprawy naszej dzisiejszości, bo naprawdę jest tak, jak mówiła pani Stefanowska, że nawet to, co wydawało się wyrzucone na śmietnik, jest częścią naszego świata. Ta całość kulturowa w książce jest żywa, dynamiczna, dziejąca się. Ta książka nie opisuje, w niej dzieje się to, o czym ona mówi. Surrealizm wciąż kogoś wykluczał, wyłączał. Formułowano na jego temat opozycyjne sądy: mówiono, że to sztuka zamknięta, skończona, albo przeciwnie — że jego gra toczy się dalej. Sam Breton twierdził, że surrealizm nie jest zamknięty, podlega ciągle nowemu działaniu się, nie przechodzi do historii. W historii według niego odchodzi to tylko, co odłączyło się od surrealizmu. Ta książka, mówiąc kategoriami Bretona, także nie odchodzi w historię, jest otwarta, dziejąca się.

Marian Płachecki: Partnerem intelektualnym tej książki jest strukturalizm, dlatego takie ważne jest, jak autorka ustosunkowuje się do niego — przecież nie do metody, tylko do postawy światopoglądowej, filozoficznej. Traktuje ona strukturalizm

ralizm jako naturalizm scjentyficzny. Można dyskutować z postawą myślową, deklarowaną w tej książce, ale przede wszystkim trzeba mówić o tym, jak jest ona zrobiona i stąd dopiero wyprowadzić konsekwencje światopoglądowe. Miał rację Ricoeur mówiąc, że opozycja między hermeneutyką a strukturalizmem jest opozycją między semantyką a składnią. Ejchenbaum mówił, że nie obchodzi go sens filozoficzny dzieła, tylko kompozycja. Janion mówi, że obchodzi ją tylko sens. Oboje uważają, że sens to powszechna zrozumiałość tekstu. Jeśli zakłada się, że sens jest jasny, ale zostawia się poza planem zainteresowania kompozycję, tj. sposób wypracowywania znaczeń, wówczas pozostaje tajemnicą sposób przybywania sensu. Być może stąd wzięła początek kariera słowa „tajemnica” w książce. W tradycji formalistów przychodzenie sensu jest sprawą jasną, twórczość nie jest tajemnicą, oni potrafili ją wytłumaczyć. Nie wiadomo jednak, co przychodzi, o tym formalisci nie piszą. Tu jest wyraźna opozycja — opozycja między stanowiskiem Janion a formalistami.

Dla Diltheya sens jest jasny, ale nie wiadomo, skąd przychodzi. U Janion podobnie: sens ostateczny utworu dociera do nas poprzez intuicję badacza, zajmującego postawę utożsamiania z dziełem. Stąd obrona intuicji humanistycznej np. przed atakami Jerzego Kmity. Dla autorki „tajemnica” jest motorem powstawania różnych tekstów. Dzieło jest nastawione na tajemnicę, na ujawnienie ciemnego jądra. Stąd tyle w tej książce zainteresowania demonizmem, tworzeniem nieświadomym, stąd przekonanie, że sztuka wyraża to, co niewyrażalne inaczej. Dla strukturalisty tworzenie jest działalnością świadomą. Kto umie obnażać tajemnicę, może porywać się na mówienie o wszystkim, natomiast teoria tworzenia świadomego zakłada, że o tym, co niewyrażalne, należy milczeć, ponieważ — jak powiedział Wittgenstein — o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Dla Marii Janion literatura jest śmiałą próbą opanowania sedna świata. Formalisci nie mówią o sensie, mówią tylko o kompozycji. Ich świat jest światem bez esencji. Książki tej nie wypowiada jedna osoba, ale cały chór. Nie tylko ze względów dydaktycznych tak często referuje się tu cudze poglądy, referuje się niepolemicznie, bo autorka omawia najczęściej autorów, którzy popierają jej poglądy. Stanowiska przeciwne pokazuje się jako płytko zakorzenione we współczesności, nie mówi się wcale o tradycji strukturalizmu. Zachwianie kanonu arcydzieł wiąże się właśnie z takim rozumieniem kultury Europy: wszystko jedno, na jaki przykład powołać się w tej całości, w każdym tekście przejawia się świadomość europejska.

Ewa Szary: Pierwsze spostrzeżenie, jakie uczynić musi teoretyk literatury, czytając tę książkę, jest takie mianowicie, że jej przedmiot jest w najdonioślejszym sensie tego

słowa — przedmiotem historycznym. Autorka usiłuje przezwyćczyć nieuchronny anachronizm tekstów kultury, a w tym tekstów literackich. Lawinowe narastanie zmian w świecie nieuchronnie anachronizuje kulturę. Nie jest to w gruncie rzeczy tylko problem tradycji, ale przede wszystkim problem trwania tekstów w świecie, a co za tym idzie w historii. O tradycji literackiej mówi się wprost w książce Pani Profesor bardzo niewiele, sam termin jest w niej rzadko wymieniany, w indeksie występuje tylko dwa razy. W książce zakłada się, że nie można problematyzować tekstów jedynie przez odniesienie ich do tradycji i mówi się o uczestnictwie tekstów w historii i o przewyćczaniu — w drodze nieustannej rekonstrukcji i lektury — anachroniczności tekstów. O tym, że tekst przywołany z odległej przeszłości nigdy nie wraca do nas sobą, ale wraca pod postacią idei, sensu, tematu — te wersje tekstów to jest właśnie sprawa lektury, a w wielu wypadkach lektury lektur.

Najważniejsze jest dla mnie w tej książce to, o czym już mówił prof. Żółkiewski: a mianowicie, że temat marksizmu w porównaniu z romantyzmem i rewolucją jest w książce Pani Profesor zasadniczy. Chodzi mi w tym miejscu zwłaszcza o to, co pisała autorka na temat grupy „Tel Quel” i „Change”, jako „schizmie” „Tel Quel”. Dla kogoś, kto zajmuje się literaturą, dzieło Marksa powinno być aktualne w całości, a nie tylko w tych fragmentach, gdzie Marks pisze wprost o literaturze. Rewindykowanie całego dzieła Marksa dla potrzeb badań literackich jest zasługą obu tych grup.

Trzeba brać z Marksa to, co pisał on poza jakimkolwiek odniesieniem do literatury, np. o teorii produkcji, o obiegu pieniądza itp. Do tego nawiązywał Barthes, pisząc w „Tel Quel” o wartości pieniądza nie tylko kupieckiej, ale i symbolicznej. A poza tym „Tel Quel” jest zjawiskiem rozwijającym się w czasie (dowodem schizma „Change”) i trudno zgodzić się z sugestią, płynącą z recenzji Michała Głowińskiego z książki prof. Janion w „Literaturze” nie wyrażoną tam wprost, ale według mnie dającą się tak, a nie inaczej odczytać — że członkowie „Tel Quel” tworzą terminy dla czczej logomachii.

Maria Janion: Dziękuję wszystkim dyskutantom za zabieg hermeneutyczne dokonane na mojej książce. Odkryły mi one wiele tajemnic. Jest to książka pisana na przekór tendencjom, które — jak sądziłam — zdominowały współczesną opinię humanistyczną w Polsce. Uważałam, że należy wydobyć z zapomnienia, ujawnić i przedstawić postawę odmienną, postawę — mówiąc najkrócej — zakorzenioną w humanistyce rozumiejącej. Założenia polemiczne tłumacza może pewne niedopowiedzenia: to, że nie traktuję częstokroć omawianych doktryn jako zamkniętych,

samoistnych całości (na co oczywiście zasługują), lecz wybieram z nich określone wątki. Przeciwno czemu więc książka została napisana?

Po pierwsze, przeciw pozytywizmowi. Nie uważam, że pozytywizm jest dziś przeciwnikiem już anachronicznym (jak mówił prof. Żółkiewski), ani też, jak utrzymuje Roman Zimand, że przełom antypozytywistyczny zamyka jedynie wiek XIX i nie wnosi niczego nowego do nauki dwudziestowiecznej. Pozytywizm tkwi u podstaw filozofii strukturalizmu. Lukács w *Historii i świadomości klasy* ukazał wszystkie pułapki pozytywistycznego dogmatyzmu i Barańczak trafnie wychwycił podobną linię polemiki w mojej książce.

Po drugie, przeciw romantyzmowi. A raczej przeciw pewnej wizji romantyzmu. Z zamierzeniem wydobyć na jaw jego niepokojącą dwuznaczność. Jeśli faszyzm zawłaszczył romantyzm, nie mógł tego zrobić całkiem przeciw romantyzmowi, musiała mu to umożliwić jakaś niebezpieczna tajemnica romantyzmu. Chodziło o to, by rozprawić się z faszyzmem w jego własnym domu: dobić zwierza w jego barłogu.

Drugi motyw budowania innej wizji romantyzmu tkwi w fakcie, że od lat zajmuję się romantyzmem krajowym, nie tylko emigracyjnym, wielkim. Badacze poświęcają zaś uwagę raczej temu drugiemu. Tymczasem w świadomości zbiorowej trwa przede wszystkim „mały” romantyzm — istnieje więc jakby dysonans między „wysoką” nauką a codzienną kulturą narodową. We Francji, która nie miała wielkiego romantyzmu w takim typie jak nasz, zauważono doniosłość i trwałość tzw. romantyzmu popularnego. Nie trzeba się go wypierać i wstydzić. W tym zawiera się odpowiedź na pytanie Zofii Stefanowskiej. Dla mnie współczesna polska świadomość zbiorowa pozostaje pod wyraźną presją romantyzmu popularnego.

Po trzecie, przeciw takiemu rozumieniu literatury, które ogranicza ją do arcydzieł, a kulturę zamyka w obrębie kultury wysokiej. Do kultury nowożytnej należy wszystko, co znajduje się dziś w obiegu świadomości europejskiej. Rzeczywiście rzadko mówię o „tradycji” (na co zwróciła uwagę Ewa Szary), interesuje mnie „historia” pojęta jako nasza Wielka Teraźniejszość.

Jako motto całej książki można by położyć zdanie Lukácsa: „Forma jest najwyższym sędzią życia”. Mówi ono o tym, co dla mnie najważniejsze: o formie i o etyce. Nie tracąc formy, forma jest sensem i nadaje sens.

zantowała Małgorzata Czerwińska