

FILOZOFIA ŚRODKA

I. ŚRODEK JAKO MIARA, MIEJSCE, OŚ RUCHU

W twórczości Norwida mamy stale do czynienia z poetycką czy prozaiczną ewokacją narzędzi pracy i walki, przyborów służących twórczości, sprzętów czci, środków zaspokajających codzienne potrzeby życiowe, instrumentów komunikacji, miar i wag, okryć i pomieszczeń, przedmiotów zbytku, wyróżnień itd. Obok tych wymienionych występuje równie bogata i zróżnicowana paleta środków odzwierciedlających życie duchowe człowieka, stosunki między ludźmi, obyczaje, formy życia zbiorowego. Rozważana z tego punktu widzenia, twórczość ta stanowi rzeczywiście pisarski „album orbis w szkicu”. Upodabnia się do kreślonego przez Norwida w rysunkach „...zbioru motywów, obejmujących od początku cały przebieg cywilizacji świata” (PW, IX, s. 513)¹. Zawiera się w nich i powszechnie znany fortepian Szopena, i kielich Sokratesa, i krzyż Chrystusa, i jabłko Newtona, i fantastyczne „koło Piasta”. Zawierają się także upoetyzowane w poszczególnych utworach pług oracza i żniwo na sierpnie, obuwie szewca i kilof górnik, pospolite garnki z wiersza *Idącej kupić talerz pani M.* i równie pospolita świeca z wiersza *Ciemność*. Nawet zwyczajna deska łącząca statek z wybrzeżem wzbudza górne myśli narratora *Cywilizacji* (1861):

O! deski te — żebyście wiedzieli! — jak deski, które w portowych miastach na wybrzeżach martwo i cicho leżą — żebyście wy wiedzieli, do ila patetycznymi one są sprzętami! — Wszakże one nie więcej nad półtora stopy bywają długie, a łączące nieraz ś w i a t a c z ę ś c i ! (PW, VI, s. 47).

To obrazowanie narzędzi czy sprzętów ma w twórczości Norwida charakter nieprzypadkowy. Wynika ono z ogólniejszych przesłanek filozoficznych i historiozoficznych: z przyjętej i konsekwentnie zachowywanej postawy wobec świata, z określonego systemu wartości i osadzonej w nim orientacji pisarskiej. Wynika z przekonania, że „nieśmiertelnym powołaniem sztuki dla społeczeństwa” pozostaje „uszanowanie pracy ludzkiej” (PW, VI, s. 375). Uszanowanie to rozciąga się siłą rzeczy również na instrumentarium cywilizacji, uskrzydlające przecież możliwości człowieka i zarazem dające mu „wytchnienie w pracy”.

U podstaw idei „inwentarza cywilizacji” w utworach Norwida znajduje się w szczególności szeroka i złożona koncepcja wartości instrumentalno-użytkowych, która zawęzła się w jego rozważaniach „prozą techniczną” i w poetyckich refleksjach na temat środka, użyteczności i

¹ Cytaty wg: C. Norwid *Pisma wszystkie*. T. 1–11, Warszawa 1971–1976 (dalej w skrócie PW).

zasady użycia. Pojęcia te, jak zresztą większość innych używanych przez niego określeń, są z natury rzeczy wieloaspektowe i wieloznaczne. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że obcujemy z ideami wyrażanymi częstokroć w mowie poetyckiej, w dziełach sztuki słowa i że mamy częściej do czynienia z „filozofowaniem” niż z usystematyzowanymi myślami. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że zasady środka, użyteczności i użycia mają w rozumieniu Norwida zakres uniwersalny, nacechowane są nimi wszystkie strony ludzkiego istnienia i bytu. Podlega im cały kosmos.

Wartością instrumentalno-użytkową, tj. środkiem względem jakiejś potrzeby, dążenia czy celu, może być według Norwida w równej mierze instrument muzyczny, woda święcona, post, kij podróżny, dobrowolna lub wymuszona ofiara życia na rzecz sprawy, słowo, uczucie, postawa polityczna, określony sposób działania. Jednocześnie środek, to tyle co punkt środkowy w znaczeniu geometrycznym, jakieś miejsce lub pozycja usytuowana centralnie. Przypomnijmy pierwszą publiczną wypowiedź na temat środka zawartą w przemówieniu wygłoszonym w Brukseli 29 listopada 1846 r.: *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*:

Była wiara u ludów zakreślona mitycznie na każdym wstępie do historii, że Ojczyzna leży w środku świata — jakoż pierwsze Ojczyzny nie miały granic, ale środki — a wyraz ś r o d e k, ta o ś k o ł a, znaczy także i sposób: skąd i dzisiaj Ojczyzna jest przyrodzonym środkiem świata (*PW*, VII, s. 8).

To znaczenie środka jako sposobu jest zresztą u Norwida wyraźnie uprzywilejowane, gdyż odnajduje on w nim sugestię dotyczącą wyboru własnej metody postępowania, postawy życiowej i stanowiska światopoglądowego. Otóż zajęcie miejsca w centrum pozwala, jego zdaniem, najlepiej, bo wielostronnie, obejrzeć całość otoczenia, stwarza dogodną perspektywę poznawczą i praktyczną. , Oznacza usytuowanie, jak dowodził w późniejszych wystąpieniach na ten temat, w punkcie przecięcia się linii horyzontalnej, ziemskiej, oraz linii wertykalnej, nadziemskiej. Dotyczy to także spojrzenia na cywilizację z perspektywy tworzonych przez nią środków do życia i działania ludzi. Spojrzenie na cywilizację pod kątem środków jest według pisarza odpowiednikiem oglądu świata z punktu środkowego w sensie geometrycznym.

Uprzywilejowanie środka — w sensie wyboru stanowiska między zwalczającymi się skrajnościami — jest ogólną wytyczną i zarazem wspólną cechą różnorodnych aktów wartościowania dokonywanych przez Norwida. Zasada ta określa również „generalną preferencję” dotyczącą orientacji i uznania w świecie wartości. Można byłoby rzec, że

„mądrość środka” jest wręcz ideą przewodnią tworzonego i postulowanego przezeń świata wartości.

Idea środka jest ogólną wytyczną aktów wartościowania w tej mierze, w jakiej spełnia ona w filozofii wartości Norwida funkcję uniwersalnej miary wartości (miary nadrzędnej w stosunku do wszelkich miar specyficznych, mających zastosowanie w poszczególnych dziedzinach działalności ludzkiej) oraz idealnego wzorca dla postulowanych przez pisarza rozwiązań praktycznych. Jako „miara miar” miała ona bowiem przeciwstawiać się wszelkim występującym tutaj propozycjom i rozwiązaniom skrajnym, jednostronnym, przypadkowym, połowicznym, dokonywanym na zasadzie mechanicznego kojarzenia różności itp. Nakazywała skrupulatnie uwzględniać niesłusznie pomijane czy pomniejszane aspekty ocenianego zjawiska, jak też „domiarkowywać” wszelkie nieuzasadnione przerosty i przejaskrawienia. Stosowane zaś przez samego Norwida pisarskie przejaskrawienia czy pomniejszenia powinny były w zamierzeniu służyć właśnie temu, ażeby, zgodnie z przytoczoną w *Milczeniu* parafrazą wypowiedzi Diogenesa z Synopy, „Ci, co przyjdą po mnie, nie potrzebowali pełnić nazbyt, lecz w samą miarę” (*PW*, VI, s. 224).

Miara środka nie oznaczała poszukiwania jakiegoś najmniejszego wspólnego mianownika czy przeciętnej dla różnoimiennych bądź nawet wykluczających się zjawisk, tendencji, postaw itp. Środek — to według niego dialektyczne „upowinowacenie różności”, powiązanie „przeciw-wrotnych połowic” czy też, używając wyrażenia ze *Sztuki (dla Polaków)*, „...upogodzenie wciąż powstawać muszących przeciwieństw na polu życia”. Znalezenie i wskazanie miary środkowej nie powinno tedy prowadzić do całkowitego wyeliminowania wyrazistych różnic i osobliwości stanowisk, lecz do zaproponowania nadrzędnego układu odniesienia, w którym różnice te przybrałyby charakter dodatni i stanowiłyby współdziałające ze sobą i wzajemnie dopełniające się części w harmonijnie funkcjonującej „całości organicznej”. Miara środka — zbieżnie zresztą z bliską Norwidowi myślą Augusta Cieszkowskiego — nie była pomyślana jako dyskryminująca, lecz jako „organiczna”, „wszechstronna” i „bezstronna” zarazem. Miara ta miała funkcjonować jako czynnik integrujący świat wartości, jako sejm czy też parlament występujących w nim różnic i różności.

Jeśli idea środka jako miary ma zastosowanie uniwersalne, rozumował Norwid, to musi ona obejmować także samą sztukę oceniania. Istotnie, w Norwidowej koncepcji aktu wartościowania miara wartości zajmuje niejako „pozycję środkową”, między podmiotem dokonującym oceny a przedmiotem wartościowania. Miara wartości funkcjonuje tutaj w charakterze ogólnego prawa ograniczającego zarówno subiektywną samowolę oceny

(pochodną zwalczanego „personalizmu”), jak też pokusy „asymilacji”, poddania się sugestywności przedmiotu, powodujące częstokroć jego „ubałwochwalenie”, bezpodstawne przypisanie mu wartości absolutnej. Miałaby ona tedy w swoim założeniu umożliwiać ocenę bezstronną i zobiektywizowaną na zasadzie podporządkowania się podmiotowi obowiązującemu w danej dziedzinie zjawisk prawu wartości oraz przez włączenie ocenianego przedmiotu w obręb wspólnego „egalitarnego” pola wartości. Właśnie w tym rozumieniu miara wartości jest „środkiem”, tzn. ogniwem mediacji między podmiotem a przedmiotem wartościowania oraz niezastąpionym narzędziem oceny.

Należałoby także na wstępie tych rozważań zwrócić uwagę na dodatkowe znaczenie środka, niezmiernie ważne dla całościowej interpretacji myśli Norwida.

Otóż nie uważał się on za twórcę tej idei, lecz jedynie za jej odkrywcę, wyznawcę, głosiciela i realizatora. Tym twórcą-rewelatorem idei środka był według niego „boski Piast”, który „...stworzył [...] koło i wewnątrz onego pozostawił nazwisko swoje Piast” (PW, VI, s. 304). Jeśli zresztą zawierzyć Wiesławowi z *Promethidiona*, to tajemnica ta została Piastowi bezpośrednio przekazana przez „Złoto-włosych pielgrzymów z za świata”, a więc Piast dowiedział się o niej z Najwyższego Źródła. Nie chodzi tu naturalnie o fantastyczną genezę wynalazku koła promienistego czy też o fałszywą etymologię nazwy „piast”. Norwid odkrywa przecież w rzekomej historii środka dokładnie te znaczenia, które on sam wymyślił i które próbuje historycznie zobiektywizować.

Istotny wydaje się natomiast fakt, że idea ta zostaje powiązana z legendą o Piaście i Popielu i że w tym legendarno-historycznym kostiumie jawi się ona Norwidowi jako specjalność i posłannictwo dziejowe myśli narodowej Polaków, jako wyróżnik filozofii narodowej w wielkim areopagu filozofii powszechnej. „Podobno, pisał w *Boga-Rodzicy*, iż narody w kardynalnych kryształach swojego zasadniczego *principium* nie odmieniają wcale — podnoszą je, rozwijają, doskonalej lub mniej doskonale aplikują, lecz nie zmieniają” (PW, VI, s. 515). To narodowe *principium* środka koła — tożsame według Norwida z *principium* cywilizacji chrześcijańskiej w postaci środka krzyża — miało zatem uchodzić za prototypowy model proponowanych przezeń rozwiązań ideologicznych i niejako z góry gwarantować ich niezawodną polskość i chrześcijańskość. Tłumaczy to wyjątkową rangę omawianej idei w jego twórczości.

Jest również zrozumiałe samo przez się to, że Norwid — jako samotny wyznawca i wierny sługa idei środka w „pustyni żywota”, w rozwiązłym wieku dziewiętnastym — zabezpieczał sobie w ten sposób należne mu miejsce i apanaże zarówno w historycznym życiu doczesnym

narodu, jak i w życiu zaświatowym. Można byłoby zatem mówić także o funkcji psychologicznej omawianej idei, co jednak wykracza poza ramy niniejszych rozważań.

W toku dalszych uwag skoncentrujemy się głównie na związkach idei środka z filozofią praktyki i filozofią wartości Norwida. Wydaje się bowiem, że w obu tych dziedzinach idea ta znalazła szczególnie produktywne zastosowania.

II. MEDIACJA – CECHA ISTNIENIA LUDZKIEGO

Realizować wybrane cele — to według Norwida postulat zawierający się w samej istocie człowieczeństwa i w powołaniu ludzkości. Jednakże żaden cel, czy to jednostki czy społeczeństwa, nie jest dostępny bezpośrednio i wyłącznie na podstawie, pragnień „arbitralnej jaźni”. W równym stopniu dotyczy to celów bliskich, jak i dalekosiężnych: „...człęk stworzyć nie może i u-zmartwychwstać ledwo zdolny...” (PW, VI, s. 319). „Jak więc duch mimo c i a ł a, tak duch-człowiek mimo historii nic stanowczego i rzeczywiście nie postawi” (PW, VII, s. 35). Podobne motywy występują w wierszu *Bogowie i człowiek*, gdzie „jeden dzień stworzenia” Wirgiliusza stanowi podsumowanie „dwudziestu lat pracy”. Działanie mimo materii, ziemi, ciała, historii na rzecz wykraczającego poza tu i teraz celu jest w przekonaniu Norwida ruchem pozornym, negatywnym, przeciwpostępowym. Próbą wyjścia poza czas, jego prawa i warunki, „za wszelką produkcję świata tego”. Ażeby osiągnąć wyznaczone cele, trzeba bowiem przejść przez wszystkie konieczne fazy i szczeble mediacji, musi dokonać się podyktowany „ziemskimi” warunkami złożony i wielostopniowy proces praktyczny. Niezbywalnym losem człowieka jest rozciągnięty w czasie wysiłek, praca „w pocie czoła”, trud tworzenia. Zdobycie właściwych środków działania, posługiwanie się nimi stosownie do ich właściwości, do podjętych zadań i okoliczności przedsięwzięcia stanowi warunek *sine qua non* urzeczywistnienia wszelkich potrzeb, utęsknień, ideałów i zamiarów ludzkich.

Dopiero na tle powyższych przesłanek rysuje się ważność postulowanej przez Norwida „filozofii środka”. Stanowi ona jak gdyby zwieńczenie aprobowanego przezeń świata wartości doczesnych. Głosi ona, iż zapośredniczenie „ducha ludzkiego” i „człowieka wewnętrznego” przez wypracowane w toku dziejów środki i sposoby działania na rzecz wytyczonych celów — to swoiście ludzki sposób istnienia w przestrzeni i czasie, częśćka doli człowieczej. Tworzą one próg pragnień i marzeń, wyznaczają odwieczną granicę możliwości postępu, stanowią odwieczne źródło rozdarcia pomiędzy ludzkim „chcę” i „mogę”. Bez uchwycenia tej fundamentalnej idei „środka” nie sposób zrozumieć całości myśli ani poszczególnych motywów twórczości Norwida.

Z ideą tą wiąże się m.in. charakterystyczne dla pisarza usytuowanie człowieka w strefie pośredniej między bytem absolutnym, który może stworzyć samym „boskim tchnieniem”, a istotami „pełzającymi”, które nie posiadają środków samorealizacji bądź nie są zdolne ich odtwarzać, wynajdywać, gromadzić i rozwijać. Dostępne i wytwarzane środki — to w konsekwencji jeden z najważniejszych wyznaczników cywilizacyjnej i historycznej tożsamości jednostek i zbiorowości.

Jeżeli, jak, głosi autor *Rzeczy o wolności słowa*, człowiek jest „wytworny”, to znaczy to nie tylko to, że został on stworzony tak, jak to podaje *Biblia*, ale też to, że w toku dziejów jest on sam przez siebie — w odniesieniu do warunków i posiadanych środków — „wytwarzany” i że stanowi w tym względzie „dzieło szlachetne”, wartość zasługującą na uznanie.

Konieczność posługiwania się środkami działania i zarazem występowania w charakterze takiego środka jest u Norwida jedną z „prawd na skroś bytów”, podlega jej „całe stworzenie” — oprócz Stwórcy. Dotyczy to przyrody, dotyczy człowieka i świata przez niego wytwarzanego. Trzeba się jednak zastrzec, że chodzi „o bycie także środkiem”, gdyż omawiane określenie odnosi się jedynie do szczególnego aspektu istnienia rzeczy, ludzi, wytworów. Norwid jest zdecydowanym krytykiem wszelkich form jednostronnej instrumentalizacji, zwłaszcza w stosunkach między ludźmi. Przeciwstawia się ujmowaniu wszystkiego pod kątem doraźnej użyteczności (humoreska *Co słyhać?*, *Ostatnia z bajek*), ale też występuje przeciwko postawom „apratycznym”, zasadzającym się na lekceważeniu środków, sposobów i dróg dochodzenia do celu, na oczekiwaniu „cudu” czy mającego zaistnieć samoczynnie „raju”. W kontekście historycznym filozofia środka Norwida — korzystająca zresztą obficie z dorobku współczesnych — ma ostrze wyraźnie antymesjanistyczne, szerzej, programowo przeciwstawia się „ekstremizmom” epoki.

Jego stanowisko można sformułować następująco. Wszystko, co bywa środkiem, musi być zarazem i celem w sobie. Zużycie środków uniemożliwia bowiem osiągnięcie celów. Działanie na rzecz celów koniecznie wymaga tworzenia i odtwarzania służących do tego narzędzi i sposobów działania. Zatem ich produkcja i reprodukcja staje się tu celem względnie samoistnym, warunkującym osiągnięcie innych celów niż one same. „Bycie środkiem” jest to więc określenie względne, wyznaczane usytuowaniem ludzi, narzędzi pracy, wytworów itp. w procesie praktyki społeczno-historycznej. Naturalnie, owe zasady „bycia środkiem” i „bycia celem” inaczej stosują się do rzeczy, inaczej do ludzi. Wiersz *Początek broszury politycznej...* chyba najlepiej ukazuje ograniczenia wprowadzane przez Norwida w ostatniej z wymienionych dziedzin:

Nie trzeba robić z pokoleń ofiary,
Iż one nie są tylko: d a l s z y m c i ą g i e m;
Strona jest, z której człek rodzi się stary,
Choć kształtowanym urasta posągiem.
Przenosić w drugich swą własną zawziętość
Godzi się t y l e... ile czcisz ich świętość.

(*Vade-mecum*, LXIX, *PW*, II, s. 98)

Źródłem ograniczeń w używaniu „pokoleń” i „człeka” w charakterze „ofiary” dla zrealizowania tych czy innych dążeń jest więc podstawowa w aksjologii pisarza zasada „godzi się”. Należy ją jednak skonkretyzować. Otóż ma ona aspekt zarówno pozytywny, jak negatywny, zakazujący. „Godzi się” bowiem używać człowieka i pokolenia w charakterze środków o tyle, o „ile czcisz ich świętość”, o ile służy to utwierdzeniu i afirmacji ludzkości, która jest *principium* wywodzącym się „z otchłani wieków” i obejmującym bez wyjątku każdą istotę ludzką. Zasada ta zabrania jednak używania ludzi w celach nieludzkich.

Wiersz *Początek broszury politycznej...* ukazuje jeszcze inne rozumienie środka. Jest ono przeciwstawne do „bycia tylko środkiem” charakteryzującym sytuację jednostronnej instrumentalizacji. Oznacza robienie się „karykaturą Twórcy” przez wyłączne skupienie uwagi na sobie samym. Być środkiem w omawianym znaczeniu — to uznać się za „pępek świata”, za istotę we własnym mniemaniu najważniejszą i z niczym nieporównywalną. Otóż taki środkowy punkt absolutny według Norwida nie istnieje. Nie ma go ani w kosmosie, ani w postaci jakiegoś wybranego miejsca na świecie, ani też w osobie wyróżnionego narodu czy nawiedzanej jednostki. Jeśli zaś mniemania tego rodzaju tu i ówdzie występują, to mamy do czynienia z uzurpacją, z bezprawnym podszywaniem się pod firmę absolutu. Prawidłowe rozumienie idei środka pobudza zatem do zwalczania wartości pozornych, opartych na urojeniach i pretensjach.

III. REALIZM I MORALNOŚĆ ŚRODKA. FILOZOFIA CENTRUM, CAŁOŚCI I MIARY

Jak stwierdziliśmy na początku tego artykułu, kategoria środka odnosi się do cywilizacji: „...cywilizacja każda, głosił autor *O Juliuszu Słowackim*, uważana być winna jako środek, nie jako cel...” (*PW*, VI, s. 434). Funkcją cywilizacji, jak przyjmował Norwid, jest dostarczanie form instrumentalno-użytkowych odpowiadających potrzebom życia. Bez tego rodzaju form — narzędzi, pomieszczeń, środków spożycia, dzieł kultury itd. — życie jednostek i społeczeństw byłoby niemożliwe, podobnie jak byłyby niemożliwe ich kształcenie się, rozwój

i postęp. Formy te mają jednakże również „treść martwiącą” oraz „urzeczowiającą”. Działanie ludzkie bowiem nie tylko przeciwstawia się światu rzeczy, lecz samo rodzi też świat rzeczowych wytworów, otacza się wtórną naturą. Jeżeli więc cywilizacja staje się celem samym w sobie, to oznacza to, że wytwórca rzeczy (form cywilizacyjnych) wynosi i przenosi je ponad siebie samego, „ubałwochwala” je, ulega ich władzy. Jeśli chodzi o naród, Norwid przeciwstawiał się jednocześnie i traktowaniu go jako idei tylko, i poddaniu go „rozbiorowi formy”, urzeczowianiu w narzuconych mu instytucjach polityczno-ustrojowych:

Bo naród cierpi, więc nie jest ideją,
Jedno wcieleniem żywym, organicznym,
Istotą rzeczy. [...]

(*Niewola, PW, III, s. 385*)

Stając się celami w sobie, formy cywilizacji otrzymują przymioty „okrągłości, całości i skończoności”, stają się „w siebie zatrzymane i nieodwołalne” (*PW, VI, s. 435*). Ale uznanie ich za doskonałe, argumentuje pisarz w *O Juliuszu Słowackim*, oznaczałoby zahamowanie postępu. Aby „postępować” i rozwijać się, trzeba używać istniejących już wytworów cywilizacji jako narzędzi, co jest wykluczone wtedy, kiedy traktuje się je jako skończone, doskonałe, samocelowe. Dopuszczając skończoność cywilizacji, fetyszyzując wypracowane formy, wzbraniając się przed swobodnym używaniem ich w celu zaspokojenia własnych potrzeb, człowiek przeobraża się w sługę rzeczy i działa w rezultacie przeciwko samemu sobie.

Bylibyśmy jednak w błędzie, gdybyśmy sądzili, że Norwid nie docenia dążenia do „wyokrąglenia” zainicjowanych przedsięwzięć, doprowadzania ich do postaci zakończonej i całościowej. Tyle że dążenie to podporządkowuje nadrzędnej idei nieskończonego rozwoju. Toteż, jak mówi, „...cywilizacja przeto, która dlatego szuka [...] okrągłości, całości i skończoności swojej, aby się poświęcić, ma swoją rację — *raison d'être* — i sprawiedliwa jest...” (*PW, VI, s. 434*). Postawa taka zasługuje na pochwałę, w przeciwieństwie do cywilizacji uznającej się za ostateczną, w której dokonuje się zatem „...formy postawienie na miejsce celu”. Powoduje to bowiem oddanie się w niewolę środków, mających służyć człowiekowi. O tym, czy środki tworzone przez cywilizację służą wyzwoleniu czy zniewoleniu człowieka, decyduje zatem sposób posługiwania się nimi (ich „użycie”). Przekonanie to stało się źródłem wielu moralistycznych refleksji pisarza.

Wspominaliśmy, że Norwid określa pracę m.in. jako „zguby szukanie”. „Zguba” oznacza w szerszym kontekście jego rozważań i wyzbywanie się uciążliwych form społeczno-historycznych, i dążenie do odzyskania wyśnionej od zarania dziejów „wszechdoskonałości”, utraconej ongiś, jak wierzył, w następstwie pogwałcenia przez człowieka prawa boskiego. Otóż istnieje według niego tylko jeden sposób na odnalezienie poszukiwanej „zguby” — kształcenie i doskonalenie wiedzy, wytwarzanie sił wytwórczych i dóbr użytkowych, wszechstronny rozwój „sił żywotnych” społeczeństwa. W dążeniu do pożądaných celów można jednakże zejść tylko tak daleko, jak na to pozwalają posiadane środki postępu. Oto jak przedstawia się „zguby szukanie” w przenośnym wykładzie Bogumiła:

— Więc szukał Ind, nurtując granit z lampą w dłoni,
I znalazł to, z c z y m s z u k a ł — szukał Pers w pogoni
I dognał to, c z y m g o n i ł — szukał Egipt w Nilu
I złowił to, c z y m ł o w i ł — toż Grek i Etruski,
I świata pan Rzymianin, i Part z koniem w łuski,
I różny inny mąż — których jest tylu!...

(*Promethidion*, PW, III, s. 439)

Aby w pełni odczytać wyłożoną tu ideę Norwida, konieczny jest krótki komentarz dotyczący budowy tej wypowiedzi. Pięciokrotnie powtórzony spójnik „i”, jak i sama liczba 5 mają w niej znaczenie symboliczne. Litera „i” jest bowiem jednym z tzw. pierwoksztaltów, odwzorowaniem w piśmie linii prostopadłej, ideą pionu, wysokości, zasięgu. Znak „i”, pisał autor *Sztuki w obliczu dziejów*, „...nawet kropkę ma dlatego, że jest koła p r o m i e n i e m ze środkowego punktu wyszłym” (PW, VI, s. 279). Natomiast „...o, czyli k o ł o, znaczy 5, jako ogarniające, jako obejmujące okręgiem swym, jako wyrażające sumę 5” (tamże). Symbolizm ten motywuje Norwid podobieństwem rzymskiego V do cyrkla kreślącego kształty koła oraz tym, że talizman indyjski ma w środku cyfrę 5, którą „za liczbę koła” uważa. Zwraca również uwagę wyspacjowany zaimek względny w narzędniku („czym”), który w przytoczonym tekście spełnia pierwszoplanową funkcję semantyczną. Jest on gramatycznym nośnikiem znaczenia narzędzia, „środka poszukiwania”. Dane te wystarczają, aby odczytać zamierzony, podpowierzchniowy sens wystąpienia Bogumiła. Głosi ono, że taki jest rzut (promień) znalezisk (osiągnięć) cywilizacji, jakie są ich punkty wyjścia, jakimi środkami realizują one postawione przed sobą cele. Norwid przenosił tę ideę nie tylko na cywilizacje wyszczególnione przez Bogumiła, lecz i na wszelkie możliwe. Jest to główna myśl jego

filozofii środka i jednocześnie podstawowe założenie filozofii pracy, będącej, jak wiadomo, „...największą praktycznością na świecie”.

Idea ta ma również, wielorakie zastosowanie w dziedzinie jego myśli społecznej. Podczas gdy prawica, jak przyjmował, odznacza się skłonnością do gromadzenia i nieużywania posiadanych dóbr (niedzielenia się z potrzebującymi), lewica, przeciwnie, przejawia skłonności do górnego odrywania się od „ziemi ciała społecznego” i do gwałcenia warunków „produkcji świata tego”. Prawica więc „ubałwochwala” istniejące formy cywilizacyjne, stosunki własnościowe, podziały klasowe, „gmina” natomiast wykazuje brak zmysłu zachowawczego, konstruktywnego, praktycznego i popada w przesadne „uduchowienie”. Odwołajmy się do tekstu *Niewoli*, który tak oto charakteryzuje przedstawicieli gminy:

— Ci zaś są p r a k t y k nie bardzo świadomi,
Ale praktyczność z nich jedynie żywa,
Bo oni, duchem prac jako cięciwa,
N i e p o k o n a l n i e w p r z y s z ł o ś ć s ą r u c h o m i
[.....]
Grunt ich jest p o s t ę p — stąd ani człowieka,
Ani ci formy wyraźnie pokażą —
Stałego u nich nic — z m i a n w s z y s t k o c z e k a !
(PW, III, s. 387)

Jak wiadomo, sam Norwid programowo uchylał się od przynależności do jakiegokolwiek „partii”. I do lewicy, i do prawicy. Strona prawa i lewa, zauważa w jednym z przypisów do *Niewoli*, są prawą i lewą tylko „względem czegoś trzeciego”, co tworzy dla nich oś ruchu. Jeśli zabraknie tego środka, gdzie oba stronnictwa krzyżują się w „węzeł bezstronniczy”, całość się rozpada. Pojęcia lewicy i prawicy są to bowiem określenia względne. Tracą one sens wtedy, kiedy nie ma wspólnej dla nich osi ruchu. Wydaje się, że idea środka rzutowała w jakimś stopniu na Norwidowe wybory miejsca, w jakim pragnąłby się znajdować wśród istniejących stronnictw politycznych i sił społecznych. „Choć po lewicy, a wszelako prawy” (wiersz *Człowiek*) — słowa te chyba najtrafniej oddają jego intencje. Miejsce środkowe to według niego teren, na którym spotykają się różnokierunkowe dążenia i skąd najlepiej ogarnia się wielostronną całość społeczną.

Poszukiwanie ogólnych, integrujących zbiorowość form życia, porozumiewania się i działania można uznać, jak się wydaje, za wykładnik postawy Norwida w dziedzinie zagadnień politycznych i społecznych. Jej deklarowaną wytyczną miał być interes „całości”,

interes „pospolitej rzeczy”. Metoda środka w realizacjach pisarskich autora *Królestwa* nie polegała jednak wyłącznie na szukaniu miary kompromisu wśród różnoimiennych bądź sprzecznych tendencji epoki, lecz także na aktywnym zwalczaniu wszelkich usamodzielnionych jednostronności, na piętnowaniu przejawów „wyobcowania”, stanowiących zagrożenie dla całości społecznej i dla interesów ogółu: „...jak się popchnie chrystianizm p o - n a d chrystianizm, pisał do Marii Trębickiej z Ameryki, to stanie p o - z a — bo chrystianizm jest w ś r o d k u c z a s ó w” (PW, VIII, s. 215). W kontekście tej wypowiedzi należy również odczytać sens znanego wiersza poety:

O tak, wszystko, co jest za... nad-
-to — *ignis sanat*,
Ferrum sanat.

(PW, I, s. 250)

Miara środka jest bowiem miarą powszechnie obowiązującą, normalną, określającą przyrodzony człowiekowi sposób istnienia w świecie i tryb postępowania. Zawiera się w niej idea istoty rzeczy, dążenie, aby pozostać, jak zauważył Hegel, „...czymś identycznym ze sobą samym” i trzymać się właściwych sobie granic. Wszystko, co rzeczywiste, przyjmował Norwid, „...ma granice, ma swój profil-charakter” (PW, VII, s. 27). Postulat „utrzymania środka” dawałby się w świetle powyższych wypowiedzi rozumieć także jako element właściwego pisarzowi realizmu praktycznego, domagającego się respektowania granic rzeczywistości.

IV. UŻYTECZNOŚĆ I PIĘKNO. PRÓBY KOMPROMISU

Filozofia środka obejmuje znacznie szerszy zakres zastosowań, niż to przedstawiliśmy. Na gruncie filozofii praktyki i wartości wiąże się ona ściśle z postulowaną przez Norwida zasadą użyteczności, która stanowiła punkt wyjścia i kryterium oceny poszczególnych osiągnięć i dokonań epoki. Ukażemy jej funkcjonowanie w odniesieniu do poezji i sztuki, choć w istocie miała ona w rozumieniu pisarza zakres i zastosowania uniwersalne.

W teorii wartości za modele ocen utylitarnych, określających wartość rzeczy ze względu na jej funkcje środka do urzeczywistnienia celu, przyjmuje się wypowiedzi typu „A dobre z punktu widzenia osiągnięcia B” lub po prostu „A dobre do B”². Zakłada się, że A pozostaje w związkach faktycznych z B, na przykład w relacjach przyczynowo-funkcjonalnych. B jest tu

² C. I. Lewis *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Chicago 1962, s. 382—388.

znakiem wartości, która dla działającego jest przedmiotem pożądania i punktem dojścia działań celowych bądź przeszkodą, której usunięcie może nastąpić dzięki zastosowaniu środka A. Samo istnienie i posiadanie A jest niewystarczające do osiągnięcia B, gdyż konieczne jest, jak mówiliśmy, po pierwsze użycie A, po drugie zaś — posiadanie przez A właściwości, które warunkują jej zastosowanie do celu B. „Użyteczność danej rzeczy czyni z niej wartość użytkową”³.

Zasada użyteczności w praktyce pisarskiej Norwida wyrażała się m.in. w nakładaniu na poszczególne teksty zadań instrumentalno-użytkowych. Założenia obowiązujące w tej dziedzinie zostały sformułowane już we wcześniejszych utworach poetyckich Norwida. Można tu przykładowo wymienić wiersze *Do piszących* („Pieśnią Bogarodzicy chrzcijmy — a bez końca/ Walczmy, od wschodu słońca do zachodu słońca!”), *Pismo* („...nie szermować, krzyżeć/ Lecz całą siłą działać...”) czy *Pióro*. Z naszego punktu widzenia ten ostatni utwór wydaje się szczególnie interesujący. Zasadą obrazowania poetyckiego stały się w nim wielorakie metaforyczne użycia i zastosowania gęsiego pióra, instrumentu pisarskiego. Jego wartość użytkowa wyraża się symbolicznie w wielofunkcyjności, w przyswojeniu i w opanowaniu przez nie przymiotów i mocy: skrzydła anielskiego i laski Mojżesza, żagla i strzały łuczniczej, lancetu i dekoracji, malowidła i wędki zarzucanej w głębinę myśli. Może ono zastępować w działaniu narzędzia inne niż ono samo. Przede wszystkim zaś — do jego zadań według poety należy coś więcej niż przenoszenie atramentu z kałamarza na papier. Gęsie pióro jest tu metonimią — *pars pro toto* zadań i powinności całej sztuki pisarskiej i poetyckiej. Symbolizuje jej użyteczność i wielorakie zastosowania.

Z drugiej strony jednakże użyteczność nie równa się użyteczności:

O, pióro! tyś mi żaglem anielskiego skrzydła
I czarodziejską zdrojów Mojżeszowych laską,
Tylko się w tęczowane barwiąc malowidła,
Nie bądź papugą uczuć ani marzeń kraską.

(PW, I, s. 49)

Funkcje pióra jako „papugi uczuć” i „marzeń kraski” należą do potępionych, albowiem mieszczą się one według autora *Pióra* w kręgu działań bezużytecznych bądź wręcz szkodliwych. Norwid przeciwstawiał się, generalnie biorąc, jednostronnej instrumentalizacji sztuki pisarskiej, żądaniom jej wąskiego uprzątnienia, w którym odgrywa ona rolę namiastek zastępujących brak „żywotnej dramy”. Pojęcie użyteczności ma więc u Norwida

³ K. Marks, F. Engels *Dzieła, Kapitał*. T. 23, Warszawa 1968, s. 40.

sens normatywny, w którym zaleca się jedne zastosowania, a wyklucza inne. „Do żadnej czapki, głosi jedno z napomnień w cytowanym wierszu, kłamrą nie przykuj się złotą”. Jeśli przykucie się złotą kłamrą znaczy sprzedajność pióra, moglibyśmy w tym obrazowym ujęciu odczytać wielokrotnie podnoszoną przez Norwida sprzeczność między właściwie pojętą wartością użytkową sztuki pisarskiej a jej rynkową wartością wymienną. Utylityzm autora noweli *Ad leones!* jest w istocie zdecydowanie polemiczny wobec utylitaryzmu społeczeństwa „kupieckiego”, stosującego względem sztuki miary pieniądza, sukcesu czy przyjemności.

Postulat użyteczności sztuki odzwierciedla się przede wszystkim w podejmowanej przez autora *Promethidiona* walce o „służbę społeczną” artystów i poetów, o potrzebę ustanowienia sprzężeń zwrotnych między poezją a czynem, literaturą a praktyką, słowem a realizacją. Miarą użyteczności sztuki są bowiem urzeczywistnienia głoszonych przez nią ideałów. Z drugiej strony jednak, musimy też odnotować jedno zasadnicze ograniczenie nałożone na użyteczność. Głosi ono:

Że u ż y t e c z n e nigdy nie jest samo,
Że p i ę k n e — wchodzi nie pytając bramą!
(*Promethidion*, *PW*, III, s. 441)

Interwencje polemiczne Norwida są tedy dwustronne. Zwracają się one przeciwko absolutyzowaniu norm użyteczności a zarazem przeciwko „ubałwochwaleniu” piękna. Przeciwno nadmiarowi jednego z nich a niedostatkowi drugiego. Mówiąc obrazowym językiem psalmu X z *Psalmów-psalmu*, „czas pokuty”, tj. czas nadużyć i rozchwiania wartości, zbliża się wówczas:

I kiedy u ż y t e c z n y m zabić zechcą p i ę k n o,
Lub p i ę k n o wznieść, bo łatwiej się w z ł o przeinaczy.
(*PW*, III, s. 416)

Użyteczność i piękno mają bezpośrednio przypisane kwalifikacje aksjologiczne. Źródłem zła może być w równym stopniu nadmiar użyteczności i niedostatek piękna, co odwrotnie — nadmierne wywyższenie piękna kosztem walorów użytkowych sztuki. Dobro tedy zawiera się tutaj według Norwida w utrzymaniu właściwej miary, proporcji i wszechstronności, zło natomiast — w ich przekroczeniu, w nadmiarze lub niedostatku.

Dwustronna i wzajemna współzależność piękna i użyteczności stanowi zatem ideał pisarza. Warunkuje ona, jak sądził, efektywne wytwarzanie dóbr i tym samym zaspokajanie niezbędnych potrzeb społeczeństwa. Przeciwstawia się on tedy zarówno redukcji dzieł sztuki do ich wartości estetycznej, jak też wąskiemu utylitaryzmowi i praktycyzmowi, które stopień dobra określają według miary bezpośredniej korzyści. Proponuje więc — w ramach wymiany wartości i świadczeń wzajemnych — stosowanie zasady użyteczności do oceny dzieł sztuki oraz zasady piękna do oceny przedmiotów codziennego użytku.

Użyteczność i piękno — to w istocie dwa uniwersalne prawa wartości; obowiązują one według Norwida cały kosmos. Naruszenie jednego albo drugiego prawa jest źródłem i przyczyną zła. Nobilitacja dzieł sztuki odbywa się za pośrednictwem nadawania im właściwości użytecznych. Podniesienie funkcjonalnej i humanistycznej rangi przedmiotów codziennego użytku odbywa się natomiast za pośrednictwem nadawania im cech piękna, uszlachetnienia ich „pierwiastkami idealnymi” i „miłością twórczą”.

Na użyteczność należy w kontekście rozwiązań Norwida spojrzeć z dwóch różnych stron. Można bowiem pytać: 1) co jest użyteczne dla sztuki i poezji (by pozostać przy tych przykładach) oraz 2) w czym i pod jakimi względami są one użyteczne dla praktyk innych niż one same.

Zajmując się sztuką i literaturą, Norwid miał na względzie m.in. ich udział w kształtowaniu jednostkowej oraz zbiorowej samowiedzy, ich konstruktywną rolę w procesach porozumiewania się, w inicjowaniu działań na arenie politycznej, w zawiązywaniu „łańcucha rzemiosł i rękodzieł” i w ustanowieniu w nich samych „jednego z zakonów pracy ludów i pracy ludzkości” (*Promethidion, Epilog, VI, XV*).

To ostatnie zadanie mieści w sobie w zasadzie wszystkie poprzednio wyróżnione. Ideałem Norwida jest wszechstronność funkcji praktycznych sztuki i literatury, ich zdolność do podejmowania wszelkich zadań, które wynikają z aktualnego położenia zbiorowości. Teza z *Promethidiona* mówiąca o „jedności pieśni i praktyczności” stanowi klucz do jego stanowiska w kwestii użyteczności. I zarazem klucz do zrozumienia protestu przeciwko sytuacjom, w których sfera piękna staje się obca praktyce. Użyteczność sztuki i literatury realizuje się bowiem, jak sądził, przez powiązanie i współdziałanie różnorodnych sfer działalności. Tworzą one konieczne ogniwo w „łańcuchu prac” podejmowanych i wykonywanych przez społeczeństwo, stanowią ich niezbędną część a zarazem idealne odzwierciedlenie całości wysiłku i trudu ludzkiego. Ta całość wyraża się w sztuce i w literaturze za pośrednictwem zobrazowania, oceniania i uszanowania pracy. Wśród istotnych zadań sztuki i poezji

pierwszym jest „upowinowacenie różności” (*Cacka*), łączenie odrębnych części w nadrzędną całość.

Zasada użyteczności, którą Norwid w liście do Bronisława Zaleskiego tłumaczy jako imperatyw „coś zrobić” (PW, IX, s. 403), stanowi więc *conditio sine qua non* estetyki. Chodzi, rzecz jasna, o estetykę w normatywnym znaczeniu tego terminu, co uwyrażnia zawarte w liście sformułowanie: „zdrowa estetyka”. Brak użyteczności i uwielbienie formy dla niej samej autor listu nazywa „bałwochwalstwem paznokci”. Jest to dobitna i nader wymowna kwalifikacja wartościująca. W systemie wartości Norwida bałwochwalstwo jest przeciwieństwem uosobieniem zła, symbolem degradacji człowieka, oznaką procesu dehumanizacji. „Nie pozwalam zrobić bałwanka z poezji — pisał, stosując się do wprowadzonej przez siebie logiki obrazowania i argumentacji — i potem drzeć, czy się nie obali? jak kto ruszy nogą naprzód!” (tamże). W niektórych wypowiedziach pisarza użyteczność przejmuje wprost funkcje terminu oceniającego.

Działanie sztuki i poezji — warunek użyteczności — obejmuje więc „wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd”. To wcielanie dobra zakłada również określoną postawę etyczną, uczynność wobec ludzi, prawość, bezinteresowność, kierowanie się wyższymi pobudkami w postępowaniu z innymi. Jeśli chodzi o użyteczność sztuki w tej dziedzinie, stanowisko Norwida najlepiej wyraża fragment pisanego już u schyłku życia wiersza *Do Bronisława Z.*, w którym posiada ono znamienne uzasadnienie:

M i c h e l e t stary [...]
Mówił mi był: że „sztuki przyszłość polega na tym,
By wyrazić d o b r o ć” ...piękność bowiem i świętość
Częstotliwiej zachwycał niejeden dostoyny mistrz.
(PW, II, s. 237)

Z listu do Bronisława Zaleskiego wynika też, że brak użyteczności poezji jest rzeczą szkodliwą dla niej samej, ponieważ czyni z niej rzecz bezużyteczną i w dalszej konsekwencji nikomu niepotrzebną. Jeżeli sztuka i poezja nie odpowiadają na zapotrzebowanie ogółu, nie realizują potrzeb społeczeństwa, to siłą rzeczy tracą podstawę roszczeniową ich własne potrzeby. Traci sens żądanie, ażeby były one odbierane i popierane przez społeczeństwo. „Proporcja użyteczności” organicznie wypływa z potrzeb samej sztuki jako sztuki, z warunków jej rozwoju i doskonalenia. Nausika, argumentuje pisarz, jest piękna i harmonijna dlatego, że chodzi do rzeki prać bieliznę. W naświetleniu tym użyteczność jest rozumiana nie

jako siła niszcząca względem sztuki, zagrażająca jej tożsamości, lecz przeciwnie, jako warunek tożsamości i jako konieczne dopełnienie piękna. Gdyby zatraciła ona użyteczność, zatraciłaby również wszechstronność, stałaby się — wskutek bałwochwalstwa rozwiązań formalnych — okaleczona. „Służba dla postępu” sprzyja natomiast postępującemu rozwojowi samej sztuki. Użyteczność dla działalności pozaartystycznej jest więc, jak głosi Norwid, w ostatecznym wyniku użyteczna dla działalności artystycznej.

Zasadzie użyteczności nadaje on, jak widać, swoiste a zarazem uniwersalne znaczenie. Intencją autora *Promethidiona* było niewątpliwie zlikwidowanie zarysowującej się w jego epoce przepaści między sztuką a sferą praktyki pozaartystycznej. Tej przepaści, której rezultatem stawała się po jednej stronie sztuka nieużyteczna, a po przeciwnej — praktyka „nieestetyczna”.

V. UŻYCIE — NIEUŻYCIE — NADUŻYCIE. WIZJA WSZECH-UŻYCIA

Filozofia środka i zasada użyteczności mają swoje uzupełnienie i rozwinięcie w jeszcze innym wątku przemyśleń Norwida — w refleksjach dotyczących „użycia” dóbr. Istotność momentu użycia zawiera się według niego w fakcie, że stanowi ono, by tak rzec, czynnik energetyczno-manipulacyjny towarzyszący wytwarzaniu dóbr, posługiwaniu się nimi oraz ich konsumpcji. Użyteczność jest bowiem jedynie postulowaną czy potencjalną właściwością dostępnych środków, natomiast sama z siebie nie decyduje ona o tym, czy i w jaki sposób środki te zostaną wykorzystane. Dlatego też akt użycia staje się *sui generis* czynnością produkcyjno-konsumpcyjną, w której bądź to spełnia się przeznaczenie danego środka, bądź to — w wyniku niezajomości przypisanych mu „reguł użycia” i braku umiejętności posługiwania się nim — pozostaje on niewykorzystany. Nieprawidłowości występujące w procesach używania dóbr mogą zatem powodować, że mimo istniejących i dostępnych środków „potrzeby wołające” pozostają niezaspokojone; mogą też powodować, że wyznaczone cele i ambitne plany są opóźniane lub zawieszane w realizacji, a proces doskonalenia, ulepszania życia — zostaje zahamowany. Nieprawidłowości te stają się w konsekwencji pośrednią lub bezpośrednią przyczyną rozmaitych „plag” ludzkości. Sfera użycia wymaga więc, argumentował Norwid, ich gruntownego poznania i świadomości rzeczy w tym względzie. Nakłada ona na członków społeczności określone powinności, zająbia się z dziedziną „obowiązków zbiorowych”. Użycia — w szczególności prawidłowe użycia — angażują bowiem wiedzę i umiejętności, graniczą ze sztuką. Tutaj zresztą potrzebna jest również „umiejętność-użycia-umiejętności-w życiu” (PW, IX, s. 77). Refleksja na temat

użycia mieści się z tego tytułu w kompetencjach artysty, zawiera się w pojęciu pełnionej przez niego „służby społecznej”, rzutuje na jego „stanowisko w społeczeństwie”.

Problem użycia pojawia się — chronologicznie rzecz biorąc — w przekroju całej twórczości pisarskiej Norwida, chociaż występuje w niej z różną intensywnością. Wydaje się, że zręby koncepcji użycia powstały mniej więcej w latach 1847—1852 i najpełniej zostały wyrażone w wielkich poematach publicystycznych pisanych w tym okresie, głównie w cyklu poszczególnych „pieśni społecznych” Norwida. Kategoria ta staje się w nich nośnikiem różnorodnych znaczeń określających m.in. program pracy narodowej, sens wolności i niewoli, zasady społecznego tworzenia i podziału dóbr, pojmowanie moralności zbiorowej i postawy wobec życia.

Norwid, rzecz znamienna, nadawał tej kategorii również określony sens filozoficzny i światopoglądowy. Jeśli bowiem świat twórców materialnych i świat idei jest według niego zasadniczo dany człowiekowi i w tej postaci pozostaje on tożsamy dla wszystkich ludzi, to różnorakie użycia tych „otrzymanych w posagu” idei i „materiałów” są wykładnikiem społeczno-cywilizacyjnego i historycznego różnicowania się zbiorowości ludzkich oraz ich otoczenia. Użycia i zastosowania te tłumaczą tedy zarówno tożsamość, jak i zmienność świata otaczającego człowieka, tj. świata zarazem zastanego i przekształconego przezeń w historycznym „pochodzie” przez świat. Z przeświadczeń tych rodzą się m.in. podjęte przez Norwida poszukiwania „form prototypowych”, będących jak gdyby wspólnym mianownikiem i punktem wyjścia różnicujących je w toku dziejów użyć.

Można by było rzec, że kategoria użycia w interpretacji nadanej jej przez pisarza umożliwia pojednanie esencjalistycznej wizji świata, akcentującej tożsamość, niezmienną i trwanie bytów, z wizją egzystencjalno-historyczną, której istotą jest dostrzeganie przezeń bogactwa, stawania się i różnorodności form i przejawów życia. Umożliwia ona również pojednanie drogiej Norwidowi idei świata „stworzonego” z postulatem tworzenia go, przekształcania i ulepszania. Stanowi ona w tym względzie m.in. podbudowę jego filozofii praktyki.

Sens światopoglądowy kategorii użycia ma charakter bardziej aktualny i krytyczny, uwarunkowany kontekstem epoki i sporami ideologicznymi w jej łonie. Sens ten wynika z diagnozy Norwida, który dostrzega niebezpieczne odwrócenie zależności między wytwarzanymi przez społeczeństwo środkami do życia i formami życia a samym dynamicznym procesem życiowym. Dzieje się bowiem niekiedy tak, głosił autor *Niewoli*, że to nie człowiek używa — zgodnie z właściwym mu powołaniem, postawionymi przed nim celami i rodzącymi się w danej sytuacji historycznej potrzebami — stworzonych przez siebie

form cywilizacyjnych, systemów polityczno-ustrojowych, stosunków społecznych, obyczajów, instytucji i kontaktów kulturalnych, lecz na odwrót, usamodzielnione i urzeczowione „kształty” biorą nad nim górę, podporządkowują go sobie, czynią zeń bezwolne narzędzie i ofiarę. Motywy tego rodzaju pojawiają się często w poezji Norwida, powracają w syntetycznej postaci w późnej noweli *Stygmata*. Żywe, konkretne, myślące i czujące „osobistości” — poddane naporowi zastanych i zakrzepłych form społecznych, konwenansu, tradycji, mody itp. — stają się ich niewolnikami, przeistaczają się w bierne i bezduszne „figury”, „marionetki”, „manekiny”. W sytuacjach tego rodzaju charakter użycia dóbr ulega wypaczeniu i wykoślawieniu. Deformuje się bowiem prawidłowa relacja między podmiotem a przedmiotem użycia. Człowiek oraz organiczne istoty zbiorowe (naród, lud, wspólnoty wyznaniowe itp.) są traktowane jako surowiec, z którego wykrawa się formy obce im, uciskające i gnębiące je. Chodzi natomiast o to, jak głosił Norwid, mając na myśli naród:

By nie kształt jego, lecz on kształtu użył —
By, mówię, wolnym był, nie służył ciału,
Przez stopnie idąc form — do ideału.

(*Niewola*, PW, III, s. 385)

To samo dotyczy innych przypadków użycia. Kategoria ta w poszczególnych zastosowaniach pisarza służyła demaskowaniu sytuacji alienacyjnych, objaśniała istniejące we współczesnym mu świecie mechanizmy zniewolenia i dehumanizacji, tłumaczyła źródła i przyczyny konfliktów społecznych. Norwid piętnował w szczególności użycie dóbr zamknięte w kręgu „doczesności”, kult zastanych i dostępnych wartości materialnych („służenie ciału”). W dążeniach tego typu środki do życia i zastane formy życia stają się mimowiednie samoistnymi celami, a wartość ludzi i życia ludzkiego sprowadza się li tylko do wartości instrumentalnej, stawianej na równi z użytecznością ich materialnego otoczenia.

Zatrzymajmy się obecnie nad kategorią użycia w nadawanym jej przez Norwida znaczeniu pozytywnym, uwydatnionym m.in. w *Promethidionie*. Kapitał narodu, czytamy w *Epilogu*, tworzą bogactwa naturalne, klimat, „siła ramion i krew rasy”, ale tworzy go również potęga obrobienia i użycia owych materiałów” (VI). Ten czynnik obrobienia i użycia materiałów autor wiąże z wyobraźnią i wynalazczością, z „siłą postaciowania”, sprzężoną z umiejętnościami technicznymi i wiedzą „jak to zrobić”. Nie wystarczy bowiem korzystać z dogodnych warunków naturalnych, lecz należy je doskonalić, łącząc np. „pracę ręczną” z „pracą ducha”, „pracę ramion” z „pracą myśli” itp. Pomysłowe obrobienie i użycie

materiałów wymaga wykroczenia poza rutynę tradycyjnej gospodarki szlacheckiej („sianie zboża”), musi opierać się na określonych podstawach intelektualnych i moralnych, w szczególności — na etosie pracy twórczej, sztuki pojętej jako „ulga pracy”, oraz na uznaniu społecznej roli inteligencji. Mimo że w *Promethidionie* kwestia użycia spleta się ściśle z zawartymi w tym utworze wątkami społecznego solidaryzmu i z religijną koncepcją pracy jako „pokuty syna Adamowego”, Norwid wprowadza motywy, które można byłoby uznać za prepozytywistyczne. Odzwierciedlają one — często bardzo nieśmiało, ugodowo i w sposób zawoalowany — krąg wartości i spojrzenie na świat bliższe rodzącej się w Polsce inteligencji twórczej i technicznej niż arystokracji, szlachcie, „burżuazji pieniężnej”, warstwom urzędniczym czy ludowi.

Kategoria użycia tylko w ograniczonym stopniu może być interpretowana w sensie społeczno-funkcjonalnym. Jest ona również nośnikiem treści specyficznie aksjologicznych. Uzasadnia m.in. przyjętą przez Norwida koncepcję wartości względnej, wpływającej ze stosunku, jaki każdorazowo zachodzi między tożsamym i równym sobie przedmiotem a jego zastosowaniami. Możemy w tym względzie odwołać się do charakterystycznego dla pisarza przykładu koła, które samo w sobie jest według niego przedmiotem idealnym i w pewien sposób absolutnym, lecz które w swoich zastosowaniach praktycznych staje się ucieleśnieniem rozmaitych wartości użytkowych. Oto wypowiedź Ambrożego z *Promethidiona*, w której uwidacznia się różnica między tymi dwoma typami wartości:

[...] — my, panie,
O idealnym mówiliśmy k o l e ,
Bez względu, jakie ma zastosowanie:
Czy kto zeń pierścień ślubny lub niewolę,
Czy kto triumfu a r k , kościoła banię
Lub do zegarka łańcuch zeń utworzy...

(PW, III, s. 436)

Jeśli wypowiedź tę uznać za diagram aktu użycia („zastosowania”), to akt ten zawiera rozmaite elementy składowe, których wyróżnienie świadczy o głębokim przemyśleniu przez Norwida kwestii związanych z istnieniem i funkcjonowaniem wartości instrumentalno-użytkowych. Jest to jednocześnie, warto raz jeszcze podkreślić, diagram w mowie poetyckiej, w której nośnikami myśli Norwida są nie tylko jednostki leksykalne, ale również kategorie i formy gramatyczne, struktura składniowa wypowiedzi, intonacje i podkreślenia graficzne (spacje), a także fakt, że dana wypowiedź ma status mowy przytoczonej postaci, zjawiającej

się w określonym kontekście dialogu filozoficzno-estetycznego. Nie bez znaczenia jest także to, że koło jako takie stanowi jeden z eksponowanych „ideologicznych” lejtymotywów utworu; forma kolista wyznacza m.in. sposób rozstawienia uczestników dialogu. Motyw koła ulega zatem jak gdyby pewnemu usamodzielnieniu, a nadawane mu znaczenia tracą swój li tylko okazjonalny charakter. Stanowią one wykładnik ogólnej pozycji ideowej autora, rozpisanej na głosy postaci. *Promethidion* przybiera w rezultacie postać poetyckiego wykładu „filozofii środka”, w której koło — traktowane jako dzieło i zamię „rewolucji Piasta”, dziedziczne *principium* „myśli narodowej” Polaków — staje się naczelnym emblematem i symbolem.

Wykład Ambrożego problematyzuje na przykładzie koła ideę względności jego cywilizacyjnych zastosowań. Dodać też należy w tym miejscu: problematyzuje ją w sposób pośredni, w przeciwstawieniu do sugerowanej w podtekście myśli, wedle której wartość koła byłaby wyznaczana wyłącznie ze względu na swoje poszczególne zastosowania. Odróżnienie, a zarazem powiązanie ze sobą wartości idealnej koła „bez względu, jakie ma zastosowania”, oraz przypisanych mu wartości instrumentalno-użytkowych „ze względu na jego zastosowanie”, jest nader istotnym elementem myśli aksjologicznej Norwida, ale bynajmniej nie wyczerpuje złożoności aktu użycia. Zakłada ono, jak wynika to z przytoczonej wypowiedzi Ambrożego: 1) obecność i aktywność określonego podmiotu użycia, sygnalizowanego za pośrednictwem zaimka względnego „kto”, 2) istnienie idealnego przedmiotu używanego w charakterze środka, służącego do realizacji pewnego dzieła (koło), 3) sposób manipulowania tym środkiem i jego przeznaczenia, decydujące o powstaniu dzieł tak krańcowo odmiennych, jak pierścień ślubny i obręcz w kajdanach, 4) miejsce wytworu w nadrzędnej całości (łańcuch — do zegarka; kopuła — w kościele), 5) społeczną służebność danego wytworu (ślub, niewola, triumf, kult religijny).

Akt użycia określa więc to, co do czego zostaje zastosowane i co z czego zostało wykonane. Dzięki odmiennym zastosowaniom ten sam idealny przedmiot może służyć jako środek do tworzenia dzieł o przeciwstawnych czy wykluczających się przeznaczeniach, o zgoła sprzecznej użyteczności. Koło w pierścieniu ślubnym jest symbolem dobrowolnych i „sakramentalnych” więzi międzyludzkich, a zarazem koło to w kajdanach oznacza niewolę, przymusową zależność bądź wyłączenie ze wspólnoty. Dowodzi to, jak przyjmował Norwid, że użycie danego środka może służyć zarówno dodatniemu „zbudowaniu się”, jak i „znicestwieniu”. Służebność ta po części zależy od właściwości danego środka, ale przede wszystkim — od jego zastosowania i przeznaczenia. Dlatego też cała rozległa dziedzina tworzenia wartości instrumentalno-użytkowych musi być według pisarza poddana ograniczeniom moralnym, których źródła tkwią „w sumieniu człowieka” i w instancjach je

kształtujących (w religii, w przesłaniach tradycji humanistycznej i humanitarnej, w doświadczeniu ogólnoludzkim, w stale doskonalonej moralności „ciała zbiorowych”).

Jednym z charakterystycznych wątków przewijających się w rozważaniach Norwida były subiektywne uwarunkowania aktu użycia. W dziedzinie tej nie wyszedł on jednak poza romantyczną koncepcję charakteru narodowego, który miałyby determinować swoisty kierunek zastosowań form prototypowych wspólnych dla wszystkich ludów i określać sposób obrobienia dostępnych im materiałów naturalnych: „K o ł o zawsze jest k o ł e m — czytamy w rozprawie *O sztuce (dla Polaków)* — bez względu na to, czy Euklides, czy mag perski kijem swoim podróznym wokoło nogi je zakreślił, ale kabalistyczna myśl chaldejska z koła tego, lubo wspólnego wszystkim, zodiak wykreśli, gdy tymczasem dzisiejszy Anglik wyzębi je raczej, na oś wsadzi i do maszyny wprzędzie. I staną się oto rzeczy dwie, wcale odrębnej treści” (PW, VI, s. 348). Te subiektywne uwarunkowania użycia wskazywały według Norwida na dziejowe posłannictwo ludów. W praktyce pisarskiej stanowiły one częstokroć pseudofilozoficzną i spekulatywną racjonalizację obiegowych-stereotypów „Anglika”, „Greka”, „Polaka” itp.

Wydaje się jednak, że o randze i znaczeniu kategorii użycia w myśli Norwida decydują inne związane z nią sensy. Akcentując potrzebę i konieczność podporządkowania wartości instrumentalno-użytkowych potrzebom jednostki i ogółu społecznego, pisarz dostrzegał zarazem ścisłą współzależność między zakresem wolności człowieka a dostępnymi mu i posiadanymi przezeń środkami działania, umiejętnością posługiwania się nimi w celu przekształcenia świata w poddane mu „królestwo”. Wolność bowiem spełnia się nie tylko przez, jak pisał w *Niewoli*, „...celem przetrwanie Doczesnej formy”. Wolność to również nieograniczone wytwarzanie dóbr oraz ich użytkowanie przez ludzi. Dlatego też w *Pieśni społecznej* użycie staje się określnikiem i warunkiem wolności:

Wolność jest to w s z e c h - u ż y c i e

W s z e c h - p o t ę g i b y t u ;

I d l a t e g o - t o w i d z i c i e ,

Ż e z a w s z e u s z c z y t u .

(PW, III, s. 347)

Wszelkie użycie dóbr ma jednak określone z góry granice, których przekroczenie staje się źródłem i przyczyną zła. Kategoria użycia posiada zatem u Norwida sens normatywny, tłumaczy się jako „użycie właściwe”, zgodne z filozofią środka, uchwytne na tle zachowań

dewiacyjnych, nazywanych przezeń odpowiednio „nieużyciem” i „nadużyciem”. Oba te terminy oznaczają naruszenie obowiązujących historycznie i społecznie granic użycia, stanowiących, by wyrazić to słowami pisarza z nieco innego porządku rozważań, „...zapory przez stworzenie czynione a dla stworzenia istniejące” (PW, VII, s. 370). Otóż nieużycie — to pogwałcenie obowiązującego w danym czasie prawa użycia dóbr w wyniku niepoohamowanej żądzy ich posiadania i gromadzenia, kosztem zaspokojenia elementarnych potrzeb ludzkich. Istnieją bowiem sytuacje, których znamieniem bywa obfitość dóbr użytecznych, ale nie użytych, tj. „zbytkownych”, zbieranych „ponad potrzebę”, niedostępnych dla cierpiącego niedostatek ogółu. Nadużycie zaś — to nadmierne zużycie i roztrwonienie dóbr, konsumpcja przewyższająca ich produkcję, rozrzutne posługiwanie się nimi, z pominięciem konieczności odtwarzania, za pośrednictwem wytężonej i mozolnej pracy, środków spożycia. Obie te skrajności w użyciu dóbr są według Norwida dialektycznie sprzężone. Nieużycie dóbr rodzi bowiem gwałtowną reakcję, tj. ich nadużycie. I dopiero ta wyrażana w nadużyciu „negacja negacji” (mówiąc mistrzowsko opanowanym i stosowanym przez Norwida językiem logiki dialektycznej) uświadamia konieczność respektowania obowiązujących praw właściwego używania, konserwacji i odtwarzania niezbędnych człowiekowi i społeczeństwu środków do życia.

VI. BALANSOWANIE NA MIEDZY NIEZGODNYCH ŚWIATÓW. W CENTRUM CZY NA PERYFERIACH?

W przemyśleniach Norwida dotyczących użycia, jak też w proponowanych rozwiązaniach tej kwestii odzwierciedlały się m.in. konflikty i dylematy społeczne epoki, negatywne doświadczenia i przeżycia związane z Wiosną Ludów, z walkami rewolucyjnymi w dziewiętnastowiecznej Francji, problem uwłaszczania chłopów, tak silnie ważący na losach polskich powstań narodowych, rażące nierówności w podziale dóbr w społeczeństwie kapitalistycznym. Deklarowana i mierzona intencjami pozycja pisarza wydaje się, ogólnie rzecz biorąc, zgodna z zasadami filozofii środka i stosowaną przez niego metodą mediacji, balansowania „na miedzy dwóch niezgodnych światów”, zwalczania czy to konserwatywnych, czy rewolucyjnych „ekstremizmów”. Charakterystyczne w tym względzie może być stawianie przez niego na jednej płaszczyźnie „gwałtów rewolucyjnych” oraz popełnianych przez przedstawicieli panującego porządku „zbrodni białych, gładkich i przed oczyma znikających”; utożsamianie rewolucyjnych nadziei na zmianę istniejących stosunków społecznych z oczekiwaniem na spełnienie się „ziemskiego cudu” bądź odwrotnie —

ironiczna kwalifikacja konserwatywnej niechęci do reform jako wyczekiwania na „rewolucję niebieską”.

Potępiając nierówności i niesprawiedliwości w społecznym podziale dóbr, krytykując „wyzysk i ucisk”, Norwid jednocześnie posługiwał się nader często demagogiczną konserwatywną argumentacją w krytyce programu i efektów rewolucji społecznej: dostrzegał w niej głównie akty destrukcyjne, symptomy „kataklizmu cywilizacyjnego”, rozpasanie namiętności, gwałty itp. Uwidoczniło się to szczególnie wyraźnie w stronnicych i niesprawiedliwych ocenach konkretnych wydarzeń z okresu Wiosny Ludów, powstania styczniowego czy Komuny Paryskiej. Deklarowana przez niego pozycja „człowieka środka” i towarzysząca jej „idea centralizacji” okazywała się w warunkach wyostrzonych sprzeczności klasowych i toczących się walk narodowowyzwoleńczych zawodna i co więcej — bezpłodna, jeśli chodzi o zamierzony przez jej głosiciela oddźwięk społeczny. Układy sił społeczno-politycznych i rozwój wydarzeń spychały jego „centrowe” propozycje na peryferie programów i debat ideologicznych epoki. W tym przesunięciu deklarowanej, wyznawanej i subiektywnie przeżytej pozycji centrowej na marginesy epoki zawierał się osobisty dramat Norwida-ideologa.

przedruk [w:] *Świat wartości Norwida*, PWN, Warszawa 1981, ISBN 83-01-02671-5, r. *Filozofia środka*, s. 333-366