

Tomasz Herbich: Niepodległość a filozofia. Wokół pewnego wątku prelekcji paryskich Adama Mickiewicza

Mesjanizm Mickiewicza z prelekcji paryskich stanowi szczytowe osiągnięcie polskiej filozofii czasu rozbiorów. Dowodzi on, że idea niepodległości zawierała w sobie również ładunek filozoficzny i etyczny, że mogła stawać się kategorią myślenia filozoficznego i etyki – pisał Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Niepodległość podszyta ideą”. Autor będzie gościem jutrzejszego panelu dyskusyjnego podczas ostatniego dnia VI Festiwalu Teologii Politycznej. „Adam Mickiewicz: Prorok”.

Kliknij, dołącz na facebooku i zarejestruj się na VI Festiwal Teologii
Politycznej

Na początku drugiego kursu prelekcji paryskich Adam Mickiewicz przedstawił słuchaczom ogólny program wykładów, które zamierzał wygłosić. Przy okazji podzielił się z nimi wyjątkowymi nadziejami, jakie wiązał z częścią kursu poświęconą problematyce filozoficznej, która została przez niego na pewien czas odłożona i miała zwieńczyć drugi rok wykładów: „Wszystkie w ogóle kraje słowiańskie są teraz w uroczystym oczekiwaniu. Wszyscy oczekują idei powszechnej, idei nowej. Jaką będzie owa idea? Czy ród słowiański wciągnięty zostanie na zdobywcze szlaki Rosji, czy też zdołają porwać go za sobą Polacy w swój śmiały pochód ku tej przyszłości, którą Rosjanie zwą marzeniem, Czesi

utopią, a która jest tylko ideałem? Czy dojdzie do jakichś ustępstw z obu stron? Znajdzie się formuła zdolna uczynić zadość potrzebom, interesom i dążnościom wszystkich tych ludów? To doniosłe zagadnienie zajmie nas w bieżącym roku. Jako Słowianin i jako świadek ruchu, który wstrząsa filozofią, wstrząsa umysłami i sercem narodów Zachodu, czuję nieprzemierzony pociąg ku tej części kursu, którą jednak postanowiłem odłożyć na później. Jest to, jak sądzę, jedyna część, która dla Francuzów będzie miała znaczenie aktualne, ponieważ stary Zachód jest również w stanie oczekiwania. Wszyscy filozofowie powiadają, że jesteśmy w epoce przemiany. Będzie to epoka odbudowy według jednych publicystów, epoka odrodzenia według innych. Wszyscy jednak wierzą w jakąś palingenezę, w jakąś przemianę. Dzisiejsza epoka przedstawia się naszym poetom jako zmierzch; pytają, jakie będzie jutro. Będzieli to jutrzienka świata nowego czy zachód świata kończącego się?”[1].

Przedsmak tych rozważań, które Mickiewicz zapowiadał, słuchacze otrzymali już w ostatnim wykładzie pierwszego kursu prelekcji paryskich. Polski poeta zakończył pierwszy rok wykładów o literaturze słowiańskiej w Collège de France wygłoszeniem swojej opinii na temat tego, że porządek polityczny, który wytworzył się w Europie w wyniku traktatu westfalskiego, doprowadził do stopniowej marginalizacji Polski i reorientacji europejskiej polityki na Rosję. Ważnym elementem duchowej (bo nie wyłącznie politycznej przecież, skoro porządku polityki i ducha są w gruncie rzeczy nierozdzielne) panoramy, w której Polska stopniowo zanikała, Mickiewicz uczynił rozwijającą się po traktacie westfalskim filozofię. Przyczyny położenia, w jakim znalazła się Polska, miały zdaniem wykładowcy z Collège de France tkwić w materializmie, który legł u podstaw zarówno ładu politycznego, jak i duchowego (filozoficznego) nowej Europy. Polska zostaje w tym porządku uznana „za nieprzyjaciela, ponieważ pochodowi ducha

materializmu przeciwstawia tradycje, kładzie zapory i ponieważ usiłuje zachować swój byt, nie dający się pogodzić z nowymi dążnościami”[2]. Idealizm niemiecki (niejako wbrew zawartej w nim sugestii) nie zmienił jednak tego stanu rzeczy, lecz jeszcze go rozwinął – wzmożenia negatywnych dla Polski tendencji polski poeta dopatrywał się w systemie Hegla i w jego politycznych konsekwencjach. Okazywało się zatem, że po traktacie westfalskim wytworzyła się istotna sprzeczność między dążnościami Polski a innych narodów europejskich. Mickiewicz stwierdzał: „Tak tedy cały pochod polityczny i filozoficzny Europy jest wręcz przeciwny politycznemu i religijnemu pochodowi Polski. Cóż więc dziwnego, że ten naród, rozbratany z wszystkimi państwami, obstający przy rozwijaniu własnych zasad, nie mogący zdobyć żadnej siły, żadnej pomocy ani z Rzymu, ani z Paryża, zwalczany nawet przez całą filozofię – cóż dziwnego, że wszystkie umysły tego narodu zaczynają słabnąć i chwiać się; że Polska odczuwa potrzebę skupienia się w sobie, aby rozpoznać nieprzyjaciół, i że, zbита z tropu, szuka drogi w przyszłość?”[3].

Takie wypowiedzi na temat filozofii były możliwe dlatego, że Mickiewicz bardzo wyraźnie dostrzegł i odczuł, że w toku swojego rozwoju nabrała ona cech ideologii – przenikliwie zauważył, że w czasach nowożytnych filozofia stała się odpowiedzialna za formułowanie i uzasadnianie celów, które miały motywować zbiorowości do podjęcia określonych działań. W niej zatem także swój wyraz znajdowało „słowo tajemnicze, które wstrząsa narodami i do działania je pobudza, to, co Tacyt nazwał *arcana imperiorum*”, a co Mickiewicz usiłował „odkryć, odnaleźć” w swoich wykładach[4]. Filozofia była przy tym słowem fałszywym, fałszerką objawienia, a – zgodnie z tym, co znajdujemy choćby w ostatnim wykładzie pierwszego kursu – jej fałsz ujawnił się także w stosunku do kwestii polskiej. Polski poeta nie pozbawiał jednak swoich słuchaczy nadziei, nie pozostawiał

ich ze złą przeszłością i teraźniejszością, lecz rozpościerał przed nimi nowe perspektywy, otwierał na przyszłość, wyczekiwał zasadniczej, radykalnej nowości. Już w ostatnich słowach pierwszego kursu – ściśle korespondujących z cytowanym fragmentem pierwszego wykładu drugiego kursu – zapowiadał im, że w kolejnym roku okaże się, jak „[...] Polska, nie tylko zapomniana, ale nawet z nieubłaganą koniecznością zwalczana przez systemat panujący obecnie w Europie, stawi przeciw temu naporowi ze wszech stron ideę dobytą z wnętrza swej narodowości”[5].

Prelekcje paryskie słusznie uchodzą za najdonioślejszą, najbardziej integralną i całościową prezentację światopoglądu filozoficznego Adama Mickiewicza. Wygłoszone podczas wykładów wypowiedzi polskiego poety na tematy filozoficzne z jednej strony zawierają radykalną krytykę samej filozofii, z drugiej zaś strony stanowią próbę zastąpienia jej inną, nową ideą, która będzie pobudzać narody do działania. Omówione powyżej fragmenty ostatniego wykładu pierwszego kursu chyba najbardziej dobitnie ukazują jedno z charakterystycznych nachyleń Mickiewiczowskich wywodów i interpretacji: zagadnienie filozoficzne ściśle wiąże się u niego z kwestią polską, ze sprawą Polski i jej niepodległego bytu. Te dwie sprawy okazują się nierozdzielne, tak jak nierozdzielne są porządki duchowy i polityczny. Nowa filozofia, filozofia przyszłości ma otworzyć przed Polską zupełnie nowe perspektywy, odmienne niż te, które tworzyła filozofia dawna i obecna, skazująca Polskę na dążenie do niebytu i na trwanie w niebycie.

Zadajmy jedno pytanie, które wyprowadzi nas poza ścisły kontekst samych wypowiedzi Mickiewicza i doprowadzi do postawienia zasadniczego pytania tego tekstu – pytania o niepodległość jako

kategorię filozoficzną i jako szczególne kryterium oceny wiarygodności poglądów filozoficznych. Zapytajmy mianowicie, czy ten ścisły związek, który widoczny jest u Mickiewicza między oceną filozofii a sprawą polskiej niepodległości, czy bezpośrednio wprowadzanie do rozważań poświęconych problematyce filozoficznej sprawy Polski i jej odrodzenia daje się teoretycznie uzasadnić? Aby na to pytanie odpowiedzieć, z powrotem odnieśmy je do tego jednostkowego przykładu, jakim jest światopogląd rozwijany przez Mickiewicza w prelekcjach paryskich, i zapytajmy najpierw, czy to zespolenie broni się na gruncie stanowiska, które Mickiewicz zarysował w prelekcjach paryskich, czy może jest ono jedynie wyrazem subiektywnych predylekcji, pozbawionym jednak znaczenia ściśle *teoretycznego*? Czy Mickiewicz występuje tutaj jedynie jako tęskniący do polskiej niepodległości poeta mobilizujący Polaków do działania, czy może również w tym swoim przekonaniu jest przenikliwym myślicielem, krytykiem filozofii dawnej i obecnej oraz twórcą podwalin filozofii nowej?

Odpowiedź, zgodnie z którą Mickiewicz daje tutaj upust jedynie teoretycznie nieistotnej reakcji na położenie, w jakim znajdował się jako polski emigrant, a zatem zgodnie z którą daje upust swojemu czysto przygodnemu położeniu, niegodnemu tego, aby podnosić je do poziomu problematyki filozoficznej, zdaje się sama narzucać. Jesteśmy tak głęboko zakorzenieni w tradycji filozofii powszechnej, że intuicyjnie słabo wyczuwamy to połączenie, które dla Mickiewicza było samonarzucającym się związkiem dwóch ściśle powiązanych elementów rozwijanego przez niego dyskursu. A poza tym – sprawa to zasadnicza dla tego przedrefleksyjnego odrzucenia filozoficznej prawomocności dokonywanego przez polskiego poetę utożsamienia kwestii polskiej z zagadnieniem filozoficznym – żyjemy w gęstej sieci gruntownie fałszywych rozpoznań na temat polskiego mesjanizmu, każących w nim dostrzegać przejaw megalomanii narodowej lub

zbiorowej psychozy, niczym nieuzasadnioną reakcją naszych przodków na zbiorowe cierpienia, i to mimo wielkiej pracy wykonanej przez takich badaczy jak Andrzej Walicki czy Stanisław Pieróg, aby tę dogłębnie fałszywą ocenę mesjanizmu odrzucić. Tymczasem myśl Mickiewicza również w tym swoim elemencie – być może najbardziej problematycznym pod względem teoretycznym spośród wielu swoich problematycznych założeń – okazuje się ścisłą, podporządkowaną myślowej precyzji i do głębi *racjonalna*. Istnieją przynajmniej dwa rozstrzygające argumenty na rzecz tezy, że jeżeli Mickiewicz chciał zachować podstawową spójność swojego stanowiska, to nie tylko mógł, ale wręcz *musiał* zespolić rozważania teoretyczne z kwestią polską. Wynika to bowiem po pierwsze z fundamentalnego dla jego światopoglądu, bronionego wielokrotnie w polemikach z innymi poglądami filozoficznymi dążenia do utożsamienia ze sobą prawdy i dobra. To właśnie to utożsamienie musiało prowadzić go do wniosku, że tylko te poglądy mogą zostać uznane za prawdziwe, które nie prowadzą do usankcjonowania niesprawiedliwego losu, jaki spotkał Polskę. Prawda ma wymiar moralny i wydzźwięk moralny, nie istnieje prawda zdobywana poza dobrem, sankcjonująca zło zarówno w relacjach między jednostkami, jak i zbiorowościami – tak można sformułować ten zasadniczy pogląd. Stosunek do sprawy niepodległości Polski mógł zatem zostać uznany za teoretycznie uzasadniony sprawdzian prawdziwości poglądów filozoficznych, a pogląd przeciwny mógł być przyjęty jedynie za cenę rozerwania tej tożsamości prawdy z dobrem. Potrzebna do tego była także jasna świadomość moralna – świadomość dziejowego zła, które dotknęło Polskę.

Kliknij i zarejestruj się na VI Festiwal Teologii Politycznej

Wszystko to nie powinno nas dziwić, jeżeli zwrócimy uwagę na drugi argument na rzecz tezy, że zachowanie spójności własnego stanowiska wymagało od Mickiewicza zespolenia jego teoretycznych rozważań z kwestią polską – jest on bezpośrednio związany z Mickiewiczowską filozofią czynu, która w swoim wymiarze metafizycznym głosi, że nieuzasadnione jest rozdzielanie sfery poznawania i działania, teorii i praktyki. Poznawanie i czynienie jest jednym – jest to jedno z najistotniejszych przeświadczeń bronionych w ramach Mickiewiczowskiego światopoglądu. W filozofii czynu Mickiewiczowski pogląd na temat tożsamości prawdy i dobra uzyskuje epistemologiczne ugruntowanie – jest wpisany w Mickiewiczowską walkę z abstrakcyjnym (przede wszystkim tym właściwym dla idealizmu niemieckiego) ujęciem podmiotu poznania na rzecz ujęcia konkretnego, ukazującego go jako ducha będącego podmiotem doskonalenia duchowego i moralnego. Mickiewiczowska filozofia czynu (jest to jej cecha zasadnicza) sięga do fundamentalnego doświadczenia ducha, do doświadczenia jego wzrostu i podnoszenia się ku prawdzie, i właśnie dzięki temu odzyskuje to, co stanowi podstawę działania – pewność prawdy.

W ramach światopoglądu filozoficznego opartego na tych dwóch założeniach – utożsamieniu prawdy i dobra oraz poznawania i działania – nie tylko mogło, lecz w tamtym momencie dziejowym (filozof nie jest bowiem ahistorycznym, niezanurzonym w przygodność i skończoność podmiotem poznania, a zatem w jego refleksji odzwierciedla się także nieuchronnie czas i miejsce, w których tworzy) *musiało* dojść do ścisłego zespolenia kwestii polskiej z zagadnieniem filozoficznym. Mesjanizm Mickiewicza z prelekcji paryskich stanowi pod tym względem szczytowe osiągnięcie polskiej filozofii czasu rozbiorów. Dowodzi on, że idea niepodległości zawierała w sobie

również ładunek filozoficzny i etyczny – że mogła stawać się kategorią myślenia filozoficznego i etyki. Dostarczała konkretnego kryterium, które działało dzięki temu, że samo myślenie wprowadzało w horyzont agatologiczny, ukierunkowywało ku konkretnemu ideałowi i związanym z nim ideałom. To zaś umożliwiało jej oddziaływanie poza jej ścisłą domeną – nadawanie ogólnego ukierunkowania również tym poglądom, które bezpośrednio z zagadnieniem niepodległości się nie mierzą i nie stawiają go jako problemu filozoficznego. Aby jednak docenić wartość niepodległości jako idei filozoficznej organizującej również niepowiązane z nią bezpośrednio dyskursy filozoficzne, trzeba wpierw zauważyć, że filozof zawsze tworzy w ramach określonej wspólnoty politycznej i narodowej, dzieląc jej los.

[1] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. IX: *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 14–15.

[2] Tenże, *Dzieła*, t. VIII: *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 592.

[3] Tamże, s. 595.

[4] Tenże, *Dzieła*, t. X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, przeł. L. Płoszewski, Warszawa 1998, s. 14.

[5] Tenże, *Dzieła*, t. VIII, dz. cyt., s. 597.