

KACPER KUTRZEBA  
(Uniwersytet Jagielloński)

„FRANCJA JEST RELIGIĄ”  
KURS IV PRELEKCJI PARYSKICH MICKIEWICZA O MIEJSCU  
PERYFERII W HISTORII UNIWERSALNEJ



I

Badacze i badaczki prelekcji paryskich nie są zgodni co do tego, czy wzajemny stosunek kolejnych kursów bardziej określa logika podstawowej jedności tematycznej i wzajemnego wynikania, czy też logika wewnętrznego pęknięcia i zwrotu w myśleniu. Po stronie zwolenników pierwszej tezy mamy między innymi Zofię Stefanowską oraz Wiktora Weintrauba<sup>1</sup>. Po drugiej stronie widzimy zaś takich interpretatorów jak Michał Kuziak albo Alina Witkowska<sup>2</sup>. Wiele odczytań określa tę bronioną lub kwestionowaną linię demarkacyjną jako cezurę mającą oddzielać I i II kurs wykładów w Collège de France od kursu III i IV<sup>3</sup>. Odębne stanowisko przedstawiają Alina Witkowska i Konrad Górski – ich zdaniem zwrot w wykładach Mickiewicza dokonuje się między kursem III i IV<sup>4</sup>. Dobrym przykładem konceptualizacji pierwszej cezury są prace Kuziaka. Badacz

<sup>1</sup> Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 2, s. 44–45; W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 345.

<sup>2</sup> Zob. M. Kuziak, *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 69; tenże, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007, s. 142; tenże, *Wartość kulturowego braku*, „Porównania. Czasopismo poświęcone zagadnieniom komparatystyki literackiej oraz studiom interdyscyplinarnym” 2008, nr 5, s. 47–49; A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice przeznaczeń w Prelekcjach paryskich*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 1990, R. 25, s. 94–95.

<sup>3</sup> Do interpretacji Stefanowskiej, Weintrauba oraz Kuziaka dodajmy także stanowisko Andrzeja Walickiego, który uznaje kurs III za punkt przełomu ideowego Mickiewicza, a kurs IV za kulminację tego przełomu. Zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 47–48.

<sup>4</sup> Zob. A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice...*, s. 95–96; K. Górski, *Mickiewicz – Towiański*, Warszawa 1986, s. 50–52.

argumentuje, że w dwóch ostatnich kursach ujawnia się reorientacja postawy poety profesora ku myśleniu zakorzenionemu w transcendentności oraz zdominowanemu przez próbę obrony wartości „kulturowego braku” bądź „cywilizacyjnego deficytu”, czyniąc je krytycznymi wobec projektu nowoczesności<sup>5</sup>.

Trudno byłoby w tym miejscu wyłożyć całościową odpowiedź na pytanie o logikę organizującą strukturę prelekcji paryskich. Zaznaczę tylko, że skłaniam się ku określeniu jej mianem swego rodzaju „tożsamości w różnicy”, czyli ruchu myśli napędzanego sprzecznościami, ale w retrospektywnym ujęciu rozwijającym się w dialektyczny sposób jeden podstawowy problem<sup>6</sup>. Tym problemem jest według mnie wysiłek stworzenia koncepcji takiego miejsca dla peryferii w ramach historii powszechnej, które nie zmuszałoby ich do bezproduktywnego miotania się między kompleksem niższości a „dumą peryferii”<sup>7</sup>. Postaram się pokazać, że kurs IV prelekcji paryskich w skondensowany sposób podejmuje ten zamysł.

Ostatni kurs wykładów Mickiewicza w Collège de France relatywnie rzadko rozpatrywany jest jako osobny temat – wśród dawniejszych badaczy zaznaczało się nawet czasem przekonanie, że jest on pośledni względem wcześniejszych, bo zbyt skupiony na aspekcie retoryczno-profetycznym oraz rzekomo zdominowany przez towianizm<sup>8</sup>. Pewnym kontrapunktem mogą być tu prace Kuziaka oraz Witkowskiej. Pierwszy sugeruje znaczenie topiki apokaliptycznej dla odczytania finalnego sensu cyklu prelekcji<sup>9</sup>. Druga w *Mesjanistycznych tajemnicach przeznaczeń w Prelekcjach paryskich* traktuje kurs IV jako ważny punkt

<sup>5</sup> Oprócz wymienionych prac zob. także: M. Kuziak, *Adam Mickiewicz i porachunki z nowoczesnością. W stronę paradygmatu polskiej polityczności*, „Pamiętnik Literacki” 2022, z. 3, s. 139–161.

<sup>6</sup> Poniekąd podobne myślenie o prelekcjach paryskich proponuje w swoich pracach Weintraub. Podkreśla, że wszystkie kursy wykładów Mickiewicza w Collège de France łączy profetyzm oraz wspólny zbiór problemów, co nie zmienia tego, że są one naznaczone nieustannymi próbami łączenia sprzecznych stanowisk oraz nie cechują się wewnętrzną spójnością dyskursu. Zob. W. Weintraub, *Poeta i prorok...*, s. 423–425 oraz 431–432; tenże, *Mickiewicz – mistyczny polityk*, w: tegoż, *Mickiewicz – mistyczny polityk*, wyb., oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1998, s. 35–36.

<sup>7</sup> Termin spopularyzowany m.in. przez Cezarego Michalskiego oraz Kacpra Pobłockiego. Zob. C. Michalski, *Joinerstwo bezsilnych*, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/joinerstwo-bezsilnych/> (dostęp: 30.08.2025); K. Pobłocki, *Niewolnictwo po polsku*, „Czas Kultury” 2016, nr 3, s. 62–68.

<sup>8</sup> Weintraub uważa, że początkiem tendencji do mylnego traktowania kursu IV jako komentarza do *Biesiady* Towiańskiego było młodzieńcze studium Stanisława Pigionia. O „pewnym zażenowaniu” badaczy kursem IV pisze także Michał Kuziak, *O prelekcjach paryskich...*, s. 140–141.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 136–157.

zwrotny w myśleniu Mickiewicza. To z kolei pozwala badaczce postawić tezę o intelektualnej wartości prelekcji paryskich dla budowania polskiej wizji wspólnej Europy, wolnej od „jąkania się” albo „bełkotania”, co często towarzyszyło peryferyjnym próbom wpisania się w dyskurs cywilizacyjnej uniwersalności<sup>10</sup>.

Według Kuziaka kurs IV stanowi „spełnienie myślenia apokaliptycznego” Mickiewicza. Badacz wybiera religijną topikę apokalipsy jako dominantę interpretacyjną w opisywaniu postrzegania przez Mickiewicza czasu współczesnego jako antycypacji historycznego przełomu<sup>11</sup>. Wybór mistycznie zakorzonego języka interpretacji jest koherentny z innymi pracami autora, gdzie wskazywał on na przesunięcie myślenia twórcy *Dziadów* w stronę kategorii transcendencji. Uważam, że rację miała jednak Witkowska, gdy wskazywała na rozdźwięk między kursem III a IV – tym samym sugerując też fundamentalne pęknięcie, które dokonało się w ramach zwrotu Mickiewicza, oraz skierowanie się ku dyskursowi mistycznemu. Kluczową kwestię stanowi tu odejście od idei misji słowiańskiej w stronę apologii Francji i formułowania koncepcji polsko-francuskiej misji wobec Europy<sup>12</sup>.

Zasadnicza różnica między kursem III a kursem IV wiąże się z tym, że pierwszy z nich osadzony jest w dyskursie „dumy peryferii” i diagnozowanego przez Kuziaka dowartościowania „braku” kulturowego i cywilizacyjnego (deficytu modernizacji i nowoczesności w Polsce). Drugi z kolei opiera się na pozytywnym – chociaż niepozbawionym elementów silnie krytycznych – przedstawieniu francuskiej nowoczesności i poszukiwaniu miejsca w jej projekcie dla Polski. Warto zauważyć, że już zakończenie kursu III zapowiada zwrot. W ostatnim wykładzie Mickiewicz stwierdza, że „skreślił ideał państwa polskiego; ale Polska daleka była od zupełnego jego urzeczywistnienia”. Dodaje również: „wszelki ruch i wszelka siła tkwi we Francji”<sup>13</sup>. Z tego względu polemizowałbym z tezą Kuziaka, który twierdzi, że kursy III i IV były wyrazem zwrotu poety przeciwko nowoczesności.

Celem niniejszego studium jest ukazanie IV kursu prelekcji paryskich jako próby stworzenia przez Mickiewicza wizji, w której peryferyjna Polska stanowiłaby pełnowartościową część nowoczesnego biegu dziejów powszechnych. Jednocześnie chcę pokazać, że Mickiewiczowskie diagnozy epoki dają się pełniej zrozumieć, jeśli zostaną odczytane w kluczu interpretacyjnym innym niż ten osadzony w porządku mistycznym bądź religijnym. Sądzę, że religijna forma dyskursu Mickiewicza to wehikuł dla znacznie bardziej materialistycznej treści

<sup>10</sup> A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice...*, s. 97.

<sup>11</sup> Zob. M. Kuziak, dz. cyt., s. 148–149.

<sup>12</sup> A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice...*, s. 95.

<sup>13</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 10, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, oprac. J. Maślanka, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1998, s. 312 oraz 316–317. Odtąd jako PP3.

i stanowi (w warunkach ograniczenia współczesnej mu samowiedzy polskiej nowoczesności) próbę wypracowania języka dla problemu miejsca peryferii w projekcie europejskiej nowoczesności. Spróbuję zaproponować konteksty teoretyczne, które uzasadniałyby tezę, że forma języka religijnego (mistycznego, apokaliptycznego, mesjańskiego) skrywa w sobie zgoła ludzką i historyczną treść i jest pobudzana przez nią (co nie zmienia tego, że ta forma dialektycznie wpływa na samą treść). Uważam, że wcale nie transcendencja ani apokalipsa stanowią najważniejsze elementy myślenia Mickiewicza w prelekcjach paryskich, ale próba nakreślenia miejsca peryferyjnej Polski w utwierdzającym się systemie-świecie nowoczesności i kapitalizmu.

## II

Kurs IV prelekcji paryskich można rozumieć jako wariację na temat tezy, którą Mickiewicz przywoływał za Pierre'em Leroux w wykładzie XXXII kursu II: „Francja jest religią”<sup>14</sup>. Wtedy twierdzenie to pojawiło się w ogólnym kontekście powiązania przez Mickiewicza zagadnień polityki oraz religii i natychmiast odnieszono do opisywanej filozofii polskiej i idei mesjanizmu, które miałyby być przeciwwagą dla myśli Leroux. Sama próba zarysowania przez francuskiego filozofa nowej demokratycznej religii dla nowego świata nie spotkała się z wielkim uznaniem ze strony Mickiewicza, ale zainteresował go aspekt odnalezienia u poprzednika „znamienia boskiego w tym, co nazywa egzaltacją”<sup>15</sup>. W kursie IV Mickiewicz zdaje się dużo bardziej ufać intuicji Leroux i obsadza właśnie Francję w roli quasireligijnej idei zdolnej do poruszania świata. Określa ją jako siłę zapowiadającą zbudowanie nowej rzeczywistości. Pisze:

nikt jednak nie może dać światu tego ognia, który Opatrzność złożyła w łonie ludu francuskiego; dlatego też ten ogień odzyska wszystkie swe tajemnicze moce, wszystko, co stanowi istotę słowa. [...] Paryż jest stolicą słowa, słowa we wszystkich jego znaczeniach: słowa jako siły twórczej, jako ognia, jako dzielności wojskowej<sup>16</sup>.

Z tego też względu uznaje pod koniec wykładu VII, że rozwój potęgi Francji i rozwój uniwersalnego ducha są ze sobą nierozzerwalnie powiązane<sup>17</sup>. Pozostaje zarazem na swoim stanowisku, że ta siła platońskiego niemalże ognia

<sup>14</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 9, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, oprac. J. Maślanka, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 417.

<sup>15</sup> Tamże, s. 418. Zob. J. Bakunin, *A Democratic Religion for the New World*, „Church History” 1975, Vol. 44, No. 1, s. 57–72.

<sup>16</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. J. Maślanka, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1998, s. 119. Odtąd jako PP4.

<sup>17</sup> Zob. PP4, s. 89–90.

potrzebuje swojego dopełnienia w Słowie Bożym, z którym to Słowem Mickiewicz łączy Polaków<sup>18</sup>.

W kursie IV próbuje za pomocą dyskursu „historii świętej” ująć powstawanie historycznej uniwersalności. Na początku kursu VI stwierdza, że:

Grecy i Rzymianie dowiedzieli się od Izraela, jaki mieli udział w powszechnym rozwoju dziejowym. Aż do nastania chrześcijaństwa Grecy i Rzymianie mieli jeno historie narodowe; dopiero chrześcijaństwo przyniosło pojęcie historii powszechnej; duch chrześcijański obecnej epoki winien pojęcie to podnieść do potęgi<sup>19</sup>.

Łatwo możemy zestawić ten fragment z tezą Karla Löwitha o wytworzeniu się nowoczesnej wizji historii i postępu w wyniku sekularyzacji mesjańskiego impulsu judeochrześcijańskiego, gdyż w obydwu wypadkach mamy do czynienia z szukaniem właśnie w tej tradycji religijnej idei wyrwania historii z mitycznej cykliczności i radykalnej partykularności, a także poddania jej narracji teleologicznej<sup>20</sup>. W kursie XI poeta ogłasza, że współczesna epoka ujawnia Francuzów jako „pośród ludzkości starej ludzi od dawna przygotowanych do utworzenia ludu nowego”<sup>21</sup>, gdyż po przyjęciu chrześcijaństwa przekroczyli partykularne tożsamości etniczne, które wiązały ich z państwem Franków<sup>22</sup>. Według Mickiewicza to tylko początek:

Epoka obecna gotuje twór jeszcze rozleglejszy i powszechniejszy: utworzenie nowego ludu, a raczej wielu ludów, których powołaniem będzie złożyć się na nową narodowość, o jakiej nie mamy jeszcze pojęcia<sup>23</sup>.

W tej wizji Mickiewicz zapowiada nadejście czegoś, co w pewien sposób przypomina „ustanowienie uniwersalizmu”, tak jak je rozumie Alain Badiou, czyli „przekraczanie doczesnego świata, którego kategorie określają partykularne podziały i zbudowane wokół nich tożsamości” oraz powstanie nowego podmiotu, który „nie istnieje uprzednio wobec wydarzenia, które wyznaje”<sup>24</sup>. O ile zwrot w stronę kategorii wydarzenia czy mnogości, konstytuujące pod-

<sup>18</sup> Alina Witkowska pisze o sytuowaniu przez Mickiewicza Polski jako wybranej przez „zamyśl Boski” do bycia reprezentantką całej Słowiańszczyzny we wspólnej „misji polsko-francuskiej” oraz o przypisywaniu jej roli „żony Francji”. Zob. A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice...*, s. 95–96.

<sup>19</sup> PP4, s. 62.

<sup>20</sup> Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

<sup>21</sup> PP4, s. 141–142.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 142.

<sup>24</sup> A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. P. Mościcki, J. Kutyla, Warszawa 2007, s. 22.

miot nowy i bezprecedensowy, pozwalałby zestawiać Mickiewicza z Badiou, to jednak należy zauważyć, że inaczej niż Badiou (czy pewna linia francuskiej filozofii spod znaku kategorii *avenir*) poeta nie uznaje oczekiwanego zdarzenia za coś, co przychodzi w sposób całkiem nieprzewidywalny i „zaskakuje łaską” niepoprzedzoną znakami<sup>25</sup>. Autor *Dziadów* uznaje je raczej za nadciągającą szansę dziejowego rozstrzygnięcia, której pojawienie się jest wpisane w samą historię uniwersalną:

ten ogień święty [...] wspólna moc wszystkich duchów wyższych, skupiona w jednym człowieku zupełnym, staje się dźwignią wszystkich sił, ogniskiem wszystkich iskier. Zapali on Francję i oświeci cały glob: takie wydarzenie jest jedynym godnym owocem dziejów chrześcijaństwa, przeznaczeń Francji i Słowiańszczyzny<sup>26</sup>.

Francja jest zapowiedzią i warunkiem nastania epokowego przełomu. Jej historia jest jednak momentem dziejów uniwersalnych: nie można jej ani redukować do jej partykularności, ani przypisywać jej chluby samodzielnego podniesienia świata na nowy poziom. Mickiewicz zakłada, że „historia Francji znajdzie swe dopełnienie w historii Słowian, a mianowicie w historii Polaków”<sup>27</sup>. Tak jak Izrael dał Rzymianom i Grekom świadomość ich roli w historii powszechnej, tak też Polska ma dać ją Francji. Peryferia przynoszą centrum możliwość odkrycia jego prawdziwego potencjału i znaczenia swojej siły.

Mickiewicz marzy o uzyskaniu przez peryferyjną Polskę miejsca w samym centrum historii uniwersalnej, nie zaś o tworzeniu zewnętrznej wobec historii uniwersalnej partykularystycznej narracji historycznej. Francja będzie dla poety uprzywilejowanym obszarem rozpatrywania napięć porządku cywilizacyjnego europejskiej nowoczesności i analiz jego antynomii. Jednocześnie Polska miałaby być wsparciem dla siły pozostającej w ramach uniwersalności europejskiej nowoczesności, ale nie ograniczającej się do tego jej aspektu, który Mickiewicz łączy z Anglią i Niemcami, czyli czysto kalkulacyjnego rozumu mieszczańskiego<sup>28</sup>.

Pomimo wyraźnej afirmacji Francji oraz jej rewolucyjnej i napoleońskiej historii, prelekcji paryskich nie można sprowadzić do wyrazu przeświadczenia o ekscypjonalizmie Francji (rozumianym tu jako progresywny korelat niemieckiego dyskursu *Sonderweg*). Taki pogląd pomijałby kwestię znaczenia Francji jako symbolu europejskiej nowoczesności pierwszej połowy XIX wieku. W *Przy-*

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 116–117.

<sup>26</sup> PP4, s. 146.

<sup>27</sup> Tamże, s. 62.

<sup>28</sup> Michał Kuziak w interpretacjach prelekcji paryskich Mickiewicza często wskazuje na wątek sprzeciwu poety wobec projektu nowoczesności. Zob. M. Kuziak, *Adam Mickiewicz...*, s. 139 i 160; tenże, *Inny Mickiewicz...*, s. 143; tenże, *O prelekcjach paryskich...*, s. 149.

czynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa Marks przedstawiał Francję jako wzór kraju „na poziomie historii”<sup>29</sup>. Sięgając po przykład bardziej przylegający do dyskursu Mickiewicza, można przywołać Heinricha Heinego, który pisał o Francji jako nowej Ziemi Świętej, Paryżu jako nowej Jerozolimie oraz Renie jako granicy oddzielającej tę ziemię wolności od ziem Filistynów<sup>30</sup>. Przynajmniej od czasów zasadzenia drzewka wolności przez Hölderlina, Hegla i Schellinga, Francja funkcjonuje jako symbol emancypacyjnej szansy całej Europy. Jest właściwie samą Europą, tylko bardziej skondensowaną, przez co też mocniej i szybciej dotykają ją problemy epoki. Frankofilia XIX wieku nie jest kultem jednej kultury i jednego państwa, ale przekonaniem, że Francja reprezentuje coś znacznie szerszego niż ona sama. Mickiewiczowi to przeświadczenie jest ewidentnie bliskie<sup>31</sup>.

### III

Wydaje się, że w wykładzie XII Mickiewicz proponuje mistyczną wykładnię dziejów, uzupełnianą teleologią w duchu Nicolasa de Condorceta, gdy pisze, że w wyniku „opatrnościowego prawa [...] ludność Europy nigdy nie cofnęła się i że nigdy nie było gwałtownej przerwy w duchowym jej pochodzie”<sup>32</sup>. Teza Mickiewicza przypominałaby to, co Andrzej Walicki określał mianem „millenaryzowania” oświeceniowej idei postępu w myśli mesjanizmu polskiego<sup>33</sup>. Kurs IV przedstawia jednak ruch dziejów – szczególnie w momencie współczesnym Mickiewiczowi – jako niejednowektorowy oraz określane przez bodźce niewynikające z działań Opatrzności. Ostatecznie bardziej niż z pogodną wiarą w Boga czuwającego nad pozytywnym zwieńczeniem Swojego planu, będziemy mieli do czynienia z opisem stanu historycznego wzmożenia, w którym szansa na dziejowy przełom pozostaje sednem walki. Słowem, chodzi tu o otwarte na różne rezultaty zmaganie się o kształt przyszłości, nie zaś o cierpliwe oczekiwanie

<sup>29</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, tłum. S. Filmus, oprac. I. Strumińska, Warszawa 1960, s. 460–462, 465, 473.

<sup>30</sup> Zob. H. Heine, *Obrazy z podróży. Szkice z Anglii*, tłum. J. Jędrzejewicz, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 2, *Utwory prozą*, wyb., oprac. A. Sowiński, Warszawa 1956, s. 292.

<sup>31</sup> Można dodać, że Alina Witkowska zauważyła ciekawy problem, z konieczności możliwy do dostrzeżenia dopiero po śmierci poety. Mickiewiczowska wizja triumfującej Francji głoszona jest wtedy, gdy „zmierzczała już jej gwiazda”, a „pod Sedanem pogrzebana została jej dominująca pozycja w Europie”. Mniej niż 30 lat dzielących optymistyczne wykłady Mickiewicza od upokarzającej klęski Francji w wojnie z Prusami, to pewien chichot historii wobec koncepcji poety. Zob. A. Witkowska, *Mesjanistyczne tajemnice...*, s. 96.

<sup>32</sup> PP4, s. 148.

<sup>33</sup> A. Walicki, dz. cyt., s. 290.

na nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Mickiewicz nie rezygnuje z dyskursu „historii świętej”, ale pamiętajmy, że istotą wspomiananej wcześniej koncepcji Löwitha jest właśnie to, że pojęcia o genezie religijnej przenikają lub też kontaminują myślenie o porządku historycznej immanencji przez cały rozwój europejskiej nowoczesności i nie można ich oddzielić od zgoła niereligijnych projektów dziejowych.

W wykładzie III Mickiewicz opisuje to, co nazywa „zgrzybiałością epoki kończącej się”<sup>34</sup>. Sięga po przykład chętnie wykorzystywany w refleksji o dziejach, czyli moment, w którym porządek starożytnego Rzymu ustąpił miejsca porządkowi chrześcijańskiemu. Poeta profesor przedstawia chrześcijan jako „ludzi nowych” oraz „pełnych życia”, „nową siłę” w dobiegającej końca „zgrzybiałej społeczności” Rzymu<sup>35</sup>. Ta konstatacja prowadzi go do postawienia ważnej tezy: miarą dekadencji epoki jest jej niezdolność do wzbudzenia energicznych sił życia, którą to niezdolność epoka bezrefleksyjnie wynosi do rangi swojego ideału regulatywnego. W wykładzie IV pisał:

Tym trybem po apostołach i cudotwórcach przychodzą teologowie i kazuiści [...] Tym trybem po wielkich prawodawcach przychodzą legiści i adwokaci ze swymi formułami i ukutymi wyrażeniami. Tym trybem po wielkich wojownikach, po ludziach natchnionych przychodzą ludzie, co głoszą doktrynę spokoju i zasadę u siebie. Takie pokolenie ludzi zapowiada niemal zawsze upadek ducha ludzkiego<sup>36</sup>.

Mamy tu do czynienia z oczywistymi opozycjami. Po jednej stronie ustanawianie nowego prawa oraz walka o nowy porządek, a po drugiej poddanie się literze prawa oraz „pielęgnacja własnego ogródka”. Inaczej mówiąc, poeta przeciwstawia tworzenie historii konformistycznemu pozostawianiu w ramach ustalonego kształtu rzeczywistości. Zarzuty Mickiewicza wobec epoki nowoczesnej w dużej mierze dotyczą właśnie tego, co nazywa „doktrynami”, w których jak twierdzi, „Zachód dusi się”. **Doktryna** to tutaj epoka w stanie petryfikacji, rezygnująca z „wszelkiej pracy” i przekonana o końcu historii, ponieważ „wszystko już znalezione”<sup>37</sup>. Coś takiego stanowi dla Mickiewicza **zgrzybienie**, czyli wyalienowany stan, przedstawiający ludzkości rzeczywistość jako coś już gotowego i nieprzekraczalnego. Jest to nowoczesność zwrócona przeciwko swojej własnej zasadzie krytycznej, nowoczesność nazbyt szybko osiadająca na laurach i uznająca swoje *status quo* za spełnienie dziejów.

Jednocześnie moment najmocniejszej petryfikacji, chociaż dla obserwatora zanurzonego w skostniałej epoce jawi się to wyłącznie jako symptom „upadku

<sup>34</sup> PP4, s. 26.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 16–17.

<sup>37</sup> Tamże, s. 16.

ducha ludzkiego”, jest też potencjalnie momentem, gdy pojawiają się siły nowego życia, które zwyciężą w przyszłości<sup>38</sup>. Choć Mickiewicz optymistycznie postrzega historię jako życiodajną sztafetę, co widać było w cytacie na temat postępu, to sztafeta nie obywa się bez perturbacji. Jak pisze:

Ludzie minionej epoki, których wyschła dusza niezdolna jest rozplomienić się, używają wszelkich sposobów dla powstrzymania tych, co idą naprzód. Ich gest to gest wstrzymujący; stanowi przeciwieństwo tego porywu, tego sokolego drgnięcia, które opisaliśmy. Strzeż się! Nie narażaj się! Nie zapalaj się! – to gest konającego, który miał utkwąć wzrok w niebo, chwyta się kurczowo otaczających go, jakby chciał ich pociągnąć za sobą do grobu<sup>39</sup>.

Stawką pozostaje więc przekroczenie sytuacji, którą można określić maksymą „niechaj umarli grzebią żywych”, jak Nietzsche ironicznie diagnozował świadomość epoki uwięzionej w „bezzębnej starości”<sup>40</sup>. W jaki sposób Mickiewicz zarysowuje perspektywę tego przekroczenia?

Jedną z głównych kategorii kursu IV jest „zapał”, którego zapowiedzią było docenienie przez poetę „egzaltacji” w przywoływanym na początku artykułu komentarzu autora *Dziadów* do Pierre’a Leroux. Co bardzo istotne, mówiąc o zapale, Mickiewicz podkreśla, że to „niezwyczajne drgnięcie ducha, które wynosi człowieka ponad niego samego, nie ma w sobie nic mistycznego, nic urojonego”<sup>41</sup>. Byłoby nadinterpretacją uznanie, że Mickiewicz całkowicie odziera ten społeczny impuls negatywności w historii od transcendentnych proveniencji, ale nie da się przecenić faktu, iż koncentruje on swoją uwagę nie na sferze *Jenseits*, lecz na sferze bezpośredniego działania idei w rzeczywistości społecznej. Za „występek ludzi przeszłości” uznaje przede wszystkim to, że traktują oni „iskrę” i „płomień” za coś przynależnego do sfery oddzielonej od doczesności, że „wyganiają zapał ze świątyni i z murów zgromadzeń prawodawczych”<sup>42</sup>. Ten problem podejmował Karl Mannheim i opisywał go jako ruch przechodzenia utopii w ideologię – dawne rewolucyjne hasło nie zostaje zanegowane wprost, lecz jest oddelegowane do sfery pozbawionej oddziaływania na realną sytuację, czego przykładem może być uznanie ideału

<sup>38</sup> Zwraca na to uwagę też Michał Kuziak, łącząc jednak to zagadnienie przede wszystkim z topiką apokaliptyczną oraz religijnie motywowanym sprzeciwem wobec racjonalizmu. Zob. M. Kuziak, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza...*, s. 152–153.

<sup>39</sup> PP4, s. 28–29.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1a, *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, Łódź 2012, s. 260.

<sup>41</sup> PP4, s. 29.

<sup>42</sup> Tamże.

miłości bliźniego za domenę zaświatów<sup>43</sup>. Odnosząc to do bardziej świeckiego przykładu: tym samym jest potraktowanie rewolucji przez ufundowany po niej porządek społeczny jako pustego symbolu monumentalnej historii, który nie powinien schodzić z poziomu pomników do wymiaru polityki praktycznej.

Tu właśnie pojawia się według Mickiewicza antynomia Francji reprezentująca antynomię epoki nowoczesnej. Zaczniemy od tego, że jest ona przestrzenią działania „ognia świętego, będącego wyrobem pełnej pracy wewnętrznej”<sup>44</sup>. Rewolucyjny zapał manifestujący się w Wielkiej Rewolucji Francuskiej czy w *trois glorieuses* roku 1830 jest dla Mickiewicza przykładem rozsadzającej energii wytwarzającej nową historię i postęp, mimo iż poeta uważa, że musi ona być uzupełniona czymś jeszcze:

Ażeby zwalić **rutynistów** [wyróż. K.K.], Rewolucja Francuska rozbudziła namiętności. [...] Dla zwyciężenia nieczej ostrożności potrzeba namiętności. Pora namiętności teraz już minęła [...] Lud domaga się czegoś więcej i czegoś lepszego: domaga się od ludzi słowa wyższego i głębszego, słowa boskiego<sup>45</sup>.

Mickiewicz rozróżnia **namiętności** – mające swoje spełnienie w rewolucyjnej przemocy – od **zapału**, który miałyby ukierunkować energię w stronę pozytywnego celu, a nie tylko złamania poprzedniego porządku. Uznaje jednak za warunek możliwości pozytywnego celu obalenie porządku **rutynistów**. **Zapał** jest dla niego rozwinięciem oraz wzniesieniem na wyższy poziom tego wcześniejszego impulsu rewolucyjnego, obie energie lokują się w tej samej linii rozbijania martwej struktury społecznej. Tym bardziej **zapał** jest więc siłą powiązaną z czymś więcej niż z mistycznym planem dziejów rozgrywanych przez Opatrzność albo „wielkie jednostki”, albowiem jego istotą jest zdolność ludzkiej zbiorowości do zmieniania zastanych przez nią warunków.

#### IV

Gdy Mickiewicz mówi w kursie IV o rewolucji lipcowej, podnosi problem pewnego „rewolucyjnego braku”, skutkującego fiaskiem pełnego rozwinięcia się rewolucji. Argument przedstawia się następująco: „rewolucja ówczesna nie miała wielkiego słowa epoki”<sup>46</sup> i dlatego nie mogła się całkowicie spełnić. Ze względu na brak orientacji na konkretny kształt przyszłości zadziałała skutecznie tylko jako siła występująca przeciwko przeszłości. Zamarła po formalnym zwycię-

<sup>43</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 159–160, 168.

<sup>44</sup> PP4, s. 146.

<sup>45</sup> Tamże, s. 31.

<sup>46</sup> Tamże, s. 101.

stwie, a „świat znowu zapadł w martwą ciszę”. Poeta tę ciszę uznaje jednak za rodzaj ciszy mesjańskiej, będącej „przededniem każdej wielkiej epoki, gdy świat w milczeniu oczekuje hasła z góry”<sup>47</sup>. Rewolucja lipcowa sygnalizowała potencjał większej zmiany, ale sama jej nie potrafiła osiągnąć<sup>48</sup>.

Mickiewicz prezentuje rewolucję lipcową jako bezpośrednie przeciwieństwo *juste milieu* monarchii lipcowej, powstałej na jej gruncie. Pod koniec wykładu XIII woła: „W imię Polski żądamy, byście powiedzieli: Gdzie jest ów geniusz lipcowy, geniusz Francji?”<sup>49</sup>. Chwilę wcześniej pisze o tchnięciu – a później porzuceniu – przez Francję impulsu rewolucyjnego w dziedzinę stosunków między narodami: „Geniusz ten dokonał przewrotu w świecie moralnym: ruszył z posad wszystkie idee o zasięgu lokalnym, wszystkie zapatrywania narodowe, prąc je przed sobą lub pociągając za sobą. Potem je porzucił!”<sup>50</sup> Widzimy więc, że według Mickiewicza **zapał** tworzy rewolucyjną szansę na przełom i jest ekstatyczną energią społeczną, która rozrywa okowy przeszłości. Stanisław Brzozowski pisał o „społeczeństwie w stanie przesilenia” jako o wyczuwanym i afirmowanym przez Mickiewicza podglebiu historycznym<sup>51</sup>. Jednocześnie autor *Dziadów* zdaje raport z tego, jak ta energia rozplywa się i ostatecznie do przełomu nie dochodzi. Mimo zapału „ludzi nowych” triumfują „ludzie przeszłości” i przenoszą logikę swojego myślenia oraz panowania w nowe formy ustrojowe. Poeta zarzuca zachodnioeuropejskiej modernizacji niezdolność doprowadzenia tworzących ją energii do kulminacyjnego punktu przełomu. W *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* przedstawiał to w ramach retoryki religijnej, pisząc o „czcicielach Mocy i Równowagi i Koła i Interessu”<sup>52</sup>. Nawet Francja nie jest wolna od tego zagrożenia, gdyż według Mickiewicza ona również nie zrealizowała jeszcze w pełni potencjału nowoczesnego przełomu.

Ważnym aspektem społecznego wymiaru mesjanizmu Mickiewicza jest przeświadczenie, że system kalkulującego rozumu mieszczańskiego – mimo iż jego społeczne panowanie, jak sam poeta przyznawał podczas rozważań o własności w kursie III, jest rzeczą relatywnie nową – przynależy pojęciowo do przeszłości<sup>53</sup>. Dochodzi więc do rozbicia czasowości na dwa odmienne porządki:

<sup>47</sup> Tamże, s. 102.

<sup>48</sup> Michał Kuziak sugeruje, że ten fragment miałby aluzyjnie wskazywać na Towiańskiego jako na źródło pożądanego „hasła z góry”. Zob. M. Kuziak, dz. cyt., s. 153.

<sup>49</sup> PP4, s. 173.

<sup>50</sup> Tamże, s. 172.

<sup>51</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910, s. 216.

<sup>52</sup> A. Mickiewicz, *Pisma prozą, cz. 2, Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego. Pisma polityczne z lat 1832–1835*, tłum. A. Górski, oprac. L. Płoszewski, Warszawa 1955, s. 13.

<sup>53</sup> PP3, s. 310.

porządek przeszłości obejmujący całą dotychczasową historię i jej władzę nad teraźniejszością oraz porządek przyszłości, która jeszcze się nie urzeczywistniła (*noch-nicht*, korzystając z terminu Ernsta Blocha<sup>54</sup>), ale gdy nadejdzie, zmieni wszystko. Rozdziela je moment mesjańskiego kryzysu, czyli wyrwana z kontinuum historii chwila rozbłyśnięcia potencjału nadejścia czegoś innego<sup>55</sup>. Teraźniejszość jako taka przynależy do przeszłości, z wyjątkiem powtarzających się szans na zrealizowanie obietnicy przyszłości, które nie mieszczą się bezpośrednio w triadycznej strukturze podziału czasowości (mają miejsce w teraźniejszości, ale są spełnieniem zapowiedzi obecnej już w przeszłości, a jednocześnie rozumiały się tylko jako próba stworzenia przyszłości). Taki rozbłysk może spełnić zapowiedziane dzieje, ale może też sam stać się częścią władzy przeszłości nad teraźniejszością. Nawet wielbiony przez Mickiewicza Napoleon nie uniknął tego zagrożenia – w kursie IV poeta profesor podkreśla, że zwycięzca spod Austerlitz paktował z instytucjami przeszłości zamiast iść ku nowemu, a przyjęcie tytułu cesarskiego spowodowało jego upadek<sup>56</sup>.

Nie chciałbym rozważać tego twórcy bezpośrednio zestawiać z nasuwającą się tu ze względu na zastosowane kategorie myślą Waltera Benjamina. Podobieństw jest wiele, ale różnic jeszcze więcej, przede wszystkim dlatego, że projekt prelekcji podkreśla perspektywę „zbawicielki przyszłych pokoleń” oraz „ideał wyzwolonych wnuków”, nie zaś „obraz zniewolonych przodków”, który dla Benjamina jest kluczowym źródłem energii rewolucyjnej<sup>57</sup>. Autor *Dziadów* także bardziej optymistycznie podchodzi do postępu, który rozumie jako narastający szereg warunków możliwości intensyfikowania się momentów kryzysu (ujmując to w jego własnych terminach: zapowiadających przyszłość objawień ducha w narodach). Paradoksalnie, mistycznemu poecie profesorowi znacznie bliżej tu do Marksa, gdyż autor *Ideologii niemieckiej* również przedstawiał dotychczasową historię ludzkości jako swoistą prehistorię, ze względu na jej ciągłe uwikłanie w model antagonistycznego społecznienia<sup>58</sup>. Według Mickiewicza nawet rozwijająca z impetem swoje siły i zasięg modernizacja przynależy do przeszłości, która jeszcze nie wykonała w pełni swojego skoku w przyszłość. Obietnica tego skoku tkwi jednak w samej nowoczesności i w jej

<sup>54</sup> To najważniejsza figura określająca jego „zasadę nadziei”. Zob. E. Bloch, *The Principle of Hope*, Vol. 1, transl. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, Cambridge 1995.

<sup>55</sup> Według Michała Kuziaka przecucie tego „potencjału kryzysu” przez Mickiewicza łączy się z myśleniem apokaliptycznym. Zob. M. Kuziak, dz. cyt., s. 139 i 145.

<sup>56</sup> PP4, s. 130.

<sup>57</sup> W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012, s. 319.

<sup>58</sup> Zob. J. Read, *The micro-politics of capital. Marx and the prehistory of the present*, New York 2003, s. 153–162.

immanentnych kryzysach, które stopniowo urzeczywistniają jej dyspozycję krytyczną (pamiętajmy, że kryzys i krytyka mają wspólną etymologię odnoszącą się do słowa κρίνω, wskazującego na moment rozsądzenia i rozstrzygnięcia czegoś). Oczywiście nie zmienia to tego, że nie wszystkie momenty przeszłości są sobie równe – ani dla Mickiewicza, ani dla Marksa. Dla obu autorów pierwszym pytaniem jest to, które momenty przeszłości najbardziej przyczyniają się do prawdziwego zrealizowania obietnicy przyszłości.

## V

Interesującymi przykładami Mickiewiczowskiej afirmacji nowoczesnego impulsu skierowanego w przyszłość są dwa wątki poruszane w kursie IV: kontynuacja rozpoczętej w poprzednich kursach refleksji na temat barbarzyńców oraz coś, co moglibyśmy nazwać przemocą emancypacji. Zacznijmy od tej drugiej kategorii. Już w II wykładzie kursu IV autor *Dziadów* stwierdza:

Wszelka nowa prawda wymaga od człowieka nowego wysiłku podniesienia się do niej; wszelka nowa prawda, to znaczy wszelka częśćka nowego życia, wymaga od człowieka ofiary z części życia dawnego. Nie można podnieść się na szczybel wyższy, nie opuściwszy szczybla niższego albo nie będąc gwałtownie odeń oderwanym. Wszystko, co zwiastuje przyszłość, oddziela nas od przeszłości; dlatego wszelka prawda jest córą bólu, wszelka prawda rodzi ból; dlatego wszelka prawda żyje i istnieje jedynie pracą, która także jest bólem<sup>59</sup>.

Mickiewicz proponuje radykalne rozumienie przełomu, który przedstawia w perspektywie mesjańskiego pojęcia ofiary. W tym wypadku nie jest traktowana jako przykład uszlachetniającego cierpienia, ani doświadczenia historycznego właściwego tylko Słowiańszczyźnie jako terenowi brutalnej gry geopolitycznej. Prezentuje się raczej w kluczu historycznego gestu Wyjścia (jak kantowskie *Ausgang*), nieodzownie łączącego się z koniecznością odważnego oderwania przez podmiot części samego siebie przykuwającej go do przeszłości. W ten sposób w bólu dziejów wykuwa się, według Mickiewicza, nowe życie. Ta przemoc emancypacji przypomina słynną interpretację Slavoja Žižka filmu *They Live* w reżyserii Johna Carpentera autorstwa spopularyzowaną w *The Pervert's Guide to Ideology*<sup>60</sup>. Emancypacja jest ściśle powiązana z przemocą i bólem, ponieważ wymaga przecięcia związku z przynależną do przeszłości formą życia tuszującą realne napięcia. Nie tylko nie może się dokonać bez doświadczenia kryzysu, ale także wymaga zaistnienia siły działającej jako bezpośrednie przeciwdziałanie instynktownej tendencji do neutralizowania kryzysu poprzez spetryfikowane schematy myślenia i działania.

<sup>59</sup> PP4, s. 15–16.

<sup>60</sup> *The Pervert's Guide to Ideology*, reż. S. Fiennes, 2012.

Ta przemoc może być samozwrotną aktywnością podmiotu, poprzez którą stara się on przewyciężyć obecny w nim ślad władzy przeszłości. Romantyzm przejawia w tym względzie jeszcze optymizm rodzącej się nowoczesności, która w ofierze dostrzega szansę samoprzekształcenia się podmiotu. W tym sensie różni się zasadniczo od późniejszego nurtu myślenia, którego najlepszym przedstawicielem byłby zapewne Thomas Bernhard i jego *Wymazywanie*<sup>61</sup>. Chodzi tu o nurt, który krytyczne uświadomienie swoich struktur determinacji zmienia w defetystyczne samowymazanie się podmiotu po traumatycznym rozpoznaniu siebie jako dogłębnie ukonstytuowanego przez „nikczemną przeszłość”. Dla Mickiewicza ta samoofiarnicza przemoc nie jest jednak tylko „obieraniem cebuli” (w sensie metafory zawartej w tytule książki Günтера Grassa, wskazującej na ból towarzyszący rozpoznawaniu kolejnych warstw „ja” jako określanych przez wpływ zła przeszłości), lecz przede wszystkim wezwaniem do ukonstytuowania się jako nowy podmiot<sup>62</sup>. Podmiot ma stać się swoim własnym tworem, a nie tylko „obraną” resztką po dokonanej pracy autokrytyki. Chodzi o zreinterpretowanie swojej przeszłości tak, by otworzyć się na potencjał przyszłości, a to wymaga **pracy** nad sobą, **która także jest bólem**. Według Mickiewicza podmiot historyczny przyjmując **prawdę** kompletnie się samoprzetwarza – przypomina to tezę György’ego Lukácsa, że moment zaistnienia świadomości klasowej jest momentem autentycznego samowytworzenia się podmiotu klasowego, przejściem ze świadomości w sobie w świadomość dla siebie<sup>63</sup>.

Dodajmy do tego, że obok kwestii mesjaniczno-rewolucyjnie rozumianego napięcia między przeszłością a przyszłością, Mickiewicz podejmuje się też analizy napięć organizujących samą przeszłość. Inaczej niż w kursie III, gdzie uprzywilejowaną rolę zajmowało podkreślanie wyjątkowości Słowiańszczyzny, autor *Dziadów* w kursie IV akcentuje wartość impulsu płynącego „z zewnątrz” i traktuje go jako siłę **gwałtownego oderwania**. Oczywiście, można byłoby odczytywać to oderwanie wyłącznie w perspektywie idei mesjańskiego przewodnictwa wybitnej jednostki, pełniącej rolę apostołską wobec statycznej większości. Zupełnie pomijałoby to jednak kontekst wcześniejszych rozważań Mickiewicza o teorii podboju oraz kluczowego w kursie IV (i pod koniec III) docenienia europejskiego centrum w rozwoju Polski<sup>64</sup>. Poeta profesor chętnie pisze o mo-

<sup>61</sup> Zob. T. Bernhardt, *Wymazywanie*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2010.

<sup>62</sup> Zob. G. Grass, *Przy obieraniu cebuli*, tłum. S. Błaut, red. J. Konopacka, Gdańsk 2007.

<sup>63</sup> G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1988, s. 190–197.

<sup>64</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 8, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, oprac. J. Maślanka, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 82–83; PP3, s. 303–305. Zob. W. Weintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk*, w: tegoż, *Mickiewicz – mistyczny polityk: i inne studia o poecie*, wyb., oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1998, s. 150.

mentach historii, w których postęp objawił się jako siła wymuszająca przekroczenie bewładności dziejowej. W kursie I wieszcz porównywał życie wczesnych Słowian do życia rdzennej ludności Dominikany i uznawał je za wegetację, z której wyrwani zostali przez nadejście barbarzyńców wkrótce po tym przyjmujących chrześcijaństwo<sup>65</sup>. To, co Mickiewicz nazywa działaniem Opatrzności w dziejach, realnie jest często przemocą, okazującą się – w perspektywie retrospektywnej – warunkiem możliwości postępu i szansy na przyszły przełom. Według wieszczki epoki i formacje społeczne poprzedzające punkt krytyczny (nie tyle następujące po sobie czysto linearnie, co raczej nieustannie walczące ze sobą o władzę) nie są sobie równe. Docenia on najbardziej te, które łączyły się z momentami gwałtownego wyrwania całych zbiorowości z ich dawnego życia. To wyrwanie przybliżyło moment kryzysu będącego nadzieją na przekroczenie całości dotychczasowej historii. Według Mickiewicza konieczność złożenia ofiary to immanentna część postępu, więc jeśli dana zbiorowość nie potrafi dokonać ofiary sama z siebie (jak zrobiła to Francja w swoich rewolucjach i obalaniu „rutynistów”), to musi do niej zostać przymuszona zewnętrzną siłą.

Dla analizy stosunku poety profesora do relacji między europejskim centrum i europejskimi peryferiami ma to kapitalne znaczenie. Docenienie roli zewnętrznej siły oznacza krytykę protez intelektualnych, takich jak „duma peryferii” albo dziejowy resentment. Zamiast nich proponuje on uznanie kulturowego i politycznego oddziaływania centrum za konieczny moment rozwoju dziejów uniwersalnych. Nowoczesność i modernizacja wymuszające na Polsce złożenie ofiary ze swojego dawnego życia (pamiętajmy, że w kursie III poeta mówił o „żegnaniu się uroczystym z przeszłością”<sup>66</sup>), nie są dla Mickiewicza bluźnierstwem wobec Opatrzności ani czymś poślednim wobec głoszonej w kursie III duchowej czystości Słowian, ale raczej warunkiem możliwości nadejścia prawdziwie nowego porządku.

W IV kursie prelekcji paryskich powraca figura barbarzyńcy, wiele mówiąca o dowartościowaniu nowoczesności w prelekcjach paryskich. Pojawiała się ona już wcześniej: w wykładzie VII kursu III Mickiewicz poświęcił wiele miejsca reprezentacjom barbarzyńców w starożytnym rzeźbiarstwie<sup>67</sup>. Poeta dostrzegał ją w przedstawianych postaciach Słowian oraz odwracał aksjologiczną ocenę barbarzyńcy<sup>68</sup>. Jeszcze mocniej widzimy to w kursie IV prelekcji paryskich, gdzie ten ostatni staje się figurą reprezentującą siłę twórczą w dziejach:

<sup>65</sup> Zob. A. Witkowska, *Romantyczny naród: klęska i triumf*, w: *Problemy polskiego romantyzmu. Seria pierwsza*, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław 1971, s. 7–47.

<sup>66</sup> PP3, s. 62.

<sup>67</sup> Tamże, s. 87–89.

<sup>68</sup> O figurze barbarzyńcy w prelekcjach paryskich pisał Michał Kuziak. Zob. tenże, *The*

Spółeczeństwa cywilizowane, w czasach kiedy osiągają ostateczny rozwój, nazywają barbarzyńskim każdy lud nowy. Myśmy przyjęli śmiało to miano: istotnie jesteśmy barbarzyńcami epoki terażniejszej<sup>69</sup>.

Co jednak oznacza to paradoksalne połączenie barbarzyństwa i nowoczesności? Kwestii tej poświęcony jest w dużej mierze wykład XII. Mickiewicz przede wszystkim stanowczo sprzeciwia się tam tezie, jakoby barbarzyńcy byli wyłącznie czynnikiem destruktywnym w historii Zachodu. Wielkie wędrówki ludów wpisuje w ruch postępu historii. To nie obraz „dobrego dzikusa” żyjącego w stanie natury, lecz reinterpretacja dziejów, w której barbarzyńcy okazują się elementem dziejotwórczym. Podobne myślenie możemy odnaleźć zarówno w rozważaniach Hegla o duchu germańskim, będącym czynnikiem poszerzającym wolność w stosunku do świata greckiego, jak i we współczesnych pracach historyków wskazujących na barbarzyńców jako trzecie źródło „cywilizacji Zachodu”, uzupełniające tradycję antyczną i judeochrześcijańską<sup>70</sup>. Temu Mickiewiczowskiemu odczytaniu historii uniwersalnej, dającym miejsce w niej tym, którzy wcześniej byli uznawani albo za element destruktywny, albo zewnętrzny wobec historii postępu, towarzyszy też szerszy zamysł przedstawienia barbarzyńcy będącego personifikacją historiotwórczej siły negatywności. Ta figura symbolizuje przekroczenie porządku, który wraz ze swoją stabilizacją popadł w atrofie. Dlatego też Mickiewicz pisze o ludzie francuskim, że „pod względem filozoficznym i literackim pozostał zawsze barbarzyńskim, zawsze młodzieńczym i świeżym”<sup>71</sup>. Barbarzyńca prezentuje się więc w swoim przekraczaniu zeszywniałej przeszłości jako figura niemal nietzscheańska w swojej dziejotwórczej aktywności. W tym samym wykładzie wieszcz wypowiada się zresztą w sposób bardzo zbliżony z tonem *O szkodliwości i pożytku historii dla życia*: „historia powinna przestać być szpargałem; trzeba koniecznie wyjść ze szpargałów”<sup>72</sup>. Barbarzyńca to dla Mickiewicza odśrodkowa siła historii negująca jej spetryfikowane wytwory.

*Slavic Barbarian in Adam Mickiewicz's Paris Lectures*, „Rocznik Komparatystyczny” 2013, nr 4, s. 11–25.

<sup>69</sup> PP4, s. 147.

<sup>70</sup> Zob. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.

<sup>71</sup> PP4, s. 153.

<sup>72</sup> Tamże, s. 150–151. Porównajmy to z fragmentem wspomnianego dzieła Nietzschego: „To, co małe, ograniczone, zbutwiałe i przestarzałe, uzyskuje godność i nietykalność, ponieważ zachowawcza i pełna czci dusza człowieka antykwarycznego przenosi się w te przedmioty i mości sobie tam przytulne gniazdko. [...] antykwaryczna maniera zdolna jest nawet wybitniejsze zadatki, szlachetniejsze potrzeby zdegradować do poziomu nienasyconej żądzy nowinek, a raczej starości, i to bez wyboru”. F. Nietzsche, dz. cyt., s. 261 i 263.

Mówiąc o barbarzyńcach, poeta profesor ma na myśli barbarzyńców nowoczesności, budujących nowy twór dziejowy, gdy stary słabnie na ich oczach. To Francuzów i Słowian uważa właśnie za zdolnych popchnąć historię naprzód, niezależnie od tego, że możni tego świata rytualnie oskarżają ich o bycie antycywilizacyjnym czynnikiem entropii.

## VI

Jedną z głównych wątpliwości Mickiewicza wobec zachodnioeuropejskiej nowoczesności jest w prelekcjach paryskich kwestia tak zwanego przezeń materializmu. Poeta nie precyzuje jednak, co dokładnie ten termin oznacza, raz odnosi go tylko do paradygmatu absolutnego panowania rozumu kalkującego, innym razem do bardziej ogólnej formy życia stworzonej na bazie kapitalistycznej modernizacji<sup>73</sup>. W kursie IV Mickiewicz przedstawia jednak dość nieoczywistą ocenę przemian materialnej bazy społeczeństw oraz znaczenia działania rozumu instrumentalnego, co skutkuje oceną procesów modernizacyjnych subtelniejszą intelektualnie niż proste potępienie *profanum* modernizacji.

W Mickiewiczowskim odczytaniu historii starożytności ponownie ważne miejsce zajmuje omawiana figura barbarzyńcy. Poeta profesor mówi o podporządkowaniu Greków przez Rzymian w sposób znacząco odmienny od romantycznego filhellenizmu (szczególnie niemieckiego). W II wykładzie czytamy:

Rzymski centurion, ciemny i nieokrzesany, ale dumny, bo reprezentował rozwiązanie najwyższego zadania politycznego starożytności, centurion ten wzywał do siebie uczniów największych greckich geometrów i mechaników, uczniów Archimedesusa i Euklidesusa, i kijem ich napędzał, by mu wytyczali drogi wojskowe, budowali maszyny. [...] Zdobył bowiem prawo rozkazywania i rządzenia, prawo najwyższe, dawane w nagrodę temu tylko, kto wszystko poświęcił, aby wznieść się na wyżynę, skąd można rozwiązać zadanie swojego czasu.

Wy, Francuzi, macie w sobie coś z tego geniuszu rzymskiego<sup>74</sup>.

Rzymianie prezentują się w porównaniu z Grekami jako barbarzyńcy, są „ciemni i nieokrzesani”, ale to oni okazali się siłą zdolną do kształtowania dziejów. Autor *Dziadów* wskazuje na pozytywny aspekt rozumu instrumentalnego – symbolizowanego tutaj przez rzymskiego centuriona – i uznaje ten typ rozumu za konieczny warunek możliwości tworzenia historii przez człowieka w sposób podmiotowy. Praca, ujmowana jako przekształcanie dziedziny przedmiotowej, okazuje się ważnym elementem realizowania się dziejowego ruchu, o którym mówi Mickiewicz. Trudno właściwie o bardziej bezpośredni obraz myślenia instrumentalnego niż żołdak, który poganiam kijem myślicieli, aby

<sup>73</sup> Zob. M. Kuziak, *Adam Mickiewicz...*, s. 139 i 150.

<sup>74</sup> PP4, s. 19.

zwiększyć swoją potęgę militarną i rozbudować infrastrukturę. Rozum instrumentalny jest tu przedstawiony jako tak samo konieczny dla postępu dziejów, jak konieczny był on dla marzenia Konrada o kształtowaniu zbiorowości niczym poezji<sup>75</sup>. W obrazie walk Rzymian z Grekami Mickiewicz trzyma stronę Rzymian, a także sugeruje istnienie pewnej zbieżności Rzymu ze współczesną Francją. To kolejny przykład starań wpisania przez poetę francuskiej modernizacji w swój mistyczny dyskurs historyczny. Kuziak omawiał Mickiewiczowski wysiłek „chrystianizacji” Wielkiej Rewolucji Francuskiej i epoki napoleońskiej. Badacz uznał go za „opowieść niemożliwą do ukończenia i [...] skazaną na ciągłe przeformułowywanie”<sup>76</sup>. Być może „nierozstrzygalne [...] zderzenie perspektyw mitu i historii”<sup>77</sup> okaże się mniej kłopotliwe, jeśli spojrzymy na nie z innej perspektywy? Zamiast traktować mit (tu: mniej lub bardziej widoczne działania Opatrzności w świecie) jako coś, co Mickiewicz bezskutecznie próbuje pogodzić z immanencją dziejów, spróbujmy pomyśleć o historii jako nadrzędnym członie zestawienia, który z powodu braku lepszego aparatu pojęciowego musi paktować z mitem.

W kursie IV znajdujemy refleksję o modernizacji daleką od próby podporządkowania jej planowi Opatrzności. W wykładzie II Mickiewicz podejmuje temat dynamicznego rozwoju przemysłu oraz przemian materialnej bazy społeczeństw i określa modernizację mianem hegemonicznej dziejowo siły niemożliwej do zatrzymania. Jednocześnie poeta nie próbuje po prostu potępić modernizacji jako „materialistycznej” aberracji, ale stara się ją przedstawić jako stawkę w walkach definiujących kształt epoki oraz historii powszechnej:

**Nikt bardziej od nas nie podziwia cudów przemysłu i jego niezmiernej potęgi, która opanuje na koniec cały świat;** ale tu chodzi o sprawę wyższą, chodzi o to, jaki to duch posłuży się tymi wszystkimi niezmiernymi środkami przemysłowymi, jaki to duch obejmie rządy świata. **Arsenały nie mają własnego zdania, arsenały są do użytku zwycięzcy.** Duchy narodów toczą z sobą walkę. Komu przypadnie zwycięstwo? **Komu przypadnie panowanie, a co za tym idzie, posiadanie wszystkich środków potęgi materialnej i zarządzanie nimi?** [...] Który to duch potężny zawładnie tymi wszystkimi drogami, wszystkimi machinami, wszystkimi okrętami? Czy to duch Anglii albo Rosji będzie nam rozkazywać, czyli duch Francji? [wyróż. – K.K.]<sup>78</sup>

Poeta sugeruje, że to nie sama modernizacja stanowi problem, lecz system społeczny, w ramach którego owa modernizacja się dokonuje. Postęp środków

<sup>75</sup> Piszę o tym więcej w poświęconym *Dziadom* rozdziale mojej książki o „kalekującej nowoczesności”. Zob. K. Kutrzeba, *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*, Toruń 2022, s. 233–251.

<sup>76</sup> Zob. M. Kuziak, *Mickiewicz wobec nowoczesności*, w: *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009, s. 97.

<sup>77</sup> Tamże, s. 96.

<sup>78</sup> PP4, s. 18.

produkcji jest według niego nie tylko nieunikniony, ale też pożądaný oraz budzący podziw. O panowanie nad tym potężnym i potencjalnie pożytecznym dla całej ludzkości tworem walczą jednak różne „duchy”, rozumiane jako odmienne systemy społeczne<sup>79</sup>. Wieszcz obawia się sytuacji, w której potęga modernizacji napędzałaby system autokratycznej przemocy (figura Rosji) lub całkowicie podporządkowałaby się logice racjonalności kalkulującej (figura Anglii). Wpisuje to prelekcje paryskie w problematykę ważną zarówno dla refleksji o epoce nowoczesnej, czyli kwestię lęku przed rozejściem się postępu modernizacji z rozwojem emancypacyjnej obietnicy nowoczesności<sup>80</sup>. U autora *Dziadów* jednak widać charakterystyczny dla „energicznego romantyzmu”<sup>81</sup> sposób odnoszenia się do tego lęku. Inaczej niż w wielu późniejszych dyskursach krytyki nowoczesności, lęk nie wysuwa się tu na pierwszy plan<sup>82</sup>. Myślenie Mickiewicza charakteryzuje nadzieja na szczęśliwe wykorzystanie modernizacji – mimo wszystkich przeszkód napotykaných po drodze – nie zaś przemożna obawa przed jej wymknięciem się spod wszelkiej kontroli.

## VII

W omawianym fragmencie „duch Francji” przedstawia się jako obiecujący modernizację nierezygnującą z emancypacyjnych projektów nowoczesności. Co więcej, jawi się też jako duch dysponujący znaczną szansą na uzyskanie panowania nad materialistyczną bazą europejskiej modernizacji. Pomyślné powiązanie rozwoju technologiczno-gospodarczego i postępu wolności jest więc według Mickiewicza nie tylko możliwe do zrealizowania, ale także i prawdopodobne. Jaką więc rolę prognozuje dla Polski oraz Słowiańszczyzny, które „cuda przemysłu i jego niezmiernej potęgi” raczej bardziej podziwiają niż wytwarzają?

Poeta profesor, bez większych zaskoczeń, domaga się wpisania Polski w projekt modernizacji jako elementu dostarczającego jej wartości „duchowych”. Pamiętajmy też, że dostrzegał on w kursie III anachronizm społeczeństwa agrarnego w dobie przemysłowej<sup>83</sup>. W kursie IV próbuje wskazać na potencjalnie korzystny aspekt tej słabości dziejowej:

<sup>79</sup> Zofia Stefanowska pisze o Mickiewiczu wręcz jako „strategu rewolucji europejskiej”, który potężne arsenały Francji chce wykorzystać do przeprowadzenia ogólnoludzkiego przełomu. Zob. Z. Stefanowska, dz. cyt., s. 54.

<sup>80</sup> Zob. J. Habermas, *Oświecenie – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 44–46.

<sup>81</sup> Posługuję się tu pojęciem zaczerpniętym z książki Jeana Fabre’a. Zob. J. Fabre, *Lumières et Romantisme. Énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris 1963.

<sup>82</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2010, s. 54–106.

<sup>83</sup> PP3, s. 177.

My, Słowianie, nie mamy nic prócz świeższego wspomnienia kraju, skąd pochodzi-  
my, tego kraju wspólnego wszystkim ludziom, kraju, gdzie przebywa dusza. **Wszedłszy  
jako ostatni na widownię świata**, pamiętamy jeszcze krajobrazy naszej dawnej ojczy-  
zny duchowej [...] Tak nazywam ową **krainę wewnętrzną**, tę **sferę wewnętrzną**, do-  
brze znaną filozofom starożytności [...] znaną też waszym wielkim ludziom, ale od daw-  
na już opuszczoną i porzuconą przez doktryny i systematyków Zachodu [wyróż. – K.K.]<sup>84</sup>.

Paradoksalnie, mimo niechęci Mickiewicza do filozofii niemieckiej, jego ar-  
gument okazuje się zbieżny z problematyką niemieckiej myśli XIX wieku – ro-  
zumianą jako konstelacja różnych odpowiedzi na koncepcję *Sonderweg*, która  
historyczne opóźnienie Niemiec i brak rewolucji usprawiedliwiała dziejowym  
znaczeniem reformacji oraz narodową tendencją do kultywowania refleksyjnej  
wewnętrzności (*Innerlichkeit*)<sup>85</sup>. Zamknięty w swojej celi Konrad był przykła-  
dem tej historycznej niemocy zbiorowości, która z nowoczesnością mierzy się  
głównie poprzez „prześnioną rewolucję” oraz aktywność myśli zamkniętej w po-  
jedynczej świadomości<sup>86</sup>. Warto przywołać w tym kontekście diagnozy mło-  
dego Marksa z *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, wskazujące  
na istnienie związku między *Deutsche Misere* a zamiłowaniem do refleksyjnej  
wewnętrzności. Należy jednak przypomnieć, że Marks w *Przyczynku...* prowa-  
dzi argumentację dwutorowo: z jednej strony wskazuje na niemoc dziejową  
Niemiec przeżywających kompensacyjnie swoją historię w sferze intelektual-  
nej i wewnętrznej, z drugiej jednak znajduje w tej specyficznej sytuacji poten-  
cjał zrealizowania się przełomu uniwersalnego:

W Niemczech emancypacja od średniowiecza możliwa jest tylko jako jednoczesna  
emancypacja od częściowego przewyżczenia średniowiecza. W Niemczech nie moż-  
na znieść żadnego rodzaju niewoli nie znosząc niewoli wszelkiego rodzaju. Gruntowne  
Niemcy nie mogą robić rewolucji nie robiąc rewolucji gruntownej. Emancypacja Niem-  
ca jest emancypacją człowieka. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem – prole-  
tariat. [...] Kiedy dopełnią się wszelkie warunki wewnętrzne, gromkie pianie galijskie-  
go koguta obwieści dzień niemieckiego zmartwychwstania<sup>87</sup>.

U Mickiewicza widzimy bardzo podobną argumentację, niezależnie od róż-  
nicy proponowanych rozwiązań. Po pierwsze, poeta zakłada konieczność prze-  
prowadzenia całkowitej i radykalnej emancypacji, dokonywanej jako wielki  
skok przekraczający całość dotychczasowej rzeczywistości społecznej. Jego

<sup>84</sup> PP4, s. 22.

<sup>85</sup> Zob. S. Kouvelakis, *Philosophy and Revolution from Kant to Marx*, transl. G.M. Gosh-  
garian, London–New York 2018, s. 142–151.

<sup>86</sup> Piszę o tym więcej w: K. Kutrzeba, dz. cyt., s. 197–209. Frazę „prześniona rewolucja”  
zapożyczyłem z książki Andrzeja Ledera. Zob. tenże, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia  
z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

<sup>87</sup> K. Marks, dz. cyt., s. 473.

niezbędny radykalizm wynika z pozostawiania Słowiańszczyzny na uboczu „głównego” biegu dziejów (gdzie tendencja reformistyczna uzyskała najlepsze warunki do zaistnienia). Ta historyczna niemoc staje się jednak dla niego paradoksalnie czymś obiecującym i atrakcyjnym, ponieważ kusi możliwością dokonania zmiany bardziej radykalnej niż ta realizująca się w krajach hegemonicznej modernizacji. Po drugie, Mickiewicz wskazuje na związek kulturowej predylekcji do kultywowania wewnętrznosci z obiektywną sytuacją znajdującą się „poniżej poziomu historii”<sup>88</sup>. Ta konstatacja ciągle jednak zakłada, że mimo „prześnionego” charakteru przeżywania historii, w twórcach intelektualnych „śniących” kultur można odnaleźć impulsy, które mają szansę wstrząsnąć dziejami (filozofia jako „głowa emancypacji” u Marksa, „słowo i duch” u Mickiewicza). Po trzecie, możliwość emancypacji ściśle łączy się z Francją: jest pobudzana przez nią, odnoszona do niej jako do wzorca oraz artykułowana przez osoby związane biograficznie nie tylko ze swoją ojczyzną, ale także z Francją (Marks jako przypadek niemiecko-francuski, a Mickiewicz jako przypadek polsko-francuski).

## VIII

Kurs IV podnosi dialektykę myślową prelekcji paryskich na nowy i wyższy poziom. Chociaż został osadzony w dyskursie mistycznym, to głównym przedmiotem rozważań czyni warunki sprostania historycznym i społecznym wyzwaniom epoki. Chociaż czasem przeciwstawia Słowian i ich „uduchowioną” ojczyznę „materialistycznej” zachodniej Europie, to właśnie w tej ostatniej dostrzega najbardziej wyrazisty impuls współczesności. Podkreśla mesjaniczny ekscepcjonalizm Polski, aczkolwiek jego potencjalne spełnienie postrzega jako dialektyczne dopełnienie historii powszechnej, nie zaś jako osamotnioną wzniosłość wyłączonego dysponenta racji mistycznej.

Mimo iż kurs IV przeobraża wiele wątków obecnych w poprzednich kursach oraz włącza je w narrację wyraźnie zorientowaną na radykalne przekroczenie przeszłości i podjęcie wyzwania przyszłości, to nie należy traktować go jako zwrotu retrospektywnie unieważniającego silne osadzenie poprzednich kursów prelekcji paryskich w dyskursie antynowoczesnym. To raczej jedno z wielu możliwych zwieńczeń dialektyki organizującej całość wykładów Mickiewicza, przygotowywane w dziejowym ferworze, którego poeta był świadkiem. Zmiany w myśleniu Mickiewicza zauważalne na przestrzeni czterech kursów to nie gradualne udoskonalanie jednej linii myślenia, lecz nieustanny wysiłek podejmowania na nowo tych samych problemów. Z pewnością w prelekcjach paryskich najsilniej impuls nowoczesny dochodzi do głosu w kursie IV. Sądzę również, że

<sup>88</sup> Tamże, s. 460.

to właśnie w tym kursie Mickiewicz najciekawiej przedstawia problem miejsca peryferyjnej Polski w historii powszechnej. Można zaryzykować tezę, że dyskurs mistyczny funkcjonuje w ostatnim cyklu prelekcji jako narzędzie zmierzania się z rzeczywistością historyczną, dla której nie ma jeszcze adekwatnych pojęć. Nie zmienia to jednak faktu, że Mickiewicz w poprzednich kursach przedstawiał często zupełnie inny sposób myślenia, a sama forma dyskursu mistycznego nadal wywiera swój „zaświatowy” wpływ na treść kursu IV.



Kacper Kutrzeba (Jagiellonian University in Kraków)  
ORCID: 0000-0002-7442-5250, e-mail: kacper.kutrzeba@uj.edu.pl

“FRANCE IS A RELIGION.” MICKIEWICZ’S FOURTH SERIES  
OF PARIS LECTURES ON THE PLACE OF THE PERIPHERY  
IN UNIVERSAL HISTORY

ABSTRACT

This article attempts to present a new interpretation of Adam Mickiewicz’s fourth series of Paris lectures. The proposed focus on the materialistic core of Mickiewicz’s mystical argumentation is combined with the adoption of Mickiewicz’s efforts to conceptualize the place of the periphery in the project of European modernity as the main research problem. An analysis of the issue indicates that late courses of Paris lectures should not be treated as opposition to modernity and modernization. The mystical language of the course turns out to be more of a tool used by Mickiewicz to discuss the key challenges facing European modernity than a testimony to his succumbing to Towiański’s influence.

KEYWORDS

Mickiewicz, Paris lectures, modernity, periphery, Romanticism

