

*Edward Kasperski Warszawa*

DESTRUKCJA ÉTHOSU DIALOGOWEGO  
W LITERATURZE SŁOWIAŃSKIEJ ADAMA MICKIEWICZA

W paryskich wykładach Mickiewicza pojawiła się jawna i bezpośrednia polemika z ideą dialogu. Dotyczyła ona niektórych elementów éthosu dialogowego ukształtowanego w epoce i funkcjonującego w niej jako wykładnik postaw filozoficznych i światopoglądowych w szerokim tego słowa znaczeniu. Mickiewicz uznał poszczególne elementy éthosu dialogowego za wyzwanie i zagrożenie dla idei mesjanistycznych i mistycznych, które silniej dochodziły do głosu w prelekcjach od czasu pamiętnej wizyty złożonej mu przez Towiańskiego w lipcu 1841 r. Prawdziwy przełom nastąpił w tym względzie pod koniec 1843 r. w kursie czwartym. Zaostrzył on ton i rozszerzył zakres polemicznych wystąpień przeciwko wszystkiemu, co stanowiło przeszkodę w urzeczywistnieniu idei nowego objawienia. Podjął gwałtowne ataki na „ludzi przeszłości”, od których można było spodziewać się zacieklego oporu wobec nadchodzących zmian. Katedra w Collège de France miała, zgodnie z zapowiedzią w wykładzie inauguracyjnym, zamienić się w „placówkę wojskową”, w „bastion”, który by przewodził walce o nowe idee. Osnowę kursu, *Biesiadę* Towiańskiego zamierzał wykładowca z kolei potraktować jako „odezwę wojenną przeciw wszelkiej doktrynie, przeciw wszelkiemu systematowi racjonalistycznemu”<sup>1</sup>.

I nie były to czcze zapowiedzi. Mickiewicz gruntownie przekształcił w toku wykładów o literaturze słowiańskiej ich formułę. Mówienie o czymś zamienił w mówienie skierowane bezpośrednio do kogoś i przeciwko komuś, w nieustanne, dramatyczne apelowanie o coś. Zmienił się w rezultacie stosunek wykładowcy do przedmiotu wykładów i do audytorium. Zmieniło się również rozumienie własnych wobec nich zadań i obowiązków.

Przedmiot ten — literatura słowiańska i w ogóle literatura powszechna — ukazał mu się już wcześniej jako rozległe pole walki i ścierania się przeciwstawnych idei, Z chwilą przestawienia się na mesjanizm pole to uległo przeobrażeniu i skonkretyzowaniu. „W dziedzinie literatury — mówił na początku trzeciego kursu — toczy się ta sama walka, jaką zauważyliśmy w polityce. Podobnie jak kodeksy i ustawy tamowały ciągle rozwój

---

<sup>1</sup> Adam Mickiewicz, *Dzieła*, Warszawa 1955, t. XI, s. 335.

chrześcijaństwa, tak samo szkoły, teorie, retoryka, dziennikarstwo powstrzymują, tłumią rozwijanie się ducha literackiego. Wszystko to swym działaniem przeszkadza ludziom otrzymywać objawienie”<sup>2</sup>.

Mickiewicz, mesjanista i mistyk, obrał tedy za cel zburzenie i usunięcie tego rodzaju przeszkód. Okazało się wówczas, że jedną z najpoważniejszych zawał stanowiła właśnie „metoda dialogowa” (określenie „metoda”, warto pamiętać, miało w jego wypowiedziach zabarwienie pejoratywne) oraz zakonspirowany w rozmaitych teoriach i doktrynach epoki *éthos* dialogowy. *Éthos* ten tworzyły m.in. niezliczone dyskusje toczone w epoce, debaty, dysputy, rozprawianie, roztrząsanie zagadnień, krytyki cudzych poglądów i zbijanie tych krytyk, rozumowania uczonych, pisane przez nich rozliczne rozprawy i dysertacje, spory prowadzone przez ideologów i polityków, wystąpienia dziennikarzy, listy czytelników do gazet, obrady ciał przedstawicielskich itp. To właśnie tę patologię życia zbiorowego w postaci wyżywiania się w rozmaitych formach dyskusji i dialogu uznał Mickiewicz za jedno z głównych niebezpieczeństw wieku i postanowił wydać jej bezwzględna walkę.

Przybierała ona różne formy. Przejawiła się m.in. w potępieniu metody dialogowej jako metody poznania i dochodzenia do prawdy. Mickiewicz zakwestionował możliwość poznania prawdy pojmowanej jako uzyskanie „pewności moralnej jakiegoś czynu”<sup>3</sup> za pośrednictwem porozumiewania się i wymiany poglądów między zwykłymi ludźmi. Metoda tego rodzaju zakładała bowiem demokratyzm oraz egalitaryzm dostępu do prawdy. Przyjmowała, że każda jednostka na równi z innymi jednostkami może współuczestniczyć w odkrywaniu, tworzeniu lub uzyskiwaniu prawdy oraz posługiwać się nią. Metoda dialogowa uzależniała wprost wypracowanie prawdy od wielości i różnorodności porozumiewających się ze sobą ludzi, od powstających między nimi uzgodnień. Przeczyło to jednak podstawowym zasadom mesjanistycznego światopoglądu Mickiewicza. Kłóciło się z mistycznym prymatem doświadczenia wewnętrznego jako źródła poznania. Odrywało poznawanie prawdy od etycznych kwalifikacji osoby poznającej prawdę. Stanowisko dialogowe, jednym słowem, obrażało najżywsze i najgłębsze przekonania Mickiewicza w tej dziedzinie.

Metodę dialogową kojarzył on, jak się wydaje, przede wszystkim z nazwiskiem F. D. Schleiermachera (1768–1834), wybitnego teologa protestanckiego, twórcy nowoczesnej hermeneutyki, tłumacza i wybitnego znawcy dialogów Platona<sup>4</sup>. Podciągał zresztą pod miano

<sup>2</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>4</sup> Zgodnie z wyjaśnieniem wydawcy i tłumacza *Literatury słowiańskiej* Leona Płoszewskiego Mickiewicz czerpał informacje o filozofii niemieckiej z dzieła Karola Ludwika Micheleta, *Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin 1843. Por. Objasnienia wydawcy

zwolenników tej metody stanowiska innych filozofów niemieckich, w szczególności K. W. F. Solgera. Polemizował także ogólnie z heglistami usiłującymi podporządkować metodę dialogową systemowi ich mistrza. Pomińmy jako odrębną kwestię źródeł filozoficznych, z których korzystał lub mógł korzystać Mickiewicz. Ważne jest to, co w jego oczach uchodziło za metodę dialogową, co drażniło i niepokoiło go w niej szczególnie. Otóż zwracał on uwagę głównie na to, że „u Schleiermachera i u filozofów niemieckich ludzie mierni, rozmawiając z sobą i rozprawiając, zdołają podobno odkryć najwyższe prawdy” i że w ten sposób „różne osoby przedstawiające różne charaktery ludzkie, dzieląc się ze sobą swymi myślami i uczuciami, doszłyby do utworzenia pełnego systematu”<sup>5</sup>. To, rzecz jasna, było dla niego nie do przyjęcia.

Mickiewicz łączył również metodę dialogową z „metodą sokratesowską”, która nakazywała respektowanie rozmówcy i której dewizą było „trzeba dać ludziom mówić, trzeba ich słuchać”<sup>6</sup>. Jednakże postać Sokratesa, rzecz charakterystyczna, nie podpierала swym autorytetem filozofów niemieckich. Mickiewicz wskazywał, że u Sokratesa „jego umysł mocą swą pobudza i wyzwala umysły rozmówców”<sup>7</sup>. Sokrates występował tedy jako jednostka wyższa, dopomagająca innym w odnalezieniu znanej mu wcześniej prawdy, zakrytej dla ogółu nieprzeniknioną zasłoną. W ten sposób spełniał wymogi stawiane objawicielowi prawdy. Zadawał naprowadzające pytania, znał jedynie słuszne odpowiedzi. Występowała zatem ogromna różnica między Sokratesem i jego rozmówcami, która — w zgodzie z romantycznymi wyobrażeniami — nobilitowała tę postać i jej metodę. Otóż rozmówcy byli „ludźmi miernymi”, Sokrates natomiast — jednostką wybijającą się ponad przeciętność, jednostką wybitną i ofiarną.

W walce z metodą dialogową kierował się Mickiewicz różnymi motywami. Stanowiła ona przede wszystkim zagrożenie dla romantyczno-mesjanistycznego kultu wielkiej indywidualności. Przenosiła wszakże punkt ciężkości z jednostki na to, co międzyludzkie i międzypodmiotowe. Kłóciła się z zasadą rewelowania prawdy przez jednostki wybrane, sprawowania przez nie przywództwa w stosunku do ogółu innych ludzi, z ideą różnic hierarchicznych dzielących ludzi ze względu na nierówne zaawansowanie ich pracy duchowej nad sobą, stopień wewnętrznego rozwoju, wtajemniczenia, uduchowienia oraz komunikacji z Bóstwem. Kłóciła się ona zatem z takimi składnikami ówczesnego światopoglądu

---

w: Adam Mickiewicz, *Dzieła*, t. XI, s. 550.

<sup>5</sup> Adam Mickiewicz, *Dzieła*, t. XI, s. 188-189.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Mickiewicza, jak spirytualistyczny perfekcjonizm (i perfekcjonistyczny spirytualizm), gnoza duchowa, elitaryzm, rygoryzm moralny, jak hierarchiczna oraz instrumentalna wizja świata duchów. Odrzucał on zdecydowanie pogląd, że ulepszenia, reformy i naprawy powstają w wyniku walki umysłów, idei i poglądów. Podobnie też powątpiewał w to, czy postęp wyrasta „z jakiejś szkoły, z jakiegoś nauczania”, czy rodzi go „stopniowy i powolny rozwój wiedzy”<sup>8</sup>. Przeciwstawiał się także myśli „jakoby największe zagadnienia ludzkości, zagadnienia polityczne, społeczne, mogły być rozwiązane i urzeczywistnione przez masę bezgłową, to jest przez jednostki rozproszone, bezodwołania się do jednostki wyższej”<sup>9</sup>. „Jakże filozofowie mogą mniemać — głosił przy okazji polemiki z Lamennais, Piotrem Leroux, Emersonem, Cieszkowskim i heglistami — że wszyscy ludzie, bez żadnego względu na różnicę przekonań, ukształcenia moralnego, wewnętrznej wartości, są jednakowo zdolni pojmować najwyższe prawdy w każdej chwili życia”<sup>10</sup>. W polemice z Trentowskim Mickiewicz z kolei stwierdzał, że aby „ludzi zjednoczyć, nie dość rozumować wraz z nimi”, „nie dość wydawać książki i głosić systematy” — potrzeba natomiast ludziom „ukazać wyższą siłę” oraz „dowieść rzeczywistości tych systematów siłą, życiem”<sup>11</sup>. Kruszył on niejako po kolei wszystkie przesłanki, na jakich opierał się *éthos* dialogowy epoki, jakie mogły m.in. uzasadniać związaną z nim praktykę demokracji w życiu politycznym i społecznym.

Mickiewicz nie stanowił w tej dziedzinie wyjątku. Być może wzorował się na Towiańskim. Mistrz Andrzej w ogóle bowiem nie dopuszczał do dyskusowania z nim jak równy z równym. „Prawidłem jego — pisał Mickiewicz do Aleksandra Jełowickiego — jest nigdy z nikim nie rozprawiać. Kto żąda od niego rady, znajdzie ją; kto chce się spierać, nie ma potrzeby widzieć go”<sup>12</sup>. Trudno o wyrazistszy przykład nastawienia antydialogowego. Mistrz kategorycznie odmawiał dyskusji, w której „najwyższe prawdy” znalazłyby się w ogniu krytycznych argumentów, wątpliwości i pytań i w której argumenty te trzeba by zbijać, a racji swoich dowodzić. Unikał sytuacji, w których można by go raczej „przekonać i nauczyć niż od niego nauczyć się”<sup>13</sup>. Uwzględniał jedynie możliwość nawracania innych, wykluczał natomiast nawracanie przez innych. Programowo odrzucał każdą ofertę podjęcia i prowadzenia dialogu na zasadzie partnerstwa i wzajemności. Czyż już samo wyjście z podobną ofertą nie było obrazą powierzonego mu objawienia?

---

<sup>8</sup> Ibidem, t. X, s. 419.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 420–421.

<sup>10</sup> Ibidem, t. XI, s. 184.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>12</sup> Ibidem, t. XV, s. 416.

<sup>13</sup> Ibidem.

Mickiewicz atakował *éthos* dialogowy nie tylko ogólnie, ale i w sposób bardziej skonkretyzowany. Występował m.in. przeciwko praktykowanym w epoce formom dialogu filozoficznego, rozprzestrzenianiu się dyskusji naukowych, zasadzie dialogu w sztuce między twórcą i odbiorcami oraz podstawom dialogu politycznego w życiu społecznym. Przypatrzmy się argumentom i wywodom na ten temat pojawiającym się w toku wykładów o literaturze słowiańskiej.

Jedną z najbardziej zwalczanych w nich form dialogu była racjonalna dyskusja filozoficzna. Dyskusje tego rodzaju atakował Mickiewicz przede wszystkim ze względu na ich główne założenie teoriopoznawcze: za przyjęcie rozumu za jedyne i ostateczne kryterium prawdy, za posługiwanie się wyłącznie argumentami rozumowymi w ustalaniu przesłanek i celów działania. Uznawały one jedynie prawomocność praw kierujących myśleniem, niczego więcej, uznawały uniwersalność tych praw i tym samym możliwość ich kontrolowania i korygowania przez inne umysły. Dla Mickiewicza, autora pamiętnej *Romantyczności*, postawa taka — spopularyzowana w owym czasie przez Hegla i heglistów — była nie do przyjęcia. Oznaczała ona ubóstwienie „ruchu samego tylko umysłu”<sup>14</sup>, wyzwolenie myśli i brak rygorów nakładanych na nią przez religię i moralność. Ideał racjonalnej dyskusji filozoficznej kojarzył więc z „doktrynerami” adorującymi „pracę rozumu, który wyłamuje się spod wszelkich prawideł, który nie chce się poddać żadnemu warunkowi nałożonemu przez Opatrzność, który mniema, że wystarczy rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę”<sup>15</sup>. Ani rozumowanie, ani dyskutowanie, ani jedno w połączeniu z drugim nie było w oczach Mickiewicza wystarczającym warunkiem poznania prawdy.

Racjonalna dyskusja filozoficzna stanowiła według niego ponadto „fałszerstwo objawienia”. Jej zwolennicy przypisywali jej bowiem takie znaczenie, jakie, zdaniem wykładowcy z Collège de France, powinno przysługiwać wyłącznie słowu Bożemu. Zwalczał on zatem ten rodzaj dyskusji, ponieważ 1) relatywizowała ona poznanie prawdy do grona uczestniczących w dyskusji osób, 2) podrywała wiarę w możliwość poznania (objawienia) prawdy absolutnej, 3) podając w wątpliwość objawienie, uzurpowała sobie jego przymioty i ważność, 4) na miejsce autorytetu objawienia i słowa Bożego wprowadzała zdesakralizowany i świecki autorytet rozumu, 5) groziła całkowitym usamodzielnieniem oraz oderwaniem myślenia, rozumowania i mówienia od praktyki i realizacji, 6) zrywała wszelkie związki i zależności między poznaniem prawdy oraz kwalifikacjami etycznymi podmiotu poznającego.

---

<sup>14</sup> Ibidem, t. XI, s. 432.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 19.

Krytyka formułowana przez Mickiewicza była widomie niespójna, ale przecież w wykładach nie zabiegał on o koherencję. Argumenty wymierzone przeciwko dyskusjom filozoficznym odnosiły się w zasadzie i do dyskusji naukowych. Dialog naukowy był, jego zdaniem, zupełnie niepotrzebny, ponieważ „każde odkrycie umysłowe jest jeno iskrą duchową, natchnieniem z góry”<sup>16</sup>. Na tej właśnie podstawie wykłady paryskie odróżniały „naukę natchnioną, czyli intuicyjną” od „nauki wyuczonej, czyli urzędowej”<sup>17</sup>. Mickiewicz, jak można było tego oczekiwać, nie ograniczał się do potępienia nauki urzędowej, której zarzucał „bezpłodność”. Interesujące, że w ogóle zakwestionował on rolę i znaczenie cywilizacji w pomnażaniu odkryć naukowych, wiedzy, a nade wszystko — „instytucji zakładanych dla postępu i rozwoju umiejętności”<sup>18</sup>. Oznaczało to, że zwracał się w światoburczym geście negacji również przeciwko instytucjom, od których kiedyś sam otrzymał to wykształcenie, którym zawdzięczał umiejętności i wiedzę potrzebną do prowadzenia wykładów w Collège de France.

W rzeczywistości Mickiewicz nie tylko gromadził przesłanki pozwalające wyciągnąć z nich najbardziej skrajne wnioski, ale i on sam wnioski tego typu werbalizował. Nie zawahał się stwierdzić, że „ludzie, którzy w epokach tak poważnych jak nasza wciskają ludowi książki, przeszkadzają mu w dalszym poszukiwaniu prawdy”<sup>19</sup>. Wyrażał nadzieję, że ludzie „mniej będą uczęszczać do bibliotek, kiedy życie publiczne stanie się bardziej pouczające”<sup>20</sup>. Oczywiście, Mickiewicz podążał w tym względzie za epoką, która niezwykle silnie reagowała na przeciwieństwa między książkami i życiem, słowem i czynem, teorią i praktyką. Podobne motywy pojawiały się w tym samym czasie u Krasińskiego, młodego Norwida<sup>21</sup> i wielu innych. Stając w obliczu tego intensywnie przeżywanego przez epokę konfliktu, Mickiewicz posuwał się najdalej, jak tylko mógł: przeklinał książki i książkowe dyskusje, apelował o żywą wiarę i czyny na skalę przewrotu dziejowego. Tym samym jeszcze bardziej pogłębiał przeciwieństwa i pęknięcia w obrębie własnego światopoglądu. Głosił bowiem wszechwładne panowanie „słowa żyjącego”, które „rozwija się w systematy, w szkoły, a nade wszystko w czyny”<sup>22</sup>, a jednocześnie — przy innych okazjach — słowem tym pomiałał oraz odnosił się z największym lekceważeniem do kultywujących je „piśmienników”<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 482.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 484.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 482.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 431.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 478.

<sup>21</sup> E. Kasperski, *Świat wartości Norwida*, Warszawa 1981, rozdział *Przekroje czynu*, s. 59–106.

<sup>22</sup> Adam Mickiewicz, *Dzieła*, t. XI, s. 18.

Podobnie jak w nauce, dyskusje nie miały prawa wstępu na teren sztuki. Mickiewicz romantyk uważał, że dialogowe otwarcie się artysty przed odbiorcą niweczyło autentyczność i samorodność procesu twórczego. Narazało ten proces na oddziaływanie z zewnątrz, na przychodzące stamtąd wpływy i uzależnienia. Zgodnie z tą koncepcją rozmowa z jakąś inną osobą nie mogła być inspiracją dla twórczości, przeciwnie, stanowiła rodzaj zdrady twórczej, rodzaj sprowokowanego lub wymuszonego samouprzedmiotowania artysty. Dialogowe otwarcie i wyjście na zewnątrz siebie jawiło się tedy Mickiewiczowi działaniem niepotrzebnie narażającym twórców na utratę „dziewiczości” (czystości, samorodności, prawdziwości) ich wewnętrznych „poczuć”. Zagrożenie zrozumiałe, skoro sztuka stanowiła według niego odtworzenie wizji twórcy. Tę wewnętrzną wizję należało chronić.

Trzeba jednak podkreślić, że również odbiór sztuki nie mógł posiadać charakteru dialogowego. Nie powinien i nie mógł przekształcać się w jakiś rodzaj dyskusji odbiorcy z artystą. I w odbiorze samym, jak wskazywał poeta, występują elementy intuicji. „... aby smakować w sztuce, głosił on, aby rozplomienić się na widok jej dzieła, trzeba także doznawać pewnego natchnienia, poniekąd biernego, które duchowi widzów pozwala zetknąć się bezpośrednio z duchem artysty”<sup>24</sup>. Odbiór dzieła sztuki sprowadzał się w rezultacie do „intuicyjnego zetknięcia się z artystą”<sup>25</sup>. Polegał on wszakże na dotarciu do wizji pierwotnej dzieła, na jej odtworzeniu przez odbiorcę, a nie na rozmowie z artystą. Tej rozmowy należało się wręcz wystrzegać. „Wrażenie estetyczne, podkreślał Mickiewicz, nawet według przysłowia szkolnego nie podlega sądowi; o upodobaniach nie można dyskutować. Bogu dzięki, dodawał z widoczną ulgą, przynajmniej sztukę wyłączono z dyskusji, która jest chorobą epoki”<sup>26</sup>. Był to bodajże jedyny wypadek, kiedy wykładowca z Collège de France przyznawał słuszność nauce szkolnej i zgadzał się z nią.

Maksymę tę „de gustibus non disputandum” Mickiewicz pragnął stosować także w innych dziedzinach życia. Dotyczyło to w pierwszej kolejności „wyższych prawd filozoficznych i politycznych”<sup>27</sup>. Zakaz debatowania nad tego rodzaju prawdami nie łączył się jednak z wymuszaniem dla nich jednomyślnej akceptacji. W społeczeństwie przyszłości, proponował Mickiewicz, ludzie zachowaliby prawo do zwalczania tych prawd, mogliby nawet swobodnie występować jako „wrogowie prawdy”. Zakaz obejmowałby jedynie odpięcie „zarzutów

---

<sup>23</sup> Właśnie na tym przeciwieństwie słowa i czynu opiera swoją interpretację postaci i dzieła Mickiewicza Alina Witkowska w książce *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975.

<sup>24</sup> Adam Mickiewicz, *Dzieła*, t. XI, s. 345.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 345-346.

wyciąganych z formuł szkolarskich”<sup>28</sup>. Odrzucając bezapelacyjnie debaty i dyskusje, potępiając kategorycznie wszelkie formy dialogu w życiu politycznym, Mickiewicz niepostrzeżenie i chyba mimowolnie kreślił obraz społeczeństwa przyszłości, w którym obowiązywałaby jakaś jedna jedyna prawda o charakterze religijno-mesjanistycznym. Czy istotnie pragnął on świadomie takiego społeczeństwa? Można w to powątpiewać. Wypowiedziane przez niego tu i ówdzie zastrzeżenia świadczyły, że czasem ustępował on przed wyciąganiem najsłabszych wniosków z własnych wywodów. Pojawiały się w nich także akcenty powściągliwości, dystansu i rezerwy wobec skrajnych konsekwencji wynikających z mesjanistyczno-mistycznych tez i założeń.

Nie zmienia to jednak faktu, że Mickiewicz rozmyślnie odrzucał, a nawet potępiał dialog polityczny i społeczny jako proponowane przez siły umiarkowane owego czasu środki przemiany i przebudowy funkcjonujących naówczas organizmów politycznych i społecznych. Przeciwstawiał się m.in. zasadzie zgody powszechnej głoszonej przez Lamennais, która domagała się „powoływania największej możliwie ilości ludzi do udziału w dyskusjach, bo tą drogą dojdzie się do dokładnego wyjaśnienia najważniejszych zagadnień”<sup>29</sup>. Podobny tryb wyjaśniania i rozstrzygania zagadnień politycznych i społecznych wydawał mu się — pomijając nawet kardynalne zastrzeżenia światopoglądowe — nieskuteczny i niemożliwy do realizacji w ówczesnych warunkach. Prowadzi to do uchwycenia nieco innej argumentacji przeciwko dialogowi niż ta, jaka występowała dotychczas.

Ogólnie można powiedzieć, że argumentacja ta wiązała się ściśle ze stosowaniem przez Mickiewicza kryterium czynu, praktyki i realizacji w ocenie wszelkich form myślenia, rozumowania i mówienia. Nadchodząca epoka wielkiej przemiany świata wymagała nade wszystko wewnętrznej przemiany samego człowieka, pojawienia się ludzi egzaltowanych i gotowych do natychmiastowego działania, zdecydowanego przywództwa. Wymagała jednostki, która służyłaby innym ludziom „za przykład i wzór” i w ten sposób umożliwiłaby im „postęp i doskonalenie się”<sup>30</sup>. Mickiewicz sądził, że tego rodzaju potrzeby i zadania w obliczu zbliżającej się przemiany czynią zbędnymi ludzi, których nazywał lekceważąco „ideologami”, „piśmiennikami” lub najczęściej „doktrynerami”. Uważał też, że propagowanie w tej sytuacji metody dialogowej, dyskusji, rozmowy lub przewlekłych negocjacji jest nie tylko czymś bezużytecznym, ale nade wszystko jest działaniem przeciwnym, odwodzącym od postawionego celu, tworzącym jakieś dodatkowe przeszkody dla jego urze-

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 346.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 181–182.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 447.



czywistnienia. Najdobitniej wyraził to w jednym z ostatnich wykładów paryskich. „Dyskusja, stwierdził, nie jest właściwą drogą prowadzącą nas ku prawdzie; ona tylko świadczy o braku lub niedostatku siły w ludziach”<sup>31</sup>. Analogiczne argumenty powtarzały się także w innych wystąpieniach Mickiewicza.

Dyskusja stanowiła zatem oznakę słabości i niezdecydowania. Dyskutowanie pojawia się wówczas, dowodził, kiedy „zabrakło powagi”<sup>32</sup>, kiedy ma się do czynienia z upadkiem scalającego epokę autorytetu. Występuje wówczas w nadmiarze, ironizował, „uparta chęćka do jałowych rozumowań o sprawach religijnych i społecznych”<sup>33</sup>. Skutki prowadzenia dyskusji Mickiewicz ilustrował porównaniem okrętu płynącego pod dowództwem sternika „pewnego swej ręki”, okazującego „siłę, magiczną moc rozkazu” oraz zdolnego „kierować załogą jak jednym człowiekiem” z innym okrętem mającym na pokładzie rozdyktowaną załogę, niezdolną do podjęcia decyzji oraz do czynu. „Jest to — wyjaśniał sens przytoczonego obrazu — w dziedzinie politycznej obraz rządu parlamentarnego, w dziedzinie religijnej spór katolicyzmu z protestantyzmem; jest to rozprężenie, jest to koniec epoki”<sup>34</sup>. Działanie skuteczne wymagało tedy zjednoczenia normalnie rozproszonej zbiorowości, zjednoczenie zaś — władzy charyzmatycznej i autorytetu. Idee władzy charyzmatycznej oraz władzy demokratycznej nie dawały się jednak uzgodnić. Pierwsza przejawiała się według poety w rozkazywaniu i podporządkowaniu się rozkazom, druga zaś — w dyskutowaniu, w przyznaniu wszystkim jednakowego prawa głosu i prawa współdecydowania o wspólnym losie. Mickiewicz bez zastrzeżeń opowiadał się za tą pierwszą formą porozumienia się z ludźmi i kierowania nimi. Podporządkowywał komunikację procesowi podejmowania jednoosobowej decyzji oraz wymogom skutecznego działania.

Walka Mickiewicza z dyskusją parlamentarną oraz potępienie przez niego rozmaitych form dialogu politycznego i społecznego wynikały ponadto z innych jeszcze, niezmiernie doniosłych pobudek. Otóż Mickiewicz przyjmował ogólnie, że nie można pokonać zła nie wydając mu wojny, tj. układając się i paktując ze złem. Powątpiewał przecież w to, czy „można będzie odmienić świat... nie przeszkadzając nikomu ani sobie samemu w czymkolwiek”<sup>35</sup>. Dlatego też polemizował on z poglądami fourierystów, saint-simonistów i owenistów: nazywał ich „reformatorami” oraz „pacyfikatorami”, którzy głosili wprawdzie idee rewolucyjne, ale w praktyce poprzestawali na ugodzie i kompromisach. Domagał się

---

<sup>31</sup> Ibidem, s. 427.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 428.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 407.

zatem jedności słów i czynów, żądał, żeby ideom rewolucyjnym towarzyszyła rewolucyjna praktyka. Z tego też względu ostrzegał przed przekuwaniem mieczów na lemieszce oraz przed zakładaniem falansterów w koszarach wojskowych. Godził w rezultacie ze sobą idee rewolucji duchowej, wymagającej od jednostek nieustannego doskonalenia się oraz gotowości do nadzwyczajnych wysiłków, z programem rewolucji politycznej, której zbrojnym ramieniem miały stać się plemiona słowiańskie oraz „siły zbrojne, floty, arsenały Francji”<sup>36</sup>. Oba te cele — perfekcjonizm jednostki i zapowiadana wielka wojna o wolność ludów — wykluczały w istocie stosowanie metody dialogowej, którą Mickiewicz kojarzył z reformizmem, pacyfizmem, ugodą i kompromisem. Podobnie jak wykluczały się w *Literaturze słowiańskiej* dialog i działanie, tak znowuż na innym zgoła planie zderzały się ze sobą doktryna reformizmu oraz idea rewolucji. Paralelizm tych kolizji był ze wszech miar znaczący dla postawy samego Mickiewicza i dla epoki.

Rewolucja miała być według Mickiewicza przełomem jednorazowym, całkowitym i ostatecznym. Na tej podstawie wieścił m.in. nadejście „mocnego człowieka” na miarę Napoleona, w którym można będzie rozpoznać „pierwiastek boski”, pierwiastek zarazem duchowy i rewolucyjny. I na tej podstawie stwierdził również, że wolałby „raczej brutalny despotyzm niż formę rządów polegającą na gadaniu a nierobieniu niczego”<sup>37</sup>.

Mickiewicz, rzecz charakterystyczna, odrzucał metodę dialogową z pobudek religijnych, w imię romantycznej „toologii wyzwolenia”. „Lud — oznajmiał na jednym z wykładów — musi albo zginąć, albo pojąć i pełnić religię inaczej, niż to czynił dotąd. Musi w niej znaleźć nie tylko siłę znoszenia niesprawiedliwości, ale i także moc bronięcia sprawiedliwości”<sup>38</sup>. Przykładem dla Mickiewicza był sam Chrystus, najwyższy autorytet religijny i moralny. Otóż Chrystus, jak wyjaśniał poeta, nie zadawał się z sofistami, „nie wyrażał się formułkami, nie wdawał w rozprawy” (jakież podobieństwo do Mistrza Towiańskiego!), „nigdy ze złem nie paktował”<sup>39</sup>. Wykładowca prezentował go jako bezkompromisowego rewolucjonistę na wymownym tle znienawidzonych przez siebie „komiwojażerów katolicyzmu”<sup>40</sup>, chwiejnych reformatorów i przebiegłych faryzeuszów dyplomatów. Nie znaczyło to jednak, warto wspomnieć na zakończenie, że Mickiewicz, zajęty bez reszty destrukcją éthosu dialogowego epoki, całkowicie rezygnował z możliwości porozumiewania się rozumianego jako szczerze i

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 409.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 429.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 462.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 367.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 402.

autentyczne obcowanie ludzi ze sobą, wolne od przymusu i manipulacji. Należałoby wyszczególnić kilka akceptowanych przez niego odmian dialogu idealnego.

Jedną z nich można by nazwać dialogiem spirytualistycznym. Mickiewicz towiańczyk wierzył w komunikację i komunie dusz. „Są pewne własności i pewne siły, wyjaśniał, które duch może nabyć i rozwinąć tylko przez obcowanie, przez łączenie się z duchami tegoż rodzaju: wtedy duchy wspólnymi wysiłkami podnoszą się wzajemnie”<sup>41</sup>. Za filozofem Baaderem przyjmował on nawet istnienie odrębnego „języka duchowego”, pozwalającego swobodnie i bez przeszkód przekraczać granice języków etnicznych, czyniącego języki te przezroczystymi dla siebie<sup>42</sup>. Mimo wiązanych z nim nadziei, nakładał on wszelako na dialog spirytualistyczny pewne ograniczenia. Podporządkował go, po pierwsze, zadaniu doskonalenia duchów, miał więc na uwadze dialog instrumentalny, będący środkiem dla osiągnięcia wyższego odeń celu w postaci doskonałości moralnej. Po drugie zaś, dialog spirytualistyczny zmierzał ostatecznie do swoistej uniformizacji duchów, które „powinny zbliżyć się i zlewać w jedno, aby udzielać sobie nowych przymiotów oraz sił”<sup>43</sup>. Dowodziłoby to pośrednio, że Mickiewicz widział zadanie dialogu głównie w procesie likwidacji odrębności występujących między ludźmi, a nie w ich zachowaniu i rozwinięciu, tj. w procesie kształtowania ludzkiej indywidualności.

W czasie historycznym nadzieje na dialog dawała jedynie przyszłość. W terażniejszości ton nadawali ludzie związani emocjonalnie z przeszłością. Mickiewicz sprawę postawił jasno, bez ogródek: „nie podobna znaleźć zrozumienia u ludzi przeszłości”, nie ma sensu porozumiewać się z nimi. Jedyne nadzieję zrozumienia dawali „ludzie przyszłości”, z którymi ludy słowiańskie będą powołane wymieniać swe myśli, swe słowa i wspólnie działać”<sup>44</sup>. Dialog przedstawiał się Mickiewiczowi — w odróżnieniu chociażby od Norwida — co najwyżej jako skutek wielkiego przełomu i przemiany czasów, w żadnym zaś wypadku jako środek lub prowadząca do nich droga. Niewątpliwie zawierało się w takim ujęciu metody dialogowej znamię Mickiewiczowskiego „radykalizmu mistycznego” i buntowniczego rewolucjonizmu. Stając przed alternatywą: metoda dialogowa albo rewolucja, Mickiewicz bez wahania wybierał to drugie. Walka z metodą dialogową była oczyszczaniem przedpola dla rewolucji.

Podjęta przez Mickiewicza polemika z éthosem dialogowym wpływała z samej istoty jego światopoglądu i sytuacji na początku lat czterdziestych XIX w. Mickiewicz głosił wówczas

---

<sup>41</sup> Ibidem, s. 394.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 404.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 395.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 461.

potrzebę nałożenia na porozumiewanie się z innymi ludźmi rygorów etycznych, podporządkowania komunikacji zewnętrznej (intersubiektywnej) wewnętrznemu przekonaniu. Jego ideałem stawał się człowiek, który „przyjąwszy prawdę, utożsamiając się z nią, nosi ją w sobie, jawi na zewnątrz, służy za organ, za szaniec i za wojsko, gardząc spojrzeciami, krzykami i pociskami wroga”<sup>45</sup>. Przedkładał on angażujące całą osobowość wyrażanie poglądów nad ich neutralne przedstawianie i poddawanie pod rozwagę współmówców lub dyskutantów. Ówczesnym ideałem Mickiewicza był wyznawca, którego aktywność przejawia się w aktach wiary, a nie w aktach dialogu z innymi ludźmi.

Mickiewicz odrzucał także dialogową zasadę różnorodności, równości oraz wzajemności partnerów uczestniczących w procesie porozumiewania się. Brał za pewnik hierarchiczne uszeregowanie jednostek i narodów ze względu na stopień dostępu do jedynej, najwyższej i powszechnie obowiązującej prawdy religijnej oraz ze względu na zaawansowanie ich rozwoju duchowego. Obnażał on zarazem dezintegrujący aspekt związany z posługiwaniem się metodą dialogową, która w określonych sytuacjach produkuje i utrwała różnice między ludźmi. W ten sposób utrudnia ona także dokonywanie wielkich zbiorowych czynów historycznych, które wymagają zjednoczenia ludzi i ludów oraz podporządkowania ich scentralizowanemu kierownictwu. Dlatego metodę tę potępił.

Zgoda na udział w dyskusji i na rozstrzygnięcie w niej ważnych zagadnień uchodziły w oczach Mickiewicza za wyraz braku zaufania do samego siebie. Dyskusja dowodziła bowiem, że egzystencjalne korzenie słowa osobistego zostają podcięte i że dyskutujący poszukuje — wobec braku pewności wewnętrznej, wiary, natchnienia — utwierdzenia własnych racji w przyzwoleniu, potakiwaniu lub zaprzeczeniu drugiego człowieka lub innych ludzi. Dlatego racje formułowane w dialogu i uznawane przez większość za obowiązujące stanowiły według Mickiewicza jedynie wygodne alibi dla osób, które w rzeczywistości pragnęłyby ukryć brak własnego zdania lub stłumić lęk przed zajęciem własnego stanowiska i przyjęciem odpowiedzialności za dokonany wybór. W tej krytycznej perspektywie dialog przedstawiał się tedy nie jako akt współodpowiedzialności za uzgodnione decyzje, lecz jako świadectwo uchylania się od niej, jako ucieczka w intersubiektywną anonimowość. Cóż w tym niezwykłego, że gorączkowa lub ożywiona dyskusja wydawała się Mickiewiczowi oznaką wewnętrznej pustki. Maksymalizm i rygorizm etyczny usprawiedliwiały w rzeczywistości jedynie dialog polemiczny. Toteż mimo walki z *éthosem* dialogowym — a może właśnie z jej powodu lub dzięki niej — Mickiewicz dialog taki intensywnie prowadził.

---

<sup>45</sup> Ibidem, s. 401.

przedruk (ze zmianami jako część większego tekstu) [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku: prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii*, pod red. Eugeniusza Czaplejewicza i Wincentego Grajewskiego, Ossolineum, Wrocław 1988, PL ISSN 0208-4058, ISBN 83-04-02962-6, s. 233-252 oraz [w:] Edward Kasperski, *Dialog i dialogizm, Idee, formy, tradycje*, Dom Wydawniczy „ELIPSA”, Warszawa 1994, ISBN-83-85466-24-X, rozdz. *Dialog przeciwko dialogowi. Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej” Adama Mickiewicza*, s. 40-86