

Warszawa, 25.08.2021

Prof. Agata Bielik-Robson

IFIS PAN: abielik@ifispan.edu.pl

Theology and Religious Studies, University of Nottingham:

agata.bielik-robson@nottingham.ac.uk

**Recenzja z rozprawy doktorskiej Kacpra Kutrzeby: *Kalekująca”nowoczesnośća literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji***

Już na wstępie chciałabym oznajmić: to świetna rozprawa. Ale też od razu przyznam się do stronniczości. Do niedawna narzekałam, że polska myśl w ogóle nie interesuje się nowoczesnością, a jeśli już, to nie potrafi się do niej dobrać pojęciowo i że jedynym wyjątkiem potwierdzającym tę regułę pozostanie Stanisław Brzozowski, któremu to się przynajmniej częściowo udało. Miałam wrażenie, że moja własna fascynacja „nową erą”, rozwijana tak na polu filozoficznym, jak teologicznym, nie znajduje – mówiąc Kafką – ucznia. Po przeczytaniu pracy Kacpra Kutrzeby zmieniam zdanie: uczeń się narodził i to od razu gotowy do stoczenia Bloomowskiego agonu ze wszystkimi nauczycielami, którzy przecierali mu szlaki w w namyśle o nowoczesności na pograniczach. Jego czytanie polskiego romantyzmu w świetle klasyków *modernitas* – Hegla, Marksa i Nietzschego – to coś, na co czekałam od wielu lat: lektura tyleż odświeżająca, co przyszłościowa, pokazująca, że nawet jeśli jesteśmy, jak twierdziła Maria Janion, skazani na romantyczny paradygmat, to nie oznacza to zamknięcia się w ucieczkowym przednowoczesnym fantazmacie. Inna nowoczesność jest więc możliwa, ale tylko z naszymi romantykami.

A przynajmniej tak się rzecz ma *w deklaracji*. Czy jednak rzeczywiście starcza nam, polskiej inteligencji dzisiaj, sił na tak śmiało zakrojony zamiar? To pytanie chciałabym uczynić osią mojej recenzji, a zarazem ustawić się w niej w roli adwokata diabła, ponieważ, pomimo mojego szczerego podziwu dla tej pracy, fundamentalnie się z nią nie zgadzam. Tam bowiem, gdzie Kacper Kutrzeba widzi szklankę na wpół pełną – chorą, kalekującą, ale *jednak* nowoczesność – ja raczej widzę szklankę na wpół pustą: anty-nowoczesność integralną, która wciąż wytwarza dyskursywną matrycę trwale uniemożliwiającą przejście Polski w etap świadomej i chcianej modernizacji. Ta subtelna różnica między Leśmianowskim „kalekowaniem”, gdzie pojawia się choćby cień nadziei na wyzdrowienia, a martwotą u zarania, która tę nadzieję przekreśla, jest również różnicą między Kacprem Kutrzebą a mną dzisiaj: w swojej recenzji przyjrzę się więc głównie jego relekturom polskich romantyków, by lepiej wyartykułować przedmiot sporu.

 Optymizm intelektu (i woli) jest przywilejem młodości, więc nawet tam, gdzie nie do końca się z Kacper Kutrzeba zgadzam, bo we mnie powoli zwycięża typowy dla peryferiów modernizacyjny pesymizm, rozumiem jego wybór, by czepiać się jakichkolwiek źdźbeł dialektycznej nadziei. Tak zresztą rozumiem tę pracę, napisaną żywą prozą literacko-filozoficzną, jako – i mówię to bez ironii – stworzoną ku pokrzepieniu nowoczesnych serc. Dość już mieliśmy (i wszystko wskazuje na to, że produkcja ta nie ustanie) interpretacji polskich romantyków w stylu *anti-moderne*, ukazujących Polskę jako ofiarę uciśnioną przez ościenne państwa, które weszły na drogę modernizacji. W tym też sensie lektura *Dziadów*, jaką przeprowadza Kacper Kutrzeba, jest wzorcowa. Po pierwsze, świetne wydaje mi się zestawienie Konrada z Faustem Goethego (z Marshallem Bermanem w tle), dzięki któremu autor uzyskuje ważny kontrast: między realnym działaniem Fausta („na początku był czyn!”) a senną marą, w której porusza się Konrad, „prześniewając” nowoczesną rewolucję. To śnienie na jawie oraz „statyzm metafizyczny” – religijnie ugruntowane przeświadczenie, że nic się nie da zrobić na tym padole płaczu (wcześniej bardzo dobrze zdiagnozowane przez autora w rozdziale o Marksie i jego ambiwalentnym stosunku do religii) – okazują się stałymi elementami „kalekującej nowoczesności”, której dramat, czasem tragiczny a czasem farsowy, rozgrywa się na dzikich polach modernizacji. Podczas więc, gdy Faust naprawdę rzuca wyzwanie Bogu, wchodząc w układ z Mefistofelesem i czerpiąc z jego energetycznych zasobów, Konrad u progu bluźnierstwa zapada w katatoniczny sen: brak mu sił, by oskarżyć statyczny porządek świata i wyzyskać „podziemne moce” w próbie jego zmiany od wewnątrz. I podczas gdy Faust w końcu stanie się developerem-przedsiębiorcą, którego zbawi budowa miasta na lądzie wydartym żywiołom oceanu (melioracja od zawsze była metaforą postępu), Konrad nigdy nie odnajdzie się w Petersburgu, mieście zbudowanym od zera na bagnach mocą „oświeconego” dekretu Piotra Wielkiego, które pozostanie dlań po prostu tylko „diabelskie”. Tam zatem, gdzie Faust aktywnie wchodzi w symbiozę z „podziemnymi siłami” i „piekielną energią” (Blake), by uzyskać rewolucyjny efekt w transformacji świata zastanego – Konrad wzbrania się przed działaniem, ponieważ postrzega je jako konspirujące z władzą Boga-Cara i jego szatańskiej biurokracji.

I tu od razu napotykamy problem, które okaże się dla tej pracy kluczowy – i chyba do końca pozostanie nierozwiązany. Wbrew bowiem temu, co sugeruje Kacper Kutrzeba, że *Dziady* da się przeczytać *Faustem*, efekt jest raczej kontrastowy niż konwergentny. Chwaląc Mickiewicza za dojrzałą krytykę rozumu instrumentalnego, nie dostrzega – a raczej nie chce dostrzec – że to, co nazywa „indyferentnym wobec partykularnych istnień projekt wzniesienia miasta oraz brutalną musztrę” jest w istocie *tym samym projektem*, który *Faust II* afirmuje pomimo jego ambiwalencji, zrodzonej przez przykrą konieczność „usunięcia z drogi” partykularnych istnień Filona i Baucis jako reprezentantów starego porządku, hamujących rozwój nowo uwolnionej energii kreatywnej:

Szeroko wyrażany przez myśl nowoczesną lęk przed rzeczywistością społeczną determinowaną przez paradygmat instrumentalności i abstrakcyjnej ekwiwalencji opartej na redukcji ludzi do środków wykorzystywanych przez rozum kalkulujący znajduje swoją artykulację w *Ustępie* do III części *Dziadów*. Między innymi jest on w tym różny od *Wielkiej Improwizacji*, że problem rozumu instrumentalnego przedstawia poprzez bardzo konkretne sytuacje społeczne: indyferentny wobec partykularnych istnień projekt wzniesienia miasta oraz brutalną musztrę.

Wiele razy w tej pracy krytyka rozumu instrumentalnego pojawi się jako *listek figowy dla najzwyklejszej reakcji*, w której nowoczesny okaże się wyłącznie „lęk przed nowoczesnością” – jeszcze wrócę do tego wątku. W przypadku Mickiewicza jednak to coś znacznie więcej niż tylko krytyka Weberowskiej *Zweckrationalität*: to raczej wyraz *radykalnej gnostyckiej negacji* wobec świata, który nadchodzi wraz z modernizacją. Kacper Kutrzeba nie ujmuje tego w ten sposób (a szkoda), ale to właśnie ta pozycja niewypowiedzianego gnostycyzmu – wielkiego Nie rzuconego Stwórcy i światu wywołanego z otchłani oceanów, Carowi Piotrowi i jego miastu na bagnach – stanowi klucz do bierności Konrada (i samego Mickiewicza). Podczas gdy postawa Fausta jest dialektyczna, a jego prace czerpią z Mefistofelesowskiej siły niszczenia, by w ten sposób usunąć byt zastany i dać miejsce na kreację nowych projektów (tak, jak chwilę później przedstawi to Hegel w swojej koncepcji pracy jako „odwleczonej destrukcji”) – postawa Konrada jest statycznie negatywna, gdzie słowo *stasis* oznacza trwanie w nierozwiązywalnym konflikcie. Ewa, matka, ksiądz należą do metafizyki statyzmu po stronie pokornej afirmacji – Konrad zaś po stronie niejawnej negacji. Między afirmacją a negacją nie dochodzi do żadnego zapośredniczenia (być może właśnie dlatego, że negacja nigdy nie uwyraźnia się *explicite*), a to ono właśnie, po heglowsku rzecz ujmując, jest samą istotą nowoczesności: żywego dialektycznego napięcia między prokosmiczną miłością do świata a anty-kosmiczną gnostycką nienawiścią do świata, dzięki któremu możliwe stają się dwie wzorcowo nowożytne postawy – praca i krytyka jako dwie strony „twórczej destrukcji”. Żadna z postaci Mickiewicza i Krasińskiego (obawiam się, że również, wbrew Kojeve’owskim czytaniom, także Słowackiego) nie jest zdolna unieść tej dialektyki; we wszystkich odbija się prosty statyczny dualizm albo afirmacji albo negacji, albo akceptacji *status quo* albo negatywnej ucieczki w śnienie przeciw okrucieństwu zasady rzeczywistości, albo „hańby adaptacji” albo „romantycznej gorączki”, tej Heglowskiej „furii zanikania” która w końcu się przesila i spełza na niczym. I to właśnie ten dotkliwy *brak dialektyki* – niemożliwość Blake’owskich „zaślubin nieba i piekła” – sprawia, że romantyzm dalekich rubieży prędzej czy później zawsze popada w reakcyjność. Mickiewicz z *Prelekcji paryskich* to tylko polski odpowiednik Friedricha Schlegla na służbie u Metternicha: ekwiwalent w ramach tego samego *statyzmu*, gdzie gnostycka negacja „świata-systemu” stworzonego przez politycznych archontów – Bogów-Carów Europy – w imię najczystszej, bo nieistniejącej, polskości wchodzi w agoniczną relację wiecznej *stasis*, czyli konfliktu-równowagi, z symetryczną afirmacją zastanej rzeczywistości, gdzie rządzić może tylko siła. Diagnoza nasuwa się sama: *fatum peryferyjnej modernizacji polega na niezdolności do przejścia od statycznego dualizmu do dynamicznej dialektyzacji*. Wbrew temu zatem, co niekiedy sugeruje Kacper Kutrzeba, „metafizyka statyzmu” to nie tylko bogobojne sny Ewy naznaczone infantylnym „idiotyzmem życja rajskiego”: to także Konrad ze swoją jałową gorączką „byronicznej” negacji, której nie potrafi przekuć ani w wyraziste wyznanie, ani tym bardziej w działanie. To nie tylko Henryk z *Nieboskiej*, który broni boskiego ładu naturalnego przed destrukcją, ale także Pankracy, który kocha samą destrukcję i w głębi ducha nie pragnie żadnego nowego porządku.[[1]](#footnote-1) Nie tylko „mamczyne piosneczki” – ale i wielka pieśn zniszczenia, otchłani i przemocy. To jednak wielka *stasis*, a nie piękny początek „dialektycznej przygody”.

 Podkreślam tę symetrię w ramach peryferyjnego „statyzmu,” bo mam wrażenie, że Kacprowi Kutrzebie od czasu do czasu umyka stawka dialektyczna, na którą sam skądinąd nastaje jako na absolutny warunek konieczny zaistnienia realnej, a nie tylko naskórkowo imitowanej nowoczesności. W tym kontekście niepokoi mnie nieco fascynacja autora Bataille’m (obecna tak w analizie Krasińskiego, jak Słowackiego), a zwłaszcza jego antyutylitarnym kultem samoofiarniczej *expenditure* aż po kres ekstatycznego samounicestwienia, które Kacper Kutrzeba z pewnym, powiedziałabym, Adorniańskim uporem godnym lepszej sprawy przytacza jako kolejny przykład krytyki rozumu instrumentalnego, mogącej przysłużyć się nowoczesności, podobnie jak Mickiewiczowski atak na „szkiełko i oko”. Ale czy odwołanie do Bataille’a nie wiedzie także i jego, podobnie jak Michela Foucault, do czegoś więcej niż tylko do krytyki racjonalnej kalkulacji a la Max Weber, a więc do „podważenia samej dialektyki jako filozoficznej dominanty”? Jeśli tak, to byłby to z mojej strony poważny zarzut, ale nie jestem wcale tego pewna, bo praca ta dziwnie oscyluje – „miota się” – między przyznaniem prymatu dialektyki jako naczelnej zasady udanych, niekalekujących nowoczesności a skłonnością do osuwania się w archaiczne arkana logiki ofiarniczej jako *peryferyjnej alternatywy dla dialektyki*. Kojeve, sam heglista peryferyjny, zapewne by się z Kacprem Kutrzebą zgodził – że rubieże mają swoją własną drogę do modernizacji, która wiedzie przez przemoc rewolucji i „pańskie” doświadczenie śmierci (i tak też tłumaczył swoim francuskim studentom w latach trzydziestych wyższość Kraju Rad nad dekadenckim liberalnym Zachodem) – ale ja bym przestrzegała przed pójściem tą drogą. Alternatywne nowoczesności niekoniecznie są nowoczesne, podobnie jak alternatywne demokracje. Jak już wspomniałam: rewolucyjna pieśn uwolnionej *Furie der Zerstörung* to integralna część stazy, a nie jej dynamicznego przezwyciężenia. To bowiem należy w zupełności do działań reformistycznych nudnego i pragmatycznego Zachodu mieszczańskiego, o którym Kojeve i ukąszony nim Bataille wypowiadali się z pogardą. *Czy rozprawa Kacpra Kutrzeby sam jest jeszcze częścią tego syndromu statyzmu, czy już obietnicą jego przezwyciężenia?* To kolejne rozwinięcie mojego początkowego pytania o status kalekującej nowoczesności.

 Gdybym miała w tym miejscu sformułować kolejną obiekcję, naturalnie wypływającą z poprzedniej, to dotyczyłby on niedostatecznego, jak sądzę, użytku, jaki Kacper Kutrzeba czyni w tej pracy z teologii, bo to raczej ona – a nie Marksowskie uwarunkowania ekonomiczne – tłumaczy nam, dlaczego na peryferiach wygrywa zawsze „metafizyka statyzmu”, a nie podejście reformatorsko-dialektyczne. Niezwykle ciekawy jest w tym kontekście rozdział dotyczący teorii różnorodnych nowoczesności Shmuela Eisenstadta, u nas jeszcze mało znanego izraelskiego ucznia Maxa Webera (tu sygnalizuję na marginesie moją niezgodę na wybór Borysa Kagarlickiego jako lepszego interpretatora „nowoczesności alternatywnych”). Eisenstadt, bazując na koncepcji religii osiowych Karla Jaspersa, twierdzi, że nowoczesność *może* narodzić się wszędzie tam, gdzie zapanowała religijna koncepcja transcendencji jako alternatywy wobec świata immanentnego. Może, ale nie musi: *modernizacja potencjalna* zależy bowiem od dodatkowych czynników, które bądź ją hamują, bądź umożliwiają. Do tych pierwszych należy bez wątpienia „metafizyka statyzmu”: sztywny rozdział doskonałej transcendencji i upadłej immanencji, która, jak w całej tradycji neoplatońskiej, state się synonimem metafizycznego wygnania w nicość i marność. Religijne ortodoksje wsparte na tak pojętej metafizycznej hierarchii bronią absolutyzmu transcendencji na sposób akosmiczny, czyli kosztem interesów świata doczesnego. Tym natomiast, co umożliwia pojawienie się impulsu melioracyjno-modernizacyjnego, są „elity sekciarskie”, które wytwarzają w obrębie religii osiowych prokosmiczne i progresywne heterodoksje, dążące do udoskonalenia *civitas terrena* na wzór *civitas Dei*. Takimi sektami w obrębie chrześcijaństwa były proreformacyjne bractwa: Wolnego Ducha, Przyjaciół Boga, Piątej Monarchii, Trzeciego Królestwa, etc., które zrzeszały mieszczańskie elity średniowiecznych miast. I to one z nowoczesności potencjalnej dokonały kroku w stronę jej aktualizacji: proroctwo Joachima da Fiore, wieszczace nadejście „nowej Ery” jako epoki wolnego i twórczego ducha, okazało się dla nich poręcznym wehikułem do przejścia od akosmicznego statyzmu do prokosmicznej dialektyki (na Joachima powołuje się jeszcze sam Hegel). Jeśli więc Zachód, i to ten protestancki, stanowi historyczny model modernizacji, to nie dlatego – a już na pewno nie tylko dlatego – że ruszyła akumulacja kapitału na nieznaną dotąd w historii skalę, ale raczje z tego powodu, że narodziła się *elitarna reformatorska mentalność*, czerpiąca z prokosmicznego rozwiązania relacji między transcendencją a immanencją. Po wiekach neoplatońskiego statyzmu, rozpiętego między bogobojną afirmacją i gnostycką negacją, chrześcijaństwo protestanckie odkryło wielką prometejską energię, ukrytą w swoim systemie *in potentia*. Podobne przejście wydarzyło się u progu nowoczesności także w judaizmie, który stworzył prokosmiczną doktrynę kabały (później obecną w wersji heterodoksyjno-chrześcijańskiej w Bractwie Różókrzyża, ulubionego ezoterycznego *milieu* Hegla: warto pamiętać, że *hic rodus hic salta* to bardziej aluzja do „róży na krzyżu aktualności” niż do Luterańskiego symbolu duchowej nadziei).[[2]](#footnote-2)

Ale czy coś podobnego kiedykolwiek wydarzyło się w polskim katolicyzmie? Czy nie stał się on, jak u Krasińskiego, zakładnikiem starych dobrych statycznych porządków? Albo, jak u Mickiewicza, pretekstem do gnostyckiej, nigdy zresztą nie sformułowanej wprost, nieco tchórzliwej negacji? Zgoda, elementy sekciarskiego fermentu rodem z Towiańszczyzny są obecne najmocniej u Słowackiego w *Genezis z ducha*, ale i tam trudno doszukać się prawdziwie prokosmicznego przełomu: świat jawi się tylko jako pole doświadczalne ducha, który pragnie się rozwijać dalej i dalej, zmuszając wszystko, co już zaistniało, do ofiarniczej śmierci. Sedno przełomu nominalistycznego – „zwrot ku światowości” Dunsa Szkota – nie ma swojego locus w żadnym polskim dziele romantycznym: obecna w nich teologia to zawsze taki czy inny wariant staro-katolickiego anty-kosmizmu, który przybiera rozmaite, ale niezmiennie niedialektyczne formy. Idąc za myślą Eisenstadta, polska nowoczesność jest zawsze zatem tylko *potencjalna*: „ziarno wulkanu” tkwi uśpione pod plugawą skorupą anachronicznego katolicyzmu, ale jeszcze się taki nie narodził, co to – cytując Jakuba Franka, znacznie autentyczniejszego rozsadnika ziarna nowoczesności niż Mickiewicz – podniósłby tę iskrę i dał się jej rozpłomienić. Może to zatem frankizm był tą „sekciarską elitą”, która w Polsce jako jedyna zdolna była do przełomu nominalistycznego i nabycia mentalności reformatorskiej? Krasińki był najbliższy temu rozpoznaniu, kreśląc swój potępieńczy portret „chóru przechrztów”. Pytanie tylko, jak przeczytać Krasińskiego, by „przechrzta” mógł wypaść jakkolwiek pozytywnie: ja, wbrew bardzo usilnym – i godnym podziwu – próbom Kacpra Kutrzeby, takiej możliwości nie widzę. Kiedy bowiem Krasiński widzi marańskiego *conversos* jako człowieka, który wychynął ze społecznej próżni (*nada*) jako istota bez imienia (*nonada*) *–* *Za chwilę stanie przede mną człowiek bez imienia,bez przodków, bez anioła stróża, co wydobył się z nicości i zacznie może nową epokę, jeśli go w tył nie odrzucę nazad, nie strącę do nicości* – to ja nie czuję w tym opisie żadnej fascynacji nowoczesną energią, jaką zdenominowany przechrzta, pozbawiony tradycji przodków i ochrony opatrzności, miałby w sobie nieść. Czuję tylko nieprzejednaną nienawiść – co zresztą Kacper Kutrzeba sam przyznaje, pomimo wysiłku, by przedstawić autora *Nieboskiej* jako interesująco dekadenckiego przedstawiciela *ancien regime’u*, czyli kogoś w rodzaju polskiego Baudelaire’a. Dlatego też, z charakterystycznym wahaniem, obecnym w całej tej pracy, pisze:

Przy wszystkich różnicach wobec Heglowskiego ujęcia dialektyki Pana i Sługi – *przede wszystkim takiej, że u Krasińskiego nie dochodzi do momentu wzajemnego uznania, a finałem jest totalna destrukcja, a nie dialektyczny rozwój* *–* w *Nie-boskiej komedii* widzimy *też* proces historyczny, w którym dominacja oparta na inicjalnym momencie panowania ma w sobie immanentny mechanizm swojego własnego zniesienia – zarówno jako gnuśnienie Panów, jak i proces samorozwoju Sług.

Zostawmy Krasińskiego wizję „samorozwoju sług”, bo jest ona im równie nieprzychylna jak passus o bezimiennych maranach z ich nagim życiem – „życiem cielska” – które jak wirus zagraża porządkowi symbolicznemu. Czy ataki Krasińskiego na mieszczan i motłoch – dwie klasy dążące do radykalnej zmiany *ancien regime* – dadzą się, jak chce tego Kacper Kutrzeba, podłączyć do krytyki rozumu instrumentalnego? Tak w przypadku Krasińskiego, jak w przypadku Bataille’a, byłaby to mocno naciągana *mistyfikacja* *nieprzejednanej reakcji*, nawet jeśli przybierającej formę katastroficzną. A może raczej *zwłaszcza*, bo ta wieszczona katastrofa to jedynie maska apokalipsy jako kary wymierzonej upadłemu światu: anty-kosmicznego pragnienia, by zadać ostateczny śmiertelny cios niegodnemu istnieniu. To nie ambiwalentna pozycja Baudelaire’a, który rozgrywa swój lęk przed nowoczesnością w łonie nowoczesności, jednocześnie się nią fascynując. To raczej znowu wielkie NIE, niezdolne do wejścia z nowym światem w relację ambiwalencji, którą następnie rozwiązywałaby dialektyka.

 Swoją drogą, bardzo brakuje mi w tej pracy jednej pozycji: książki Antoine Compagnone’a o francuskich *anti-moderne* (tu zwłaszcza Baudelaire), których autor definiuje jako „nowoczesnych anty-nowoczesnych”. Ta znakomita analiza nowoczesnej ambiwalencji świetnie uzupełnia równoległe interpretacje Marshalla Bermana też temu pojęciu poświęcone. W pracy Kacpra Kutrzeby brakuje mi dobrego pojęciowego schematu, który pozwoliłby uchwycić subtelną różnicę między *antynowoczesnością zewnętrzną*, wynikającą z integralnie reakcyjnej postawy wobec modernizacji, a *antynowoczesnością wewnętrzną*, wynikającą z ambiwalentnej oceny kosztów społecznej zmiany. Sam dobrze uchwytuje tę różnicę, wspominając „autorów, którzy nawet jeśli bezlitośnie piętnują stan rzeczy nowoczesności, to nie odrzucają w całości zasadności jej projektu, nawet wtedy, gdy kieruje przeciwko niej swoją krytykę” – ale zbyt mało na niej pracuje. W rezultacie oba te stanowiska wciąż ze sobą interferują – przykładem choćby wspominana już przeze mnie „krytyka rozumu instrumentalnego”, która powstała na gruncie nowoczesnej ambiwalencji, następnie rozwiązującej się w „dialektyce oświecenia” (Horkheimer, Adorno), a która tu służy „wybielaniu” postaw jednoznaczeni *anti-moderne*. Albo też krytyka kapitalizmu, która u Marksa wskazuje na jego wewnętrzną ambiwalencję, której zupełnie brak w romantycznym wydaniu, antykapitalistycznym *tout court* (i nie pomogą tu powołowywania się na Michaela Löwy’ego ani Michała Pospiszyla, którzy ze swoją „romantyczną antynowoczesnością” są po prostu *anti-moderne*, na dodatek ze sporym wkładem gnostyckiej negacji). Jednocześnie jednak rozumiem autora, że nie garnie się do podkreślania tej różnicy, bo stanowiłoby to poważne wyzwanie dla jego projektu „szklanki na wpół pełnej”, czyli czytania polskich romantyków nowocześnie i tym samym poddania ich rozmyślnemu *zabiegowi modernizacji*: to zamazywanie granic między antynowoczesnością ambiwalentną a antynowoczesnością jednoznaczną wydaje się wręcz celowe. Ale czy to nie ta właśnie różnica decyduje o tym, że Konrad to jednak nie Faust? Podczas bowiem gdy Goethe ma istotnie ambiwalentny stosunek do nowoczesności (*tak* dla miasta, *nie* dla usunięcia z drogi Filemona i Baucis), Mickiewicz postrzega Petersburg zupełnie negatywnie jako diabelsko-demiurgiczny projekt narzucony z zewnątrz, tym samym ustawiając się raczej w pozycji „zawalidrogi” czyli ofiary modernizacji? I czy nie ta sama różnica sprawia, że Krasiński to jednak nie Baudelaire? Energia będąca „wieczną rozkoszą”, która popycha francuskiego poetę do wejścia w „odśrodkowy wir” nowoczesności, dla Krasińskiego jest tylko „rozkoszą otchłani”, katastroficznego regresu do nicości, apokaliptycznego samounicestwienia. Ale czy tym samym nie odrzuca on *zasadności* projektu modernizacji – tej Blumenbergowskiej *Legitimität* epoki nowoczesnej, którą podważa prymat zasady apokaliptycznej? Nie żeby Kacper Kutrzeba nie miał w tym względzie wahań. Przeciwnie, cała jego praca jest świadectwem wielkiego „miotania się” między, po deManowsku rzecz ujmując, performatywną wolą a konstatywną trzeźwością. Weźmy choćby ten fragment o Krasińskim, w którym jego krytyka kapitalizmu nieustannie oscyluje na granicy antynowoczesności wewnętrznej i zewnętrznej:

*Sen* przypomina, paradoksalnie, *Manifest komunistyczny,* gdy przedstawia upadek feudalnej arystokracji w świecie kapitalistycznej modernizacji rozbijającej darzone czcią anachronizmy… Żywiołowa reakcja, którą Krasiński włożył w usta Dantego (przewodnika narratora w tekście), z jednej strony wskazuje na konserwatywną krytykę nowoczesności oraz arystokratyczną instrumentalizację krytyki kapitalizmu. *Z drugiej strony* wskazuje też jednak bardzo mocno na świadomości Krasińskiego faktu, że modernizacja kapitalistyczna nieuchronnie doprowadzi do sytuacji, w której upadek porządku arystokratycznego będzie dokonywał się *not with a bang, but a whimper*… Logika argumentacji Krasińskiego w *Śnie* ma pewną łatwo zauważalną prawidłowość: *zaczyna się od próby krytycznej analizy, a kończy na antysemickiej diagnozie*. Realny problem krytycznego związany z tym, jak zwycięski kapitalizm zastępuje desperacko broniący się feudalizm, uzyskuje dyskursywny kształt, który *nie tylko nie radzi sobie z zadaniem krytycznego opisania rzeczywistości, ale bezpośrednio przyczynia się do klimatu tej dyskursywnej bezradności*.

To bardzo charakterystyczna próbka argumentacji, z jaką mamy w tej pracy do czynienia. *Z jednej strony* – analogia do Marksa, która umieszcza Krasińskiego w samym środku przemian modernizacyjnych. A *z drugiej strony* – trzeźwa ocena języka, w którym wyrażona zostaje krytyka kapitalizmu, jako jedynie pogłębiającego poczucie lęku i bezradności wobec nowoczesnego żywiołu. Krok w przód, ku nowoczesności realnej – i krok w tył, z powrotem na pozycje polskiego „snu” (albo, jak to kiedyś w przypływie geniuszu nazwał Robert Tekieli: *nibytu*). Opis kalekującej nowoczesności polskiego romantyzmu sam zatem kalekuje – ale też chyba nie może być inaczej. W tym „słabowaniu” i „miotaniu się” jest metoda: autor, sam znajdując się w podobnej pozycji – nowoczesno-nienowoczesno-antynowoczesnej – doskonale wczuwa się w pozornie tylko odległą w czasie romantyczną mentalność z jej wewnętrznymi wahaniami.

Przyjrzyjmy się jeszcze jednej próbce, tym razem dotyczącej *Prelekcji paryskich* Mickiewicza:

Utopia słowiańska Mickiewicza uwikłana jest we właściwe sobie struktury ideologiczne, ale *jednocześnie* przeciwstawiana jest ideologicznemu porządkowi jako impuls krytyki zastanej rzeczywistości, nie zaś bezmyślna afirmacja przeszłości. *To rodzaj próby krytycznej odpowiedzi na wyzwania współczesności, która to próba sama potrzebowałaby równie głębokiej krytyki, by sprostać swojemu wyzwaniu*. W tym sensie jest właśnie kalekującą nowoczesnością: *krytyczny i transgresywny impuls umie wyrażać jedynie w języku, który ponownie wikła ją w swoją anachroniczność i słabość*.

Bardzo zgrabnie to ujęte, zwłaszcza za sprawą aluzji do formuły *syntezy w dół* stworzonej przez Slavoja Zizka, gdzie – w przeciwieństwie do „syntezy w górę”, która pracuje nad dialektycznym zapośredniczeniem – dialektyka ponosi klęskę, a tym samym próba krytyki obsuwa się w jałową negację. Tu „miotanie się” zostaje inteligentnie złapane w pojęciową siatkę *nieudanego heglizmu* – ale tym bardziej wskazuje na ten sam, wciąż powracający problem: inherentnego braku dialektyczności. I stąd też ten sam powracający schemat: *wyzwanie – próba – klęska*. Czy tak kalekująca – zawsze spadająca w regresywny dół – nowoczesność jest jeszcze nowoczesnością albo też czy w ogóle chciała nią być? Czy cała ta komplikacja w jej opisie ma uzasadnienie? Może to po prostu od początku tylko „antynowoczesność zewnętrzna”, gdzie nowoczesny okazuje się jedynie resentyment do krajów wyżej rozwiniętych? Swoją drogą, mało w tej pracy analizy resentymentu właśnie, który – zdaniem choćby Petera Sloterdijka –stanowi dominujący afekt peryferiów. Bo czy to właśnie nie ten peryferyjny resentyment powoduje Zizkiem, by zdekonstruować Heglowską wiarę w dialektykę i pracę konceptem „syntezy w dół”? I czy nie on powoduje też Kojeve’m, by osłabić w heglizmie pozycję Sługi (nowoczesnego pracującego mieszczanina) i zaburzyć go przywołaną z „anachronicznych” głębin postacią Pana? W istocie napomnienie, które Kacper Kutrzeba wystosowuje do Krasińskiego, ale też wszystkich polskich romantyków, ma sens także wobec Kojeve’a i Zizka, dwóch heglistów peryferyjnych, nie przypadkiem pojawiających się w tej pracy tak często:

Specyfika pół-peryferyjnej modernizacji staje się więc dla [polskich romantyków] nadzieją na możliwość przejścia od razu z kalekującej modernizacji do systemu, który miałby kapitalizm przekraczać… W efekcie wyobrażają sobie Polskę jako kraj nie całkiem jeszcze „skorumpowany” kapitalistyczną modernizacją, a przez to mogący łatwiej dokonać bezpośredniego przejścia do tego, co uznają oni za pożądany przyszłymodel społeczny. Inaczej więc mówiąc, związana z pół-peryferyjną modernizacją żywotność pozornie anachronicznych form społecznych służy w takim myśleniu jako ideologiczna fantazja o możliwości pominięcia społecznych skutków kapitalistycznej modernizacji, „przeskoczenia” do nowego modelu zanim jeszcze uzyskają one trwałą realność w zmianie stosunków społecznych i kulturowych. Jest to naiwna fantazja o tym, że kalekująca modernizacja nie jest problemem do pokonania dla pół-peryferiów, ale raczej *szansą na znalezienie własnymi siłami rozwiązania wszystkich palących problemów epoki*.

Doskonale znamy te „szanse” i Kacper Kutrzeba słusznie nas przed nimi ostrzega: „postmodernizm bez modernizmu” (Zdzisław Krasnodębski), „komunizm bez kapitalizmu” (tak zwana „opcja rosyjska” zwalczana przez samego Marksa), „krytyka oświecenia bez oświecenia” (peryferyjna Nowa Lewica), „partykularyzm bez uniwersalizmu” (trybalistyczna duma „nowych peryferiów)” – wszystko to „naiwne fantazje”, które tak właśnie trzeba nazywać. To akurat moment kostatywnej trzeźwości w tej pracy, jeden z najmocniejszych. Ale czy sam Kacper Kutrzeba, oddając się performatywnej strategii modernizacyjnej, nie udziela tym naiwnym fantazjom większej wagi niż te w istocie posiadają?

To pytanie trapiło mnie od początku rozprawy do samego jej końca. I nie przestało także przy analizie Słowackiego i jego „tanatycznego witalizmu”, w którym kulminuje obecność heglowskich rewizjonistów: Kojeve’a, Bataille’a i Zizka. Odwołując się wprost do tego pierwszego, Kacper Kutrzeba proponuje czytanie *Słowackiego Kojeve’m*:

Sługa przegrał swoją walkę z Panem, ponieważ nie był w stanie wyjść poza czysto naturalne przywiązanie do swojego nagiego życia, zwierzęcego przetrwania i bezpiecznej wegetacji. Tym samym potwierdzał on swoją podległość wobec przymusy natury, któremu to przymusowi z kolei Pan potrafił się przeciwstawić, podkreślając swoją sprawczą wolność. Słowacki wyraźnie podkreśla, że to wygodne i kapitulanckie poddanie się światu ciężkiej naturalnej materii występuje przeciwko historii i rozwojowi dziejotwórczej formy podmiotowości. Tak samo jak przy wynikającej z alienacji rozpaczy ducha, mamy tu do czynienia z zanikiem aktywnej postawy wobec świata: zleniwienie się ducha to rezygnacja z możliwości przekroczenia przez historię statycznego porządku rzeczy. Zwierzęce wygodnictwo i cierpiętnicza rozpacz to tylko inne momenty tego samego zjawiska zleniwienia ducha, który dopiero dochodzi w swoich relacjach ze światem do odnajdywania w nim swojej podmiotowej roli i niejednokrotnie zatrzymuje się i potyka w tym procesie… Wszystko, co mogło być ofiarowane, ma w tym fragmencie podwójne znaczenie. Na pierwszym poziomie Słowacki mówi o złożeniu w ofierze przez ducha własnego biologicznego przeżycia. Tak jak heglowski Pan, duch przekracza prymat stabilnego zachowania swojego życia w porządku przyrodnicznym, naraża je. Wznosi się więc w tej ofierze ponad swoje bezpośrednie przywiązanie do determinacji porządku naturalnego, denaturalizuje się… Linia myślenia organizowana przez figurę rebelii śmierci podnosi jako główną kwestię złowieszczy popęd tanatyczny świata, w którym każda określona forma istnienia umiera, zanika i przechodzi w nieistnienie.

I choć chwilę później Kacper Kutrzeba poddaje dyskusji Kojeve’owski dogmat o prymacie figury Pana – tanatycznego ofiarnika – wskazując na mój argument o alternatywnym i bardziej produktywnym doświadczeniu śmierci u Sługi, związanym z „przemożnym lękiem,” to fascynacja śmiercią jako czystą negatywnością, ale też ruchem/duchem dziejów pozostaje. Zupełnie jak u Fausta: dwie sprzeczne siły walczą w jego duszy. Z jednej strony, za Brzozowskim, chciałby on w Polsce *heglizmu udanego*: tego, który stawia na dialektyczne mediacje, „syntezy w górę”, pracę jako zdeterminowaną transformację świata oraz krytykę jako źródło nieustannej reformy. Z drugiej strony jednak ten oficjalny dyskurs wydaje się podszyty elementami peryferyjnego *alter-heglizmu*, gdzie anachroniczne „syntezy w dół” – jak powrót tanatycznego Pana u Kojeve’a albo gnostyckie odrzucenie porządku symbolicznego jako nienaprawialnego twóru Boga-Cara u Zizka – pojawiają się co i rusz, by utrudnić pracę heglowskiej dialektyce, niewykluczone, że z czystego resentymentu wobec krajów „nowoczesności paradygatycznej”. Co bowiem peryferia mają do zaoferowania światu? Ofiarę, śmierć, rewolucję, *jouissance* uwolnionej „furii zanikania” – te wątki nieustannie przewijają się u Kojeve’a i Zizka. Kacper Kutrzeba musi się w końcu zdecydować, po której stronie stoi.

Znów zatem wracamy do wątku modernizacyjnego fatum, nawet tak złagodzonego, jak w wersji Eisenstadta, gdzie przybiera on formę napięcia między nowoczesnością potencjalną a nowoczesnością zaktualizowaną: w pismach polskich romantyków trwale brakuje zapalnej iskry, która mogłaby ułatwić to przejście. „Miotając się” – Kacper Kutrzeba świetnie analizuje to pojęcie Mickiewicza w odniesieniu do Schleglowskiego pojęcia *Schweben* – między infantylną afirmacją boskiego ładu („wiara mojej matki”, od Mickiewicza po Miłosza) a jego nastoletnią gnostycką negacją (Konrad, rozkwitły w pełnym syndromie u Zizka), polski romantyzm niestety wiecznie pozostaje w zaklętym kręgu „Polski zdziecinniałej”: nie ma tu miejsca na wyłonienie się dojrzałej dialektyczności. I nadal nic się nie zmieniło w naszej małej stabilizacji czyli polskiej *stasis*: tak jak wcześniej elity konserwatywne spod znaku późnego Krasińskiego używały religii w roli opium (dla) ludu, tak czynią to i dziś, podtrzymując w Polakach magię nacjonalistycznej omnipotencji (w stylu Kleinowskiego niemowlęcia, o którym Kacper Kutrzeba wspomina a propos Krasińskiego) – i tak jak werterowscy romantycy, przynajmniej po części przebudzeni, miotali się od jednej rewolty wobec Carów-Bogów tego świata do drugiej, tak i dziś lewicująca młodzież odgrywa rolę „nowych przebudzonych” (*wokers*) i rzuca równie nieprzejednane gostyckie Nie archontom świata transformacji (czyli powszechnie znienawidzonym „libkom”). Być w stazie, jak dowodził Agamben, to także znaczy utknąć: zatrzymać się w dualizmie afirmacji i negacji po wsze czasy. To niestety przeciwieństwo tytułowych „dialektycznych przygód” i „wiru energii”, który tak fascynuje autora.

Kacper Kutrzeba krąży wokół tej tezy nieustannie, co i rusz wyłania się ona jako nieuchronna konkluzja jego dociekań – że, wbrew tytułowi, *nie ma w polskiej kulturze żadnej dźwigni dialektycznej* – a jednak nie formułuje jej wprost, a już zwłaszcza unika jej w kontekście polskich romantyków. Rozumiem tę strategię, w dużej mierze *performatywną*: opowiedzieć o Mickiewiczu, Krasińskim i Słowackim tak, by dotrzec w nich przynajmniej „ziarno” tego „wulkanu”, jakim jest podejście dialektyczne opierające się na twórczej destrukcji przemienionej w pracę i wysiłek krytyczności. W tym modernizującym performansie przebija zrozumiała troska o miejsce Polski na mapie nowoczesności: o to, czy fundamentalne teksty polskiej kultury – dzieła naszych romantyków – mogą pomóc w przełamaniu peryferyjnego fatum modernizacji, czy też na odwrót, będą nas z tej mapy wypychać w stronę systemów statycznych (nie zapominajmy, że *stasis* to oficjalna doktryna Trójcy przyjęta przez rosyjską ortodoksję, genialnie utrwalona w opowieści o Wielkim Inkwizytorze Dostojewskiego – co znakomicie zresztą wyczuł Brzozowski w swojej późnej obronie dialektycznego chrześcijaństwa zachodniego przeciw temu wschodniemu). Ale ta performatywne strategia ma swoje granice: w końcu staje się tylko usilnym zaklinaniem rzeczywistości. Romantyczne lektury Kacpra Kutrzeby są błyskotliwe, wspaniałe, tchnące nadzieję, że z nowoczesności potencjalnej wkroczymy wreszcie w erę nowoczesności realnej – ale ja wciąż mam poczucie, że robimy tu dobrą minę do złej gry.

Być może bowiem polska kultura potrzebuje znacznie silniejszego wstrząsu niż rewizyjne odczytania romantyków, by otrząsnąć się ze swego statycznego snu: transpasywnego uczestnictwa w dobrach wytworzonych przez nowoczesność bez jakiegokolwiek udziału w jej *Wertrationalität*, czyli – po prostu rzecz ujmując – paskudnego pasożytnictwa na dialektycznym paradygmacie, do którego jednocześnie się nie przyznaje, bo go po prostu nie rozumie. Czy miałaby to być gwałtowna rewolucja mieszczańska, która przyniosłaby ze sobą obalenie katolickiego tradycjonalizmu? Nie sądzę, ale pomarzyć można, w kolejnej odsłonie wiecznego polskiego śnienia. Wszyscy na swój sposób uprawiamy *strategie performatywne* wobec Polski, tak czy inaczej zaklinając ją do nowoczesności. Trochę przekłamujemy, trochę naginamy, wynajdujemy grudki złota w zwałach gruzu, by uczynić to, co pesymizm intelektu podpowiada, że jest zwyczajnie niemożliwe. Wbrew temu, co twierdzili pełni antropologicznego optymizmu liberalni ojcowie założyciele, nowoczesność nie podróżuje: jest jak to staro-angielskie piwo, które traci swoje smakowe właściwości nawet po najmniejszej próbie transportu. Nie mam żadnych pretensji do Kacper Kutrzeba, że tak uporczywie próbuje, sama przecież robię to nieustannie wbrew wszelkim faktom: ale też ta nowoczesność na peryferiach nigdy nie smakuje jak ta w centrum. Zanika słodyczka, zostaje tylko gorycz zepsutego *ale’a*: posmak klęski, tragedii, a w końcu farsy, wiecznie zmarnowanej szansy i zniechęcenia.Tu nowoczesność nawet nie „kalekuje”: ona w ogóle nie może się narodzić, bo – zgodnie z diagnozą Webera i Eistenstadta – polski kod kulturowo-religijny nigdy nie wydał z siebie „sekciarskiej herezji”, która wykonałaby zwrot ku światu i zajęła się jego transformacją, poddając się przy tym stopniowej sekularyzacji (oprócz, być może, frankizmu). A bez tej matrycy polska modernizacja jest jak cymbał brzmiący: pusta, imitacyjna, wsparta wyłącznie na formalnej *Zweckrationalität* i jej kalkulującym rozumie instrumentalnym. Duchowo – ideowo – nie istnieje.

Na takim właśnie pesymistycznym stanowisku stał Brzozowski, który w pracy Kacpra Kutrzeby jest jednocześnie i ważnym prekursorem i celem polemiki. Podsumowując diagnozę Brzozowskiego, autor pisze:

Z tego powodu literatura polska nie wykształciła, zdaniem autora *Legendy Młodej Polski*, takich tendencji, jak te, które prezentowali Balzac, von Kleist czy Carlyle. Kalekujący charakter polskiej nowoczesności nie pozwolił jej wytworzyć *kulturowych reprezentacji* mających swoją genezę w paradygmatycznej postaci skutecznej i twórczej nowoczesności zachodnioeuropejskiej, bez lęku konfrontujących się ze swoim materialistycznym podłożem.

Trudno się z tym nie zgodzić, choć Kacper Kutrzeba heroicznie próbuje i ta jakże romantyczna w swojej istocie „próba bohatera” stanowi największy atut jego rozprawy, nawet jeśli miałby przebiegać wedle schematu: *wyzwanie – próba – klęska*. Na koniec mam tylko jedno pytanie, na które autor wprawdzie odpowiada już we wstępie, ale jego odpowiedź mnie nie przekonuje: *dlaczego nie ma tu Norwida, jedynego polskiego romantyka, w którym naprawdę zakiełkował dialektyczny heglizm*? W pismach Norwida naprawdę dzieją się niezwykłe „przygody dialektyczne”, falsyfikujące słynną tezę Hegla, że „duch dziejów ominął słowiańszczyznę”. Czy falsyfikacja ta ma miejsce w pismach Mickiewicza, Krasińskiego i Słowackiego? Wbrew zapewnieniom Kacpra, śmiem wątpić.

Moje smutne refleksje w niczym jednak nie umniejszają mojego podziwu dla tej niezwykłej pracy – właśnie, *pracy*, ogromnego heglowskiego wysiłku podjętego wobec polskiej negatywności, w której *modernitas* czai się jako zawsze tylko potencjalna. To wybitna rozprawa, którą nie tylko rekomenduję do obrony, ale także do jak najrychlejszego wydania. Niech kolejne polskie pokolenie konfrontuje się z wyzwaniem modernizacji, ale niech też będzie świadome, że – wbrew Marksowskiemu realizmowi – musi mierzyć siły na zamiary, a nie zamiar podług sił, bo tych dialektycznych rezerw, zdolnych do konfrontacji z nowoczesnością bez lęku, jest tu bardzo mało.

Z poważaniem,

Agata Bielik-Robson



1. Krasiński, zdaniem Kacpra Kutrzeby, chciałby „wskazać na kluczowy dla rodzącej się w pędzie historii wczesnej świadomości nowoczesnej problem ryzyka heglowskiej *furii zanikania*, grożącej tym, że potencjał produktywności przełomu rozpłynie się w orgii ekstatycznej autoanihilacji albo pustej celebracji przemocy i rozkoszy. W tym sensie Pankracy gra w ryzykowną grę, bo może się okazać, że jego plan budowy nowego świata rozbije się o rafę energii mających na celu tylko niszczenie i niezainteresowanych tworzeniem.” [↑](#footnote-ref-1)
2. Dlatego nie mogę się zgodzić z Kacpra Kutrzeby podejściem do mistyki, kiedy pisze, że „dyskurs mistyczny zawiera w sobie ten rdzeń, ale artykułuje go w języku *Jenseitsheit,* zaświatowości, a tym samym czyni go obcym swojemu właściwemu podmiotowi”. To Marksowska klisza, którą analiza Eisenstadta otwarcie podważa, wprowadzając pojęcie dialektycznej „herezji”, mającej na celu immanetyzację eschatonu. [↑](#footnote-ref-2)