

Tomasz Sobieraj

Poznań

KULTUROWY MODEL DZIEWIĘTNASTOWIECZNOŚCI

Prezentowaną (autorską) propozycję kulturowego modelu dziewiętnastowieczności należałoby rozumieć albo jako swoisty „typ idealny” (poniekąd w znaczeniu nadanym tej kategorii przez Maxa Webera), nie urzeczywistniony, rzecz jasna, kompletnie w żadnej praktyce dyskursywnej, ale niejako „wypreparowany” (wydedukowany, wyabstrahowany) z heterogennej przestrzeni tekstowej, albo też jako typ neoheglowski, ukazujący to, co w danym zespole zjawisk istotne, paradygmatyczne, modelowe właśnie (zresztą te dwa typy, nie wolne w niniejszym ujęciu od pewnej swobody metodologicznej i interpretacyjnej, przenikają się tutaj wzajemnie). Poszukując śladów manifestacji dziewiętnastowiecznej świadomości kulturowej, starano się w poniższej propozycji zawrzeć zarówno stematyzowane idee głoszone przez kilka generacji twórców aktywnych podówczas w różnych dziedzinach intelektualnej działalności, jak i – zrekonstruowane *ex post*, w wyniku badawczej refleksji nad nowoczesnością – kategorie ideologiczne, epistemologiczno-ontologiczne i metodologiczne, fundujące gmach dziewiętnastowiecznej wiedzy o świecie i człowieku, obecne *implicite* w rozmaitych praktykach dyskursywnych. Wiedza ta miała charakter antytetyczny, co zresztą było wyrazistym refleksem paradygmatu socjokulturowej formacji nowoczesności, ukształtowanego przez sieć binarnych opozycji, zogniskowanych w wieku XIX w postaci oczywistej wielopłaszczyznowej alternatywy: romantyzm – pozytywizm. Tekstowej egzemplifikacji poszczególnych „składników” kulturowego modelu (formacji) dziewiętnastowieczności poszukiwano przede wszyst-

kim w dyskursach krytycznoliterackich. Odwoływano się też do wcześniejszych ustaleń badawczych, (re)konstruujących ów model na wielu płaszczyznach problemowych.

*

DZIEWIĘTNASTOWIECZNOŚĆ¹. Formacja kulturowa, ufundowana na określonych założeniach teoriopoznawczych i aksjologiczno-etycznych, stanowiąca część paradygmatu nowoczesności (inaczej: modernizmu w szerokim rozumieniu socjokulturowym). W polskim literaturoznawstwie „światopoglądową” tożsamość XIX wieku zaczęto dostrzegać w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia (Tomasz Burek, Maria Janion), następnie precyzowano rozumienie tej kategorii kulturowej (Jerzy Ziomek, Józef Bachórz, Janusz Maciejewski), wyszczególniając jej konstytutywne elementy składowe, tworzące całość dialektyczną, nacechowaną wewnętrznymi antynomiami czy aporiami. W dyskusjach nad formułą polskiej dziewiętnastowieczności da się wyróżnić – reprezentowane np. przez Maciejewskiego – stanowisko sytuujące ją w ogólnoeuropejskim kontekście kulturowym (ujmuje się ją wtedy jako rodzimy wariant modelu kulturowego obowiązującego w całej Europie) oraz pogląd, który, nie negując zresztą myślenia globalnego, przede wszystkim zakłada specyficzną – wynikłą z determinant społeczno-politycznych (tj. z braku niepodległej państwowości) – strukturę polskiego wieku XIX jako „przestrzeni duchowej” (określenie Bachórza), naznaczonej przez wielkie problemy i dylematy romantyzmu, podejmowane potem przez generację pozytywistyczną oraz młodopolską. To pokolenie Mickiewiczowskie miało, według tej drugiej koncepcji, „zaprojektować” polski model formacji kulturowej XIX wieku.

Moment inicjalny dziewiętnastowieczności – pojmowanej głównie w kategoriach paradygmatyczno-kulturowych, nie zaś ściśle chronologicznych – umieścić by można już to w roku 1789, gdy wybuchła Wielka Rewolucja Francuska (Janion), już to w 1815, wieńczącym epokę wojen napoleońskich (Maciejewski). Kres formacji kulturowej XIX wieku przypadałby na rok 1914 – moment wybuchu I wojny światowej.

Polską dziewiętnastowieczność wyznaczają dwa wielkie światopoglądy: romantyzm i pozytywizm, które dałoby się też określić jako „formacje umysłowe” (termin Barbary Skargi) lub epistemy (słynne pojęcie Michela Foucaulta).

¹ Hasło zostało przygotowywane przez Autora dla powstającego w IBL PAN *Słownika polskiej krytyki literackiej 1764-1918*, zachowujemy poetykę hasła i jego system odnośników (przyp. red.).

Te dwie formacje czy epistemy układają się w nadrzędną całość formacji kulturowej XIX wieku, stanowiącej po części antytezę, a po części rozwinięcie formacji poprzedniej – Oświecenia. Zarówno Oświecenie, jak dziewiętnastowieczność współtworzą, rzecz jasna, paradygmat nowoczesności (kultury nowoczesnej, modernizmu).

Światopogląd dziewiętnastowieczności kształtował się na gruncie **historyzmu**. Odczucie zmienności dziejów, dramatycznie doświadczane od rewolucji francuskiej i potem w toku napoleońskich kampanii, rzutowało na historiozoficzną świadomość XIX wieku. Świadomość ta rozumiała historię metafizycznie, tj. jako historię sensu. Derrida zauważył, i tę jego obserwację można oczywiście odnieść do dziewiętnastowiecznych historiozofii, że w metafizycznym pojmowaniu historii jako historii sensu chodziło właśnie o ujęcie jej jako „wytwarzającej się, rozwijającej, dziejącej się historii sensu. Linearnie (...) w linii prostej lub cyrkularnie”. Ów metafizyczny charakter historii (totalnej, zhomogenizowanej) miałby się przy tym objawiać w całym szeregu implikacji, takich jak: „teleologia, eschatologia, znosząca i interioryzująca akumulacja sensu; pewien typ tradycjonalności, pewne pojęcie ciągłości, prawdy itd.” (Derrida). Przekonanie o ścisłym związku dziewiętnastowiecznej świadomości kulturalnej z historycznością, o przemożnym wpływie historii na życie narodów, społeczeństw i jednostek, stało się prawdą obiegową, zarówno wyrażaną przez najwybitniejsze umysły epoki, jak i powielaną przez różnych autorów *minorum gentium*. W 1822 roku Kazimierz Brodziński tak charakteryzował stan umysłowości europejskiej targanej przez wstrząsy Wielkiej Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich, w Polsce zaś dramatycznie doświadczonej przez tragedię rozbiorów: „Wszystkie narody doznały wstrząśnienia, wywrócenie jednej ściany drugą waliło, wszystkie namiętności nateżone, wszędzie w jednym czasie krew rozlewana na piaskach się czerniła, w lodach ścinała...” (*O elegii*). W dobie romantyzmu powstawały liczne spekulatywne filozofie historii, w których świecka płaszczyzna dziejów zyskiwała sankcję religijną; szczególnie wyraziście objawiło się to w romantycznym mesjanizmie. Na przykład Mickiewicz dokonał swoistego wcielenia Boga w porządek historii; przekonywał, iż: „Duch człowieczy jest synem Boga panującego nie tylko na niebiosach, ale i na ziemi. Duch winien stać panem ziemi (...)” (*Prelekcje paryskie*, kurs czwarty, wykład XIV z 28 V 1844). W rezultacie dochodziło tu do sytuacji, w której: „Romantyczny światopogląd stwarzał (...) możliwość uczłowieczenia Boga, ale i nadawał atrybuty boskości człowiekowi działającemu w historii” (Janion, Żmigrodzka). Przejrzysty paralelizm historii ziemskiej i świętej, uobecniony w zespoleniu losów umęczonej Polski (*sui generis* Chrystusa) z postępem dziejów, wybrzmiewa z historiozoficznej wizji zawartej w me-

sjanizmie Krasińskiego, który w przedmowie do *Przedświtu* (1843) wieszczył: „Trzeba było śmierci naszej, trzeba będzie naszego wskrzeszenia – na to, by słowo Syna człowieczego, wieczne słowo życia, rozlało się na okręgi społeczne świata. – Właśnie przez naszą narodowość, umęczoną na krzyżu historii, objawi się w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną (...) tylko w Polsce i przez Polskę zacząć się opatrnie może nowy okres w dziejach świata”.

W wariacie zsekularyzowanym wystąpił dziewiętnastowieczny historyzm w kilku wariantach historiozofii pozytywistycznej, osadzonych nierzadko, jak na przykład koncepcje Henry’ego Thomasa Buckle’a i Herberta Spencera, na matrycy redukcjonistycznego ewolucjonizmu i mechanicystycznego determinizmu. August Comte, rzecz charakterystyczna, skłonny był nawet uznawać historyczny punkt widzenia za najistotniejszą właściwość pozytywizmu; stwierdził przy tym ścisłą zależność historii i nowej nauki pozytywnej – socjologii, objawiającą się w dążeniu do poszukiwania praw, które rządzą rozwojem gatunku ludzkiego (prawem naczelnym było dlań prawo postępu).

Wielką polemikę z popularnymi wersjami świadomości historycznej (skażonej, jak w romantyzmie, przez iluzje subiektywnego idealizmu lub wypaczonej, jak w pozytywizmie, przez mechanicystyczny determinizm) przeprowadził w *Legendzie Młodej Polski* (1910) Stanisław Brzozowski, skądinąd uznający historyzm za paradygmatyczny wyznacznik europejskiej „psychiki kulturalnej”. Pisał wszak autorytatywnie i obrazowo: „Nasze ja – to nie jest coś stojącego na zewnątrz historii, lecz **ona sama**; nie ma możliwości wyzwolenia się od niej, gdyż nie ma w nas włókna, które by do niej należało. (...) Rzeka historii europejskiej przecieka przez nasze wnętrze”. Jednakowoż Brzozowski stanowczo się domagał, by świadomość kulturalna nie była ani tworem idealistycznej spekulacji, ani też bezwolnym rezultatem automatyzmu dziejów, lecz by, ukształtowany się na fundamencie „rządzącej sobą niepodległej pracy”, stała się trwałym „elementem kultury”, czyli twórczo zapanowała nad żywiołami historycznymi, społeczno-politycznymi i biologicznymi.

Faktem jest, iż historyzm XIX wieku, podniesiony do rangi metafizycznego systemu przez Hegla, który poznaniu nadał status dziejów, zrównując sens bytu z historycznością, występował w wielu szczegółowych metanarracjach, ujmujących proces historyczny esencjalistycznie. Dziewiętnastowieczność wykoncypowała takie słynne koncepcje (metanarracje, metaopowieści) historiozoficzne, jak właśnie heglizm, comtyzm, marksizm, spenceryzm oraz liczne warianty – typowych zwłaszcza dla romantyzmu – historiozofii spekulatywnych i spirytualistycznych. Niezależnie od różnic szczegółowych artykułowały one (najczęściej wprost,

a przynajmniej *implicite*) ideę historii progresywno-linearną jako postępu ludzkości na drodze ku pełnej emancypacji (ducha, rozumu, podmiotu dziejotwórczego). Dzieje ludzkie rozumiano przy tym jako „całość mającą swój początek i, co ważniejsze, kres” (Skarga). Właśnie ów kres procesu historycznego – w heglizmie, u Comte’a czy socjalistów utopijnych – może uchodzić za totalne spełnienie się dziejów, pojęte jako „odzyskanie obecności” (Derrida), zamknięcie rozstępu między *arche* a *telos*.

Idea postępu, organizująca historiozoficzne myślenie w wieku XIX, sformułowana już przez filozofię oświeceniową (Condorcet), uchodziła za poznawczy aksjomat, hołdowni jej praktycznie wszyscy, w szczególności zagorzali progresywiści (postępowcy, demokraci, radykałowie), upatrujący w przyszłym zamknięciu dziejów momentu, który okaże się najwyższym osiągnięciem ludzkości. Z kolei konserwatyści, krytyczni wobec zmian społecznych powodowanych przez postęp, chcieli go kontrolować, zmuszeni byli wszakże przyznać, iż wydaje się on nieuchronny (Maciejewski). Nastawienie dziewiętnastowiecznej świadomości kulturalnej na myślenie historyczne Foucault interpretował jako refleks epistemy analogii i następstwa, która zwróciła większą uwagę na czynnik czasu w pojmowaniu świata i człowieka (ten ostatni okazał się wtedy nowo odkrytym przedmiotem nauk). Oryginalną konstrukcję historiozoficzną, uformowaną właśnie wokół idei nieustannego postępu, przybierającą charakter tyleż kosmogoniczny, ile quasi-przyrodniczy, zaproponował Słowacki w swoim systemie genezyjskim (*Genezis z Ducha*, 1844-1846), w którym panspirytualistyczny, kosmiczny ewolucjonizm o charakterze teleologicznym, oparty na ciągu krwawych rewolucji, zbrodni, męki i śmierci, zmierza docelowo ku stanowi „boskiej doskonałości absolutnej” (Janion, Żmigrodzka).

Ideę deterministycznego postępu, wolną, jak mniemano, od naleciałości spekulatywnych i metafizycznych, formułowali z kolei praktycznie wszyscy pozytywistyczni krytycy i pisarze. Świętochowski, na przykład, orzekał: „Życie ludzkie rozwija się na podstawach ciągłych przyczyn i skutków. Żadne zjawisko nie jest odosobnione, każde musi być skutkiem jednego lub kilku poprzednich, które są względem niego przyczyną. Prawo to, spostrzeżone przez najznakomitszych myślicieli, pozwala nam widzieć wszędzie postęp, tj. proces nieustannie odbywających się zmian” (*Tradycja i historia wobec postępu*, „Przegląd Tygodniowy” 1872 nr 19). W toku gwałtownej polemiki z pogrobowcami romantycznego bajronizmu gloryfikował postęp, jako najwyższą ideę i zasadę dziewiętnastowieczności, Adam Wiślicki: „Wiek dziewiętnasty – pisał – nie jest wiekiem cierpiących i zachwyconych trubadurów; jego poezję stanowi [właśnie] ciągły postęp, ciągła dążność do zajęcia takiego stanowiska wobec praw przyrody i ludz-

kości, aby w jak największym zakresie urzeczywistniał dla siebie wszystko, cokolwiek myśl jego podyktuje do wykonania” (*Groch na ścianę. Parę słów do całej plejady zapoznanych wieszczów naszych*, „Przegląd Tygodniowy” 1867 nr 49).

Dziewiętnastowieczna wiara w postęp ugruntowywała się niewątpliwie na bazie **ewolucjonizmu**, który – przejęty z biologii – stanowił paradygmatyczny wyróżnik historiozoficznych metanarracji wytworzonych przez światopogląd scjentyistyczny. Ewolucjonizm zasadzał się na porządku przyczynowym (ściślej: determinizmie przyczynowo-skutkowym czy genetyzmie), pojmowanym przez pozytywizm jako relacja „faktyczna i stała” (Skarga), która rzekomo miała się obywać bez wpływów metafizyki (przydającej prawu przyczynowości charakter koniecznościowy i sprawczy), w istocie jednak sprowadzała się nie tylko do zasady heurystycznej, gdyż pozytywiści skłonni nawet byli dostrzegać w prawie przyczynowości „naczelną zasadę bytu” (Skarga). Refleks takiego myślenia uobecnia się w studium Elizy Orzeszkowej *Listy o literaturze. List I. Wiek XIX* (1873), gdzie autorka stwierdzała fakt niezbity: „Wiek XIX jest potęgą wielką już przez to samo, że stanowi nieodpartą i nieprzezwyciężoną konieczność dziejową. (...) Wiek XIX znicestwieniu nie ulegnie, jak ulec mu nie może żaden skutek, który, urodziwszy się z poprzedzających go przyczyn, przebyć musi właściwy sobie zakres trwania, nim z kolei przemieniwszy się w przyczynę, stopi się w zrodzonych przez się skutkach”.

Z pojęciami **przyczynowości i ewolucji** korespondowało pojęcie **organizacji**, istotny składnik nowoczesnej epistemy, zrodzony na gruncie biologii, potem zaś przetransponowany do nowo odkrytej w wieku XIX socjologii, gdzie opracowywano – *vide*: koncepcje Comte’a czy zwłaszcza Spencera – teorie społeczeństwa jako zorganizowanej całości (swoistego organizmu), ewoluującej w czasie. W rezultacie wykształciły się różne warianty bioorganicystycznej socjologii, które można potraktować jako typowy dla pozytywizmu objaw naturalistycznego podejścia do nauk społecznych. Ekstrapolacja kategorii przejętych z biologii na fakty społeczne była konsekwencją redukcjonizmu epistemologicznego, jaki charakteryzował pozytywistyczną epistemę, opartą m.in. na wspomnianej zasadzie analogii. Zwolennikiem tego zabiegu heurystycznego okazał się przede wszystkim Bolesław Prus, najgorliwszy propagator Spencerowskiej koncepcji społeczeństwa jako analogonu biologicznego organizmu. W rozprawie *Szkic programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa* (1883) stwierdzał: „Społeczeństwo, a właściwie naród, jest żyjącym organizmem. (...) Życie organizmu społecznego objawia się nieustanną czynnością wszystkich organów i komórek. Główne formy tej czynności (...) wytwarzanie i zużywanie przedmiotów użytecznych, rozdzielanie owych przedmiotów między pojedyncze organa,

wymiana usług, asymilacja wytworów natury, wytworów obcych społeczeństw i ludzi obcych, wreszcie oszczędzanie pewnych wytworów dla przyszłego użytku”. Przeciwnie zaś – wobec pozytywistycznego naturalizmu – antyredukcjonistyczne stanowisko w kwestii charakteru nauk społecznych i humanistycznych zajmowały heglizm i neokantyzm.

Oprócz historyzmu za naczelną ideę XIX wieku uznaje się zgodnie **indywidualizm**. Filozoficznej genezy owej idei trzeba by się bodaj doszukiwać w akcie inauguracyjnym nowożytnej świadomości epistemicznej, tj. w kartezjanizmie, potem zyskuje ona dopełnienie i rozwinięcie w projektach empirycznej filozofii brytyjskiej (Locke’a, Berkeley’a, Hume’a), by usystematyzować się modelowo w transcendentalizmie Kanta. Na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej indywidualizm objawiał się w emancypacyjnym ruchu mieszczaństwa, które pod auspicjami ideologii liberalnej promowało stosunki kapitalistyczne. Jednostka w całej epoce nowoczesności, w tym także w wieku XIX, stała się zasadniczo autonomicznym podmiotem moralnym i historiotwórczym; jej walka o własne prawa i aspiracje wolnościowe przyświecała większości ówczesnych ruchów politycznych. Interesy jednostkowe starano się uzgadniać ze wspólnotowymi (kolektywnymi), przy czym odmiennie rozkładano akcenty, już to lansując interes i prawa jednostek (jak w liberalizmie), już to podnosząc prymat interesu zbiorowego (jak w pozytywizmie Comte’a czy socjalizmie lub marksizmie). Wytworzyła się tutaj podstawowa dla dziewiętnastowieczności i chyba nieusuwalna antynomia: **indywidualizm – kolektywizm**. Wyznaczała ona „przestrzeń duchową” polskiego romantyzmu, który po powstaniu listopadowym uznał jednak prymat kolektywnej idei patriotycznej oraz idei zbiorowości narodowej nad aspiracjami jednostkowymi (Janion). Często się przecież zdarzało, iż powyższa antynomia drażyła myśl jednego autora; widać to wyraźnie na przykładzie mesjanizmu Mickiewicza i Słowackiego oraz historiozofii Lelewela (Janion, Żmigrodzka). W *Księgach narodu polskiego* (1832) wręcz modelowy wyraz znalazła mesjanistyczna idea narodu polskiego jako podmiotu zbiorowego właśnie, którego tragiczne, naznaczone stygmatem cierpienia dzieje stanowiąc mają przejrzystą analogię ofiary Chrystusowej („Bo Naród polski – pisał z patosem właściwym romantycznej prozie poetyckiej Mickiewicz – nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi (...) do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem (...). A trzeciego dnia dusza wróci do ciała, i Naród zmartwychwstanie, i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli”). Idea kolektywizmu, zbiorowości, narodu jako podmiotu dziejów wyznaczała potem widnokrąg myślowy radykalnych i demokratycznych środowisk polskiej emigracji polistopadowej (np. Edwarda Dembowskiego *Myśli o przyszłości filozofii*, 1845). Wła-

śnie naród urastał w polskim romantyzmie do rangi wartości najwyższej, stając się częstokroć ośrodkiem wielu „opowieści” historiozoficzno-mitycznych, organizujących polską świadomość patriotyczną w wieku XIX. Fundatorem „tożsamościowej koncepcji narodu” (Strzyżewski) był Maurycy Mochnacki jako autor rozprawy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830), w której, odwołując się do niemieckiej filozofii przedromantycznej i romantycznej (Herder, Schiller, Novalis, Schelling), rozwinął słynną teorię uznania się przez naród w „swoim jestestwie”, uznania, które jest długotrwałym procesem zdobywania samoświadomości i tożsamości, zaświadczonej przez narodowe piśmiennictwo.

W okresie pozytywizmu również dominuje idea kolektywizmu (zbiorowości społecznej, narodowej), kultywowana w obronie przed represyjną polityką zaborców. Polemika z wybujałym indywidualizmem romantyzmu, po części kryptopolityczna, po części zaś (i przede wszystkim) ideowo-światopoglądowa i estetyczna, nasiliła się zwłaszcza w czasach pozytywistycznej „burzy i naporu”. Debiutująca na niwie literackiej młoda Eliza Orzeszkowa optowała, rzecz jasna, za ideami zbiorowości, kolektywizmu, komunitaryzmu, przy czym za podmiot historiotwórczy uznawała raczej społeczeństwo, aniżeli naród; pisała wszakże, iż „to ogół tworzy autora”, bo: „Talent wszelki wzrasta wśród społeczności jak kłos wśród ziemi kęsa. Ziemia mu matką; z jej wewnętrznych, żywotnych soków bierze istnienie” (*Kilka uwag nad powieścią*, 1866). Stosunkowo rzadziej można napotkać tendencje indywidualistyczne, przeniknięte duchem pozytywistycznego liberalizmu (uobecniły się one w postawie i poglądach Świętochowskiego). Niekwestionowany kult indywidualności, „jednostki twórczej”, rozwinię się dopiero u schyłku XIX wieku, przy czym doniosłą inspirację dla tego zjawiska stworzą zróżnicowane zresztą wewnętrznie nurty filozoficzne, w tym nietzscheanizm. W początkowej fazie okresu Młodej Polski lansowano antropologię indywidualistyczną, ukształtowaną jeszcze na fundamencie pozytywistycznego i naturalistycznego ewolucjonizmu. Tak na przykład Stanisław Przybyszewski orzekał, iż „pojęcie jednostki twórczej jako czynnika podtrzymującego i doskonalącego gatunek ma w dziejach rozwoju człowieka swoją odwrotną stronę: tragiczne pojęcie jego osobowości jako narzędzia” (*Z psychologii jednostki twórczej. I. Chopin i Nietzsche*, 1892). W podobnym tonie wypowiedzieli się Wacław Nałkowski i Maria Komornicka, współautorzy książki *Forpocząty* (1895).

Indywidualizm sensu *largo* okazał się już naczelną wartością w sentymentalizmie, niemniej najbardziej modelową postać przybrał on, rzecz jasna, w światopoglądzie romantycznym, zwłaszcza w jego odmianach zachodnioeuropejskich. Wiek XIX wyartykułował podstawowe dylematy antropologii nowoczesności, sytuując jednostkę w centrum świata i przydając jej – częściowo wzorem Kanta

– status suwerennego podmiotu moralnego, który własną wolność realizuje w autonomicznym kształtowaniu form swojego życia. Zwłaszcza sztuka romantyczna – literatura, plastyka i muzyka – wielowariantowo opracowywała ideę indywidualizmu jako swój znak rozpoznawczy. W polskim romantyzmie przedlistopadowym eksponowano, między innymi pod wpływem Byrona, egzystencjalne i moralne dylematy jednostki wyjątkowej, skonfliktowanej ze światem i jego normami. Mickiewicz w *Przemowie* do pierwszego wydania tomu I *Poezji* (1822), znanej także jako szkic *O poezji romantycznej*, zasugerował koncepcję poety – wybitnej indywidualności, wręcz geniusza, który, jak Byron właśnie, „ożywiając obrazy uczuciem, stworzył nowy gatunek poezji, gdzie duch namiętny przebija się w zmysłowych rysach imaginacji”. Z tych założeń oraz z zawartej w szkicu krytyki sztuki francuskiej przebija sugestia o „wyraźnej odmienności [poety] od ogółu” (Kowalczykowa). Wybitną artykulacją indywidualnego buntu egzystencjalnego, stanowiącą wyraźny pogłos zachodnioeuropejskiej antropologii romantycznej, stała się potem IV część Mickiewiczowskich *Dziadów*; w okresie zaś listopadowym wybitni polscy romantycy (Mickiewicz, Krasiński, Słowacki) odkrywczo problematyzowali ideę indywidualizmu, przy czym wyróżnikiem wielkiej poezji romantycznej okazała się, by tak rzec, interioryzacja dramatów historii (widoczna szczególnie wyraziście w *Kordianie*), określona inaczej jako „niezbywalność przeżycia historii i dylematów etyki obywatelskiej w najbardziej prywatnym doświadczeniu wewnętrznym bohatera” (Janion, Żmigrodzka). Idea indywidualizmu wyzwolonego już z wszelkich serwitutów narodowych, społecznych i politycznych skryształowała się w manifestach Stanisława Przybyszewskiego. W głośnym *Confiteor* („Życie” 1899 nr 1) orzekał w tonie przywódczym: „Artysta nie jest sługą ani kierownikiem, nie należy ani do narodu, ani do świata, nie służy żadnej idei ani żadnemu społeczeństwu. (...) stoi ponad życiem, ponad światem, jest Panem Panów, nie kiełznany, nie ograniczany żadną siłą ludzką. Jest on zarówno święty i czysty, czy odtwarza największe zbrodnie, odkrywa najwstrętniejsze brudy, gdy w oczy w niebo wbija i światłość Boga przenika”. Ta skrajnie antyspołeczna antropologia artystowska stanowiła pewien wyłom w formacji kulturowej polskiej dziewiętnastowieczności, jednak w zderzeniu z wzorcami „służebnymi” poniosła porażkę, mimo że ich fundament antropologiczno-filozoficzny sprowadzał się do zasadniczo tożsamej koncepcji podmiotu.

Jakkolwiek bowiem formuła podmiotowości panująca w wieku XIX stanowiła splot różnorodnych tendencji filozoficznych i psychologicznych, to jej wspólną podstawą był model antropologiczny, oparty na względnie niezmiennym podłożu, tj. na fundamencie podmiotowości kartezjańskiej, dopełnionej potem przez Kanta, przyznającej centralne miejsce człowiekowi jako autonomicznej,

tożsamej ze sobą, trwałej świadomości, będącej podstawą i gwarantem wiedzy o świecie. Antropologiczny model dziewiętnastowieczności przynależał, rzecz jasna, do wielowiekowej tradycji filozoficznej Europy, tradycji „metafizyki obecności” (termin Derridy), której paradygmatycznym wyróżnikiem było myślenie o bycie jako obecności właśnie, przy czym obecność ta, stanowiąca transcendentálną zasadę myślenia metafizycznego, uobecniała się dla świadomości, dla podmiotu poznającego, a więc jawiła się jako subiektywizacja bytu. Owa świadomość, inaczej człowiek jako *subiectum*, zyskiwała status podstawy i uniwersalnego środka odniesienia. Powiedzieć można, ujmując zagadnienie dziewiętnastowiecznej antropologii od innej jeszcze strony, że człowiek tamtej epoki objawiał się – by przywołać słynne określenie Foucaulta ze *Słów i rzeczy* – jako „empiryczno-transcendentalny dublet”. Albo bowiem podlegał on działaniu deterministycznych praw natury (co podkreślały różne orientacje ówczesnej metafizyki naturalistycznej), albo występował w roli autonomicznego podmiotu moralnego, który kieruje się w życiu głosem wewnętrznego sumienia (tak głosił Kant). To rozdarcie nieustannie determinowało ówczesne dyskursy etyczne i antropologiczne, ale nie wpłynęło na destrukcję monistyczno-substancjalnej koncepcji podmiotu, obowiązującej aż do schyłku XIX wieku, czyli do momentu pojawienia się empiriokrytycyzmu i różnych wariantów „filozofii życia” (nietzscheizmu, bergsonizmu), pod których wpływem rozpoczął się właśnie proces dezintegracji trwałej subiektywności zorganizowanej w „ja”.

Nim jednak zaczęły się rozpadać fundamenty spójnej substancjalnej podmiotowości XIX wieku, dominującą pozycję – tak w romantyzmie, jak i pozytywizmie – zajmował autorytatywny metafizyczny podmiot, który spełniał społeczną funkcję „prawodawcy” (termin Zygmunta Baumana). Jeśli w epoce Oświecenia status takich prawodawców przyznano intelektualistom i uczonemu, to w stuleciu XIX, które nadal wysoko ceniło tamte elity intelektualne, podobnego znaczenia – pod wpływem romantyzmu – nabiera artysta. Nobilitacja artysty wiązała się przy tym z ogromnym dowartościowaniem sztuki, która pełniła ważne funkcje społeczne. Wszakże wybitni artyści dziewiętnastowieczni – Byron, Delacroix, Dickens, Turgieniew, Mickiewicz, Wagner, Zola, Prus, Tołstoj, Żeromski, Wyspiański – uchodzili za sumienie własnych narodów i społeczeństw. Ich głos – acz oceniany nierzadko kontrowersyjnie – ważył w przestrzeni społecznej komunikacji. W warunkach polskich sztuka, a zwłaszcza literatura, wysunęła się w czasach romantyzmu na pozycję zdecydowanie pierwszorzędą, odgrywając – z uwagi na polityczną ułomność życia publicznego w Polsce – rolę wzorcotwórczą, wybitnie patriotyczną, społecznie zaangażowaną. Polski artysta romantyczny – przykładem najznamienniejszym Mickiewicz – stawał się sumieniem narodu, jego

przewodnikiem, prorokiem i rewelatorem prawd najwyższych. W dobie pozytywizmu ustąpił on miejsca nauczycielowi i skrupulatnemu badaczowi współczesnej rzeczywistości. Ale niezmiennie w polskiej świadomości kulturowej XIX wieku pozostawało przekonanie o jego – artyście – „instytucjonalnej funkcji publicznej i urzędzie narzucającym obowiązki pozaliterackie” (Bachórz). Nadzędne, uprzywilejowane miejsce artystów oraz uczonych (lansowanych przez scjentyzyczny światopogląd pozytywizmu) to jeden z konstytutywnych elementów świadomości dziewiętnastowiecznej.

Dziewiętnastowieczność orientowała się na **progresywizm i nowość (innowację, oryginalność)**, traktując je jako wartości aksjomatyczne (ceniono je zarówno w romantyzmie, jak w pozytywizmie). Stanowiły one – z wyjątkiem progresywizmu, nobilitowanego już przez Oświecenie – aksjologiczne i poznawcze odkrycie, dokonane właśnie przez formację kulturową XIX wieku. W owym nastawieniu na przyszłość objawia się typowa dla dziewiętnastowieczności – wyraziście widoczna tak w światopoglądzie romantycznym, jak pozytywistycznym – tendencja do kontestacji terażniejszości, uznawanej jedynie za etap przejściowy do doskonalszej (sprawiedliwszej) przyszłości. Jednak mimo swego radykalnego progresywizmu i uprzywilejowania nowości dziewiętnastowieczność niekiedy dość harmonijnie łączyła kanon wartości nowych z tymi odziedziczonymi po poprzedniej formacji kulturowej, nie mogła zresztą radykalnie zerwać światopoglądowych więzi z tamtą formacją, skoro obie przynależały do „filozoficznego dyskursu nowoczesności” (termin Jürgena Habermasa). Tak np. wiek XIX kontynuował wypracowaną przez Oświecenie **ideę cywilizacji** pojmowanej jako „rezultat postępu” (Maciejewski). Rozszerzanie dorobku cywilizacji utożsamiano wtedy z rozmaitymi procesami modernizacyjnymi, które należało konsekwentnie wdrażać, by w rezultacie powiększać zasób ogólnoludzkiego i jednostkowego szczęścia. Można powiedzieć, iż dążność do budowy cywilizacji stanowiła kategorię imperatywu dla człowieka XIX wieku, w szczególności zaś spopularyzowała się ona w ówczesnym światopoglądzie scjentyzycznym. Oświecenie i pozytywizm okazały się głównymi promotorami idei cywilizacji. W ścisłym z nią związku pozostawała **użyteczność**, kolejna z pierwszorzędnych wartości dziewiętnastowiecznej formacji kulturowej. Użyteczność, nazywana też zamiennie **użytecznością**, wyznaczała zwłaszcza kanon etyki pozytywistycznej (ustanowił go podówczas John Stuart Mill). Bycie użytecznym uznawano wtedy za powszechny obowiązek całej ludzkości; jednostka i zbiorowość winny tak postępować, by wszystkie ich działania przyczyniały się do szczęścia powszechnego. „Każdy człowiek danego społeczeństwa – pisał w głośnym manifestie *Użyteczność w literaturze* (1872) Piotr Chmielowski – powinien przyczy-

niać się (...) do jego dobra; powinien być **użytecznym**. Im kto wyższy zajmuje lub chce stopień na skali społecznego znaczenia, tym zakres użyteczności jego szerszymi promieniami zakreślać musi. Kto zaś pragnie zostać przewodnikiem innych, niosącym pochodnią oświaty, ten powinien tych innych przekonać, że zdoła im zapewnić jak najobfitszy zapas użyteczności”. Chmielowskiemu wtórował Antoni Pilecki: „Główną cechą obecnego kierunku społeczeństw naszych jest utylitaryzm. Odrzucamy na stronę wszystko, co nie wpływa dodatnio na rozwój ludzkości, co nie przekłada cegiełki do wielkiego gmachu, zbudowanie którego stanowi cel naszego bytu. Gmachem tym jest szczęście i rozwój społeczeństw” (*Spoleczne znaczenie poezji i współczesne jej stanowisko*, 1874).

Utylitaryzm odcisnął też silne piętno na światopoglądzie scjentyzycznym drugiej połowy wieku, na idei **nauki**, która w modelu kulturowym dziewiętnastowieczności zajmowała miejsce szczególnie uprzywilejowane. Comte, dla przykładu, rad był wprząc naukę w służbę dla ludzkości. Wszak jego słynne hasło: *savoir pour prévoir, prévoir pour agir* wyznaczało też – oprócz epistemologicznej strategii wiedzy pozytywnej – utylitarne funkcje poznaniu naukowemu. W XIX wieku uważano, że rozwój nauki wpływa bezpośrednio na modernizację stosunków międzyludzkich, na przyrost dobrobytu i szczęścia. Młoda Eliza Orzeszkowa podzielała w pełni ów pogląd, gdy z entuzjazmem recenzowała pracę Buckle’a *Historia cywilizacji w Anglii*: „Nauka daje ludziom sposoby zwyciężenia potęg zewnętrznej natury, nauka rozświecając pojęcia wiedzie ludy ku zgodzie, pokojowi, bogactwom, cnotom. Nauka zabija marzycielstwo i różne przesądne nadzieje, (...) każe człowiekowi wpatrywać się w ziemskie istnienie, doskonalać je dla siebie i innych; ona nareszcie, prowadząc człowieka ku poznaniu samego siebie, daje mu poczucie własnej potęgi i zacności, na którym wsparty zechce być samym sobą i sam przez się myśleć, żyć i działać” (*O „Historii cywilizacji angielskiej” przez Henryka Tomasza Buckle’a*, „Gazeta Polska” 1866 nr 157-158).

Jednakże dziewiętnastowieczny scjentyzm oscylował, co warto podkreślić, między – powyższym – przeświadczeniem o wybitnie aksjologicznym charakterze naukowego poznania, które służy po prostu dobru ludzkości i nigdy nie może się obrócić przeciwko niej, a – skądinąd także typowym dla pozytywistycznej epistemy – sądem o rozdzieleniu nauki i wartości (to drugie stanowisko propagował wybitny metodolog nauki Claude Bernard). W pozytywizmie polskim zdecydowanie zrazu dominowała praktyczno-uitylitarne koncepcja nauki, dopiero od lat osiemdziesiątych częściej akcentowano „czysty” charakter naukowego poznania (stanowisko Józefa J. Boguskiego, Napoleona Cybulskiego, Władysława Kozłowskiego, Adama Mahrburga). Obie koncepcje zdawał się łączyć w swoich refleksjach Bolesław Prus, choć na przykład, w młodzieńczym studium *O elek-*

tryczności („Niwa” 1872 nr 11) przekonywał, w duchu idei nauki „czystej”, że: „każde zjawisko winno być (...) badane, choćbyśmy zeń dla życia praktycznego najmniejszych nie wyciągnęli korzyści”.

Nie ulega wątpliwości, że mimo tych różnic w scjencycznej metanarracji XIX wieku objawiał się z pełną mocą emancypacyjno-krytyczny i progresywny duch całej epoki nowoczesności. Bo świadomość dziewiętnastowieczna *a priori* przyjmowała „ogólnohumanistyczny charakter nauki i jej związek z moralnie motywowaną wizją postępu” (Dopart). Znamienne i zarazem zrozumiałe w tym kontekście, że pozytywistyczna koncepcja nauki (wiedzy) miała charakter predykcyjny i nomotetyczny: pozwalała przewidywać fakty na podstawie ustalonych praw, co mogło mieć ogromne konsekwencje dla praktyki życia społecznego.

Z ideami cywilizacji i użyteczności spletała się **praca**, traktowana przez dziewiętnastowieczność niemal jako gatunkowe powołanie człowieka. Wokół pracy oscylowały nadto takie wartości, jak: **praktyka, doświadczenie, czyn, twórczość** (Maciejewski). Rzecz jasna, funkcjonowały one w różnorodnych kontekstach filozoficznych i ideowo-politycznych (np. w heglizmie, marksizmie, bergsonizmie, nietzscheanizmie), nabierając tym samym nieco odmiennych cech semantycznych. Choć zwyczajowo łączy się je z utylitarnym światopoglądem scjencycznym, to przenikały one też do idealistycznych systemów romantyzmu *sensu largo* (*vide*: rola kategorii czynu w romantycznej filozofii, antropologii i historiozofii Augusta Cieszkowskiego albo „prometeizm pracy” Cypriana Kamila Norwida). Specyficznego znaczenia nabrała praca w warunkach polskich, stając się – jako „praca organiczna” – kanonicznym składnikiem liberalnego i (pre)pozytywistycznego programu społecznego (za pierwszego polskiego teoretyka pracy uchodzi słusznie Józef Supiński, uznający ją – choćby w swoim najśłynniejszym dziele *Szkola polska gospodarstwa społecznego*, 1862-1865 – za konstytutywny wyróżnik ludzkiego gatunku, za warunek moralności i cnót społecznych). W okresie pozytywizmu dołączono do haseł „pracy organicznej” postulat „pracy u podstaw”, którego realizacja miała ewidentny wydźwięk patriotyczny: chodziło o przeciwdziałanie akcji rusyfikatorskiej na wsi po uwłaszczeniu, o uczynienie z chłopca świadomego obywatela, odczuwającego związek z polskością. Wielki apologeta pozytywistycznych idei i wartości, Bolesław Prus, z niewzruszonym przekonaniem orzekał jeszcze na przełomie stuleci: „Słowem – praca, praca i praca!... Praca mądra, wytrwała, cierpliwa, inaczej – »praca zorganizowana i organiczna« jest to potęga, dla której nie ma niepodobieństw” (*Kronika tygodniowa*, „Kurier Codzienny” 1900 nr 326).

Wiek XIX hołdował też idei **wynalazczości**, skorelowanej z pracą i innymi bliskoznacznymi wartościami. Modernistyczna (nowoczesna) *ratio* uobecniała

się częstokroć jako rozum instrumentalny, podporządkowujący sobie naturę (przyrodę) i odkrywający jej tajemnice w celu przysporzenia ludzkości szczęścia i przyspieszenia cywilizacyjnego postępu. Liczne odkrycia nauk przyrodniczych napawały dumą ludzi XIX wieku. Optymizm wydawał się wówczas uzasadniony; utwierdzały go wynalazki techniczne w dziedzinie transportu (parostatek, kolej) i komunikacji (telegraf, telefon), odkrycia wielu nowych szczepionek, powstanie teorii fizycznych (elektromagnetyzmu i termodynamiki), rozpowszechnienie elektryczności, rozwój oświaty, humanizacja prawa karnego, wreszcie ustawodawstwo socjalne. Wiek „pary i elektryczności”, jak potocznie określano XIX stulecie, zdawał się potwierdzać nadzieje żywione przez sejentystyczny światopogląd epoki. Zagorzałym propagatorem wynalazczości był Bolesław Prus, który upatrywał w niej potężną dźwignię postępu cywilizacyjnego i stopniowego procesu uszczęśliwiania ludzkości. Zagadnieniu temu poświęcił młodzieńczy odczyt *O odkryciach i wynalazkach* (1873); pisał w nim, zgodnie zresztą z duchem nowoczesności, iż: „Odkrycia i wynalazki wpływają na polepszenie dobrobytu i pozwalają ludziom rozmnażać się bez obawy głodu i nędzy, jakie panowały dawniej”. Wszakże „zabezpieczają [one] życie społeczeństw, powiększają ich wygody, potęgują zręczność, siły fizyczne, zmysły i rozum jednostek, oszczędzają czas i pieniądze”.

Dziewiętnastowieczność wypromowała nadto – przejętą z Oświecenia – ideę **wolności**, która obok **sprawiedliwości społecznej i równości** (*notabene* mającej również antecedencję oświeceniową) zajęła bodaj najwyższe miejsce w normatywnej aksjologii tej formacji kulturowej (Maciejewski). W szczególności stała się wolność wartością absolutną dla polskiego romantyzmu; przyjmuje się wręcz (Janion, Żmigrodzka), że historiozofia tego prądu była właśnie historiozofią wolności, ukształtowaną – zgodnie zresztą z dyrektywą nowoczesnej epistemy – linearno-progresywnie i teleologicznie zarazem. Romantyczne myślenie o dziejach, naznaczone tragizmem polskiego losu narodowego w wieku XIX, przybierało charakter już to radykalnie demokratyczny, już to mistyczno-religijny, przy czym pochodź ku przyszłej wolności – stanowiącej *telos* wszystkich wariantów historiozofii romantyzmu – musiał się nierzadko odbywać drogą krwawych prób, ofiar i poświęceń. Kluczową rolę rewolucji politycznej i społecznej przyznawał w swojej poezji mistycznej Słowacki (np. w wierszu *Uspokojenie*, 1844-1845), uznając ją za rezultat pracy Ducha „wiecznego rewolucjonisty”, przy czym misję twórcy historii przyznawał ludowi. Gorliwymi propagatorami wolnościowych, egalitarnych i rewolucyjnych idei romantycznych stawali się najczęściej radykalni demokraci pokroju Henryka Kamieńskiego czy Edwarda Dembowskiego.

Pozytywizm polski przejął od romantyzmu idee wolności, sprawiedliwości społecznej i równości, acz zredukował irredentystyczne tendencje swojego poprzednika, czyniąc z wolności (niepodległości) cel dalekosiężny (obecny w dyskursach intelektualnych epoki najczęściej *implicite*), ku któremu miały prowadzić działania organicznikowskie, silnie nasycone typowym dla pozytywizmu duchem demokratyzmu i egalitaryzmu. „Pozytywizm – deklarował Chmielowski – pragnąłby znieść zapórę, odgradzającą uprzywilejowanych od upośledzonych (...); chciałby rozpowszechnić do najszerszych granic tę myśl, że (...) jedynie samoistna działalność mas może przynieść skutki najpożądane. (...) Zwraca się więc do mas, rachując na świeże ich siły i na bezstronne umysły” (*Pozytywizm i pozytywiści*, „Niwa” 1873 nr 29).

Eskalacja dążeń i nadziei wolnościowych oraz niepodległościowych nastąpiła w Królestwie Polskim w okresie rewolucji 1905 roku, gdy postulaty polityczne łączono ze społecznymi. Formuła „pierwszej rewolucji” i „czwartego powstania” trafnie oddaje charakter wystąpień rewolucyjnych części polskiego proletariatu. Odżyły wtedy – przyciszone w okresie pozytywizmu – nastroje niepodległościowe, pojawiły się – radykalnie rewolucyjne.

Promotorem ruchów wolnościowych oraz sprawiedliwości społecznej i wolności stała się w wieku XIX **młodość**, traktowana jako kategoria kulturowa, ogniskująca w sobie takie wartości epoki, jak dążność do zmiany (modernizacji) istniejącego *status quo* (politycznego, społecznego, kulturowego) i imperatyw odkrywania (zdobywania) nowości. Opozycję młodzi – starzy transponowano też na grunt społeczny. Pierwsza kwalifikacja miała charakteryzować nowe klasy społeczne: lud albo proletariatu, którym przypisywano rolę historiotwórczego podmiotu; mianem zaś „starych” opatrywano nierzadko warstwę – jak np. szlachtę czy arystokrację – uznawane za anachroniczne i tamujące postęp. Poetycki arcywzór toposu młodości ustanowił, rzecz jasna, Mickiewicz; potem nawiązywali doń liczni autorzy, jak choćby Aleksander Świętochowski czy Stanisław Brzozowski. Pierwszy pisał w głośnym manifestie *My i wy* („Przegląd Tygodniowy” 1871 nr 44): „**My** (...) młodzi, nieliczni, nie rządzący się widokami materialnych korzyści, uwolnieni z obowiązku hołdowania pewnym stosunkom i znajomościom, wypowiadamy swoje przekonania otwarcie, (...) pragniemy pracy i nauki w społeczeństwie, pragniemy wywołać siły nowe, zużytkować istniejące, skierować uwagę przed, a nie poza siebie (...). **Wy** (...) starzy, liczni, krepowani między sobą tysiącem niewidzialnych nici, skradacie się ze swoimi zasadami nieśmiało, żądacie (...) spokoju, nieruchomości, każecie wszystkim patrzeć w przeszłość, szanować nawet jej błędy (...)”. Trzydzieści lat później Brzozowski nadał młodości cech ideowo-światopoglądowego radykalizmu, czyniąc z niej

„forpocztę” nowego modelu kultury, ufundowanego na podstawowych wartościach modernistycznych; z właściwą sobie apodyktycznością stwierdzał: „Wnieśliśmy jedną rzecz: (...) niebywałą, niezmierną tęsknotę prawdy. Potrzeba prawdy jest tym, co w nas najgłębsze, najistotniejsze. (...) My młodzi nie jesteśmy czczym i jałowym **Nie**, przeciwnie, tkwi w nas zapowiedź jakiegoś wielkiego (...) i twórczego **Tak**; szczerłość bezwzględna, głębokie życie duchowe, uduchowanie wszystkich stosunków społecznych, pogłębienie sztuki i uczynienie jej prawdziwie ludzką – oto nasze hasła” (*My młodzi*, „Głos” 1902 nr 50).

Dziewiętnastowieczność nie była oczywiście homomorficzną formacją kulturową. Jej paradygmat zasadał się na wielu antynomiach; przejawiała się w nich, jak się zdaje, krytyczna (auto)refleksyjność i wewnętrzna aporetyczność dialektycznego ducha nowoczesności, który w poszukiwaniu nowego nierzadko kontestował – lub przynajmniej problematyzował – teoriopoznawcze, ontologiczne i aksjologiczno-etyczne fundamenty formacji dziewiętnastowiecznej. Jednakże ów autokrytycyzm zasadniczo nie „nadkruszał” epistemologicznego horyzontu dziewiętnastowieczności. Formacja ta poruszała się bowiem w ramach epistemy nowoczesnej.

Oprócz antynomii: **indywidualizm – kolektywizm** paradygmat kulturowy dziewiętnastowieczności konstituowały jeszcze inne antynomie i aporie. Dwie główne części składowe tego paradygmatu: Oświecenie (oraz jego kontynuacja: pozytywizm) i romantyzm charakteryzowały się, co prawda, typowymi dla ducha nowoczesności dążnościami wyzwolenczo-utopijnymi (Stefan Morawski), niemniej każda z tych części kształtowała odmienny światopogląd filozoficzny. Konstytutywna antynomia dziewiętnastowieczności (szerzej: nowoczesności) objawiała się, najogólniej mówiąc, w kolizji oświeceniowego (pozytywistycznego) logosu, opartego na dominacji rozumu krytycznego i instrumentalnego, oraz romantycznego mythosu, który uprzywilejował tendencje anarchizujące i spirytualistyczne (lub witalistyczne u schyłku XIX wieku), eksplorując np. tajemnice istnienia za pomocą takich dyspozycji poznawczych, jakie przeciwstawiały się oświeceniowo-pozytywistycznej *ratio*. Z pewnością pierwszy biegun wskazanej antynomii – logos – motywował wszystkie te przekształcenia w epoce nowoczesności, które stopniowo prowadziły ku kulturowej racjonalizacji (owemu „odczarowaniu” świata w terminologii Maxa Webera); drugi zaś – romantyczny mythos – proponował opozycyjną wizję świata i odmienny zestaw norm aksjologiczno-etycznych. W okresie dominacji światopoglądu scjencyficznego – mniej więcej w trzeciej ćwierci XIX stulecia – rozum instrumentalny wypracował wiele koncepcji idealnego ustroju politycznego (miały się w nich zaktualizować podstawowe hasła i wartości dziewiętnastowiecznej formacji kulturowej: wol-

ność, równość, sprawiedliwość) oraz podporządkowywał sobie przestrzeń natury, poddając ją zabiegom „ogrodniczym” (Bauman), podejmowanym z punktu widzenia przyszłej racjonalizacji świata. Jeśli oświeceniowo-pozytywistyczna *ratio* skłaniała się raczej ku optymizmowi (szczególnie widocznemu w dziedzinie historiozoficznej, gdzie sformułowano metanarrację postępu cywilizacyjnego, osiąganego dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych), to romantyzm oscylował ku pesymizmowi, kwestionując np. rezultaty kulturowej modernizacji świata przez rozum instrumentalny. Zdarzało się jednak, że poglądy optymistyczne bądź pesymistyczne nie pokrywały się z podziałem na pozytywizm (Oświecenie) i romantyzm (Maciejewski).

W strukturze oświeceniowo-pozytywistycznego scjentyzmu da się zauważyć przejawy światopoglądu określonego przez Wilhelma Diltheya jako „naturalizm”. Jego metafizyczną tezę stanowiła teoria mechanicystyczno-naturalistyczna, w zakresie zaś antropologii podkreślał ów naturalizm zdeterminowanie jednostki ludzkiej przez przyrodę. Z kolei romantyczny biegun dziewiętnastowiecznej formacji kulturowej wyrażałby – w terminologii Diltheya – światopogląd „idealizmu wolności” (jednostka traktowana jako podmiot, byt autonomiczny) lub „idealizmu obiektywnego”, pojmującego świat jako organiczną całość (o charakterze np. racjonalistycznym lub panteistycznym). W każdym wszakże przypadku świat jawi się jako obecność, jako obiekt (przedstawienie) dla podmiotu (*subiectum*), który może się rozmaicie konkretyzować, przykładowo w postaci romantycznej jaźni lub pokartezjańskiej – a generalnie przejętej też przez antropologię pozytywizmu – świadomości. Substancjalny (esencjalny) aspekt owego świata pojmowano w XIX wieku rozmaicie; ówczesne stanowiska ontologiczne sprowadzały się do różnych wariantów metafizyki: spirytualizmu, panteizmu, naturalizmu, materializmu.

W zakresie stanowisk poznawczych dziewiętnastowieczność fundowała się na antynomii: **maksymalizm – minimalizm**. Maksymalistyczne epistemologie zakładały możliwość dotarcia do istoty rzeczy (bytu). Maksymalizm cechował epistemologię Hegla, którego system metafizyczny, najdojrzały wariant racjonalistycznego idealizmu w filozofii niemieckiej, zrównywał myśl z bytem. Przeświadczenie o możliwości poznawczej eksploracji bytu (jego istoty) charakteryzowało też różne warianty epistemologii romantycznej. Bo „romantycy – jak to ujęła Maria Cieśla-Korytowska – poznawać chcieli **wszystko**: nie tylko Boga czy przyrodę, człowieka, historię, lub literaturę z osobna, lecz wszystko, i to często jednocześnie”. W romantyzmie polskim – na przykład w III części *Dziadów* Mickiewicza oraz w twórczości Słowackiego – ważne miejsce zajęły specyficzne sposoby poznania maksymalistycznego poprzez olśnienie, widzenie czy ob-

jawienie (Cieśla-Korytowska). Na stanowisku przeciwnym, minimalistycznym, stała zaś filozofia pozytywistyczna, programowo unikająca – acz nie zawsze konsekwentnie – dociekań metafizycznych i poszukiwania przyczyn pierwszych („esencjalnych” w terminologii Comte’a). Reprezentatywny w tym kontekście był głos Franciszka Krupińskiego: „Filozofia pozytywna nie zna absolutu, bezwzględności, pierwszych przyczyn, (...) lecz tylko względność, najbliższe przyczyny i fenomena, czyli zjawiska (...). Zjawiska muszą się same za siebie wytłumaczyć” (*Szkola pozytywna*, 1868).

Wyszczególnia się nadto niekiedy jeszcze inną – *notabene* skorelowaną z powyższą opozycją maksymalizmu i minimalizmu – antynomię dziewiętnastowieczności, a mianowicie antynomię: **aktywizm** – **pasywizm** (Maciejewski). Wydaje się wszakże, iż emancypacyjno-reformatorski duch formacji XIX wieku, i szerzej: całej nowoczesności, lepiej odpowiada postawom aktywnym, dążeniom do twórczego przekształcania świata. Jeśli przez pasywizm rozumieć zachowania skrajnie inercyjne bądź kontemplatywne, negujące możliwość aktywnego uczestnictwa jednostki i zbiorowości w modernizacyjnych procesach kulturowych, to takie postawy pojawiały się w romantyzmie i u schyłku XIX wieku. Znacznie rzadziej natomiast zajmowali je reprezentanci światopoglądu scjentyzycznego, wycofujący się czasem w sferę czystego poznania naukowego (przykłady najznamienniejsze: Taine i Renan).

Powyższe antynomie i aporie strukturalizowały też paradygmat kulturowy polskiej dziewiętnastowieczności. Jej dorobek myślowy, naznaczony przecież tragicznym piętnem niewoli narodowej, był ogromny. Zapoczątkowane już w czasach Oświecenia procesy modernizacyjne rozwinęły się – mimo oporu reżimów zaborczych – w wieku XIX. Wtedy też wspólnym wysiłkiem romantycznych elit intelektualnych, trzeźwych pracowników umysłowych okresu pozytywizmu i neoromantycznego pokolenia Młodej Polski utrwaliły się podłoża polskiej świadomości narodowej; naród rozpoznał się w swoim jestestwie, włączając się przy tym aktywnie w budowę przestrzeni kulturalnej nowoczesnej (modernistycznej) Europy. Emancypacyjny duch nowoczesności bodaj najwyraziściej skryształizował się w modernizacyjnym projekcie polskiego pozytywizmu. Pomimo odmiennych odpowiedzi na wspólne ponadokresowe pytania, wyznaczające paradygmatyczną tożsamość formacji kulturowej XIX wieku, zarówno romantyzm, jak pozytywizm przygotowywały grunt pod przyszłą restytucję niepodległego państwa, która stanowiła strategiczny cel zdecydowanej większości rewolucyjnych i reformatorskich przedsięwzięć, podejmowanych w okresie zaborów. Różnice dotyczyły środków: z jednej strony odzyskanie niepodległości uzależniano od akcji powstańczej, zbrojnego wystąpienia, rozległej konspiracji, z drugiej zaś – wiązano je

z działaniami organicznikowskimi, przygotowującymi postęp cywilizacyjny kraju. Jednakże – i w tym się objawia duchowa spójność polskiej dziewiętnastowieczności – „sama idea »wybicia się na niepodległość« pozostawała podwaliną myślenia o przyszłości” (Bachórz). Wyzwoleńczy duch dziewiętnastowiecznej formacji kulturowej przybrał w warunkach polskich zabarwienie szczególne.

Bibliografia

- J. Skarbek, *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*, Wrocław 1968.
- T. Burek, *Genialny wiek XIX i Esej o literaturze XIX wieku*, w: *Dalej aktualne*, Warszawa 1973.
- M. Janion, *Badania literackie nad XIX stuleciem*, w: *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.
- B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975.
- M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.
- S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983.
- M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, w: *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, wstęp, przypisy i red. naukowa S. Kozyr-Kowalski, Warszawa 1984.
- J. Ziomek, *Epoki i formacje w dziejach literatury polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1986 z. 4.
- W. Tyburski, *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój – metamorfozy – załamania*, Toruń 1989.
- J. Bachórz, *Pozytywistka na rozdrożu*, w: *Przełom antypozytywistyczny w polskiej świadomości kulturowej końca XIX wieku*, pod red. T. Bujnickiego i J. Maciejewskiego, Wrocław 1986.
- W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł., wstępem i koment. opatrzyła E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989.
- A. Kowalczykowska, Wstęp do: *Idee programowe romantyków polskich. Antologia*, BNI 261, Wrocław 1991.
- Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995.
- A. Kowalczykowska, *Wiek XIX: przełomy, cezury, płynność*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów Warszawa 1995*, pod red. T. Michałowskiej, Z. Golińskiego, Z. Jarońskiego, Warszawa 1996.
- D. Siwicka, *O obcości duchów: romantycznego i ponowoczesnego*, „Teksty Drugie” 1996 nr 1.
- M. Cieśla-Korytowska, *O romantycznym poznaniu*, Kraków 1997.
- J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997.
- R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997.
- Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, red. naukowa przekładu M. Kempny, Warszawa 1998.
- S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999.
- J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- J. Maciejewski, *Miejsce pozytywizmu polskiego w XIX-wiecznej formacji kulturowej*, w: *Pozytywizm. Języki epoki*, pod red. G. Borkowskiej i J. Maciejewskiego, Warszawa 2001.
- M. Strzyżewski, *Mickiewicz wśród krytyków. Studia o przemianach i formach romantycznej krytyki w Polsce*, Toruń 2001.
- B. Dopart, *Nasz literacki wiek XIX i „izmy”*, w: *Na początku wieku. Rozważania o tradycji*, pod red. Z. Trojanowiczowej i K. Trybusia, Poznań 2002;

- M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła*, Gdańsk 2004.
- M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005.
- T. Sobieraj, *Pozytywizm polski i duch nowoczesności*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 2005 z. 1.

Nineteenth-century culture model (a dictionary entry)

The proposed ‘nineteenth-century cultural model’ [Polish, *dziewiętnastowieczność*] should be understood as a peculiar ‘ideal type’, not actualised in any discursive practice (deduced from a heterogenic textual space), or, as a certain neo-Hegelian type, showing off what is essential, paradigmatic, or model in a given set or group of phenomena. In a quest for traces of manifestation of (a) 19th-century cultural awareness, the present article attempted at embracing ideas propagated by a few generations of creative artists as well as those reconstructed on an ex-post basis, resulting from a scholarly afterthought on modernity.