

osobnych kultur, wciąż uobecniający się hermetyzm oraz funkcjonowanie motywów egzystencjalnych, wypierających w procesie europeizacji i uniwersalizacji elementy regionalne.

Wilno literackie na styku kultur to kolejny element w dyskursie kresoznawczym. Autorzy, penetrując z różnych punktów widzenia terytorium tak specyficzne, mitogenne, ewokujące dziś jeszcze skojarzenia zogniskowane wokół „małojczyźnianych” emocji idyllicznych, jak się wydaje, przewyżniają subiektywizm oglądu i podejmują próby dotarcia do naznaczonych splotem tradycji, pluralistycznych obszarów wileńskiej kultury. Tom zawiera zbiór interesujących propozycji badawczych, wynikających przede wszystkim z otwartości na Inność, z jej ciekawości i akceptacji. Staranność edytorska, estetyczna szata graficzna oraz zawsze pożądany indeks osób dopełniają zalet publikacji.

Dorota Samborska-Kukuć

DOI: 10.18318/WIEKXIX.2008.18

Daniel H. Valsecchi, *Między polityką a metapolityką. Samoobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817-1835)*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2007, ss. 483.

Daniel Valsecchi stawia sobie następujące zadanie: „Trzeba rozszyfrować znaczenie tego, co poeta napisał” (s. 8). Do jego realizacji zabiera się w szczególny sposób:

W celu wykonania tego zadania musimy, po pierwsze, wypracować metodę interdyscyplinarną (...) [Klasyczne badania historyczno-filologiczne] ograniczają się do wykładni „tekstów” Mickiewicza, pozostawiając na boku ich „kontekst” i – przede wszystkim – ich „podtekst”, czyli najgłębsze ugruntowanie konstrukcji teoretycznych poety. (...) złożoność tego kontekstu wymaga analiz po wieloma względami (s. 8).

Dlatego poezja Mickiewicza jest dla Valsecchiego sferą badań interdyscyplinarnych: politologicznych, socjologicznych, psychologicznych i antropologicznych. Mają one służyć (...) *sui generis* archeologii Mickiewicza, (...) [opisowi] „podskórnych”, chciałoby się powiedzieć, biernych śladów ukrytych w jego życiu i twórczości. Dystansując się od wszelkich stereotypów i dogmatów, przymusowo narzucanych przez mickiewiczologów (...), powinniśmy rów-

nocześnie iść tropem „mistrzów podejrzeń” wobec całej dostępnej wiedzy o Mickiewiczu (s. 9).

Tu pojawia się przypis do *Archeologii wiedzy* Michela Foucault. Jeśli idzie o tytułowe „samo objawienie” – bardzo tajemnicze – to termin ten nie jest we wstępie wyjaśniony, ma się stać „przedmiotem stopniowej konstrukcji” (s. 8).

Na stronie 120 zadanie metodologiczne rozprawy sformułowane jest inaczej:

Mannheim twierdzi, że „istnieją sposoby myślenia, których nie można właściwie zrozumieć bez ujawniania ich społecznych źródeł” Aczkolwiek nie można zawsze i pod wszystkimi względami myśleć *historycznie*, kontekst ustala granice tekstu, wytyczając jego treści. Z tego powodu należy „rozebrać” mechanizm, aby zobaczyć owe elementy: podstawy społeczne, struktury grupowe, sytuację historyczną okresu analizowanego, społeczne procesy (konkurencji, antagonizmu itd.) i kulturowe podstawy (wartości, typ kultury, *Weltanschauung*).

Tu kilka słów naszego komentarza. Od razu nasuwa się spostrzeżenie, iż zalecenia socjologicznego historyzmu Mannheima nie są współbieżne z drogą „archeologii wiedzy” Foucaulta i tropami „mistrzów podejrzeń”. I nie za socjologią wiedzy idzie Valsecchi. Wbrew deklaracjom – co pokażę później – Valsecchi w nikłym stopniu rekonstruuje sytuację historyczną, kulturowe podstawy i *Weltanschauung* czasów Mickiewicza – w sposób zalecany przez Mannheima. Wpisując w cudzysłów słowo „tekst”, w odniesieniu do omawianych dzieł poety, Valsecchi zostawia właśnie ów podskórny ślad, którym nazwana z imienia technika podejrzeń naznacza już w punkcie wyjścia obszar swego działania, ujmując w cudzysłów to, co powiedziano, a odwołując się do tego, czego właśnie nie powiedziano. „Podskórne” i „bierne” ślady będą bardziej interesujące niż artykułowane słowo człowieka, uznanego skądinąd za geniusza (w poezji, nie w polityce). Valsecchi będzie używał obserwacji socjologicznych nie do rekonstrukcji kultury romantycznej, ale do jej dekonstrukcji. Tak właśnie odczytał sobie Mannheim, dokonując dekonstrukcji i jego myślenia. Zachował jednak postulat Mannheima, który nakazuje odtworzyć świadomość (choćby fałszywą) danego autora.

Książka Valsecchiego o Mickiewiczu budzi ambiwalentne uczucia: zaciekawienie, zdziwienie, ale i zdecydowany opór. Specyficzny kąt widzenia i niespecyficzne dla filologii narzędzia badawcze, przez niego obrane, dają w efekcie zachwalany kiedyś przez formalistów rosyjskich „chwyt udziwnienia”: wszystko w omawianej twórczości wieszczą staje się zupełnie nowe, niekiedy wręcz – zdumiewające. Ba, sam Mickiewicz staje się kimś zupełnie nowym. Czy chodzi o tzw. „odbrązowienie”? Nie, efekt jest bardziej złożony i głębszy. Dla Valsecchiego wieszczą prawdopodobnie nigdy nie zaistniał jako posąg ze spiżu, godny

uwielbienia czy obalenia. W głosie Konrada nigdy nie odnajdywał swoich zwad z Bogiem, a w sporze Dzieweczki z mędrcom – nim się z nim zapoznał – najwiśdoczniej obrał stronę szkiełka i oka.

Nie można zrozumieć tej książki i szczególnego efektu, jaki wywiera, póki – po Mannheimowsku – nie pozna się szczególnej pozycji jej autora.

Kim jest Daniel H. Valsecchi? Jak informuje notka biograficzna na czwartej stronie okładki, urodzony w 1962 roku, jest z wykształcenia prawnikiem, ale także politologiem i socjologiem, absolwentem studiów podyplomowych w Wyższej Szkole Wojennej Wojska Argentyńskiego, wykładowcą prawa i metodologii badań naukowych na Uniwersytecie Argentyńskim im. Johna F. Kennedy’ego, teorii prawa na Uniwersytecie Buenos Aires, a od 2006 roku – historii filozofii w Collegium Resurrectianum w Polsce. Wykłada filozofię i notka nazywa go filozofem, chociaż nie podano, gdzie zdobył wykształcenie w tej dziedzinie. Książka o Mickiewiczu jest jego pracą doktorską, obronioną w 2005 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim. Rejestr pracowników naukowych KBN przypisuje mu jako specjalność badań historię literatury XIX wieku i literaturoznawstwo.

Można podziwiać zasięg kompetencji argentyńskiego badacza – i jeszcze większy obszar zainteresowań. Skąd i od kiedy Valsecchi tak świetnie zna język ojczysty Adama Mickiewicza? Dlaczego zainteresował się akurat kulturą polską? Nie wiadomo. Po co czytał Mickiewicza? Jakie miejsce w jego badaniach zajmują zagadnienia teorii politycznych XIX wieku czy problematyka twórczości literackiej? I tego nie wiemy, bo nie mamy żadnej bibliografii jego prac.

Przyswojenie języka (wraz z literaturą i sztuką danego narodu) prowadzi na ogół do zżycia się z wpisanymi w ten język odmianami światooobrazu. Tymczasem Valsecchi wydaje się całkowicie myślowo i emocjonalnie „poza” kulturą polską, a nawet europejską. Jego akulturacja czy socjalizacja przebiegała przecież na antypodach, w zupełnie innych warunkach. O ile przyswojenie języka polskiego jest znakomite, włada nim jak *native speaker*, o tyle w zakresie rozumienia tekstu badacz konsekwentnie przyjmuje postawę zewnętrzną. Jego opis formowania się Mickiewicza jako człowieka i myśliciela w Polsce porozbiorowej, w Rosji i na emigracji – przypomina badania prowadzone przez antropologa nad przedstawicielem archaicznego szamanizmu (ta archaiczność czy „prymitywność” polskiej kultury jest kilkakrotnie przywoływana) – gdzieś na kresach świata.

Valsecchi ma spore odczytanie w literaturze przedmiotowej, dotyczącej Mickiewicza i romantyzmu. Wielu bardzo ważnych rzeczy jednak nie przeczytał lub nie wykorzystał, co bardzo symptomatyczne, ale o tym później. Lecz nawet wpisanie się w tę rozległą lekturę daje efekt udziwnienia, ponieważ Valsecchi, jako klasyczny outsider, nie przejmuje się zupełnie ani tradycją interpretacyjną

dzieł Mickiewicza, ani powszechnie przyjmowanymi sądami, ani chronologią badań czy ich metodologicznym zróżnicowaniem (traktując wszystkie jako równorzędne i istniejące w uniwersalnym „teraz”), ani hierarchią badaczy w tradycji polskiej. Zresztą, szuka w tych badaniach czegoś, czego mało kto szuka.

Przyjrzyjmy się książce o Mickiewiczu. Na razie kompozycji i podjętym w niej tematom. Daniel Valsecchi dzieli swoją rozprawę na cztery części. Postaram się je pokrótce zreferować, na razie niczego nie komentując, później odnosząc się do – najważniejszej dla mnie – kwestii metodologii prowadzonych badań.

W pierwszej części Valsecchi omawia kwestię „osobliwego powołania politycznego”, czyli zamilknięcia Mickiewicza jako poety. Osia prowadzonego w tej części wywodu jest kontrowersja zaistniała między Wincentym Lutosławskim, który przyjął tezę o doświadczeniu mistycznym Mickiewicza, a Wiktorem Weintraubem, który sądził, że Mickiewicz stracił talent. Hipoteza mistycyzmu jest przez Valsecchiego z całą powagą weryfikowana – na gruncie tego, co psychologia i teologia mówią o możliwości tego rodzaju doświadczeń. Kontekstem interdyscyplinarnym stają się tu badania mistycyzmu, mesmeryzmu, hysterii, opętania i szamanizmu, prowadzone tak w planie socjologicznym, jak i psychologicznym. Ta część wnosi wiele ciekawego materiału faktograficznego i porównawczego.

Część druga bada „geopolityczne uwarunkowanie” postaw Mickiewicza, kształtujących się w *Konradzie Wallenrodzie*, *Dziadach* i *Księgach pielgrzymstwa*. Tu rekonstruuje się myślenie Mickiewicza o Polsce, Rosji, Europie i emigracji, przywołując takie kategorie, jak tożsamość, akulturacja, alienacja, frustracja, resentyment, kompartmentacja, kompensacja, świadomość nieszczęśliwa, kolonializm, dominacja, arsenał oporu (tu omawia się tradycjonalizm, potajemne religie, spirytyzm i soteriologię). I ta część może się podobać, ponieważ ukazuje społeczeństwo polskie po rozbiorach i na emigracji – w kategoriach socjologicznych – właściwych do opisu tego obszaru badawczego.

Część III Valsecchi tytułuje: *Architektura sztuki możliwego działania: polityczne „Cursus Honorum” Mickiewicza*. Posługując się nadal użytym w poprzedniej części modelem dominacji, ukazuje myślenie Mickiewicza jako kontrolitkę, to znaczy politykę będącą „ruchem reagowania” w obrębie dominacji (s. 215). Jednocześnie przechodzi od rekonstrukcji postawy i myślenia do odtworzenia modelu możliwego działania, to jest do Mickiewiczowskiego projektu sfery *praxis*. Valsecchi uznaje, że został on skonstruowany wewnątrz „konfrontacyjnego wizerunku świata”, którego osią jest opisany przez Hegla i zinterpretowany przez Kojève’a, stosunek pana i niewolnika. Rozpatrując możliwe w tej sytuacji postawy polityczne (przyjęte za Normanem Daviesem), postawę *lojalną*, *powsta-*

niową i ugodową, argentyński badacz dostrzega w życiu Mickiewicza – wszystkie trzy – ujawnione „w życiu prywatnym, publicznym, twórczym” i „w monologu swego prywatnego sumienia” (s. 219). Stąd wobec Mickiewicza pojawia się określenie „pęknięta dusza”.

W tej części Valsecchi chce pokazać poetę – najpierw młodzieńca, potem człowieka dojrzałego – jako poszukującego modelu działania poprzez wybór wzorców osobowych. Znajdują się wśród nich Demostenes, Pitagoras, Orfeusz. Zwycięża model proroka i poety. W tym kontekście Valsecchi analizuje następnie *Konrada Wallenroda*, który okazuje się terenem wewnętrznej duchowej walki Mickiewicza, reprezentowanego w poemacie w postaciach Waltera-Alfa i Halbana. Prowadzona w duchu psychoanalitycznym egzegeza tekstu prowadzi do uznania, że dialog pożegnalny jest **samoobjawieniem** się Mickiewicza, który pragnie agitować, podżegać, dokonywać *kontrakulturacji*, przekonywać, zapowiadać, indoktrynować... krótko mówiąc, wpływać na innych, aby walczyli w imieniu psychagoga, sakralizowanego Demostenesa (s. 313).

Ta część nie budzi już takiego zaciekawienia jak poprzednie, a zastosowane w niej kategorie opisu wydają się niezbyt subtelne.

Część IV, ostatnią, prezentującą finalne wnioski, omówię bardziej szczegółowo. To bodaj najbardziej kontrowersyjna partia książki, przygotowująca niezmiernie rozczarowującą konkluzję.

Valsecchi rozpoczyna od analizy popowstaniowej depresji Mickiewicza, która omal nie skończyła się samobójstwem. Jej przyczyną była klęska powstania, będąca „punktem szczytowym zespołu frustracji mających jeden wspólny mianownik: *niemożność działania*” (s. 325), frustracją dominującą także w życiu prywatnym Mickiewicza, nazwanego przez Valsecchiego „nieudacznikiem: kawalerem bez stałej partnerki” (s. 326).

Mickiewicz – zdaniem politologa argentyńskiego – opuszcza teraz rzeczywistość i przenosi się w jedyną sferę, w której może jeszcze działać, to jest w sferę wyobraźni. Żeby opisać, czym jest wyobraźnia, i jak poeta mógł sobie projektować jej działanie, Valsecchi ucieka się do badań snu, oniryzmu, magii Paracelsusa, homeopatii i hipnozy.

Centralnym obrazem tej części jest tygrys, o którym pisze Borges w *Twórcy* – jako o zwierzęciu, które sobie wymarzył, ale którego nawet w snach nie mógł przywołać.

O bezsilo! **Moje sny nie potrafią począć dzikiego zwierza**. Co prawda, pojawia się tygrys, ale albo wypchany, albo bezsilny, albo o nieczystych kształtach lub nieodpowiedniej wielkości, albo nieuchwytny, albo podobny do ptaka lub psa (s. 329).

Beziła Borgesa, który nie mógł wyśnić tygrysa, staje się dla Valsecchiego metaforą niemocy Mickiewicza – w zakresie wyobraźni. W tym kontekście analizuje się *Dziady* III, które zostają porównane do „tygrysa o nieczystych kształtach i nieodpowiedniej wielkości”, a następnie – bardzo pobieżnie – *Pana Tadeusza* – który otrzymuje przydomek „tygrysa bezsilnego i wypchanego” (s. 410).

W *Dziadach* zajmują Valsecchiego szczególnie postaci Konrada i Księdza Piotra. Badacz sądzi, że Mickiewicz celowo dyskredytuje Konrada, ukazując go jako człowieka słabego. Zajmując się „fizjologią” Konrada podczas improwizacji, rozpatruje hipotezy kryzysu epileptycznego, transu magnetycznego i opętania (s. 352). Konrad przebywa „w otchłani”, to jest sferze pozaziemskiej, interpretowanej jako piekielna, gdzie jest „**idiotą**, czyli jednostkowym podmiotem, który nie oddziałuje, jest jednostką abstrakcyjną i osobną” (s. 371). Valsecchi dochodzi do wniosku, że Konrad, opętany przez diabła, „zrównany z kimś umysłowo chorym lub zwierzęciem”, jest bohaterem negatywnym, z którym nie można się utożsamiać (s. 359), i zajmuje się bliżej postacią Księdza Piotra, który jednak – w dalszej analizie – okazuje się „jednym” z Konradem (s. 388).

Valsecchi interpretuje scenę V dramatu, w której – jak wszyscy – dopatruje się formowania mesjanizmu. Szukając dla niego kontekstu, przywołuje żydowski mesjanizm zelotów, Kabałę, chasydyzm i mesjanizm chrześcijański, a zbadawszy tradycje, które mogły w tym względzie oddziaływać na Mickiewicza, przyjmuje jako punkt dojścia pewne wyjaśnienie, podane w anegdocie biograficznej. Mickiewicz miał powiedzieć: „Jestem pół-Izraelitą”, i to „pół” – konkluduje Valsecchi – wyraża chyba pragnienie połączenia z profetyczno-psychagogiczną tradycją Starego Testamentu” (s. 429).

„Tak zwany **polski mesjanizm** rozmiął się z rzeczywistością” (s. 408) – komentuje Valsecchi – który uważa samo sformułowanie „mesjanizm polityczny” za wewnętrznie sprzeczne (s. 409), ponieważ mesjanizm jest „odrzuconiem kondycji ludzkiej i kondycji historycznej”, podobnie jak religia (s. 409). Zatem *Dziady* są przedstawieniem „**strategii ucieczki przed historyczno-ludzką kondycją w formie skierowania oczekiwań ku oczyszczonej przyszłości**” (s. 410). *Dziady* i *Księgi narodu* stają się w tym ujęciu „tanatopraksją, to jest techniką opóźniania rozkładu ciała zmarłego” (s. 438). Tu padają znamienne słowa: „Polska zginęła w 1795 roku, aby nigdy nie zmartwychwstać” (s. 438).

Trzystronicowe zakończenie przynosi wyjaśnienie wszystkich problemów w postaci wywodu o charakterze psychoanalityczno-postkolonialnym:

Zasadnicze i nie do pogodzenia różnice między światopoglądem Zachodu („historycznego” świata) a światopoglądem Wschodu (peryferii) implikowały, rzecz jasna, przyjmowanie

rozbieżnych skal wartości, skrótowo mówiąc: nowoczesności i chrześcijaństwa. (...) Przestrzeń, którą nazywaliśmy „rosyjską Polską”, była obszarem *tarcia, przejścia i sprzeczności*. Akulturacja na tamtych ziemiach, jak wiadomo, była przymusowa. Właśnie ta cecha przyczyniła się do wywołania oporu i z tego właśnie powodu *archetypowe struktury* w wyobraźni zbiorowej zachowały swoją „czystość”.

W wyniku tego – i mimo reform wprowadzonych przez „oświeconych” intelektualistów – Polska nie poddała się *nowoczesności*. (...)

Wszystkie nasze rozważania upoważniają do twierdzenia, że **Mickiewicz jest niejako personifikacją tragedii intelektualisty należącego do peryferii „historycznego” świata** (...). Nierzadko intelektualny rozwój osoby mieszkającej w tych warunkach staje się **procesem podrabiania świadomości**. (...)

Metapolityka jest zjawiskiem wtórnym, przysługującym wszystkim o tyle, o ile pojęcie to jest „depozytem” *archetypowych struktur*, tj. umysłowych pozostałości, popędów i skłonności ludzkiego ducha (...). Jednakże **samoobjawienie** jest indywidualną właściwością, własnością konkretnego człowieka, zwanego Adamem Mickiewiczem, którego *niepewności* były tak skrajne, że był zmuszony przekształcić własne czyny w *paruzję* – tj. w konieczność historyczną. Człowieka cierpiącego na *duchowe spustoszenie*, które przyczyniało się do rozpaczliwego poszukiwania sensu każdego z czynów przez niego dokonywanych. Najwyższy szczebel wiedzy urzeczywistniony w figurze **proroka** faktycznie sprostał (przynajmniej z urojenia) prawdziwemu położeniu egzystencjalnemu poety: sytuacji braku pełnej wiedzy, punktów odniesienia i pewności względem siebie i względem własnej przestrzeni doświadczenia.

Jeśli czytelnik doznawał kiedyś życia w ten sposób, w jaki rozwija się ono na jakimkolwiek przedmieściu świata, doskonale będzie rozumiał ten dramat (s. 442).

Są to ostatnie słowa książki. Pora na komentarz. Zbijanie poszczególnych twierdzeń Valsecchiego – wiele z nich jest po prostu nie do przyjęcia – pozostawię inteligentnemu czytelnikowi z przedmieścia świata, który niewątpliwie zrozumie dramat Polski i Mickiewicza, czytanych przez przybysza z innego przedmieścia.

Nie chodzi o niekompletną znajomość historii kultury polskiej i uproszczenia – które można byłoby wspaniałomyślnie wybaczyć gościowi z Argentyny. Problem nie leży też w poszczególnych twierdzeniach czy rozumowaniach, niekiedy starannych i ciekawych, ale często przeprowadzonych nader nonszalanczo, zwłaszcza jak na filozofa. Problem leży w metodzie.

Jak powiada Osiołek Porfirion u Gałczyńskiego, „wszędzie potrzebna jest metoda”. I mamy metodologa nauk humanistycznych – Valsecchi był przecież wykładowcą metodologii – lecz czy zachwycają nas jego metody pracy z tekstem literackim? Wielu czytelnikom będzie się podobało, że Valsecchi obala nasze polskie badawcze i kulturowe tabu. Nie wiem, czy ich po prostu nie zna, czy działa w poczuciu beztroskiej wolności. Wydawałoby się, że choćby z tego powodu

książka powinna być warta przeczytania. Ale po dwukrotnej lekturze całości i trzykrotnej lekturze rozdziału IV nie jestem już tego pewna. Valsecchi bez żenady nazywa Polskę prowincją kulturową i do analizy geniuszu Mickiewicza używa kategorii wypracowanych przez neokolonializm. Wydawałoby się więc, że odłoni sprawy, o których my we własnym domu (wszystko jedno, czy jest Sopli-cowo, czy inne miejsce w topice polskiej) nigdy nie moglibyśmy otwarcie mówić. Ale czy tak jest?

Niewątpliwie mamy do czynienia z bezkompromisowością. Za jej symbol można by uznać – cytowane wyżej – nazwanie Konrada *idiotą*, czyli „jednostką abstrakcyjną i osobną” (s. 371). Argentyński badacz używa tego słowa zgodnie ze źródłosłowem greckim (*idios*, tj. *pojedynczy*), ale przecież za dobrze włada polszczyzną, żeby nie znać jego współczesnych, podstawowych znaczeń: „człowiek zupełnie oderwany od rzeczywistości, rażąco głupi, niedorozwinięty umysłowo, psychicznie chory”. Jeśli według Valsecchiego, „polityka jest antytezą idiotyzmu” (s. 371), a *Dziady* nie proponują żadnego programu politycznego, całe *Dziady* stają się sferą *idiotyzmu*. Sądzę, że Valsecchi wybiera ten termin z premedytacją – dla jego ironicznego, perwersyjnego – wręcz prowokacyjnego wydźwięku. Z pozycji podróżnika goszczonego na dworze egzotycznego władcy zagarnia sobie prawo do specyficznego błazeństwa.

Nie mówmy jednak o tym błazeńskim berle, sporządzonym z wypreparowanej głowy Mickiewicza, pomniejszonej techniką Indian południowoamerykańskich. Są rzeczy znacznie istotniejsze. Valsecchi, zajmujący się zawodowo metodologią nauk, używa najrozmaitszych dyskursów spod znaku psychologii, socjologii, antropologii, teologii, religioznawstwa, politologii, teorii idei, medycyny... Byłe nie filologii, teorii czy historii literatury. Narzędzia filologiczne są bowiem w punkcie wyjścia odrzucone. Praca – analizująca wyłącznie dzieła poetyckie – nie wprowadza żadnych kategorii używanych w analizie tekstu literackiego, nawet tych najprostszych, znanych od starożytności, nie stosuje choćby pojęcia fikcjonalności, gatunku, stylu, stylizacji, figury poetyckiej, nie analizuje budowy tekstu, nie zajmuje się retorycznością wypowiedzi literackiej, intertekstualnością, nie mówiąc już kategoriach tak wymyślnych, jak ironia, groteska, tragizm, komizm czy modalność... Valsecchi używa wyłącznie metod zwanych kiedyś zewnętrznymi – i to z właściwą sobie indyferencją. Żadna z metod nie jest wyróżniona, przyjęcie żadnej z nich nie jest jakkolwiek uzasadnione ani nawet zaznaczone w toku wywodu.

Takie zachowanie dziwi u człowieka, który wykląda filozofię. Jako filozof, ba, metodolog, Valsecchi powinien wiedzieć, że nie ma metod, które byłyby obojętne dla badanej rzeczy. Przyjęcie metody jest *de facto* akceptacją pewnej epistemologii, a także – choć to zwykle głębiej ukryte – określonej ontologii (na

przykład fenomenologia zakłada istnienie jednostkowej świadomości, a pozytywizm – rzeczy czasoprzestrzennych, lecz nie duszy czy świadomości). Słowem, w metodzie najczęściej ukryty jest światopogląd, który jej zastosowanie czyni uzasadnionym (właśnie na gruncie tego światopoglądu). Dlatego mówi się zupełnie słusznie, choć metaforycznie, że „metoda stwarza przedmiot”. Stwarza, bo wyznacza te aspekty, które w ogóle mogą zaistnieć w badaniu. Metoda bardzo często wyznacza także kontekst badawczy, a znów kontekst decydująco wpływa na pojmowanie badanego przedmiotu. Czy Valsecchi o tym nie wie, czy raczej udaje, że nie wie?

Zapytajmy, jaki przedmiot mogą wytworzyć (mówiąc ostrożniej: opisać) zastosowane do dzieł Mickiewicza w takim natłoku metody? Moja odpowiedź brzmi: żadnego. Użycie na raz stu perspektyw nie wytworzy żadnego obrazu. Badanie dzieła Mickiewicza poprzez tak rozumianą interdyscyplinarność, która uwzględnia w dziele poety wszystko, tylko nie to, że to poezja, prowadzi – w moim odczuciu – do wynaturzonego ujęcia badanego obiektu.

Nie tylko wielość metod wpływa na rozmycie sensu analizowanych dzieł. Jest inny czynnik. Mogłoby być tych metod wiele, gdyby tworzyły jakąś wzajemnie powiazaną całość. Skąd ją wziąć? Otóż większość ludzi, którzy przystępują do badania pewnych faktów w kulturze, zajmuje nie tylko określoną postawę metodologiczną, ale deklaruje (jawnie lub *implicite*) pewną postawę światopoglądową (epistemologiczną i ontologiczną), z której przyjęcia wynika zastosowany sposób badania. Tymczasem Valsecchi zdaje się nie mieć żadnych poglądów i nie przyjmuje też – oczywiście – poglądów Mickiewicza.

Ta chwalebna – zda się – postawa badawcza, zapowiedziana zresztą we wstępie, prowadzi jednak do zaskakującego efektu, który współlistnieje z opisanym wyżej chwytem udziwnienia. Otóż tekst południowoamerykańskiego politologa, pomimo dbałości o jasność wyводу, pedantycznego podziału na podporządkowane sobie punkty i podpunkty (jak w *Traktacie* Wittgensteina), pomimo dbałości o klarowność używanych pojęć i odniesienia bibliograficzne – w całości jest dość trudny w lekturze, a nawet w pewnych partiach staje się niezrozumiały. Najpierw ożywia czytelnika, potem jednak niebywale nuży i męczy. Mimo bardzo efektownych sformułowań, podanych nawet wytluszczonym drukiem, trudno jest zapamiętać, o czym Valsecchi mówi. Dlaczego? Dlatego że każda metodologia ciągnie za sobą pewien zespół przekonań i jakiś obraz rzeczywistości. Nie można opisywać „fizjologii” Konrada jednocześnie w kategoriach religii i medycyny, i to jeszcze medycyny z różnych okresów jej rozwoju. Ciągi pojęć: „mistyka, opętanie, histeria”, jak również: „szaleństwo i opętanie” nie tworzą prawidłowo skonstruowanej płaszczyzny badawczej, ponieważ każda z tych kate-

gorii funkcjonuje w zupełnie innej sferze światopoglądowej. Przywołanie różnych ujęć, niepowiązanych wspólną epistemologią, prowadzi do pełnego chaosu myślowego, a chaos prowadzi do dezorientacji i znużenia.

Twierdzi się, że sens czyjejś wypowiedzi staje się uchwytne w jakimś kontekście. Tym kontekstem jest świat, w którym toczy się rozmowa. Musi on być jakoś dany, w pewien sposób określony, względnie spójny. Jeśli opisuje go sto różnych podejść, od magii, szamanizmu, mesmeryzmu – przez mistykę żydowską i chrześcijańską – do współczesnej medycyny, psychoanalizy i postkolonializmu – a wszystkie traktowane z równą powagą – w tak skonstruowanym kontekście każda wypowiedź przeistoczy się w chaos: nieuporządkowany zbiór zdań sprzecznych lub nierozstrzygalnych.

Później okazuje się, że Valsecchi ma poglądy, ale z początku ich nie ujawnia, pozorując całkowity obiektywizm. Kamuflaż dodatkowo zaciemnia wywód, i bez tego niejasny. Jeśli w tych warunkach Valsecchi wyprowadza jednak pewne wnioski, to uzyskuje je za cenę niebywałych uproszczeń.

W zakończeniu pracy badacz podaje *explicite* cel swoich wywodów, którym okazuje się wyjaśnienie arcydzieł Mickiewicza poprzez podanie ich psychologicznej i socjologicznej genezy. Ostateczne wnioski Valsecchiego, sformułowane w cytowanym wyżej zakończeniu na stronach 440-442, nazwałabym bez ogródek groteskowymi. Budzą bowiem śmiech i grozę. Owe końcowe akordy przypominają podpowiedź szatańską w *Wielkiej Improwizacji*. Więc Mickiewicz stworzył mesjanizm, żeby pokryć „duchowe spustoszenie”? Więc najwyższy szczebel jego wiedzy jest tylko szczeblem najwyższego urojenia? Jakżeż więc ta podła figurka zdobyła rząd dusz?

Chociaż w trakcie rozważań argentyński politolog wprowadzał niekiedy subtelne rozróżnienia i złożone konstrukcje myślowe, w finale zaprezentował psychologizm i socjologizm użyty tak płasko, że najpospolitsze metody marksistowskie mają przy nich walor finezyjnego reliefu. Nie uwzględnił nawet specyfiki języka sztuki czy wzajemnego oddziaływania idei, sztuki, form organizacji życia społecznego i samego społeczeństwa, które są standardowym wyposażeniem każdego szanującego się socjologizmu.

Książka Valsecchiego pokazuje słabość zastosowanych metod, zwanych kiedyś zewnętrznymi. Socjologizm i psychologizm, po przełomie antypozytywistycznym najczęściej odrzucane, wracają dziś pod postaciami Lacanowskiej psychoanalizy, feminizmu i postkolonializmu. Zarazem stanowią artykulację zwycięskiego w postmodernizmie nurtu relatywistycznego. Stosowane z wyczuciem i we współpracy z metodami „wewnętrznymi” analizy tekstu, mogłyby wiele powiedzieć Valsecchiemu o tekście literackim, gdyby...

Gdyby spełnione były i inne warunki. Bowiem nie sam pomysł metodologiczny (interdyscyplinarne metody zewnętrzne) jest tutaj najgorszy. Najgorsze jest to, że Valsecchi nie widzi ograniczeń używanych przez siebie metod i zdecydowanie wykracza poza granice ich dopuszczalnego zastosowania.

Wydawać by się mogło, że dowiedzieliśmy się bardzo wiele o Mickiewiczu, gdy prześledziliśmy z argentyńskim badaczem tajemniczy proces „samoobjawienia”. Jednak tu pojawia się wątpliwość, podnoszona wielokrotnie w dyskusji z metodami zewnętrznymi. Powiedzmy, że już wiemy, dlaczego Mickiewicz napisał *Pana Tadeusza*, który wyraża zupełnie inne poglądy niż *Dziady*, z kolei bardzo różne od *Konrada Wallenroda*. Powiedzmy, że poznaliśmy osobiste motywy, które skłoniły Mickiewicza do zmiany zdania, do wycofania się z pewnego typu myślenia politycznego. Powiedzmy, że poznaliśmy już konglomerat przekonań i postaw, które uformowały Mickiewicza w Polsce, w Rosji i we Francji. Czy poznaliśmy w ten sposób jakikolwiek utwór Mickiewicza? Na to pytanie odpowiadam: nie. Twórczość dlatego jest twórczością, iż wykracza poza dostarczone dane, budując całości nowe.

A może Valsecchi jest za mądry, żeby o tym nie wiedział? I może ten właśnie proces przetwarzania wewnętrznie sprzecznego materiału w umyśle Mickiewicza, w toku jego dość długiego życia, obfitującego w najrozmaitsze doświadczenia, proces twórczy, mający wszelki cechy kreacji czy autokreacji, Valsecchi nazywa „samoobjawieniem”? Może. Cóż stąd, skoro owo „samoobjawienie” Valsecchi bada metodami, które sobie obrał (czy tylko nimi umie władać?), to jest metodami psychologizującymi i socjologicznymi, stosowanymi tak, że zupełnie zatracają specyfikę zjawiska, o którym chcą mówić.

Do objaśnienia mesjanizmu Mickiewicza Valsecchi przywołuje najwymyślniejsze konteksty, z chasydyzmem włącznie. Nie przychodzi mu do głowy rzecz najprostsza, że to Mickiewicz jest twórcą romantycznego mesjanizmu polskiego i to on nadał mu ów specyficzny kształt, i to właśnie w scenie V. Nie przychodzi mu do głowy, że Konrad, który deklaruje „ja i ojczyzna to jedno”, wyraża zjednoczenie poety z całym narodem jako pewną duchową całością – które – na gruncie romantycznego odczucia świata i romantycznej koncepcji poety – jest całkowicie uzasadnione i uprawnia do objęcia duchowego przywództwa. Nie przychodzi mu do głowy, że doświadczenie Konrada w walce z Bogiem, podobnie jak modlitwa Księdza Piotra to romantyczne doświadczenia wewnętrzne, które – wedle powszechnie przyjmowanych wtedy założeń – są źródłem wiedzy i źródłem kategorii. Myślenie Mickiewicza ma – oczywiście – jakieś korzenie, ale jest też samoistne i twórcze. Mesjanizmu Mickiewicza nie da się objaśnić poprzez podanie jego genezy, lecz przez interpretację *Dziadów*, gdzie objawia się on w do-

świadczeniu wewnętrznym Konrada i Księdza Piotra – w zjednoczeniu z narodem. Tylko dlatego ów naród może je później przyjąć jako własne. Naród może zresztą doświadczenie Konrada i Księdza Piotra odrzucić, jak odrzucili je Słowacki (dając temu wyraz w *Kordianie*) czy Norwid, ale mesjanizm – na gruncie kultury romantycznej – jest sensowny i prawomocny. Innymi słowy: w obrębie myślenia romantycznego propozycja Mickiewicza może być dobra lub zła, trafna lub nietrafna, mądra albo głupia – ale jest sensowna, uczciwa i prawdziwa. Tymczasem Valsecchi przedstawia ją jako nonsensowną, nieuczciwą i opartą na fałszywej świadomości.

Jest to efekt szczególnej pracy z dziełem poetyckim. Analiza tekstu literackiego w ponowoczesnej praktyce interpretacji przypomina niekiedy średnio-wieczną izbę tortur. Tekst, który sam jest subtelnym, złożonym organizmem, strukturą czy teksturą (wszystko jedno, jakiej terminologii tu użyjemy), już w punkcie wyjścia pozbawiany jest tożsamości i wszelkich praw, jak człowiek pojmany do więzienia. Nie jest ważne, co chce powiedzieć. W izbie tortur nie jest ważne, co chce powiedzieć więzień, lecz to, co od niego chcą usłyszeć oprawcy. A w końcu z każdego można coś wycisnąć. Są metody. Można tekst wtłoczyć w żelazne, za ciasne buty jakichś kategorii, rozciągnąć na kole jakiegoś *ad hoc* przyjętego twierdzenia, podtopić w kadzi z fałszywie dobranym kontekstem, aż w końcu, prawie na śmierć zadreńczony, zaczyna zeznawać wszystko, czego torturujący sobie życzy. Przeróżające słowa, które wieńczą czterystustronicowy wywód Valsecchiego i mają być wyrazem ukrytych myśli i pragnień Mickiewicza, przypominają bełkot wydobywający się z ust człowieka torturowanego. Czy to miałyby być owo samoobjawienie?

Tymczasem „samo objawienie”, spełnia się w poetyckim dziele Mickiewicza zupełnie inaczej. Jak? W jego nieskończonym sensie poetyckim. W sferze, której Valsecchi nie chce badać. Sens tekstu – zgodnie z zasadą hermeneutyczną – kryje się w nim samym, nie w jego jakichkolwiek uwarunkowaniach, i wyrasta poza te uwarunkowania ku nieskończonej interpretacji. Jeśli nawet, jak powiedziano niejednokrotnie, geneza tekstu jest psychiczna czy socjologiczna, on sam nie jest czymś psychicznym ani socjologicznym, aczkolwiek może poruszać problematykę psychiki lub społeczeństwa. Jest bardzo symptomatyczne, że Valsecchi, który jako politolog i wykładowca szkoły wojskowej ma coś do powiedzenia o *Konradzie Wallenrodzie*, zawodzi jako interpretator *Dziadów* III. Po prostu ujęcie *Konrada Wallenroda* jako dzieła o strategii walki jest przynajmniej w części zgodne z jego tematem – jako dzieła literackiego. Natomiast próba wpisania kategorii politycznych w *Wielką Improwizację* musi skończyć się fiaskiem, bo wadząc się z Bogiem, Konrad nie uprawia polityki.

Ale może uprawia ją Mickiewicz? To możliwe, lecz analiza polityki Mickiewicza może wynikać tylko z całościowej interpretacji tekstu w jego macierzystym kontekście, to jest w myśleniu Mickiewicza, w jego pismach politycznych (publicystyka „Pielgrzyma” z niewiadomego powodu nawet nie jest wspomniana) i w myśleniu politycznym, i społecznym całej jego epoki. Wbrew pozorom, ów kontekst historyczny nie jest odtworzony lub jest źle odtworzony, do czego jeszcze powrócę. Dobrany przez Valsecchiego kontekst psychologiczno-społeczno-polityczny okazuje się za słaby, aby wyjaśnić ważne kwestie ideowe tekstu Mickiewicza.

Zresztą, jak wielokrotnie pokazywano, sens polityczny czy społeczny poezji, aczkolwiek wart badania, nie wyczerpuje całości jej potencjału znaczeniowego. Przeciwnie, eksplikacja jakiegoś poglądu wyrażonego w języku poetyckim – językiem polityki, socjologii, ekonomii czy nawet filozofii – prowadzi najczęściej albo do oczywistości, albo do absurdu.

Przykłady? Zdanie „ja i ojczyzna to jedno” prowadzi Valsecchiego do absurdalnego przekonania, że skoro Konrad jest opętany, to i Polska jest opętana. Słowo „jedno” jest przez Valsecchiego rozumiane dosłownie, choć każdy widzi, że to metafora. Jeśli ktoś mówi do ukochanej: „Tyś jest poranek wiosenny”, nie można z tego zdania wywieść konkluzji, że osoba ta pojawia się wyłącznie rano i wiosną. Przecież Konrad – obłąkany czy nie – jednocząc się z Polską, nie udziela jej wszystkich swoich cech i schorzeń. Metafora opiera się na „podobieństwie w niepodobieństwie”, na częściowej tylko zbieżności cech. Czyżby Valsecchi nie zetknął się nigdy z przenośnią? Nie, po prostu udziela sam sobie prawa do interpretacji czyichś słów wyłącznie ze względu na własne potrzeby.

Pan Tadeusz jest, zdaniem Valsecchiego, „nekrofiliczny”, to znaczy wyraża miłość (Mickiewicza i społeczności emigracyjnej) do czegoś zmarłego. Zgoda, ale – poza tym – czym on jest? Wprowadzenie choćby najprostszej refleksji o gatunku literackim mogłoby nam powiedzieć więcej o pozycji podmiotu mówiącego niż cały wywód argentyńskiego politologa. W *Panu Tadeuszu* dopatrujemy się synkretyzmu, wyznaczającego różne perspektywy interpretacyjne. Można na przykład myśleć o *Panu Tadeuszu* jako o eposie narodowej, poemacie historycznym, poemacie opisowym, poemacie heroikomicznym, komedii, powieści obyczajowej, powieści edukacyjnej, dziele wspomnieniowym, baśni. Każda z tych perspektyw wprowadza obraz Polski jako czegoś minionego, dawnego, pięknego czy strasznego, także – może – umarłego. Każda wprowadza ją inaczej, w innym klimacie uczuciowym i intelektualnym. Związanie wszystkich tych perspektyw w jedną „nekrofilie” niczego nie objaśnia, przeciwnie, dramatycznie zaciemnia. Perspektywy interpretacyjne powinny bowiem wyrastać z re-

fleksji nad tekstem, nie zaś z arsenału metod właśnie jakoś modnych lub ferowych przez prominentne osoby.

Innym przykładem ograniczonej przydatności socjologii i politologii do badania tekstu literackiego jest dokonana przez Valsecchiego całościowa analiza *Dziadów*. Mają one wprowadzać mesjanizm jako metapolitykę. Zgoda, ale czy sens *Dziadów* zamyka się w ich udanym lub nieudanym programie politycznym? Czy sens walki Konrada wyraża się w przegranej, która umożliwia wprowadzenie postaci Księdza Piotra? Gdyby był to pamflet polityczny, może. Ale *Dziady* nie są pamfletem politycznym. Valsecchi dochodzi do bardzo dobrze udokumentowanego wniosku, że nie jest to także utwór propagandowy. Cenna myśl. Zważmy jednak, czyśmy tego już wcześniej nie wiedzieli. Utwór propagandowy? Sami byśmy na ten pomysł nigdy nie wpadli, bo żaden filolog nie dyskredytuje tak sztuki, nawet socrealistycznej czy faszystowskiej, o ile tylko ma jakiegokolwiek znamiona sztuki. A czy można myśleć o poezji Mickiewicza ściśle w kategoriach polityki? Valsecchi dochodzi do wniosku, że poeta z nich w toku swego samoobjawienia wyrasta. Wielka to prawda, lecz czyż nie wiedzieliśmy tego od zawsze?

W zakończeniu rozprawy ujawnia się wreszcie w pełnym świetle światopogląd argentyńskiego politologa. Jedyłą sferą życia, która ma dla niego wartość i która naprawdę dla niego istnieje, jest polityka, praktyczne działanie w sferze, którą nazywa realną. Valsecchi może powtórzyć za jakimś badaczem zdania dotyczące sfery duchowej czy Boga, ale ich prawdziwego sensu chyba nie rozumie. Nie wierzy też w istnienie jakichkolwiek przedmiotów idealnych, takich jak naród czy ojczyzna. Zdanie: „Polska zginęła w 1795 roku, aby nigdy nie zmartwychwstać” (s. 438) ukazuje jakiś skrajny nominalizm. Jeśli to nie Polska zmartwychwstała, to co? I jak Valsecchi rozumie w ogóle tożsamość bytu państwowego? Jeśli zmiany w jego organizacji prowadzą do utraty tożsamości lub do zerwania ciągłości, to wszystkie państwa świata pojawiają się i znikają w każdej chwili swego funkcjonowania, ponieważ w żadnej państwowości nie ma nic bezwzględnie stałego.

Coraz bardziej zastanawia pewna sprawa. Każda wypowiedź – wedle założeń Valsecchiego – jest śladem ukrytych poglądów i dążeń. Jaki jest zatem właściwy cel jego rozprawy? W sposób jawny, na powierzchni, Argentyńczyk interpretuje poglądy Mickiewicza, w sposób implicytny promuje życie polityczne – przeciwko polskiemu mesjanizmowi i polskiej manierze mitologizacji rzeczywistości. Chociaż i to nie wydaje się ostatecznym celem przybyśza z Argentyny, proponuje on nam więc coś w rodzaju „wyzwolin”, z których kpiły sobie Maski u Wyspiańskiego. Tu warto zwrócić uwagę na fakt, że nazwisko autora *Wyzwolenia*, jednego z największych polemistów politycznych i metapolitycznych Mickiewicza, nie jest ani razu wymienione.

Ale czy to dla nas nowość, że Mickiewicz stworzył nam polską mitologię narodową? Dzięki niej – wbrew opiniom Valsecchiego – Polska odrodziła się w roku 1918, 1945, 1989 i dzięki niej stale się odradza – także w sporze z Mickiewiczem, podjętym od razu przez Słowackiego, a potem choćby przez Wyspiańskiego, sto lat przez Valsecchim. Było już *Wyzwolenie* i *Nowe Wyzwolenie*, był też Boy-Żeleński i Gałczyński. Był już czas, że mieliśmy dużo więcej Osmańczyka niż Grottgera, jak postulował mistrz Ildefons. Był i Gombrowicz (który pojechał do Argentyny, ale stamtąd jednak wrócił do Europy). Chyba jesteśmy już wyzwoleni.

I nie jest dla nas nowością, jeśli cokolwiek wiemy o literaturze, że twórczość spełnia wobec twórcy funkcję oczyszczającą i kompensującą. Nie tylko, lecz także – bo ma i inne cele, które, gdyby ich nie spełniała, byłaby skazana na wymarcie. Nikogo bowiem – poza psychiatrami – nie obchodzi rozwiązanie czyichś aberracji psychicznych. Mickiewicz musiał dać coś cennego każdemu swojemu czytelnikowi i narodowi jako całości – jeśli już prawie dwieście lat jest czytany. To coś mieści się w sferze ducha – nie w programie politycznym ani też w jego zaprzeczeniu.

Argentyński pogromca tygrysów nie zauważył najważniejszego Mickiewiczowskiego tygrysa – tego „nieuchwytnego”, który jednak śnił się Borgesowi. Ów tygrys, choć tak źle obszedł się z postmodernistycznym Borgesem, w pełnym blasku objawił się Blake’owi i został unieśmiertelniony w słynnym wierszu *Tiger*. Ten Mickiewiczowski tygrys to poezja. Ona czyni Mickiewicza silnym, nawet gdyby jako człowiek był najsłabszym ze słabych. Wyobraźnia Mickiewicza kształtuje – czy się to Valsecchiemu podoba czy nie – archetypiczną sferę polskiej świadomości, przed analizami Valsecchiego chyba jednak zamkniętą. Ma więc Mickiewicz moc, o której wielu zręcznych polityków może tylko pomarzyć. W Polsce sądzi się, że ta moc płynęła z siły ducha Mickiewicza. Valsecchi może twierdzić, że z kompensacji słabości, spustoszenia i niepewności. Zaiste, potężne to były słabości, które wytworzyły kompensację o takiej sile.

I jeszcze jedno. Może to niedobrze, ale mesjanizm polski jest częścią naszej historii; rozpatrywanie go poza funkcją, którą spełnił, to historyczny anachronizm. Myślenie historyczne i o historii jest zresztą najsłabszym aspektem wywodów Valsecchiego. Wbrew pozorom, badacz w ogóle nie stosuje się do zaleceń Mannheim’a w kwestii odtworzenia *Weltanschauung*. Przynajmniej kosmos interpretacyjny argentyńskiego politologa nie zawiera wielu ważnych dla Mickiewicza konstelacji. Owszem, poeta znał kulturę helleńską, za co słusznie chwali go Valsecchi, znał świetnie klasycyzm (o czym Valsecchi najpierw pisze, ale potem chyba zapomina), ale znał także staropolską kulturę polityczną (jej

przejawów, a także wykładów Mickiewicza w Collège de France na ten temat, Valsecchi prawdopodobnie nie zna). Przede wszystkim jednak Mickiewicz znał kulturę romantyczną: niemiecką, angielską, francuską, rosyjską – jako jej uczestnik i współtwórca. Z jej tekstami zapoznawał się w językach oryginalnych. Znał romantyczną filozofię. Tymczasem – podaję to tylko dla przykładu – Byron i Goethe są u Valsecchiego wspomniani po dwa razy (przypominam, że chodzi o twórczość Mickiewicza w latach 1817-1835), Herder – twórca romantycznego ujęcia narodu – ani razu. Chociaż istnieją dokonane w epoce analizy problematyki wyobraźni, języka poetyckiego i życia duchowego – wystarczy podać refleksję Emersona, Coleridge’a, Novalisa, Goethego, Schillera, klasyczną filozofię niemiecką, Hoene-Wrońskiego, Mochnackiego – które Mickiewicz znał lub przynajmniej w ich klimacie żył – Valsecchi woli odtwarzać klimat zdekonstruowanego przez siebie prowincjonalnego Wilna, w którym centralną funkcję pełni mesmeryzm. Zresztą akurat opisujących te sprawy książek Jarosława Marka Rymkiewicza, *Żmut* i *Bakiet*, nie zna. To chwalebne, że Valsecchi dostrzega w biografii intelektualnej Mickiewicza magnetyczną wannę, ale dlaczego nie dostrzega – żeby wymienić inny przedmiot o znaczeniu symbolicznym – na przykład pióra otrzymanego od Goethego?

Badacz myśli politycznej Mickiewicza ani słowem nie wspomina publicystyki poety z „Pielgrzymia Polskiego” (1833). Nie zajmuje się też szerzej korespondencją poety, w której poglądy polityczne wyrażają się dużo łatwiej niż w poezji. Nie bada związków Mickiewicza z ludźmi, którzy prowadzili refleksję lub działalność polityczną: z dekabrystami, z polskimi ugrupowaniami emigracyjnymi, z francuskim środowiskiem liberalno-demokratycznym (George Sand, Michelet). Nie interesuje go ani romantyczna historiozofia, ani socjalizm utopijny, ani różne przejawy mesjanizmu w Europie, choć Mickiewicza one właśnie zajmowały.

Ktoś mógłby powiedzieć, że przybysz z Argentyny nie mówi o rzeczach oczywistych i już zbadanych. Może o nich nie mówić, ale nie może ich nie brać pod uwagę. W wywodzie matematycznym nie ma potrzeby przypominać, że nie dzieli się przez zero, ale po prostu przez zero się nie dzieli, otrzymując w dowolnym miejscu rzekomą nieskończoność. Można stale przypominać o tym, że Mickiewicz prowadził działalność polityczną, próbował sformować legion i pojechał do Turcji w misji wojskowej, gdzie zmarł (zgoda, to było później), ale nie można przedstawiać tego człowieka jako pogrążonego w depresji konformisty. Można nie pisać o miłości do Maryli i o romansach Mickiewicza, ale nie można go ukazywać jako mężczyzny-nieudacznika bez stałej partnerki (ta uwaga Valsecchiego o partnerce, rzucona mimochodem, w jakiś dziwny sposób odsłania zupełny brak wyczucia badacza w dziedzinie obyczajowości i uczuciowości ro-

mantycznej). Można zajmować się młodzieńczymi pracami Mickiewicza o Demostenesie, ale nie można zapominać, że jedną z najważniejszych postaci i wzorów w życiu Mickiewicza był Chrystus, a jedną z ulubionych książek – *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza z Kempis (co prawda, wzmiankowana).

Dlaczego Valsecchi – jako badacz myśli politycznej – śledzi ją akurat w tych utworach, w których Mickiewicz mówi o czymś innym? Tak, wiem, interesują go „ślady” i „podteksty”. Ma nadzieję uchwycić coś, czego Mickiewicz na głos gdzie indziej nie powiedział. Bardziej ufa temu, co nie wypowiedziane, niż temu, co wypowiedziane. Powtórzę: wypowiedziane przez kogoś, kto uchodzi za mistrza słowa.

Zastosowane przez Valsecchiego metody badania prowadzą jednak do wykorzenia myśli romantycznej z jej macierzystego kontekstu. Jeśli do badania dzieła romantycznego weźmiemy psychoanalizę w stylu Freuda, to osiągniemy kolizję tekstu i metody, doprowadzając w prostej drodze do dekonstrukcji. Freud bowiem był czystej krwi racjonalistą. Jeśli chcemy otrzymać jakiś ogłęd tekstu romantycznego, który szanuje jego podstawowe struktury genetyczne, powinniśmy zastosować psychoanalizę Junga, która odtwarza doświadczenie wewnętrzne, pracę świadomości i podświadomości w obrębie irracjonalizmu, zbliżonego do romantycznego (Valsecchi wprowadza wprawdzie Jungowskie pojęcie archetypu, ale stosuje je w bardzo popularnym znaczeniu). Jeśli do badania myślenia romantycznego zastosujemy socjologię XXI wieku, zakładając racjonalizm i relatywizm, doprowadzimy do najoczywistszego rozbicia romantycznego ujęcia społeczeństwa i narodu, ukazanego zwłaszcza w pismach Herdera i Hegla. Jeśli bowiem ludzie XIX wieku trwali w przekonaniu, że żyją w organicznych wspólnotach duchowych, nie można w *rekonstrukcji* ich myślenia zakładać, że narody nie istnieją, a państwa są aparatem przemocy.

Dlatego szczególnie rażą wywody politologa o mesjanizmie. Valsecchi dochodzi na długiej drodze do wniosku, że mesjanizm jest „odrzuconiem kondycji ludzkiej i kondycji historycznej” człowieka, podobnie jak religia. Trudno o coś bardziej oczywistego. Jeśli przez „odrzuconie kondycji ludzkiej” Valsecchi rozumie projekt przekroczenia sfery ekonomii i polityki ku światu nadprzyrodzonemu, to jego rozumowanie do myślenia o mesjanizmie nic nie wnosi. Każdy wie, że mesjanizm to wprowadzenie w historię wymiaru ponadludzkiego: boskiego. Z pozoru więc nic się nie uzyskuje. Po co więc Valsecchi ciągnie swoje wywody? Otóż po to, żeby wywieść je z innych, zupełnie obcych ludziom XIX wieku przesłanek, nigdzie przez Valsecchiego wyraźnie nie wyartykułowanych, a zapewne zbliżonych – przynajmniej w jego przekonaniu – do wzmiankowanej w zakończeniu „nowoczesności”. Na mocy tych nieartykułowanych przesłanek me-

sjanizm staje się nonsensowny, ponieważ „wykracza poza kondycję ludzką”. Tymczasem człowiek doby romantyzmu powiedziałby, że właśnie na tym polega jego sens. Można w ten sens nie wierzyć, ale nie można swojej niewiary i swoich kryteriów sensu przypisywać Mickiewiczowi. Czy to postępowanie Daniela Valsecchi można uznać za zastosowanie socjologii wiedzy Mannheima? Nie, po trzykroć nie. No, ale przecież – powiedziałaby uważny czytelnik – *równocześnie* Valsecchi idzie tropem „mistrzów podejrzeń”. I nasuwa się pewne pytanie. Najogólniej rzecz ujmując, Mannheim należy do formacji nowoczesności, gdy tymczasem Foucault – już ponowoczesności. Valsecchi powołuje się na obu. Czy można być *równocześnie* modernistycznym i postmodernistycznym? Czy można – formułując modernistyczne cele badania, posługiwać się metodami postmodernistycznymi?

Myślenie Karla Mannheima, który ogłosił *Ideologię i utopię* w 1929 roku (poszerzoną wersję angielską w 1936 roku), należy do formacji nowoczesności. Wykracza poza tradycyjną epistemologię, wskazując na zeterminowanie form wiedzy przez genezę społeczną. Buduje socjologię wiedzy i wyznacza kierunek nazwany przez badacza „relacjonizmem”, a przez krytyków „relatywizmem”. Ideologia, podobnie jak utopia – zdaniem Mannheima – jest zdeformowanym widzeniem rzeczywistości, właściwym danej grupie społecznej. Niemniej Mannheim przyznawał inteligencji szczególną pozycję, która pozwala wznieść się ponad partykularne ograniczenia społeczne ku perspektywie ogólnej. Światopogląd autora – fałszywy czy niefałszywy – był dla Mannheima czymś spójnym i dającym się zrekonstruować. Ideologia była także czymś spójnym. Podmiot, ograniczony warunkami społecznymi i historycznymi, w których myślał, był jednak integralnym ludzkim podmiotem. Tymczasem *Archeologia wiedzy*, ogłoszona przez Foucaulta w 1969 roku, czterdzieści lat później, zajmuje się rekonstrukcją dyskursów, w których podmioty odgrywają drugorzędną rolę. Ideologie Mannheima nie są dyskursami Foucaulta. Kategoria podmiotu ulega w ujęciu francuskiego badacza rozproszeniu. Gdy zaczynamy odtwarzać poszczególne dyskursy, które rządzą wypowiedziami danego autora, odchodzimy od koncepcji podmiotowości. I nie ma już do niej powrotu.

Nie można mówić o podmiocie (o jego psychologii, świadomości, duchowości) za pomocą metodologii dekonstruującej podmiot. Valsecchi chce dokonać czegoś niemożliwego. Bo jeśli już ktoś zdekonstruuje podmiot na sposób Foucaulta, nie może go następnie odtwarzać na sposób Mannheima.

Zakładając – niby za Mannheimem, a jednocześnie w obrębie myślenia w stylu postkolonialnym – że świadomość romantyczna musi być fałszywa, Valsecchi usiłuje odtworzyć Mickiewiczowską „podświadomość” metodami, które

nasza epoka uważa za odsłaniające prawdę. Metody te – oparte na podstawach epistemologicznych zupełnie różnych od romantycznych – pozbawiają myślenie i odczuwanie romantyczne nie tylko waloru prawdy, ale nawet elementarnego sensu. I zważmy, co ostatecznie Valsecchi uzyskuje. Dekonstruuje Mickiewicza za pomocą obcych mu dyskursów. Następnie go rekonstruuje, przypisując mu – *swoją świadomość jako jego podświadomość*.

Bo Valsecchi – zgodnie z dość świeżą modą przybyłą z centrum na prowincję – bardziej ufa sobie i wybranym przez siebie kontekstom niż Mickiewiczowi, jego samoświadomości i samoświadomości całej epoki. Widocznie zakłada, że jego świadomość – zwłaszcza metodologiczna – nie może być fałszywa. Dlaczego, skoro fałszywa może być każda świadomość, jako zależna od warunków, w których powstała? Jakim prawem, jeśli już chcemy być konsekwentni, możemy przeciwstawić swoją świadomość – świadomości Mickiewicza? Że narodziliśmy się później i domniemywamy, że jesteśmy mądrzejsi? Niekoniecznie, znane są przecież przypadki degeneracji całych kultur, które w okresie schyłkowym nie wydawały niczego wybitnego i zapominały nawet sensu wielkich dzieł przeszłości.

Jeszcze chwila cierpliwości. Dochodzimy teraz do kwestii najważniejszej, a wymagającej drobiazgowego rozpatrzenia. Poświęcam książce Valsecchiego aż tyle uwagi, ponieważ staje się w niej dobrze widoczne zjawisko bardzo niebezpieczne. Valsecchi prezentuje bowiem pewien styl myślenia, którego podstawy są trudne do wykrycia, lecz sam styl – bardzo łatwy do naśladowania. Stanowi on hybrydę kilku dość popularnych ujęć metodologicznych. Każde z nich jest dobrze znane i dobrze uzasadnione, ale ich połączenie jest niedopuszczalne, a tworzy mechanizm o przerażającej sile destrukcyjnej. Co gorsza, hybrydę tę łatwo skonstruować, jeśli się już ma podstawowe składniki, a te podstawowe składniki są po prostu pod ręką. Skutki użycia owej hybrydalnej metodologii są katastrofalne.

Jak już wspomniałam, Valsecchi dokonuje – moim zdaniem niedopuszczalnego – połączenia popularnych wątków modernizmu z pewnymi wątkami postmodernizmu i psychoanalizy. Modernizm (w postaci socjologii wiedzy Mannheim) dostarcza mu pomysłu rekonstrukcji podmiotu w duchu socjologizmu i historyzmu. Postmodernizm – sygnalizowany w postaci archeologii wiedzy Foucaulta, ale praktykowany poprzez wpisywanie tekstu w rozmaite dyskursy (nie sądzę, żeby się to podobało Foucaultowi) – dostarcza tu metod dekonstrukcji tekstu i podmiotu. Formalnym zwornikiem tych obu metod jest socjologiczny relatywizm (u każdego z twórców inny, czego Valsecchi nie bierze pod uwagę). Teraz Valsecchi dokonuje następującego ruchu. Dokonawszy *dekonstrukcji* kultury romantycznej, przedstawia efekty swojej analizy jako jej *rekonstrukcję* w duchu socjologii wiedzy Mannheim. Temu właśnie służy powołanie się na autora *Ideologii i utopii*. Nie mogąc

produktów swych analiz wpisać w czyjąkolwiek świadomość – byłoby to już na-
zbyt rażące – Valsecchi włącza je w podświadomość (Mickiewicza). Ostateczne
rezultaty tego myślenia, które uważam za groteskowe – widzieliśmy w cytowanym
zakończeniu. Odbiegają one daleko od zaleceń „mistrzów podejrzeń”.

Przedstawienie dekonstrukcji tekstu jako prawomocnej rekonstrukcji świa-
domości czy podświadomości jego twórcy jest na gruncie postmodernizmu –
bezzasadne. Dekonstrukcja tekstu jest bowiem przede wszystkim obrazem my-
ślenia czytelnika, a nie autora. Relatywizm postmodernistyczny to forma samo-
świadomości badawczej. Dekonstrukcjonizm ukazuje interpretację jako problem
nierozstrzygalny, a autora jako byt, którego nie można w pełni poznać. Dekon-
strukcja właściwie nie jest interpretacją, jest tylko pokazaniem niemożliwości
interpretacji. Tymczasem Valsecchi dokonuje dekonstrukcji, ażeby jej rezultaty
przedstawić jako poprawne ujęcie obrazu twórcy. Kontekstową analizę, prakty-
kowaną przez dekonstrukcjonistów w celu ukazania wielorakich możliwości
odczytania tekstu – przedstawia jako historyczno-socjologiczną metodę odkry-
wania jedyne go ukrytego sensu.

Tak stworzona przez Valsecchiego hybryda trzech metod nadaje dekonstrukcji
siłę, której ona sama nigdy sobie nie uzurpowała. Produkt subiektywnie dokona-
nego rozkładu tekstu staje się jego (rzekomym) uniwersalnym sensem. Skrajny
subiektywizm czytelniczy badacza wpisującego Mickiewicza w osobliwie dobra-
ne konteksty i dyskursy uzyskuje w tym ujęciu sankcję (rzekomej) obiektywności.

Dlatego w pewnym momencie Valsecchi zaczyna przemawiać jak prorok.
Prorockim tonem wyrzuca Mickiewiczowi konformizm i idiotyzm, usuwając go
poza obręb cywilizowanego świata, ale lituje się nad nim, jako nad uzdolnionym
intelektualistą, reprezentującym uciśnione ludy przedmieść kultury. Bardzo różni
się ów apodyktyczny ton Valsecchiego od ironicznego czy krotocwilnego głosu
mistrzów podejrzeń, którzy dobrze wiedzą, że nie wiedzą aż tyle, aby prorokować.
Nie potrzebują nikomu tłumaczyć, że pokazane wyżej ryzykowne połączenie me-
tod dało w rezultacie tryb postępowania, który trudno uznać za prawomocny.

Jest dla mnie jasne, że w tym trybie można wyprowadzić nonsensy z każdego
tekstu literackiego, a poprzez wykorzenienie z właściwego kontekstu – odebrać sens
każdej formacji kulturowej. Jeśli ten hybrydyczny typ myślenia się upowszechni,
a wszystko na to wskazuje, iż może sobie znaleźć grunt, jeśli w tym trybie zacnie
się czytać dawną literaturę, wrychle się nam rozpadnie cała tradycja myślowa.

Czy Valsecchiego zwiodło niewłaściwe połączenie metod, czy to on nas
zwodzi?

Magdalena Saganiak