

Maciej Janowski

Indywidualni Polacy i ich kolektywne ideologie w XIX wieku

I

Polski indywidualizm i autonomia jednostki¹ w XIX wieku: długo myślałem, jak zabrać się do tego tematu. Miałem ochotę napisać po prostu – w ramach żywiołowego sprzeciwu wobec obecnej tendencji do hagiograficznego przedstawiania narodowej przeszłości – że żadnego indywidualizmu ani poszanowania autonomii jednostki w Polsce dziewiętnastowiecznej nigdy nie było, bo ideologie kolektywistyczne – narodowa w najróżniejszych formach i tradycyjnie pojęta religijna, a w ostatnich trzech dekadach stulecia także i socjalistyczna – wyczerpywały, z grubsza biorąc, podaż idei dostępnych na rynku.

Nie miał nic wspólnego z autonomią jednostki szlachecki indywidualizm (o ile w ogóle można mówić o czymś takim). W sferze ideowej szlachecka wolność może oznaczać albo po prostu przywilej (kiedy np. mówimy o „prawach i wolnościach” stanu szlacheckiego), albo – jak wiemy z pracy Anny Grześkowiak-Krwawicz – wolność określaną przez dzisiejszych historyków mianem „republikańskiej”, to znaczy prawo do uczestnictwa w życiu politycznym (a więc tę wolność, którą Benjamin Constant w swoim znanym esejie nazwał „wolnością starożytną”). Wolność „nowożytna”, albo „liberalna”, czyli wolność jednostki od prześladowań (wolność negatywna, w typologii Isaiaha Berlina) pojawia się w polskim oświeceniu, nigdy jednak nie zdobywa sobie miejsca pierwszoplanowego. W sferze postaw szlachecki indywidualizm był jeszcze bardziej oddalony od zjawisk w jakikolwiek sposób

¹ Z pełną świadomością braku precyzji terminologicznej, pojęć ‘autonomia jednostki’, ‘swoboda jednostki’ i ‘indywidualizm’ używam zamiennie.

związanych z autonomią jednostki. Oryginał i dziwak, w rodzaju Pana Jowialskiego z komedii Fredry, świadczył swym zachowaniem – na co wielokrotnie zwracano uwagę – raczej o skostnieniu umysłowym i braku kontaktu z otoczeniem niż o jakiegokolwiek koncepcji, czy choćby tylko poczuciu, autonomii jednostki. Zresztą indywidualizm ów był pozorny, w tym sensie, że zachowania i mentalność szlachty były ogromnie zuniformizowane: mogąc wybrać, dobrowolnie wybierano to samo.

Nawet ideologia, od której – wydawać by się mogło – można oczekiwać szczególnego zaangażowania na rzecz swobód jednostki, to jest liberalizm, nie przyczynił się specjalnie do rozwoju owych swobód. Liberalizm nie jest przecież jakąś niezmienną przez wieki całością. Jeśli rozumiemy to pojęcie nie w sposób esencjalistyczny, jako ideologię wyposażoną w jakiś niezmienny zestaw cech, lecz w sposób historyczny, jako zbiór różnych doktryn występujących pod tą samą nazwą w różnych epokach i regionach, liberalizm nie musi wcale wysuwać indywidualizmu na plan pierwszy. W dziewiętnastowiecznej Europie Środkowo-Wschodniej liberalizm był doktryną modernizacji, centralizacji i unifikacji państwowej, a także politycznego antyklerykalizmu, nie zaś protektorem dla swobód jednostki. Tak działo się wszędzie tam, gdzie liberalizm napotykał na silne struktury przedkapitalistyczne: klasyczna swoboda jednostki dawałaby przewagę dotychczasowym warstwom uprzywilejowanym, przede wszystkim szlachcie, i konserwowałaby tradycyjną strukturę społeczną; trzeba więc było użyć państwa jako narzędzia modernizacji i administracyjnym działaniem przełamać stare struktury. W pewnym sensie można powiedzieć, że taka postawa, łatwo dostrzegalna we wszystkich chyba ruchach liberalnych europejskich peryferii, zbliża owe peryferyjne liberalizmy do oświeconego absolutyzmu z XVIII wieku. Liberalizm austriacki nieustannie odwoływał się do osoby cesarza Józefa II, jako symbolicznej postaci epoki oświecenia, a w liberalizmie pruskim Fryderyk Wielki zajmował tylko nieco mniej czołowe miejsce. Można wprawdzie powiedzieć, że polski liberalizm był nietypowy, bo nie mając państwa, nie mógł rozwijać idei etatystycznych. Byłaby to jednak tylko częściowo prawda, bo jeśli tylko pojawiała się jakakolwiek możliwość wykorzystania państwa w dziele modernizacji kraju, jak w autonomicznej Galicji czy w Królestwie Polskim w 1905 roku, liberałowie

polscy również głosili podobnie etatystyczne idee jak liberałowie w okolicznych krajach. W sumie liberalizm polski XIX wieku przedstawia w moim przekonaniu cechy bliskie innym liberalizmom Europy Środkowo-Wschodniej².

Na przykładzie owej etatyzacji myśli liberalnej dostrzec możemy pewne zjawisko ogólniejsze: recepcja najróżniejszych zachodnich idei jest w Polsce generalnie związana z ich „socjalizacją” – redukcją ich elementu indywidualistycznego na rzecz doktryny dobra wspólnego.

Można też, rozważając słabości indywidualizmu polskiego, zastanowić się nad wpływem swoistej kolektywistycznej idei wolności, która wyraźnie dominowała w dziewiętnastowiecznej niemieckiej myśli politycznej i historycznej. W myśl tej idei wolność indywidualna realizuje się w wolności zbiorowej (zwłaszcza narodowej, ale także – u marksistów – w wolności od ucisku klasowego). Można powiedzieć, że rezygnacja z autonomii jednostki traktowana jest jako najpełniejsze urzeczywistnienie tejże autonomii. Ta doktryna odzwierciedla pewną postawę, która rzeczywiście występowała nie tylko na kartach prac filozoficznych, lecz i w życiu społecznym w ciągu XIX i XX wieku: postawę, która w wielkości i wolności narodu widziała rekompensatę za ograniczenia wolności osobistej. Nie byłoby trudno znaleźć w polskiej myśli przykłady podobnych postaw i idei.

Podsumowując tę część rozważań: łatwo byłoby uznać, że sytuacja ucisku narodowego, połączonego w dodatku z zacofaniem gospodarczym, w ogóle nie sprzyja kultywowaniu ideałów swobody jednostki; że sprzyjające temu warunki są w dziejach ludzkości zjawiskiem wyjątkowym; że trzeba na to tolerancyjnego systemu politycznego, spokoju i oświeconej klasy średniej, a dziewiętnastowieczna Polska nie mogła, niestety, cieszyć się żadnym z tych błogosławieństw. W ten sposób zamknęlibyśmy sprawę. A jednak kwestia indywidualizmu w dziewiętnastowiecznej kulturze polskiej jest bardziej skomplikowana.

² Pisałem o tym dokładniej w innym miejscu; por. M. Janowski, *Polska myśl liberalna do roku 1918*, Warszawa 1998; tenże, *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji, 1889–1914*, Warszawa 1996.

II

Można bowiem zadać sobie pytanie: czy naprawdę te kolektywistyczne ideologie i niesprzyjające warunki życia społecznego nie pozostawiały jakiegoś marginesu na indywidualizm jednostek? Innymi słowy: jak jednostki szczególnie wrażliwe i myślące starały się chronić swą autonomię wewnętrzną?

Na początek zauważmy, że niezależnie od tego, co powiedziano wyżej o specyfice środkowo- i wschodnioeuropejskiego liberalizmu, są przecież w polskim wieku XIX ślady wpływu klasycznej liberalnej idei wolności. W najtragiczniejszych chwilach tuż po upadku powstania styczniowego młody wówczas Aleksander Świętochowski, przyszły przywódca warszawskich pozytywistów, zachwycał się rozprawą Johna Stuarta Milla *O wolności*, zwracając szczególną uwagę na sławne sformułowanie, że gdyby cała ludzkość zmusiła do milczenia jednego człowieka, to byłaby to tyrania dokładnie taka sama jak wtedy, kiedy jeden człowiek zamknąłby usta wszystkim pozostałym. „Czytałem ją tak, jak nędzarz czyta bajki wschodnie o zaklętych skarbach” – wspominał Świętochowski po latach³. Tytułując cykl swoich najbardziej znanych felietonów *Liberum Veto*, Świętochowski akcentował swoje prawo do indywidualnego, odrębnego zdania we wszystkich kwestiach⁴. Mało znany, a bardzo interesujący teoretyk problematyki narodowej, Stanisław Herburt-Heybowicz, który proponował rozwiązanie problemu narodowościowego w ten sposób, aby każdemu narodowi dać maksimum swobody, ograniczając jednocześnie jego możliwości uciskania innych, na karcie tytułowej swojej rozprawy położył motto z Johna Stuarta Milla, mówiące, że po podstawowych potrzebach – wyżywienia i schronienia – wolność indywidualna jest najsilniejszą potrzebą natury ludzkiej.

Nie ma jednak, o ile wiem, dziewiętnastowiecznego odpowiednika Andrzeja Bobkowskiego, człowieka, który wyjechałby jak najdalej z poczuciem, że pozbywa się ojczyźnianego ciężaru, i dla którego ten wyjazd i odrzucenie owego brzemienia (ale nie w imię wygodnictwa, tylko wzięcia pełnej odpowiedzialności za własny los) jest zasadniczym

³ Cyt. za: M. Brykalska, *Aleksander Świętochowski. Biografia*, t. 1, Warszawa 1987, s. 18.

⁴ Tamże, s. 292.

wydarzeniem określającym sens całego życia. A może wśród emigrantów byli tacy i w XIX wieku, ale nie umieli o tym tak przekonująco pisać. Może do pewnego stopnia za postać taką mógłby być uznany Joseph Conrad? A może Michał Czajkowski (Sadyk Pasza), miotający się między Polską, Ukrainą, Turcją a Rosją? Oni jednak, inaczej niż Bobkowski, nie zostawili w swej twórczości świadectwa tych rozterek, chyba że za takie symboliczne świadectwo uznamy *Lorda Jima*. Istnieje oczywiście wiele utworów, w których znaleźć możemy elementy takich dylematów, ale chyba żadnego tak obszernego i całościowego świadectwa jak w wypadku Bobkowskiego.

Było natomiast wielu wykształconych ludzi, którzy w różnych momentach swojego życia na różny sposób manifestowali swoją niezależność od panujących wzorców. Warto zwrócić uwagę na wczesną, artystycznie często niezdatną, fazę polskiego romantyzmu (czy preromantyzmu). Zanim jeszcze Gustaw umarł, a narodził się Konrad, zanim polski romantyzm narzucił sobie obowiązek służenia sprawie narodu i ludzkości, pisarze sentymentalni i romantyczni byli zafascynowani gwałtownymi uczuciami: Werterem i Nową Heloizą. Historycy literatury zwracają uwagę na dziwną współzależność między postawami preromantycznymi, irracjonalnymi, sentymentalnymi, wyrażającymi się w niektórych nurtach myśli estetycznej i filozoficznej w Wielkiej Brytanii (jak w myśli lorda Shaftesbury), a rozwojem indywidualizmu jako postawy zarówno kulturowej, jak i politycznej. W tym ujęciu sentymentalizm, ze swoim dążeniem do analizy postaw emocjonalnych, byłby jednym z przejawów brytyjskiego empiryzmu⁵. To bardzo ciekawa perspektywa, trochę zaskakująca z punktu widzenia historyka dziejów politycznych czy myśli politycznej. Indywidualizm jako postawa polityczna jest bowiem zwykle kojarzony z racjonalizmem w filozofii: indywidualizm i racjonalizm, traktowane jako swoista zbitka pojęciowa, należą do fundamentów klasycznego liberalizmu. Można jednak przyjąć, że związek między sentymentalizmem a indywidualizmem także istnieje, choć niekoniecznie na planie politycznym (w odniesieniu do Polski pisała o tym Teresa Kostkiewiczowa). Założenie takie dobrze się sprawdza dla pierwszych dekad XIX wieku.

⁵ Por. J. Płuciennik, *Nowożytny indywidualizm a literatura. Wokół hipotez o kreacyjności Edwarda Younga*, Kraków 2006.

Pominę tu kwestię wpływów kantyzyzmu na myśl polską (choć przecież, ściśle mówiąc, koncepcja filozoficzna autonomii jednostki jest kantowskiego pochodzenia). Warto natomiast podkreślić silną pozycję stoicyzmu w kulturze polskiego oświecenia pierwszych dekad XIX wieku. Stoicyzm jest w istocie swej doktryną indywidualistyczną, kładącą nacisk na indywidualne sumienie i wierność, heroiczną – jeśli trzeba – wobec zasad moralnych. Dlatego niektórzy przedstawiciele polskiego oświecenia (Ignacy Krasicki, później Cyprian Godebski) krytykowali stoików za wycofanie się w sferę prywatności i indywidualnego heroizmu, a odwrócenie się od problemów społecznych.

Euzebiusz Słowacki, profesor literatury na Uniwersytecie Wileńskim, w swej *Teorii smaku w dziełach sztuk pięknych*, książce jakby z pogranicza oświecenia i romantyzmu, dokonuje połączenia stoicyzmu z nowymi ideami zwiastującymi już romantyzm. Odwołuje się do kategorii „górnosci”, czyli wzniosłości, fundamentalnej dla osiemnastowiecznej angielskiej myśli preromantycznej i za jej pomocą charakteryzuje dramatyzm stoika takiego jak Katon Utyceński, który oddaje życie w imię swych przekonań⁶. Dla Słowackiego estetyczne wrażenie wzniosłości („górnosci”), jakie staje się udziałem kogoś czytającego o dziejach Katona, należy do tej samej kategorii co wrażenia powstające przy oglądaniu spienionych fal podczas burzy morskiej, wielkich gór (bądź też przy czytaniu opisów tych zjawisk). W ten sposób stoicka postawa została, jeśli się tak można wyrazić, wbudowana w romantyczny sposób myślenia. Taka operacja zaś umożliwia pewnym elementom stoickiego światopoglądu przetrwanie przełomu romantycznego. Stoicyzm był bez wątpienia siłą wzmacniającą zdolność introspekcji i autorefleksji, a więc *per saldo* wzmacniającą postawy indywidualistyczne. Zarazem uległ on w polskiej kulturze znamiennej ewolucji w kierunku uspołeczniającym (podobnie jak stało się to z klasycznym liberalizmem i wieloma innymi nurtami ideowymi). Jako taki mógł stać się uzasadnieniem postaw bliskich pracy organicznej, zakładających działanie na rzecz dobra wspólnego nawet w niesprzyjającej sytuacji, zgodnie

⁶ E. Słowacki, *Teoria smaku w dziełach sztuk pięknych*, oprac. P. Bukowiec, Kraków 2003, s. 65–66.

z nakazem sumienia, bez marzenia o zwycięstwie: cnota sama dla siebie będzie nagrodą...

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną postać z przełomu oświecenia i romantyzmu. Chodzi o Kazimierza Brodzińskiego, dla którego, jak się zdaje, sentymentalizm nie był tylko nurtem estetycznym, lecz elementem postawy życiowej. Brodziński pisał o miłości i o przyjaźni; w swej mowie do studentów Uniwersytetu Warszawskiego podkreślał wagę koleżeńskich kontaktów, znaczenie rozwoju osobowości, zarówno drogą lektur i prób pisarskich, jak też w rozmowie, dyskusji i kształceniu nie tylko umysłu, lecz i wrażliwości. Brodziński sytuuje się tutaj w samym centrum postaw swej epoki, bo późne oświecenie i wczesny romantyzm przyniosły ogromne dowartościowanie idei – i praktyki – przyjaźni. Uwidaczniało się to między innymi w ogromnej popularności stowarzyszeń młodzieżowych (tak dogłębnie scharakteryzowanych przez Aleksandra Kamińskiego). Stowarzyszenia takie z jednej strony są przejawem ducha grupowego, związkowego, a więc kolektywistycznego, z drugiej zaś – mają jednak silny element indywidualistyczny, właśnie przez stwarzanie organizacyjnych ram duchowi przyjaźni, o którym była mowa wyżej. Jednym z centralnych składników owej koncepcji przyjaźni była bowiem bezwzględna szczerść, jaką przyjaciel winien jest przyjacielowi. Szczerść owa obejmowała zaś nie tylko informowanie o wydarzeniach, ale i – a może przede wszystkim – stałe zdawanie sprawy z własnego życia wewnętrznego, bezustanną gotowość do jak najbardziej nawet brutalnej introspekcji. Zachowane tomy korespondencji filomatów, studentów Uniwersytetu Wileńskiego z drugiej dekady XIX wieku, stanowią fascynujące źródło do dziejów owego poczucia indywidualizmu kształtującego się w kontaktach z przyjaciółmi.

Brodziński nie był człowiekiem konfliktowym, jego postać może być przykładem indywidualizmu wewnętrznego, nastawionego raczej na ochronę swej autonomii przed wpływami zewnętrznymi niż na ekspansję i konflikt. Pod tym względem jego znakomity polemista Maurycy Mochnacki reprezentował postawę całkowicie przeciwną, wdając się ochoczo we wszystkie możliwe polemiki i samemu je prowokując. Nie była to, jak przypuszczam, jedynie kwestia różnicy jednostkowych charakterów. Brodziński – sytuujący się na pograniczu oświecenia i romantyzmu – może być

traktowany jako przedstawiciel nurtu kulturowego określanego mianem *biedermeieru*⁷, Mochnacki natomiast byłby klasycznym przedstawicielem indywidualizmu romantycznego. Z pozoru ten typ indywidualizmu powinien pozostawać w centrum tego szkicu: czy można wyobrazić sobie lepszy przykład pogłębionej świadomości autonomii jednostki i własnej indywidualności niż Konrad w scenie Wielkiej Improwizacji albo Kordian z dramatu Słowackiego – choćby w „hamletowskiej” scenie wątpliwości przed sypialnią cesarską na zamku warszawskim? Otóż pojawiają się dwa zastrzeżenia. Przede wszystkim, jeśli chodzi o płaszczyznę społeczną: nie wydaje się, aby postawy Kordiana czy Konrada miały istotny wpływ na życie praktyczne. Literatura romantyczna zapewne oddziaływała na szeroko pojętą inteligencję (bo chyba nie na inne warstwy), jednak do czytelników trafiał uproszczony „romantyzm usługowy” (świetne określenie Marcina Króla), oczyszczony z większości elementów indywidualistycznych. Taki romantyzm podkreślał piękno ojczyściej historii (często rozumianej po prostu jako tradycja szlachecka), wzywał do poświęcenia, aby sprostać tradycji ojców – i to właśnie wszystko. Na indywidualizm nie było tu miejsca.

Ale jest jeszcze druga, ważniejsza kwestia. Buntownik romantyczny nie dba o indywidualną autonomię innych ludzi. Jego własna indywidualność jest tak wybitna, tak odmienna od płaskiego filisterstwa reszty świata, że daje mu ona prawa, które nie przysługują zwykłemu człowiekowi. Dla romantycznej indywidualności istnieją odrębne prawa moralne. Więcej nawet: indywidualność ta ma prawo narzucić swoje idee innym, jakby zaprzęgając ich do realizacji romantycznego ideału.

Dlatego w ostatecznym rozrachunku romantyczny indywidualizm jest ideologią kolektywistyczną. Nie dostrzega ona autonomicznej wartości w każdej, równorzędnie traktowanej, jednostce ludzkiej, lecz uważa, że niektóre jednostki mają prawo podporządkować sobie inne. To była, w moim przekonaniu, istota sporu klasyków i romantyków: tego obawiał się Kajetan Koźmian, Jędrzej Śniadecki, Stanisław Kostka Potocki i inni co przenikliwsi oponenti romantyzmu. Odejście od ścisłych reguł estetycznych było w ich mniemaniu jednoznaczne

⁷ O możliwościach zastosowania kategorii *biedermeieru* do dziejów kultury polskiej pisał Jacek Kubiak we wstępie do opublikowanej przez siebie antologii *Spo-ry o biedermeier*, Poznań 2006.

z odrzuceniem racjonalizmu i otwarciem drogi barbarzyństwu. Podobne obawy żywił też Brodziński, choć niechętny klasycyzmowi. Taki buntowniczy „indywidualizm dla wybranych” jest fascynującym zjawiskiem i byłoby bardzo ciekawe prześledzić jego związki z innymi, bardziej „demokratycznymi” odmianami indywiduizmu. Nie ma jednak na to miejsca, możemy więc jedynie zasygnalizować ten problem – i wróćmy jeszcze na chwilę do Brodzińskiego i epoki przed 1830 rokiem.

Gotowość do introspekcji, tak doskonale widoczna w korespondencji filomatów, wzmocniana przez modę na uczucia przyjaźni, jak i przez całą w ogóle kulturę sentymentalizmu, w nieodparty sposób nasuwa myśl, że sentymentalizm, przechodzący później w romantyzm, znamionuje pewien etap rozwoju postaw indywidualistycznych w dziejach kultury: że oferuje język i kategorie pozwalające odczuwać siebie samego głębiej niż było to dotąd w polszczyźnie możliwe. Jeżeli uznamy, że sposoby odczuwania świata przynajmniej w pewnym stopniu zależą od możliwości ich wyrażenia w języku, to wtedy powieść sentymentalną, listy przyjaciół, rozważania (choćby Maurycego Mochnackiego) o roli uczuć, o wzniosłości itd., uznać moglibyśmy za kolejny etap tworzenia się polskiego „języka indywiduizmu” – poprzednimi etapami byłyby średniowieczne pieśni religijne, przekłady Biblii z Wujkiem na czele, *Treny* Kochanowskiego, potem barokowa liryka miłosna i religijna. Można by spojrzeć szerzej i przywołać koncepcję procesu cywilizacyjnego przedstawioną przez Norberta Elias. Proces cywilizacyjny w jego ujęciu, jak wiadomo, zaznacza się rosnącą komplikacją reguł współżycia społecznego, a zarazem wzrastającą delikatnością odczuć, których zewnętrznym wyrazem jest wyrafinowanie manier (doskonała analiza ewolucji reguł zachowania się przy stole). Nie będzie chyba nadinterpretacją Eliasowskiej koncepcji, jeśli powiemy, że wzrost postaw introspekcyjnych może być traktowany jako organiczny element tak rozumianego procesu cywilizacyjnego.

Oczywiście, można się z tym zgodzić, ale z jednym zasadniczym zastrzeżeniem: czy mamy prawo sądzić, że owa preromantyczna i romantyczna indywiduizacja uczuć oznacza rzeczywiście pogłębienie samowiedzy jednostek, a tym samym sprzyja ich rozwojowi wewnętrznemu? Na pierwszy rzut oka tak, zwróćmy jednak uwagę na dawno już napisany (1937) esej Zygmunta Łempickiego *Świat książek*

*i świat rzeczywisty*⁸. Jego główna teza brzmi, że romantyzm jest epoką książkową, może w największym stopniu w dotychczasowych dziejach kultury europejskiej – w tym sensie, że ludzie z książek czerpali wzorce odczuwania i modelowali (zwykle nieświadomie) nie tylko swe życie, ale też najbardziej osobiste uczucia i pragnienia (przypomnijmy choćby wpływ *Cierpień młodego Wertera* na rzeczywiste postawy życiowe czytelników). Ta teza jest sprzeczna z intuicyjnym wyobrażeniem romantyzmu, kojarzonego zwykle ze spontanicznością zachowań. Być może jest jednostronna, pozwala jednak dostrzec coś niezwykle istotnego. Jeśliby ją przyjąć, wtedy należałoby zakwestionować częściowo obraz przedstawiony w poprzednim akapicie. Należałoby wtedy uznać, że rozwój języka autonomii jednostki jest przejawem tendencji umysłowej panującej w epoce; że „moda na autonomię jednostki” jest, jak każda moda, fenomenem zbiorowym, a nie indywidualnym; innymi słowy, że owe upodobanie w introspekcji, w analizie stanów uczuciowych, w postaci buntowniczego i odrzucającego konwencje bohatera – jest konwencją właśnie, nie mniej umowną niż jakakolwiek inna. Czasem zresztą przejawy tego indywidualizmu sprawiają na dzisiejszym czytelniku wrażenie, które trudno określić inaczej niż właśnie jako konwencjonalne: przypomnijmy sobie choćby *Portret Adama Mickiewicza na Judahu skale*, pędzla Walentego Wańkowicza. Konwencjonalizacja romantycznej pozy jest tu bardzo wyraźna, a przecież jest wiele gorszych obrazów innych twórców, gdzie sztampowość gestu zdaje się niemal nie do wytrzymania. Jeśli tak jest, to mówienie o rozwoju indywidualizmu w głębszym rozumieniu tego słowa nie miałoby sensu. Indywidualizm przyjęty jako moda jest rodzajem kolektywizmu. Stanisław Brzozowski przeciwstawiał w *Legendzie Młodej Polski* romantyzm, zmagający się z prawdziwymi problemami społecznymi i jednostkowymi, powierzchowności i naśladowczemu charakterowi Młodej Polski. Jeśliby jednak zaakceptować spojrzenie Łempickiego, to romantyzm byłby epoką w tym samym stopniu naśladowczą co neoromantyzm początków XX wieku.

⁸ Z. Łempicki, *Świat książek i świat rzeczywisty. Przyczynek do ujęcia istoty romantyzmu*, tłum. O. Dobijanka, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1: *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, oprac. H. Markiewicz, przedm. B. Suchołolski, Warszawa 1966, s. 329–368.

Nie jestem pewien, jak rozwiązać ten dylemat. Prawda zapewne leży gdzieś pośrodku. Z jednej strony w romantycznych postawach rzeczywiście było bardzo dużo mody i niemądrej chęci imponowania. Z drugiej jednak – nawet powierzchowna moda na indywidualizm ułatwiała kultywowanie pogłębionego indywidualizmu jednostkom szczególnie do tego predestynowanym. Ludzie nie wybierają lektur, które ich kształtują, całkowicie przypadkowo i bezwolnie; jeśli w danym okresie dobierano takie, a nie inne, to w niektórych przynajmniej wypadkach musiało być to efektem wewnętrznej potrzeby.

III

Wróćmy jednak do poszukiwania postaw indywidualistycznych w dziewiętnastowiecznej kulturze polskiej. Joachim Lelewel narzuca się na pierwszy rzut oka. Jego indywidualizm zdaje się stać gdzieś pośrodku między Brodzińskim a romantykami. Nie wyznając romantycznej teorii o specjalnych prawach służących geniuszowi, o wiele mocniej niż Brodziński akcentował swoje indywidualne stanowisko, znajdując czasem niemal przyjemność, idąc wbrew dominującemu prądowi, bez zważania na konsekwencje. Dotyczyło to zarówno postaw politycznych, jak religijnych, a także życia codziennego. Pamiętnikarze przytaczają znamienne anegdotę o starym Lelewelu, którego nie było stać na węgiel w zimie. Nie było mowy, aby przyjął od kogokolwiek pieniądze, trzeba więc było uciec się do swoistego spisku: przyjaciele historyka zapłacili właścicielowi domu, w którym Lelewel wynajmował mieszkanie, by ten, pod pozorem remontu pieców, przeprowadził przewód kominowy przez ścianę pokoju Lelewela, aby w ten choćby sposób zapewnić mu ogrzewanie. Można oczywiście zlekceważyć tę i podobne historyjki o wielkim historyku, widząc w nich przejaw starczego zdziwienia „brukselskiego samotnika”, jednak w jego postawie można zauważyć pewien głębszy aspekt. Niezwykle wyczułone poczucie godności własnej Lelewela, które na starość objawiało się czasem w groteskowych formach, jest przecież przejawem jego dumy, jako intelektualisty i demokraty, dumy ze swojej pozycji, którą mierzy się inną miarą niż stopień zewnętrznego blichtru.

Czy nie myślę się, sądząc, że ten indywidualizm widać także w niezwykle trudnej i nieefektywnej formie jego pisarstwa historycznego? Czy forma taka nie wynika z przekonania, że jest to cena, którą zapłacić należy za pisanie o rzeczach ważnych, oryginalnych i niezbadanych? Język polski był przecież przystosowany do „gładkiego” pisania o historii, ale może Leleweł sądził, że tego, co on chce napisać, inaczej napisać się nie da? Czy w stosunku do języka nie ma pewnego podobieństwa między Lelewelem a Norwidem? Przecież ów także tworzył nowy język poetycki, bo środki wyrazu wykształcone w polskiej poezji romantycznej przez Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego uważał za niewystarczające.

Sytuacja z pozytywistami warszawskimi jest – jak się zdaje – odwrotna niż z romantykami. O ile romantyzm, przy całym swoim nacisku na jednostkę, jest – jak była o tym mowa – w gruncie rzeczy ideologią kolektywistyczną, o tyle pozytywizm, ciągle podkreślający obowiązki jednostki wobec społeczeństwa, wykazuje w praktyce o wiele większą troskę o poszanowanie zakresu indywidualnej autonomii. Wspomniałem już o Aleksandrze Świętochowskim, ale najlepszym przykładem interesującej mnie postawy jest bez wątpienia Bolesław Prus. Łączył on w swej twórczości ogromny nacisk na obowiązki jednostki wobec społeczeństwa z łagodnie sceptyczną kpiną ze wszelkich utopii. To rzadkie połączenia głębokiego poczucia odpowiedzialności społecznej z równie głębokim przekonaniem, że społeczeństwo może się mylić, uczyniło zeń jednego z największych w ówczesnej Polsce obrońców niezależności jednostki. Oskarżenie społeczeństwa o zniszczenie twórczej indywidualności jest przecież jedną z głównych treści *Lalki* – ale może w sposób jeszcze bardziej przejmujący jest przedmiotem znakomitej noweli *Omyłka*. Przypomnijmy: pod lasem, za miasteczkiem, mieszka w wałającej się chałupie człowiek odrzucony przez lokalną społeczność jako szpieg i zdrajca. Trwa powstanie styczniowe i lokalni notable prześcigają się w opowiadaniu o swoim patriotyzmie, który wyraża się głównie w pomstowaniu na domniemanego sprzedawczyka. Napięcie narasta i groteskowa początkowo historyjka o drobnomiasteczkowych bufonach i tchórzach zamienia się w tragedię, zakończoną zamordowaniem starego samotnika. Zanim jednak to nastąpi, dowiadujemy się, na czym polegała jego „zdrada”: otóż jako emigrant polistopadowy we Francji przestrzegał towarzyszy

broni przed nowym powstaniem, nie wierząc ani w pomoc Francuzów, ani w możliwość zrewolucjonizowania „piętnastu milionów” ludu. Przy tym miał pieniądze – dlatego, że jako jeden z nielicznych zrezygnował z wypłacanej przez władze francuskie zapomogi i pracował uczciwie, zaczynając od zawodu gałganiarza chodzącego po śmietnikach. To wystarczyło, aby okrzyknięto go sprzedawczykiem. Bo „rozsądek przepowiadający klęskę jest jak puszczyk na cmentarzu, który wola: nie wstanieś! Taki głos jest zawsze nienawistny. A im dokładniej spełni się przepowiednia, tym większa nienawiść do proroka”⁹. To chyba jedno z ostrzejszych w polskim XIX wieku oskarżeń społeczeństwa o zniszczenie człowieka, który miał odwagę przeciwstawić się „owczemu pędowi” zbiorowości¹⁰.

Podobny jest przypadek Elizy Orzeszkowej. Ona również, jak wszyscy wielcy pozytywiści polscy, uważała problematykę społeczną za najistotniejszą i jej poświęciła swą fascynującą publicystykę, a także wiele ze swych dzieł beletrystycznych. Zarazem całą swoją postawą życiową, niezależnością decyzji osobistych i sądów światopoglądowych świadczyła o tym, jak podstawową kategorią była w jej systemie wartości autonomia jednostki. Znowu, jak w wypadku tylu innych, trudno nie dopatrzeć się w jej postawie elementów stoickich. Nie wiem, czy jest to przejaw trwałości oświeceniowego neostoicyzmu w kulturze polskiej, czy też podobieństwo jest przypadkowe, w każdym razie jest coś stoickiego w typowym dla Orzeszkowej, widocznym w jej korespondencji i publicystyce przemieszaniu – jeśli można się tak wyrazić – optymizmu z pesymizmem. Optymizm dotyczy dalekosiężnych perspektyw rozwoju ludzkości, pesymizm – sytuacji ziem polskich w czasach, w których żyła. Owo połączenie daje w efekcie spokojne przekonanie o konieczności praktykowania „cnót małych” i wypełniania tego, co uważa się za swój obowiązek. Tak chyba interpretować należy decyzję Orzeszkowej o pozostaniu w Grodnie przez całe życie, na posterunku czy placówce. W tym też kontekście należy czytać jej sławny tekst przeciw Conradowi, wypominający mu pisanie poczytnych i dobrze

⁹ B. Prus, *Omyłka*, Warszawa 1968, s. 84.

¹⁰ W zrozumieniu postawy Bolesława Prusa bardzo pomaga piękna książka Józefa Bachórzea, *Spotkania z „Lalką”*. *Mendel studiów i szkiców o powieści Bolesława Prusa*, Gdańsk 2010.

się sprzedających powieści po angielsku. Ona, która – inaczej niż lord Jim i jego twórca – pozostała na tonącej „Patnie” przez całe życie, nie mogła nie uważać postawy Conrada za rodzaj dezercji.

Ostatnia dekada XIX wieku jest czasem przemiany obyczajowej, jakby symbolicznego zrzucenia gorsetu. Od tego czasu – od przełomu wieków – poczucie swobody jednostki coraz częściej manifestuje się w buncie obyczajowym, tak mocno widocznym w kulturze Młodej Polski. W tym miejscu chciałbym jednak zwrócić uwagę na sztandarrowego indywidualistę tej epoki, w którego postawie kwestie obyczajowe, choć obecne, nie dominowały nad politycznymi i społecznymi. To Jan Baudouin de Courtenay, wielki polski językoznawca i jeden z najciekawszych polskich publicystów przełomu XIX i XX wieku. W latach dziewięćdziesiątych w Krakowie, usiłując wynająć mieszkanie jako profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Baudouin odkrył, że powszechnym zwyczajem jest zaniżanie wysokości komornego w umowie wynajmu, która służy za podstawę wymierzenia podatku. Doszedł do wniosku, że sumienie nie pozwala mu milczeć i napisał broszurę demaskującą proceder, rujnując sobie w ten sposób – sam przynajmniej tak sądził – szanse na karierę naukową w Galicji. Potem występował wielokrotnie w sprawach, które uważał za słuszne: bronił Polaków przed Rosjanami, Żydów przed Polakami, katolików przed prawosławnymi i prawosławnych przed katolikami, zaleźnie od tego, kto w danej sytuacji był słabszy i kto bardziej potrzebował obrony. Podobnie jak bohater *Omyłki*, obawiał się przelewu krwi i „zdziczenia” w wypadku wyczekiwanej przez niepodległościowców wojny światowej. Postawa Baudouina da się najlepiej określić sławnym sformułowaniem Lutra: *Hier stehe ich und ich kann nicht anders*. Siła wewnętrznego przekonania, które można określić słowem „sumienie”, oddziaływa tak mocno, że nie pozostawia wyboru: trzeba iść za nią, pod rygorem utraty jakiegokolwiek szacunku do samego siebie, bo inaczej będzie się żyło ze świadomością sprzeniewierzenia się prawdzie.

To oczywiście uproszczenie, bo Baudouin zdawał sobie sprawę, że w wielu życiowych sytuacjach postępuje konformistycznie, inaczej się po prostu nie da. Istniała jednak granica, poza którą stawał się bezkompromisowy. Zarazem nie miał – jak prawdziwy indywidualista – ambicji przebudowy wszechświata. Pisał, że chce tylko zachować poczucie szacunku dla samego siebie, nie zależy mu, aby wszyscy

koniecznie szli w jego ślady. Nie lubił również zorganizowanych instytucji, których celem było propagowanie pewnych poglądów – o ugrupowaniu ateistycznym wymagającym od swych członków karności pisał z podobną niechęcią co o Kościele katolickim. Jest może najlepszym w epoce, o której mówimy, przykładem indywidualisty, otwarcie i bez obłonek manifestującego swoje stanowisko. W owym otwarciu również manifestuje się indywidualizm: Baudouinowi zdaje się zależeć nie tyle na przekonaniu czytelnika, ile na wyrażeniu swojego stanowiska¹¹.

IV

Powyżej była mowa o pewnych nurtach ideowych, które w pewnych okolicznościach sprzyjać mogły idei swobód indywidualnych i autonomii jednostki, wspomniano też kilka postaci, które starały się wykorzystać czy nawet rozszerzać przestrzeń owej autonomii. Kwestia jest jednak bardziej skomplikowana. Patrząc z pewnego dystansu, rzeczywiście można uznać, że niektóre nurty myślowe sprzyjają swobodom jednostki bardziej niż inne. Jeśli jednak spróbujemy spojrzeć na sprawę z punktu widzenia indywidualnych wyborów, wtedy możemy dojść do wniosku, że rozróżnienie takie nie ma podstaw. Otóż te same doktryny, w zależności od kontekstu (politycznego, społecznego, gospodarczego), a także w zależności od tego, co danej jednostce najbardziej doskwierało, mogły – w indywidualnej percepcji różnych osób – pełnić funkcję bądź to opresora, przeciw któremu podnosi się bunt, bądź przeciwnie – koła ratunkowego, które pozwala wyzwolić się spod presji społecznie akceptowanych zasad.

Kiedy więc czytamy znakomitą książkę Aliny Witkowskiej o Towiańczykach, widzimy wyraźnie, że ta sekta, przeciw dość autorytarna w swej organizacji wewnętrznej, dawała jednak emigrantom, zmęczonym „potępięczymi swarami”, poczucie sensu i wewnętrznej wolności. Czy dawała naprawdę wolność, czy tylko jej poczucie, jest z jednostkowego punktu widzenia nieistotne.

¹¹ Zob. J. Baudouin de Courtenay, *Miejcie odwagę myślenia... Wybór pism publicystycznych z lat 1898–1927*, oprac. M. Skarżyński, Kraków 2007.

Od patriotyczno-katolickiego stereotypu można było uciekać w „bezbożnictwo”, a też w pogłębione wewnętrznie życie religijne. Przykładem pierwszej z tych postaw może być Lelewel, skłaniający się do deizmu czy też jakiegoś chrześcijaństwa bezwyznaniowego, drugiej zaś – Norwid. Trudno oprzeć się wrażeniu, że obaj samotnicy, wbrew większości emigracji wybierając te dwie skrajnie odmienne opcje światopoglądowe, mają przecież ze sobą coś wspólnego¹². Ortodoksyjna, nawet tradycjonalistyczna religijność Norwida łączy się z uczuleniem na wszelkie próby instrumentalizacji religii dla potrzeb narodowych czy jakichkolwiek innych: religia była ewidentnie rzeczą zbyt poważną, aby mogła zostać podporządkowana jakimkolwiek celowi. Rzymianie kiedyś podczas oblężenia uratowali się, zrzucając posągi swych bogów na oblegających miasto nieprzyjaciół – pisał w jednym ze swych wierszy – istnieje jednak taki Bóg, którego nie da się użyć jako pocisku dla ugodzenia przeciwników:

– Ale jest Bóg, którego i rzymska załoga
Rzucać, gdzie chce, nie może... choćby też na wroga!¹³

Jak z religią, tak i z ideą narodową: mogła ona być siłą uniformizującą i wymuszającą zachowania „terrorem” patriotycznej opinii¹⁴, ale równie często – ze swym potencjałem demokratycznym, a także sprzeciwem wobec systemu stanowego – otwierała przed ludźmi z niższych warstw społecznych obszary wolności, o których nie śniło się generacjom wcześniejszym. Jej wyznawanie mogło być przejawem jednostkowego protestu przeciw postawom uznawanym za konformizm starszego pokolenia.

Warto tutaj przypomnieć niezwykle poruszające opowiadanie Elizy Orzeszkowej *Silny Samson*. Młody, ubogi żyd, ślęczący dniami

¹² O religijności Lelewela i Norwida por. B. Cygler, „Z wolnością mego sumienia”. *Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992; R. Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.

¹³ C.K. Norwid, *Belizarius*, w tenże, *Dzieła zebrane*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 1: *Wiersze*, Warszawa 1966, s. 436.

¹⁴ Liczne przykłady znaleźć można w książkach Magdaleny Micińskiej *Zdrada, córka nocy* (Warszawa 1998) oraz Grzegorza Krzywca *Szowinizm po polsku. Przypadek Romana Dmowskiego* (Warszawa 2009).

i nocami nad Talmudem, godzi się odegrać rolę Samsona w przedstawieniu dobroczynnym i pod wpływem tego doświadczenia przechodzi dogłębną metamorfozę: utożsamiając się na chwilę z postacią bohatera biblijnego, uświadamia sobie swoją indywidualną godność i zarazem odkrywa marność swego dotychczasowego życia. Co się z nim stanie dalej, nie wiemy: ale podczas lektury nie mogłem się oprzeć myśli, że w gruncie rzeczy Orzeszkowa – zapewne nie mając takiej intencji – doskonale opisała przełom duchowy związany z przyjęciem przez indyferentną narodowo jednostkę nowoczesnej świadomości narodowej. Przecież w tym właśnie czasie w całej Europie Środkowo-Wschodniej (żeby się już ograniczyć do naszej części kontynentu) podobne zjawisko indywidualne zachodziło w skali masowej. Młody człowiek przypadkiem stykał się z kulturą narodową – czy to, jak u Orzeszkowej, przez udział w amatorskim przedstawieniu, czy przez kontakt z książką, malarstwem, z jakąś charyzmatyczną jednostką, która otwierała przed nim świat owej kultury – i przeżywał rodzaj świeckiego nawrócenia. Stawał się świadomym członkiem swojego narodu, dumnym z narodowej przeszłości i przekonany o jego wielkich zadaniach w przyszłości. Nie ulega wątpliwości, że w wielu wypadkach taka przemiana dawała poczucie duchowego wzbogacenia, a także rozszerzenia, a nie zawężenia, obszaru wewnętrznej, a nieraz i zewnętrznej, swobody. Poczucie takie jest niezależne od tego, na ile treści ideologii narodowej sprzyjają lub nie indywidualnej wolności. W tym sensie powiedzieć można, że także i kolektywistyczna „niemiecka” idea wolności, o której była mowa wcześniej, może w pewnych sytuacjach przyczyniać się do wzrostu poczucia autonomii jednostki – a w tej kwestii chyba można postawić znak równości między „poczuciem” a samą autonomią.

Rewolucyjny socjalizm, o czym wiemy dziś nadto dobrze, zawierał w sobie ogromny potencjał antywolnościowy, o czym już przed 1914 rokiem pisali Conrad czy Prus, ale zarazem dostarczał „polskiej młodzieży myślącej” (sformułowanie Bolesława Limanowskiego) przełomu XIX i XX wieku narzędzia wyrażania sprzeciwu wobec panujących norm: nie tylko narzędzia intelektualnego, ale także i możliwości czynnego sprzeciwu widzianego jako sposób ocalenia godności osobistej (widać tę postawę w niektórych wypowiedziach Piłsudskiego z około 1905 roku).

Spójrzmy wreszcie na różne pokoleniowe „bunty młodych” w polskiej kulturze dziewiętnastowiecznej – czy będzie to Mochnacki

i jego koledzy przeciw klasykom w latach dwudziestych, czy Świętochowski i podobnie myślący przeciw romantykom na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, czy wreszcie wielokształtny bunt przeciw pozytywizmowi w latach dziewięćdziesiątych. Widzimy wyraźnie, że treści głoszone przez buntowników mogą być zupełnie przeciwstawne, ale z punktu widzenia badacza ruchów społecznych (inaczej niż historyka idei) fale te są ogromnie do siebie podobne, dla ich uczestników zaś są często właśnie formą wykrzyczenia indywidualnego protestu. Nie zmienia tego fakt, że „młodzi” nie mniej niż „starzy” wypowiadają poglądy typowe, narzucone przez gusta epoki. Internalizacja powszechnie przyjętych poglądów jest tak silna, że owej typowości nie dostrzegają uczestnicy sporu (choć często już w danej epoce zauważają to sceptyczni komentatorzy).

Tak więc, pisząc o polskim indywidualizmie w XIX wieku, musimy brać pod uwagę nie tylko „indywidualistyczne” doktryny i nurty kultury, lecz także funkcje spełniane przez różne idee (niezależnie od ich zawartości) dla różnych ludzi w różnych sytuacjach.

V

Andrzej Waśkiewicz w interesującej książce *Obcy z wyboru* (Warszawa 2008) przedstawił koncepcję indywidualizmu, która jest „w świecie, ale obok świata”. Nie odcinając się od świata, tak jak np. pustelnicy, można zachować do niego dystans wewnętrzny, zarazem żyjąc w nim i starając się go przekształcać. Przynajmniej niektórzy z polskich indywidualistów mogliby odpowiadać tej charakterystyce. Dotyczy to chyba zwłaszcza wielu pozytywistów, dla których praca organiczna była czymś w rodzaju obowiązku „stoickiego”, dobrowolnie przyjętego, spełnianego (użyjmy wytartej frazy) ze stoickim spokojem, niezależnie od mnożących się zewnętrznych trudności. Niewykluczone, że opisana przez Waśkiewicza postawa mogłaby posłużyć jako podstawa typologii form polskiego indywidualizmu w XIX wieku, w oparciu właśnie o kryterium stosunku do świata zewnętrznego.

Z jednej strony staliby indywidualiści, zapożyczając nazwę od Bohdana Cywińskiego, „niepokorni”: ci, którzy „wchodzą w świat”, głośno proklamują swoją niezgodę na zjawiska, które im się nie podobają,

angażują się w kampanie publicystyczne, prowokują innych ostrymi sformułowaniami, ale jednocześnie zazdrośnie strzegą swej niezależności. Historyczną konkretyzacją takiej postawy jest od drugiej połowy XIX wieku europejski intelektualista angażujący się z nakazu sumienia w obronę najróżniejszych spraw. W swej klasycznej formie pojawia się on przy okazji sprawy Dreyfusa we Francji lat dziewięćdziesiątych. Najlepszym zapewne przykładem takiego intelektualisty jest w Polsce w interesujących nas czasach Jan Baudouin de Courteney. W Europie, nieco później, doskonale uosabia go Bertrand Russell.

Na przeciwległym krańcu stałoby „eskapiści”, jak Kazimierz Brodziński, z tendencją do introspekcji i rozważania stanów uczuciowych raczej niż do aktywnego działania. Tutaj sentymentalizm, jak się zdaje, byłby w interesującej nas epoce historyczną konkretyzacją tej ogólnej postawy. Wreszcie pośrodku mieściłby się typ opisany przez Waśkiewicza, który można umownie nazwać „stoickim” (sam autor zresztą uważa, że stoicy, ci prawdziwi, antyczni, są jego najlepszym przykładem): historyczną konkretyzacją w naszej epoce byłoby tu pozytywistyczni zwolennicy pracy organicznej.

Mielibyśmy więc trzy typy indywidualistów: „niepokornych”, „stoików” i „eskapistów”, i trzy ich dziewiętnastowieczne konkretyzacje: intelektualistów, „organiczników” i sentymentalistów. Nie należy przywiązywać nadmiernej wagi do tej *ad hoc* stworzonej typologii, którą wymyśliłem tylko dlatego, że wydawało mi się niestosowne nie zamknąć poważnego eseju jakimiś uogólniającymi wnioskami. Może jednak ma ona przynajmniej tę zaletę, że wprowadza jakiś porządek w przedstawione wyżej przykłady indywidualistycznych postaw, które – chociaż nie masowe – nie były jednak wcale tak rzadkie jak mogłoby się to początkowo wydawać.