

УДК 821.162.1.09 (477.42) Міцкевич

Michał KUZIAK

doktor habilitowany, profesor
Zakład Komparatystyki Instytut Literatury Polskiej
Uniwersytet Warszawski

ADAM MICKIEWICZ I PORACHUNKI Z NOWOCZESNOŚCIĄ. W STRONĘ PARADYGMATU POLSKIEJ POLITYCZNOŚCI

Podstawową tezą aktykułu jest to, że w romantyzmie, w myśli Mickiewicza, można zaobserwować paradygmatyczny gest polskiej polityki (czy może lepiej byłoby mówić – polityczności), polegający na odrzuceniu tego, co nowoczesne, a więc modelu demokratyczno-liberalnego, powiązanego z wizją cywilizacyjną oraz ekonomią kapitalizmu

Tekst ten, choć będzie dotyczyć romantyzmu i Mickiewicza, chcę w istocie potraktować jako głos w sprawie polskiej polityki, również tej współczesnej, myśląc o humanistyce jako o rzetelnym archiwum i zarazem interpretacji, również takiej, która ryzykuje i objaśnia – ostrożniej, stara się objaśniać – świat, w którym żyjemy. Zajmuje mnie bowiem to, dlaczego tzw. polityka ciepłej wody w kranie, deklarowana przez jedną z partii określających się mianem „liberalna”, jest w Polsce niemożliwa jako fortunny sposób sprawowania władzy (nie zajmuję się przy tym pytaniem, czy w ogóle jest możliwa, np. Carl Schmitt przekonywałby zapewne, że nie, wskazując na konieczność posiadania idei oraz wroga...¹). Idąc dalej, dodam, że uważam za błąd, widoczne w polskiej polityce zwłaszcza w latach 90., lekceważenie historii i pola symbolicznego – związanych z polskością i dyskursem narodowości.

Wspomniana polityka i towarzyszące jej lekceważenie przywodzą na myśl rozważania Marii Janion (w tle których znajduje się m.in. książka Francisca Fukuyamy *Koniec historii* i jego apologia demokracji oraz liberalizmu jako osiągniętych celów ludzkości), poświęcone zmierzchowi paradygmatu romantycznego². Janion pokazywała wszakże raczej jego przemiany (m. in. związek

¹ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. i wstępem opatrzył M. A. Cichocki, Warszawa 2012. Wypada tu wszakże podkreślić, że przedstawiona tu przeze mnie rekonstrukcja Mickiewiczowskiej refleksji politycznej jest sprzeczna z koncepcją romantyzmu politycznego, którą zaproponował Schmitt (*Politische Romantik*, München und Leipzig, 1919), kładąc nacisk na estetyzm i subiektywizm postawy romantycznej, jej oderwanie od realnego świata i realnego działania, skłonność do pozostawania w stanie braku decyzji. W związku z problematyką polityczną polskiego romantyzmu zob. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001.

²Zob. M. Janion, *Zmierzch paradygmatu*, w: *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996.

z kulturą popularną) niż kres, na co z kolei najczęściej kładli nacisk jej czytelnicy. Ponadto wydarzenia roku 2010, reakcje na katastrofę smoleńską, widoczne w nich ślady rytów romantycznych, potwierdzają uporczywe trwanie kodów romantycznych w naszej kulturze³.

Oczywiście, mam świadomość istnienia pułapek łatwych analogii oraz złudnej iluzji ciągłości historycznej i kulturowej, łączącej przeszłość i współczesność. Nie chcę także przesądzać, czy i na ile omawiana tu problematyka jest właściwa tylko dla Polski oraz czy możliwe jest rozstanie się z rekonstruowanym przeze mnie kodem politycznym. Obie te sprawy zdają się zbyt skomplikowane, by je tu odpowiedzialnie poruszać.

Podstawowa moja teza jest następująca: w romantyzmie, w interesującym mnie przypadku w myśli Mickiewicza, można zaobserwować paradygmatyczny gest polskiej polityki (czy może lepiej, pamiętając o Schmitcie, byłoby mówić – polityczności), polegający na odrzuceniu tego, co nowoczesne, a więc modelu demokratyczno-liberalnego, powiązanego z wizją cywilizacyjną oraz ekonomią kapitalizmu. Gestowi temu, początkowo czysto pragmatycznemu, do czego jeszcze powrócę, towarzyszy konstruowanie odpowiedniego pola symbolicznego, imaginarium, które w przypadku Mickiewicza wiąże się z III częścią *Dziadów* i stanowi dzisiaj swego rodzaju „głos z krypty” polskiego życia politycznego. Tę tezę dokładam do istniejącego, niezbyt zresztą rozbudowanego, archiwum interpretacyjnego dotyczącego Mickiewicza polityka⁴. Biorę tu przy tym pod uwagę wyłącznie jego teksty, pomijam praktykę polityczną (wypada pamiętać, że żył on w epoce, w której, jak miał stwierdzić Napoleon, polityka zajęła miejsce przeznaczenia), pomijam też konteksty problemu. To wszystko materiał przynajmniej na solidne, obszerne studium.

Punktem wyjścia drogi Mickiewicza polityka jest wszakże, nie waham się użyć tego słowa, niezwykle projekt nowoczesności – istotna jest już sama formuła projektu – umocowany w myśli oświeceniowej, który powstał w towarzystwie Filomatów, w Wilnie lat 20 XIX wieku⁵. Owa niezwykłość wiąże się tak z tym, że to jeden z pierwszych takich (jeśli nie pierwszy) projektów Polsce, jak również z tym, że miał on całościowy i rozbudowany charakter, choć u jego początków znalazła się jedynie intencja samokształceniowa. Dodam – co znamienne dla Polski – projektowi temu, zakładającemu modernizację odgórną, towarzyszył deficyt samej

³Zob. np. D. Siwicka, *Nasze widowisko – Dziady*, w zb.: *Dziady nasze mają to szczególnie... Studia i szkice współczesne o dramacie Adama Mickiewicza*, red. E. Hoffmann-Piotrowska i A. Fabianowski, Warszawa 2013.

⁴W grę wchodzi zwłaszcza takie pozycje, jak książki: A. Śliwiński, *Mickiewicz jako polityk*, Kraków 1908; W. Weintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk i inne studia o poecie*, Warszawa 1998; i artykuły: W. Weintraub, *Profetyczna polityka. „Księgi” i artykuły „Pielgrzyma”*, w: *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982; J. Ruskowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996; Zb. Przychodniak, *Walka o rząd dusz. O strategii i stylu artykułów politycznych Adama Mickiewicza w „Pielgrzymie Polskiej”, Odezwa do Galicjan, czyli „ostatnie słowo” redaktora „Pielgrzyma Polskiego”, Między romantyzmem a nowoczesnością. Adam Mickiewicz i „Trybuna Ludów”*, w: *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001; Z. Krasnodębski, *Teologia polityczna Mickiewicza*, „Teologia Polityczna” 4/2006 – 2007; Z. Trojanowiczowa, *wiek. Rozważania o tradycji*. Pod red. Z. Trojanowiczowej, K. Trybusia. Poznań 2002, s. 67 i nn.; *Mickiewicz „szalony” i „rozsądny”. O pismach politycznych poety z lat 1832 – 1833*, w zb.: *Romantyzm. Poezja. Historia. Prace ofiarowane Zofii Stefanowskiej*, pod red. M. Prussak. Z. Trojanowiczowej. Warszawa 2002; A. Waśko. *Romantyzm polityczny Adama Mickiewicza w latach 1832 – 1833*. w zb.: *Temat polemiki: Polska. Najważniejsze polskie spory ideowo-polityczne*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 2012.

⁵Zob. na ten temat A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1998.

nowoczesności. Ta dysproporcja między anachronicznymi realiami Litwy początków XIX w. (można je rekonstruować, czytając ówczesną prasę wileńską) a horyzontem myśli filomatów oraz ich wiarą w moc konstruowanego projektu jest dzisiaj szczególnie uderzająca w trakcie lektury ich pism.

Filomaci propagowali zarazem idee liberalne i narodowe (choć przy tym, inaczej niż Benjamin Constant, nie stawiali przeze wszystkim na wolność prywatną), wierzyli w moralność i rozum z jego zdolnością nadawania ładu światu. Mieli na celu skonstruowanie idealnej utopijnej wspólnoty: republiki przyjaciół i szerzej – narodowej. Istotą polityki w teorii i praktyce filomatów jest kategoria prawa oraz odpowiednich ustaw. Mickiewicz pisze: „Niech więc nikogo odtąd nie dziwi, iż naczelnicy będą pilnować najdrobniejszych szczegółów w formalności; owszem, członkowie czynni, teraz obecni, zechcą im dopomagać, przykładem swoim i wpływem przywodząc nowych członków do świętego zachowania drobniejszych na[wet] reguł prawa i nadając tym regułom całą powagą i moc, i świętość⁶. Prawa regulują całość życia stowarzyszenia, są przyjęte na mocy autonomicznej decyzji jego wolnych członków i zamieniają ich „ochotę” w „obowiązek”, przekształcając także zbiór jednostek we wspólnotę, jak akcentuje autor *Ballad i romansów*, zwielokrotniającą ich możliwości – to zresztą wątek ujawniający pewną paradoksalność ufności poety w moc „ja”. Prawodawstwu filomatów towarzyszy wiara w kulturę i naukę, w postęp oświecenia, w moc krytycznej debaty. Szlaki ich myśli wytyczają klasycy liberalno-demokratycznej nowoczesności: Monteskiusz, Rousseau, Locke, Bentham, Smith, Kant. Konstrukty polityczny filomatów jest wymierzony polemicznie tak w anachronizm I Rzeczypospolitej (widać to nie tylko w wierze w moc prawa i administracji, ale i w poruszaniu kwestii modernizacyjnych), jak i, siłą rzeczy, w despotyzm carski, zresztą kryjący się jeszcze ówczesnie, na początku wieku XIX, pod maską liberalizmu.

Powstająca dzięki tym zasadom machina polityczna – z odpowiednimi „urzędami” i „urzędnikami” – zdaje się jednak sama dekonstruować. Myślę o wspomnianej już niewspółmierności pomiędzy rozmachem myśli i ilością zapisanych przez filomatów słów a rzeczywistością. Być może niewspółmierność ta okazała się powodem zwrotu, który w myśleniu o polityczności dokonał się (prawdopodobnie) już w latach 20 u Mickiewicza. Planował on bowiem – jak zaświadcza zaginiony list do Malewskiego i Jeżowskiego – zmianę formuły Filomacji, pisząc: „Były sekty filozoficzne i religijne; my powinniśmy utworzyć sektę moralną, przyjąć pewne prawdy moralno-religijne”⁸.

Zwrot ten zrealizował się po roku 1831. Poeta zdefiniował jego przyczyny i charakter w liście do Lelewela (z marca 1832), stwierdzając niewydolność francuskiej liberalnej demokracji („zgraja egoistów zdemoralizowanych”, „Ateny za czasów Demostenesa”⁹) obojętnej czy bezsilnej wobec sprawy polskiej. Mickiewicz powiada: „Ja pokładam wielkie nadzieje w naszym narodzie i w biegu wypadków, nie przewidzianych żadną dyplomacją”. I: „Myślałbym tylko, że naszemu dążeniu należałoby nadawać charakter religijno-moralny, różny od finansowego liberalizmu Francuzów, i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć”. Akapit kończy przypuszczenie: „Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelię narodowości, moralności i religii, wzgardy dla budżetów: jedynej zasady terazniejszej polityki, prawdziwie celniczej. Najuczeńsci Francuzi nie czują

⁶*Dzieła* [Wydanie Jubileuszowe], pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1955, t. V. s. 16.

⁷*Ibidem*, S. 8.

⁸Fragment ten znamy z odpowiedzi F. Malewskiego, który go cytuje (*Korespondencja Filomatów*, wydał J. Czubek, t. I, Kraków 1913, s. 239).

⁹*Dzieła...t. XV. Op. cit.*, S. 17.

patriotyzmu ani zapału dla wolności – rozumują o nim¹⁰. Pisząc to, Mickiewicz zdawał się świadomy faktu, że powstający, nowy, porewolucyjny ład Europy, umocowany w logice kapitału lokuje dawną Rzeczpospolitą na peryferiach cywilizacyjnych, a także w centrum obojętności. Liberalizm natomiast gwarantuje wolność, ale przede przede wszystkim jednostkową i ekonomiczną. Rozstanie z projektem filomatów okazuje się radykalne i bolesne.

Zarysowany w liście do Lelewela pomysł poeta dookreśla w latach 30. w *Księgach* i publicystyce „Pielgrzyma Polskiego”. Powstający program można zawrzeć w następujących punktach:

1) wspomniany porządek religijny i moralny, widoczny w myśleniu mesjanistycznym Mickiewicza. Przyjęcie takiego porządku wiedzie do znamienego odwrócenia logiki politycznej, sytuującej się na antypodach *Realpolitik*. Logiki ujawniającej się w opozycji ludzi rozsądnych i ludzi szalonych – ludzi czynu, czujących, niezważających na „rozsądek, czyli wzgląd na okoliczności zmienne życia codziennego”¹¹, oczywiście przy pozytywnej waloryzacji tych drugich (podobne odwrócenie, wypada zauważyć, dokonuje się u Mickiewicza w związku z kategorią cywilizacji i państwa, w obu przypadkach deficyt okazuje się wartością, współtworząc postawę resentymentu, promując wartości duchowe, moralne kosztem materialnych¹²). Porządek ten dla Mickiewicza to chrześcijaństwo, choć, wypada dodać, zwłaszcza w latach 40., w związku z krytyką „kościół urzędowy”, chrześcijaństwo przyszłości, które należy wcielić w życie polityczne narodów¹³.

Historia i polityka zostają ujęte w takim myśleniu w ramach opowieści o odkupieniu, w której znacząca okazuje się moralna ekonomia poświęcenia i cierpienia, właściwa Polakom (emigrantom), a później – w prelekcjach paryskich – Słowianom oraz logika myślenia figuralnego. Czytamy w *Księgach*: „A jako za zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak ze zmartwychwstaniem narodu polskiego ustaną w chrześcijaństwie wojny”¹⁴. To mit a nie, jak przyjmowali filomaci, debata staje się podstawą uprawiania polityki; debata okazuje się bowiem jałowa, wiedzie do partyjniactwa, grozi cenionej przez Mickiewicza jedności.

Na gruncie wspomnianego porządku powstaje także specyficzna hermeneutyka pozwalająca interpretować fakty historyczne, traktowane jako znaki, i przewidywać przyszłość, zbliżającą się radykalną rewoltę, czasy współczesne są natomiast traktowane w zgodzie z takim myśleniem jako przełomowe. Mickiewicz nie ukrywa, że: „Pożądliwi jesteście odmian politycznych; jak żeglarze nagle zatrzymani w pół drogi ciszą morską, wyglądamy na niebie plamy, chmurki zapowiadające wiatr, choćby nawet burzę, byleśmy z miejsca ruszli”¹⁵. Historia okazuje się w takim ujęciu sensownym procesem, włada nim jednak już nie zasada rozwoju oświecenia, lecz zasada wolności, ujętej przy tym nie jako wolność jednostek, a wspólnot – postęp w nowym dyskursie ma charakter duchowy, moralny.

2) wskazać trzeba na nacjonalizm (używam tego pojęcia w neutralnym znaczeniu), inny od tego, który kształtował się na gruncie myślenia filomatów,

¹⁰Ibidem, S. 17.

¹¹*Dzieła...*t. VI. Op. cit., S. 135.

¹²Szerzej piszę o tym w tekście *Wartość kulturowego braku. Syndrom kolonialny w twórczości Mickiewicza*, „Porównania” 2008, nr 5

¹³Zob. na ten temat Z. Stefanowska, *Historia i profesja: studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Kraków 1998; A. Walicki, *Filozofia i mesjanizm*, Warszawa 1971.

¹⁴*Dzieła...*t. VI. Op. cit., S. 17.

¹⁵Ibidem, S. 109.

inspirowanego XVIII i XIX-wiecznym historyzmem. Specyfikę owego nacjonalizmu określa perspektywa populistyczna – myślę tak o zwrocie do masowego odbiorcy (krytyczny rozum filomatów zostaje zastąpiony przez zdrowy rozsądek człowieka prostego), jak i o próbie skontaminowania sprawy narodu ze sprawą ludów, w zgodzie z myśleniem wprowadzającym opozycję: władcy – ludy. Paradoksalnie, temu drugiemu ruchowi towarzyszy rosnąca ksenofobia, dzielnie świata na swojski i obcy (w związku z takim podziałem poeta np. krytykuje Konstytucję 3 maja, dostrzegając w niej nurt obcych wpływów). W odczycie *O duchu narodowym* Mickiewicz podkreśla: „Przypominaniem Ojczyzny odświeżać powinniśmy w sobie instynkt narodowy, żebyśmy na koniec zupełnie nie scudzoziemczeli i nie zrobili sobie języka politycznego, którego by potem rodacy nasi nie zrozumieli”¹⁶.

3) Mickiewicz w latach 30. zaczyna myśleć o polityce jako o agonii (w okresie filomackim organizowała ją raczej idea rozwoju, formuła *Bildung*), wskazując na wroga – abstrakcyjnego, jakim jest zło oraz konkretnego, którym są władcy/zaborcy (ale także zachodnia liberalna demokracja). Poeta będzie utrzymywał, że w Europie są *de facto* dwie partie: polska i moskiewska, które toczą ze sobą walkę: „Przeczuwamy wszyscy walkę wielką między partiami gabinetów i ludu, dawnego porządku i nowych potrzeb; obiedwie partie zbierają się, kupią i obliczają nawzajem. Jakież chorągwie te partie wywieszą, jakie sobie nadadzą nazwiska? Te nazwiska już są znalezione, już są w obiegu między ludami różnych krajów. Dwie tylko mieć będziemy partie w Europie: jedną z nich nazwie świat „moskiewską”, drugą „polską”¹⁷. Romantyk wprowadzi także koncept wojny/wyprawy krzyżowej, rewolty – udział w niej ma charakter imperatywu moralnego – która ma przynieść odnowę porządku europejskiego.

Należy tu poruszyć jeszcze dwie sprawy. Pierwsza to nadmieniona już kwestia krytyki tradycji liberalno-demokratycznej (krytykowana jest wszakże przez Mickiewicza w latach 30. i 40. XIX wieku również myśl socjalistyczna). Romantyk akcentuje pozorność i fałszywość nowoczesnej polityki; w latach 40., w prelekcjach paryskich przedstawi wizję nowoczesnej filozofii, która doprowadziła do powstania wrogiego Polsce modelu polityki. „Bałwany” i „bałwochwalstwo”, o których mowa w *Księgach* to główne jej idee. Twórca, co znamienne, pisze o tych kwestiach w języku religijnym: „Albowiem Anglia i Francja są jako Izrael i Juda. Jeśli tedy posłyszycie liberalistów swarzących się o dwie Izby <...>, i o sposób wybierania, i o zapłatę dla króla, i o wolność druku, nie dziwiujcie się mądrości ich, jest to mądrość starego zakonu. Są to Faryzeusze i Saduceusze, którzy kłócą się o tref i koszer, a nie rozumieją, co to jest kochać i umrzeć za prawdę”¹⁸. Takie rozumienie mają natomiast Polacy, zwłaszcza emigranci.

Z odrzuceniem przez Mickiewicza spotyka się także ekonomizacja dyskursu polityki, poddanie jej władzy wartości materialnych. W artykule z „Pielgrzymia Polskiego” *O dążeniu ludów ku nowemu systematowi podatkowania*, w którym pojawia się znamienne dla myślenia poety krytyka nowoczesnego systemu podatkowego, któremu przeciwstawione zostaje dobrowolne opodatkowanie się dla sprawy, czytamy: „Politycy ze swojej strony wyrozumowali społeczeństwo narodowe; naród – podług nich – była to rzecz najłatwiejsza do zrozumienia, był to zbiór ludzi połączonych tylko dla interesu, rodzaj kompanii spekulatorskiej; między władzą i ludem nie było innego węzła oprócz kontraktu dobrowolnego”¹⁹.

¹⁶Ibidem, S. 66.

¹⁷Ibidem, S. 96.

¹⁸Ibidem, S. 48.

¹⁹Ibidem, S. 153.

Druga sprawa to konstruowana przez Mickiewicza w latach 30. polityka pamięci, umocowana tak w pamięci o dziejach dawnego imperium (I Rzeczypospolitej), jak i o jego późniejszej martyrologii. W swoistym imperatywie/szantażu pamięci – w III części *Dziadów* czytamy – „Jeśli zapomnę o nich, Ty, Boże na niebie/ Zapomnij o mnie”²⁰ (chodzi o pamięć o męczennikach sprawy polskiej). Skupienie się na niej – zapowiadane już w myśli filomatów w związku z tendencjami historyzmu – ma gwarantować zachowanie polskiej tożsamości. Mickiewicz traktuje pamięć jako sposób wewnętrznego życia narodu, sytuującego się poza instytucjami państwowymi, których nie ma, bądź które są mu wrogie. Jak czytamy w odczycie O duchu narodowym: „Ta wewnętrzna domowa tradycja składa się z resztki mniemań i uczuć, które ożywiały naszych przodków, ta tradycja po upadku, rozerwaniu i przytłumieniu opinii publicznej schroniła się w domach szlachty i pospólstwa. [...]. Z tych tradycji musi wywinąć się i niepodległość kraju, i przyszła forma jego rządu”²¹.

Ukazany tu zwrot Mickiewicza w myśleniu o polityce po roku 1831 ma wyraźne oblicze antynowoczesne, widoczne choćby w niechęci do stowarzyszeń i wyborze wspólnoty jako formy społeczeństwa²². Jak mogliśmy to obserwować, dokonuje się wówczas coś w rodzaju samokastracji twórcy, byłego filomaty, jakby toczącego polemiczny dialog z młodszym sobą. Chcę tu wszakże zaakcentować pragmatyzm tego gestu, co musi dziwić w związku z twórcą, który krytycznie patrzył na swojego *Konrada Wallenroda*, przypomnę – poprzedzonego mottem z projektującego pragmatyczną politykę Machiavelliego, twórcą, którego określa się mianem „mistycznego polityka” (to formuła Wiktora Weintrauba, pozwalająca tłumaczyć niekonsekwencje Mickiewicza, np. splot tradycjonalizmu i postawy rewolucyjnej, dodam – niekonsekwencje uniemożliwiające jednoznaczne przypisanie poety do określonego obozu politycznego czy nawet postawy politycznej).

Pragmatyzm ten polega na wykorzystywaniu dostępnych narzędzi politycznych w określonych warunkach, przy wyraźnych ograniczeniach. Mickiewicz poszukuje w ten sposób możliwości czynu. W pochodzącym z „Pielgrzymy Polskiego” artykule *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzymy”* znajdujemy fundamentalną dla poety deklarację: „<...> polityką, działaniem, nazywamy c z y n y albo s ł o w a i m y ś l i, które rodzą czyny”²³. Nowoczesność nie daje twórcy gwarancji na fortunne działanie, dlatego też coraz intensywniej pragnie on cudu, który mógłby zmienić sytuację Europy i Polski. Szuka/wypracowuje religię dającą nadzieję na taki cud. Ma na celu wymiar, tak to ujmę, czystej praktyki, umocowanej w wartościach i emocjach, w intuicji, przekształcającej świat, dokonującej się poza oficjalnymi instytucjami politycznymi. Aktywności zażegnującej także – jak mówiono już w czasach poety – niebezpieczeństwo alienacji w jej różnych aspektach (praktykę, o której mowa, miał realizować, jak czytamy w prelekcjach paryskich, człowiek zupełny).

Widać w takim zamyśle wyrazisty ruch emancypacji, dążenia do wyzwolenia i równouprawnienia upodrzędzonych – Polaków i ludów europejskich. Można w tym przypadku mówić o pragnieniu hegemonii, o którym pisze Ernest Laclau: z radykalnością owego pragnienia, jego całościowym charakterem, intencją bezpośredniości i przejrzystości, konstruowaniem nowej uniwersalności, o coraz szerszym zasięgu, w imię której uprawiana jest polityka. U Mickiewicza można przy

²⁰ *Dzieła...*t. III. Op. cit., S. 46.

²¹ *Dzieła...*t. VI. Op. cit., S. 65 i n.

²² Nawiązuję tu do rozróżnienia zaproponowanego przez F. Tönniesa na wspólnotę i stowarzyszenie (*Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988).

²³ *Ibidem*, S. 129.

tym dostrzec splot dyskursu wcielenia, zakorzenionego w religii, i dyskursu świeckiej echatologii, które Laclau wskazuje jako dwa dawne, jeszcze przedmarksowskie, modele emancypacji²⁴.

Lata 40. XIX wieku przynoszą radykalizację projektu Mickiewicza, konstruowanego po roku 1831 – jeśli projekt radykalnej rewolty może być bardziej radykalny – zresztą ponownie, jak miało to miejsce w przypadku filomatów, odsłaniającego swoją bezsilność, tym razem w powtarzaniu wątków i krzyku wieńczącego czwarty kurs prelekcji paryskich. Ponadto wydarzenia 1848 r. znajdują ważny rezonans w publicystyce romantyka („Trybuna Ludów”), po raz kolejny konfrontującego się z nowoczesnością, momentami w zaskakujący sposób.

Wyeksponować trzeba tu radykalizację idei charyzmatycznego przywódcy, na którą kładł nacisk, rekonstruując mesjanizm poety w prelekcjach paryskich, Andrzej Walicki. Kształtowała się ona w ich dwóch ostatnich kursach i miała gwarantować realizację czynu, stanowiąc zarazem echo krytyki liberalnej demokracji; w ujęciu takim charyzma jest przeciwstawiona prawu. Jak czytamy: „Aby ludzi zjednoczyć, nie dość rozumować wraz z nimi; że trzeba tym ludziom ukazać wyższą siłę, która by mogła rozpałić ich dusze i razem podbić ich rozum; że nie dość wydawać książki i głosić systematy, że należy dowieść rzeczywistości tych systematów siłą, życiem”²⁵. Zapowiedzi owej idei widzimy w Mickiewiczowskiej publicystyce „Pielgrzyma Polskiego” w latach 30., w artykule *O przyszłym wielkim człowieku*. Znamienne przy tym, że w IV kursie prelekcji profesor-poeta konstruuje projekt mesjanizmu mocy, zakorzenionego w zbawczym cierpieniu, ale i w realizującej się w walce sile, w trakcie wojny wydanej złu.

Idei tej towarzyszy w prelekcjach paryskich konstelacja myśli pokazująca raczej poszukiwanie i konstruowanie modelu polityczności niż jego rewelowanie. Proces ten zachodzi w trakcie wykładu poświęconego różnym zagadnieniom historii i kultury słowiańskiej. Mamy do czynienia m. in. z powrotem do myślenia o prasłowiańskim gminowładztwie (Mickiewicz omawia je m in. w kontekście współczesnych mu koncepcji socjalizmu utopijnego, krytykowanych zresztą jako efekt uzurpacji nowoczesnego projektotwórczego podmiotu – twórca jest zwolennikiem wizji organicznego rozwoju wspólnoty). Do tego dochodzi apologia republikańizmu I Rzeczypospolitej (choć, trzeba zauważyć, profesor-poeta ma kłopot z rozstrzygnięciem, czy przyszły ustrój Polski ma być powrotem do niego, czy jakąś nową formą, stara się wszakże przedstawić demokrację szlachecką jako idealny model polityczny utopijnego państwa duchów²⁶). Problematyka ta zostaje dopełniona rozważaniami na temat najnowszej filozofii, określonej mianem słowiańskiej i jej konsekwencji dla myślenia o wspólnotcie (Cieszkowski, Trentowski, Królikowski). Wątki te pozwalają Mickiewiczowi krytykować jego współczesność, z jej polityką i ekonomią, cywilizacją i kulturą.

Wysiłek konstruowania projektu politycznego i pragmatyka tej pracy znakomicie widoczne są w zmienności kategorii wroga i sojusznika, tak ważnych w myśleniu o polityce Mickiewicza po przełomie 1831 roku. Wypada tu nadmienić choćby o chwiejnej pozycji Rosji, mieszczącej się w tej perspektywie – raz wroga (wspomniana już tu opozycja idei polskiej i rosyjskiej, będąca, zdaniem Mickiewicza, podstawą schematu historiozoficznego władającego rozwojem dziejów – publicystyka lat 30. oraz „Trybuna Ludów”), raz sojusznika – w dziele

²⁴Zob. E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i inni, wstęp L. Rosiński, Wrocław b.d. (rozdz. *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*).

²⁵*Dzieła...*t. XI. Op. cit., S. 163.

²⁶Piszę o tym szerzej w książce *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006 (rozdz. *Projekt kultury w prelekcjach paryskich*).

powszechnej rewolty, skutkującej odrodzeniem Europy (prelekcje paryskie)²⁷. Podobnie zresztą rzecz przedstawia się z Zachodem: przykładem może być krytykowana przez poetę w latach 30. Francja, stająca się w prelekcjach paryskich bastionem bliskiego twórcy świata wartości, po czym ponownie, choć w sposób zniuansowany, krytykowana na łamach „Trybuny Ludów”. Ta chwiejność, jak zauważyła Alina Witkowska, skutkuje przemianami mesjanizmu Mickiewicza²⁸. Weintraub, jak wspominałem, łączył ową chwiejność z „mistycyzacją” jego polityki. Dla mnie jest raczej skutkiem myślenia pragmatycznego.

W kontekście tego, co zostało tu powiedziane, Mickiewiczowska publicystyka „Trybuny Ludów” może okazać się zaskoczeniem (nadmienię tylko, że Zofia Mitosek zestawiała ją z pracami Marksa, oczywiście konstatując różnice, ale jednak już sama możliwość takiego porównania, sygnalizująca specyfikę podejmowanych przez romantyka problemów, zdaje się znacząca²⁹). „Mistyczny polityk” znakomicie orientuje się w nowoczesnej europejskiej polityce (np. reaguje na toczące się we Francji debaty parlamentarne, zajmuje się sprawami włoskimi, niemieckimi, austriackimi, węgierskimi...), ekonomii (świecie giełdy i banków oraz wynikającej z pieniądza władzy), tendencjach cywilizacyjnych związanych z modernizacją – ideach i językach, które mogły być i były mu obce. Znamienne, że Mickiewicz w tym czasie postrzega w robotnikach grupę zdolną do rewolucyjnej batalii o wolność narodów („Pomoc, której kapitaliści użyczają klasie robotniczej, należy uważać za ustępstwo wydarte egoizmowi przez postęp ludzkości, a nie akcją płynącą z miłości chrześcijańskiej”³⁰, czytamy w artykule [Osiedla robotnicze]), zajmuje się także losem chłopów („Chłopi, którzy w ciągu wieków nie mieli innych praw politycznych oprócz prawa oddawania krajowi swej krwi i pieniędzy, zdobyli na koniec dzięki rewolucji lutowej prawo głosowania”³¹). Postuluje wcielenie w życie demokratycznych, wolnościowych i równościowych, idei Wielkiej Rewolucji Francuskiej, paradoksalnie obserwując przy tym fatalne jego zdaniem skutki społeczne i moralne kształtującej się nowoczesnej liberalnej demokracji.

Jak przekonująco dowodzi Zbigniew Przychodniak, fenomen Mickiewiczowskiej publicystyki „Trybuny Ludów” ujawnia pragmatyzm jej twórcy, jego zdolność do korzystania z różnych języków polityki, fortunnie dostosowywanych do odbiorców przekazu (w tym przypadku już nie emigrantów polistopadowych, jak to miało miejsce w twórczości z lat 30. czy elity paryskiej, jak w związku z prelekcjami paryskimi, ale zrewoltowanej Europy czasu Wiosny Ludów) i zarazem trwanie przy posiadanych wartościach. Wypada odnotować, że takie „realistyczne”, uwzględniające warunki, w którym przyszło Mickiewiczowi uprawiać politykę, nastawienie zaznaczyło się już w jego publicystyce z lat 30. Myślę o odezwie *Do przyjaciół galicyjskich*, w której pojawił się projekt polityki, łączący pracę organiczną na niwie narodowej z przygotowaniem do walki zbrojnej.

Na koniec chciałbym raz jeszcze powrócić do religijnego zwrotu autora *Ksiąg*, dokonanego po roku 1831. Otóż konsekwencją tamtego wyboru jest powstanie zmaconego języka polityki, ukształtowanego z różnych języków, które w nowoczesności wyraźnie oddzielały się od siebie, Mickiewicz natomiast nie godził

²⁷Zob. S. Pigoń, *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*, w: *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, wyb. i oprac. J. Maślanka. Warszawa 1984.

²⁸Zob. A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice przeznaczeń w prelekcjach paryskich*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 1990.

²⁹Zob. Z. Mitosek, *Studium historyczno-porównawcze: Mickiewicz – Marks*, w zb.: *Komparatystyka dzisiaj*, t II (*Interpretacje*), pod red. E. Kasperskiego, E. Szczęsnej, Warszawa 2011.

³⁰*Dzieła*...t. XIII. Op. cit., S. 144.

³¹*Ibidem*, S. 155.

się na taki rozdział (bezpośrednio mówi o tym m. in. w odczycie *O duchu narodowym*). Szczególnie ważny zdaje się właśnie splot języka polityki z językiem religii, wiodący do powstania specyficznej teologii politycznej (nawet w „Trybunie Ludów” czytamy: „W sprawach wewnętrznych jak i zewnętrznych: polityka chrześcijańska – solidarność ludów”³²). Oprócz kwestii, które już tu zostały poruszone, dodam, że romantyk np. patrzy na Wielką Rewolucję Francuską jako na spadkobierczynię chrześcijaństwa, kontynuującą, oczywiście nie bez mankamentów, jego misję (prelekcje paryskie, „Trybuna Ludów”). W efekcie także redefiniuje socjalizmu w kategoriach duchowych i moralnych, jako rozwinięcie tendencji religijnych i patriotycznych (artykuł *Socjalizm* z „Trybuny Ludów”). Zwróćmy uwagę, że takie zmieszanie może zostać potraktowane jako efekt pragmatyzmu, poszukiwania jak najszerzej uniwersalnej formuły polityki. Takie poszerzenie jest wszakże niebezpieczne, komplikuje bowiem perspektywę realizacji programu, nie uwzględnia różnicy interesów (widać to choćby w związku z wiązaniem przez Mickiewicza sprawy narodu ze sprawą ludu, a później robotników).

Na pytanie o powody, które doprowadziły do powstania Mickiewiczowskiej konstrukcji polityczności, rozgrywającej się w wymiarze teologii politycznej, wypada dać odpowiedź powtarzającą sformułowane przeze mnie wyżej stwierdzenie, odnoszące się do zmiany w światopoglądzie poety po 1831 roku. Chodzi o uprawianie polityki za pomocą tego, co dostępne i co daje nadzieje na fortunne działanie w warunkach, w których chce się je zrealizować. Oczywiście, mówiąc tak, pamiętam o Stanisławie Brzozowskim, który wprawdzie wiązał to zjawisko z realiami historycznymi, niemniej zarazem krytycznie zwracał uwagę na słabość romantyków, uciekających od rzeczywistości i konstruujących jej alternatywy, pozwalający na spełnienie pragnień, wariant³³.

Celem tej polityki, od samego początku była dla Mickiewicza walka o uznanie tych, którzy zostali wykluczeni³⁴ – projekt emancypacyjny, wymierzony przeciwko zaborcom, przeciwko królom i rządowi europejskim, przeciwko nowoczesności, choć zarazem korzystający z jej narzędzi (jest to widoczne także w myśli twórcy prelekcji paryskich powstającej po 1831 roku, żywiącej się nowoczesnymi dyskursami politycznymi). Zmieniał się przede wszystkim język wyrażania tego projektu. Dokonywało się to pragmatycznie, choć nie można nie zauważyć, że po 1831 r. zmieniły się także obsadzające ów język idee, co zaświadczało odwrotowi poety od nowoczesności, roszczeniu innego od niej, gwarantującego wolność, ładu moralnego. Język ten przy tym bez wątpienia musiał wpływać na posługującego się nim polityka. Być może lata 40. – myślę o działalności Mickiewicza w Kole Towiańskiego – świadczą nawet o jego zagubieniu się w przyjętym, radykalnie spirytualistycznym, języku. Sam Mickiewicz przekonywał przy tym, że była to organiczna konsekwencja obranej na początku życia w Wilnie drogi twórczej.

Zacząłem od ryzykownego przerzucenia myśli od pierwszej połowy wieku XIX do naszej (bądź odwrotnie). Proponuję na koniec jeszcze kilka przykładów takiej perspektywy. Czy bowiem takiego, jak ten Mickiewiczowski, gestu odrzucenia nowoczesności nie można dostrzec w naszej historii politycznej w większej ilości przypadków? Pomijam tu przy tym przykłady oczywiste, jak choćby wydanie i lektura *Książ Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego* tuż po wojnie przez Gustawa

³²Ibidem, S. 18.

³³Zob. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910. s. 222 i nn.

³⁴Pisałem na ten temat szerzej w artkule „Mickiewicz subwersywny. Wokół projektu dziadów/„Dziadów”, „Slavia Occidentalis”, t. 68, 2011.

Herlinga-Grudzińskiego, pomijam dokonującą się w XIX wieku klęskę pokolenia Szkoły Głównej. A więc, czy ślad Mickiewiczowskiego gestu nie zaznacza się w przewrocie majowym Piłsudskiego, kwestionującego zasady liberalnej demokracji? Czy nie widać go w rekonstruowanej ostatnio przez Andrzeja Ledera matrycy rewolucji 1905 roku, powracającej jego zdaniem w wydarzeniach 1968 roku i wiodącej od zwrotu lewicowego po nacjonalizm?³⁵ Wypada tu wspomnieć także o zwróceniu do romantyzmu, do dyskursu narodowego i religijnego, po 1981 roku w publicystyce opozycjonistów, m. in. Adama Michnika. I w końcu, czy obecnie nie obserwujemy podobnej sytuacji? Za każdym razem gest, o którym tu mówiłem, dokonuje się w obliczu porażki modernizacji (nowoczesności), która nie spełniła pokładanych w niej nadziei.

Міхал Кузяк. Адам Міцкевич і рахунки із сучасністю. В бік парадигми польської політичності.

Основною тезою статті є те, що в романтизмі, в поглядах Міцкевича, можна спостерегти парадигматичний жест польської політики (чи, можливо, краще було б говорити – політичності), що полягає у відторгненні того, що сучасне, отже демократично-ліберальної моделі, пов'язаної з цивілізаційним баченням і економікою капіталізму.

Mihul Kuzyak. Adam Mickievich and accounts with contemporaneity. To the paradigm of Polish politicness.

The basic thesis of the article is that in romanticism, in the looks of Mickievich, it is possible to look after the paradigm gesture of Polish politics (or, maybe, it was better to talk – politicness), that consists in tearing away of that modern, thus the democratically-liberal model related to civilization vision and economy of capitalism.

³⁵ Myślę o wystąpieniu A. Ledera na konferencji 1986/8/PRL/Teatr 17 – 18 XI w Instytucie Teatralnym w Warszawie. W programie konferencji widnieje tytuł *PRL, okres 1956 – 1976. Ustanowienie kulturowego paradygmatu*, prelegent wszakże poszerzył swój wywód o kwestię rewolucji 1905 r. i jej konsekwencji związanych m. in. ze zwrotem narodowym.