

## **Agnieszka Nogal: Mąż stanu w filozofii politycznej Adama Mickiewicza**

Ludwik Feuerbach cenił filozofię nowożytną dokładnie za to samo, za co Mickiewicz ją krytykował, za przekształcenie i roztopienie teologii w antropologię oraz za przetworzenie oraz unicestwienie Boga – pisze Agnieszka Nogal w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Mickiewicz. Między teologią polityczną a Realpolitik”.

Adam Mickiewicz rzadko bywa uznawany za filozofa. Filozofia kojarzona jest bowiem za Kartezjuszem z systematyczną metodą, po którą romantyczny wieszcz nie sięga. Z tej perspektywy, o polskiej filozofii można mówić w przypadku szkoły lwowsko-warszawskiej, ale nie Adama Mickiewicza. Tymczasem autor paryskich prelekcji odwoływał się do innego modelu, tkwiącego źródłowo w średniowieczu, dla którego tradycja filozoficzna pozostawała zbiorem narzędzi służących realizacji celów wyznaczonych przez wiarę. Do dziś wspomina się sentencję *philosophia ancilla theologiae* czyli łacińskie wyrażenie wskazujące, że rozum naturalny został podporządkowany teologii jako nauce wyższej. Być może przy współczesnym kryzysie racjonalności i realizmu poznawczego, formuła ta stała się znów aktualna, z pewnością jednak przemawiała do Mickiewicza, wskazując na poboczną i pomocniczą jedynie rolę rozumu.

Warto nie odrzucać przekazu narodowego wieszczka tylko dlatego, że nie został systematycznie wyłożony. Najpełniejszy wyraz znalazł w prelekcjach paryskich, które były cyklem wykładów na temat literatury słowiańskiej wygłoszonych w Paryżu, w Collège de France w latach 1840-1844. Wykłady zostały spisane przez słuchaczy i wydane jeszcze za życia Mickiewicza. O skali ich oddziaływania przesądziła pozycja mówcy w polskiej historii oraz literaturze. W wykładach Mickiewicz nakreślił projekt słowiańskiej filozofii, która miała czerpać z innej tradycji niż uznawany za wzorzec model pruski. Jeśli przyjmujemy, że filozofia jest umiłowaniem mądrości, która ma charakter uniwersalny, to hasło filozofii słowiańskiej czy też polskiej może się wydać niezrozumiałe. Mickiewicz umieścił jednak swój projekt w kontekście uniwersalnym, wskazując na szczególne zadania, które stały przed kolejnym etapem historycznego kształtowania się ludzkiej myśli. Przypisując historyczną rolę doświadczeniu ludu polskiego i w ogólności słowiańszczyźnie, uznał tę tradycję za szczególne źródło mądrości. To „tradycjonalistyczne” stanowisko było z kolei zgodne z ujęciem religijnym i katolickim, w którym prawda odsłaniała się przez objawienie, ale także przez tradycję oraz autorytet Kościoła.

Zdaniem Mickiewicza myśliciele pruscy odegrali już swą niechlubną historyczną rolę. Sięgając protestanckiej teologii, Kant uznał człowieka za uniwersalny, autonomiczny podmiot, a naturę za poznawany zmysłowo i częściowo współtworzony przez poznającego przedmiot. U Lutra widzimy dualizm, który został przez Kanta przejęty:

*Ażeby zaś ludziom prostym (albowiem takim jedynie służę) tym łatwiej utorować drogę, podaję najpierw te dwie podstawowe myśli o wolności i niewoli ducha:*

***Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym.***

***Chrześcijanin jest najuleglejším sługą wszystkich rzeczy i wszystkiemu podległym. [...] - (podkreślenie A.N)***

*Człowiek bowiem ma podwójną naturę: duchową i cielesną. Według natury duchowej, którą nazywają duszą, otrzymuje miano człowieka duchowego, wewnętrznego, nowego; według zaś natury cielesnej, którą nazywają ciałem, otrzymuje miano cielesnego, zewnętrznego, starego.*  
[1]

W efekcie przeciwstawienia wiedzy o zdeterminowanej rzeczywistości oraz wolności rozpadła się jedność doświadczenia. Dla Lutra człowiek był „sługą wszystkich rzeczy”, a wedle Kanta prawa zostały wpisane w „niebo gwiazdziste” i przenikały cała rzeczywistość [2]. Jednocześnie człowiek pozostawał zupełnie wolny, był „panem wszystkich rzeczy” (Luter) oraz źródłem „moralnego prawa” (Kant). Ten rozpad doświadczenia sprawiał, że w myśli protestanckiej zniknął horyzont wspólnego świata. Zresztą sam ten świat się rozpadł. Pozostały zmysłowe doznania, gdyż doświadczenie zaczęło być postrzegane jako ludzka konstrukcja, zniknęła też perspektywa obiektywnie związanych z bytem: piękna oraz dobra, pozostawiając subiektywnie ujęte upodobania. Myślenie odeszło od doświadczanej rzeczywistości. Zdaniem Mickiewicza natomiast, to właśnie w tej konkretnej rzeczywistości należało działać, a działanie wymagało przekonania o prawdzie towarzyszącej poznaniu.

Przedmiotem krytyki sformułowanej przez poetę był nadmierny racjonalizm tradycji, która prowadziła do Kanta oraz Hegla. Problem nie ograniczał się jednak do filozofii pruskiej, ale uwidaczniał się już u Kartezjusza, który zanegował codzienne doświadczenie oraz wszelkie autorytety. W tym procesie odsłoniły się dwa elementy: podmiot zwrócił się ku samemu sobie oraz zważył w oczywistość zewnętrznego świata.

Wedle Mickiewicza, jeśli filozofia wychodziła od postrzeganych przez podmiot faktów, a z drugiej strony wskazywała na sam podmiot, to znikało zewnętrzne źródło ładu, jakim był Bóg. Jego miejsce zajmował człowiek. Wszystko też zostało przekształcone ze względu na człowieka, jego zdolność postrzegania oraz wolność i autonomię. Takiemu ujęciu Mickiewicz zarzucał, iż stawiając człowieka w centrum, „uwłaszczono” go niejako, przyznając nieograniczoną władzę nad zwierzętami i całą naturą. W ten sposób człowiek stał się „bogiem, nieograniczonym despotą” [3].

O tym że Mickiewiczowska krytyka była trafna świadczy fakt, iż Ludwik Feuerbach cenił filozofię nowożytną dokładnie za to samo, za co Mickiewicz ją krytykował, za przekształcenie i roztopienie teologii w antropologii oraz za przetworzenie oraz unicestwienie Boga [4]. Mickiewicz wskazywał, że przyniosło to w efekcie także unicestwienie wspólnego świata. Dostrzegł to już Kartezjusz: bez wspólnego źródła i wspólnego gwaranta wiedzy, człowiek zatapiał się we własnym wnętrzu. I choć Kartezjusza ratowało jeszcze założenie o istnieniu Boga, to w konstrukcji Kanta, także Bóg zagubił znaczenie.

Mickiewicz wskazywał też na inne słabości filozofii kantowskiej. Otóż ujmowała ona człowieka jako człowieka w ogóle, zasłaniając fakt, iż każdy model podmiotowości tkwił w określonym historycznym doświadczeniu. W przypadku Niemiec było to doświadczenie wojen religijnych oraz pokoju westfalskiego, który uzależnił religię od osoby władcy, wprowadzając zasadę *cuius regio eius religio* (czyja władza tego religia). Hegel zaś, zdaniem Mickiewicza, dowartościował model państwa, który w zasadzie pokrywał się z państwem pruskim oraz jego prawem.

W swoich rozważaniach filozoficznych, Mickiewicz traktował narody jako podmioty zbiorowe, które były wyrazicielami określonych idei filozoficznych. Polemizując z poszczególnymi elementami dorobku dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej, ustawiał się w zdecydowanej opozycji wobec dziedzictwa kantowskiej i pokantowskiej tradycji. Zdaniem wieszacza, wiedza, także filozoficzna, rozwijała się w języku. Inne były filozoficzne pojęcia ukute na gruncie kultury niemieckiej oraz protestanckiego ujęcia człowieka, inne towarzyszyły tradycji łacińskiej, czy słowiańskiej. Nie można też było myślenia wyrażającego się w języku oddzielić od historycznych doświadczeń:

*Kant, usadowiony dzięki swym niemieckim przodkom w kraju słowiańskim, który go żywił i swymi podatkami opłacał jego posiadłość, wychowany w szkole założonej ongi trudem biskupa katolickiego, nauczywszy się czytać na księgach zebranych staraniem protestanckich pastorów, pędzący spokojny żywot pod opieką króla pruskiego, który za niego wiódł wojnę, i dzięki żołnierzom, którzy bronili Królewca; Kant, który wszystko tedy zawdzięczał przeszłości, wyobraża sobie naraz, że nie wiezieć skąd spadł na ziemię[5]*

Zdaniem Mickiewicza, konkretne zbiorowości tworzyły historię, odciskając na niej szczególne piętno. Ze względu na działanie zaś, poezja oraz literatura były co najmniej równoważne teoretycznym rozważaniom. Mickiewicz uznawał też znaczenie wielkich historycznych postaci, czyli „mężów stanu”. U Słowian, jego zdaniem, filozofia wyrażała się bowiem w politycznym działaniu. Tylko wewnętrzny rozwój oraz samodoskonalenie, umożliwiały jednostkom realizację nie tylko dobrych ale także historycznie wielkich celów. Konsekwentnie przy tym Mickiewicz wiązał prawdę z dobrem. Z tej perspektywy, nie mogły być prawdziwe poglądy, które sankcjonowały los, jaki spotkał Polskę. W świetle ideałów rewolucji francuskiej władza miała reprezentować naród, ale u Mickiewicza relacja zachodziła w drugą stronę. Jednostka o najgłębszej duchowości reprezentowała Boga wobec ludu: „Bóg nie ma innego sposobu przemawiania do ludzi: musi obrać człowieka”[6].

W ten sposób, kierunek działania odwracał nurt wskazywany przez zachodnią filozofię. Tam od doświadczenia zmysłowego kierowano się ku racjonalnej pewności własnego „ja”. Tu „ja” doskonaląc się, otwierało się na słowo Boże i reprezentując Boga na ziemi dokonywało czynów prawdziwie wielkich. Działanie wyrażało się przez język, ale też sam język był już elementem działania, a możliwość osiągnięcia prawdy zależała od moralnej kondycji podmiotu. Historia stawała się, zgodnie z naukami Biblii oraz opisem świętego Augustyna, obszarem realizacji opatrnościowego porządku dziejów. A więc nie ludzki rozum rozwijał się w dziejach, ale boża wola kształtowała historię poprzez działania mężów stanu

Każdy lud przez opatrność został obdarzony własnymi instytucjami. I tak, obrzędy religijne służyły takiemu kształtowaniu człowieka, aby go uzdolnić do przyjęcia prawdy, którą następnie urzeczywistniała zbiorowość. Działać bowiem mogły jedynie podmioty zbiorowe. Żeby wygłaszać te twierdzenia, Mickiewicz zakładał, iż świat niewidzialny (świat duchów) oddziaływał na świat widzialny. Głównym dogmatem mesjanizmu było twierdzenie, że charyzmatyczny przywódca uosabiał lud, reprezentował Boga wobec narodu oraz wyrażał narodowego ducha, kontynuując dzieło jego wielkich przodków. Samodoskonalenie było zaś koniecznym warunkiem poznania oraz realizacji dobra w świecie.

*Otóż my wierzymy, że pierwszym warunkiem otrzymania nowej prawdy jest pełnić poprzednio prawdę dawną, działać, cierpieć w jej obronie, jednym słowem, złożyć dla tej prawdy ofiary.[7]*

Trzy kardynalne punkty filozofii, które Mickiewicz odnalazł w poematach, historii i w pismach polskich mężów stanu zakładały łączność działania z prawdą objawioną w Chrystusie i uznawały konieczność ofiary. Łączyły działanie z chrześcijańskim posłannictwem polskiego narodu i nadawały jego misji powszechny wymiar. Zadaniem Polaków – a także szerzej – Słowian była zmiana świata na lepszy, jego naprawa, po tym jak został zeświecczony przez tradycję sięgającą w swych źródłach protestantyzmu. Pruskiemu myśleniu należało zaś nie tyle przeciwstawić inny typ myślenia, co przede wszystkim inny typ działania. I choć prelekcje paryskie, w których pogram ten został sformułowany zostały wygłoszone w latach 1840-1844, to zbiór idei był już widoczny największej epepei Mickiewicza wydanej dziesięć lat wcześniej. Jej bohater:

*Tadeusz się od przodków swoich nie odrodził:  
Dobrze na koniu jeździł, pieszo dzielnie chodził,  
Tępy nie był, lecz mało w naukach postąpił,  
Choć stryj na wychowanie niczego nie skąpił.[8]*

Poprzez literaturę Mickiewicz propagował wzorzec obywatelskiego zaangażowania, dla którego prawdy były znane, gdyż zostały objawione i wpisane w tradycję. Wymagały realizacji, działania oraz aktywnego zaangażowania, połączonego z samodoskonaleniem. Była to swoista antyteza wobec myśli niemieckiej, co wieszcz nie tylko sobie uświadamiał, ale uczynił głównym elementem programu ideowego.

**Agnieszka Nogal** – dr hab, prof. UW, filozof, prawnik, kierownik Zakładu Filozofii Polityki na Uniwersytecie Warszawskim.

[1] Martin Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, [w:] *Od filozofów jońskich do Pascala. Wybór tekstów*, red. Barbara Markiewicz, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999, s. 151

[2] Parafrazując słowa Pascala, w zakończeniu *Krytyki praktycznego rozumu*, Kant napisał:

*Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiam: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie.* Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki, PWN, Warszawa 1984, s. 256

[3] Adam Mickiewicz, *Dzieła*, tom X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, przeł. Leon Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 244

- [4] Wskazuje na to bardzo trafnie Tomasz Herbich w książce *Samowładztwo rozumu i czyn. Krytyka filozofii niemieckiej w światopoglądach filozoficznych Adama Mickiewicza i Władimira Erna*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2023, s. 83
- [5] Adam Mickiewicz, *Dzieła*, tom X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, przeł. Leon Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 213
- [6] Adam Mickiewicz, *Dzieła*, tom X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, przeł. Leon Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 18
- [7] Adam Mickiewicz, *Dzieła*, tom X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, przeł. Leon Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 12
- [8] Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z 1811-1812 r.*, Księgarnia F.H. Richtera (H. Altenberg), Lwów 1892, s. 18