

TOMASZ GARBOL Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PROBLEM OBECNOŚCI W KONTEKŚCIE RECEPCJI KSIĄŻKI MEYERA HOWARDA ABRAMSA „NATURAL SUPERNATURALISM. TRADITION AND REVOLUTION IN ROMANTIC LITERATURE”*

Pięćdziesiąt lat temu Meyer Howard Abrams ukończył pracę nad jedną z najważniejszych książek humanistycznych XX wieku – *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*¹. Wstęp do niej datowany jest na 1 I 1969. Nie została ona dotychczas przetłumaczona na język polski, inaczej niż przywołana w jej tytule formuła pochodząca z dzieła Thomasa Carlyle’a: *Sartor Resartus. The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, wydrukowanego w roku 1836, a spolszczonego jeszcze w XIX wieku jako *Sartor resartus. Życie i zdania pana Teufelsdröckha w trzech księgach*. Ósmy rozdział trzeciej księgi tej powieści nosi tytuł *Natural Supernaturalism*, co w przekładzie Sygurda Wiśniowskiego zostało oddane jako „Przyrodzona Nadprzyrodzoność”².

Joseph Hillis Miller w recenzji dzieła Abramsa włączył je do „wielkiej tradycji nowoczesnych badań humanistycznych, tradycji Curtiusa, Auerbacha, Lovejoya, C. S. Lewisa” (HM 6). Tworzące tytuł książki pary pojęć: naturalność–nadprzyrodzoność oraz tradycja–rewolucja, są zestawione, zdaniem Millera, na zasadzie sprzeczności, aby wyrazić „potęgę pragnienia” autora. Z jednej strony, stara się Abrams potwierdzić ciągłość między literaturą romantyczną a jej klasycznymi i chrześcijańskimi poprzednikami, z drugiej zaś, chciałby dowieść, że „Blake, Hölderlin, Wordsworth i reszta romantyków »przełożyli« nadprzyrodzoność platońskiej i chrześcijańskiej tradycji na humanizm” (HM 6). Miller dookreśla te ukryte dążenia jako wyraz przekonania Abramsa, iż „metafizyka jest adhezyjna” („*metaphysics is adhesive*”) – to znaczy: perspektywa metafizyczna trwale wiąże się z ludzkim poznaniem, zjawiając się, zanim zostanie pokonana odległość „między okiem a widzeniem przedmiotu” (HM 6).

Z uwagami Millera interesująco korespondują refleksje Zdzisława Łapińskiego

* Tekst powstał w związku z pracami badawczymi prowadzonymi w ramach projektu MNiSW: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej* (NPRH 2ah 15005283).

¹ M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York 1971. Dalej do pozycji tej odsyłam skrótem A. Ponadto stosuję skrót HM = J. Hillis Miller, *Tradition and Difference*. „Diacritics” 1972, nr 4 (Winter). Liczby po skrótach oznaczają stronę.

² Zob. T. Carlyle, *Sartor resartus. Życie i zdania pana Teufelsdröckha w trzech księgach*. Przel. S. Wiśniowski. Warszawa 1882, s. 193.

zawarte w artykule dotyczącym Bolesława Leśmiana i Juliana Przybosa. O subtelnej jakości ich poezji, za Przybosiem określonej jako „bezbożna epifania”, Łapiński mówi, przywołując rozprawę Abramsa:

Jest to opowieść o dziejach wrażliwości religijnej, która odradza się u schyłku osiemnastego wieku i balansuje na granicy wiary i niewiary, zawsze w konflikcie z religiami objawionymi, czerpie zaś siły z indywidualnej wyobraźni, choć posługuje się przetworzonymi schematami pojęciowymi i obrazowymi tradycyjnego piśmiennictwa chrześcijańskiego. Otóż ten „naturalny supranaturalizm” nie wygasł wraz z poezją romantyczną i ogarnia mniej więcej półtora stulecia łącznie z naszą nowoczesnością. Jego wstępnym warunkiem jest uchwycenie w słowach tego, co z takim szyderstwem określają dekonstrukcyjniści jako „obecność”³.

Uwagi Łapińskiego – zawierające propozycję tłumaczenia formuły Abramsa jako „naturalny supranaturalizm” – są pośrednio wejściem w dialog z recenzją Millera. Różnica poglądów dotyczy właśnie problemu obecności. Polski badacz przypomina, że nowoczesna poezja próbowała w swoim języku wyrazić prawdę o świecie – subiektywną, dostępną w wewnętrznych stanach podmiotu i zapośredniczoną w języku, niekiedy zaś również ewokować obecność „odczuwaną bezpośrednio, a więc niepomną swych językowych uwarunkowań”⁴. Natomiast Miller domaga się docenienia *différance*, różni⁵, a zatem właściwości języka sprawiającej, że nie może się on stawać w literaturze medium obecności.

Z rozważań Abramsa wynika, iż ewokowana w literaturze obecność pozostaje jakością uchwytną dla odbiorcy dzięki posługiwaniu się przez pisarzy rozpoznawalnymi schematami pojęciowymi i obrazowymi oraz konwencjami artystycznymi. Oczywiście, podlegają one różnym przekształceniom, zarazem podtrzymując sposób myślenia o ludzkiej kondycji utrwalony w tradycji literackiej:

Jesteśmy [...] spadkobiercami bardzo starej i bogatej tradycji – pogańskiej i chrześcijańskiej, mitycznej i metafizycznej, religijnej i świeckiej – rozpoznającej los człowieka w byciu rozbitym i wydziedziczonym, ale i udręczonym przez wygnanie i samotność, za sprawą przecucia utraty całości i wspólnoty. [...]

Stare obrazy i schematy pojęciowe trwają. [A 313]

Abrams odnajduje w powieści *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta – pisarza i dzieła emblematycznych przecież dla nowoczesnego nurtu związanego z pragnieniem obecności – odwołanie do „liczącej piętnaście stuleci tradycji literackiej wyznania religijnego, której pierwszym i największym przykładem jest jedna z najbardziej wpływowych książek – zarówno w katolickiej, jak i w protestanckiej Europie – *Wyznania* św. Augustyna” (A 83). Ta szacowna tradycja podlega

³ Z. Łapiński, *Dwaj nowocześni: Leśmian i Przyboś*. „Teksty Drugie” 1994, nr 5/6, s. 84–85. Na temat rozumienia przez dekonstrukcjonistów problemu obecności w literaturze – zob. J. Allan, *Presence*. Hasło w: *The Routledge Dictionary of Literary Terms*. Ed. P. Childs, R. Fowler. London – New York 2006.

Wszechstronnym wprowadzeniem polskiego czytelnika w bogactwo historycznych kontekstów tej problematyki – wykraczających poza perspektywę dekonstrukcjonistyczną – jest książka M. P. Markowskiego *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza* (Gdańsk 1999).

⁴ Łapiński, *op. cit.*, s. 84–85.

⁵ Zob. J. Derrida, *Różnia (différance)*. W zb.: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. J. Siemek. Warszawa 1978 (przeł. J. Skoczylas. Przekład przejrzał S. Cichowicz).

wszakże przekształceniom idącym czasami tak daleko, że – według Millera – zasadne staje się pytanie, czy jest to ciągle ta sama tradycja, skoro modyfikacji ulega jej główny element. Jeżeli bowiem św. Augustyn wierzył w „Boskie źródła strukturalnych wzorców swojej narracji”, to Proust wiedział, iż są fikcyjne, i posługiwał się nimi, pozostając przekonany o ich fikcyjności (HM 9).

Wyznania interesują Abramsa przede wszystkim jako arcydzieło gatunku autobiografii duchowej (A 84) – konwencji umożliwiającej ewokowanie ludzkiego życia w sugestywnych, pełnych skupienia aktach wspominania przeszłości. W przywołanym przez amerykańskiego badacza fragmencie (A 84–85) św. Augustyn mówi, że pamięć pozwala mu widzieć obrazy przeszłości, jakby były realnie obecne:

Wszystko to [tj. przeżyte wrażenia zmysłowe] rozpoznaje wewnątrz siebie, w olbrzymim domu mojej pamięci.

[...] Tam i siebie samego spotykam i przypominam sobie, co, kiedy i gdzie robiłem. [...] Czerpiąc z tego samego zasobu, mogę też różne rzeczy sobie wyobrażać [...] i wplatać te obrazy w tkaninę przeszłości. I mogę z nich wysnuwać przypuszczenia dotyczące czynów, zdarzeń i nadziei na przyszłość. I rozważać je tak, jakby już teraz przede mną się roztaczały⁶.

Model introspekcji praktykowanej w autobiografii duchowej jest dobrem wspólnym również dla tych, którzy – inaczej niż autor *Państwa Bożego* – nie włączają pracy nad zrozumieniem siebie w zakres wyznania adresowanego do Boga. Pisarze rezygnujący w procesie samopoznania z tradycyjnie religijnego układu odniesienia stanowią główny przedmiot zainteresowania Abramsa.

Założenie, że dawne schematy pojęciowe i obrazowe mogą wyrażać nowe znaczenia, pozwala amerykańskiemu badaczowi opisać zasadniczą tendencję epoki romantyzmu jako staranie, by „w różnym stopniu i na różne sposoby naturalizować to, co nadprzyrodzone, i uczłowiczać to, co Boskie” (A 68). Tytułowa formuła: „*natural supernaturalism*”, odnosi się właśnie do tego dążenia. Abrams dostrzega jego trwanie nie tylko w romantyzmie, ale również w twórczości pisarzy XX-wiecznych. W podrozdziale wprowadzającym w główną myśl całej książki przywołuje fragment poematu Wallace’a Stevensa *Chocorua to its Neighbor* (Chocorua do swojego bliźniego):

*To say more than human things with human voice,
That cannot be; to say human things with more
Than human voice, that, also cannot be;
To speak humanly from the height or from the depth
Of human things, that is acutest speech.*

[Wyrazić więcej niż ludzkie sprawy ludzkim głosem,
Nie sposób; Wyrazić ludzkie sprawy głosem
więcej niż ludzkim, również nie sposób;
Mówić po ludzku z wyżyn czy głębi
Ludzkich spraw, oto mowa najczulsza.]⁷

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*. Przekł., wstęp, kalendarium Z. Kubiak. Kraków 1994, s. 218–219 (X 8). W cytowanym przez Abramsa angielskim przekładzie *Wyznań* (transl. F. J. Sheed) z roku 1944 w ostatnim zdaniu przytoczonego fragmentu jeszcze wyraźniej wybrzmiewa poczucie realnej obecności przedmiotów wspomnień: „*And upon them all I can meditate as if they were present*” (cyt. za: A 85).

⁷ W. Stevens, *Collected Poetry & Prose*. Ed. F. Kermode, J. Richardson. New York 1997, s. 266–267.

W komentarzu Abrams zauważa, że amerykański poeta okazuje się tutaj bliski „naturalizmowi, rezygnacji pozbawionej złudzeń i epikureizmu [...] Lukrecjusza” (A 69), a więc tradycji dotyczącej myślenia o człowieku jako istocie zakorzenionej w naturalnym porządku rzeczywistości. „Wyżyny i głębie” ludzkich spraw są dla Stevensa domeną ludzką, a zarazem pozostają „wyżynami i głębiami”, zachowując swój nadzwyczajny charakter, wykraczający poza zwykły bieg spraw, skazujący rzeczy, sytuacje, emocje, stany ducha czy więzi międzyludzkie na zapomnienie.

Poetycka zdolność transformacji tradycji literatury religijnej na język artystyczny wyrażający subtelność jakością „naturalnego supranaturalizmu” jest przywilejem zarówno romantycznego Williama Wordswortha, jak i XX-wiecznego Wallace’a Stevensa. Chociaż Abrams dostrzega między nimi różnice, to jednak zauważa, odwołując się do manuskryptu *Prospectus* (Prospekt) (jednej z trzech części poematu *The Recluse* (Pustelnik)), że jego autor z odwagą i śmiałością tak przestawił akcenty w swoim dziele, iż główny obszar zainteresowania poety przesunął się „z nieba, Jahwe i piekła do »umysłu człowieka« w akcie znajdowania, ile wystarczy” („from heaven, Jehovah, and hell to »the Mind of Man« in the act of finding what will suffice”) (A 69)⁸. O Wordsworthie mówi zatem Abrams wersami Stevensa dotyczącymi „nowoczesnej poezji” („modern poetry”). Ten zabieg retoryczny wyraźnie ujawnia intencję autora: nie ograniczać się do opisanego historycznoliterackiego przypadku, ale starać się uchwycić jakość poezji trwającą dłużej niż epoka literacka.

Lektura romantyków oraz ich następców unaoczniająca poetycką ewokację „naturalnego supranaturalizmu” jest znacząca nie tylko z perspektywy ściśle historycznoliterackiej – tzn. nie tylko jako wskazanie owej jakości w literaturach romantycznej i modernistycznej. Abrams podkreślił inny istotny aspekt swojej rozprawy odnosząc się do uwag krytycznych Morse’a Peckhama, który wyraził dezaprobatę dla afirmatywnego stosunku autora *Natural Supernaturalism* wobec postawy „świeckiej zbawczości” („secular redemptionism”)⁹. Miałyby ona być skutkiem posługiwania się przez romantyków, oraz interpretującego ich twórczość Abramsa, schematem pojęciowym: upadek–zbawienie (*Fall – Redemption pattern*)¹⁰. Owa „świecka zbawczość” prowadziła, zdaniem Peckhama, zbyt często w historii do krwawego autorytaryzmu¹¹. Abrams odpowiedział na tę krytykę, pytając:

Która z dwóch opcji bardziej sprzyja stworzeniu próżni kulturalnej dla żądnych władzy totalitarystów, nie mających wątpliwości, czego chcą, ani skrupułów w osiąganiu swoich celów. Dążenie do dekonstrukcji podstaw wszystkich prawd i wartości potwierdzanych przez teksty gromadzące dziedzictwo kultury oraz podważanie nawet naszej pewności, że możemy się ostatecznie wzajemnie porozumieć? Czy przeformułowana wersja najistotniejszej nadziei romantycznej, że poprzez rewolucję umysłu i serca człowiek może jeszcze osiągnąć integrację wewnętrzną, wspólnotę z innymi ludźmi i pojednanie z naturą, w której, dzięki jej zhumanizowaniu, może się poczuć jak w domu?¹²

⁸ W tłumaczeniu wykorzystuję przekład Cz. Miłosza (w: *Przekłady poetyckie*. Zebrała, oprac. M. Heydel. Kraków 2005, s. 283–284) wiersza W. Stevensa *O nowoczesnej poezji*. Zob. też W. Stevens, *Of Modern Poetry*. W: *Collected Poetry & Prose*, s. 218–219.

⁹ M. Peckham, *The Infinitude of Pluralism*. „Critical Inquiry” t. 3 (1977), nr 4, s. 816.

¹⁰ *Ibidem*, s. 815.

¹¹ *Ibidem*, s. 816.

¹² M. H. Abrams, *Behaviorism and Deconstruction: A Comment on Morse Peckham’s „The Infinitude of Pluralism”*. *Jw.*, t. 4 (1977), nr 1, s. 193. Odpowiedzią M. H. Abramsa na krytykę Millera

W tych pytaniach retorycznych wyraźny jest związek między dążeniem do zachowania dziedzictwa kultury – możliwego do ocalenia chociażby dzięki reinterpretacji pojęć pochodzących z tradycyjnego języka religijnego – a poczuciem etycznej, czasami zaś politycznej odpowiedzialności za los innych. Refleksje Abramsa o zadowoleniu się w odkrytej na nowo dzięki romantykom naturze mają swoją powagę i wzniosłość. Wyraźnie wybrzmiewa w nich nie tylko echo alarmistycznego tonu Peckhama, ale i pamięć o tym, że poeci, których twórczość została omówiona w *Natural Supernaturalism*, zetknęli się mniej lub bardziej bezpośrednio z rewolucją francuską i jej skutkami. Główny bohater książki – Wordsworth – odwiedził ogarniętą rewolucją Francję dwa razy, w 1790 i 1791 roku, przedłużając swój drugi pobyt aż do stycznia 1793, a więc opuścił ją tuż przed wypowiedzeniem wojny Wielkiej Brytanii przez ten kraj, rządzonej przez torysów, zdecydowanie wrogich ideom rewolucyjnym. Stało się to jednym z motywów rozczarowania Wordswortha francuską rewolucją (choć nie jej ideałami):

I, przedzierzgnąwszy się sami w ciemnościów,
Francuzi wojnę obronną zmienili
W wojnę podbojów, tracąc z oczu wszystko,
O co walczyli [...] ¹³.

Abrams rozumie zapowiedzianą w *Preludium* przemianę Wordswortha jako uniwersalizację ideałów rewolucyjnych – przeniesienie ich ze sfery postulatów społecznych do dziedziny wyobraźni i poznania (A 334).

Peckham, już w artykule z roku 1962 (przełożonym na język polski dla „Pamiętnika Literackiego” akurat wtedy, gdy toczyła się wspomniana tutaj dyskusja po opublikowaniu książki Abramsa) upominał się o dostrzeżenie aktualności wyzwań, przed którymi stanęli romantycy:

Ostatnie półtorawieczce naszej historii stało się widownią dramatycznych zmagani: walki romantyzmu pozytywnego z ujęciem statyczno-mechanicystycznym lub walki romantyzmu negatywnego, romantyzmu pozytywnego i koncepcji mechanicystycznej w charakterze równorzędnych partnerów; przy tym boje toczą się zarówno wewnątrz umysłów, jak i między poszczególnymi myślicielami. Problemy te są ciągle aktualne także i we współczesnym świecie ¹⁴.

Istota sporu, o którym się tutaj mówi, to odchodzenie od obrazu świata jako statycznego mechanizmu i postrzeganie go raczej jako dynamicznego organizmu. Dla sztuki owa zmiana oznaczała m.in. mieszanie gatunków i pochwałę oryginalności. W obydwu tych jej cechach manifestuje się bowiem dynamizm i płodność życia poszukującego ciągle nowych form oraz – co Peckham podkreśla – wolnego od imperatywu dostosowania się do wzorca, np. naturalnego czy Boskiego ¹⁵.

jest artykuł *The Deconstructive Angel* (Jw., t. 3 (1977), nr 3). Przypominam recenzje Peckhama i Millera, ponieważ skłoniły one Abramsa do sformułowania odpowiedzi poruszających problemy zasadnicze.

¹³ W. Wordsworth, *Preludium*. W: *Angielscy „Poeci Jezior”*. W. Wordsworth, S. T. Coleridge, R. Southey. Wybór, przekł., wstęp, objaśn. S. Kryński. Wrocław 1963, s. 223. BN II 143.

¹⁴ M. Peckham, *O koncepcję romantyzmu*. Przeł. M. Orkan-Łęcki. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 1, s. 251. Tłumaczenie według: M. Peckham, *Toward a Theory of Romanticism*. W zb.: *Romanticism*. Ed. R. F. Gleckner, G. E. Enscoe. Englewood Cliffs 1962.

¹⁵ *Ibidem*, s. 238.

Żarliwość refleksji Peckhama sprowokowanych książką Abramsa motywowana jest w tekście z roku 1977 przede wszystkim niezgodą na podtrzymywanie wiary w żywotność schematu pojęciowego: upadek–zbawienie. W rozprawie zatytułowanej *O koncepcję romantyzmu* odnajdujemy zaś zapowiedź tego sprzeciwu – w przestrodze przed zwycięstwem „statycznego mechanicyzmu”¹⁶, w obawie przed następstwami wiary w niezmienny porządek świata działającego jak dobrze zaprojektowany mechanizm. Konsekwencją takiej wiary może być bowiem – obawia się amerykański badacz – sięganie po przemoc, aby zaprowadzić powszechną obowiązywalność owego pożądanego ładu. Zdarza się to w porządku nie tylko spekulacji intelektualnych, ale i politycznych działań – w recenzji Peckhama książki Abramsa przywołane zostały w tym kontekście postaci Hitlera i Stalina¹⁷.

Obrońca żywiołu analitycznego w ludzkim poznaniu i działaniu czyni z Peckhama umiarkowanego sojusznika Millera – postrzegającego literaturę jako żywioł *différance*, a nie obecności. Ten ostatni autor przypomina, iż Friedrich Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* wypowiadał się „sardonicznie o tych, którzy jak George Eliot nie dostrzegają, że cała struktura moralności chrześcijańskiej zapada się wraz z utratą wiary w Boga” (HM 9). Miller nawiązuje do pamiętnego fragmentu *Zmierzchu bożyszcz*:

Kto porzuca wiarę chrześcijańską, pozbawia się tym samym prawa do moralności chrześcijańskiej. Moralność chrześcijańska bynajmniej nie rozumie się sama przez się: trzeba to stale podkreślać, wbrew angielskim głądom. Chrześcijaństwo stanowi system, łącznie obmyślaną i całościową wizję. Jeśli ktoś wybija zeń główne pojęcie, wiarę w Boga, to jednocześnie rozbija całość: nie pozostaje mu już nic, co by miało charakter konieczności¹⁸.

Z perspektywy zastrzeżeń Nietzschego konstatacja Abramsa, że romantycy dokonali „łagodnej sekularyzacji zachodniej tradycji teologicznej”¹⁹, wydaje się Millerowi wątpliwa. Jego wątpliwości odnoszą się – w duchu tych zastrzeżeń – nie tylko do moralności, ale i do metafizyki. Do całości tracącej rację bytu po „wybiciu” wiary w Boga należy również kwestia „myślącego »ja«” oraz „bycia”²⁰.

Zasygnalizowany przez Łapińskiego problem obecności współtworzy ów metafizyczny komponent tradycji, o którą toczy się spór między Abramsem a jego krytykami. Łapiński nie odnosi się bezpośrednio do tych polemik, ale prezentowane przez niego stanowisko pozwala na usytuowanie go w tym sporze raczej po stronie autora *Natural Supernaturalism*. Nie oznacza to bynajmniej uznania bezdyskusyjności alternatywy skonstruowanej przez Millera: albo metafizyka jako część wielkiej tradycji, albo rezygnacja z jakiegokolwiek metafizyki. Odwołując się do Charlesa Taylora, autora ważnych prac dotyczących kształtowania się nowoczesnej tożsamości, można by powiedzieć, że Abrams i Łapiński to raczej poszukiwacze „subtelniejszego języka” – języka, „którego terminy nie posiadają uznanych powszechnie

¹⁶ *Ibidem*, s. 251.

¹⁷ Peckham, *The Infinitude of Pluralism*, s. 815.

¹⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Przekł., wstęp G. Sowiński. Kraków 2000, s. 75.

¹⁹ Tak ustalenia Abramsa rekonstruuje Miller (HM 9).

²⁰ Ograniczam się tutaj tylko do zagadnień (oraz ich określeń) identyfikujących sedno problemu według Millera (HM 9).

desygnatów, ale potrafią kierować nas poza zwyczajną, »immanentną« rzeczywistość»; języka wyrażającego prawdę »antropologicznej głębi«, potrzebnego w sytuacji »nowoczesnej niewiary«²¹.

Koncentrując się na dwóch modelach modernistycznej poezji, wzorcowych dla polskiej literatury w jej »nurcie obiektywistycznym«²², zakorzenia je Łapiński w kręgu kultury obecności²³. Owa obecność to dla niego nie tylko kwestia ściśle artystyczna, ale również szerszej rozumiany horyzont poznawczy literatury, zakładana możliwość dotarcia do prawdy o świecie, która uwzględnia zachodzące w nim zmiany. Przykładowo uważa:

Podczas gdy Leśmian reprezentuje symbolistyczną reakcję na świat odczarowany – chciałby go na nowo zaczarować, to Przybós czuje się w nim na tyle zadowolony, że głosi konieczność przyspieszenia cywilizacyjnych przemian, środkami zaś ściśle poetyckimi chce chyba zrównoważyć koszty własne postępu i leczycy jego wyjaławiające duchowo skutki [...]»²⁴.

– stanowi analityczny wgląd w dwa poetyckie modele obecności. Różnią się one co do oceny możliwości poznawczych poszczególnych zmysłów²⁵, a także co do stopnia zadowolenia artysty w świecie, ale obydwa są modelami poetyckiego praktykowania wiary w to, że prawda o tym, co poznajemy, jest – przy wszystkich słabościach podmiotu i ograniczeniach wynikających z językowego charakteru poznania – częściowo i subiektywnie dostępna.

Bogactwo problemów i kontekstów interpretacyjnych ujawniających się w dys-

²¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*. Cambridge, Mass., 2007, s. 732, 356. Autor ten akceptująco przywołuje i rozwija rozumienie określenia »subtelniejszy język« („*subtler language*”) za E. Wassermanem oraz jego książką *The Subtler Language. Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems* (Michigan 1959). Polskie tłumaczenie tego określenia podają za: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczyński [i in.]. Oprac. nauk. T. Gadacz. Wstęp A. Bielik-Robson. Warszawa 2001, cz. 5: *Subtelniejsze języki* (przeł. A. Rostkowska, L. Sommer). A. Pawelec tłumaczy »*subtler*» jako »czulszy« (zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*. Kraków 1996, s. 66–74).

²² Zob. R. Nycz, wprowadzenie w: *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków 2001, s. 11. Autor opatruje określenie »nurt obiektywistyczny« wieloma zastrzeżeniami, które uzasadniają tezę, że »epifaniczny dyskurs nowoczesnej literatury staje się »miejscem« spotkania z rzeczywistością» (*ibidem*, s. 12). Studia poświęcone Leśmianowi i Przybosiowi – to dwa pierwsze rozdziały drugiej części książki.

²³ Na temat »nowoczesnej kultury obecności« zob. T. Mizerkiewicz, »*Ale będą. Ale będą*«. Proza Zygmunta Haupta a nowoczesna kultura obecności. W: *Po tamtej stronie tekstów. Literatura polska a nowoczesna kultura obecności*. Poznań 2013, s. 180. Autor przywołuje K. H. Bohrerera, M. Seela i H. U. Gumbrechta jako najistotniejszych badaczy tego kompleksu zagadnień (*ibidem*, przypisy 9–11). Warto jednak zauważyć, że w języku polskim funkcjonuje też inne językowe ujęcie tego, co Mizerkiewicz tłumaczy z Gumbrechta na język polski jako »obecność«. Angielskie »*Presence*« (niemieckie »*Präsens*«) A. Żychliński przełożył jako »prezencja«. H. U. Gumbrecht (*„Czytanie nastrojów”*). *Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury?* W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012, s. 157 (przeł. A. Żychliński) wyjaśnia, że jest ona stosunkiem, w jakim rzeczy pozostają względem naszego ciała (oprócz tego, że zawsze poddają się nastawieniu na przypisywanie im sensu). Jak wyjaśnia tłumacz, chodzi tutaj o to samo pojęcie, które pojawia się w tytule książki H. U. Gumbrechta *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey* (przywołanej przez Mizerkiewicza w przypisie 11 cytowanego rozdziału jego książki).

²⁴ Łapiński, *op. cit.*, s. 86.

²⁵ Zob. *ibidem* (u Przybosia najważniejszy jest zmysł wzroku, u Leśmiana – zmysły węchu i dotyku).

kusji wywołanej przez książkę Abramsa – przypomnijmy najważniejsze: obecność a *différance*; możliwość poddania zachodniej tradycji teologicznej (zwłaszcza pewnych schematów pojęciowych i obrazowych²⁶) łagodnej sekularyzacji; polityczne konsekwencje wyborów estetycznych²⁷ wypada potraktować jako punkt wyjścia do sformułowania kolejnych pytań i problemów²⁸ – związanych z usytuowaniem polskiego modernizmu w kręgu kultury obecności.

Abstract

TOMASZ GARBOL John Paul II Catholic University of Lublin
ORCID: 0000-0001-5411-0780

THE PROBLEM OF PRESENCE IN THE CONTEXT OF MEYER HOWARD ABRAMS' BOOK "NATURAL SUPERNATURALISM. TRADITION AND REVOLUTION IN ROMANTIC LITERATURE"

The paper refers to the problem of presence—accessibility of subjective truth about the world immersed in language to the artist and their works—in the meaning proposed by Zdzisław Łapiński, who disambiguates the sense of presence with the formula “natural supranaturalism,” adopted from Meyer Howard Abrams’ book *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. Reviews by Joseph Hillis Miller and by Morse Peckham referred to in this paper are seen as a starting point to a further discussion about the problem of presence in Polish modernist literature in the context of questions about secularisation of Western theological tradition and about political consequences of aesthetic choices.

²⁶ Problem wykorzystanych przez Abramsa schematów (*patterns*) myślenia pochodzących z tradycji metafizycznej oraz teologicznej wielokrotnie powraca również w recenzji Hillisa Millera (HM 7–8, 10).

²⁷ Jednym z przykładów interesującego namysłu nad związkiem wyborów estetycznych (inspirowanych tymi samymi źródłami filozoficznymi, na które powołują się wymienieni przeze mnie krytycy Abramsa) z polityką (związkiem obustronnym, bo nie tylko dotyczącym politycznych konsekwencji poglądów estetycznych, ale i wpływu doświadczeń politycznych na wyobraźnię artystów oraz myślicieli) jest książka R. Wolina *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Introd. ... Wyd. 2. Princeton 2019). W rozdziale poświęconym M. Blanchotowi przeprowadza Wolin inspirujące analizy, które pokazują, jak międzywojenne związki Blanchota z prawicą francuską wpłynęły na ukształtowanie się jego wizji literatury (*ibidem*, s. 185–219). Nycz (*op. cit.*, s. 143) sygnalizuje podobny problem, dygresyjnie zauważając, iż Przyboś „dwukrotnie publicznie się zaparł” symbolistycznej tradycji „wyrażania niewyraźnego”; ów drugi raz towarzyszył decyzji, że „będzie musiał »współżyć z socrealizmem“.

²⁸ O tym, że jest to ciągle istotna problematyka badawcza, przekonuje najnowsza książka A. Stankowskiej *Ikona i trauma. Pytania o „obraz prawdziwy” w liryce i sztuce drugiej połowy XX wieku* (Kraków 2019).