

HOMO CAPAX – PODMIOT ROMANTYCZNY PO PRZEJŚCIACH. ANTROPOLOGIA ADAMA MICKIEWICZA

AGNIESZKA BEDNAREK-BOHDZIEWICZ*

WSTĘP

Wyrosły na potrzebie wyzwolenia z presji czasu, natury, cielesności oraz z zależności od społeczeństwa i polityki podmiotowościowy przewrót, jaki dokonał się w romantyzmie, z jednej strony przyniósł takie wartości jak indywidualizm, prawo do suwerenności jednostki, krytyczny dystans wobec utartych zachowań czy reguł świata, z drugiej zaś, ciemniejszej, strony pociągnął za sobą wywołany wyobcowaniem, grożący fałszywą świadomością i iluzją mocy – kryzys podmiotu. „Podmiotowość romantyczna – jak zauważa Edward Kasperski – wpadała tym sposobem w zastawioną przez siebie samą pułapkę”¹. Badacz postawę romantyków trafnie określa jako „rozpaczliwą szamotaninę”². Tę dwuznaczną dynamikę dostrzega również Magdalena Siwiec. W tekście *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu* badaczka przywołuje polskie i zagraniczne literackie przykłady „pęknięć” i „pozorów”, wskazując, że podmiot romantyczny to podmiot rozbity, zachwiany, rozłożony między odrodzeniem indywidualizmu i rodzącym się kryzysem³. Zastąpienie autorytetu zewnętrznego – wewnętrznym skutkuje, zdaniem Siwiec, iluzją samozbawienia, która to prowadzi do pewności siebie, ale i budzi rozpacz wywołaną świadomością utraty oparcia⁴. Agata Bielik-Robson w *Duchu powierzchni*⁵, rozpatrując tę kwestię z nieco innej perspektywy, zauważa natomiast ambiwalentną postawę romantycznego podmiotu wobec oddziaływania odczarowanej rzeczywistości. „Zaczepno-obronna” – jak ją nazywa badaczka – postawa romantyków stanowi źródło kreatywności i siły duchowej podmiotu,

* Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz – dr, literaturoznawca i etnolog, Sopot.

¹ E. Kasperski, *Podmiot w szamotaninie*, debata: Aktualność romantyzmu, „Kronos” 2010, dostęp on-line: <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,671> [data dostępu: 28.04.2014].

² Tamże.

³ M. Siwiec, *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu. Pęknięcia i pozory*, „Ruch Literacki” 2015, z. 6 (333), s. 561.

⁴ Tamże, s. 560.

⁵ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.

prowokujące jego otwartość i wrażliwość na to, co obce, inne. Podmiot romantyczny po pierwsze broni się przed wpływem odczarowanego świata (lękając się i walcząc o swoją autonomię), po drugie przekornie poddaje się temu wpływowi, wykorzystując jako bodziec i tworzywo do dalszego przeobrażania⁶.

Diagnoza badaczy potwierdza się w twórczości Adama Mickiewicza. *Dziady* rozumiane jako opis „egzorcyzmowania” podmiotu – osobliwy obrzęd nad kartezjańskim *cogito* – stanowią czytelne źródło antropologii Mickiewicza i jego pomysłu na status podmiotu romantycznego. W swoim arcydramacie autor nie tylko zauważa bolączki podmiotu, demaskując przy tym jego zależności oraz dostrzegając impas rodzący rozczarowanie i rozpacz; próbuje również przekroczyć rodzące się aporie proponując trzecią drogę: pomiędzy podmiotem słabym a silnym, widmowym a iluzorycznym. Swoją koncepcję podmiotowości poeta wyprowadza opisując krytycznie obie postawy zobrazowane w Gustawie-Konradzie oraz dookreślając ją w poszczególnych epigramach *Zdań i uwag*.

Kluczem do Mickiewiczowskiej antropologii chciałabym uczynić pojęcie *homo capax*. Sam termin, jak i idee, które za nim się kryją, są pokłosiem lektur poety: chrześcijańskiej nauki o człowieku jako *homo capax Dei*, a także twórczości Jakuba Böhme’go oraz Louisa Claude’a de Saint-Martina, który zainspirowany myślą zgorzeleckiego mistyka stworzył dzieło pod znamienym tytułem *L’Homme de Désir* (1790)⁷ – „człowiek pragnący”.

ANTROPOLOGIA CAPAXALNA

Paul Ricoeur w swojej hermeneutyce osoby stosuje pojęcie *l’homme capable*, uznając je za podstawową figurę antropologiczną i filozoficzną. W ujęciu francuskiego myśliciela podmiot jest zdolny (otwarty) do działania i cierpienia⁸. Otwartość na działanie oznacza podleganie mu oraz doświadczanie jego skutków, a także łączy się ze zdolnością do odpowiedzialności za podejmowane czyny. Przekonanie o ludzkiej zdolności do działania, cierpienia i bycia etycznym zbliża poglądy Ricoeura do punktu widzenia Mickiewicza. W *Zdaniach i uwagach* znajdujemy fragment o znamienym tytule *Działanie i cierpienie*:

»Czy mam działać, czy cierpieć?« Bądź Stwórcy obrazem
I, jak On, w każdej chwili działaj i cierp razem.⁹

⁶ Tamże, s. 149–150, 167–168, 171–173, 174–175.

⁷ L.-C. de Saint-Martin, *L’Homme de désir*, red. R. Amadou, Paris 1994.

⁸ P. Ricoeur, *Life Stories* [w:] R. Kearney, *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*, Burlington 2004, s. 157–168; P. Ricoeur, *Who Is the Subject of Rights?* [w:] tegoż, *The Just*, tłum. D. Pellauer, Chicago 2000, s. 2–4; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003, s. 33.

⁹ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. I, Warszawa 1955, s. 398. Dalej jako: „Dz” z numerem tomu zaznaczonym cyfrą rzymską i numerem strony – cyfrą arabską.

Poeta przykłada do tych dwóch „zdolności” wielką wagę: „Otóż my wierzymy, że pierwszym warunkiem otrzymania nowej prawdy jest pełnić poprzednio prawdę dawną, działać, cierpieć w jej obronie, jednym słowem, złożyć dla tej prawdy ofiarę”¹⁰ – głosi w inauguracyjnym kurs trzeci wykładzie paryskim z 6 grudnia 1842 roku. Źródłem analogii pomiędzy filozoficzno-antropologicznymi rozważaniami Ricoeura i Mickiewiczowskimi próbami zrozumienia podmiotu jest chrześcijaństwo. Obie bliskie ideowo, choć odległe w czasie intuicje łączy wspólnota tradycji i lektur, z których wyrosły. Tak filozof, jak i poeta odwołują się bowiem w szerszym sensie do chrześcijańskiej idei *homo capax Dei*. Rozszerzona dla potrzeb niniejszych rozważań semantyka pojęcia *capax* tworzy termin trafnie obejmujący antropologię, jaka wyłania się z twórczości Mickiewicza. Łacińskie słowo można przetłumaczyć jako „otwarty”, „pojemny”, „obszerny”, „sposobny”, „odpowiedni”, „zdolny”, „zdatny”, „możny”, „będący w stanie”, „mogący”, ale także „podatny”, „wrażliwy na coś”, zaś w formie czasownika jako „przyjmowanie w siebie”, „wchłanianie”¹¹. Pojęciem tym podkreśla się więc zdolność, ale i skłonność osoby, jak również twórczy dynamizm ludzkiej egzystencji. *Homo capax* przez swą otwartość to podmiot pełen potencjalnej „wszystkości”.

Wizja człowieka jako podmiotu otwartego pojawia się w inspirujących myślenie Mickiewicza dziełach Jakuba Böhme. Ideę tę wydobywa z pism zgorzeleckiego mistyka Józef Piórczyński. Jego zdaniem koncepcja otwartości i nieskończoności bytu ludzkiego prowadzi do poglądu, że człowiek jest zdolny do dowolnego formowania siebie, choć jest to zdolność podszyta ambiwalencją. Przez rozerwanie harmonii człowieczego bytu, „wszystkie jakości mają do niego dostęp: dobro i zło, moce piekielne, niebieskie i duch tego świata”¹², innymi słowy: przez grzech pierwotny człowiek stał się otwarty na głębię wszystkich sił nadprzyrodzonych. U polskiego romantyka owa podatność na wpływy wybrzmiewa bardzo wyraźnie w *Prologu* do III części *Dziadów*, kiedy to Duchy z lewej i Duchy z prawej strony rozprawiają nad śpiącym więźniem, walcząc o jego duszę. Ostatecznie głos zabiera tajemniczy Duch – nieprzyrządkowany do żadnej z tych kategorii, wygłaszając swoją rewelatorską apostrofę do i o człowieku:

Człowieku! gdybyś wiedział, jaka twoja władza!
 Kiedy myśl w twojej głowie, jako iskra w chmurze,
 Zabłyśnie niewidzialna, obłoki zgromadza,
 I tworzy deszcz rodzajny lub gromy i burze;
 Gdybyś wiedział, że ledwie jedną myśl rozniecisz,
 Już czekają w milczeniu, jak gromu żywioły,

¹⁰ Dz XI, s. 12.

¹¹ „capabilis”, „capacitas”, „capax”, „cāpio” [w:] *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, A–C, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 425–429.

¹² J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródła*, Warszawa 1991, s. 218.

Tak czekają twej myśli – szatan i anioły:
Czy ty w piekło uderzysz, czy w niebo zaświecisz;¹³

Choć w tradycji badawczej można odnaleźć różne interpretacje tej postaci¹⁴, tajemnicza zjawia wyjątkowo neutralna, niezwiązana ani z szatańską stroną świata duchowego, ani anielską – mówiąc o obu z dystansem jest niejako poza nimi. To znaczące, że Mickiewicz wprowadza szereg postaci pozaświatowych, które jednoznacznie charakteryzuje (Anioł Stróż, chór aniołów, duchy nocne, duchy z lewej i prawej strony), natomiast Ducha-rewelatora pozostawia nie wyjaśniając jego pochodzenia. Wszystkie te zabiegi wskazują, że Duch jest niejako trzecią jakością, odsłaniającą prawdę generalną – „wielką, ale i groźną” jak zauważa Wiktor Weintraub¹⁵. Ważniejsza od proveniencji Ducha jest zatem rozsnuta przez poetę za pomocą tej figury odkrywca wizja człowieczeństwa. Ta zaś zaskakująco koresponduje z antropologią Ricoeura, zgodnie z którą ludzka zdolność do działania (*capacités*) jest naznaczona skłonnością do upadku (*vulnérabilité*): podmiot zdolny, otwarty to zarazem podmiot omylny (*l'homme faillible*)¹⁶. W monologu Ducha z *Dziadów* znaczący jest fakt, że człowiek nie zdaje sobie sprawy ze swojej potencjalnej wielkości, która może nieść głębokie wartości, ale i otchłanną zgubę. Romantyczna rewolucja Mickiewicza podważa zatem kartezjańskie twierdzenie, że istota ludzka jest (także dla samej siebie) bezpośrednio i całkowicie poznawalna. Owszem, człowiek myślący wie, że istnieje, ale nie wie kim jest¹⁷.

Brak i słabość

Choć nigdzie w ten sposób nienazwana, idea *homo capax* ujawnia się w twórczości Mickiewicza na zasadzie antytezy analizowanej i krytykowanej przez niego antropologii wyłaniającej się z nowożytnej filozofii. W opinii poety przekonany o doskonałej samowiedzy, ufundowany na kartezjańskim *cogito* oświeceniowy podmiot nie widzi (lub nie chce widzieć) swojej niepewności i niewystarczalności, które rodzą się z absolutystycznych zapędów – dociera więc zaledwie do iluzji samoświadomości. Przeciwnością oświeceniowych wizji dotyczących natury ludzkiej, rzekomej wszechmocy i niezależności człowieka jest ceniona przez Mickiewicza filozofia Herdera¹⁸. Niemiecki myśliciel

¹³ Dz III, s. 133.

¹⁴ Zob. Z. Niemojewska, *Dziady drezdeńskie jako dramat chrześcijański*, Warszawa 1920, s. 68, 73; J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II *Dzieje Konrada*, Lublin 1948, s. 286–287; W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III częścią „Dziadów”*, Kraków 1951, s. 175.

¹⁵ W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 197.

¹⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 199.

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 14–16 oraz 31–32.

¹⁸ Zob. E. Zarych, *Romantycy, myśliciele, inspiratorzy. Badania nad wpływem filozofii niemieckiej – od Kanta do Hegla – na literaturę polskiego romantyzmu*, Gdańsk 2010, s. 92–95.

za moment wyjściowy bytu ludzkiego uznaje brak, czyli nieprzygotowanie, bezradność, lęk w obliczu bezgranicznej władzy świata (absolutyzm rzeczywistości), co nazwać można kondycją ludzką¹⁹. Dyskurs oświeceniowy akcentuje bogactwo człowieka i jego stan kompensacji, opis Herderowski zaś skupia się na ubóstwie i stanie braku. Żaden z nich nie ujmuje jednak prawdy o człowieczym stanie, a wręcz zubaża go. Dopiero w dwugłosie kształtującym trzecią formułę mówienia o człowieku prezentują one pełnię dynamicznego obrazu istoty wybrakowanej, który wyłania się z doświadczenia niewystarczalności, niewiedzy i niedopasowania, ale też z przeczucia o swoich nieograniczonych możliwościach i zdolności²⁰. Właśnie taką syntezę w wypowiedaniu człowieka odnajdujemy w twórczości Mickiewicza. Osoba jako byt skończony, śmiertelny, niedoskonały, naznaczony brakiem nosi jednak pragnienie nieskończoności, nieśmiertelności, doskonałości i pełni.

Michał Kuziak zwraca uwagę, że pod wpływem doświadczenia procesów modernizacyjnych, skutkujących odczarowaniem świata, rodzi się w Mickiewiczu przekonanie o wyobcowujących i wykorzeniających właściwościach nowoczesnego indywidualizmu i emancypacji podmiotu. Zdaniem badacza autor *Dziadów* próbuje odnaleźć formułę zakorzenia podmiotu, ale taką, która „nie naruszałaby nabytej przez nowoczesne ja wolności”²¹. Tym samym Mickiewicz zdaje się wyłamywać z dychotomicznej interpretacji kartezjańskiego *cogito* rozumianego albo jako podmiot silny, autonomiczny i samostanowiący – albo słaby, iluzoryczny i nieistniejący. W pierwszym odczytaniu „ja” zostaje ponad swoją miarę wyniesione do rangi fundamentalnej prawdy, w drugim zaś – zaniżone do poziomu głównego złudzenia²².

To nie przypadek, że poeta bada podmiotowość w czasie świątecznym: czasie odradzającym, nastawionym na wieczność i zakorzeniającym w *sacrum*²³. Nie bez znaczenia jest też wybór święta dziadów, które podkreśla łączność żywych z umarłymi, a więc związek przeszłości z teraźniejszością i wpływ jednej na drugą w wizji kształtującej się przyszłości. Dopiero ten osobliwy czas stwarza możliwość Gustawowi – człowiekowi uwięzionemu w przeszłości, żywemu choć żyjącemu wśród umarłych, zależnemu od tego, co było – wypowiedzenia siebie i swojego życia. Bohater nie jest właścicielem swojego istnienia, nie ma też swojego głosu, gdyż przemawiają przez niego różne głosy przeszłości. Myśli, mówi i żyje „książkami zbójceckimi”. One stanowią pryzmat, przez który patrzy

¹⁹ Rozróżnienie pojęć natura i kondycja ludzka, zob. A. Bielik-Robson, *Człowiek, istota wybrakowana: paradoksy antropologii romantycznej* [w:] te jż, *Romantyzm, niedokończony projekt*, Kraków 2008, s. 22–26.

²⁰ A. Bielik-Robson, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 34.

²¹ M. Kuziak, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006, s. 15.

²² Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 11.

²³ Zob. M. Eliade, *Czas święty i mity* [w:] te go ż, *Sacrum, mit, historia*, przekł. A. Tatar-kiewicz, Warszawa 1974, s. 108–110.

na świat, siebie i innych. Dyskurs literatury, która go ukształtowała, narzucił mu funkcjonowanie w świecie i uniemożliwił odnalezienie swojej prawdy istnienia, dotarcia do siebie, a więc i wyemancypowania się z narzuconych schematów. „Zwichnięty” idealizmem Gustaw doznaje obłądu w zetknięciu z rzeczywistością, ze światem, z „czasami zimnymi”:

Ach, te to, książki zbójcekie!
Młodości mojej niebo i tortury!
One zwichnęły osadę mych skrzydeł
I wyłamały do góry,
Że już nie mogłem na dół skrócić lotu.²⁴

Lecz gdy w czasach tych zimnych nie ma ideału,
Przez terazniejszość w złote odleciałem wieki,
Bujałem po zmyślonym od poetów niebie,
Goniąc i błędząc, w błędach nieznużony goniec.²⁵

Bohater jawi się jako rozproszony, słaby, podlegający wpływowi podmiot „widmowy”, rozdwojony, a przez to obłądny.

Podmiotowość pozbawiającą się korzeni Mickiewicz próbuje charakteryzować przez postać Konrada. Kuziak interpretuje Wielką Improwizację wręcz jako „manifest mocnej podmiotowości, pragnącej wyzwolenia z tradycji – ujawniającej wyraźnie nowoczesny, oświeceniowy rodowód”²⁶. Krytyka bohatera zawarta w samym utworze, świadczy jednak, że nie takiej emancypacji poszukuje sam poeta. Konrad to wizja podmiotu mocnego, wywyższonego, lecz ufundowanego na iluzji, bo choć deklaruje, że „sam śpiewa w sobie, śpiewa samemu sobie”, tę siłę i budulec podmiotowości czerpie paradoksalnie z zewnątrz. Od innych uzależnia swoją moc kreacji: od Boga, który ma zdradzić tajemnicę istnienia i rządzenia światem (żąda, by dał mu władzę lub wskazał do niej drogę) i od ludzi, „rządu dusz”, z których mają się „wiązać pieśni”. Jego samostanowienie i hegemonia są zatem iluzoryczne, a przynajmniej zaledwie postulatywne, czerpiące moc z zewnątrz, choć od tego zewnątrz (Boga, świata, innych ludzi) się odcinające. Osobnym problemem jest kwestia opętania, którego ofiarą pada Konrad oraz późniejsze uwalnianie go spod wpływu złego ducha. W *Dziadach* ujawnia się zatem kryzys indywidualizmu, odnajdujemy w nich upadek paradygmatu podmiotu autonomicznego i panującego. Co istotne, w obu przykładach prób konstytuowania siebie, dążenia do ugruntowania *cogito* ujawnia się ich słabość: widmowość, podatność na wpływy u Gustawa oraz iluzoryczność mocy u Konrada.

²⁴ Dz III, s. 47.

²⁵ Dz III, s. 48.

²⁶ M. Kuziak, *Mickiewicz wobec nowoczesności [w:] Romantyzm i nowoczesność*, red. tenże, Kraków 2009, s. 102–104.

Pragnienie i zdolność

Przez rytuał dziadów Mickiewicz wywodzi alternatywną koncepcję podmiotowości, którą – za Pauliem Ricoeurem – można nazwać *cogito* zranionym (*cogito blessé*). Jej podstawą jest uwolnienie się od złudzeń i ambicji bycia fundamentem, „prawdą pierwszą”. *Cogito* zranione zna własne braki i ograniczenia, ale nie uległo unicestwieniu²⁷. Poeta prowadzi swoje rozważania ku innej podmiotowości, która nie jest ani bezkrytyczną i bezwarunkową afirmacją podmiotowości (Konrad), czyli mówiąc językiem Ricoeura: *cogito* wyniesionym, wywyższonym (*cogito exalté*); ani też destrukcją podmiotowości, podmiotowością widmową, zniżoną do poziomu złudzenia (Gustaw), czyli *cogito* poniżonym, rozbitym (*cogito brisé*)²⁸. Mickiewicz, podobnie jak później Ricoeur, zdaje się szukać wyjścia z alternatywy mocnego albo słabego podmiotu. Uświadomiwszy sobie „zranienia”, jakie dotyczą podmiot, odkrywa w nich prawdę o człowieczej kondycji braku i czerpie z tej prawdy siłę. *Cogito* zranione to zatem *cogito* możliwe, choć zbudowane na zupełnie innych zasadach. Sytuacja niepełności i rozproszenia, nienasyceń i niewystarczalności odsłania brak, ale też niekończące się pragnienie²⁹, które jest postawą stałego otwarcia się na to, co Inne. Jako podstawowa cecha *homo capax* – jest ono dynamiką, która pobudza człowieka do nieskończonego przekraczania siebie, gdyż drzemie w nim poczucie nieosiągalnego. U podstaw pragnienia leży rodzaj przeczucia, poznania, element intuicyjno-racjonalny³⁰.

Nie jest ono prostym powierzchniowym wrażeniem czy zauroczeniem, to afirmacja, zdolność odkrycia sensu i bogactwa w jakiejś rzeczy czy sprawie. Nie bez powodu John D. Caputo kojarzy je z modlitwą, gdyż „umiejscowione jest w przestrzeni, czy raczej samo jest przestrzenią, rozsunieciem (*spacing*) między tym, co istnieje, a tym, co nie istnieje. Pragnienie karmi i posila się tym, co nie istnieje – mocą tego, czego nie ma, by nas nagabywać i niepokoić”³¹. Inspiruje się zatem tym, co nie jest jeszcze obecne, a co jest w potencji, co odsyła poza aktualną rzeczywistość, poza czas i byt: „Mówić o pragnieniu to zwracać się do wszystkiego, czym jesteśmy i czym nie jesteśmy, do wszystkiego, co wiemy i czego nie wiemy, co oznacza zagadkę okrytą tajemnicą tak głęboką, że ani my ani nikt inny nigdy nie zdoła jej poznać” – dopowiada Caputo³². Przeci-

²⁷ Zob. G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000, s. 30.

²⁸ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 11.

²⁹ Zob. M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011, s. 15.

³⁰ Tamże, s. 49.

³¹ J. D. Caputo, *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 133.

³² Tamże.

wieństwem tak rozumianego pragnienia jest pożądanie – zwłaszcza pożądanie wiedzy zawężonej do oczywistości i do tego, co obecne i istniejące. Zdaniem Mickiewicza to właśnie pierwszeństwo wiedzy w dyskursie filozofii nowożytnej skierowało pragnienie na złe tory. Człowiek oświeceniowy myli pragnienie poznania z szukającym pewności pożądaniem, którego celem jest panowanie. Taki stosunek do świata reprezentuje Konrad – żąda wiedzy i władzy, przez poznanie chce rządzić światem i innymi:

Tę władzę, którą mam nad przyrodzeniem,
Chcę wyrzucić na ludzkie dusze,
Jak ptaki i jak gwiazdy rządę mym skinieniem,
Tak bliźnich rozrządzać muszę.³³

Chcę czuciem rządzić, które jest we mnie;
Rządzić jak Ty wszystkimi zawsze i tajemnie: –
Co ja zechcę, niech wnet zgadną,
Spełnią, tym się uszczęśliwią,
A jeżeli się sprzeciwią,
Niechaj cierpią i przepadną.
Niech ludzie będą dla mnie jak myśli i słowa,
Z których, gdy zechcę, pieśni wiąże się budowa; –

Daj mi rząd dusz! [...]

Ja chcę władzy, daj mi ją, lub wskaż do niej drogę!
O prorokach, dusz władcach, że byli, słyszałem,
I wierzę; lecz co oni mogli, to ja mogę,
Ja chcę mieć władzę, jaką Ty posiadasz,
Ja chcę duszami władać, jak Ty nimi władasz.³⁴

Konradowe pragnienie poznania Boga i człowieka przez lucyferyczną pychę zamknęło się w pożądaniu „wydarcia tajemnicy”, a zatem w Wielkiej Improwizacji wiedza jest synonimem władzy: pożądaniem absolutnego panowania. Mickiewicz konsekwentnie występuje przeciw gnostycyzmowi (czy to wynikającemu z rozumu, czy z uczucia³⁵): zwraca uwagę na to, że poznanie może być grzeszne. W historii Konrada poeta przestrzega przed faustycznym wymiarem wiedzy – wiedzy, która może obrócić się przeciwko życiu, wiedzy analitycznie rozbierającej rzeczywistość aż do negacji, wiedzy pożądlivej i podporządkowującej. To w istocie pochwała śmierci – skostnienia, unieruchomienia, skończenia (de-finicji). Zamknąć tajemnicę człowieka i świata w formułkach to zabić m o ż l i w o ś ć. Głęboko zaszczepione w ludzkiej istocie pragnienie poznania

³³ Dz III, s. 162.

³⁴ Dz III, s. 163.

³⁵ Konrad mówi o sobie: „Tak! – czuły jestem, silny jestem i rozumny”, Dz III, s. 160.

prawdy, przez pychę rozumu może zmienić się w pożądanie podporządkowania jej sobie, przyciągnięcia ku sobie wszystkiego i zapanowania nad tym³⁶.

Pożądanie pewności nie tylko „zasysa” rzeczywistość, jest czymś, co pęta człowieka w samym sobie, alienuje. Jeśli bowiem pragnienie to postawa stałego otwarcia się na to, co Inne, pożądanie jest zamykaniem się w „ja”. Pycha – ów grzech główny podmiotu nowoczesnego – multiplikuje *ego*, więzi pragnienie we wnętrzu własnego niespełnienia, przez co człowiek staje się więźniem swojej wielkości. Nieprzypadkowo Konrad nazywa siebie imieniem „Milion”, a ostatecznie w scenie egzorcyzmu precyzuje jego demoniczną proveniencję: *Legio sum*³⁷. Duch, który zniewolił bohatera *Dziadów*, pod nakazem Księdza Piotra wylicza inne swoje imiona: Lukrecy, Lewiatan, Voltaire, *Alter Fritz*. Celną konkluzję formułuje Jacek Brzozowski, pisząc, że „streszcza się w tych imionach istota diabelskiego, szatańskiego zła, jakie przez stulecia rozwijało się i do jakiego doszła kultura i cywilizacja śródziemnomorza: skrajny materializm, bezduszny racjonalizm, względność wartości, redukcja metafizyki, polityczna sofistyka usprawiedliwiająca despotyzm i tyranie”³⁸.

Podmiot mocny zobrazowany w postaci Konrada okazuje się samooszustwem, fałszywym „ja” – ostatecznie przecież to nie Konrad jest autorem wypowiedzianych przez siebie słów. Ksiądz Piotr podczas egzorcyzmów diagnozuje tę zależność: „Duchu nieczysty, znam cię po twym jądzie, [...] Tyś wpełznął w jego usta, na zgubęś tu wpełznął”³⁹, „Ty to z ust jego wrzeszczysz, stujęzyczna żmijo”⁴⁰. Stan bohatera jest opętaniem – czyli z n i e w o l e n i e m, a więc kondycją, od której nowożytny podmiot uciekał, z którego chciał się wyemancypować. Z takim rozpoznaniem zgadza się Kasperski pisząc, że „intencją konstytuującą tę podmiotowość było wyzwolenie subiektywności z krępujących więzów (z «ucisku») międzyludzkiej, społecznej czy politycznej rzeczywistości, ale punktem dojścia stawało się faktyczne oderwanie od rzeczywistości, heroiczny gest, popisowa, lecz nieskuteczna brawura, pasywność lub mentalne samozniewolenie”⁴¹.

Konrad, głosząc swoją rzekomą absolutną niezależność, nie godzi się na żadną relacyjność: „cóż po ludziach”, „śpiewam samemu sobie” – zawodzi w niebiosa. Owo ukierunkowanie na świadomość indywidualnego podmiotu oraz doświadczenie samego siebie objawia się jako niższa forma refleksji, gdyż zamyka się w *ego*, sama sobie staje się horyzontem i celem. Mickiewicz w lekcji XXII kursu III nazywa je „osobowością niższą”, gdyż polega jedynie na

³⁶ Zob. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 16–17.

³⁷ Legion to imię biblijnego demona, a właściwie wielu demonów, które opętały (uleczonego później przez Jezusa) mieszkańca Gadary, zob. Mk 5,9.

³⁸ J. Brzozowski, *Trzy notatki o miejscach i tematach wartych do-czytania*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica”, nr 1 (27), s. 138.

³⁹ Dz III, s. 173.

⁴⁰ Dz III, s. 174.

⁴¹ E. Kasperski, dz. cyt., 2010.

„okazaniu się, stwierdzeniu się, na uznaniu swego indywidualnego istnienia”⁴². Ten rażący redukcjonizm zarzuca poeta filozofii niemieckiej: „Świadomość – jak głosi z katedry francuskiego kolegium – jest niezaprzeczenie najwyższym stopniem myśli, ogniskiem gwiazdy filozoficznej; lecz gwiazda filozofii jestże gwiazdą środkową?” – nieprzekonany pyta retorycznie. Sugeruje „obalenie zakusu filozofów, którzy uważają swą świadomość za słońce, za gwiazdę i za ośrodek ludzkości”⁴³. Ważniejsze jest dla niego wyjście poza solipsystyczną świadomość: *exodus* z *ego* i zwrot ku Innemu, odrzucenie ubóstwienia „ja”. Mickiewicz nie zgadza się więc z Heglem, ani z Trentowskim, jakoby skończone „ja” człowieka miało być jedynym i ostatecznym wyrazem Bóstwa⁴⁴. Konrad, widzący siebie jako „istotę zależną wyłącznie od siebie samej, obywatelką się bez współdziałania z innymi ludźmi i bez pomocy nadprzyrodzonej”⁴⁵ (jak streszcza jego postawę Kasperski), jest dla poety antyprzykładem podmiotu. Tym, kto ratuje pyszałka i odkrywa źródło jego fałszywego podmiotu jest Książd Piotr – człowiek otwierający się na sprawy ducha, pokorny i wierzący. Ryszard Przybylski charakteryzując specyficzne doświadczenie bohatera zauważa:

Swoje widzenie Książd Piotr przedstawia jako rozmowę z Bogiem. To wielka przesada. Podobnie jak w całych *Dziadach*, tak i w tej scenie Bóg nadal milczy. Słowo «rozmowa» jest tu tylko uwierzytelnieniem [...] nadprzyrodzonego charakteru wizji. Warunkiem takiej «rozmowy» jest świadomość i wyznanie pokory.⁴⁶

Użyte przez bernardyna słowo „rozmowa” badacz rozumie więc jako podkreślenie, że owo widzenie mistyczne nie jest grą wyobraźni – jednostronną, monologiczną wizją jak u Konrada, lecz faktycznie doświadczonym dialogicznym kontaktem ze Stwórcą⁴⁷. Pokora bernardyna łączy się z wiarą w swój niezaprzeczalny potencjał: w otwartość na bycie partnerem Boga, bycie *homo capax Dei*. Bohater zatem wierzy w swoją zdolność do odpowiedzi i odpowiedziowości (czyli mówienia i etycznego działania). Jest świadom swojej słabości, ułomności, ale mimo wszystko odważnie przekracza swój stan:

Panie! czymże ja jestem przed Twoim obliczem? –
 Prochem i niczem;
 Ale gdym Tobie moję nicość wypowiadał,
 Ja, proch, będę z Panem gadał.⁴⁸

⁴² Dz XI, s. 174.

⁴³ Dz XI, s. 175.

⁴⁴ Dz XI, s. 134–135, 157.

⁴⁵ E. Kasperski, dz. cyt., 2010.

⁴⁶ R. Przybylski, *Słowo i milczenie Bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 184.

⁴⁷ Tamże, s. 185.

⁴⁸ Dz III, s. 189.

To postawa otwarta, wyczekująca i gotowa podjąć dialog. Postać Księdza Piotra jest niejako przejściem od kartezjańskiego „myślę, więc jestem” na religijne: „oto jestem”, które stanowi nie tylko potwierdzenie swojego istnienia, ale też gotowość odpowiedzi na wezwanie oraz podjęcie działania – czyli jednocześnie jest aprobatą istnienia Innego⁴⁹.

KRYTYKA SAMOUBÓSTWIENIA

Mickiewicz odślania faktyczne aspiracje podmiotu romantycznego: marzenia o mocy oraz dążenie do posiadania władzy, co skutkuje narcyzmem i egoizmem. Remedium poeta próbuje zaindukować w *Zdaniach i uwagach*, głosząc w nich potrzebę kenozy *ego*.

Według autora *Dziadów* iluzja ludzkiej autonomii i emancypacji oraz nieuzasadniona pycha wpędzająca człowieka w fantazmat samoubóstwienia jest efektem braku Boga, Jego istnienie natomiast implikuje prawdę o wielkości i nieograniczonym potencjale istoty ludzkiej jako stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Prawda o człowieku, zdaniem Mickiewicza, objawia się w dociekaniu Boga i dopiero w tym świetle w pełni objawia się osobliwa kondycja ludzka: odkrycie, że jest się obrazem Bożym i jednocześnie uświadomienie, że nie jest się Bogiem. Poglądy te odbijają się w liście do Aleksandra Chodźki z 1 kwietnia 1842 roku, w którym poeta pisze:

Człowiek siebie nie zna póki nie rozważy swego życia we dnie, w świetle bożym, póki nie rozważy, kiedy i co zrobił dla Boga tylko, bez względu na siebie, na świat, na jego mniemania. A jeśli nigdy nic takiego nie zrobił, jeśli owszem żył dotąd, nie pytając o nic Boga i żadnej Mu o sobie nie dając wiadomości, a jakież ma prawo nazywać się Jego synem! Za tym poznawaniem siebie idzie uczucie własnej nicości, czyli osłabienie, opadnięcie sił świata, a wtenczas tylko zaczyna wstępować siła boża.⁵⁰

Ten kenotyczny wymiar samopoznania nie tylko ujawnia zależność człowieka od Stwórcy, owo „uczucie własnej nicości”, „opadnięcie sił świata”, uniżenie ludzkiego ducha przed Bogiem, a dokładniej – powściągnięcie *ego*, by stworzyć miejsce gościnności dla boskiego Innego. Odkrywa on przede wszystkim prawdę o relacyjnym i twórczym charakterze człowieka. Mickiewicz głosi, że „trzeba się wyzucić ze wszystkiego, co swoje, wypróżnić, inaczej bowiem nie przyjmiesz [słowa prawdy i natchnienia – ABB]”⁵¹, tym samym wyraźnie diagnozuje źródło porażki podmiotu romantycznego: to egoizm, zamknięcie w sobie.

Oznaczająca ogołocenie ludzkiego „ja” kenoza, którą proponuje poeta, wynika z przekonania, że człowiek sam dla siebie stanowi największe zagrożenie-

⁴⁹ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁰ Dz XV, s. 478.

⁵¹ *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*, zebrał i opr. S. Pigoń, Warszawa 1958, s. 327.

nie. W losie Konrada można – za Magdaleną Dalman – dostrzec „doświadczenie bezsilności wobec samego siebie, wobec zła, które przenika do jego wnętrza, by nim kierować”⁵². Oto kara boska, której istotę autor powtórzy w jednym z dystychów ze *Zdań i uwag*:

KARA BOŻA

Największego grzesznika Bóg sił nie pozbawia,
Tylko na karę własnym siłom go zostawia.⁵³

Mickiewicz wskazuje, że największym zagrożeniem i najpoważniejszym przeciwnikiem człowieka jest on sam, on to „służy sam sobie za kata” – jak czytamy w dwuwierszu *Skąd męka?*:

Cierpi człowiek, bo służy sam sobie za kata:
Sam sobie robi koło i sam się w nie wplata.⁵⁴

Sąd o konieczności piętnowania egoizmu jest zgodny z mistyką śląską⁵⁵. Anioł Ślązak w dwuwierszu *Trzej wrogowie człowieka* wymienia kolejno: „ja”, szatana i świat⁵⁶. Także Böhme ostrzega przed wewnętrznym antagonistą: „Strzeż się przede wszystkim nieprzyjaciela, którego nosisz w swoich piersiach, on jest najgroźniejszy”⁵⁷. Z podobnych przekonań wyrasta Mickiewiczowski wiersz *Broń mnie przed sobą samym*, wyraźnie inspirowany fragmentem twórczości Saint-Martina, przetłumaczonym przez poetę. W przekładzie pojawia się zdanie: „Mój Boże, broń mnie ode mnie”, które – jak czytamy dalej –

tyczy się bardzo zbawiennego wzruszenia, gdy je w sobie ucuć zdołamy, to jest gdy uczujemy, żeśmy sobie jedynym na ziemi wrogiem, którego lękać się powinniśmy; [...] Do przytoczonego pacierza można by dołączyć następny: «Mój Boże, racz mi pomagać w przeszkodzeniu, abym Ciebie nie zamordował».⁵⁸

Zgodnie z tą refleksją ogołocona dusza, która odkryła w sobie Boży zaczyn, zrodziła w sobie Boga, musi nieustannie się pilnować, by Go nie wygnać z serca bądź nie uśmiercić. Katem i Herodem jest *ego*:

⁵² M. Dalman, *Bóg i człowiek w świecie III części „Dziadów” Adama Mickiewicza*, Gdańsk 2008, s. 254.

⁵³ Dz I, s. 392.

⁵⁴ Dz I, s. 388.

⁵⁵ Zob. J. Kosian, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak*. Daniel Czepko, Wrocław 2001, s. 11.

⁵⁶ A. Silesius, *Trzej wrogowie człowieka*, III, 233 [w:] tegoż, *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. i opr. A. Lam, Opole 2012, s. 169.

⁵⁷ J. Böhme, *De triplici vita hominis oder Vom dreifachen Leben des Menschen*, XII, 41 [w:] tegoż, *Samtliche Schriften*, Bd. 3 [cyt. za:] J. Kosian, dz. cyt., s. 100.

⁵⁸ Dz XIII, s. 7.

BÓG W DUSZY

Duszo, gdy Boga zrodzisz, masz go w tajni chować,
 Bo Herod już śle katów, by go zamordować.
 Duszo, póki twe dziecię nie urośnie w lata,
 Unoś je do Egiptu przed oczyma kata.⁵⁹

Ono zabija wszystko, co nie jest nim, wszystko, co inne chce wchłonąć lub unicestwić. Ten ambiwalentny stosunek do innych Mickiewicz przedstawił w postawie Konrada, który z jednej strony ludźmi (także Bogiem) gardzi, wywyższa się ponad nich, a z drugiej – pożąda, są mu potrzebni w realizacji jego tyrańskiego planu. Tym samym egoizm w ujęciu poety to nie tyle nawet miłość własna, co raczej nienawiść do inności wyrażona pychą oraz instrumentalnym, przedmiotowym podejściem. W *Zdaniach i uwagach* dystych noszący tytuł *Egoizm* dotyczy właśnie takiego sposobu traktowania bliźnich:

Nie ten jest egoistą, kto od ludzi stroni,
 Ale ten, kto za bliźnim jak za łupem goni.⁶⁰

Mickiewicz za Böhmem, Silesiusem i Saint-Martinem uznaje to za źródło wszelkiego zła, które blokuje przemiany, unieruchamia człowieka w iluzji wszechmocy oraz więzi w skończoności. Poeta objaśnia tę myśl, wskazując na dramat szatana i jego potępieńczej kondycji, która polega właśnie na zamknięciu w sobie:

JA

Gdyby szatan na chwilę mógł wyniść sam z siebie,
 Toby w tej samej chwili już ujrzał się w niebie.⁶¹

Opuszczenie siebie, wyrzucie z „ja”, czyli odrzucenie *ego* – zbrodniarza mordującego Boga w duszy – to warunek zbawienia i ocalenia. Mickiewiczowi blisko do myśli Fryderyka Schlegla, którą cytuje w wykładzie z 9 maja 1843 roku:

Podług jego systematu ludzkie ja jest nieprzyjacielem Boga. Ja, rozwijając się, doskonaląc swe siły i wiadomości, uznaje na koniec swą niewystarczalność. To nieunikniony kres jego postępu; ja musi na koniec wyrzec się siebie, unicestwić się, a wtedy rozwija w sobie zaród ja boskiego, wtedy jednoczy się z Bóstwem.⁶²

Są to ogólne echa mistyki nadreńskiej: „Im bardziej skurczy się moje ja, to jest jaźń i sobność, tym bardziej rozrośnie się we mnie ja boże, to jest sam Bóg”⁶³

⁵⁹ Dz I, s. 405.

⁶⁰ Dz I, s. 399.

⁶¹ Dz I, s. 389.

⁶² Dz XI, s. 142.

⁶³ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, t. P. Augustyniak, Warszawa 2013, s. 51.

– czytamy w traktacie Frankfurtczyka. Mickiewicz wskazuje, że posiadanie tylko „swojej własności” to najwyższa nędza:

WŁASNOŚĆ JEST NĘDZĄ

Czemu szatan jak nędzarz wszystkim dóbr zazdrości?

Bo sam nic nie posiada prócz swojej własności.⁶⁴

Szatańska zazdrość wynika z pożądania przywłaszczenia sobie wszystkich innych dóbr. Zgodnie z mistyką nadreńską „to zawłaszczenie oraz jego «ja» i jego «mnie», i jego «mi», i jego «moje», to stanowiło jego odwrócenie się i upadek”⁶⁵. Tymczasem – jak przekonuje Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach* – faktyczną i jedyną „własnością osobistą” jest grzech:

WŁASNOŚĆ OSOBISTA

Skarżysz się, że ktoś z twojej własności korzysta:

Grzech – jest to jedna twoja własność osobista.⁶⁶

Emancypacja podmiotu może więc być rozumiana jako odpuszczenie, wyzwolenie się spod władzy „ja”, które w koncepcji Mickiewicza jest skończone i w tym sensie jest nośnikiem śmiertelności. W *Dziadach* widzimy przechodzenie przez wielokrotność „ja” (Widmo-Gustaw-Konrad) – każde z nich w jakimś sensie umiera. Podmiot uwalnia się ze śmiertelności i skończoności, z własnej nicości poprzez odpuszczenie alienującego egoizmu (czyli pożądania bycia tylko sobą i tylko ze sobą). To z egoizmu i pychy „egzorcyzmuje” Mickiewicz *cogito*.

Kenotyczne poświęcenie „ja” nie oznacza wszelako anihilacji człowieka, nie traci on swojej podmiotowości: osobowości i indywidualności. Jak przekonuje poeta w wykładzie XXIV kursu III, „ja” to tylko chwilowe ukształtowanie, zaś „osobowość” – jako „wyrób ducha” – jest cenniejsza:

Człowiek (nie należy brać go za jedno z osobowością) przechodzi przez tysiączne ja, nie zatracając nigdy swej osobowości: ja to zespół skłonności i zainteresowań naszej jednostki w określonym położeniu, o s o b o w o ś ć to czysty wyrób naszej pracy duchowej.⁶⁷

Tak rozumianą „osobowość” można połączyć z pojęciem „podmiotowości” (wiąże się z nią trwałe ukształtowanie). Kategoria „ja” jest wówczas rozumiana jako faza rozwoju podmiotowości (lub rola społeczna)⁶⁸, a każdorazowe jego przekraczanie i porzucenie to projekt gruntownej i nieustannej przebudowy osobowości ludzkiej. Zamknięcie w „ja” hamuje ten rozwój.

⁶⁴ Dz I, s. 386.

⁶⁵ Frankfurtczyk, dz. cyt., s. 25.

⁶⁶ Dz I, s. 395.

⁶⁷ Dz XI, s. 192.

⁶⁸ Por. M. Saganik, *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*, Warszawa 2009, s. 323.

Mickiewiczowska antropologia jest odwróceniem od podmiotu romantycznego rozumianego jako „twarde *ego*” czy „podmiot pewny siebie” (świadomy i samowładny w swym wewnętrznym świecie⁶⁹).

PODSUMOWANIE

Podmiotowość, którą charakteryzuje Mickiewicz nie jest tożsama ze samostanowiącym, pewnym siebie, zamkniętym (uwięzionym) w *ego cogito*, jest bowiem dotknięta przez inność, przez nią wywoływana. To podmiot, który wyrzeka się ambicji bycia jedynym fundamentem, widzi swoją omylnność, niestabilność i niepewność, dostrzega w sobie niedostatek i to właśnie owe braki czynią go podmiotem otwartym, czy też, posługując się nomenklaturą Bielik-Robson, „bytem nieskończenie elastycznym”⁷⁰. W wybrakowaniu, jak komentuje filozofię romantyczną badaczka, dostrzec można przewrotny „dar natury” i „zarodek rekompensaty”, „z którego mogą rozwinąć się zdolności potęgą i wyrafinowaniem przekraczające wszystko to, czym dysponują zwierzęta”⁷¹. Słabość więc paradoksalnie staje się siłą. Człowiek przez wywołane brakiem pragnienie ujawnia swoją kondycję *homo capax*, jest zdolny do działania i dialogu. Wyłaniająca się z Mickiewiczowskiej refleksji antropologicznej idea to antidotum na panujący, mocny i pewny siebie podmiot oświeceniowy; łagodzi zarazem poczucie rozpadu i iluzoryczności. Wizję istoty ludzkiej jako podmiotu otwartego można odczytać jako zachwyt nad istnieniem samym w sobie, odwagę przyjęcia kondycji ludzkiej jako wybrakowanej, podszytej lękiem i niepewnością, ale kondycji z potencjałem przekroczenia siebie.

W antropologii *capaxalnej* chodzi zatem przede wszystkim o subtelną zmianę horyzontu myślenia o człowieku, rozszerzenie jego istnienia poza doczesność i „sobość”, podkreślenie jego egzystencjalnego dynamizmu. Pojmowanie go jako bytu „otwartego”, istoty o nastawieniu „eks-tatycznym” (w rozumieniu zdolności przekraczania siebie, dystansu wobec siebie, a także odnajdywania siebie w drugim) uniemożliwia zamknięcie człowieka w solipsyzmie. Polski romantyk rozważając problem mnogości postaci, multiplikacji „ja”, ale także otwartości na Innego oraz poczucia nieswojowości i niepoznawalności, wskazuje, że istota ludzka nie jest absolutnie autonomiczna i bezwzględnie monadyczna. Z takiej antropologii rodzi się wizja egzystencji jako nieustannego procesu stawania się, przy czym otwartość jest cechą sugerującą czasową i jakościową nieskończoność człowieka, jego relacyjność i transgresyjność.

⁶⁹ Zob. M. Siwiec, *Od podmiotu żeglującego do podmiotowości płynącej w lirykach Mickiewicza*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 74.

⁷⁰ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, Kraków 2000, s. 21.

⁷¹ A. Bielik-Robson, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 28.

Mickiewiczowski podmiot romantyczny po przejściach jest „wybrakowany”, ale pragnący, omylny, podatny na upadek i cierpienie, a jednocześnie zdolny do działania i otwarty na transcendencję; konstytuujący swoją podmiotowość, wyemancypowany, ale niekończący się na sobie samym, bo relacyjny i otwarty na Innego.

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

HOMO CAPAX – A ROMANTIC SUBJECT WITH A PAST:
ADAM MICKIEWICZ’S ANTHROPOLOGY

Summary

The article attempts to outline Adam Mickiewicz’s concept of subjectivity. He introduces it in his visionary poetic drama *Dziady* (*Forefathers’ Eve*) where a radically ambivalent situation is presented through the duality of the main character Gustaw/Konrad. The article describes this duality in terms of Paul Ricoeur’s distinction between *cogito exalté* and *cogito brisé*. In *Dziady* Mickiewicz dramatizes the transition from exaltation to dejection, the condition of *cogito brisé* (living with a wound). His romantic subject cannot throw away his past, but because he is acutely aware of his failings and his inadequacy he is able to free himself from delusions of grandeur and self-centered pride. The condition of uncertainty, inadequacy and chronic insatiability is like a gaping wound or a lack which may lead the ‘I’ to open up and seek the Other. It is a vision of man who knows he is deeply flawed but capable of pursuing a noble desire; vulnerable and fallible, beset by ‘endless error’ and yet able to act and get his act together; self-centered and yet, because of the relational nature of the human identity, capable of redirecting his emancipatory energy to Others. It can be summed up the concept of *homo capax* (*homme capable*) which, as this article argues, provides the key to Mickiewicz’s anthropology.

Słowa kluczowe: Adam Mickiewicz, romantyzm, *homo capax*, podmiot otwarty.

Key words: 19th-century Polish literature – Romanticism – philosophy of the self – duality of character – Adam Mickiewicz (1798–1855) – Paul Ricoeur (1913–2005) – *homo capax* (*homme capable*).