

MICHAŁ KUZIĄK Uniwersytet Warszawski

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

Wyartykułować historycznie to, co minione, nie oznacza, że trzeba je poznać „takim, jakie naprawdę” było. Oznacza natomiast zawładnąć przypomnieniem, takim, jakie rozbłyska w chwili zagrożenia.

Człowieku! gdybyś wiedział, jaka twoja władza!<sup>1</sup>

W romantyzmie, w interesującym mnie przypadku w myśli Mickiewicza, daje się zaobserwować paradygmaticzny gest polskiej polityki (czy może lepiej, pamiętając o Carlu Schmitcie, byłoby mówić: „polityczności”, w grę wchodzi bowiem m.in. ustanowienie wroga<sup>2</sup>), związany z odrzuceniem tego, co nowoczesne, z wszelkimi towarzyszącymi mu, również w wymiarze politycznym, konsekwencjami<sup>3</sup>. „Nowoczesne” oznacza w ujęciu poety model demokratyczno-liberalny, połączony z oparą na kategorii postępu wizją cywilizacyjną oraz z ekonomią rozwijającego się kapitalizmu<sup>4</sup>. Owemu gestowi, wyraźnie pragmatycznemu, towarzyszy konstruowanie pola symbolicznego, imaginarium, które u Mickiewicza rozpoczyna się wraz z częścią III *Dziadów* i stanowi dzisiaj swego rodzaju głos dobywający się z krypty polskiego życia politycznego. To poeta podjął wyzwanie związane z wynajdywaniem

<sup>1</sup> W. Benjamin, *O pojęciu historii*. W: *Aniół historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Wybór, oprac. H. Orłowski. Przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań 1996, s. 416. – A. Mickiewicz, *Dziady*, część III. W: *Dzieła*. Wyd. Rocznikowe. T. 3: *Dramaty*. Oprac. Z. Stefanowska. Warszawa 1995, s. 131.

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*. W: *Teologia polityczna i inne pisma*. Wybór, przekł., wstęp M. Cichocki. Kraków 2000, s. 206 n. Wypada wszakże podkreślić, że przedstawiona tu przeze mnie rekonstrukcja Mickiewiczowskiej refleksji politycznej jest sprzeczna z koncepcją romantyzmu politycznego, którą zaproponował C. Schmitt (*Politische Romantik*. München–Leipzig 1919), kładąc nacisk na irracjonalizm, afektywność, estetyzm i subiektywizm postawy romantycznej. Jej oderwanie od realnego świata i realnego działania. Skłonność do trwania w stanie braku decyzji. Indywidualizm osadzający „ja” w miejscu Boga i przekonanie o naturalnej dobroci człowieka. U Mickiewicza polityka ma owocować czynem. Ujęcie Schmitta poddaje krytyce A. Cirkowska-Kimla w książce *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model* (Kraków 2010, s. 19 n.). W związku z problematyką polityczną polskiego romantyzmu zob. M. Janion, M. Żmigródzka, *Romantyzm i historia*. Gdańsk 2001.

<sup>3</sup> Zob. M. Kuźniak, *Mickiewicz i nowoczesność*. W: *Inny Mickiewicz*. Gdańsk 2013.

<sup>4</sup> Na temat antykapitalizmu romantycznego zob. *Romantyczny antykapitalizm*. Oprac. K. Czeczot, M. Pospiszyl. Warszawa 2018.

tradycji dla narodu zniewolonego, pozbawionego państwa, wytwarzając tym samym jego formułę określającą horyzont polskiego doświadczenia historii i polskiej sprawczości politycznej w sytuacji kolonialnej<sup>5</sup>.

Zaprezentowaną tezę dokładałam do istniejącego, niezbyt rozbudowanego, archiwum interpretacyjnego dotyczącego Mickiewicza polityka<sup>6</sup>. Biorę tu pod uwagę niemal wyłącznie jego teksty o charakterze politycznym, pomijam praktykę (wypada pamiętać, że poeta żył w epoce, w której, jak miał stwierdzić Napoleon Bonaparte, polityka zajęła miejsce przeznaczenia<sup>7</sup>), pomijam też szerokie konteksty zagadnienia. Pytam bowiem głównie o kwestie metapolityczne. To wszystko zresztą stanowi materiał przynajmniej na solidne, obszerne studium, jeśli nie na książkę.

Punktem wyjścia drogi Mickiewicza polityka okazuje się wszakże, nie waham się użyć tego określenia, niezwykle projekt nowoczesności – istotna jest już sama formuła projektu jako wytworu refleksji racjonalistycznej – umocowany w myśli oświeceniowej, który powstał w Towarzystwie Filomatów, w Wilnie lat dwudziestych XIX wieku<sup>8</sup>. Owa niezwykłość wiąże się zarówno z tym, że to jeden z pierwszych takich (jeśli nie pierwszy...) projektów w Polsce, jak też z tym, że miał on całościowo-

<sup>5</sup> Używam tu określenia E. Hobsbawma z książki *Tradycja wynaleziona* (Red. E. Hobsbawm, T. Ranger. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków 2008). Przyjmuję też za B. Andersonem (*Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Kraków 1997) rozumienie narodu jako wspólnoty wyobrażonej i wyobrażanej.

<sup>6</sup> W grę wchodzi zwłaszcza następujące pozycje: A. Śliwiński, *Mickiewicz jako polityk*. Kraków 1908. – S. Kieniewicz, *Adam Mickiewicz jako polityk*. Warszawa 1956. – W. Weintraub: *Profetyczna polityka. „Księgi” i artykuły „Pielgrzymy”*. W: *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa 1982; *Mickiewicz – mistyczny polityk i inne studia o poecie*. Wybór, oprac. Z. Stefanowska. Warszawa 1998. – A. Fabianowski, *Socjalizm Mickiewicza*. W zb.: *Mickiewicz w 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej, Białystok, 2–4 grudnia 1988*. Red. nauk. H. Krukowska. Białystok 1993. – J. Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*. Wrocław 1996. – Z. Mitosek: *Mickiewiczowska Europa. „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 4; Studium historyczno-porównawcze: Mickiewicz–Mars*. W zb.: *Komparatystyka dzisaj. T. 2: Interpretacje*. Red. nauk. E. Kasperski, E. Szczęsna. Warszawa 2011. – Z. Przychodniak: *Walka o rząd dusz. O strategii i stylu artykułów politycznych Adama Mickiewicza w „Pielgrzymie Polskim”*. W: *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*. Poznań 2001; *Mickiewiczowska odezwa do Galicjan, czyli „ostatnie stowo” redaktora „Pielgrzymy Polskiego”*. W: *ju.; Między romantyzmem a nowoczesnością. Adam Mickiewicz i „Trybuna Ludów”*. W: *ju. – Z. Trojanowiczowa: Uwagi o Mickiewiczowskich wizjach przyszłości*. W zb.: *Na początku wieku. Rozważania o tradycji*. Red. Z. Trojanowiczowa, K. Trybuś. Poznań 2002; *Mickiewicz „szalony” i „rozsądny”. O pismach politycznych poety z lat 1832–1833*. W: *Romantyzm. Od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*. Wybór, red. A. Artwińska, J. Borowczyk, P. Śniedziewski. Kraków 2010; *Organizator narodowej wyobraźni*. W: *ju. – J. Bachórz, Mickiewiczowska idea Europy*. W: *Jak pachnie na Litwie Mickiewicza i inne studia o romantyzmie*. Gdańsk 2003. – Z. Krasnodębski, *Teologia polityczna Adama Mickiewicza. „Teologia Polityczna” t. 4 (2006/2007)*. – A. Waśko, *Romantyzm polityczny Adama Mickiewicza w latach 1832–1833*. W zb.: *Temat polemiki: Polska. Najważniejsze polskie spory ideowo-polityczne*. Red. J. Kłoczowski. Kraków 2012. – J. Fiećko, *Romantycy i polityka. Szkice historyczno-literackie*. Poznań 2016.

<sup>7</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*. Przeł., przedm., objaśn. A. Zielenicyk. Warszawa 2003, s. 327.

<sup>8</sup> Na ten temat zob. J. Szacki, *Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlachecko-rewolucyjnej*. Warszawa 1962, s. 64 n.

wy i rozbudowany charakter, choć u jego początków znalazła się tylko (i aż...) intencja samokształceniowa. Dodam – co znamienne dla Polski – projektowi owemu, zakładającemu modernizację odgórną, towarzyszył deficyt samej nowoczesności. Ta dysproporcja między anachronicznymi realiami Litwy początków w. XIX (można je rekonstruować, choćby czytając prasę wileńską tamtego okresu) a horyzontem myśli filomatów oraz ich wiarą w moc konstruowanego projektu jest szczególnie uderzająca w trakcie lektury ich pism.

Filomaci propagowali zarazem idee liberalne<sup>9</sup> i narodowe; nie stawiali wyłącznie na wolność indywidualną czy nieskrępowany rozwój jednostki – to wspólnota miała stanowić wymiar jej dojrzwania. Wierzyli w moralność i rozum z jego zdolnością nadawania ładu światu, w postęp, wypracowywanie wolności politycznej w zniewolonym kraju. Dążyli do skonstruowania idealnej, utopijnej wspólnoty<sup>10</sup>: republiki przyjaciół i – szerzej – wspólnoty narodowej (idee wspólnoty przyjaciół i ich entuzjazm mogli znaleźć u Jeana-Jacques'a Rousseau<sup>11</sup>). Pragnęli żyć Benthamowskim utilitaryzmem: dbałością o dobro powszechne, jak również dążeniem do szczęścia<sup>12</sup>.

Istotą polityki filomatów w teorii i praktyce wydaje się kategoria prawa oraz odpowiednich ustaw. I w tym przypadku można dopatrywać się inspiracji autorem *Umowy społecznej*, a także Monteskiuszem; Rousseau wpłynął też zapewne na położenie przez filomatów nacisku na równość i wolność – ta kwestia będzie wracać u Mickiewicza aż po *Skład zasad*<sup>13</sup> i publicystykę „Trybuny Ludów”. Prawo porządkuje świat i wyzwala człowieka spod władzy losu. Przyszły autor *Pana Tadeusza* pisze w *Wiadomości o Wydziale Pierwszym Towarzystwa Filomatów*:

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 powagę i moc, i świętość. [M-5 16]<sup>14</sup>

Prawa filomatów tworzą system regulujący całość życia stowarzyszenia, są przyjęte na mocy autonomicznej decyzji jego wolnych członków i zamieniają ich „ochotę” w „obowiązek” (M-5 8), przekształcając także zbiór jednostek we wspólnotę zwielokrotniającą ich możliwości – to zresztą wątek ujawniający pewną paradoksalność ufności poety w moc „ja”; pozwalają dążyć do szczęścia ogółu. Rozważania na temat splotu wolności indywidualnej z dowartościowaniem wspólnoty filomaci mogli znaleźć u klasyka liberalizmu, Benjamina Constanta<sup>15</sup>.

Prawodawstwu filomatów towarzyszy wiara w kulturę i naukę, w postęp oświe-

<sup>9</sup> Zob. M. Janowski, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*. Kraków 1998, s. 84.

<sup>10</sup> Zob. A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*. Wyd. 2. Warszawa 1998, s. 87 n.

<sup>11</sup> Zob. Z. Szmydtowa, *Rousseau-Mickiewicz i inne studia*. Warszawa 1961, s. 43.

<sup>12</sup> Zob. Witkowska, *op. cit.*, s. 116 n.

<sup>13</sup> Zob. Szmydtowa, *op. cit.*, s. 48 n.

<sup>14</sup> W ten sposób odsyłam do: A. Mickiewicz, *Dziela*. Wyd. Jubileuszowe. Red. J. Krzyżanowski. Warszawa 1955. Liczby po dywizie oznaczają tomy, następne – numery stronic.

<sup>15</sup> Zob. J. Trybusiewicz, *Idea wolności w myśli Benjamina Constanta*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967.

cenia, w moc krytycznej debaty, w rozum. Szlaki ich myśli wytyczają klasycy liberalno-demokratycznej nowoczesności, twórcy jej pedagogiki: wspomniani Monteskiusz, Jean-Jacques Rousseau i Benjamin Constant czy też John Locke, Jeremy Bentham, Adam Smith oraz Immanuel Kant.

Konstrukt polityczny filomatów jest wymierzony polemicznie, nie zawsze wprost, zarówno w anachronizm I Rzeczypospolitej (widać to nie tylko w wierze w moc prawa i administracji, lecz także w poruszaniu kwestii modernizacyjnych), jak i w despotyzm carski, zresztą kryjący się jeszcze ówczesnie, na początku w. XIX, pod maską liberalizmu. Co znamienne, myślenie wileńskich liberałów, jakimi byli filomaci, ma w mniejszym stopniu charakter ekonomiczny niż myślenie środowisk liberalnych żyjących wtedy w Warszawie<sup>16</sup>.

Warto przywołać tu rozważania Reinharta Kosellecka poświęcone roli tajnych stowarzyszeń (masonerii) w kwestionowaniu porządku władzy w monarchii absolutnej. Badacz unaocznia, jak w nowoczesności – po wojnach religijnych XVII w. – powstaje w Europie specyficzny dualizm porządków: politycznego i moralnego<sup>17</sup>. Okazuje się on agoniczny. Prowadzi do kwestionowania tego pierwszego przez drugi. W szczególny sposób dokonuje się to w dobie oświecenia, właśnie na gruncie tajnych stowarzyszeń i – sformułowanej w ich obrębie – krytyki władzy oraz państwa, prowadzącej do jego kryzysu. Koselleck zauważa też, że krytyka owa kumuluje tryumf moralności w historiozoficznych wizjach postępu, zakładających spełnienie projektów wolności i równości<sup>18</sup>. W taką praktykę polityczną (skomplikowaną sytuacją, w której znalazła się Polska) wpisuje się działalność filomatów, a później – zarówno w związku z organizowanymi stowarzyszeniami, jak i wypracowywaną historiozofią – samego Mickiewicza.

Machina polityczna filomatów – z odpowiednimi „urzędami” i „urzędnikami” – zdaje się jednak sama dekonstruować. Chodzi mi tu zwłaszcza o wspomnianą już niewspółmierność między rozmachem projektu i liczbą stronnic zapisanych przez filomatów a rzeczywistością, o utopijność ich prawodawstwa<sup>19</sup>. Być może, niewspółmierność ta okazała się powodem zwrotu, który w myśleniu o polityczności dokonał się u Mickiewicza (prawdopodobnie) już w latach dwudziestych XIX wieku. Poeta planował bowiem – jak zaświadcza zaginiony list do Franciszka Hieronima Malewskiego i Józefa Jeżowskiego – zmianę formuły Filomacji, pisząc: „Były sekty filozoficzne i religijne; my powinniśmy utworzyć sektę moralną, przyjąć pewne prawdy moralno-religijne”<sup>20</sup>. Performatyka osadzona w religii wydawała się poecie bardziej fortunna od performatyki prawa. W czasach filomackich rodzi się także ważne dla Mickiewicza napięcie między jednostką a wspólnotą. Co znamienne, twórca począt-

<sup>16</sup> Szerzej piszę o tym w książce *Pejzaż myśli. Warszawa Chopina i początki polskiej nowoczesności* (Warszawa 2020).

<sup>17</sup> Refleksje moralną filomatów rekonstruuje Witkowska (*op. cit.*, s. 110 n.).

<sup>18</sup> R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*. Red. nauk. M. Moskalewicz. Przekł., wstęp, oprac. J. Duraj, M. Moskalewicz. Warszawa 2015, s. 175 n.

<sup>19</sup> Zob. Witkowska, *op. cit.*, s. 163 n.

<sup>20</sup> Fragment ten znany z odpowiedzi F. Malewskiego (list do A. Mickiewicza, z 5/17 XI 1819. W zb.: *Korespondencja. 1815–1823*. Wyd. J. Czubek. T. 1: 1815–1820. Kraków 1913, s. 239. *Archiwum Filomatów*. Cz. 1), który cytuje Mickiewicza. Zob. Witkowska, *op. cit.*, s. 184 n.

kowo stawiając na wolność indywidualną i rozmijając się w związku z tym z filomatami, w latach trzydziestych zdefiniuje wolność jako kolektywną, narodową<sup>21</sup>.

Zwrot w myśli politycznej Mickiewicza zrealizował się po 1831 roku. Poeta określił jego przyczyny i charakter w liście do Joachima Lelewela z marca 1832, stwierdzając niewydolność francuskiej liberalnej demokracji („zgraja egoistów zdemoralizowanych”, „Ateny za czasów Demostenesa”, M-15 17), obojętnej czy bezsilnej wobec sprawy polskiej<sup>22</sup>. Mickiewicz powiada: „Ja pokładam wielkie nadzieje w naszym narodzie i w biegu wypadków, nie przewidzianych żadną dyplomacją”, oraz: „Myślałbym tylko, że naszemu dążeniu należałoby nadawać charakter religijno-moralny, różny od finansowego liberalizmu Francuzów, i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć”. Akapit kończy się przypuszczeniem:

Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelię narodowości, moralności i religii, wzgardy dla budżetów: jedynej zasady teraźniejszej polityki, prawdziwie celniczej. Najuczerni Francuzi nie czują patriotyzmu ani zapału dla wolności – rozumują o nim. [M-15 17]

Pisząc to, Mickiewicz był chyba świadom faktu, że powstający, nowy, porewolucyjny ład Europy, umocowany w logice kapitału, lokuje dawną Rzeczpospolitą na peryferiach cywilizacyjnych, a zarazem w centrum obojętności. Liberalizm gwarantuje wolność, ale przede przede wszystkim jednostkową i ekonomiczną. Rozstanie poety z projektem filomatów okazuje się radykalne i bolesne<sup>23</sup>. W późniejszych *Konfederatach barskich*, dramacie pisanym dla odbiorcy francuskiego, Wojewoda krytykuje Zachód w podobnym duchu:

Wierzyłem w waszą cywilizację, popełniłem błąd. Wychowanie swych dzieci oddałem ludziom cywilizowanym; popełniłem błąd. Wracając w granice mego kraju, otrząsałem z siebie proch tej cywilizacji. Zostaję z powrotem takim, jak moi przodkowie barbarzyńca. [M-3 406]

Mówi to do francuskiego oficera, deklarującego solidarność Francji z Polską – wątpiąc w prawdziwość tych słów i wybierając działanie. Cywilizacja zachodnia i jej polityka są, zdaniem Mickiewicza, pozbawione wartości moralnych; stwierdzenie takie powraca u niego wielokrotnie, przywołam tu choćby, obok *Książki pielgrzymstwa polskiego*, artykuł z „Pielgrzymy Polskiego” *Nowe zatwierdzenie Alien-bilu we Francji*. Odpowiedzią na ten stan rzeczy staje się, odpowiednio przedefiniowane, będące źródłem moralnym, „barbarzyństwo”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> O tych dwóch modelach tożsamościowych i wolnościowych, rozróżniając postawę liberalną i konserwatywną, pisze F. Fukuyama (*Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*. Przeł. J. Pyka. Poznań 2019).

<sup>22</sup> Na temat ówczesnej krytyki liberalizmu z pozycji tradycjonalistycznych i konserwatywnych zob. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*. Przeł. Jakub Szacki. Wstęp do pol. wyd. Jerzy Szacki. Kraków 1998, s. 35 n. (fragment poświęcony J. de Maistre'owi, którego w krytyce liberalizmu przypomina Mickiewicz). Krytyka liberalizmu pojawia się także m.in. u Novalisa czy u S. T. Coleridge'a.

<sup>23</sup> Zob. M. Masłowski, *Etyczna polityka – naczelną idea polskiego romantyzmu*. W: *Problemy tożsamości. Szkice mickiewiczowskie i (post)romantyczne*. Lublin 2006, s. 77 n.

<sup>24</sup> Więcej piszę na ten temat w artykule *The Slavic Barbarian in Adam Mickiewicz's Paris Lectures* („Rocznik Komparatystyczny” 2013, nr 4).

Kształtująca zachodni liberalny porządek myśl filozoficzna, przyjęta przez filomatów, kładła nacisk na szczęście, które jest celem dążeń człowieka. Mickiewicz od lat trzydziestych zakładał, że cel Słowian (Polaków), nowych barbarzyńców obdarzonych duchową mocą, musi być inny – tak powiedział w prelekcjach paryskich, pamiętamy wszakże i o wcześniejszym Konradzie Wallenrodzie, który „Szczęścia w domu nie znalazł” (M-2 109). To cierpienie, na jakie Polacy zostali skazani i jakie potrafią przyjąć, stanowi o ich randze moralnej.

Jak wspominałem, wolność dla Mickiewicza od lat trzydziestych będzie przede wszystkim wolnością narodu, a także ludów. Będzie ponadto spleciona z wiarą religijną. Znajdzie się więc na antypodach autonomicznego, pojawiającego się choćby w linii filozofii pokantowskiej, myślenia o wolności. O perspektywie wolności wspólnotowej czytamy w *Księgach narodu polskiego*, w których poeta konstruuje polskie, nowoczesne roszczenie godnościowe. Nasuwa się tu Isaiah Berlin, określający romantyczną koncepcję wolności jako realizację siebie m.in. przez związek z większą grupą, ruchem bądź przez poświęcenie się dla idei; jako zakorzenienie się w wymiarze ducha, które pozwala formułować cele, odkrywać porządek świata i podbijać go – czuć własne wpisanie w proces dziejącej się historii<sup>25</sup>. Koncepcja ta jest opozycyjna w stosunku do liberalnego myślenia o wolności jako o wyborze spośród tego, co potencjalnie dostępne, wyborze o charakterze racjonalnym, a także wolności negatywnej.

Pojawiający się u Mickiewicza wątek krytyki demokracji liberalnej Zachodu przypomina dzisiejszą postkolonialną krytykę Georga Wilhelma Friedricha Hegla<sup>26</sup>. Obecnie widzimy, że nowoczesna Europa pierwszej połowy w. XIX, budując swój projekt wolnościowy, zarazem wykluczała z niego ludy pozaeuropejskie, zarówno prawnie, jak i przez dyskursywne zabiegi orientalizacyjne. Dotykały one także Polski; pojawiły się nawet głosy, że jej status jest gorszy od statusu ludów afrykańskich (ponadto filozofowie XVIII-wieczni, np. Wolter, uzasadniali konieczność unicestwienia państwa przenikniętego duchem anarchii<sup>27</sup>). Można tu przywołać choćby wspomnianego Hegla, marginalizującego Słowian i Polaków jako tych, którzy nie mają swojego państwa i którzy zasadniczo nie oddziałali na bieg dziejów – nie zasługują więc na to, by traktować je jak poważny podmiot historii. W radykalny sposób wypowie się w duchu takiego myślenia, wykluczającego barbarzyństwo, czyli to, co nie mieści się w przyjętym modelu cywilizacji, John Stuart Mill:

Uświęcone obowiązki, jakie cywilizowane narody są winne nawzajem swojej niepodległości i narodowości, nie są wiążące wobec tych narodów, dla których narodowość i niepodległość są złem, a w najlepszym razie wątpliwym dobrem<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*. Red. H. Hardy. Wprowadz. J. L. Cherniss. Przeł. na podst. wyd. 2: J. Czernik. Kraków 2015, s. 178 n.

<sup>26</sup> Zob. np. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*. Przeł. K. Bojarska. Warszawa 2014.

<sup>27</sup> Ostatnio wątek ten poruszył A. Leszczyński (*Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*. Warszawa 2020).

<sup>28</sup> J. S. Mill, *A Few Words on Non-Intervention*. Cyt. za: E. W. Said, *Kultura i imperializm*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków 2009, s. 87.

Przytoczone słowa pochodzą wprawdzie z r. 1859, można jednak uznać je za syntezę kształtujących się wcześniej poglądów filozofa.

Zdaniem Mickiewicza – pisze on o tym w *Księgach narodu polskiego*, wyklada w prelekcjach paryskich – nowoczesne rozminięcie się z wolą Opatrzności wprowadziło Europę na trajektorię zniewolenia. Wtedy władcy, zamiast prawdy, wybrali czczenie „bałwanów”<sup>29</sup>. „Bałwochwalstwo”, o którym mowa w *Księgach narodu polskiego*, to główne idee nowoczesnej polityki – zwłaszcza interes narodowy (a za tym idzie egoizm). Polska nie poddaje się trendom nowoczesności i płaci za to upadkiem. Twórca, co znamienne, pisze o wspomnianych kwestiach w języku religijnym. Czytamy w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*:

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 dziwujcie się mądrości ich, jest to mądrość starego zakonu.

Są to Faryzeusze i Saduceusze, którzy kłóca się o tref i o koszer, a nie rozumieją, co to jest kochać i umrzeć za prawdę. [M-6 48]

Takie postrzeganie mają natomiast Polacy, zwłaszcza emigranci. Mickiewicz, jak widać, występuje przeciw zasadom nowoczesnej polityki; polityki, wypada zauważyć (co poeta ignoruje, pozostając przy opozycji królowie–ludy), reprezentującej interesy mieszczaństwa<sup>30</sup>. Twórca proponuje model polityki antyhegemonicznej, zwróconej przeciw polityczności osadzonej w racjonalizmie (krytykowana jest przez wieszczka w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. również antyhegemoniczna myśl socjalistyczna – oskarżana m.in. właśnie o racjonalizm; podobną krytykę prezentował np. Alexis de Tocqueville<sup>31</sup>). Poeta chce naruszyć zaczynający panować w Europie porządek: w imię porządku dawnego – utraconego; przyjmuje opartą na nim ideę sprawiedliwości<sup>32</sup>. Żądanie etyczne, które formułuje, znajduje umocowanie w transcendencji.

Mickiewicz rozpoczyna swój projekt od przededefiniowania semantycznej ramy polityki<sup>33</sup>, inaczej niż to ma miejsce w dominujących dyskursach europejskich – definiuje wolność, naród, postęp i cywilizację, mówiąc o ich prawdziwym znaczeniu (w efekcie to wspomniane „barbarzyństwo” stanie się wyrazem prawdziwej „cywilizacji”). W każdym z tych przypadków deficyt okazuje się istotny, promując wartości duchowe, moralne kosztem materialnych, a także współtworząc postawę resentymentu<sup>34</sup>. Jeśli nawet poeta mówi o wadze instytucji, to kładzie nacisk na ich cha-

<sup>29</sup> Zob. A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa 2006, s. 190 n.

<sup>30</sup> W takim kierunku, wyakcentowania antyliberalnego nastawienia Mickiewicza, zmierzają rozważania Mitosek (*Mickiewiczowska Europa*).

<sup>31</sup> A. de Tocqueville, *Dawny urząd i rewolucja*. Wstęp F. Furet. Wstęp przeł. M. Król. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Kraków 1994, s. 290.

<sup>32</sup> Tak objawia się Mickiewiczowski konserwatyizm rewolucyjny. Na temat tego pojęcia zob. M. Oakeshott, *Racjonalizm w praktyce*. W: *Wieża Babel i inne eseje*. Wybór, wstęp P. Śpiewak. Przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka. Warszawa 1999, s. 22 n. (przeł. A. Lipszyc).

<sup>33</sup> Zob. G. Lakoff, *Nie myśl o słoniu! Jak język kształtuje politykę. Obowiązkowa lektura dla myślących postępowo*. Przeł. A. E. Nita, J. Wasilewski. Przekł. przejr. K. Kojder-Demska. Warszawa 2011, s. 24 n.

<sup>34</sup> Szerzej piszę o tym w tekście *Wartość kulturowego braku. Syndrom kolonialny w twórczości Mickie-*

rakter duchowy. W ten sposób dochodzi do opisanego przez Petera Sloterdijka, w związku z wizją Boga w *Starym Testamencie*, zsakralizowania traumy, przekształcenia klęski w program przetrwania<sup>35</sup>.

W prelekcjach paryskich poeta tak określa państwo (czyli instytucję, której Polacy zostali pozbawieni):

Instytucje polityczne państwa, jako wyrób ducha narodowego, dają nam miarę jego siły. Powiedzieliśmy, że instytucje te należy także uważać za zespół środków i pomocy, jakie duch narodowy wytwarza sobie na swój własny użytek, aby podnieść się stopniowo ku celowi naznaczonemu przez Opatrzność. [M-11 198]

Mickiewicz, idealizując ustrój dawnej Polski, prezentuje jego duchowy, moralny, w zasadzie nieinstytucjonalny charakter, oparty na wolności i dobrowolności – problemem okazuje się niezrealizowanie go w pełni oraz wspomniany tu wcześniej inny model przyjęty w Europie. Równocześnie jednak twórca nie jest pewien, czy dawny polski ustrój może stanowić podstawę ustroju odrodzonego kraju. Wyjątkowo w artykule *Myśli o sejmie polskim* docenia rolę instytucji sejmowej, postulując pojawienie się prawdziwego polskiego przedstawicielstwa politycznego, które też doprowadziłoby do odrodzenia Europy.

Zarysowany w liście do Lelewela pomysł dookreśla poeta w latach trzydziestych XIX w. w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* i w publicystyce „Pielgrzymia Polskiego”<sup>36</sup>, a także później – w szczególnie rozwinięty sposób – w prelekcjach paryskich oraz w „Trybunie Ludów”. Powstający program polityczny można zawrzeć w trzech punktach.

1. Wymienię tu wspomniany porządek religijny i moralny (tradycja), widoczny w myśleniu mesjanistycznym Mickiewicza. To nie rozum i nie natura – jak dla twórców XVIII- i XIX-wiecznego zwrotu ekspresywistycznego, poszukujących autonomicznej etyki<sup>37</sup> – stanowi dla romantyka źródło moralne, ale właśnie religia. Przyjęcie takiego paradygmatu wiedzie do znamiennego odwrócenia logiki politycznej (zdaniem poety, jak pamiętamy, jest to przywrócenie jej właściwego kształtu), 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 [...]” (*O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych*, M-6 135), oczywiście przy pozytywnej waloryzacji tych drugich. Polacy zostają skazani przez historię na szaleństwo, choć poeta zarazem dopatru-

---

wicza („Porównania” 2008, nr 5). O mechanizmach kompensacji u Mickiewicza zob. ponadto M. Bednarczuk, M. Rudaś-Grodzka, *W poszukiwaniu utraconej wielkości*. „Teksty Drugie” 2000, nr 5. – D. Uffelmann, *(Nad-)kompensacja wymuszonej emigracji*. „Księgi” Mickiewicza, czyli jeszcze raz o wymuszonym resentymentie antykolonialnym. W zb.: *Romantyzm środkowo-europejski w perspektywie postkolonialnej*. Cz. 2. Red. nauk. M. Kuziak, B. Maciejewski. Kraków 2016.

<sup>35</sup> P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*. Przeł. A. Żychliński. Warszawa 2011, s. 98 n.

<sup>36</sup> Zob. Weintraub, *Profetyczna polityka*.

<sup>37</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczynski [i in.]. Wstęp A. Bielik-Robson. Warszawa 2001, s. 654 n.



je się w nim trwałego rysu ich duchowości. Dla Mickiewicza liczą się nie słowa, lecz czyny, przewodnikami w tym dziele są George Gordon Byron i Napoleon Bonaparte. W pochodzącym z „Pielgrzymy Polskiego” artykule *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzymy”* znajdujemy fundamentalną dla poety deklarację: „polityka, działaniem, nazywamy czyny albo słowa i myśli, które rodzą czyny” (M-6 129).

Zwróćmy uwagę, że u Mickiewicza performowana jest polska formuła suwerenności – wizja podmiotu politycznego, który zawiesza istniejące prawa, gdyż ma po temu moc wynikającą z sytuacji, w jakiej się znalazł. Co ważne – sytuacji bez wyjścia, którą Carl Schmitt określiłby mianem „stanu wyjątkowego”<sup>38</sup>. W *Księgach pielgrzymstwa polskiego* czytamy:

Nie gadajcie wiele o prawach. Prawa są jak obligi, a rządy jako dłużnicy, a Ojczyzna jak dobro. Im podlejszy i chytrzejszy jest dłużnik, tym mocniej go opisują, a ojcu i bratu wierzy się bez obligu. [M-6 50]

W końcu – zarówno Niemcy, jak i Rosja (zwłaszcza ten drugi przypadek eksponuje poeta) są państwami prawa. Dyskurs krytyczny w stosunku do prawa pojawia się z niezwykłą mocą także w prelekcjach paryskich.

Wyjątek stanowi tekst *Do przyjaciół galicyjskich*, w którym Mickiewicz realistycznie, uwzględniając istniejące warunki, rozpatruje uwarunkowania historyczne<sup>39</sup>. Zauważa, że nie da się zorganizować powstania, gdyż nie sprzyja mu międzynarodowa sytuacja polityczna. Polskę poświęcą monarchowie utrzymujący *status quo*; dopiero powszechna rewolucja może naruszyć równowagę europejską, pomoc z zagranicy jest nieprawdopodobna, emigracja okazała się skłócona. Mickiewicz – w duchu organicznym – pisze o gromadzeniu zasobów, żeby wzniecić w przyszłości powstanie, i o tym, że konieczne wydaje się zachowanie jedności oraz kształtowanie polskiej tożsamości. Znamienne przy tym, że poeta zwraca uwagę (nie po raz pierwszy) na sprawę nie tylko wolności, lecz także równości w Polsce. W wystąpieniu *Do przyjaciół galicyjskich* postuluje np.:

Należy [...]:

Wyjaśniać wszystkim klasom mieszkańców, iż sprawa Polski jest sprawą wolności i równości; że niedola włościan pochodzi stąd, iż obywatele, mając związane ręce przez rząd, nie mogą praw krajowych poprawić i odmienić, że sami ciśnieni podatkami muszą ciężać na poddaństwo [...]. [M-6 183]

Autor dostrzega więc problem, którego nie dostrzegali przywódcy polskich powstań w XIX w. (dodam, że kwestia równości pojawiała się np. w znanych poecie pismach ks. Jeana-Marie Roberta de Lamennais’go<sup>40</sup>).

Omawiany porządek kształtowany jest według Mickiewicza przez chrześcijaństwo – wypada dodać – zwłaszcza w latach czterdziestych (w związku z krytyką „kościółu urzędowego”), ma on na myśli chrześcijaństwo przyszłości, które należy wcielić w życie polityczne narodów (tak poeta określa mesjanizm)<sup>41</sup>. Historia i po-

<sup>38</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna. W: Teologia polityczna i inne pisma*, s. 45 n.

<sup>39</sup> Zob. Przychodniak, *Mickiewiczowska odezwa do Galicjan, czyli „ostatnie słowo” redaktora „Pielgrzymy Polskiego”*.

<sup>40</sup> Zob. Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. Warszawa 1962, s. 36 n.

<sup>41</sup> Na ten temat zob. A. Walicki, *Filozofia i mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa 1970.

lityka zostają tu ujęte w ramy opowieści o Odkupieniu, w której znacząca okazuje się moralna ekonomia poświęcenia i cierpienia właściwa Polakom, w świetle *Ksiąg narodu polskiego* zwłaszcza emigrantom, a później – w prelekcjach paryskich – Słowianom. Wraz z tą ekonomią pracować zaczyna logika myślenia figuralnego. Czytamy w *Księgach narodu polskiego*:

A jako za zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem narodu polskiego ustana w chrześcijaństwie wojny. [M-6 17]

W prelekcjach paryskich Mickiewicz mówi o chrześcijaństwie jako o podstawie przyszłego – uwzględniającego różnicowanie narodów – ustroju europejskiego:

Jedność, do której bez ustanku dążą różne szczepy europejskie, jedność ze wszech stron przeczuwana i przepowiadana, nie będzie z pewnością polegała na utworzeniu jakiegoś stopu czy związku chemicznego, w którym by znikły wszystkie pierwiastki moralne, najistotniejsze cechy narodów. [...] nie byłaby to jedność, której doskonały wzór dało nam chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo zatroszczyło się naprzód o moralne potrzeby ludów; później przemówiło do ich umysłów, tłumacząc im wszystkim tradycje ich przeszłości religijnej i historycznej. [M-11 381]

To mit, a nie – jak przyjmowali filomaci – debata staje się fundamentem uprawiania polityki; debata okazuje się bowiem jałowa, wiedzie do podziałów, grozi cenionej przez Mickiewicza jedności. Zwłaszcza w *Księgach pielgrzymstwa polskiego* wyklucza on spór, krytykę. Podkreśla wszakże, iż brak opinii politycznej nie może być podstawą jedności; polityka stanowi nieodzowną część życia narodu; obojętność, niezaangażowanie jej nie wytworzą wspólnoty, konieczna wydaje się jedna scalająca myśl. Czytamy w artykule *O obojętności politycznej ze względu na obecne położenie sprawy ojczyste i o naszych stronnictwach politycznych*:

Prawda jest, że prócz wspólnej nam wszystkim wiary w przyszłą niepodległość Ojczyzny i w powinność użycia wszystkich naszych sił ku jej wyswobodzeniu, nie masz dziś podobno nic, na co byśmy się zgadzali powszechniej nad to, że wielka panuje między nami niezgoda. [M-6 215]

Mit proponowany przez Mickiewicza okazuje się jednak poddany dekonstruującej mocy historii; zapowiadana przez poetę apokalipsa oddala się w czasie; myślenie o przyszłości staje się coraz bardziej pozbawione konkretności, oczekiwanie mesjańskie przedłuża się<sup>42</sup>.

Na gruncie przyjętego przez Mickiewicza porządku religijnego tworzy się hermeneutyka pozwalająca interpretować fakty historyczne, rozpatrywane jako znaki o charakterze duchowym, i przewidywać przyszłość, zbliżającą się radykalną rewoltę (również wojnę z Rosją); ówczesną epokę traktował natomiast poeta, w zgodzie z takim myśleniem, jako przełomową. W wystąpieniu *O duchu narodowym* czytamy o kryzysie dawnego świata, jego rozpadzie, który napotkali pielgrzymi polscy na Zachodzie. W *Myślach moich o sejmie polskim* Mickiewicz podkreśla: „Źródłem moich rozumowań i nadziei jest mocna wiara, iż żyjemy w czasie wielkich odmian porządku europejskiego” (M-6 167). W artykule *Co nam wróżą wypadki na Wschodzie* poeta nie ukrywa:

<sup>42</sup> Zob. M. Kuziak, *Mickiewiczowska apokalipsa. Wokół IV kursu prelekcji paryskich*. W: *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*. Słupsk 2007.

Pożądliwi jesteśmy odmian politycznych; jak żeglarze nagle zatrzymani w pół drogi ciszą morską, wyglądamy na niebie plamy, chmurki zapowiadającej wiatr, choćby nawet burzę, byleśmy z miejsca ruszyli. [M-6 109]

Historia staje się w takim ujęciu sensownym procesem, włada nim jednak już nie zasada rozwoju oświecenia, jak to było w pismach filomatów, lecz wspomniana zasada wolności – postęp, który w dyskursie poety ma charakter duchowy, moralny, religijny i realizuje się w wymiarze wspólnot.

W Mickiewiczowskim projekcie politycznym widoczny jest splot wiary w ludzkie możliwości, w autonomiczną aktywność człowieka – z dotyczącym ich sceptycyzmem, wzmiankowaną już krytyką uroszczeń nowoczesnej podmiotowości, umocowanej w rozumie<sup>43</sup>. Do lat trzydziestych XIX w. zdaje się dominować owa wiara (rozrachunek z tego rodzaju myśleniem przeprowadzony zostaje w części III *Dziadów*, w kreacji Konrada). Człowiek w takim ujęciu doskonali się, realizuje postęp; w omawianym okresie kwestia ta stanie się ambiwalentna. Poeta nie wybiera kontemplatywnej bierności. Pragnie dla człowieka nieskończonej mocy (inaczej niż np. konserwatysta Joseph de Maistre, eksponujący w *Rozważaniach o Francji* rozziew między doskonałością Boga a nieudolnością człowieka<sup>44</sup>) i zarazem ograniczeń; splata rewolucjonizm z konserwatyzmem. Sprzeczność ta rozwiązuje się w wizji czynu, zmieniania świata przez wpisanie się w plan Opatrzności.

W prelekcjach paryskich Mickiewicz mówi o człowieku działającym dzięki inspiracji płynącej ze świata metafizyki i odznaczającym się zarazem cechami apostołów oraz rewolucjonistów 1789 roku. Jak można się domyślać – poeta pisał o tym już w latach trzydziestych – intuicja związana z zamiarami Opatrzności jest dana ludowi. W artykule *O dążeniu ludów Europy* czytamy:

Głosy, wyrwyjące się z ust ludu na różnych punktach, są wielką petycją, którą duch czasu zanosí z pokorą i składa przed progiem gabinetów, izb i szkół, nim uderzy na nie kamieniami i bagnietami. [M-6 117]

Mickiewicz w tekście *O przyszłym wielkim człowieku* mówi też o przywódcy, charyzmatyku, „który by wolę mas odgadnął i oczekiwaniom ich zadosyć uczynił” (M-6 154). Imperatyw zapanowania nad rzeczywistością, aktywizm, woluntaryzm zbliżają twórcę do niemieckich idealistów, acz – jak wspominałem – nie wynikają z zaufania w moc podmiotu<sup>45</sup>.

Mickiewicz, obserwując dopiero ujawniające się – w jego przekonaniu – znaki przyszłości (dzieje się tak od lat trzydziestych), realizuje model polityki, o którym w XX w. pisze Michael Oakeshott:

<sup>43</sup> Nawiązuję tu do zaproponowanego przez M. Oakeshotta (*Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*. Przeł. M. Szczubiałka. Red. T. Fuller. Warszawa 2019) rozróżnienia dwóch typów polityk – wiary i sceptycyzmu – z jednym zastrzeżeniem, otóż polityka wiary łączy się u niego również z wiarą religijną; u Mickiewicza ta funduje nieufność wobec projektów ludzkich.

<sup>44</sup> J. de Maistre, *Rozważania o Francji*. W: *O rewolucji, suwerenności i konstytucji politycznej*. Wybór pism. Red. J. Kłoczkowski, A. Płonka. Przeł. A. Płonka, A. Węgrzyn. Kraków 2019, s. 3 n. (przeł. A. Płonka).

<sup>45</sup> Problematyka tą zajmuje się A. Sikora w książce *Postannicy słowa*. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz (Warszawa 1967).

relewantne rozumowanie polityczne polega na przekonującym ukazaniu pewnej skłonności, już obecnej, lecz jeszcze niewysłuchanej, i na przekonującym okazaniu, że nadszedł właściwy moment, żeby jej posłuchać<sup>46</sup>.

To w takiej intuicji procesu, a nie – powtórzę raz jeszcze – w racjonalistycznej dominacji podmiotu, osadzona zostaje działalność polityczna poety. Jak powiada Mickiewicz w wystąpieniu [*O projekcie dziennika francuskiego*]: „politycy powinni wypadki nawoływać i przyciągać, aby je w dłoń ująć i kierować” (M-6 175). Wspomniany proces poety najpełniej rekonstruuje w prelekcjach paryskich, ukazując go jako kształtowanie się mesjanizmu.

2. Powiedzieć tu też trzeba o nacjonalizmie (używam tego pojęcia w neutralnym znaczeniu, podobnie jak Andrzej Walicki, który odróżnia nacjonalizm romantyczny od późniejszego, powstałego przez dodanie komponentu biologicznego i wyzbycie się wizji ponadnarodowego braterstwa<sup>47</sup>): specyficznym, otwartym na perspektywę ponadnarodową – słowiańską i europejską – mającym swoje źródło w inspirowanych historyzmem etnograficznych zainteresowaniach filomatów. Mickiewiczowska formuła nacjonalizmu (również w wariacie zuniwersalizowanym) staje się rodzajem interpelacji, wytwarzającej – jak pokazuje Louis Althusser – podmiot polityczny<sup>48</sup>. Tak rodzi się polska nowoczesna formuła suwerenności. Trzeba przy tym odnotować, że ów otwarty model nacjonalizmu kształtuje się u romantyka zwłaszcza w latach czterdziestych w. XIX, w prelekcjach paryskich i publicystyce „Trybuny Ludów”. Na jego antypodach znajdują się *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* – wyraźnie etnocentryczne.

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. [M-6 66]

Owo odświeżanie – wspomniane już tu definiowanie semantycznej ramy polityki – wiąże się z konstruowaniem wzniosłych, pełnych dramatycznych perypetii, ale w duchu mesjanistycznym otwartych na szczęśliwe zakończenie, opowieści historycznych, pozwalających budować polską tożsamość i identyfikować się z nią. Jak pisze Krzysztof Trybuś, Mickiewicz uprawia politykę historii przekształcaną w pamięć<sup>49</sup>. Jej celem jest, jak czytamy w artykule [*O projekcie dziennika francuskiego*]:

Bronić religii narodowej i dawnych instytucji, okazywać, iż z ducha tej religii i tych instytucji wpływała konieczność nadania stopniowo wolności równej całemu narodowi [...]. [M-6 177]

Poeta wierzy w czystego ducha narodowego Polski, nieprzyjmującego skaz europejskich, przed którymi zresztą wielokrotnie ostrzega (szczególnie w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*). Powiada w tekście *O przyszłym wielkim człowieku*:

<sup>46</sup> M. Oakeshott, *Edukacja polityczna*. W: *Wieża Babel i inne eseje*, s. 72.

<sup>47</sup> Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, s. 174.

<sup>48</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*. Przeł. A. Staroń. Warszawa 2006. Trojanowiczowa (*Organizator narodowej wyobraźni*, s. 275 n.) pisze o Mickiewiczu jako o „organizatorze narodowej wyobraźni”.

<sup>49</sup> K. Trybuś, *Projekcja i pamięć. O „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego”*. W: *Zima romantyków. Szkice o literaturze i pamięci*. Poznań 2017, s. 50 n.

Wiara nasza w ducha narodowego, ufność w serca ludu polskiego sprawia, że nie lękamy się u nas żadnej władzy *de facto*, byleby nie była przez cudzoziemców albo przez cudzoziemskich teoretyków narzucona. [M-6 155]

Mickiewicz zaleca ostrożność zwłaszcza w odniesieniu do tego, co ma źródło w rozumie indywidualnym, stanowiącym podstawę myślenia oświeceniowego, liberalnego (i tego, co dzieli, a nie łączy). Nakazuje zwracać się ku temu, co wywodzi się z mas ludowych (np. *O dążeniu ludów Europy*). W odczycie *O duchu narodowym* padają następujące słowa:

musimy też wyznać, że człowiek pojedynczy ma je [tj. wady] także i że jest niesłychaną dumą i największym despotyzmem: chceć dla uleczenia z przesądów powszechnych własne przesady gwałtem wszystkim narzucać. Z rozwinięcia dumy indywidualnej wytoczyła się walka między partiami i osobami. [M-6 66]<sup>50</sup>

Mickiewicz w artykule [*O projekcie dziennika francuskiego*] eksponuje rolę przeciwstawianego rozumowi afektu w budowaniu wspólnoty:

rozsądek, bardzo potrzebny w życiu prywatnym i na codzienne potrzeby wystarczający, niedołężny jest i zgubny, kiedy wyrokuje o środkach dotyczących sprawy narodów. Bo rozsądek liczy korzyści na miesiące i lata, a życie narodów obejmuje wieki. Na drodze więc politycznej uczucie tylko ludzi poruszać, a powinność kierować powinna; te tylko nigdy nie mylą. [M-6 174]

Zwróćmy uwagę: wypowiadając się w ten sposób, poeta wybiera wspólnotę, a odrzuca nowoczesne stowarzyszenie (nawiązując tu do rozróżnienia Ferdinanda Tönniesa<sup>51</sup>).

Specyfikę Mickiewiczowskiego nacjonalizmu określa perspektywa populistyczna – myślę zarówno o zwrocie do masowego odbiorcy (krytyczny rozum filomatów zostaje zastąpiony przez zdrowy rozsądek człowieka prostego bądź ludu; wartością okazuje się antyintelektualizm), jak i o uniwersalizującej próbie skontaminowania sprawy narodu ze sprawą ludów, w zgodzie z myśleniem wprowadzającym opozycję: władcy – ludy (pojawiająca się w *Księgach narodu polskiego*, wracająca w prelekcjach czy w publicystyce „Trybuny Ludów”). W artykule *O dążeniu ludów Europy* poeta widzi cel ludów w zbliżaniu się, jednoczeniu, organizowaniu, nabywaniu samoświadomości. W świetle *Książ* lud jest przede wszystkim kategorią polityczną, sytuującą się w opozycji do władców; w prelekcjach paryskich poeta definiuje go (w duchu myślenia wpisanego już w *Księgi*) jako kategorię moralną, związaną ze zbawcą ekonomią cierpienia; w „Trybunie Ludów” – klasową: „Lud we Francji, to znaczy robotnik i żołnierz, bluza i mundur [...]” (*Bonaparte a idea napoleońska*, M-12 103)<sup>52</sup>. Tak polski misjonizm (emigrancki) staje się misjonizmem ludowym<sup>53</sup>. Mickiewicz poszerza swoją wizję podmiotu politycznego, zdolnego do wzniesienia rewolty w Europie.

<sup>50</sup> Na temat stosunku Mickiewicza do Zachodu zob. Z. Stefanowska, *Mickiewicz „Śród żywotów obcych”*. W: *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*. Wyd. 2, zmien. Warszawa 2001. – J. Krasuski, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*. Wyd. 2. Poznań 2004, s. 19 n.

<sup>51</sup> F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wstęp J. Szacki. Warszawa 1988.

<sup>52</sup> Jak zauważa Weintraub (*Mickiewicz – mistyczny polityk*, s. 33), stanowisko Mickiewicza dotyczące ludu jest dalekie od stanowiska radykałów społecznych.

<sup>53</sup> Zob. Walicki, *Misjonizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, s. 138 n.

Znamienne będzie także zaakcentowanie związków łączących Polskę z Europą, wyraźnie wymierzone w rosyjski projekt wspólnoty słowiańskiej (inaczej rzecz przedstawia się jednak, jak już wspominałem, w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*, w których podkreślana jest konieczność zachowania odrębności przez Polaków). Mickiewicz konstruuje swój projekt polityczny w epoce europejskich rewolucji; Francja, jak zauważa, stanowi centrum polityki europejskiej. W latach trzydziestych poeta zaczyna myśleć o przyszłej federacji europejskiej (w świetle prelekcji paryskich znajduje się w niej miejsce także dla Rosji). Wzorem – jak jest o tym mowa już w *Księgach narodu polskiego* – staje się unia polsko-litewska. Wspólnota europejska ma być umocowana w religii, w chrześcijaństwie, które w ujęciu Mickiewicza stanowią apologię wolności, wielości i różnorodności<sup>54</sup>. W artykule *[O projekcie dziennika francuskiego]* pisze on o perspektywie polityki międzynarodowej:

Interesa niemieckie i włoskie wchodziłyby bezpośrednio w zakres gazety polskiej; trzeba by te interesa rozważać zawsze z jednego stanowiska: powszechnej federacji europejskiej. [M-6 176]

Patriotyzm nie sprzeciwia się takiemu myśleniu, ale właśnie je warunkuje. Podobne wątki powracają w prelekcjach paryskich.

Paradoksalnie, uniwersalizującemu ruchowi myśli Mickiewicza towarzyszy dzielenie świata na swojski i obcy. W związku z taką klasyfikacją poeta np. w artykule *Konstytucja trzeciego maja* krytykuje tytułowy dokument, dostrzegając w nim, oprócz dawnej polskiej tradycji, nurt obcych wpływów. Mickiewicz, konstruując wizję Polski jako państwa szerzącego wolność, początkowo uwzględniał w niej także konstytucję, która później – blisko jej tradycjonalistycznych i konserwatywnych krytyków – będzie przez niego traktowana ambiwalentnie, jako dzieło ratujące kraj, ale zbyt ulegające zagranicznym (oświeceniowym, zwłaszcza francuskim, związanym z racjonalistyczną koncepcją prawa oraz z utopią cywilizacyjną) inspiracjom. Szczególnie w świetle *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* to, co dotyczy cywilizacji – nauka, filozofia, prawo – zostaje przez twórcę wykluczone, należy się od tego dystansować. Jak wspominałem, deficyt okazuje się, zdaniem Mickiewicza, wartością, a Europa ma się uczyć od Polaków<sup>55</sup>.

3. Poeta w latach trzydziestych zaczyna myśleć o polityce jako o agonii (w okresie filomackim organizowała ją idea rozwoju, formuła *Bildung*), wskazując na wroga – abstrakcyjnego, metafizycznego – jakim jest zło, oraz konkretnego, którym są władcy/zaborcy, a także zachodnia demokracja liberalna. Mickiewicz wyraziście nie godzi się na polityczne *status quo*. Tak rodzi się polska agonistyka polityczna i tożsamościowa<sup>56</sup>.

Romantyk będzie utrzymywał, że w Europie są *de facto* dwie partie – polska i moskiewska, które toczą ze sobą walkę. Czytamy w artykule *O partii polskiej*:

<sup>54</sup> Więcej mówię na ten temat w książce *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza* (Słupsk 2007, rozdz. *Projekt kultury w prelekcjach paryskich*).

<sup>55</sup> Warto zwrócić ponadto uwagę na dokonującą się w prelekcjach paryskich przemianę rozumienia narodowości. Mickiewicz w ich trzecim i czwartym kursie odchodzi od przyjętej przez siebie wcześniej wizji narodowości jako fenomenu wytworzonego w historii ku myśleniu o niej jako o zakorzenionej w transcendencji, w objawieniu. W ten sposób historia i polityka nabierają wymiaru sakralnego, narody czerpią swoją moc z Boskiego źródła.

<sup>56</sup> W związku z tym pojęciem zob. Schmitt, *Pojęcie polityczności*.

Przeczuwamy wszyscy walkę wielką między partiami gabinetów i ludu, dawnego porządku i nowych potrzeb; obiedwie partie zbierają się, kupczą 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”. [M-6 96]

Co ciekawe, Mickiewicz wie, że do uprawiania polityki niezbędne są nowoczesne media – prasa. Zdaje sobie sprawę z funkcjonowania propagandy rosyjskiej we Francji i chce (nowocześnie!) oddziaływać na opinię międzynarodową m.in. swoją publicystyką (*IO projekcie dziennika francuskiego*).

W prelekcjach paryskich pojawia się koncept wojny / wyprawy krzyżowej, rewoły – udział w niej ma charakter imperatywu moralnego – która ma przynieść odnowę porządku europejskiego. Konieczność wojny ze złem poeta uzasadnia m.in. w artykule *Posiedzenie zgromadzenia narodowego*, gdzie zwraca się do deputowanego francuskiego Victora Considéranta:

Jak to, przyznajesz Pan, że [...] istnieją tylko niewolnicy i ciemniecy, ofiary i kaci, a chcesz uszczęśliwić ludzkość przez wprowadzenie harmonii między dobrem a złem, między życiem a śmiercią, między światłem a ciemnością? Chcesz Pan, aby ukoronowani wyzyskiwacze lub kapitaliści ustapili przed lożką twoich dowodzeń, skoro głusi byli na poświęcenie i ofiary całych pokoleń? [M-12 117]

Znamienne przy tym, że w kursie IV prelekcji profesor-poeta konstruuje projekt mesjanizmu mocy, zakorzenionego w zbawczym cierpieniu, a także w sile realizującej się w walce. Mickiewicz podkreśla, że Kościół sfalszował obraz Chrystusa, który w istocie jest właśnie Bogiem wojny wydanej zła, światu przeszłości.

Pomimo zwrócenia uwagi na kwestię równości, a także rozpoznania procesów ekonomicznych ekspansywnego kapitalizmu Mickiewicz podkreśla, że wojna – o której pisze w artykule *Orleanizm* – nie toczy się między posiadającymi a nieposiadającymi:

Ta wojna jest szlachetniejsza w swoich założeniach, świętsza w swoim celu, bo jest to wojna ludzi wolności przeciw ludziom despotyzmu, bo jest to wojna narodowości przeciw tronom, bo jest to wojna zjednoczenia ludów przeciw zasadzie: dzielić, aby panować. [M-12 176]

Z odrzuceniem przez poetę spotyka się ekonomizacja dyskursu polityki, podanie jej władzy wartości materialnych. W artykule z „Pielgrzymy Polskiego” *O dążeniu ludów ku nowemu systematowi podatkowania*, w którym pojawia się, znamienne dla myślenia Mickiewicza, krytyka nowoczesnego systemu podatkowego (przeciwstawione zostaje mu dobrowolne opodatkowanie 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 wężła oprócz kontraktu dobrowolnego. [M-6 153]

Wątki antyekonomiczne będą powracać w prelekcjach paryskich oraz w „Trybunie Ludów”<sup>57</sup>.

Wspólnota, pokreśla Mickiewicz wbrew trendom XIX-wiecznej nowoczesności, nie powstaje w wymiarze ekonomicznym (podobnie jak nie jest „kontraktem”).

<sup>57</sup> Szerzej piszę o tym w tekście *Dwie ekonomie: „Pan Tadeusz” Mickiewicza i „Mansfield Park” Jane Austen* („Przekładaniec” 2020, nr 41).

W prelekcjach paryskich autor – co zbliża go do niektórych teoretyków socjalizmu – kwestionuje pojęcie własności indywidualnej, świadczące według niego o dominacji podmiotu nad światem, a przecież własność wiąże się z wymiarem religijnym. Poeta uważa także, iż Słowianie nie mieszczą się w ekonomicznym porządku Zachodu:

Idąc za pojęciami europejskimi powiedzieć można, że ludy słowiańskie nie mają bytu gospodarczego, nie mają historii administracyjnej i nie posiadają żadnego z zasobów, które terażniejsza ekonomia polityczna uznaje za bogactwo. [M-11 324]

Żyją przecież ekonomią duchową, moralną. Wracamy tu do – odnotowanego wcześniej – wątku gloryfikowania deficytów cywilizacyjnych.

Osobna sprawa – o której już napomknąłem – to konstruowana przez Mickiewicza w latach trzydziestych polityka pamięci, zakorzeniona zarówno w pamięci o dziejach dawnego imperium (I Rzeczypospolitej), jak i o jego późniejszej martyrologii. W swoim imperatywie/szantażu pamięci – w części III *Dziadów*, odnoszącym się do pamięci o męczennikach sprawy polskiej i do wierności wydarzeniu, jakim stało się ich cierpienie, czytamy: „Jeśli zapomnę o nich, Ty, Boże na niebie / Zapomnij o mnie” (M-3 146)<sup>58</sup>. Skupienie się na pamięci – zapowiadane już w myśli filomatów w związku z tendencjami historyzmu<sup>59</sup> – ma gwarantować zachowanie własnej tradycji kulturowej i polskiej tożsamości.

Co więcej, Mickiewicz traktuje pamięć jako sposób życia narodu, sytuującego się poza instytucjami państwowymi, których nie ma bądź które są mu wrogię (takie ujęcie stanowi fragment polemiki z niemieckimi romantykami oraz z Heglem – kategoria państwa była dla nich podstawą myślenia politycznego<sup>60</sup>). W wystąpieniu *O duchu narodowym* czytamy:

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 pospółstwa. [...] Z tych tradycji musi wywinać się i niepodległość kraju, i przyszła forma jego rządu. [M-6 65–66]

W *[Grabieży polskich bibliotek]* Mickiewicz pisze o nowym rodzaju winy – „moralnej i umysłowej” (M-6 191), w której zaborcy:

Z jednej strony niszcząc wszystkie pomniki piśmiennictwa i sztuki, tępiąc historię i język narodo-  
wy, spodziewają się zatłumić wszelkie tradycje wolności i chwały, wszelką pamięć o niepodległości;  
z drugiej strony zamykając szkoły, zabraniając w Polsce wszelkiej styczności z zagranicą, nie pozwalają  
Polakom brać udziału w wielkim ruchu socjalnym nowej epoki. [M-6 190]

– godzą w przeszłość i przyszłość narodu. Poeta proklamuje gromadzenie archiwów polskiej martyrologii (choć zarazem w prelekcjach paryskich przeciwstawia strategię muzealniczą strategii walki, bardziej ceniąc tę drugą); znamienne jest również w tym cytacie zwrócenie uwagi na znaczenie relacji międzynarodowych, także ograniczanych przez zaborców.

<sup>58</sup> Zob. Trybuś, *Zima romantyków*, s. 29 n.

<sup>59</sup> Zob. Witkowska, *op. cit.*, s. 191 n.

<sup>60</sup> Zob. Citkowska-Kimla, *op. cit.*, s. 26, 123 n.



W ten sposób powstaje przestrzeń dla polityki symboli, realizującej się w opowieściach epickich, mitach politycznych proponujących topikę wspólnotową<sup>61</sup>, fabuły działania, struktury podziałów i systemy wartości. Owe zjawiska będą później, po romantyzmie, przepracowywane i wykorzystywane, najczęściej pod znakiem retoryki naturalizacji, „odwiecznej” tradycji<sup>62</sup>. Mickiewicz stawia na nią – to też gest zwrócony przeciw liberalizmowi (również fragment krytyki socjalizmu!), traktując ją wszakże jako żywą formułę dziedziczenia i działania.

Ukazany tu zwrot Mickiewicza w myśleniu o polityce po r. 1831 ma wyraźne oblicze antynowoczesne. Jak mogliśmy to obserwować, dokonuje się wtedy coś w rodzaju autocenzury twórcy, byłego filomaty, jakby toczącego polemiczny dialog z młodszym sobą. Chcę tu jednakże zaakcentować pragmatyzm tego gestu, co musi dziwić w związku z autorem, który krytycznie patrzył na swojego *Konrada Wallenroda* – przypomnę: poprzedzonego mottem z Niccolò Machiavellego projektującego pragmatyczną politykę, poeta, którego określa się mianem „mistycznego polityka”. To formuła Wiktora Weintrauba pozwalająca tłumaczyć niekonsekwencje Mickiewicza, np. splót tradycjonalizmu i postawy rewolucyjnej, dodam, niekonsekwencje uniemożliwiające jednoznaczne przypisanie poety do konkretnego obozu politycznego czy nawet postawy politycznej – i akcentujące jego przebywanie na antypodach realizmu politycznego.

Pragmatyzm ten polega na wykorzystywaniu dostępnych narzędzi politycznych w określonych warunkach, przy wyraźnych ograniczeniach, uwzględnieniu okoliczności „sytuacji bez wyjścia” (w takim właśnie kontekście traktuję mesjanizm jako odpowiedź na rzeczywistość, podobnie zresztą jak czynił to Stanisław Brzozowski<sup>63</sup>). Mickiewicz poszukuje w ten sposób możliwości czynu. Nowoczesność nie daje twórcy gwarancji na fortunne działanie, dlatego też coraz intensywniej pragnie on cudu, który byłby w stanie zmienić sytuację Europy i Polski. Szuka/wypracowuje religię przynoszącą nadzieję na taki cud. Ma na celu wymiar, tak to ujmę, czystej praktyki, zakorzenionej 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 rozmaitych aspektach (wspomnianą praktykę zrealizuje – czytamy w prelekcjach paryskich – człowiek zupełny). Zdaniem Karla Mannheim’a, który wprowadził rozróżnienie na ideologię i utopię, Mickiewicz jest utopistą; myślicielem pragnącym zmiany świata<sup>64</sup>.

Widać w takim zamyśle wyrazisty ruch emancypacji, dążenia do wyzwolenia i równouprawnienia upodrzedzonych – Polaków, Słowian, ludów europejskich. Można w tym przypadku mówić o pragnieniu hegemonii, o którym pisze Ernesto Laclau: z radykalnością owego pragnienia, jego całościowym charakterem, intencją

<sup>61</sup> Zob. M. Masłowski, *Mickiewicz: tożsamość indywidualna a naród*. W: *Problemy tożsamości*, s. 31 n.

<sup>62</sup> Zob. I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*. Przeł. M. Petryńska. Kraków 2001.

<sup>63</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Lwów 1910, s. 222 n.

<sup>64</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*. Przeł. J. Miziński. Wstęp do wyd. pol. J. Mizińska. Lublin 1992, s. 159 n.

bezpośredniości i przejrzystości, konstruowaniem nowej uniwersalności o coraz szerszym zasięgu, w imię której uprawiana jest polityka. U Mickiewicza wypada przy tym dostrzec spłot dyskursu wcielenia, zakorzenionego w religii, i dyskursu eschatologii świeckiej, które Laclau wskazuje jako dwa dawne, jeszcze przedmarksowskie, modele emancypacji<sup>65</sup>.

Lata czterdzieste w. XIX, do czego już odniosłem się w różnych fragmentach wywodu, przynoszą radykalizację projektu Mickiewicza, konstruowanego po r. 1831 – jeśli oczywiście projekt radykalnej rewolty może ulegać wzmocnieniu – zresztą ponownie, jak miało to miejsce w przypadku filomatów, poeta odsłania swoją bezsilność, tym razem w powtarzaniu wątków i krzyku wieńczącym 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 pojawiającą się już w latach trzydziestych, w Mickiewiczowskiej publicystyce „Pielgrzyma Polskiego” – m.in. w artykule *O przyszłym wielkim człowieku* – radykalizację idei charyzmatycznego przywódcy (powiązanego wszakże z ludem... i z Opatrznością), na którą kładł nacisk Walicki, rekonstruując mesjanizm poety w prelekcjach paryskich<sup>66</sup>. Kształtowała się ona w ich dwóch ostatnich kursach i miała gwarantować realizację czynu, stanowiąc zarazem echo krytyki demokracji liberalnej; w ujęciu takim charyzma jest przeciwstawiona prawu i instytucji. Jak czytamy:

Aby ludzi zjednoczyć, nie dość rozumować wraz z nimi; że trzeba tym ludziom ukazać wyższą siłę, która by mogła rozpałcić ich dusze i razem podbić ich rozum; że nie dość wydawać książki i głosić systematy, że należy dowieść rzeczywistości tych systematów siłą, życiem. [M-11 163]

W szczególny sposób ideę charyzmy przeciwstawiona została XIX-wiecznemu parlamentaryzmowi, grzęznącemu, powiada poeta w prelekcjach, w jałowych dyskusjach, kreującemu podziały, pozbawionemu prawdy:

Większość nie może stanowić praw absolutnych, [...] niepodobna przypuszczać, jakoby większość ludności czy jakiegos stowarzyszenia była w posiadaniu najwyższej wiedzy i światła. [M-10 67]

Idei tej towarzyszy w wykładach paryskich konstelacja myśli pokazująca raczej poszukiwanie i konstruowanie modelu polityczności niż jego rewelowanie. Proces ten zachodzi w trakcie prelekcji poświęconych różnym zagadnieniom historii i kultury słowiańskiej. Mamy do czynienia m.in. z powrotem do refleksji nad prasłowiańskim gminowładztwem. Mickiewicz omawia je w kontekście współczesnych mu koncepcji socjalizmu utopijnego, krytykowanych zresztą, jak wspomniałem, jako efekt uzurpacji nowoczesnego projektotwórczego podmiotu, a także w związku z niezrozumieniem fenomenu narodowości – wykładowca jest zwolennikiem wizji organicznego rozwoju wspólnoty. Do tego dochodzi apologia republikanizmu i Rzeczypospolitej, swego rodzaju demokracji bezpośredniej (choć, trzeba zauważyć, profesor-

<sup>65</sup> E. Laclau, *Emancypacje*. Wstęp L. Rosiński. Red. nauk. L. Koczanowicz, A. Orzechowski. Przeł. L. Koczanowicz [i in.]. Wrocław [2004], rozdz. *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*.

<sup>66</sup> Walicki, *Filozofia i mesjanizm*, s. 275 n.

-poeta ma kłopot z rozstrzygnięciem, czy przyszedł ustrój Polski powinien być powrotem do niego, czy jakąś nową formą, stara się wszakże przedstawić demokrację szlachecką – republikanizm – jako idealny model polityczny utopijnego państwa, nie w pełni zrealizowany w dawnej Polsce<sup>67</sup>). Problematyka owa zostaje zwięziona rozważaniami na temat najnowszej filozofii, określonej mianem „słowiańskiej”, i jej konsekwencji w myśleniu o wspólnocie (August Cieszkowski, Bronisław Ferdynand Trentowski, Ludwik Królikowski). Wątki te pozwalają Mickiewiczowi krytykować własną współczesność, z jej polityką i ekonomią, cywilizacją i kulturą.

Wysiłek konstruowania projektu politycznego i pragmatyka owej pracy znakomicie widoczne są w zmienności kategorii wroga i sojusznika, tak ważnych w myśleniu Mickiewicza o polityce po przełomie 1831 roku. Wypada tu napisać choćby o chwiejnej pozycji Rosji, mieszczonej się w tej perspektywie – raz wroga (wspomniana już tu opozycja idei polskiej i rosyjskiej, będąca podstawą schematu historiozoficznego władającego rozwojem dziejów: w publicystyce poety z lat trzydziestych i „Trybuny Ludów”), raz sojusznika – w dziele powszechnej rewolty, skutkującej odrodzeniem Europy (prelekcje paryskie)<sup>68</sup>. Podobnie zresztą rzecz przedstawia się, jeśli chodzi o Zachód: przykładem może być krytykowana przez poetę w trzeciej dekadzie XIX w. Francja z jej upadłą cywilizacją, stająca się w prelekcjach paryskich bastionem świata wartości bliskiego twórcy, po czym ponownie, choć w sposób zniuansowany, krytykowana na łamach „Trybuny Ludów”. Ta chwiejność, jak zauważyła Alina Witkowska, skutkuje przemianami mesjanizmu Mickiewicza<sup>69</sup>. Weintraub wiązał ową chwiejność z „mystycznością” jego polityki, zarazem przyjmując, że sprzeczności postawy romantyka (tradycjonalisty, rewolucjonisty, nacjonalisty i uniwersalisty, słowianofila i krytyka Rosji) łączy bezkompromisowość<sup>70</sup>. Moim zdaniem, powtórzę, jest to raczej skutek myślenia pragmatycznego, szukającego wyjścia z sytuacji, w której go nie ma, wykorzystującego dostępne środki, zmieniającego się w zależności od różnych horyzontów, w jakich przyszło mu (tj. myśleniu) funkcjonować.

W kontekście tego, co tu powiedziano, Mickiewiczowska publicystyka „Trybuny Ludów” może okazać się zaskoczeniem. Nadmienię tylko, że Zofia Mitosek zestawiała ją z pismami Marksa, oczywiście konstatując różnice, ale jednak już sama potecjalność takiego porównania, sygnalizująca specyfikę problemów podejmowanych przez romantyka, wydaje się znacząca<sup>71</sup>. „Mistyczny polityk” znakomicie orientuje się w nowoczesnej europejskiej XIX-wiecznej polityce (np. reaguje na toczące się we Francji debaty parlamentarne, zajmuje się sprawami włoskimi, niemieckimi, austriackimi, węgierskimi...), w ekonomii (świecie giełdy i banków oraz władzy wynikającej z pieniądza), tendencjach cywilizacyjnych związanych z modernizacją – ideach i językach, które mogły być i były mu obce światopoglądowo.

67 Piszę o tym szerzej w książce *Wielka całość* (rozdz. *Projekt kultury w prelekcjach paryskich*).

68 Zob. S. Pięgoń, *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*. W: *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*. Wybór, oprac. J. Maślanka. Warszawa 1984.

69 Zob. A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice przeznaczeń w prelekcjach paryskich*. „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1990.

70 Weintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk*, s. 14 n.

71 Mitosek, *Studium historyczno-porównawcze: Mickiewicz-Marks*.

W tym czasie Mickiewicz widzi w robotnikach grupę zdolną do rewolucyjnej batalii: „Pomoc, której kapitaliści użyczają klasie robotniczej, należy uważać za ustępstwo wydarte egoizmowi przez postępek ludzkości, a nie akcję płynącą z miłości chrześcijańskiej” (M-12 144), czytamy w *[Osiedlach robotniczych]*, gdzie poeta podkreśla rolę wystąpień rewolucyjnych. Zajmuje się także losem chłopów. W artykule o takim właśnie tytule pisze:

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. [M-12 155]

Postuluje wcielenie w życie – wolnościowych i równościowych – idei Wielkiej Rewolucji Francuskiej, obserwując przy tym fatalne, zdaniem romantyka, skutki społeczne i moralne kształtującej się nowoczesnej, liberalnej demokracji<sup>72</sup>.

Akcentowana niekiedy lewicowość Mickiewicza<sup>73</sup> mieści się w formule chrześcijaństwa (bardziej pasuje tu pojęcie progresywności). Patrzy on na Wielką Rewolucję Francuską jako na spadkobierczynię chrześcijaństwa, kontynuującą, niestety błędnie, jego misję (prelekcje paryskie, „Trybuna Ludów”). W efekcie także redefiniuje socjalizm, znak odmiany świata i zarazem odprysk dawnej idei – czy raczej pragnie jego przepracowania – w kategoriach duchowych i moralnych, jako rozwiniecie tendencji religijnych i wspólnotowych, też patriotycznych (artykuł *Socjalizm z „Trybuny Ludów”*): „Uczucie socjalne jest porywem ducha ku lepszemu bytowi, nie indywidualnemu, lecz wspólnemu i solidarnemu” (M-12 126)<sup>74</sup>.

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 pismach z lat trzydziestych XIX w., czy elity paryskiej, jak w związku z prelekcjami paryskimi, ale zrewoltowanej Europy czasu Wiosny Ludów) i zarazem trwanie przy posiadanych wartościach.

Kończąc ten fragment rozważań, chciałbym znowu powrócić do przemiany religijnej poety, dokonanej po 1831 roku. Otóż konsekwencją owego wyboru jest powstanie zmaconego języka polityki, ukształtowanego z różnych języków, które w nowoczesności w sposób widoczny separowały się od siebie, Mickiewicz natomiast nie godził się na taki rozdział (bezpośrednio mówi o tym np. w odczycie *O duchu narodowym*, podobnie – w prelekcjach paryskich). Szczególnie ważny wydaje się

<sup>72</sup> O krytyce niemieckich liberałów w „Trybunie Ludów” pisze J. F i e ć k o (*Adam Mickiewicz o kwestii niemieckiej na łamach „Trybuny Ludów”. Przypisy i komentarze*. W: *Romantycy i polityka*, s. 53 n.).

<sup>73</sup> Kwestię tę, niestety, zaciemnił B. D r o b n e r (*Mickiewicz jako socjalista*. Wyd. 2. Kraków 1959), ignorując w poświęconej socjalizmowi Mickiewicza książeczce sprawę krytyki socjalizmu sformułowanej przez poetę.

<sup>74</sup> O kierunku przepracowywania europejskiej myśli rewolucyjnej, zauważając zarazem niechęć Polaków do radykalizmu, pisze Mickiewicz w następującym fragmencie artykułu *[O projekcie dziennika francuskiego]*: „Wpływu demagogii jakóbińskiej francuskiej tak bardzo lękać się nie należy. Jakóbinowie zagranicznicy nie znajdują echa w masach. Zresztą są to ludzie po większej części mający czyste chęci, i najsilniejsi z nich, to jest najwięcej utalentowani i najuczciwsi, mam nadzieję, że przejdą sami na republikanizm polski, chrześcijański [...]; masy czują potrzebę silnego rządu, czyli ten rząd będzie monarchią, czy dyktaturą, czy z tytułem króla, czy z innym jakim” (M-6 178).

splot języka polityki z językiem religii – wyraźnie postsekularnym<sup>75</sup> – wiodący do powstania specyficznej teologii politycznej (nawet w „Trybunie Ludów” czytamy: „W sprawach wewnętrznych jak i zewnętrznych: polityka chrześcijańska – solidarność ludów” <M-12 18>), podobne pomieszanie pojawia się także w progresywnym, uwzględniającym m.in. równouprawnienie kobiet, *Składzie zasad*), która tak irytowała Czesława Miłosza<sup>76</sup>.

Owo pomieszanie języków stanowi efekt pragmatyzmu, poszukiwania jak najszerszej, uniwersalnej formuły polityki – polityki, której nadany zostaje wymiar moralny<sup>77</sup>. Poszerzenie to może jednak okazać się niebezpieczne, komplikuje bowiem perspektywę realizacji programu, nie uwzględnia różnicy podmiotów politycznych i różnicy ich interesów (widać to choćby w związku z łączeniem przez Mickiewicza sprawy narodu ze sprawą ludu, a później robotników) – to zresztą problem, który powraca w polskiej polityce do dziś.

Na pytanie o powody, które doprowadziły do powstania Mickiewiczowskiej konstrukcji polityczności, rozgrywającej się w wymiarze teologii politycznej, wypada dać odpowiedź powtarzającą sformułowane przeze mnie już tu stwierdzenie odnoszące się do zmiany w światopoglądzie poety po 1831 roku. Chodzi o uprawianie polityki za pomocą tego, co dostępne i co daje nadzieję na fortunne działanie w warunkach, w których chce się je zrealizować. Podkreślę: mówiąc tak, pamiętam o Brzozowskim wiążącym wprawdzie to zjawisko z realiami historycznymi, niemniej zarazem krytycznie zwracającym uwagę na słabość romantyków, którzy uciekali od rzeczywistości i konstruowali jej alternatywny, pozwalający na spełnienie pragnień wariant.

Myśl polityczna Mickiewicza sytuuje się w wymiarze performatyki (to oczywiście spojrzenie zewnętrzne wobec owej myśli, sam poeta przekonywał przecież, iż odczytuje znaki historii), wytwarzania, niejednokrotnie niespójnych – co wiąże się właśnie z procesualnością – koncepcji, ze zderzeniem w niej aspektu metapolitycznego, uniwersalnego, ze zlokalizowanym problemem i jego okolicznościami. Niespójność ta łączy się ponadto ze wspomnianą już tu aporią rewolucji i konserwacji. Wszystko to sprawia, że trudno umieścić Mickiewicza w partyjnym pejzażu politycznym, zarazem jednak różne formacje chcą przyznawać się do patronatu poety.

Celem tej polityki od samego początku była dla Mickiewicza walka o uznanie tych, którzy zostali wykluczeni (znamienne, że poeta traktował ich jako źródło wartości – prawdziwej wartości)<sup>78</sup>, którzy – co ważne w przypadku Polaków – stracili je. To oni uzyskali status podmiotu roszczenia godnościowego, centrum projektu emancypacyjnego wymierzonego przeciwko zaborcom, królom i rządowi europejskim, przeciwko nowoczesności, choć zarazem przy wykorzystaniu jej narzędzi;

<sup>75</sup> Takiej formuły użył Krasnodębski (*op. cit.*) w odniesieniu do Mickiewicza.

<sup>76</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*. Przedm. J. Sądziak. Warszawa 1982, s. 125 n.

<sup>77</sup> W sposób radykalny uniwersalizacja ta przejawia się w wykładzie X kursu IV prelekcji paryskich, w którym Mickiewicz mówi o wspólnocie upodrzedzonych, łączącej lud i zwierzęta – nowa epoka ma przynieść ich wyzwolenie.

<sup>78</sup> Pisałem na ten temat szerzej w artykule „Mickiewicz subwersywny. Wokół projektu dziadów/„Dziadów” („Slavia Occidentalis” 2011, nr 68). Nawiązuję tu do formuły A. Honnetha z książki *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* (Przeł. J. Duraj. Kraków 2012).

jest ono widoczne także w myśli Mickiewicza powstającej po r. 1831, żywiącej się nowoczesnymi dyskursami politycznymi.

W trakcie życia poety przekształcał się język wyrażania tego projektu. Dokonywało się to pragmatycznie, choć nie można nie zauważyć, że po 1831 r. zmieniły się także obsadzające ów język idee, stanowiące świadectwo odwrócenia się Mickiewicza od nowoczesności, roszczenia innego od niej ładu moralnego, który gwarantowałby wolność. Język ten bez wątplenia musiał wpływać na posługującego się nim polityka. Być może, lata czterdzieste XIX w. – myślę o działalności Mickiewicza w Kole Towiańskiego – świadczą nawet o zagubieniu się poety w przyjętym, radykalnie spirytualistycznym języku. Sam Mickiewicz przekonywał, że była to organiczna konsekwencja obranej na początku życia w Wilnie drogi twórczej<sup>79</sup>. Jak wspominałem, projekt polityczny – zwrócony w kierunku ludu i religii – rozgrywający się pozainstytucjonalnie, siłą rzeczy nabiera charakteru moralnego. Mickiewiczowi chodzi o sprawiedliwość, a nie o interesy. Tak powstaje formuła polskiego kapitału moralnego, związana z etyką intencji, maksymalizmem heroicznym, osadzająca się w sferze afektów i wyobraźni. Taka perspektywa, choć skierowana u poety przeciw nowoczesności, jak zauważa Andreas Lawaty, ma swoje źródło w oświeceniu i w praktyce Wielkiej Rewolucji Francuskiej<sup>80</sup>; przywołany wcześniej Reinhart Koselleck podobnie lokował ją w nurtach nowoczesności.

I jeszcze jedno. Wracam tu do kwestii agonistyki, związanej z koncepcją Schmita, tym razem wszakże umieszczonej w kontekście psychoanalitycznym. Jak powiada Slavoj Žižek, nie da się myśleć o wspólnocie tylko w kontekście pola symbolicznego umożliwiającego identyfikację z nią; liczy się także „wspólny im wszystkim [tj. członkom wspólnoty] stosunek do pewnej Rzeczy, do ucieleśnionej rozkoszy”<sup>81</sup>. Chodzi o zagrożenie tego, co „nasze”, przez Innego; to „nasze” ma charakter tautologiczny, łączy wierzących w nie, jest przez nich wytwarzane i ich wytwarza. Pozwala organizować rozkosz dzięki mitom narodowym. Zwróćmy jednak uwagę, że rozkosz, o której pisze i mówi Mickiewicz, okazuje się nasycona masochizmem. Wróg skradł źródło rozkoszy, jakim była I Rzeczpospolita. Pozostała jej pamięć oraz rozkosz związana z przeżywaniem straty i kolejnych klęsk<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Zob. A. Mickiewicz, list do J. Skrzyneckiego, z 23 III 1842, M-15 472: „Moja wiara w słowo Andrzeja jest skutkiem całego mojego życia, wszystkich moich usposobień i prac duchownych. Kto by czytał pisma moje, przekonałby się o tym. Nie wspomnę o drobnych w młodości rzuconych w świat pieśniach (*Romantyczność, Oda do młodości*), późniejsze dzieła, a mianowicie *Księgi pielgrzymstwa i Dziadów* część IV, świadczą, że to, co się dzieje, przeczuwał i przepowiadał. Wszyscy, którzy mnie znają, wiedza, że nigdy o swoich poezjach nie mówię i siebie nie cytuję, ale w rzeczy tak ważnej muszę na stronę usunąć wszelkie względy taktyki światowej”.

<sup>80</sup> A. Lawaty, *O romantycznej koncepcji polityki: romantyzm polityczny*. W zb.: *Wokół romantyzmu*. Wybór, wstęp, oprac. T. Waszak, L. Żyliński. Przeł. A. Bartkiewicz [i in.]. Poznań 2016, s. 387 (przeł. J. Dąbrowski).

<sup>81</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*. Przeł. A. Chmielewski. Wrocław 2001, s. 57.

<sup>82</sup> Oczywiście, potraktowałem tu poetę jako soczewkę procesów, które rozgrywały się w pierwszej połowie XIX stulecia w polskiej polityczności, niezwykle ważną, sprawczą i wpływową, nie tylko zbierającą pewne zjawiska, lecz także wytwarzającą je i – przede wszystkim – wprowadzającą w pole symboliczne kształtującej się nowoczesnej tożsamości polskiej.

---

Abstract

---

MICHAŁ KUZIAK University of Warsaw  
ORCID: 0000-0002-7926-5268

**ADAM MICKIEWICZ AND THE MATTERS OF MODERNITY TOWARDS THE PARADIGM  
OF POLISH POLITICALITY**

The paper is devoted to Adam Mickiewicz's political thought. Its chief thesis refers to the breakthrough that took place in his thought after the year 1831. The breakthrough entailed quitting from the vision of politics shaped within the framework of Enlightened modernity to develop a programme of Messianic politics anchored in modernity criticism. The change is presented as a paradigmatic choice, a choice of the only accessible tools to pursue politics; it became an exemplary, repeated until today motion of the Polish politics, breaking with modernity. The model proposed by Mickiewicz comprises criticism of liberal democracy, setting politics into religious and moral frame, national symbolic field, and treating politics as an agon.