

Edward Kasperski

„FILOZOFIA CELU” NORWIDA

1

Problem poezji filozoficznej Norwida można rozważać z dwóch stron. Ze względu na „sposób istnienia” filozofii w tekstach poetyckich oraz ze względu na treść idei filozoficznych zawartych w jego utworach. W pierwszym wypadku idzie o to, jak ma się struktura dzieła poetyckiego — styl, kompozycja, podmiot mówiący — do struktury filozofii, do obecnej w niej kategoryzacji świata; jak układają się stosunki między językiem poetyckim a językiem filozoficznym poety. Można więc przyjąć, że idzie tu o współzależności między „wyrazem” (na przykład wierszami *Harmonia*, *Królestwo*, *Idee i Prawda*, czy wręcz całym zbiorem wierszy z *Vade-mecum*), a „wyrażanym”, naturalnie przy założeniu, że „wyrażanym” jest tu filozofia poety (ogólna koncepcja ładu wyznawana przez Norwida, powołanie człowieka, stosunki między ideami a prawdą). W drugim wypadku natomiast interesowałaby nas wyłącznie postawa filozoficzna poety, sam krąg idei wyrażanych w jego utworach. Idzie tu więc nie o sposoby wyrażania idei filozoficznych, lecz jedynie o ich zawartość, zróżnicowanie, wewnętrzne związki. Oczywiście, pożądane byłyby ujęcia, które rzecz naświetlają wielostronnie, zarówno od strony wyrazu (poetyki), jak i wyrażanego (filozofia). Można bowiem wysunąć argument — kieruje się on głównie przeciwko temu drugiemu stanowisku — że idee filozoficzne rzadko bywają całkowicie zewnętrzne względem utworu poetyckiego i że jednostronne wyakcentowanie postawy filozoficznej powoduje, jak mówi Ingarden, „fałszywe zintelektualizowanie konkretnej rzeczywistości utworu”, „odarcie go z całej poetyckości i uroku”, w konsekwencji zapoznanie różnic między poezją a tekstami teoretycznymi (*Studia z estetyki*, t. II, Warszawa 1958, s. 425). Mimo celności tych zastrzeżeń nie wydaje się, aby z góry wykluczały one interpretację postawy filozoficznej poety.

Inną bowiem rzeczą są czynniki kształtujące poetyckość utworu, inną zaś idee. Faktyczne zespolenie idei i „sztuki słowa” w owej „konkretnej rzeczywistości utworu” nie powinno prowadzić do tego, aby neglizować ich różnice. Otóż zarzut „zintelektualizowania” utworu miałby usprawiedliwione zastosowanie tylko wtedy, gdy ideę filozoficzną uznawano za jedyny istotny składnik poezji; gdyby sprowadzić zagadnienie konkretności utworu do

konkretnej tezy filozoficznej i programowo wykluczyć z pola widzenia poetycką sztukę słowa, obrazowanie, rytm, czynniki emocjonalne, słowem to wszystko, co decyduje o tym, że — by przywołać owe przykłady *Harmonii*, *Królestwa*, wiersza *Idee i Prawda* — mamy do czynienia z dziełami sztuki poetyckiej. Złudne jednakże wydaje się mniemanie, że wystarczy zająć się poetyckością utworu — i w następstwie wszystkie problemy są już rozwiązane. Złudne jest też mniemanie, że do konkretności i wielopostaciowości utworu, jak zdaje się niekiedy sądzić wielu badaczy i czytelników poezji, można dotrzeć bezpośrednio, w jakimś enigmatycznym odczuciu „uroku poetyckiego”. Dociera się do niej, naszym zdaniem, przez wyjaśnianie poszczególnych stron utworu (stylu, obrazowania, wersyfikacji, idei itp.), przy czym każdorazowo jest niezbędny szerszy kontekst, w którym wyróżnione w danym utworze zjawisko tłumaczy się nie tylko w powiązaniu z innymi zjawiskami z tego samego utworu (na przykład idea — w związku z ukształtowaniem brzmieniowym, obrazowaniem, kreacją podmiotu lirycznego), lecz również w powiązaniu z jednorodnymi zjawiskami spoza tego utworu. Jeśli chcemy zrozumieć idee wolności i niewoli w *Królestwie* Norwida, trzeba zbudować na podstawie innych utworów szerszy kontekst, w którym ukaże się całościowa pozycja Norwida w tej kwestii. Obrazy poetyckie tłumaczą się na tle innych obrazów, idee filozoficzne tłumaczą się na tle innych idei. Zawsze chodzi o kontekst, a ponieważ dla danego utworu czy dla danego zagadnienia daje się (teoretycznie) przywołać nieskończoną mnogość kontekstów, chodzi więc o wybór kontekstu. Przedmiotem naszych zainteresowań będzie tu „filozofia celu” Norwida w szerszym kontekście jego wystąpień pozapoetyckich.

Zanim do niej przejdziemy, należy wstępnie zdać sprawę z pewnych ogólnych własności poezji Norwida.

Po pierwsze, jest to poezja, która programowo stawia ma czołowym miejscu funkcje użyteczne, „wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd”, i której dążeniem staje się, by wyrazić to słowami wiersza *Dwa guziki (z tyłu)*: „pojedynczości obcowanie z prawem Ducha? — z literą, nocnej głębokości zjawem!” Bez „pewnej proporcji użyteczności” pozostaje li tylko poezja kochająca się w sobie samej, samocelowa, narkotyzująca się, jak to Norwid nazywał, „bałwochwalstwem” formy. Do wdzięków poetyckich, zgodnie z jego postulatami w liście do J. I. Kraszewskiego z 1866 r., należy tedy policzyć „także nawet i myśl, i prawdę, sens i rozsądek”. W postawie Norwida, jeśli wolno nam to tak uogólnić, mieści się dążenie do ustalenia dialektycznej korespondencji i współpracy między estetyką i ideologią.

Po drugie, zasadą tej poezji jest to, że integralnie wpisuje się ona w całościową postawę pisarza i człowieka. Jeżeli przyjmiemy z dobrą wiarą deklaracje Norwida, stara się on nie tylko głosić i „rozjaśniać prawdy”, ale również, co wielokrotnie podkreślał, „żyć w

prawdzie”. Dlatego też wystąpienia poetyckie Norwida, ogólnie biorąc, są zawsze, przynajmniej intencjonalnie, w tym czy w innym stopniu wypowiedziami odautorskimi, sytuują się w planie autorskiego „wyznania wiary” i w konsekwencji uprawniają do przekładu ich na kategorie stanowiska filozoficznego ich twórcy. Dialogowość czy zabarwienie ironiczne nie eliminują tu bynajmniej głosu „ja” odautorskiego i jego „serio”; z reguły bowiem znajduje się ono pod powierzchnią utworu, w jego „strukturze głębokiej”. Norwid jest przecież zaprzysięgłym krytykiem takiej koncepcji twórczości, w której, jak to wyraża Mak-Yks, „ogólna atmosfera świata, bez nas, rządzi naszą mową”, w której, ogólnie, dopuszcza się możliwość pełnego rozziwmu między sztuką a życiem, między z natury rzeczy publicznym stanowiskiem poety w utworze a sferą życia prywatnego czy też w ogóle pozaartystycznego („Pisać można tylko procent od życia i czynów”). Jak głosi znane zakończenie III lekcji *O Juliuszu Słowackim*, „wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają”. Ten motyw sądenia, motyw podjęcia i ponoszenia etycznej odpowiedzialności za słowo poetyckie sankcjonuje więzi między jego wymiarem kulturowym a wymiarem egzystencjalnym. Stąd też liryka, syntetyzująca „żar słowa”, „muzykalny porządek”, „sumienia berło”, „treści rozsądek”, ma być tak zrośnięta z osobowością i postawą autora „jako żywemu orłu pióro; Aż z krwią, nierozłączona” (*Liryka i druk*). Porównanie to wystarczy za komentarz.

Dialektyczna korespondencja między sztuką poetycką i życiem jest więc kolejnym wyznacznikiem stanowiska Norwida zarówno w sferze programu, jak w sferze praktyki poetyckiej. Jak to już podkreślaliśmy, motywuje ona osadzenie „myśli, prawdy, sensu i rozsądku” w obrębie postawy odautorskiej.

Po trzecie, z tą koncepcją jedności życia i dzieła — jedności rozumianej jako organiczne zespolenie tożsamości i różnic — łączy się w naturalny sposób zasada jedności samego dzieła, mająca zresztą swoje głębsze uzasadnienie w wyznawanej i rozwijanej przez Norwida teorii wzajemnej odpowiedniości, przenikania się i dopełniania sztuk. Zgodnie z jej założeniami, sztuka poetycka zawiera w odpowiednich proporcjach elementy rzeźby, malarstwa, muzyki, architektury itd. Z kolei zaś rzeźba, malarstwo, muzyka, architektura — zawierają w sobie w pewnej proporcji elementy sztuki poetyckiej. Jest jednak faktem, że ta romantyczna teoria odpowiedniości sztuk została przez Norwida uogólniona, przekształciła się w teorię uniwersalnych podobieństw, współzależności i współpracy wszelkich praktyk ludzkich. „(...) jedno tylko niepodobieństwo jest na świecie — pisał do Marii Trębickiej w 1846 r. — niepodobieństwo wytłumaczenia ludziom, że niepodobieństwa nie istnieją”. „Niepodobieństwo musiałoby być oryginalnością absolutną, tak absolutną jak Bóg — a że

Bóg drugi nie istnieje — niepodobieństw więc nie ma”. W twórczości Norwida obowiązuje tedy nie tylko zasada odpowiedniości sztuk w jej wyższym, wyłożonym powyżej znaczeniu, lecz i w zastosowaniu do całej dziedziny rodzajowej, której nadawał on ogólne miano sztuki pisarskiej. Oznacza to, że w dziele sztuki poetyckiej pojawiają się z założenia elementy sztuki epistolamej, dramatycznej, publicystyki, prozy, traktatu filozoficznego, słowem, wyproporcjonowane składniki wszelkich odmian sztuki pisarskiej. Podobnie też elementy poezji są dopuszczalne w dramacie, w listach, w nowelach, w wystąpieniach publicystycznych, w traktatach estetycznych i filozoficznych. Byłoby zbędne dowodzić tu, że owe zasady były w praktyce realizowane przez Norwida. Tworzą one czynnik spójności, jednorodności i organiczności jego dzieła pisarskiego.

Jeżeli tę zasadę odpowiedniości i współpracy różnorodnych sztuk i praktyk przeniesiemy na teren interesujących nas zagadnień, tłumaczy ona, dlaczego filozofia — domena „mądrości”, odkrywania i rozjaśniania prawd — pojawia się na terenie poezji, natomiast poezja zajmuje poczesne miejsce wśród rozważanych przez niego problemów filozoficznych. Tłumaczy też, dlaczego filozofia celu występuje w rozmaitych typach tekstów Norwida (w wykładach *O Juliuszu Słowackim*, w noweli *Tajemnica lorda Singelworth*, w poematach *Promethidion*, *Niewola*, *Rzecz o wolności słowa*, w rozprawach *Sztuka w obliczu dziejów* i *Milczenie*, w dramatach, korespondencji, w rozlicznych wierszach) i odwrotnie, dlaczego poszczególne teksty zawierają nader różnorodne idee filozoficzne.

2

Cele rozumielibyśmy jako stany rzeczy, które mają powstać dopiero w bliższej lub dalszej przyszłości, w następstwie określonych działań ich nosicieli. Termin ten jest jednak do pewnego stopnia wieloznaczny, gdyż „cel” raz może oznaczać pewien zamiar („stan rzeczy, jaki ktoś chce zrealizować swoim działaniem”), innym razem zaś ukierunkowane działanie (cel ukryty w poczynaniach działającego, które zmierzają do z góry założonego wyniku), w końcu, dokonany stan rzeczy, osiągnięty rezultat świadomych zamiarów i zabiegów sprawcy. Mówiąc o filozofii celu Norwida, przyjmujemy jego rozumienie głównie w tym pierwszym znaczeniu. Przedmiotem interpretacji są tu bowiem przede wszystkim cele przez niego deklarowane. Może natomiast budzić wątpliwości, dlaczego używamy tu nader zobowiązującego określenia „filozofia celu”. Jest oczywiście w tym określeniu pewna doza arbitralności, ale też jest ono umotywowane o tyle, o ile dziedzina celów stanowiła według Norwida przedmiot wiedzy, poznania, objawienia. Są bowiem, jak przyjmował, zarówno cele prawdziwe, wartościowe, które człowiek powinien poznać, „nie tylko usłyszeć, ale usłyszeć”,

do których więc powinien dążyć, które trzeba usilnie wcielać w życie; są też cele pozorne, niweczące wysiłek ludzki włożony w ich realizację. Przedmiotem i zadaniem filozofii celu Norwida było tedy uzyskanie niezawodnej wiedzy o tej dziedzinie aktywności człowieka, która wyraża się w jego życiu wolicjonalnym, w pragnieniach, potrzebach, dążeniach, w poszukiwaniu wartości, w przedsięwziętych działaniach. Było nią także poznanie wewnętrznej celowości poszczególnych praktyk ludzkich i ich wytworów. „(...) nizeli środki wprzód istniały cele” (*Rzecz o wolności słowa*, II). Mimo że zdanie to w poemacie zostało wypowiedziane w formie sugestii, wyraża ono adekwatnie ogólne stanowisko poety. Pytanie o cele wyprzedza bowiem logicznie pytanie o środki. Zgodnie z założeniami wyznawanej przez niego filozofii chrześcijańskiej, wyprzedza je także genetycznie, gdyż finalne cele zostały człowiekowi naznaczone przez Boga. Między, z jednej strony, celami naznaczonymi przez Stwórcę, a z drugiej — celami wypracowanymi przez człowieka i sprawdzonymi w historii rozpościera się dziedzina jego odkryć w tej materii.

Formułowanie pożądaných celów ogółu — to jeden z interesujących nas tematów rozważań Norwida. Otóż potrzeba określenia i wyboru wiodącego celu zbiorowego staje się, jak sądził, nagląca w sytuacjach konfliktowych, w których całość społeczna znajduje się w obliczu rozłamu, kiedy poszczególne jej frakcje zdają się zmierzać w rozbieżnych kierunkach. To kwestia, z jaką próbuje się uporać m.in. w *Odpowiedzi krytykom „Listów o emigracji”*, będącej rozrachunkiem ideowym z doświadczeniami Wiosny Ludów. Jeśli wolno odczytać ten tekst ze względu na zajmujący nas wątek przemyśleń Norwida, przedstawia on — w obrębie „ostatniego europejskiego ruchu” — krytyczny dylemat wyboru między dwoma głównymi hasłami absorbującymi jego uczestników. Między „ludzkością” a „narodowością”. Sam autor *Odpowiedzi* opowiadał się za rozwiązaniem w zasadzie pośrednim, tj. za programem „zbawienia Ludzkości przez naród”. Motywy tego wyboru są jednak nie bez znaczenia dla kształtowania przezeń wizji przyszłości i ześrodkowanych w niej celowych działań. Motywem pierwszym jest to, że cele stawiane przed zbiorowością powinny mieć na widoku nie „dobro abstrakcyjne”, lecz „dobro rzeczywiste”. Motywem drugim to, że cele wyższe, dalekosiężne, bardziej ogólne („Ludzkość powszechna”) powinny być realizowane stopniowo, za pośrednictwem osiągnięcia celów bliższych, bardziej konkretnych, odpowiadających najwyższym aspiracjom zbiorowości (wyzwolenie narodu). Jest to zresztą myśl analogiczna do tej, jaka występowała w bliskiej tu Norwidowi pod wieloma względami historiozofii Hoene-Wrońskiego. Motywem trzecim tego wyboru byłby natomiast fakt, że „pojęcie czasów-wypełnienia i wyhistorycznienia się Ludzkości”, tj. przekonanie, że współcześni znajdują się u progu nowej ery dziejów, rozbija się „o pominięte czasów prawa i

historii warunki”. Otóż formułowanie i propagowanie celów ogólnych, adresowane do określonych społeczności, musi, zdaniem Norwida, uwzględniać jak najściślej owe prawa czasów i warunki historii.

Cele są bowiem niejako immanentnie wpisane w proces historyczny, w proces, który wypełnia ludzka praxis. „Jako rzeźbiarz pracuje w materii, ażeby materią być przestała, tak i w czasie Historia też pracuje człowieczymi ramionami, aby czasem być przestała, aby tenże w wieczność się zamienił” (z *Odpowiedzi*). Można by pokusić się, aby z tego zdania odczytać model filozofii celu Norwida. Otóż cele sytuują się tak w planie przedsięwzięć jednostek, jak w planie przedsięwzięć globalnych. W jednym więc, jak oddaje to obrazowo autor *Odpowiedzi*, „rzeźbiarz pracuje”, w drugim zaś owym wyrobnikiem jest Historia, wyręczająca się w pracach „człowieczymi ramionami”. W jednym planie celem — tę celowość wyrażają tu konstrukcje składniowe, zdanie okolicznikowe celu — jest poddanie materii władzy sztuki („ażeby materią być przestała”), w drugim zaś poddanie czasu władzy Historii, gdyż w ostatecznym rachunku czas jest materią, którą urabia Historia. „Czas za nami niknie i zamiercha, pozostając tam tylko, gdzie przez jakie dzieło nieśmiertelne duch go ludzki zwyciężył i o ile zwyciężył. Tylko czasu zwycięstwo, świadczyć może o czasie...” (*Sztuka w obliczu dziejów*). Znamienne wydaje się więc powiązanie w pracy Historii celu negatywnego (aby czas przestał być czasem) z celem pozytywnym (aby czas wypełnił się w wieczność).

Podobnie jak cele zakładają określone środki działania, bez których niepodobna ich urzeczywistnić, tak samo poszczególne środki mają do siebie przypisane określone przeznaczenia, zgodnie z którymi powinny być używane. Inaczej mówiąc, dany cel wyznacza pewien zasób dopuszczalnych środków, natomiast środek ma odniesiony do siebie horyzont dopuszczalnych celów, jakie mogą być osiągalne za jego pośrednictwem. Im wyższe cele, tym większe wymagania stawiane co do warunków, jakie należy spełnić, aby je osiągnąć:

„Aby być człowiekiem ukształconym, ażeby być kształcącym się	dość zdać się na wiarę cywilizacji, którą się napotkało; potrzeba coś z siebie dodać i nie dość już potulnej bierności
Ale żeby być kształcącym,	do źródeł wrócić należy.

(O Juliuszu Słowackim, IV)

Ujemne następstwa powoduje osiągnięcie danego celu niewłaściwymi środkami, jak i posługiwanie się danymi środkami do niewłaściwych celów. Brak celów powoduje bowiem marnotrawstwo posiadanych już zasobów, niedostatek zaś środków działania — upadek choćby najszczytniejszych celów. Aksjomatyka ta, przedstawiona tutaj w sposób możliwie zwięzły, stanowiła podtekst wielu interwencyjnych i moralizujących wystąpień Norwida. Oto głośny, powszechnie znany tekst poety, w którym znalazła ona jedno ze swoich zastosowań:

Bo nie jest ś w i a t ł o , by pod korcem stało,
Ani sól z i e m i do przypraw kuchennych,
Bo piękno na to jest, by zachwycało
Do pracy — praca, by się zmartwychwstało.

(Promethidion, Bogumił)

Światło jest symbolem wiedzy, sól ziemi — symbolem dóbr użytecznych nieodzownych do życia. Wiedza, piękno, dobra użyteczne, praca są to środki usytuowane w perspektywie celowej, służące zaspokajaniu potrzeb człowieka, jak są to i cele, przedmiot jego nieustannych zabiegów. Istnieje zresztą — wielokrotnie demonstrowana w rozważaniach pisarza — przechodniość środków i celów. Piękno, na przykład, podporządkowane jest pracy („piękno na to jest, by”), natomiast praca jest podporządkowana celowi jeszcze bardziej wyższemu („praca, by się zmartwychwstało”). Złem jest tak nieużycie środka, przykładem owo symboliczne chowanie światła pod korcem, jak nadużycie, tj. trwonienie „soli ziemi” do przypraw kuchennych. Wyłożona aksjomatyka filozofii celu stała się jednym z punktów wyjścia Norwida m.in. w jego rozważaniach nad zasadami społecznego gromadzenia i podziału dóbr.

„Filozofię uczłowieczyć”, „politykę i ekonomię uchrześcijnić”, „salonowe formy uprostodusznić”, „rubaszność gminną wzniesć nad poziom”, „praktyki religijne odserdecznić” — odserdecznić nie znaczy tu, jak błędnie domyśla się J. W. Gomulicki, „uwolnić od nadmiaru elementów emocjonalnych”, lecz znaczy nadać im znamię autentycznej emocjonalności, przywrócić do stanu serdeczności — oto widnokrąg konkretnych celów, jaki rozciągał Norwid przed audytorium w swoich prelekcjach *O Juliuszu Słowackim*. Filozofia, polityka, religia i cała reszta to dziedziny, które jego zdaniem, potrzebowały dowartościowania i gdzie imperatywne nakazy „uczłowieczyć”, „uchrześcić”, „odserdecznić” miały umotywowane zastosowanie. Indywidualny apel mówcy wtapiał się w zbiorowe „my”, które miało stać się wykonawcą uświadomionego mu programu działania.

Ukazywane przez Norwida perspektywy docelowe są przede wszystkim perspektywami wartościowych stanów rzeczy, oczywiście wartościowych w ramach wyznawanego przezeń światopoglądu i powiązanej z nim aksjologii. Dzieje są bowiem w ostatniej instancji realizacją wartości pożądaných przez człowieka i wyśnionych idealnie od zarania jego przytomnej obecności w historii. Ich urzeczywistnienie następuje jednakże tylko wtedy, gdy są spełniane z góry założone warunki utrzymywania „ciągu” tradycji, jeżeli przestrzegane są nakazy postępu, jeżeli nie jest on ani bezzasadnie opóźniany, ani przedwcześnie gwałcony i przyspieszany ponad osiągalną w danym czasie miarę. Ponieważ „prawa czasów” są nagminnie łamane, proces realizacji finalnych celów ludzkości jest dramatyczny, konfliktowy, stanowi zawsze wyższą jedność pierwiastków zachowawczych i postępowych. Trudno znaleźć w poezji Norwida tekst bardziej wyrazisty pod tym względem niż fragment *Vendôme* ukazujący wizję pochodzenia ludzkości „z pobjowiska na pobjowisko”, odsłaniający zarazem przesłanki postępu:

Od-póki w i d n o — znaczy także b l i s k o ,
Od-póki prędszym jest, kto z czulszym okiem,
Od-póki z człeka się wywalcza człowiek,
Z przestrzeni noga, a widzenie z powiek.

Motywno pochodzenia dziejów — obiegowy zresztą w epoce, w której mieści się twórczość Norwida — posiada wielorakie wykładniki i pochodne w jego poetyce i tworzonym przezeń modelu świata; bez wątpienia sam w sobie wart jest osobnej rozprawy. W utworach *Quidam*, „*A Dorio ad Phrygium*”, *Krakus* (w pierwotnej wersji Norwid zamierzał nadać temu misterium znaczący podtytuł *Krakus, czyli Wyścigi*), *Bema pamięci żałobny-rapsod* i wielu innych zatracą on w istocie cechy konwencjonalności, staje się kluczową kategorią estetyczno-filozoficzną pisarza, odzwierciedla charakterystycznie jedność jego myśli i obrazowania. W świetle dziejów ujmowanych jako posuwanie się, postępowanie, procesja, w świetle różnorodnych odmian pochodzenia, człowiek i cała ludzkość — w głębokiej korespondencji z powyższym ujęciem — są tedy wędrowcami, pielgrzymami, podróżnymi, przechodniami.

Pojęcia człowieka samorodnego i tubylca, jak argumentował w *Boga-Rodzicy*, są niedorzeczne, albowiem ludy „wszystkie przychodnie są i wszystkie spotykają się”, albowiem „ludzkość idzie ... zawsze ...” Pytania, jakie stawiała historiozofia Norwida, były więc pytaniami logicznie osadzonymi w przywołanym tu zespole ideowo-obrazowym. Skąd idziemy? Gdzie jesteśmy? Dokąd zmierza ludzkość? Dotyczyły one zatem nie tylko „punktów

wyjścia”, początków drogi, nie tylko obecnego położenia, lecz również kierunków postępu i celów wędrowca. Gdybyśmy całą rzecz przenieśli na teren historycznoliteracki i historii idei, mieściły się one w obszarze obecnej w jego epoce „filozofii przyszłości”, jaką niektórzy badacze przypisywali również Norwidowi.

Ponieważ, jak głosiła *Rzecz o wolności słowa*, „Człek tu przychodniem”, ponieważ początkowo „Nie znał gdzie jest? poglądał co? nad nim, co? pod nim...”, pierwsze odpowiedzi na te pytania były, zdaniem Norwida, niezmiernie ważne, prefigurowały główne kierunki rozwojowe starożytnych cywilizacji, stawały się źródłami tradycji rozwijanych w następnych epokach, różnicowały owe „punkty wyjścia” i dalsze osiągnięcia ludów. Potrzeba celu-przewodnika na historycznym szlaku ludzkości — wyczerpała się jednakże w starożytności, objawienie Chrystusa dowiodło bowiem, jak tłumaczył to we wspomnianej *Rzeczy o wolności słowa*, że „stary świat nie postępował Ani szedł... lecz pochłaniał się i grawitował”. Zespół nowych celów pojawił się dopiero wraz z objawieniem. Interpretacja objawienia miała dostarczyć więc uzasadnień dla głównych celów „ery chrześcijańskiej”.

Głosząc pojednanie postępu i tradycji, Norwid naturalnie starał się uzgadniać dążenia usankcjonowane w przeszłości z tymi dążeniami, jakie nurtowały burzliwą współczesność. Potrzeba celu, jak przyjmował, tworzy bowiem wieczne znamię losu człowieka-wędrowca, odradza się we wszystkich epokach, pojawia się w najprzeróżniejszych miejscach i położeniach, ze szczególną natarczywością odżywa zaś w sytuacji zmylenia bądź zagubienia drogi. Tak właśnie odbierał doświadczenia Wiosny Ludów, taki, jak można sądzić, jest podtekst konsolacyjnej strofy z *Psałmów-psalmu* powstałego w 1850 r., ostatniego członu *Pieśni społecznej*:

Czystego serca mąż, pociech i teraz nie próżny,
Widzi on bowiem Cel, lubo do celu podróżny,
I dobrze, pewno, mu — ani go tuman błyskawic,
Ani go błędna skra w samotrzask zwiedzie trzęsawisk.

Różnica między widzeniem Celu i podróżowaniem do celu, różnica między celem z małej i dużej litery tłumaczy się na tle postulowanej przez Norwida potrzeby koordynacji celów bliskich i dalekosiężnych, doraźnych i finalnych, jednostkowych i ogólnych. Odzwierciedla ona również odczuwane przez niego głębokie rozdarcie między dalekosiężnymi dążeniami jednostek i społeczeństw a limitowanymi postępowaniem historycznym możliwościami ich realizacji. Człowiek historyczny jest bowiem według niego zawsze w pośrodku drogi, między

„skąd idę” a „idę do czego” (*Niewola*), między sferą rzeczy dokonanych a rzeczy możliwych, między tym, co jawne i co zakryte, znane i nieznanne. Dopiero w drodze, a nie już u kresu drogi. Jak wiadomo, ta opozycja między „już” a „jeszcze nie” stała się wiodącym motywem wielu jego utworów (por. wiersz *Socjalizm*).

Model świata zbudowany przez Norwida określa kondycję człowieka jako pośrednią, „pod nim” bowiem znajduje się sfera przyziemna, cielesna, zwierzęca, „nad nim” zaś rozciąga się sfera niebiańska, idealna, duchowa. Ta pośredniość człowieka wynika także stąd, że w naturze swej posiada on zarówno pierwiastki przyziemne i niebiańskie, cielesne i duchowe, idealne i zwierzęce. Otóż w przeciwieństwie do lotu i pełzania, do formy ruchu istot naziemskich i przyziemnych, normalną formą ruchu gatunku ludzkiego jest — chodzenie po ziemi, postępowanie, „iście” (ulubione wyrażenie Norwida). Zgodnie z przyrodzonymi formami ruchu, inne są miary poruszania się dla istot lotnych, inne dla istot pełzających, inne dla człowieka. Owa prozaiczna forma człowieczego ruchu i przypisane do niej możliwości postępu każdorazowo ograniczają więc widnokrąg celów, jakie człowiek może osiągnąć. Próby przyśpieszenia postępu przez uzurpowanie sobie przymiotów duchów, jak też próby hamowania go przez znizowanie się człowieka do stanu zwierzęcości są w norwidowskim modelu świata traktowane jako odstępstwa od normy, a w konsekwencji — jako zło. „Jak więc duch mimo ciała, tak duch-człowiek mimo historii nic stanowczo i rzeczywiście nie postawi” (*Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji”*). Wypowiedź ta uwidacznia jeszcze inną stronę tego samego problemu. To mianowicie, że postęp w historii, działanie konstruktywne, nie może obyć się ani bez lotności właściwej duchom, ani bez znizowania się do spraw przyziemnych. Jest on bowiem, jak sądził pisarz, wielostronnym zapośredniczeniem pierwiastków heterogenicznych na danym etapie dziejów. Jest zarazem realizacją celów i celem historii.

Źródłem dążeń celowych człowieka ziemskiego jest wola. „Właściwą zasadą osobowości — pisał August Cieszkowski w traktacie *Bóg i palingeneza* — jest przede wszystkim wola; wola jest jej podstawą i celowym działaniem (...)” Postęp, realizacja celów nie mogą odbywać się bez udziału woli, jakkolwiek też nie zawsze wyraża się ona za pośrednictwem działań konstruktywnych. W ujęciu Norwida wola jednakże odsyła do głębszej podstawy osobowości, jaką tworzy dla niej porządek miłości. To pierwszeństwo porządku miłości nad wolą bodające najdobitniej odzwierciedla się w *Promethidionie*. Zasięg przejawów miłości jest uniwersalny,

spełnia ona funkcje inicjujące w stosunku do zmysłów, myślenia, wyobraźni, pożądania, działania, sztuki i pracy. Geneza tego poglądu Norwida o prymacie miłości nad wolą wydaje się intrygująca, choć nie tu miejsce, aby się nią zająć.

W płaszczyźnie filozoficznej, jak stawia rzecz Norwid, wolna wola stwarza możliwość nieuwarunkowanego wyboru wartości, jej posiadanie zatem odgranicza i wyróżnia człowieka od tego świata, który całkowicie podlega panowaniu konieczności przyrodniczych i mechanicznych. Stąd pochodzi jej ważność, stąd także pochodzą antynomie woli, ponieważ wybór nieuwarunkowany dopuszcza zarówno opowiedzenie się za dobrem, jak i za złem. Dostrzegając te trudności Norwid, jak wiadomo, skoncentrował swoją uwagę na problemie „dobrej woli”.

Można by jednak zaryzykować twierdzenie, że autor *Niewoli* w pewnym stopniu przezwyciężył trudności, jakie stwarzała problematyka dobrej woli i skojarzone z nią postulaty rozwiązywania konfliktów społecznych za pośrednictwem dobrowolności ich uczestników. Przede wszystkim zauważmy, że to nie sama wolna wola stanowi według niego warunek wolności. Tak samo brak wolnej woli nie tworzy jeszcze stanu zniewolenia. Dopiero bowiem, jak sformułował to w *Niewoli*, posiadanie i realizacja celu jest przesłanką wolności, podobnie jak brak celów określa stan niewoli. Kryterium wolności staje się więc celowe postępowanie człowieka, jest ona określana nie tylko subiektywnie, lecz nade wszystko praktycznie i przedmiotowo. „Bo wolność?... jest to celem przetrwanie Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!” Podobnie też niewolą nazywa on stan urzeczowienia, wyłączenie perspektyw celowych wykraczających poza ustalone formy rzeczywistości. Jest to więc „formy postawienie na miejsce celu”. Można oczywiście zapytać, jaki sens aktualny — we współczesnych warunkach historycznych — miały powyższe definicje wolności i niewoli, jakie sugerowały stanowisko społeczne i polityczne. Nie wydaje się jednak, aby odpowiedź na to pytanie była wystarczająca. Nie wydaje się, aby mogła wyczerpać sens filozoficzny tych definicji. Może najpełniej odsłania go zakończenie *Królestwa*, jednego z arcydzieł poezji filozoficznej Norwida, w którym i wolność, i niewola ukazują się jako szczeble podrzędne do królestwa człowieka:

Nie niewola ni wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! — tyś osobą:
Udziałem twym — więcej! ... — p a n o w a n i e
Nad wszystkim na świecie, i nad sobą.

Mamy tu jeden z najdalszych horyzontów, jaki otwiera filozofia celu poety. Jeżeli wyróżnimy w jego twórczości nurt prometejski, głoszący samostwarzanie się człowieka za pośrednictwem rozwijanej przezeń sztuki i pracy, historii, podporządkowywania sobie materialnego otoczenia, oraz nurt teistyczny, postulujący poddanie się „bojaźni bożej”, nurty, które autor *Promethidiona* zawsze usiłował pogodzić ze sobą, *Królestwo* zdecydowanie daje wyraz temu pierwszemu, nurtowi prometejskiemu. Zdobyć władzy nad sobą samym, zdobyć władzy nad wszystkim na świecie to w istocie ostateczny cel ziemskiej historii ziemskiego człowieka.

Bezczelowość z kolei jest przez Norwida wiązana z pojęciem zła.

Zwalczając w szkicu *Do Spartakusa (o pracy)* poglądy na pracę, w których jest ona rozumiana jako przymus i wstręt, Norwid zarzuca im „spozstrzegliwość w formie” oraz „bez-idealność”; zarzut pierwszy podważa prawdziwość zwalczanej koncepcji, zarzut zaś drugi — jej założenia aksjologiczne. Pojęcia krytykowane są „(...) złe z tego względu, iż bez-celne (tj. beczelne), a bez-celne, albowiem — bez-Bożne”. Praca, zdaniem autora *Do Spartakusa*, jest w zasadzie pokutą za upadek, jednakże zawiera element zbawczy, wyzwolicielski. Mieści się w perspektywie celu nadrzędnego, jakim jest zmartwychwstanie historyczne, sama więc — służąc nadrzędnemu celowi — stanowi cel w sobie. Istotny wszelako wydaje się znak równości między pojęciami złe = bez-celne = beczelne — bez-Bożne. Kategorie celu i beczelowości mają więc odpowiedniki w kategoriach sfery sakralnej: zbożne— bezbożne. Powyższa analiza pozwala też zrozumieć, na jakiej podstawie stan braku celów splata się u Norwida — z obrazem Pieła. W wierszu *W pamiętniku* związek ten ukazuje się bezpośrednio, niejako w warstwie deklaratywnej utworu:

Tam c e l ó w nie ma, lecz same rutyny
Pozardzewiały — i nie ma tam wieków —
Dni — nocy — epok — tam tylko godziny
Biją, jak tępych utwierdzanie ćwieków.

Obraz pieła odnosi się do współczesności, do świata pobudzanego do ruchu „fatalności ostrogą”, „systematu sprężyn, bez ich celu”, miotanego „spazmem wściekłości”, „który, sam nie wiesz, skąd? i po co? wścieka”.

Zatrącenie perspektywy celowej, dominacja prawa ilości nad prawem jakości — to jeden z głównych argumentów krytycznych Norwida pod adresem współczesnego mu kapitalizmu. Zarzut beczelowości równa się tu zarzutowi bezhistoryczności tego ustroju społecznego. Obok dążenia celowego spotykamy więc w twórczości pisarza motyw postępowania beczelowego, na zatrącenie,

drogą do nicości. Obraz londyńskiej ulicy w *Larwie* jest uogólnieniem pozornego ruchu współczesnego mu człowieka i całej dziewiętnastowiecznej ludzkości:

Skąd idzie? ... sobie to chowa.

Gdzie idzie? ... zapewne, gdzie n i c !

Obraz norwidowskiej filozofii celu byłby niepełny, gdybyśmy zapomnieli o celach zakotwiczonych w dziedzinie moralności. Norwid rozgraniczał dwa bieguny życia moralnego. Stan prostactwa, który stanowi punkt wyjścia moralnego kształcenia osobowości, oraz stan prostoty doskonałej, która tworzy tu punkt dojścia. Stan prostactwa, czyli „naturalności podłej”, odznacza się brakiem jakichkolwiek celów społecznych; jest więc, jak to nazwał w szkicu *O sztuce (dla Polaków)*, bezlubstwem. Jednakże moralność ucywilizowana ma również swój biegun ujemny. Jest nim mianowicie samolubstwo, zachowanie, w którym jest się celem wyłącznie dla siebie samego i w którym wyklucza się ofiarności. Otóż powiązanie bezcelowości z bezlubstwem oraz samocelowości z samolubstwem ukazuje tu szeroki zakres zastosowań kategorii wypracowanych w związku z celowością. Zwalczając stany określone przezeń bezcelowością czy samocelowością, stany, w wypadku zagadnień moralnych, społecznego bezlubstwa i samolubstwa, opowiadał się w istocie rzeczy za sytuacją, w której człowiek staje się dla innego człowieka zarazem środkiem i celem. Środkiem, kiedy bywa się dla innych ofiarnym, celem, kiedy doświadcza się ofiarności innych. Istotą moralności społecznej była dla niego wzajemność.

„Zakładanie celów — pisał w szkicu *Asocjacja, ilość i jakość* — które umarza dążność do celów, jest samobójstwem celów.” Znamieniem praktyki filozoficznej i poetyckiej Norwida było, odwrotnie niż w powyższym zdaniu, zakładanie celów, które mobilizowałyby dążenia do celów i które w następstwie stawałyby się wytycznymi jednostek, społeczeństw, narodów i zbiorowości międzynarodowych w działalności zmierzającej do ustanowienia ładu odpowiadającego najbardziej szczytnym pojęciom „godności-człowieka”, harmonii społecznej, prawa narodów, ludzkości. Cele te powinny wynikać z przyrodzonej człowiekowi natury społecznej i z przysługującej mu godności indywidualnej (w przeciwstawieniu do roszczeń motywowanych chwiejnymi „prawami konwencjonalnymi” oraz, po przeciwnej stronie, w przeciwstawieniu do roszczeń odwołujących się do względów rasowych, do biologicznych popędów „plemienia”), stawać się swoistym bilansem dotychczasowych doświadczeń historycznych, uwzględnić płynące z nich nauki. Utrzymanie ciągłości procesu życiowego,

ustanowienie powszechnego pokoju na świecie, poddanie czasu władzy człowieka — to wartości naczelné, jakim zakładane przez niego cele miały służyć. Mają one wagę absolutną w tym sensie, że mogą być używane jako środki dla swego samourzeczywistnienia się, ale nie powinny być poświęcane dla celów niższych i doraźnych. Choć Norwid, jak mówiliśmy, domagał się celów praktycznych, na miarę istniejących możliwości dla ich urzeczywistnienia, zwalczał wszelako — z uwagi na konieczność zachowania wartości naczelných — wszelkie „zacieknienie się za praktycznymi i faktycznymi dopięciami jakiego celu, bez względu na to, c o s i ę g o d z i , i z samym jedynie względem na to, co dopiąć, dokazać i zyskać faktycznie m o ż n a l u b u d a s i ę” (*O idei reprezentacji*). Filozofia celu Norwida starała się pojednać w tej mierze wymagania moralności z postulatami praktyczności działania.

Głoszenie celów było też w rozumieniu autora *O Juliuszu Słowackim* jednym z wyznaczników „stanowiska” i służby społecznej poetów. Podążając do „wiecznej Jeruzalem”, do wspólnej ojczyzny wszystkich ludzi, poeci starożytni, jego zdaniem, zdołali odkryć jedynie tożsamość natury pojedynczego człowieka, zadanie zaś zbudowania ideałów człowieka zbiorowego, „ogólności chrześcijańskiej”, narodowości i ludzkości powszechnej przypadło w udziale poetom nowożytnym. Stawanie się ogółu tworzy immanentny cel historii, zadanie poetów i poezji nie mogło być według Norwida sprzeczne ani z samą zasadą celowości dziejów, ani też z ich celem nadrzędnym. Powstaniu ogółu — choćby początkowo jedynie w zarysie idealnym — odpowiada powstanie słowa „po części zbiorowego”, ogarniającego wraz z postępem dziejów różnorodne składniki całości społecznej, coraz bardziej wyspecjalizowanego w swoich funkcjach społecznych i zarazem coraz bardziej ogólnego. Oczywiście, Norwid nie byłby Norwidem, gdyby w swoim objawieniu celu słowa pominął zadania religijne:

Jakiż? jest bowiem słowa cel i arcydzieło,
Jeśli nie to? — by L u d z k o ś ć wszelaką p r z y j ę ł o ,
A d o t r z y m a ł o B o s k o ś ć i świeciło astrem
Złagodzonej wytwornej lampy alabastrem.

(*Rzecz o wolności słowa*, IX)

Miało więc ono być syntezą tradycji i postępu w takim wyborze i układzie składników, w jakim odsłaniał je autorowi *Rzeczy o wolności słowa* horyzont historyczny jego własnej epoki, wychowanie, światopogląd, ideały. Z dzisiejszej perspektywy można naturalnie wątpić, czy była to synteza w pełni udana.

Dobra wyznaczone przez cele z samej swojej istoty znajdują się poza polem widzenia wędrowca i pielgrzyma, wymagają one zatem nieustannej wiary w sensowność dążenia, wysiłków i wyrzeczeń. Postęp zaobserwowany w przeszłości, w przejściach od epoki do epoki, usprawiedliwia jednak, zdaniem

Norwida, nadzieję na postąpienie w przyszłości. Osiąganie celów sprawdza się przecież na naszych oczach, w zasięgu własnego działania. Sprawdzenia te wszelako bywają w jego odczuciu nierzadko dramatyczne. Albo droga do celu za długa, albo życie za krótkie. Położenie człowieka-przechodnia jest ciągle w zawieszeniu: daleko od punktu wyjścia, daleko do mety. Nie jest on już tym, kim był kiedyś, nie jest jeszcze tym, kim pragnąłby zostać. Może to właśnie klucz do sytuacji samego Norwida?

Edward Kasperski