

Pamiętnik Literacki 2011, 1, s. 77-91



Nad przepaścią historii. Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego

Jens Herlth

JENS HERLTH
(Université de Fribourg)

NAD PRZEPAŚCIĄ HISTORII

WĄTKI KATASTROFICZNE W RETORYCE MESJANIZMU POLSKIEGO

W słownikach, w przewodnikach encyklopedycznych oraz w podręcznikach historii literatury polskiej „katastrofizm” zwykle jest przedstawiany jako ogólna tendencja w europejskiej historii idei, która formowała się w końcu w. XIX, a w literaturze polskiej Dwudziestolecia międzywojennego przybrała mniej więcej konkretny kształt „nurtu” literackiego¹. W słynnej formule Kazimierz Wyka określił katastrofizm jako „Zjawisko ideowo-artystyczne w poezji polskiej drugiego dziesięciolecia tzw. literatury międzywojennej [...]”². Obserwuje się jednak pewne niezdecydowanie, gdy chodzi o precyzyjne określenie statusu tego zjawiska w kontekście historii literatury polskiej. Jerzy Speina zauważył, że „katastrofizm nie stworzył własnej poetyki”; według niego mamy tu do czynienia raczej z „pewną postawą światopoglądową i ideową”; tak samo Jan Błoński wyraża swoje niezadowolone z tego terminu, „niewątpliwie nadużywanego”, określając go kategorycznie jako „postawę światopoglądową, nadto wielokształtną i rozpowszechnioną, aby mogła się przysłużyć historii literatury”³. Zbieżną ocenę znajdujemy w zamieszczonym w *Słowniku literatury polskiej XX wieku* artykule Andrzeja Wernera, którego pierwsze zdanie brzmi lakonicznie: „Pojęcie »katastrofizm« nie należy w naszej literaturze do jasnych i precyzyjnych”⁴. Edward Balcerzan jednak w swojej *Notatce o katastrofizmie* z r. 1977 na pytanie „czy katastrofizm jest poetyką?” odpowiada jednoznacznie, iż katastrofizm przedstawia pełnoprawny

¹ Zob. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Wrocław 1976, s. 38 n. – M. Głowiński, *Katastrofizm*. Hasło w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*. Red. J. Sławiński. Wyd. 2. Wrocław 1989, s. 217. – S. Żak, *Katastrofizm*. Hasło w: *Słownik. Kierunki – szkoły – terminy literackie*. Kielce 1991, s. 101. – B. Wojnowska, *Katastrofizm*. Hasło w zb.: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*. Red. A. Hutnikiewicz, A. Lam. T. 1. Warszawa 2000, s. 279. – K. Kralkowska-Gątkowska, *Katastrofizm*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*. Red. M. Pytasz. Katowice 2001, s. 83–85. – G. Gazda, *Dwudziestolecie międzywojenne. Słownik literatury polskiej*. Gdańsk 2008, s. 95–96.

² K. Wyka, *Wspomnienie o katastrofizmie*. W: *Rzecz wyobraźni*. Warszawa 1959, s. 347.

³ J. Speina, *Powieść Stanisława Ignacego Witkiewicza. Geneza i struktura*. Toruń 1965, s. 100, 16. J. Błoński, *Miłosz jak świat*. Kraków 1998, s. 16.

⁴ A. Werner, *Katastrofizm*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*. Red. A. Brodzka, M. Puchalska, M. Semczuk, A. Sobolewska, E. Szary-Matywiecka. Wrocław 1993, s. 445.

„system literacki”, który w swej koherentności musi być ustawiony w jeden szereg z innymi mu współczesnymi „systemami”, takimi jak ekspresjonizm, futuryzm, nadrealizm⁵.

Z tego krótkiego zarysu różnych ocen historycznoliterackich interesującego nas zjawiska wynika, że dyskurs o katastrofizmie polskim toczy się przeważnie między dwoma biegunami konceptualistycznymi: między perspektywą szerszą, która sytuuje katastrofizm polski w kontekście myślenia europejskiego i kojarzy go z ogólnym pesymistycznym pojmowaniem dziejów, z imionami filozofów takich, jak Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche itd., a – z drugiej strony – perspektywą historycznoliteracką w węższym sensie: tutaj katastrofizm występuje jako nurt literacki Dwudziestolecia międzywojennego z pewnymi cechami charakterystycznymi na poziomie motywów, stylu, poetyki. Na ogół te dwie linie dyskursu o katastrofizmie przebiegają bez jakiegoś istotnego wzajemnego oddziaływania, co już jest rezultatem rozdzielenia zagadnienia na dwie różne dyscypliny naukowe: historię idei i historię literatury. Jako jedyny wspólny mianownik tych dwóch linii dyskursywnych jawi się pewna „dekadenckość” czy też „apokaliptyczność” na poziomie motywów – ale, jak wiadomo, motywy jako takie źle nadają się do wyjaśnienia kwestii ogólniejszych, tak w historii literatury, jak i tym bardziej w badaniach z zakresu historii idei.

Jeżeli w 1987 r. Aleksander Fiut skonstatował, „że historia polskiego katastrofizmu nadal czeka na swego autora”, to tę opinię należy z dzisiejszego punktu widzenia skorygować, ponieważ od tamtego czasu zostały opublikowane prace Leszka Gawora, dające bogatą panoramę rozwoju idei i pozycji katastroficznych w polskiej myśli nowoczesnej⁶. Gawor jednak ogranicza się głównie do treściowych, ideowych aspektów problemu; nawet tam, gdzie omawia utwory literackie (np. powieści Witkacego), z jego badań nie wynika jakkolwiek syntetyczna koncepcja poetyki katastrofizmu, która mogłaby zadowalać historyków literatury, bo zjawiska literackie w sensie ścisłym, jak np. kwestie stylu, narracji, formy, imaginacji chronotopicznej, pozostają poza zasięgiem jego podejścia metodycznego.

Obecnie katastrofizm historii idei i katastrofizm historii literatury są widziane jako dwa zjawiska prawie niezależne od siebie. Oczywiście, że w ramach danego artykułu nie możemy wypracować ogólnej koncepcji, która uwzględniałaby wszystkie zjawiska objęte terminem „katastrofizm”, ale chcemy zaproponować jeden aspekt, który umożliwia nam próbę związania konceptualnego „postawy światopoglądowej”, z jednej strony, oraz „poetyki” katastrofizmu – z drugiej. Tym aspektem jest retoryka. Retoryka nie będzie rozumiana tutaj wyłącznie jako retoryka tropów (jak to się ogólnie robi dzisiaj), ale trochę szerzej: jako metoda przekonywania odbiorcy. Chodzi tu o retorykę jako narzędzie oddziaływania na słuchacza⁷.

⁵ E. Bałcerzan, *Notatka o katastrofizmie*. „Studia Polonistyczne” 1977, nr 5, s. 36.

⁶ L. Gawor: *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Dziduchowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Lublin 1998; *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918–1939*. Lublin 1999; *Polska myśl historyzoficzna I połowy XX wieku. Analiza wybranych poglądów*. Rzeszów 2005.

⁷ Zob. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Wyd. 3. Bruxelles 1976. – Ch. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht 1979.

Perspektywa retoryczna da nam możliwość opisanie intencji wspólnej tekstom publicystycznym oraz literackim związanym z dyskursem katastroficznym – tj. ich sensu performatywnego⁸.

Ta performatywność dotyczy przede wszystkim terminu „katastrofa”. Wydaje mi się, że w badaniach nad katastrofizmem polskim trzeba najpierw uwolnić się od myśli, iż chodzi tu o jakąś realną katastrofę. Jedną z podstawowych tez niniejszego artykułu jest właśnie to, że katastrofa, o której mówi się w tekstach przypisywanych do nurtu literackiego lub też do formacji światopoglądowej katastrofizmu, nie jest katastrofą rzeczywistą, która się kiedyś wydarzyła w sferze historycznej. Istotnym celem oraz istotnym zakresem obowiązywania katastrofy jest zawsze wyobrażona albo przepowiedziana przyszłość jakiegoś społeczeństwa, narodu. Katastrofa zostaje skonstruowana i sformułowana, żeby działać na wyobraźnię czytelnika lub też na dyskurs publiczny, na nastrój ogółu. Jest zdolna utrzymywać napięcie i ujawniać swoją siłę przekonywania tylko wtedy, kiedy pozostaje w sferze imaginacji, w sferze zagrożenia, które jeszcze się nie spełniło. Zatem aspekt istotny tego, co już 30 lat temu Krzysztof Kłosiński określił jako „dyskurs katastroficzny”, trzeba widzieć zwłaszcza w retoryce czy – dokładniej – w efekcie tej retoryki, tzn. w jej potencjale performatywnym.

O tej dziwnej nieadekwatności między katastrofami historycznymi a katastrofą dyskursywną można powiedzieć jeszcze więcej: dodałbym, że nawet ten zaskakujący związek przyczynowy między faktycznymi wydarzeniami historycznymi a zjawiskami z zakresu literatury i filozofii, którego istnienie narzuca się zwłaszcza przy oglądzie historii prądów intelektualnych w Polsce, okazuje się dość niepewny, jeżeli nie jest w ogóle pozorny. Wszyscy dobrze wiemy, że czasami dyskursy tworzą historię, że mają znaczący wpływ na naszą percepcję historii. W obecnej epoce „postpoststrukturalizmu” teza głosząca, że i sama historia nie da się izolować od różnych sposobów jej narracji i konceptualizacji – jest nie więcej niż truizmem, prostą *opinio communis*. W wypadku badań nad katastrofizmem polskim znaczy to, że już przy powierzchownym spojrzeniu można dojść do wniosku, iż te katastrofy, które są zapowiadane w tekstach literackich albo publicystycznych, prawie nigdy nie zbiegają się z tymi katastrofami, które się zdarzają potem w rzeczywistości.

Tak np. „kasandra wileńska”, sławista Marian Zdziechowski całą swoją aktywność publicystyczną i cały swój autorytet publiczny w latach dwudziestych i trzydziestych zeszłego wieku poświęcał nadchodzącej katastrofie bolszewizmu w Polsce. Jeszcze w r. 1934, rok po przejściu przez Hitlera władzy w Niemczech, Zdziechowski z aprobatą cytował wywody szwajcarskiego historyka Gonzague’a de Reynolda, który w swojej książce *L’Europe tragique* starał się udowodnić, że swoim zamachem naziści tylko o kilka dni uprzedzili komunistów niemieckich i że po prostu nie było innego wyjścia, by uratować Niemcy i cywilizację europejską od zagrażającego barbarzyństwa bolszewickiego⁹. Powszechnie wiadomo, że Zdziechowski i dalej wypowiadał się w takim duchu – aż do swojej śmierci 5 X 1938,

⁸ O performatywności jako cesze charakterystycznej dyskursu katastroficznego słusznie pisał K. Kłosiński w swym pionierskim artykule z r. 1979: *Dyskurs katastroficzny*. W zb.: *Katastrofizm i awangarda*. Red. T. Bujnicki, T. Kłak. Katowice 1979, s. 28.

⁹ M. Zdziechowski, *Tragiczna Europa. W obronie liberalizmu*. W: *Wybór pism*. Kraków 1993, s. 458. Idąc za G. de Reynoldem (*L’Europe tragique*. Paris 1934, s. 357), Zdziechowski powołuje się tu na nazistowską broszurę propagandową *Bewaffneter Aufstand! Enthüllungen*

kiedy do wojny rozpoczętej przez Niemcy zostało mniej niż rok. W ogóle nie chcą negocjować naprawdę katastrofalnych skutków okupacji ziem wschodnich Polski przez armię sowiecką i nie chcą negocjować strasznych konsekwencji hegemonii sowieckiej (a więc bolszewickiej) nad państwem polskim w drugiej połowie XX stulecia, ale chodzi mi o to, że wybitny katastrofista lat międzywojennych przewidywał przede wszystkim i n n ą katastrofę niż ta, która zdarzyła się w rzeczywistości.

Mogę przytoczyć kolejny przykład: słynny katastrofista lat dwudziestych i trzydziestych Florian Znaniecki, którego często określa się jako jednego z twórców socjologii empirycznej, w swym traktacie z 1921 r. *Upadek cywilizacji zachodniej* starał się udowodnić, że współczesny system demokratyczny niechybnie doprowadzi do obniżenia kultury i na końcu do katastrofy cywilizacyjnej¹⁰. Moglibyśmy dyskutować o słuszności podobnych wywodów, ale nie ulega wątpliwości, że i twórca polskiej socjologii akademickiej nie był w stanie prognozować kształtu p r a d z i w e j katastrofy, która się potem wydarzyła.

Te dwa przykłady wystarczają, żeby dać ilustrację tego, co nazwałem „nieadekwatnością” między katastrofami literackimi albo publicystycznymi a katastrofami dziejowymi. Jeszcze dziwniejsze jednak jest to, co ma miejsce p o katastrofach. W zasadzie fakt, że potem toczy się nadal życie społeczne, powinien sprawiać, iż nawet mówienie o katastrofie należałoby rozumieć jako zanegowanie samej katastrofy albo przynajmniej jako redukcję jej wymiaru, jej zasięgu i oddziaływania (podczas gdy katastrofa z tekstów katastroficznych, tekstów mówiących zawsze w *futurum*, obejmuje wszystko i nieuchronnie doprowadzi do zupełnego zniszczenia życia społecznego i nawet człowieka współczesnego). Ale ta istniejąca *implicit* niemożliwość mówienia o katastrofie p o k a t a s t r o f i e nie przeszkadza ludziom w nawiązywaniu do idei katastrofistów. Tylko że teraz szuka się innej katastrofy, innej niż ta, która miała miejsce, bo dyskurs katastroficzny funkcjonuje zawsze tylko w *futurum*, tylko wtedy, gdy ta nadchodząca katastrofa jest jeszcze straszniejsza niż ta, która się właśnie wydarzyła.

Żeby to zilustrować, pozwalam sobie zacytować słowa z przedmowy redaktorów do pierwszego zeszytu „Kultury”, który się ukazał w 1947 r. w Rzymie:

Uplynie zapewne znowu wiele lat, zanim narody obu półkul zrozumieją, że „nowatorstwo” sowieckie jest takim samym narzędziem znieczulenia kultury europejskiej, jak katastrofizm niemiecki był wcześniej narzędziem jej rozkładu. Nadchodzą czasy ponownego osłabienia woli, ponownego zatrucia myślą o śmierci. Bo i o cóż walczyć, czego bronić w obliczu powszechnego „*Ex oriente lux*”? W tych warunkach rola, cel i zadania „Kultury” są dostatecznie jasne i nie wymagają zbyt szczegółowego wyjaśnienia¹¹.

Tutaj nawet na poziomie *explicit* możemy obserwować wymianę jednej, już nieaktualnej, a zatem „słabej” katastrofy na inną, mocniejszą i bardziej aktualną. I jeszcze możemy zauważyć, że katastrofa w zasadzie jest narzędziem legitymacji.

über den kommunistischen Umsturzversuch am Vorabend der nationalen Revolution, napisaną przez A. Ehrta (Berlin–Leipzig 1933).

¹⁰ F. Z n a n i e c k i, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Poznań 1921.

¹¹ J. G i e d r o y c, G. H e r l i n g - G r u d z i ń s k i, [słowo od redakcji]. „Kultura” 1947, nr 1, s. 3.

Jeżeli grozi katastrofa, nie pyta się już o nic więcej. Takie pytania nawet szkodzą samemu pytającemu, bo w obliczu zagłady „cel i zadania [...] są dostatecznie jasne i nie wymagają zbyt szczegółowego wyjaśnienia”. Wszystko to doprowadzi nas do wniosku, że jeżeli chcemy zrozumieć, co to jest katastrofa i katastrofizm, musimy się skoncentrować na dyskursie katastroficznym, tzn. musimy badać raczej m ó w i e n i e o katastrofach, w y o b r a ż e n i e katastrofy i w y o b r a ż n i e katastroficzną niż katastrofy prawdziwe. Wychodzę z założenia, że istnieją mechanizmy i reguły dyskursu katastroficznego i że te mechanizmy dają się opisywać. To nie znaczy, że chcę stosować izolowany opis na poziomie językowym i literackim, ale raczej że widzę możliwy wkład właśnie literaturoznawstwa w badania katastrof i katastrofizmu lub szerzej – w percepcję historii i konstruowania świadomości historycznej tam, gdzie mowa jest o efektach, o metaforach, o sposobach przekonywania odbiorcy, w procesie „produkcji” oczywistości, czyli: w retoryce.

Chciałbym powiedzieć, że katastrofa to nic innego jak narzędzie przydania oczywistości jakiemuś stwierdzeniu. Katastrofa służy uwidocznieniu pewnego procesu, który wcale jeszcze nie jest widzialny na poziomie powierzchniowym, ale który, według narratora tekstu katastroficznego, jest w najwyższym stopniu niebezpieczny i relewantny dla przyszłego losu jakiegoś zbioru ludzi, jakiegoś społeczeństwa albo narodu. Moc samego słowa „katastrofa” pozwala zrezygnować z dalszych objaśnień, ona zastępuje wszelką argumentację, bo sama w sobie zawiera tę oczywistość, którą zwykle musimy z trudem wyprowadzać za pomocą faktów empirycznych i teorii. Jeżeli mówię o tym, że nie lubię „kina, radia, sportu i dancingu”¹², to nikt nie musi interesować się tymi moimi niechęciami osobistymi, ale jeżeli posługuję się retoryką katastrofy i staram się udowodnić, że popularność „kina, dancingu i sportu rekordowego” jest znakiem tego, iż nasza kultura zmierza ku zagładzie¹³, to moim słowom prawdopodobnie nada się dużo więcej znaczenia.

Dotąd zajmowałem się aspektem retorycznym dyskursu katastroficznego. Teraz wypada uzasadnić skuteczność i przydatność wybranego podejścia na materiale zaczerpniętym z historii dyskursu katastroficznego w Polsce. Genezy tego, co w niniejszym artykule zostaje opisane jako retoryka albo argumentacja katastroficzna, należy, moim zdaniem, szukać w pewnego rodzaju świadomości historycznej, która w polskiej historii idei ujawniła się po raz pierwszy w ideologii mesjanizmu polskiego. Ponieważ ten specyficzny sposób myślenia historycznego, przedstawiania historii jako wypełnionej jakimś konkretnym, widocznym sensem narracji teleologicznej znalazł swój najdoskonalszy wyraz w formacji ideowej rozwijającej się równolegle z wizjami poetyckimi mesjanizmu polskiego, od których nie może być odcięty: w tym, co idąc za Augustem Cieszkowskim nazwiemy „historiozofią”¹⁴. Jeżeli katastrofizm może być określony jako pewien rejestr mechanizmów retorycznych, to źródła tego rejestru należy szukać w świadomości historycznej epoki mesjanizmu polskiego, tj. w dyskursie historiozoficznym tej epoki.

¹² S. I. Witkiewicz, *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*. Zebrał i oprac. J. Degler. Warszawa 1976, s. 157.

¹³ Zob. S. I. Witkiewicz, *Narkotyki. – Niemyte dusze*. Oprac. A. Micińska. Warszawa 2004, s. 238: „sport rekordowy [...], dancing, bridge i radio. Nikt dziś nie zdaje sobie sprawy z fatalnych skutków tych czterech demonów współczesnego życia”.

¹⁴ A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin 1838.

Kiedy przypatrujemy się bliżej podstawowym tekstom tego nurtu ideowego i literackiego, który ogólnie określanymi jest mianem „mesjanizmu polskiego”, to zastanawia nas, że dość często mówi się w nich o katastrofach. Może w istocie mesjanizm jest wyrazem specyficznej „kultury zagłady”, epoki po klęsce powstania listopadowego, jak napisała kiedyś Maria Janion¹⁵. Ale jeżeli nawet akceptujemy takie stanowisko i czytamy teksty mesjanizmu polskiego jako teksty pisane w świadomości postkatastroficznej, nie możemy jednak wyjaśnić, dlaczego prawdziwą katastrofą, o której mówią autorzy utworów mesjanistycznych, nie jest raczej katastrofa rozbiorów albo katastrofa klęski narodowej, lecz dopiero nadchodząca i zagrażająca całej Europie katastrofa rozkładu społecznego. Wydaje mi się, iż możemy tutaj zaobserwować ustaloną przeze mnie z góry regułę: że swoją siłą performatywną dyskurs katastroficzny czerpie wyłącznie z katastrof przyszłych, dopiero grożących i zapowiadanych na poziomie znaków i przeczuć. Ale dlaczego w takim razie mesjanizm tak mocno odwołuje się do obrazu katastrofy? Przypuszczam, że przyczyny należy szukać w strukturze ideowej myślenia mesjanistycznego.

W roku 1979 Jacek Bartyzel opublikował w drugim obiegu, w Wydawnictwie Młodej Polski, broszurę „Kryzys” czy „przesilenie”? *Mesjanizm jako próba przewyciężenia świadomości katastroficznej*. Na przykładzie dorobku publicystycznego Jerzego Brauna pokazuje Bartyzel, w jaki sposób powrót do ideologii mesjanistycznej, a mianowicie odwoływanie się do dzieł polskiego filozofa Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, przyczynił się do znalezienia wyjścia z dominującej w epoce Dwudziestolecia „świadomości katastroficznej”¹⁶ (Braun zaczął się zajmować pracami Wrońskiego właśnie w r. 1929, kiedy w widoczny sposób wzmagaly się tendencje kryzysowe w społeczeństwie i kulturze¹⁷). Nie podzielam całkowicie poglądów Bartyzela, który, zupełnie słusznie, sytuuje katastrofizm polski w kontekście myśli antypostępowej w XIX, ale nie uwzględnił istoty politycznej tej tradycji myślowej, która ma swoje źródła w kierunkach kontrrewolucyjnych, a więc antynowoczesnych i konserwatywnych, porewolucyjnej Europy. Chcę wszakże podkreślić wypracowany przez niego związek między myśleniem mesjanistycznym a „świadomością” katastroficzną¹⁸. Nie sądzę jednak, żeby kategoria świadomości używana przez Bartyzela była w tym kontekście całkiem zasadna, proponowałbym raczej rozważania na poziomie dyskursów albo retoryki. Chodzi mi tutaj tylko o konstатовaną *implicite* już przez Bartyzela *paradoksalną konwergencję* między dwoma pozornie przeciwstawnymi wobec siebie nur-

¹⁵ Zob. M. Janion, „...I świeci kanonier ostatni” (1979). W: *Romantyzm i jego media*. Kraków 2001, s. 178: „Z klęski powstania listopadowego wyrósł mesjanizm, którego wątki były obecne już dawniej w kulturze polskiej. Ale teraz, po katastrofie, stał się on bardzo skutecznym narzędziem pocieszenia, budując zaporę przeciw śmierci, cierpieniu, zniszczeniu i upadkowi wszelkich nadziei. [...] Kultura klęski musiała się stać organiczną kulturą polskiego społeczeństwa”. Zob. też A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski. Zarys problematyki*. „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4, s. 44–45.

¹⁶ J. Bartyzel, „Kryzys” czy „przesilenie”? *Mesjanizm jako próba przewyciężenia świadomości katastroficznej*. Łódź 1979, s. 19.

¹⁷ Zob. R. Lętocha, „Oportet vos nasci denuo”. *Myśl społeczno-polityczna Jerzego Brauna*. Kraków 2006, s. 85.

¹⁸ Zob. G. Tomaszewski, *Mickiewicz – Krasieński. O wyobraźni utopijnej i katastroficznej*. Gdańsk 2000.

tami myśli historycznej. Myślę, że uda się dostrzec tę konwergencję właśnie na poziomie retoryki. Chciałbym to pokazać na przykładzie dwóch formacji ideowych, a mianowicie na przykładzie pisarstwa Hoene-Wrońskiego oraz Brauna.

Powszechnie wiadomo, że Hoene-Wroński uważał się za twórcę filozofii mesjanizmu. To rzeczywiście on pierwszy zastosował pojęcie mesjanizmu w swoim traktacie *Prodrom mesjanizmu* z r. 1831 (po polsku ukazał się on w 1921 r.), stanowiącym pierwszy tom dzieła *Messianisme: union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue*. Hoene-Wroński stawiał światu cywilizowanemu fatalną diagnozę: widział w nim „zjawisko polityczne”, które mimo pozornych tendencji oświecenia i postępu „kroczy ku [...] upadkowi rodu ludzkiego”¹⁹. Źródło tego paradoksu trzeba według Hoene-Wrońskiego widzieć w samej idei postępu:

Naród, jeden z najbardziej oświeconych na świecie, wyróżniający się entuzjazmem dla wszystkiego, co jest wzniosłe w człowieku, rwie się zapalnie do spełnienia przeznaczeń ludzkości i dochodzi niezbitnie jedynie do unicestwienia samych celów stworzenia²⁰.

To jest właśnie „nadużycie niebezpieczne, jakie chcą czynić z zasad, skądinąd tak świętych, rewolucji francuskiej”, które wiodło ludzkość na skraj przepaści. I właśnie tutaj interweniuje projekt mesjanistyczny: „W tej epoce krytycznej, drogą, być może, opatrnościową, ukazuje się również MESJANIZM, w pośrodku samym Francji”²¹. Doktryna mesjaniczna, opierająca się na prawdzie absolutnej, będzie przetwarzała zgubne antynomie porewolucyjnej Europy, prowadząc do zbawiennej jedności.

Gdy spojrzeć na sprawę z politycznego punktu widzenia, koncepcję Hoene-Wrońskiego można określić jako zdecydowanie totalitarną. „Chodzi tu obecnie o prawdę całkowitą, o prawdę absolutną, która ma być wreszcie odsłoniętą ludzkości” – czytamy w *Oświadczeniu autora mesjanizmu*, dodanym do *Prodromu*²². Koncepcja ta nie przewiduje możliwości jakiegś prawnej opozycji. Wszystko, co sprzeciwia się tej prawdzie absolutnej i tym samym narusza zamiary Boga, jest złe: „Poza tym kierunkiem absolutnym [...] wszystko jest ciemnością, zamętem, zgubą [*tout est ténèbres, erreur ou perversion*]”²³. Antagoniści owej „idei absolutnej” są kwalifikowani jako elementy szatańskie, sekty, „bandy mistyczne”.

Już to pierwsze spojrzenie na wywody Hoene-Wrońskiego pozwala nam wyróżnić główne cechy retoryki mesjanistycznej. Przede wszystkim zaskakująca jest absolutna dysjunkcja według wzoru „dobro–zło”, „przyjaciół–wróg”. W zasadzie „metapolityka mesjaniczna” (taki też tytuł: *Métapolitique messianique*, nosi drugi tom dzieła podstawowego „filozofii absolutnej” Hoene-Wrońskiego²⁴) zmierza do syntezy wszelkich antynomii, jej celem jest urzeczywistnienie powszechnej har-

¹⁹ J. M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu, albo filozofii absolutnej*. Przeł. J. Jankowski. Lwów–Warszawa 1921, s. IX.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. XVI.

²³ J. M. Hoene-Wroński, *Le Destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, comme Prologomènes du Messianisme*. Paris 1842, s. 65. Zob. J. Herlth, *Am Abgrund der Moderne. Der polnische Messianismus und die Rhetorik der Katastrophe*. „Poetica” 2007, z. 1/2, s. 142.

²⁴ W przekładzie polskim tytuł został skrócony: J. M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*. Przeł. J. Jankowski. Warszawa 1923.

monii, a więc ogólna i n k l u z j a. Ale ta inkluzja funkcjonuje tylko po radykalnej ekskluzji wszystkiego, co nie da się pogodzić z nadrzędnym celem. U podstaw tej koncepcji leży struktura wrogości. Grożąca zguba, zatem aktywność elementów wrogich, legitymują koncepcję mesjanistyczną; konieczność jej realizacji jest wywołana tylko przez niszczące działanie zła, które Hoene-Wroński diagnozuje w społeczeństwie Francji (oraz w całej „postępowej” Europie jego czasu). Ważna jest struktura przestrzenna tej dysjunkcji: zwykle ekskluzja odnosi się do jakiejś granicy z e w n ę t r z n e j, ale w systemie Hoene-Wrońskiego ekskluzja dotyczy zjawisk znajdujących się „pośrodku” społeczeństwa francuskiego. Z tego wynika, że element nieprzyjacielski sytuuje się równocześnie i w centrum, i poza granicą zewnętrzną danej wspólnoty (społeczeństwo, państwo, naród). Hoene-Wroński wskazuje na słabość i dyskoherentność najbardziej „cywilizowanego” społeczeństwa ówczesnego, mówi nawet o grożącym rozkładzie tego społeczeństwa – ale z punktu widzenia strategicznego/funkcjonalnego te określenia nie są niczym innym niż podstawami niezbędnymi do konstruowania i legitymacji projektu mesjanistycznego. Ten projekt opiera się na figurze w r o g a w e w n ę t r z n e g o, bo tylko ona uruchamia proces oczyszczenia, doprowadzający w końcu do absolutnej inkluzji, tj. do słynnej „prawdy całkowitej i absolutnej”.

Znaczy to, iż sam sposób myślenia w kategoriach prawdy absolutnej i celu opatrnościowego generuje retorykę wrogości i ekskluzji. W tym kontekście jako bardzo pouczające jawi się spostrzeżenie Józefa Ujejskiego, że kiedy zastanawiamy się nad pytaniem, co jest treścią tej „idei absolutu”, bardzo trudno znaleźć zadowalającą odpowiedź²⁵. Może ona być określona tylko za pomocą opisu funkcjonalnego. Ale i wtedy okazuje się m e c h a n i z m e m r e t o r y c z n y m, służącym do uruchomienia pewnego projektu, pewnej misji ideowej, a więc dziejowej.

W zasadzie cały ten „system mesjaniczny” Hoene-Wrońskiego, który bezustannie odnosi się do „prawdy absolutnej”, opiera się tylko na r o z r ó ż n i e n i a c h f o r m a l n y c h: „Mesjanizm musi wskazywać na przepaści, rozciągające się wzdłuż stromej drogi prawdy”²⁶. Konstrukcja retoryczna mesjanizmu u Hoene-Wrońskiego układa się wokół miejsca pustego. „Idea absolutu” nie musi być wypełniona jakąś treścią, bo jeżeli patrzeć z punktu widzenia funkcjonalnego, wysuwa się na pierwszy plan sam mechanizm rozróżnienia. Na tym mechanizmie opiera się cała konstrukcja retoryczna i cała moc performatywna projektu mesjanistycznego. Znaczy to, że w istocie swej mesjanizm w wersji Hoene-Wrońskiego (którą tutaj analizuję jako przykład reprezentatywny całego nurtu mesjanizmu) nawet nie jest utopią, bo chodzi tu nie tyle o treści jakiegoś określonego stanu politycznego albo społecznego, ile o d r o g ę do tego stanu – chodzi przede wszystkim o operacje odgradzania i wykluczania, które ogradzają (i budują) tę drogę.

Z przedstawionych dotychczas rozważań wynika, że przesłanki i praktyki katastroficzne (odgradzanie, wykluczanie, decyzja, „przepaść”) są składnikami konstytutywnymi dyskursu mesjanistycznego. Czy można zatem powiedzieć, jak

²⁵ Zob. rozrachunek polemiczny J. Ujejskiego z osobą i myślą Hoene-Wrońskiego: *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*. Warszawa 1925. Zob. też Herlth, *loc. cit.*

²⁶ Hoene-Wroński, *Le Destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie*, s. 65.

to zrobił Bartyzel, że mesjanizm przewycięża „świadomość katastroficzną”? Raczej nie, bo to znaczyłoby, że świadomość katastroficzną jest elementem pierwotnym. To rzeczywiście tak wygląda, nawet u Hoene-Wrońskiego, który najpierw maluje obraz ginącego świata, żeby potem zaprezentować „doktrynę mesjaniczną” jako ostatnią deskę ratunku. Jednak wydaje mi się, że mamy do czynienia z prostym mechanizmem retorycznym, którego źródła należy upatrywać nie w jakiejś „świadomości”, lecz raczej w specyficznej formie myślenia historycznego: jest to zamknięta w sobie koncepcja dziejów, zmierzająca do totalności idealnej, innymi słowy: historiozofia. U podstaw tej koncepcji leży przesłanka, że dzieje mają sens, że ten sens jest dostępny dla ludzi, że można go odkryć („odsłonić” według Hoene-Wrońskiego) i realizować. Wiadomo, iż pojęcie historiozofii zostało wprowadzone do polskich debat zaledwie kilka lat po publikacji *Prodromu*, a mianowicie przez Augusta Cieszkowskiego w jego książce z 1838 r. *Prolegomena do historiozofii*²⁷, ale myślę, że to pojęcie skupia w sobie wszelkie dotychczasowe dążenia do racjonalnego zrozumienia wszystkiego, co ludzkie, a w szczególności do sformułowania tej tendencji, w którą się wpisuje też Hoene-Wroński – tendencji do poszerzenia pola walki oświecenia, przeniesienia go na obszar historii.

Jeżeli więc chcemy w ogóle stosować terminologię Bartyzela, to należałoby mówić nie o „świadomości katastroficzej”, ale raczej o świadomości a b s o l u t n e j lub też t o t a l i t a r n e j²⁸. I dodajmy, że ta absolutność, o której tutaj mowa, może być związana z absolutnością rozsądku w tradycji oświeceniowej, bo przynajmniej Hoene-Wroński wychodzi jeszcze z przesłanki, iż rozsądek ludzki i Opatrzność Boska dają się pogodzić. Tutaj mesjanizm i katastrofizm są tylko wariantami ekstremalnymi jednej i tej samej koncepcji historiozoficznej.

Według Hoene-Wrońskiego doktryna mesjanizmu służy do zabezpieczenia drogi prawdy. To sformułowanie jest zaskakująco defensywne, ale też wskazuje na posłanniczy sens tego projektu: chociaż nie wiadomo, co zawiera się w idei prawdy absolutnej, jasne jest jednak, że ta prawda musi być ochroniona od ataków ze strony elementów szatańskich (band piekielnych itd.), i jasne jest także, że ta prawda powinna być urzeczywistniona, że znajduje się w d r o d z e i musi dążyć do celu. Myślę, że całe późniejsze rozwinięcie ideologii katastroficzej w Polsce może być opisane jako u s a m o d z i e l n i e n i e się mechanizmów retorycznych zawartych już w opracowaniu „doktryny mesjanicznej” Hoene-Wrońskiego.

To wcale nie znaczy, iż jestem zdania, że filozofia Hoene-Wrońskiego tworzy podstawę tego nurtu w polskiej historii intelektualnej. Wiadomo zresztą, że przestrzeń recepcyjna utworów filozofa była bardzo ograniczona; większość jego pism została przetłumaczona na język polski dopiero w latach dwudziestych XX wieku. Myśl Hoene-Wrońskiego służy mi tylko jako jaskrawy przykład tego wzajemnego oddziaływania między retoryką a ideologią, które uważam za główną właściwość dyskursu mesjanistycznego/katastroficznego w Polsce.

Przypatrzmy się teraz bliżej temu procesowi u s a m o d z i e l n i a n i a się retoryki i obserwujemy transformację od teorii mesjanistycznej do dyskursywnej

²⁷ Zob. A. Walicki, *Filozofia historii*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa. Wrocław 1991, s. 285.

²⁸ Pisząc o „świadomości katastroficzej” J. Brauna, sam Bartyzel (*op. cit.*, s. 19) używa formuły „maksymalizm historiozoficzny”.

praktyki katastrofizmu: moją tezę przewodnią będzie to, iż w samej koncepcji mesjanistycznej zawarta jest już koncepcja przeciwstawna, a mianowicie koncepcja ochraniająca, defensywna, katastroficzna. Żeby dokładnie uwidocznic tę transformację, posłużę się terminem „retoryka reakcji”, który został sformułowany przez amerykańskiego socjologa Alberta O. Hirschmana w książce pod takim właśnie tytułem²⁹.

Według Hirschmana sposób argumentowania reakcji politycznej od czasów rewolucji francuskiej da się zredukować do trzech podstawowych tez. Po pierwsze: teza perwersji (głosząca, że w procesie rewolucji pierwotne cele i dążenia zmieniają się w swoje przeciwieństwo). Po drugie: teza daremności (głosząca, że reformy i rewolucje nigdy nie doprowadzają do zamierzonego celu). Po trzecie: teza niebezpieczeństwa (głosząca, że w przypadku rewolucji nawet te cele i ideały, które zostały już osiągnięte, są wystawione na niebezpieczeństwo). Wszystkie trzy tezy ujawniają dążenie do zahamowania rozwoju społecznego/politycznego, ale ciekawe jest to, iż ukazują one te same cele, do których zmierzają reformatorzy i rewolucjoniści, tylko że w retoryce reakcyjnej zawsze dochodzi do głosu strach przed gorszym i żeby zapobiec gorszemu, sprzeciwia się ona wszelkim zmianom. To „gorsze”, którego się obawia reakcja, nie jest niczym innym, jak „katastrofą” słynnej „świadomości katastroficznej”. Tak w jądrze koncepcji mesjanistycznej („zabezpieczać drogę prawdy”) drzemie istotny impuls dyskursu katastroficznego: sprzeciwiać się ruchowi społecznemu (albo też dziejowemu), żeby nie ryzykować wpadnięcia do przepaści.

To usamodzielnienie się retoryki mesjanistycznej może nawet prowadzić do odwrócenia pierwotnych dążeń. Działanie wtedy kieruje się przeciw zamiarom pierwotnym – z jedynym celem: zapobieżenia katastrofie. Dla ilustracji tej pozornie absurdalnej albo przynajmniej paradoksalnej tezy przywołam przypadek hrabiego Henryka z *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego. Aristokrata Henryk w pełni uświadamia sobie zbrodnie starego świata. Ale czuje się zmuszony do obrony tego starego świata przed dążeniami rewolucyjnymi swojego antagonisty, Pankracego. Henryk przyznaje, że i on kiedyś był zwolennikiem ideałów rewolucyjnych („Postęp, szczęście rodu ludzkiego – i ja kiedyś wierzyłem”)³⁰. W nakreślonym przez Pankracego programie urzeczywistnienia tych ideałów widzi on jednak tylko perwersję, daremność oraz zabezpieczenie tego, co już jest dokonane. Widzi tu g o r s z e, innymi słowy: nadchodzącą katastrofę.

W słynnym artykule o Krasińskim z 1862 r. (*Le Poète anonyme*) Julian Klaczko porównał tragiczność Henryka z tragicznością Hamleta, ale przy tym podkreślał ich zdecydowaną odmiennność:

Bohater poety naszego nie przypomina jedynie typu wymyślonego przez Szekspira, on go prowadzi dalej przez stosunki nowe i daleko więcej jeszcze raniące, jakie utworzyły czasy nasze. Zapewne jest to bolesnym, chcieć dobrze, wiedzieć nawet dobre i czuć się bezsilnym

²⁹ A. O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Mass. – London 1991.

³⁰ Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*. W: *Pisma*. Wyd. Jubileuszowe. T. 3. Kraków–Warszawa 1912, s. 75. Wskazanie na fakt, że kontrewolucyjni teoretycy rewolucji francuskiej w większości sami byli „dziećmi oświecenia”, jeżeli nawet nie „dawnymi rewolucjonistami”, zawdzięczamy A. Compañonowi (*Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris 2005, s. 24).

wobec złego; książę Danii uczył te straszne bolesti. Ale dla człowieka naszego wieku zachowaną była daleko większa męka. On chce dobrego, a potem nie tylko z konieczności musi znosić złe, ale nawet bronić go z bojaźni przed gorszym, przed przepaścią nicości!³¹

Wcale nietrudno rozpoznać tu podstawową formułę retoryki katastroficznej: obawę przed gorszym. W sytuacji absolutnego zagrożenia katastrofista jest zmuszony działać nawet przeciwko swoim przekonaniom. Ta transformacja retoryczna legitymuje walkę przeciw wszelkim zmianom, nawet tam, gdzie owe zmiany zmierzają do celów, które z góry są uważane za wartościowe.

Ta formuła retoryczna – „z bojaźni przed gorszym, przed przepaścią nicości” – ma niewiele wspólnego z jakąkolwiek treścią ideową. Wynika ze struktury dyskursu. Mówiąc słowami Stanisława Tarnowskiego (z jego książki *Zygmunt Krasiński*), mamy tu przed sobą „tę konieczność mimowolną, fatalną, robiącą konserwatystów z ludzi, którzy by właśnie chcieli nie zachowywać, ale zmieniać, bo widząc, że inni z kąkolem chcą wydrzeć pszenicę, bronią już kąkolu, byle nie dać wydrzeć pszenicy [...]”³².

Tu wyjaśnia się, do czego zmierza zawarta w myśleniu mesjanistycznym retoryka katastrofy: na początku miała tylko ochronić i zabezpieczyć prawdzie absolutnej drogę przez historię, ale wskutek mechanicznego procesu usamodzielniania się podstawowych struktur myślenia mesjanistycznego (decyzja, dysjunkcja przyjaciel–wróg, totalność, zamknięte pojmowanie dziejów) przetwarza się w końcu w przeszkodę zagradzającą tej samej prawdzie drogę, bo ryzyko zbroczenia z niej jest za duże.

Ale z tego też wynika, że absolutyzacja moralu w myśleniu mesjanistycznym w końcu pociąga za sobą nawet legitymację obrony zła. Wszystko jest dozwolone, również czynienie zła, dopóki chodzi o to, żeby zapobiegać jeszcze gorszemu złu. I to ostatnie zło jest równoznaczne z katastrofą, która dotąd nie nadeszła, ale która potencjalnie może być sprowokowana przez wszelką zmianę w porządku (historycznym albo społecznym). Paradoks polega na tym, że złowroga *voie funeste*, ta d r o g a f a t a l n a, o której tak emfaticznie mówi Hoene-Wroński, jeszcze nigdy nie została przebyta do końca, bo historia trwa dalej i dalej. Fatalność tej drogi ogranicza się do sfery retorycznej.

Chciałbym teraz zaprezentować dalsze rozwinięcie idei mesjanistycznych oraz ukryte działania wymienionych tu mechanizmów retorycznych na jednym przykładzie z okresu Dwudziestolecia międzywojennego. Mowa będzie o Jerzym Braunie (1901–1975), który według Józefa Łobodowskiego był „ostatnim mesjanistą” w polskiej kulturze XX wieku³³. Poeta, filozof i dziennikarz Jerzy Braun od początku lat dwudziestych pracował nad ożywieniem i rozpowszechnieniem idei Hoene-Wrońskiego³⁴. Nie był jedynym zwolennikiem mesjanizmu *à la* Hoene-Wroński w Polsce międzywojennej: w 1919 r. w Warszawie został założony

³¹ J. Klaczko, *Poezja polska w dziewiętnastym wieku i poeta bezimienny*. W: *Rozprawy i szkice*. Oprac. I. Węgrzyn. Kraków 2005, s. 277–278.

³² S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*. T. 1. Wyd. 2, rozszerz. Kraków 1912, s. 162. Zob. Herlth, *op. cit.*, s. 153.

³³ J. Łobodowski, *Ostatni mesjanista*. „Wiadomości” (Londyn) 1976, nr 41/42, s. 12.

³⁴ Zob. L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*. Kielce 2004, s. 72.

„Instytut Mesjaniczny”, a w r. 1934, m.in. staraniem samego Brauna, „Towarzystwo Hoene-Wrońskiego”. W roczniku „Nauka Polska” z 1926 r. czytamy:

Celem Instytutu Mesjanicznego [...] jest dążenie do duchowego zespolenia ludzkości drogą wskazaną przez mesjanizm polski [...]. W pracach swoich Instytut opiera się na filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego³⁵.

Finansowanie przekładów dzieł filozofa stało się głównym zadaniem Instytutu. Z jego pomocą ukazywały się w okresie Dwudziestolecia najistotniejsze prace Hoene-Wrońskiego po raz pierwszy w języku polskim. Paulin Chomicz, sekretarz Instytutu Mesjanicznego (a od r. 1934 prezes „Towarzystwa Hoene-Wrońskiego”)³⁶, w r. 1929 wyrażał nadzieje związane z ożywieniem dziedzictwa polskiego filozofa następującymi słowami: „Filozofię absolutną, czyli mesjanizm, czeka także przyszłość, jaka i ludzkość cała: z zamętu, w jaki obecnie jest pogrążona ludzkość, może wyprowadzić tylko prawda absolutna”³⁷.

Najciekawszym jednak przedstawicielem „wrońskizmu” polskiego w epoce międzywojennej był, z dzisiejszej perspektywy, bez wątpienia Jerzy Braun. Świadczy o tym także opublikowanie w ostatnich latach dwóch monografii naukowych o jego życiu i twórczości, a mianowicie pracy Lucyny Wiśniewskiej-Rutkowskiej *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego* (2004) oraz książki Rafała Łętochy „*Oporet vos nasci denuo*”. *Myśl społeczno-polityczna Jerzego Brauna* (2006).

Braun stawia społeczeństwu i kulturze współczesnej mu Polski dramatyczną diagnozę. W broszurze opublikowanej w r. 1932 w serii „Prace Instytutu Mesjanicznego” pt. *Hoene-Wroński a Polska współczesna. O nowy ład moralny w świecie cywilizowanym* Braun wskazuje na „kruszenie się i rozpadanie dotychczasowych form gospodarczych, politycznych i socjalnych świata cywilizowanego [...]”³⁸. W swoich artykułach publikowanych w „Gazecie Literackiej” oraz w redagowanym przez siebie od 1932 r. dwutygodniku „Zet” Braun skarży się na brak wspólnej idei w polityce i filozofii, krytykuje chaotyczne batalie między partiami i wskazuje na wielkie niebezpieczeństwo tego, że Polska zadowala się formą a nie uzyskaną, ale jeszcze zupełnie nie realizowaną treścią w o niepodległością. Według niego grożąca katastrofa obejmuje nie tylko Polskę, lecz całą ludzkość: wszędzie spostrzega on rozkład i degenerację. I, jak zawsze w tego rodzaju diagnozach, sprawa jest bardziej niż pilna: „Leniwa ludzkość decyduje się myśleć o ratunku dopiero wtedy, gdy śmierć zagląda w oczy”³⁹. Chodzi więc o ocalanie ludzkości, która jest skazana na zagładę, jeżeli nie uda się zmienić jej drogi.

Jedynego możliwego *remedium* należy szukać, jak się już domyślamy, właśnie w doktrynie Hoene-Wrońskiego, bo to on, według Brauna, „nie tylko przewidział naukowo dzisiejszy chaos powszechny, ale i podał sposoby wyjścia z niego, wyższe i doskonalsze, niż to czynią wszyscy współcześni mężowie stanu, filozofowie

³⁵ „Nauka Polska” t. 7 (1927), s. 276.

³⁶ Zob. *Kronika ruchu wrońskistycznego*. „Wrońskiana” 1939, s. 195.

³⁷ P. Chomicz, *Hoene-Wroński w Polsce i za granicą*. Warszawa 1929, s. 70.

³⁸ J. Braun, *Hoene-Wroński a Polska współczesna. O nowy ład moralny w świecie cywilizowanym*. Warszawa 1932, s. 4.

³⁹ *Ibidem*, s. 11.

i ekonomii razem wzięci”⁴⁰. Tylko idea absolutna jest w stanie przetwarzać wielkie antynomie współczesnego świata w stan harmonii i równowagi.

Argumentacja Jerzego Brauna daje obrazowy przykład tego, jak projekt mesjanistyczny konstruuje sobie punkt wyjścia za pomocą typowych zwrotów retoryki katastroficznej: zagrożenie absolutne, „być albo nie być”, nadchodząca sytuacja decyzji absolutnej. I znów okazuje się, że retoryka katastroficzna i ideologia mesjanistyczna są splecione ze sobą nie do rozróżnienia. Wszystkie cechy mechanizacji i sformalizowania argumentacji, które już obserwowaliśmy u Hoene-Wrońskiego, znajdujemy też w tekstach Brauna. Jeżeli u Hoene-Wrońskiego było widać, jak nieokreślona i niejasna treść „idei absolutu” została zastąpiona koncepcją posłannictwa (tj. koncepcją ruchu dziejowego), a więc przetworzona w koncepcję performatywną, to w neomesjanizmie Brauna to samo posłannictwo służy do uwidaczniania „absolutu”, ale jednocześnie cała koncepcja ulega konkretyzacji. Chodzi mu, jak Hoene-Wrońskiemu, o los całej ludzkości, z tą tylko różnicą, że Braun „polonizuje” uniwersalistyczny w gruncie rzeczy projekt swego prekursora. Najpierw Polska musi sobie uświadomić swoją misję dziejową, wtedy dopiero będzie mogła zajmować się zbawieniem ludzkości.

Podkreślam: u Brauna spotykamy podstawowe impulsy retoryki mesjanistycznej w zaostrozonym wariacie. Konstruuje on sytuację zagrożenia i wykorzystuje efekt automatycznie przyjmowanej oczywistości wynikający z takiego stanu rzeczy. Wtedy buduje schemat performatywny opierający się na tej pozornie naturalnej i niewątpliwej oczywistości, pisząc:

Myśli i idee, które powstały w łonie danego narodu – muszą być wprowadzone w czyn. Jest w tym logika historii. Naród, który zgrzeszył przeciwko tej logice – zginie bez ratunku [...]”⁴¹.

Należałoby zapytać, dlaczego właśnie pewne myśli i idee ostatecznie muszą być wprowadzone w czyn i skąd były one czerpane, ale w argumentacji Brauna tego rodzaju pytania po prostu nie są przewidziane, bo zadawała się ona automatycznie przyjmowaną oczywistością, oczywistością, która została skonstruowana w sposób wyłącznie retoryczny.

Powiedziałbym nawet, że ta retoryczna konstrukcja mesjanizmu ocala całą koncepcję od własnych paradoksów. Bo nikt nie jest w stanie dokładnie określić programu ideowego mesjanizmu. Wszystkie słowa, które są bezustannie powtarzane w tym kontekście, to raczej deskrypcje formalne/funkcjonalne: jasne, że panować będą „harmonia”, „zgoda”, „równowaga” – nie wiemy tylko, co właśnie będzie się znajdować w harmonii, w zgodzie i w równowadze. Z tego dylematu ratuje idea posłannictwa. Według Brauna posłannictwo jest jedyną możliwą formą zachowania moralności w jakiejś zbiorowości. Mesjanizm zawiera w sobie ideę bezustannego ruchu naprzód, bo bez tego ruchu wszystkiemu grozi zgubienie sensu: „Otóż tą moralnością zbiorową może być tylko POSŁAN-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 16–17.

⁴¹ Braun, *Hoene-Wroński a Polska współczesna*, s. 39. Zob. też Chomicz, *op. cit.*, s. 71: „Naród Polski może stać się wielkim tylko przez wielką ideę. Naród, który wydał tak wielkiego twórcę i oświeciciela ludzkości, winien odtworzyć i przetworzyć jego ideę, – wytknie on tym szczególną drogę ku krainie przyszłości swojej i wszechludzkiej”.

NICZOŚĆ” – twierdzi Braun w szkicu zamieszczonym w czasopiśmie „Zet” w 1938 roku⁴².

Rok później wyraża on pogląd, że „potężny kompleks wartości i ideałów motorycznych [...]”⁴³, wypracowany przez kulturę polską bezpośrednio doprowadza do konieczności „wielkiego programu imperialnego”⁴⁴. Ale wewnętrzna paradoksalność myślenia, kładącego, z jednej strony, nacisk na stabilne i absolutne wartości oraz treści, które jednak, z drugiej strony, pojmuje ono jako przede wszystkim „motoryczne” – ta paradoksalność nie da się rozwiązać w sposób logiczny. Być może, dlatego właśnie Braun mówi o nadchodzącej wojnie, że jest ona „wstępem do wielkiego wysiłku stworzenia nowego ładu i nowych podstaw moralnych współżycia między narodami [...]”⁴⁵. Tylko dzięki temu ostatniemu zaostreniu figury „decyzji” da się opanować paradoksalność myślenia, oscylującego bezustannie między mesjanistyczną retoryką mobilizacji a katastroficzną lub też reakcyjną retoryką porządku i zachowania wartości. Melancholiczne aporie myślenia reakcyjnego, które widzieliśmy najwyraźniej w wypadku hrabiego Henryka z *Nie-Boskiej komedii*, pozornie mogą być rozwiązane wyłącznie za pomocą takiego ostatecznego zaostrenia. W gruncie rzeczy jednak to rozwiązanie nie jest niczym innym niż tylko odroczeniem albo zasłonięciem istotnego problemu retoryką mesjanistyczną.

Aspiracje do totalności dawały się realizować jedynie w systemie Hoene-Wrońskiego, systemie idealnym, lecz pozbawionym konkretnego kontekstu społecznego, historycznego oraz politycznego. Jerzy Braun, starający się o adaptację tego systemu do rzeczywistości jemu współczesnej, musiał się w końcu wycofać do pozycji „samoobrony Logosu historii”. Tak przynajmniej Braun w 1937 r. określał program wrońskizmu: „jest on [tj. wrońskizm] samoobroną Logosu historii przeciw zalewowi irracjonalnego Biosu, przed którym marksizm kapituluje”⁴⁶.

Jak nieraz podkreślałem, jestem skłonny widzieć w tym stopniowym rozwoju – od wielkich nadziei i aspiracji do defensywnej samoobrony – tylko realizowanie się schematu retorycznego zawartego w dyskursie mesjanistycznym już od samego początku. Mesjanizm po prostu nie może się wyzwolić z retorycznej struktury, która mu służyła za punkt wyjścia. Problemem podstawowym zostaje totalitarne („maksymalistyczne”) i zamknięte w sobie pojmowanie historii, czyli wszystko, czego nie da się pogodzić z sensem nadrzędnym, jest przedstawione jako przepaść.

⁴² J. Braun, *Polityka a moralność*. W: *Kultura jutra, czyli Nowe Oświecenie*. Wstęp i oprac. M. Urbanowski. Warszawa 2001, s. 96.

⁴³ J. Braun, *Przyszłość należy do nas*. „Zet” 1939, nr 4/5. Cyt. z: *Kultura jutra, czyli Nowe Oświecenie*, s. 236.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 227.

⁴⁵ Braun, *Polityka a moralność*, s. 108–109. Zob. *ibidem*: „Ale jeżeli naprawdę zaszczyliśmy już tak daleko, że sprawiedliwość społeczna i międzynarodowa nie da się zrealizować inaczej, jak za pomocą szabli i ponownej krwawej kąpieli, to musimy pamiętać o dwu prawdach podstawowych: a) jednej, że Polskę rozgrzeszyć może zdobycia miecza w imię imperialnej ekspansji tylko n a k a z jej misji dziejowej, którą jest właśnie budowa nowej mesjanicznej i arcychrześcijańskiej Europy [...]”.

⁴⁶ J. Braun, *Czy wrońskizm jest sprzeczny z doktryną katolicką* (1937). W: *Kultura jutra, czyli Nowe Oświecenie*, s. 217.

Abstract

JENS HERLTH
(University of Fribourg)

OVER THE ABYSS OF HISTORY.
CATASTROPHIST ELEMENTS IN THE RHETORIC OF POLISH MESSIANISM

The present article is a reconsideration of the role of a well known but still quite ambiguous phenomenon of Polish cultural history: Catastrophism is understood here as a necessary by-product of 19th century Polish messianism. Since its very beginning messianistic thought has made use of a catastrophist mode of discours: Historical events and political tendencies which are not compatible with the ideas of messianistic historiosophy are described as germs of future catastrophes and consigned to the realm of evil. The rhetoric of catastrophe is a means to manage the incommensurabilities between messianistic thought and historical reality. Often though, figures of exclusion and defensive struggle gain predominance, thus transforming the messianist utopia into a system of control and/or aggressive missionarism, as illustrated here on the basis of the writings of Józef Maria Hoene-Wroński and Jerzy Braun.