

Andrzej Wawrzynowicz

Polska – wieczny projekt modernizacyjny?

Tekst jest próbą spojrzenia na dzieje nowoczesnej myśli politycznej w Polsce przez pryzmat sporu o definicję podstaw tożsamości narodowej. Historyczną osią tego sporu jest zarysowująca się w XIX wieku polaryzacja między dwiema wizjami: idealistyczną – opartą na koncepcji narodu jako duchowej wspólnoty idei¹, oraz realistyczną – odwołującą się do założeń pragmatycznie pojmowanej materialnej wspólnoty interesu narodowego. Każda z tych wizji ma określone podłoże historiozoficzne. Pierwsza znajduje silne oparcie przede wszystkim w historiozofii mesjanizmu polskiego epoki romantyzmu, druga zaś opiera się na podstawach pozytywizmu historycznego epoki postyczeniowej. Dla pierwszej polska idea narodowa oznacza duchową misję chrystianizacji polityki, co wiąże się z symbolicznym wyobrażeniem Polski jako mesjasza narodów. Dla drugiej jest to przede wszystkim realny postęp historyczny – ciągnący się w empiryczną nieskończoność, a więc efektywnie niekończący się projekt modernizacyjny. Celem niniejszych rozważań jest przedstawienie krytycznego obrazu filozoficznohistorycznego tła obu wizji. Obiektem szczególnej uwagi będzie druga z nich – dość powszechnie uważana za niezależną od wszelkiej deformacji ideolo-

Andrzej Wawrzynowicz (ORCID 0000-0001-9198-7901) – doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

¹ Por. K. Brodziński, *O narodowości Polaków*, w: *idem, Mowy i pisma patriotyczne oraz O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, oprac. I. Chrzanowski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1926, s. 76 i nn.

gicznej, nowoczesną wykładnię obiektywnych podstaw historycznych polskiej tożsamości zbiorowej. Czy tak jest rzeczywiście?

Historyczny odwrót od spirytualistycznej koncepcji narodu jako wspólnoty idei

Interesująca jest już sama genealogia tego stanowiska światopoglądowego. Okazuje się, że ma ono w Polsce relatywnie długą historię, sięgającą drugiej połowy lat sześćdziesiątych XIX wieku, kiedy po upadku powstania styczniowego *de facto* załamuje się romantyczny paradygmat myśli polskiej i leżący u jej podstaw idealistyczny profil historiozofii mesjanistycznej. Na jego gruzach formułowany jest program krakowskiej szkoły historycznej, który staje się później kamieniem węgielnym politycznego stanowiska stronnictwa konserwatystów galicyjskich – stańczyków. Prominentny przedstawiciel tego ugrupowania, Stanisław Koźmian, w znanej pracy *Rzecz o roku 1863* tak pisze o niepodległości Polski:

Są różne dla narodów stopnie niepodległości. Dla tego, który stracił najwyższy, zachowanie najniższego już jest trudnym zadaniem. Ale odpychanie wszystkich innych prócz najwyższego jest szaleństwem. Naród polski mógł i powinien był wedle okoliczności szanować i pielęgnować wszelkie stopnie niepodległości, od półniepodległości do samodzielności narodowej, przede wszystkim nie narażać tych stopni skokiem do najwyższego. Tego nie potrafił i tym opóźnił swoje odrodzenie. [...] Dwa ostatnie pokolenia zatem wychowane zostały pod wpływem dogmatu zupełnej niepodległości i odzyskania dawnych granic, niepodzielności terytorialnej zamiast jedności narodowej oraz artykułu wiary, że nie tylko jest interesem Europy, ale i jej obowiązkiem odbudować dawniej istniejącą Polskę. Ten dogmat i ten artykuł wiary nazwano ideałami, miały one z ideału to, iż osiągniętymi być nie mogły ani urzeczywistnionymi – nie należały zatem do dziedziny politycznej. Pod wpływem powyższego wychowania postępować i działać miały dwa pokolenia, znajdujące się w najtrudniejszych, nawet najgroźniejszych warunkach bytu narodowego, a pigmeje stawiali sobie do rozwiązania olbrzymów zadanie. Z fałszywego założenia musiały wyniknąć błędy zgubne, dla cienia poświęconym musiał być jego przedmiot, dla abstrakcji niepod-

ległości – rzeczywistość, polegająca na wzmocnieniu i zabezpieczeniu bytu narodowego².

To, co jest interesujące w tym poglądzie, to między innymi jego zdumiewająca, trwająca już kilkanaście dziesięcioleci żywotność na gruncie polskiej myśli politycznej. Nietrudno wyjaśnić bezpośrednie przyczyny pojawienia się tego zrewidowanego po epoce wielkich powstań narodowych nowego, postyczniowego spojrzenia na dzieje Polski i opartego na nim nowego typu patriotyzmu – odwołującego się już nie do abstrakcyjnej idei narodowej, lecz do pojmowanego w duchu realizmu politycznego konkretnego narodowego interesu. Pogląd Koźmiana wyrasta wprost z ówczesnej sytuacji społecznej Polaków. Stanowi próbę realistycznego oszacowania materialnych i ideowych rozmiarów klęski powstania i wszystkich związanych z nim nadziei oraz spojrzenia na rzeczywistość polskiego życia społecznego chłodno, ale mimo wszystko pozytywnie, to znaczy oceny, co faktycznie można w tych nowych warunkach politycznych zrobić. Jest to też pierwsza próba spojrzenia na sprawę polską całkowicie spoza horyzontu dotychczasowych nadziei na odrodzenie państwa w kształcie dawnej, przedrozbiorowej Rzeczypospolitej – nadziei podtrzymywanych w poprzedniej epoce przez romantyczną poezję wieszczów i całą ideologię mesjanizmu polskiego. Odrzucenie postawy idealizmu politycznego i ugruntowującej go myśli mesjanistycznej opiera się tu na radykalnym zakwestionowaniu podstaw zasilającej ją filozoficznie historiozofii. Niezbędnym warunkiem istnienia wolności narodowej i realnego życia polityczno-społecznego jest obiektywny byt państwa i jego instytucji. Kiedy ten suwerenny byt państwa znika, to samo spotyka – jak się tu zakłada – wolność w wymiarze zbiorowym. Pozostaje wtedy jeszcze wprawdzie indywidualna wolność poszczególnych członków zbiorowości stanowiącej wcześniej państwo, ale społeczność ta nie ma już obiektywnego oparcia w realnie istniejących i chronionych prawem instytucjach państwowych, a co za tym idzie – rzeczywistego bytu ponadjednostkowego. Wolność

² S. Koźmian, *Rzecz o roku 1863*, t. 2, Spółka Wydawnicza Polska, Kraków 1896, s. 14–17.

takiej wspólnoty politycznej żyje *de facto* jedynie swoistym „życiem po śmierci”, jak trafnie formułuje to Maurycy Mochnacki³. Nie jest to w istocie życie realne, lecz idealne, a jego faktyczną podstawę stanowi teraz wyłącznie narracja historyczna – przekazywany w pamięci z pokolenia na pokolenie obraz przeszłości. Oznacza to jednak zarazem, że rzeczywistym tworzycielem tego życia jest teraz coś innego niż wcześniej, mianowicie sama wolność jednostkowa członków tej upadłej wspólnoty politycznej. Dopóki żyją bezpośredni świadkowie minionego bytu zbiorowego i historycznych wydarzeń, wspólnota ta nieustannie przywoływana jest siłą zachowanego w ich pamięci wspomnienia. Jest ono jednak tylko tym, czym jest, to znaczy wspomnieniem, a nie rzeczywistością. Tymczasem świat realny – nie bacząc na treść pieczołowicie przechowywanego w świadomości jednostkowej i troskliwie przekazywanego kolejnym pokoleniom wspomnienia – idzie dalej.

Generacja epoki postyczeniowej wyciąga naukę z całokształtu doświadczeń historycznych klasyków i romantyków, a więc dwóch poprzednich pokoleń Polaków żyjących w warunkach niewoli politycznej: jednego – mającego żywe wspomnienie Rzeczypospolitej i próbującego jeszcze wskrzesić jej świeżo zgasły suwerenny byt (częściowo na drodze dyplomatycznej), oraz drugiego – z epoki romantyzmu, które nie doświadczyło już dawnej wolności politycznej bezpośrednio, ale przechowało przejęte od ojców wspomnienie i podniosło je do rangi ideału walki narodowowyzwoleńczej, a następnie rewitalizowało w bogatej twórczości artystycznej i filozoficznej tej epoki. To oraz doświadczenia takich ludzi jak Mochnacki, którzy żyli pomiędzy epokami, pozwala kolejnemu pokoleniu na sformułowanie alternatywnego programu myśli polskiej, połączonego z radykalnie odmienną od dawnej, nowoczesną wykładnią patriotyzmu.

Ten nowy – „rozsądny”, jak sam o sobie mówi⁴ – program polskiej myśli politycznej zakłada między innymi zerwanie z „szaleńczą”⁵

³ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, oprac. i przedm. S. Kieniewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 51.

⁴ Por. S. Koźmian, *Rzecz o roku 1863...*, s. 5, 7, 11–12, 14.

⁵ Por. *ibidem*.

ideologią walki narodowowyzwoleńczej, walki o pełną suwerenność Polski, głosząc jednocześnie potrzebę realnej odbudowy kraju i modernizowania go na wszystkich poziomach życia społecznego, między innymi w sferze gospodarczej. Pierwotnie jego ostrze wymierzone jest przede wszystkim w zastany model patriotyzmu heroicznego, opartego na ideologii romantycznego mesjanizmu polskiego. Publicystycznym ośrodkiem tej krytyki jest środowisko konserwatywnego „Przeglądu Polskiego”, na łamach którego od 1869 roku ukazuje się w częściach poczynny pamflet polityczny *Teka Stańczyka*. Postulat gruntownej modernizacji myśli polskiej nie ogranicza się jednak do domeny politycznej czy społecznej. Franciszek Krupiński – jeden z prekursorów pozytywizmu warszawskiego i niestrudzony propagator filozofii Auguste’a Comte’a w Polsce – pisze w artykułach publikowanych na łamach „Ateneum” w latach siedemdziesiątych o potrzebie unowocześnienia myśli polskiej i oparcia jej na „naukowych” podstawach filozofii pozytywnej Comte’a⁶. Równoległe z publikacją cytowanej wyżej *Rzeczy o roku 1863* Koźmiana pojawia się konkurencyjna wykładnia nowoczesnego patriotyzmu autorstwa Romana Dmowskiego, który w 1893 roku wydaje broszurę programową *Nasz patriotyzm*⁷, a dziesięć lat później – studium *Myśli nowoczesnego Polaka*⁸.

Do klęski powstania styczniowego myśl polska konsekwentnie jeszcze broni się przed kolonizacją kulturową i nie przyjmuje zalecanego jej przez zaborczą propagandę nakazu klęczenia na grochu⁹. W epoce postyczniowej sytuacja radykalnie się zmienia i w efekcie nowa, wyraźnie już odmieniona myśl polska (postępowa – jak o sobie mówi) do pewnego stopnia sama interioryzuje ten nakaz i czyni

⁶ F. Krupiński, *Romantyzm i jego skutki*, „Ateneum” 1876, t. 2, z. 4, s. 139.

⁷ Tekst wydany został anonimowo: [R. Dmowski], *Nasz patriotyzm. Podstawy programu współczesnej polityki narodowej*, [Janiszewski i Quitt], [Berlin] 1893.

⁸ Pierwodruk publikował pod pseudonimem R. Skrzycki w miesięczniku „Przegląd Wszechpolski”, w częściach. Zob. R. Skrzycki [R. Dmowski], *Myśli nowoczesnego Polaka*, „Przegląd Wszechpolski” 1902, nr 2, s. 109–116; nr 3, s. 190–199; nr 5, s. 352–363; nr 6, s. 433–443; nr 7, s. 508–517; nr 8, s. 581–588; nr 9, s. 659–669; nr 11, s. 825–833. Pierwsze wydanie książkowe ukazało się rok później we Florencji. Por. także R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, wyd. 4 (dopełnione), [F. Wyszynski i S-ka], Warszawa 1933.

⁹ Por. J.M. Rymkiewicz, *Wiersze polityczne*, Wydawnictwo „Sic!”, Warszawa 2010, s. 44.

z niego fundament nowoczesnej kultury narodowej¹⁰. Kultura ta nieustannie transcenduje odtąd samą siebie, a więc stale przekracza swój dotychczasowy, wypracowany historycznie, lokalny – jak mniema – format i wznosi się ku bliżej nieokreślonego kulturowemu uniwersum świata zewnętrznego, szukając odtąd siebie gdzieś całkowicie poza sobą. To ta koncepcja – a więc pojmowanie Polski jako permanentnego projektu modernizacyjnego (bynajmniej nie romantyczna ideologia mesjanistyczna) – jest od epoki postyczniowej XIX wieku aż do przełomu tysiącleci dominującym składnikiem ogólnego myślenia Polaków o własnej tożsamości zbiorowej. Warto zauważyć, że koncepcja ta nie tylko nie jest wolna od ideologicznego myślenia o świecie, ale sama stanowi pewną historycznie uwarunkowaną ideologię. Antymesjanistyczna jest jedynie zewnętrznie (a więc tylko na pozór), natomiast w swoich wewnętrznych podstawach okazuje się quasi-mesjanistyczna, to znaczy zdaje się wyraść z tego samego korzenia kulturowego co mesjanizm.

Ideologia modernizacji

Powyższa próba wstępnego zarysowana dynamiki przemian polskiej myśli politycznej XIX wieku pokazuje, że na pewnym etapie pojawiła się swoista ideologia modernizacji. Potwierdzają to między innymi filozoficznohistoryczne badania nad dziejami postyczniowej recepcji krytycznej mesjanizmu romantycznego¹¹. Wynika z nich, że recepcja ta wcale nie jest aksjologicznie neutralna i tak czysto postępową, jak o sobie mniema; historycznie jest w jakiejś mierze zadłużona w samowiedzy i kategoriach pojęciowych przedmiotu własnej krytyki¹². Ilustracją istoty owego zadłużenia może być myśl

¹⁰ Szczegółowo proces ten opisuje Stanisław Szczepanowski: S. Szczepanowski, *Aforyzmy o wychowaniu*, w: *idem, Idea polska. Wybór pism*, wybór i przedm. S. Borzym, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 373–415.

¹¹ Zob. *Spór o mesjanizm*, t. 2: *Recepcja krytyczna*, cz. 1–2, wybór, oprac. i wstęp A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017.

¹² Por. *ibidem*.

polityczna przywoływanego tu już Koźmiana. Krytyczna analiza jego stanowiska – jako postępowego działacza narodowego i myśliciela, którego koncepcja nosi ślady lektury pism polityczno-historycznych Mochnackiego i jego wizji narodu, krytycznie zweryfikowane i wzbogacone o doświadczenie historyczne epoki międzypowstaniowej XIX wieku – dość nieoczekiwanie prowadzi do wniosku, że autor *Rzeczy o roku 1863* nie jest wiernym czytelnikiem Mochnackiego. Gubi bowiem w lekturze jego pism to, co jest ich istotą – koncepcję narodu jako bytu historycznego i dziejotwórczego zarazem, to znaczy wykładnię narodu jako wspólnoty politycznej konstytuującej się w procesie historycznym poprzez swój własny, suwerenny czyn sprawczy¹³. To właśnie ta koncepcja nadaje głównej pracy Mochnackiego (*Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*) charakterystyczny rys teoretyczny dzieła zarazem historycznego i historiozoficznego, i to już na poziomie tytułu. Przy tego rodzaju podejściu do natury wydarzeń historycznych, jakie proponuje Mochnacki, nie jest już w istocie możliwe postulowane przez Koźmiana abstrakcyjne oddzielanie i przeciwstawianie sobie wolności narodowej i bytu narodowego, a to dlatego, że z tej perspektywy w ogóle nie jest możliwe stopniowanie wolności narodowej. Wolność polityczna narodu okazuje się tu funkcją nieograniczonej niczym zewnątrz, suwerennej woli zbiorowej. Jako taka wolność ta powstaje, wyłania się obiektywnie w określonym momencie dziejów zbiorowości, znosząc dotychczasowe, tradycyjne jeszcze więzi i zobowiązania polityczne czy też sygnalizując ich historyczne zniesienie. Wolność narodu zatem albo w tym znaczeniu historycznie jest, albo jej jeszcze w ogóle nie ma¹⁴. Tymczasem krakowska szkoła historyczna, idący za Krupińskim pozytywizm warszawski¹⁵, ale także opierająca się

¹³ Por. S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 270 i nn.

¹⁴ Współcześni historycy próbują nawet określić na tej podstawie przybliżony moment narodzin polskiej świadomości narodowej w jej nowoczesnym sensie. O detronizacji Mikołaja I jako istotnej cezury w tym procesie pisze na przykład Tomasz Kizwalter. T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 1999, s. 161.

¹⁵ Rolę Krupińskiego jako inicjatora i inspiratora filozoficznego ruchu pozytywizmu warszawskiego omawia w jednym ze swoich artykułów Stanisław Pieróg: S. Pieróg, *Franciszka*

na koncepcji narodu jako wspólnoty etnicznej przedwojenna myśl endecka czy późniejsza optyka materializmu historycznego okresu PRL-u (odwołująca się do marksistowskiej koncepcji praw obiektywnej konieczności historycznej) zakładają na powrót – w odróżnieniu od antynaturalistycznej wizji dziejów narodowych Mochnackiego¹⁶ – pojmowanie istoty procesu historycznego jako bezpośredniego, naturalnego następstwa faktów. W takim ujęciu tych dziejów przyrodzony (czyli partykularny jeszcze) interes bezpośredniej więzi etniczno-językowej uważany jest za wyższy względem idei wspólnoty politycznej (wypracowanej w jednostkowym i zbiorowym doświadczeniu duchowym, a zatem formującej się w pełni dopiero w ramach ogólnej świadomości istnienia ponadjednostkowej, nadrzędnej, wspólnej sprawy politycznej – rzeczy pospolitej) i to on wyznacza ostatecznie dynamikę jej rozwoju historycznego, a nie odwrotnie. Karol Marks w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* określił tę samą zasadę za pomocą formuły: „byt określa świadomość”¹⁷. Powyższe stanowiska łączy w istocie wspólne, nieprzezwycone dziedzictwo intelektualne oświeceniowej idei postępu¹⁸ i leżącego u jego

Krupińskiego rozprawa z romantyzmem, w: A. Dziedzic et al. (red.), *Romantyzmy polskie*, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 247–277.

¹⁶ Por. A. Wawrzynowicz, *Elementy antynaturalizmu historiozoficznego w polskiej filozofii czynu*, w: J. Skoczyński (red.), *Mit. Historia. Kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polski*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 139–152.

¹⁷ „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 338.

¹⁸ O żywej obecności tej idei w strukturze ideologii realnego socjalizmu okresu PRL-u świadczą może treść artykułu Piotra Gontarczyka na temat stalinowskiej przeszłości Zygmunta Baumana, który ukazał się w 2008 roku w „Rzeczpospolitej”. P. Gontarczyk, *Motyle skrzydła Zygmunta Baumana*, „Rzeczpospolita”, 22–24 marca 2008, s. A31–32. Trzy lata wcześniej historyk ten opublikował w biuletynie Instytutu Pamięi Narodowej dokumenty archiwalne dotyczące pełnionej przez Baumana w latach 1945–1953 służby oficerskiej w Korpusie Bezpieczeństwa Wewnętrznego (formacji zajmującej się zwalczaniem polskiego podziemia niepodległościowego) oraz szczegółów jego agenturalnej współpracy z Informacją Wojskową. W omawianym tu kontekście interesujący jest zwłaszcza zreferowany przez Gontarczyka wywiad Baumana, udzielony w 2007 roku brytyjskiemu dziennikowi „The Guardian”. W obliczu kłopotliwego faktu ujawnienia w zachodniej prasie (zwłaszcza niemieckiej) mrocznych kart z jego biografii socjolog wyjaśnia czytelnikowi dziennika swoje motywacje z przeszłości – mówi, co skłoniło go do służby w KBW i przedstawia własną wykładnię historyczną sytuacji społecznej powojennej Polski: „Polska przed wojną była bardzo zacofanym krajem, a to zaco-

podstaw determinizmu. Ten ostatni sprowadza teleologię ludzkiego działania (na gruzach zburzonej uprzednio eschatologii chrześcijańskiej) do rozpiętego w czasie fizycznym i historycznym mechanizmu zaspokajania jednostkowych i gatunkowych potrzeb człowieka, redukując tym samym dzieje polityczne do wymiaru rozmaicie interpretowanej historii naturalnej¹⁹, czyli ciągnącej się w nieskończoność dynamiki etnicznej walki o byt.

Perspektywy powrotu do antynaturalistycznej wykładni dziejów narodowych

Współczesne nawiązania do alternatywnej względem powyższego stanowiska antynaturalistycznej wizji działania ludzkiego (w tym do analogicznej antynaturalistycznej wykładni dziejów narodowych) znajdujemy dość nieoczekiwanie w nowszej myśli rosyjskiej. Aleksander I. Brodski – profesor w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii Petersburskiego Uniwersytetu Państwowego, zajmujący się między

fanie jeszcze pogłębiła okupacja. W zubożałym kraju należy się spodziewać, że przyjdzie się zmierzyć z nędzą, upokorzeniem, deptaniem ludzkiej godności i wieloma innymi złożonymi problemami społeczno-kulturowymi. Jeśli się spojrzęło na obecne wówczas w Polsce spektrum polityczne, partia komunistyczna obiecywała najlepsze rozwiązanie. Jej program polityczny najlepiej pasował do problemów, przed jakimi stała Polska. Byłem całkowicie oddany. Idee komunistyczne były po prostu kontynuacją oświecenia” (*ibidem*). Pomijając etyczną ocenę konsekwencji, z jaką Bauman intuicyjnie bądź w pełni świadomie wykorzystuje ignorancję zachodniego czytelnika w zakresie dwudziestowiecznej historii Europy Środkowo-Wschodniej (konsekwencji, która jest tu raczej dość ewidentna), warto zwrócić uwagę na główny składnik merytoryczny jego argumentacji. Łączenie w jedną przesłankę nieprawdziwej skądinąd tezy o przedwojennym zacofaniu Polski oraz faktu zrujnowania gospodarczego kraju po wojnie, a następnie wyprowadzenie z tej przesłanki racjonalnego uzasadnienia dla propagowania idei komunistycznych jako realnego programu politycznego i swoistej kontynuacji oświecenia jest tu niezwykle symptomatyczne. Rozumowanie tego rodzaju znajdujemy także u innych polskich intelektualistów uwikłanych w służbę ideologii komunistycznej w okresie PRL-u, czego dobrym przykładem może być przypadek Tadeusza Krońskiego. Por. A. Wawrzynowicz, *Polska myśl mesjanistyczna w analizach Tadeusza Krońskiego*, „Folia Philosophica” 2017, t. 38, s. 115–125.

¹⁹ Krytykowana przez Szczepanowskiego Koźmianowska ideologia modernizacji Polski – oparta na czymś, co zdaniem tego pierwszego można określić mianem pedagogii niemieckiej (por. S. Szczepanowski, *Aforyzmy o wychowaniu...*, s. 382 i nn.) – byłaby w takim świetle nieświadomym regresem na naturalistyczne stanowisko odnośnie do relacji między zagadnieniem wolności i bytu narodowego, właściwe dla przedromantycznej myśli epoki oświecenia.

innymi filozoficzno-historycznymi studiami nad dynamiką przeobrażeń idei mesjanistycznej w myśli polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej²⁰ – na podstawie materiałów z historii kultury żydowskiej formułuje w jednej ze swoich prac „psychotraumatyczną koncepcję formowania się świadomości narodowej”. Jej główne założenia streszcza następująco:

Zgodnie z tą koncepcją zarówno w życiu jednostek, jak i w rozwoju narodów trauma psychiczna nie tylko powoduje różne chorobliwe symptomy i kompleksy, ale jest także koniecznym momentem kształtowania samowiedzy. Trauma, wyobcowanie, stłumienie, wyparcie itp. są czynnikami, bez których nie może się ukształtować ani osobowość, ani naród. Dlatego Polska, utraciwszy pod koniec XVIII wieku swoje państwo, podzielona, zniewolona i poniżona, stała się swoistym „laboratorium” dla produkcji ideologii narodowych w Europie. A największy wpływ, jak łatwo się domyślić, wywarła na ideologie narodowe Europy Wschodniej, łącznie z Imperium Rosyjskim²¹.

Sama idea nie jest nowa. Jeszcze w okresie przedwojennym pokrewną koncepcję rozwoju psychicznego buduje na gruncie psychologii osobowości Kazimierz Dąbrowski (1902–1980) – znany polski psycholog kliniczny, filozof i pedagog, twórca teorii dezintegracji pozytywnej. Głównym składnikiem jego koncepcji jest reinterpretacja pewnych zachowań i stanów psychicznych kwalifikowanych wcześniej przez psychologię w kategoriach chorobliwego odstępstwa od normy, czyli patologii – jako stanu przejściowej dezintegracji, tworzącej w istocie dynamiczną podstawę następującej po niej reintegracji na wyższym szczeblu psychorozwoju²². Interesującym *novum*, jakie zawiera propozycja teoretyczna Brodskiego, jest przeniesienie i rozszerzenie tej intuicji na temat dynamicznej natury formowania

²⁰ Jego interesujący artykuł poświęcony tej problematyce ukazał się w pracy zbiorowej pt. *Myśl polska w obszarze rosyjskojęzycznym*, opublikowanej w 2016 roku. Zob. A.I. Brodski, *Kto wstąpi na górę Pana? Polska, Rosja i Ukraina w świetle idei mesjanistycznej*, przeł. M. Bohun, w: J. Skoczyński (red.), *Myśl polska w obszarze rosyjskojęzycznym*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 27–55.

²¹ *Ibidem*, s. 30–31.

²² Por. K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 10 i nn.

się psychiki ludzkiej z terenu wąsko pojętej psychologii osobowości na obszar psychologii społecznej²³. Rodzi się tu pytanie, czy psycho-traumatyczna koncepcja kształtowania się świadomości narodowej jest tylko teorią średniego zasięgu, a więc dobrze opisującą pewne procesy społeczne (w tym wypadku dynamikę rozwoju nowoczesnej świadomości narodowej) w mniejszej bądź średniej skali, czyli o zasięgu raczej lokalnym, ale nienadającą się już do opisu procesów globalnych? A może jest ona jednak czymś więcej?

Wydaje się, że istnieją obiektywne przesłanki pozwalające postawić tezę, że opisany przez Brodskiego mechanizm może dotyczyć nie tylko narodów Europy Środkowo-Wschodniej, ale także innych nowożytnych wspólnot narodowych, przynajmniej w zachodniej i południowej części Europy. Historycznym świadectwem tego jest ogromna dynamika masowych wystąpień polityczno-społecznych w dziewiętnastowiecznej Europie, których apogeum była Wiosna Ludów. Budzenie się świadomości i poczucia podmiotowości, doświadczenie ucisku narodowego i wyobcowania w ramach dotychczasowych struktur politycznych oraz będące tego konsekwencją dążenia narodowyzwoleńcze nie były – jak można by sądzić na podstawie diagnoz historyczno-politycznych polskiej myśli postyczniowej – lokalną osobliwością Polaków (którym akurat nie udało się wybić na niepodległość) czy Węgrów (którzy osiągnęli imponujący zakres autonomii wewnątrz przekształconej w 1867 roku z Cesarstwa Austriackiego w Austro-Węgry monarchii habsburskiej, uzyskując oddzielny parlament, sądownictwo, rząd i ustrój prawny).

²³ Fakt, że ta dość nowatorska historyczno-filozoficzna wykładnia fenomenu polskiego mesjanizmu pojawiła się na rodzimym gruncie właśnie w Krakowie (bo przywoływana prace zbiorową opublikowano w tamtejszym wydawnictwie Księgarnia Akademicka), jest niewątpliwie pomyślną okolicznością dla dynamiki rozwoju nowoczesnych badań nad tym ciągle niedostatecznie opracowanym w Polsce historycznym fenomenem kulturowym. Trudno to uznać za całkowity przypadek, ponieważ właśnie z Uniwersytetem Jagiellońskim związani byli zawodowo dwaj najwybitniejsi przedwojenni historycy idei zajmujący się teorią romantycznego mesjanizmu polskiego (i to właśnie z perspektywy psychologii społecznej) – Marian Zdziechowski (1861–1938) i Józef Ujejski (1883–1937). Na krakowskiej Alma Mater pracowali do 1919 roku, by następnie w ramach procesu kadrowego wspierania przez UJ i stymulowania w ten sposób rozwoju naukowego głównych ośrodków akademickich odrodzonej Polski zasilić (najpierw jako profesorowie, a w końcu jako rektorzy) dwie inne czołowe polskie uczelnie – Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie oraz Uniwersytet Warszawski.

Dotyczyło to także Belgów, którzy w 1830 roku wystąpili w rewolucji przeciwko holenderskiej dominacji w Królestwie Zjednoczonych Niderlandów (wybuchła w imię obrony wolności obywatelskich i oddzielenia od Holandii) i jeszcze w tym samym roku uzyskali niezależne państwo, którego wcześniej właściwie nigdy nie mieli. Dotyczyło i Włochów, którym udało się doprowadzić do powstania w 1861 roku Zjednoczonego Królestwa Włoch, a następnie włączenia w jego obręb Wenecji (1866) oraz Rzymu (po likwidacji w 1870 roku ponadtyśiącletniego Państwa Kościelnego). Dotyczyło też wreszcie Niemców, którzy jeszcze w początkach XIX wieku rozbici byli na wielką liczbę różnego rozmiaru państw i państewek, stanowiących jedność nie tyle polityczną, co etniczno-językową i kulturową – jedność, której symbolem była reliktozna idea Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego. W 1808 roku Johann Gottlieb Fichte wygłasza słynne *Mowy do narodu niemieckiego*, próbując zmobilizować patriotyzm ogólnoniemiecki²⁴, którego na poziomie politycznym praktycznie jeszcze wówczas nie ma, a na poziomie kulturowym w pewnym sensie już nie ma. Nie ma, ponieważ wspomniany symbol finalnie odebrany został Niemcom przez Francję napoleońską. Pierwszym krokiem była dokonana w 1804 roku w katedrze Notre Dame koronacja Napoleona Bonaparte na cesarza Francuzów. Mszę koronacyjną celebrowała *notabene* głowa Państwa Kościelnego, papież Pius VII, co miało niedwuznaczną wymowę. Krokiem drugim było zlikwidowanie po bitwie pod Austerlitz osiemsetletniej tradycji Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego i zastąpienie go w 1806 roku ciałem politycznym Związku Reńskiego – konfederacją państw niemieckich zawiązaną pod oficjalnym protektoratem Napoleona I. Fichte aktywizuje więc swoich rodaków do zjednoczonego patriotycznego czynu, odwołując się do wspólnego negatywnego doświadczenia niewoli politycznej z krótkiego okresu okupacji napoleońskiej. Jego argumentacja okazuje się na tyle sugestywna, że

²⁴ Por. J. Garewicz, *Misja narodu w ujęciu polskim i niemieckim*, w: *idem, Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, wstęp H. Buczyńska-Garewicz, posł. L. Szczucki, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 231.

zasłużony przedwojenny badacz mesjanizmu polskiego Józef Ujejski decyduje się umieścić w swojej najważniejszej pracy poświęconej tej problematyce – wydanej w 1931 roku monografii *Dzieje polskiego mesjanizmu* – obszerny cytat z *Mów do narodu niemieckiego* w charakterze elementu kluczowego, wieńczącego konkluzję własnej psychologiczno-społecznej diagnozy fenomenu mesjanizmu polskiego²⁵. Ujejski robi to właśnie dlatego, że Fichte – w swoim czasie czołowy reprezentant klasycznego idealizmu niemieckiego, a później także rektor nowo powstałego Uniwersytetu w Berlinie, stolicy Prus – zdaje się jako jeden z pierwszych badaczy pojęcia narodu dostrzegać istotną rolę *n e g a t y w n e g o* doświadczenia zbiorowego w historycznym procesie kształtowania się duchowych podstaw nowoczesnej świadomości narodowej. Jest to argument dodatkowo wzmacniający tezę, że omówiona wyżej propozycja teoretyczna Brodskiego ma pewien walor uniwersalny i szersze uzasadnienie historyczne²⁶.

²⁵ Por. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1931, s. 25.

²⁶ Tokiem zaproponowanego tu rozumowania można pójść jeszcze dalej i postawić ogólną kwestię fenomenologii rozwoju wspólnot narodowych, które w procesie dojrzenia nie doznały takiego wyobcowania, to znaczy nie doświadczyły obiektywnej alienacji swojego bezpośredniego położenia w świecie innych podobnych sobie podmiotów zbiorowych (tj. innych narodów) bądź doświadczyły tej alienacji w stopniu niedostatecznym. Mogłyby to być historyczne wspólnoty narodowe podlegające w istocie tej samej dynamice rozwoju, ale żyjące jeszcze w bezpośrednim, niezachwianym przeświadczeniu o swojej obiektywnej światowości – w błogim przeświadczeniu o swoim naturalnym osadzeniu w świecie (domenie tego, co uniwersalne) wynikającym wprost z pierwotnej wielkości czy wyższości wykraczającej z góry ponad poziom wszystkich innych (mniejszych) wspólnot i ponad cały zakres ograniczonej aktywności w świecie tych ostatnich (aktywności w tym wypadku nieuchronnie i nieredukowalnie lokalnej). Gdyby *mutatis mutandis* zastosować tutaj kategorie teorii dezintegracji pozytywnej, byłyby to wspólnoty polityczne funkcjonujące na poziomie naiwnej integracji bezpośredniej, to znaczy mające jeszcze niezapśredniczoną pewność własnej tożsamości, a zarazem uniwersalności, i w rezultacie niedostrzegające w dynamice swojej samowiedzy i własnych działań żadnych efektywnych granic i elementów wymagającej skorygowania partycularności, a tym samym lokalności. Jako podmioty zbiorowe przypominałyby one do pewnego stopnia więźniów jaskini platońskiej, tkwiących w bezpośredniej samooczywistości swojego naturalnego bytu i nieświadomych, że ten byt jest w istocie oparty na czymś bardziej źródłowym – pierwotnej względem niego duchowej wolności idei (w tym wypadku politycznej), która jako taka nie może być nigdy czymś danym (a tym bardziej danym ostatecznie), lecz okazuje się raczej czymś zadany.

Poland: A Never-Ending Modernisation Project?

The article is an attempt to look at the history of modern political thought in Poland through the prism of the dispute concerning the definition of the foundations underlying national identity. Historically, the axis of the dispute runs along the opposition between two competitive positions which first emerged in the nineteenth century, namely the idealistic model based on the concept of the nation as a spiritual community of ideas, and the realistic approach referring to the tenets of a pragmatically conceived material community of national interest. The discussion aims to critically address the philosophical and historical context underpinning the emergence and development of the latter approach, which is currently recognised as an objective – devoid of any ideological deformations – interpretation of the modern notion of nationality. A pertinent question that needs to be asked is: is this really the case?

Keywords: political philosophy, philosophy of history, nation, national identity, messianism, ideology of modernisation.