

Stanisław Pieróg
Uniwersytet Warszawski

„Milczenie” Norwida. Próba odczytania

Czytać jest to dogłębiać wyrażenia...

C.K. Norwid, *List do Sokołowskiego*

I. Czytanie do-głębne

Pan Norwid potrąca myśli, wywołuje ruch rozumu, który, jak zadania matematyczne, potrzebuje mozołu umysłowego. Przyzwyczajeni do obszernego, zupełnego wykładu, który wszystko, całą treść nawet, w poezji wyluszcza i nic nie zostawia w półcieniu, nie lubimy zagadkowego sposobu mówienia mędrców, stawiających znaki zapytania (IX, 626)¹.

Tak autor zamieszczonego w „Dzienniku Poznańskim” (20 maja 1869 roku) sprawozdania z poetyckiej prelekcji Cypriana Norwida *Rzecz o wolności słowa* charakteryzował naturę twórczości polskiego poety. Norwidowi sprawozdanie zapewne się spodobało, gdyż w liście do jego autora (był nim Agaton Giller) umieścił – obok podziękowań – taką oto, na pozór nie mającą związku z treścią listu, uwagę:

Sokrates nauczał, iż należy od czasu do czasu pozierać w zwierciadło, i ufamy, że on nie zalecał tego obyczaju dla zewnętrznych próżnostek, lecz wywnioskował zapewne tę przestrożę

¹ Pisma Norwida i niektóre materiały biograficzne dotyczące jego osoby cytuję według wydania: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, t. I–XI. Cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska stronę tego wydania.

z samejże człeka budowy. Albowiem nikt profilu swego naturalnym sposobem obejrzyć bez zwierciadeł nie potrafi, tak dalece i ku społecznemu obcowaniu utworzony jest człowiek (IX, 408–409).

Najwidoczniej poeta dawał adresatowi listu do zrozumienia, że dzięki jego prasowemu sprawozdaniu on, autor prelekcji, dostrzegł w swej twórczości coś, czego w niej wcześniej nie widział, czego w ogóle „naturalnym sposobem”, czyli bez „społecznego obcowania”, dostrzec w niej nie mógł. Czy tak było istotnie i dzięki podsuniętemu przez Gillera „zwierciadłu” uświadomił sobie jakieś nieuświadomiane wcześniej cechy swej pisarskiej twórczości, czy też raczej był to tylko uprzejmy gest poety, który podziękowaniu swemu nadał wyszukaną formę „paraboli”, nie ma to dla nas większego znaczenia. Odnotujmy tylko (będzie jeszcze o tym mowa dalej), że ową parabolę wykorzystał Norwid ponownie w napisanym kilkanaście lat później *Milczeniu* (1882), jednym z ostatnich i najważniejszych bodaj swym utworze filozoficznym oraz jednym z najoryginalniejszych polskich utworów filozoficznych dziewiętnastego wieku.

Ale zwróćmy jeszcze uwagę na fakt inny: Norwid bez wątpienia podzielał opinię Gillera dotyczącą nawyków umysłowych współczesnej mu czytającej publiczności; dobrze wiedział, że czytelnicy dzieł literackich, „przyzwyczajeni do obszernego, zupełnego wykładu” nie lubią utworów cechujących się „zagadkowym sposobem mówienia”. Co więcej, autor *Promethidiona* miał wyrobione zdanie na temat sposobu czytania, charakterystycznego dla tych „niełubiących umysłowego mozołu” odbiorców mówionego i pisanego słowa, a miał też własną hipotezę dotyczącą historycznej genezy tego zjawiska. W liście do Mariana Sokołowskiego (1881) wypowiedział na ten temat taką oto myśl:

Do ś. p. Ksawerego Branickiego, gdy hojnie głosił o cywilizacyjnej potędze druku, pisałem był tę małą uwagę, że nadużywa się wyraz druk arcyczęsto, i że trzeba pamiętać, iż skoro tenże wynalezionym został, używało go tylko tyle osób, ile umiało było pierwiej czytać... a nie mniejszą jest rzeczą, iż skoro druk rozszerzył liczbę czytających, [...] to weszło natomiast nie-do-czytanie. [...]

Niedoczytanie, mówię, czyli felietonowanie - czy jak chcecie?!...- to jest: iż przed drukiem czytano do-głębniej, całej, istotniej. (X, 162–163).

Rozpowszechnionej w jego czasach praktyce czytania („niedoczytania”) przeciwstawił więc Norwid dawną praktykę „czytania dogłębnego”, a o tym ostatnim wypowiedział w liście do Sokołowskiego tylko dwa krótkie zdania: „Czytanie dogłębne zależy na wiarogodności tonu i wyrazu”. A także: „Czytać jest to dogłębiać wyrażenia” (X, 163).

Niewątpliwie właśnie „dogłębnego czytania” oczekiwał Norwid od odbiorców swych lirycznych, epickich, dramatycznych i dyskursywnych utworów. Lektura tych ostatnich nastroczała dawniej i wciąż nastrocza może największych trudności. Nie tylko z tych przyczyn, o których wspomniał już Agaton Giller. Zapewne „potrącanie myśli”, czy „zagadkowy sposób mówienia mędrców, stawiających znaki zapytania” – te cechy stylu pisarskiego Norwida (nie tak rzadkie zresztą w literaturze dyskursywnej epoki romantyzmu) stały się w drugiej połowie dziewiętnastego wieku przejawem pisarskiego ekskluzywizmu, który mógł budzić (i być może wciąż budzi) niechęć czytelników przyzwyczajonych do jasnego i bezbarwnego stylu akademickiej filozoficznej prozy. Ale nie ten zagadkowy sposób mówienia ani stosowanie „paraboli” czy obrazowych przybliżeń jest największą przeszkodą w „dogłębnym czytaniu” dyskursywnych utworów Norwida; jest nią – jak się zdaje – ich zamierzona fragmentaryczność. Fragmentaryczna forma utworów, przypominająca niekiedy przypadkowy kształt, jaki mają zachowane we fragmentach pisma presokratyków, stawia opór wysiłkom ich „całościowej” lektury i rodzić może przekonanie, że w utworach tych nie ma potrzeby szukać tzw. myśli przewodniej czy koherentnej myślowej całości, gdyż – zgodnie z intencją autora czy jego „antysystemowym” nastawieniem – są one jedynie luźnymi zbiorami uwag, spostrzeżeń i aforystycznie wyrażonych myśli różnego rodzaju. Ich interpretacja miałaby więc polegać na realizacji dwu celów: na dokonaniu wyboru jakiegoś fragmentu, co do którego można żywić podejrzenie, że zawiera on w formie załączkowej

i trudno dostrzegalnej jakąś głęboką prawdę; na wykazaniu następnie, że podejrzenie owo jest dobrze uzasadnione, gdyż wybrany fragment istotnie taką prawdę zawiera.

Pozostawione przez autora w rękopisie (a opublikowane dopiero w 1902 roku przez Zenona Przesmyckiego w „Chimerze”) *Milczenie* jest utworem mającym wszystkie charakterystyczne cechy dyskursywnej Norwidowskiej prozy. Odznacza się więc nie tylko tymi cechami, o których pisał Giller, lecz także aforystyczną zwięzłością i fragmentarycznością, która rodzi podejrzenie niespójności wypowiedzi i zarazem pokusę do wyszukiwania w utworze jakichś głębokich, lecz niejasno wyrażonych i nierozwiniętych myśli. Uwagę już pierwszego uczonego czytelnika i przenikliwego interpretatora utworu, Kazimierza Bereżyńskiego², przyciągnęła Norwidowska „filozofia mowy”, a w szczególności (wyłożone w drugiej części *Milczenia*) „zasadnicze prawo bytu, »prawo przemilczenia«, na którym oparł [Norwid] swoją historiozofię”³. Toteż rozwinął Bereżyński ową Norwidowską filozofię mowy: wpisał ją w kontekst polskiej romantycznej filozofii Słowa i wyeksponował jej cechy oryginalne (a więc to przede wszystkim, że Słowo – w ujęciu Norwida – znajduje wyraz nie tylko w artykułowanej mowie, lecz także w milczeniu⁴). Przedstawił dalej zarys historiozofii (naszkiecowanej w trzeciej części utworu Norwida), konfrontując ją z Heglowską filozofią dziejów. Również tutaj wyeksponował Bereżyński oryginalność „dychotomicznej” (opartej na „prawie przemilczenia”) Norwidowskiej dialektyki dziejów, przeciwstawiając ją „trychotomicznej” dialektyce Hegla⁵.

² Zob. K. Bereżyński, *Filozofia Cypryjana Norwida*, Warszawa 1911.

³ Tamże, s. 8.

⁴ Tamże, s. 26. „Mowa nie jest jedynym sposobem wypowiedzania się ducha ludzkiego; pod tym względem »wygłos i milczenie« mają jednaką wartość; są to niejako dwie strony Słowa. Słowo zaś jest to dążność ducha ludzkiego do wypowiedzenia (za pomocą mowy lub milczenia) swojej myślowo-uczuciowej treści”.

⁵ Zob. tamże, s. 47–52.

Najważniejszym znaleziskiem odkrytym przez Bereżyńskiego w *Milczeniu* było Norwidowskie „prawo przemilczenia”, w dwu jego oryginalnych zastosowaniach – w zastosowaniu do ludzkiej mowy i w zastosowaniu do ludzkich dziejów. Dziedzinie, w której miało mieć miejsce to ostatnie zastosowanie, czyli Norwidowskiej filozofii dziejów, historycy polskiej myśli poświęcili wprawdzie nieco uwagi, ale użytek, jaki w niej poeta zrobił z prawa przemilczenia, nie wzbudził – o ile wiem – ich specjalnego zainteresowania. Natomiast prawdziwą karierę zrobiła wśród badaczy spuścizny Norwida jego „teoria przemilczeń” (nazywana też „poetyką i dialektyką milczenia”) w jej zastosowaniach do wszelkiego rodzaju literackich (prozatorskich i poetyckich) wypowiedzi poety. Ujmowana na ogół poza kontekstem historycznym, w którym usytuował ją Bereżyński, czyli poza kontekstem romantycznej „filozofii Słowa”, używana była chętnie jako uniwersalny klucz interpretacyjny, umożliwiający ich (tych wypowiedzi) trafne rozumienie.

W 1962 roku ukazała się w Londynie ważna książka zbiorowa *Norwid żywy*. Jej redaktor, Władysław Günther, w eseju *Tragiczny poeta* wyeksponował znaczenie Norwidowskiej „teorii przemilczeń” uznając ją zarazem za próbę racjonalizacji oryginalnej praktyki poetyckiej oraz za strategię czy doktrynę poetycką, której uporczywe stosowanie uczyniło poezję Norwida niezrozumiałą dla jego współczesnych i nadało losowi poety znamiona tragiczne⁶. O znaczeniu tej teorii, tej „poetyki i dialektyki milczenia” pisał w eseju zamieszczonym w tej samej książce Zygmunt Lubicz-Zaleski: „norwidowa poetyka ciszy i przemilczeń czy zamilknień pozwala – jak gdyby z łagodnego wzniesienia – widnokreźnie oglądać niemal całość jego twórczych, do prawdy własnej w pięknie, dochodzeń”⁷.

Norwidowska „teoria przemilczeń” dostarczyła natchnień również językoznawcom i semiotykom, dla których kilka zdań zamieszczonych

⁶ W. Günther, *Tragiczny poeta*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 8–27.

⁷ Z. L[ubicz-]Zaleski, *Norwidowa poetyka i dialektyka milczenia*, w: *Norwid żywy*, s. 270.

w drugiej części *Milczenia* (a zwłaszcza enuncjacja głosząca, że „milczenie jest częścią mowy”) stało się źródłem inspiracji do badań dotyczących komunikacyjnych funkcji milczenia. „Postulat poety – pisała Kwiryna Handke – długo nie był znany lub nie znajdował zrozumienia u językoznawców, przynajmniej w dobie językoznawstwa filologicznego i po części również – strukturalistycznego. Dopiero semiotyka dostrzegła semantyczny aspekt milczenia”⁸. Semiotyka dostrzegła (być może również dzięki Norwidowskiej inspiracji) semantyczny aspekt milczenia, ale czy wiele wniosła – zapytajmy – do rozumiejącej lektury i interpretacji *Milczenia*? Semantyczne badania milczenia prowadzone są w najrozmaitszych kierunkach, gdyż milczenie pełni w społecznej komunikacji najrozmaitsze funkcje. „Już wiemy” – pisze cytowana autorka – „że może ono służyć do pytania, zaprzeczania, obietnicy, oburzenia, ostrzeżenia, pogroźki, zniewagi, żądania rozkazu, protestu, buntu, zachowania tajemnicy, wstydu, nieśmiałości, pogardy, strachu, znużenia, braku zainteresowania, braku aktywności, bezradności itd. We wszystkich tych sytuacjach wykorzystujemy milczenie bądź jako jednostki grupy społecznej, bądź jako grupa”⁹. A w jaki sposób wykorzystał milczenie Norwid w swym utworze? Sama „semiotyka milczenia” nie pozwoli nam – jak się zdaje – na to pytanie udzielić zadowalającej odpowiedzi. By wiedzieć, o jakich to funkcjach milczenia mówi Norwid w *Milczeniu*, trzeba by było w pierw utwór ten (jako całość) zinterpretować. Tymczasem utwór Norwida jest – jak zauważyła mimochodem Jadwiga Puzynina – utworem „dotychczas w sposób wyczerpujący nie zinterpretowanym”¹⁰. By go zinterpretować, choćby niewyczerpująco, trzeba by było go w pierw przeczytać (przeczytać „dogłębniej, całej i istotniej”).

⁸ K. Handke, *Między mową a milczeniem*, w: *Semantyka milczenia. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 1999, s. 9.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Puzynina, *Milczenie Norwida*, w: *Semantyka milczenia 2. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 2002, s. 19.

Nie poprzestawajmy więc na przyglądaniu się „teorii przemilczeń”, uniwersalnemu ponoć „kluczowi interpretacyjnemu” do twórczości Norwida; przeczytajmy *Milczenie* i poszukajmy w nim tego „zamka”, który miał być kluczem tym otworzony.

II. Trzy pytania

Milczenie, mimo fragmentarycznej budowy, nie jest bezładnym zbiorem fragmentów (narracyjnych i dyskursywnych); jest w istocie sensowną całością. Ma ona charakter wywodu, składającego się z trzech części. W części pierwszej sformułowane zostały trzy zasadnicze i powiązane ze sobą pytania, które organizują cały wywód – charakteryzują jego przedmiot, nadają mu kierunek i wskazują jego cel. W części drugiej naszkicowany został sposób, w jaki na pytania te szukać można odpowiedzi, albo – inaczej mówiąc – wskazana została metoda ich rozstrzygnięcia. W części trzeciej zostało pokazane zastosowanie tej metody w dziedzinie, którą można nazwać filozofią dziejów, w szczególności filozofią dziejów kultury duchowej (nazwanej przez autora „literaturą”).

Jeśli mamy czytać *Milczenie* „całej”, czytać od początku do końca, to winniśmy zacząć lekturę od pytania inicjującego Norwidowski dyskurs.

Pytanie pierwsze: Czy śpiącego można przebudzić grzecznie?

Pytanie to, traktowane jako efektowny ozdobnik i odrywane często od całości Norwidowskiego wywodu, znacznie się zautonomizowało i – wykorzystywane chętnie w rozmaitych dowcipnych powiedzeniach i kalamburach – zrobiło samodzielną karierę. W *Milczeniu* zostało jednak powiązane z dwoma innymi pytaniami, z którymi łączy je istotna wspólna intencja. Łączą je także z nimi trzy zewnętrzne podobieństwa: ma ono tak jak tamte pozornie retoryczny charakter, sugeruje (tak jak tamte) negatywną odpowiedź oraz „ukrywa” w sobie (znów podobnie do tamtych) pytanie (czy też pytania) inne, zgoła nieretoryczne i dla całości wywodu bardzo ważne. Ma więc – podobnie jak dwa pozostałe pytania – charakter „kryptopytania” czy też „kryptoproblemu”.

Czy śpiącego można przebudzić grzecznie? Odpowiedzi nie musimy szukać na długiej i trudnej drodze empirycznych badań. Nie musimy eksperymentować ze śpiącymi (może udałoby się nam przecie obudzić kogoś grzecznie?) ani radzić się potocznego doświadczenia. Wystarczy, że zdamy sobie sprawę ze znaczenia dwu słów występujących w pytaniu, by poznać na nie odpowiedź. Jeśli „przebudzić” znaczy (w języku polskim) tyle, co „przerzucić kogoś raptownie z rzeczywistości marzeń sennych w rzeczywistość daną na jawie”, to nie można nikogo obudzić grzecznie, gdyż „grzecznie” znaczy przecież „uprzejmie”, „nieraptownie”, „niegwałtownie”. Nie dziwimy się przeto temu, że na pierwsze pytanie *Milczenia* otrzymujemy natychmiastową i kategoryczną odpowiedź, mającą postać zdania analitycznego:

Czy śpiącego można przebudzić grzecznie?... Podobno, że nie: gdyby albowiem budziło się go upadkiem na twarz najlżejszego listka róży, jeszcze byłoby to tylko bardzo wykwintnie albo poetycko pomyślanym, lecz nie byłoby grzecznie, bo, końcem końców, trzeba śpiącemu przerwać snowania myśli jego – i to przerwać doraźnie, nie powoli, lecz nagle, przenosząc go jednym ruchem w rzeczywistość i w oczywistość inną. Nie można przeto z oczywistości jednej przetrzącać nikogo w drugą sposobem grzecznym, i pewne brutalstwo nieodłącznym zdawa się być od roboty takowej (VI, 221).

Dalsza lektura tekstu *Milczenia* uświadamia nam jednak, że retoryczne pytanie, na które otrzymaliśmy właśnie odpowiedź, jest jedynie „kryptoproblemem”: okazuje się bowiem, że „w istocie” nie pytaliśmy wcale (wraz z poetą) o naturę fizycznego budzenia ze snu, lecz o naturę czegoś zupełnie innego, co budzeniem nazwać można jedynie w metaforycznym sensie. Stąd to głównie i pierwszorzędnie pochodzi – tak brzmi konkluzja cytowanego wyżej wyводу –

ta odpychliwość, jaką na samym wstępie spotyka u ogółu każdy nowy pomysł lub wynalazek, o ile jest początkującym lub posiłkującym nowe koło rzeczywistości i oczywistości, budzić albowiem grzecznie w żaden sposób nie daje się (VI, 221).

Obraz fizycznego budzenia stał się więc jedynie parabolą „budzenia umysłowego”. Przy jej użyciu przeniósł nas Norwid „jednym ruchem w rzeczywistość i oczywistość inną” – z dziedziny zjawisk przyrodniczych (fizycznych, biologicznych i psychofizycznych) w dziedzinę zjawisk społecznych i moralnych, w świat ludzkiej duchowej kultury. O tym ostatnim dowiedzieliśmy się właśnie, że zasługuje on bez wątpienia na miano świata historycznego, gdyż dokonywane w nim są (budzące ze „snu” myślowej rutyny) rewolucyjne odkrycia, inicjujące jakieś „nowe koła rzeczywistości i oczywistości”.

Naturę tych odkryć oświetlił dalej Norwid znów na sposób paraboliczny, czyli przy użyciu pewnego mającego przenośne znaczenie narracyjnego obrazu. Opowiedział mianowicie o zdarzeniu wręczenia medalu pewnemu zasłużonemu rodakowi. Gdy obdarowany medalem „począł starannie go obzierać”, opowiada Norwid, – „dostrzegłem nagle na jego licach przebłysk podobny do uśmiechu, pomieszany z wielce głębokim wrażeniem” [VI, 222]. Zapytany (po pewnym czasie) o przyczyny tego szczególnego wyrazu twarzy ów zasłużony mąż takiej udzielił odpowiedzi:

Rzecz jest niezmiernie prosta! [...] po pierwszy raz w życiu zobaczyłem czoło, usta i nos własny w profilu... I gdyby nie wasz medal, może, jak bardzo wielka liczba ludzi, położyłbym się w grób nigdy pierwej własnego nosa mniej jednostronnie nie widziawszy. Ja, który przecież ze wszech stron piramidy oglądałem!... Otóż myśl mi przyszła była, że zaiste muszą być jeszcze rzeczy nowe do okazania ludzkości, jeżeli, mówię, własny jej nos można zwiastować! (VI, 222).

Znamy już tę parabolę. Inną jej wersję zaprezentował Norwid kilkanaście lat wcześniej (w 1869 roku) w cytowanym tu już liście do Agatona Gillnera. Zmieniły się co prawda realia, czy raczej rekwizyty: Sokratesa zastąpił „zasłużony człowiek” (miał nim być, wedle przypuszczenia J.W. Gomulickiego (VII, 557), Antoni Waga), lustra zastąpił medal z profilem, ale pozostał niezmienny ogólny morał, wypowiedziany przez Norwida w liście do Gillera: „nikt profilu swego naturalnym sposobem obejrzyć [...] nie potrafi... tak dalece i ku społecznemu obcowaniu utworzony jest człowiek”. Zapewne,

ujrzenie po raz pierwszy swego własnego profilu może być czymś ważnym odkryciem, ale czy taki jest „do-głębny sens” (obu wersji) Norwidowskiej paraboli?

Obie te wersje łączy w samej rzeczy myśl, którą wypowiedział poeta w drugiej części przytoczonego tu zdania. Człowiek został utworzony „ku społecznemu obcowaniu”, co (w znanym nam już kontekście) znaczy: poznanie – w szczególności poznanie i odkrywanie nowych prawd dotyczących moralnego i historycznego świata – ma swoiście społeczny charakter. Przedmiotem tego poznania nie jest odległy, nie dający się naturalnym sposobem zobaczyć nieskończony makrokosmos, nie jest nim też niedostrzegalny, nie dający się poznać naturalnym sposobem nieskończony mikrokosmos. Jest nim dostępny człowiekowi świat ludzki – świat moralny, historyczny i duchowy. Ten świat możemy poznawać i odkrywać w nim rzeczy całkowicie nowe, więcej, możemy w nim odkrywać całkowicie nowe „rzeczywistości i oczywistości”. Ale tego świata i tych jego nieznanych nam „rzeczywistości” również nie możemy poznać naturalnym sposobem. Nie są nam wprawdzie potrzebne do jego poznawania teleskopy ani mikroskopy, ale nie wystarczają nam i wystarczyć nie mogą same zmysły, w które wyposażyla nas natura. Samymi zmysłami nie jesteśmy w stanie zobaczyć nawet własnego profilu, dostrzec kształtu własnego nosa. Poznanie duchowego świata samymi zmysłami, bez „społecznego obcowania”, nie leży w naszej mocy. Ale dzięki temu obcowaniu, dzięki mowie, a w szczególności rozmowie (która zawsze ma – jak mówi Norwid – „dramatyczny” charakter) takie poznanie staje się możliwe. Gdybyśmy myśl tę chcieli wyrazić w filozoficznym żargonie (Norwid na szczęście nie ulega tej pokusie), moglibyśmy powiedzieć: moralna i historyczna rzeczywistość ludzkiego ducha jest (inaczej niż świat przyrody, a także inaczej niż zautonomizowany oraz *in abstracto* ujęty „świat” psychiczny) rzeczywistością intersubiektywną, a jej poznanie ma z konieczności charakter dialektyczny.

O naturze tego poznania utwór Norwida mówi znacznie więcej. Ma ono dialektyczny charakter – dochodzi do skutku w rozmowie i dzięki

„społecznemu obcowaniu” – ale sama rozmowa i samo to obcowanie są możliwe dzięki temu, że dokonują się zawsze w pewnej egzystencjalnej sytuacji, w której znaleźli się realni ludzie, żyjący w realnym świecie. To dzięki temu właśnie możliwy staje się fenomen, który ukazuje autor *Milczenia*, staje się możliwe „zobaczenie” czegoś, czego naturalnym sposobem ludzka jednostka nie jest w stanie zobaczyć. Dialektyka, o której mowa w *Milczeniu*, nie jest przeto jedynie „grą idei” sterowanych z ukrycia mocą logiki samego języka. Jest raczej konfrontacją realnych osób, znajdujących się z konieczności zawsze w określonej sytuacji, zajmujących w tej sytuacji określone miejsca i odgrywających w niej określone role, a przeto przyjmujących w niej również różne, ale zawsze określone, „punkty widzenia”, które z kolei pozwalają im widzieć i poznawać świat (a w szczególności świat społeczny) w różnych, ale zawsze określonych, perspektywach poznawczych. (Sam Norwid zapomniał – jak zobaczymy – o tej pozornie banalnej prawdzie, gdy w drugiej części *Milczenia* formułował tak często później przywoływane „prawo przemilczeń”).

Obie przytoczone tu wersje paraboli – ta przedstawiona w liście do Gillnera (z Sokratesem i zwierciadłami) oraz ta przedstawiona w *Milczeniu* (z „zasłużonym człowiekiem” i medalem wybitym na jego cześć) – różnią się jednym istotnym szczegółem. W paraboli zaprezentowanej w *Milczeniu* „zasłużony człowiek” zapytany przez Norwida o przyczyny, dla których nie powiedział osobom wręczającym mu medal o swym odkryciu (poznaniu profilu swej twarzy), odpowiada: „Kiedy... jakoś... sam przyznaj, iż takich rzeczy się nie mówi...” (VI, 222). Odpowiedź ta dała Norwidowi sposobność wypowiedzenia (na początku drugiego fragmentu części pierwszej *Milczenia*) takiej oto zagadkowej uwagi, mającej formę pytania: „Sąż zatem głębiny i stopnie szczerości ducha i oczywistości, które się jakoby spół-milczeniem ogółu uznawa, ale którym jawność spółczesna odmawia wygłosu, co okres, co wiek takowych to z-milknien nieuchronnie dla rozwoju swojej pełności potrzebując?” (VI, 223). Uwaga ta mogłaby zapewne zostać uznana za przedwczesną, gdyż antycypuje wywody

przedstawione w dwu dalszych częściach *Milczenia* i staje się zrozumiała dopiero w ich świetle, ale zawiera też rozwinięcie pewnej myśli, wyrażonej już w anegdocie o „zasłużonym człowieku”.

Obie wersje Norwidowskiej paraboli, a zwłaszcza ta przedstawiona w *Milczeniu*, zawierają charakterystykę poznania rzeczywistości duchowej (moralnej, społecznej i historycznej zarazem) jako poznania czegoś szczególnie nam bliskiego i bezpośrednio dostępnego. Istotnie, rzeczywistość ta to przecie bezpośrednio nam dana rzeczywistość naszych myśli, uczuć i wyobrażeń, rzeczywistość naszego własnego umysłu. A jednak, choć rzeczywistość ta jest naszą rzeczywistością duchową i powinna być nam przeto z natury rzeczy bezpośrednio dostępna, to jednak faktycznie nie jest nam ona – na ten właśnie fenomen Norwid zwraca naszą uwagę – w ten sposób dana. Nie jest nam – podobnie jak zewnętrzna wobec naszego umysłu, cielesna rzeczywistość – nigdy bezpośrednio dana w całości i we wszystkich swoich aspektach. Ukrywa przed naszym umysłowym spojrzeniem nie tylko różne swe „części”, „strony” czy „aspekty”, lecz skrywa nawet przed nami całe „duchowe światy”, całe nowe i nieznanne nam „rzeczywistości i oczywistości”. Są one dla naszego umysłowego poznania tak samo niedostępne, jak dla naszych zmysłów niedostępne jest poznanie w sposób naturalny pewnych aspektów naszego ciała. Przyczyna tej niedostępności jest – jak sugeruje Norwid – taka sama w obu przypadkach. Jest nią nadmierna bliskość, a z nią związany brak potrzebnej perspektywy poznawczej. Tak jak nie możemy dostrzec naturalnym sposobem kształtu naszych nosów i profilów naszych twarzy, tak nie możemy (z braku potrzebnej „perspektywy”) umysłem dostrzec tych naszych myśli, uczuć i wyobrażeń, które znalazły się (zapewne z różnych przyczyn) zbyt blisko niego. To, czego nie możemy umysłem dostrzec (pomyśleć, odczuć i wyobrazić sobie), czego nie możemy refleksyjnie poznać, nie możemy też wysłowić. To więc znajduje się w sferze naszego względnego milczenia. Względnego, gdyż zrelatywizowanego do konkretnego umysłu, przywiązanego do konkretnego ciała, usytuowanego w konkretnej sytuacji, zajmującego w niej określone stanowisko, określony „punkt widzenia” i dysponującego

określoną „perspektywą”. To jednak, co należy do sfery względnego czyjogoś (np. mojego) milczenia, nie jest objęte strefą milczenia bezwzględnego. Bowiem to, czego ja nie mogłem (umysłowo) dostrzec, poznać i powiedzieć, może dostrzec, poznać i powiedzieć ktoś inny, ktoś, kto związany jest wprawdzie ze mną egzystencjalnie, gdyż tkwi w tej samej co ja sytuacji, w tym samym (przyrodniczym, społecznym i historycznym) świecie, lecz zajmuje w niej (w owej sytuacji) inne niż ja stanowisko, inny ma „punkt widzenia” i inną „perspektywę”. To więc, co było osłonięte względnym (moim) milczeniem, może w rozmowie z kimś innym stać się jedynie „przemilczeniem”. I staje się faktycznie (moim) „przemilczeniem”, gdy zostaje rzeczywistość przez kogoś innego wysłowione, gdy znajduje rzeczywistość dzięki niemu swój „wygłos”. A dzięki temu „wygłosowi” staje się i mnie dostępne, staje się moim nowym odkryciem. Tak więc „milczenie”, „przemilczenie” i „wygłos” są – jak powie to Norwid – integralnymi „częściami żywej mowy”, czy też rozmowy. Tak dzięki „społecznemu obcowaniu”, dzięki rozmowie, zwłaszcza dzięki dialektyce, „mądrej rozmowie”, w której padają pytania budzące umysł ze snu dogmatycznego, możemy poznać istotnie coś nowego, możemy odkrywać całkiem nieznanne umysłowe „rzeczywistości i oczywistości”.

Od czasów Sokratesa i Platona aktywność zadawania „niegrzecznych pytań” i wysiłek poszukiwania na nie odpowiedzi zwykle nazywać się filozofią, czyli dążeniem do mądrości, zrodzonym z zakorzenionego w ludzkim, ograniczonym umyśle pragnienia jej posiadania. Norwid w *Milczeniu* mówi więc o filozofii, o filozoficznym poznaniu, a mówi o nich sposobem platońskiego Sokratesa. Filozofia jest dla niego sztuką i aktywnością budzenia umysłów ze snu dogmatycznego, jest wysiłkiem samoprzebudzenia, wydobywania się z „jaskini” własnego umysłu, uwięzionego w świecie potocznych mniemań i przeświadczeń, jest też niebezpiecznym zajęciem budzenia innych ludzi, umożliwiania im wydostania się z ich umysłowych „jaskiń” i odkrywania jakichś nowych, nieiluzorycznych światów, nowych „rzeczywistości i oczywistości”. W *Milczeniu* poruszamy się wraz z Norwidem w świecie wyobrażeń mających antyczny rodowód

i bardzo długą tradycję, wyobrażeń wyrażanych przy użyciu dawno już skonwencjonalizowanych metafor. Pierwsze pytanie *Milczenia* przywodzi na myśl czytelnikowi powszechnie znany fragment Platónskiej *Obrony Sokratesa*, w którym Sokrates, oskarżony o demoralizowanie młodzieży, oświadcza przed sądem (usiłując wykazać bezpodstawność oskarżenia), że nie mógł nikogo demoralizować, gdyż zajmował się wyłącznie zadawaniem pytań, ale przyznaje też, że zajęcie jego przypomina aktywność jakiegoś „bąka z ręki boga puszczzonego” po to, by Ateńczyków, niby „rasowego konia”, budził ciągle z umysłowej drzemki (30e). Trwałość i nośność tej starożytnej metafory filozofii (jako umysłowego „budzenia”) potwierdził po przeszło dwu tysiącleciach Immanuel Kant, który we wstępie do swych *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki* wyznał, jak pamiętamy, że to myśl Davida Hume’a była „właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom”¹¹. Dwa największe (jak wolno mniemać) rewolucjoniści w dziejach zachodniej filozoficznej myśli, Platon i Kant, skłonni byli swe filozoficzne odkrycia charakteryzować przy pomocy metafory „budzenia z drzemki dogmatycznej”.

Jest jednak od razu widoczne, że Norwidowska koncepcja filozofii i dialektycznego poznania różni się od sokratejsko-platónskiej koncepcji dialektyki pod jednym co najmniej względem. Poznanie filozoficzne jest wprawdzie – zdaniem autora *Milczenia* – budzeniem się z dogmatycznej drzemki i odkrywaniem całkiem nowych „rzeczywistości i oczywistości”, ale nie jest – w odróżnieniu od swego antycznego pierwowzoru – anamnezą i nie wymaga dla swego metafizycznego uzasadnienia przyjmowania teorii metempsychozy. Norwid zastąpił tę ostatnią swoją własną teorią – „teorią przemilczeń i wygłosów”. Przemilczanym założeniem (da mu poeta częściowy tylko „wygłos” w drugiej i trzeciej części utworu) owej teorii jest – jak można sądzić – przekonanie, zgodnie z którym ludzka mowa zawiera w sobie jakąś

¹¹ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 10.

bardzo doniosłą dla moralnego życia człowieka, ale potencjalnie tylko istniejącą wiedzę, a ta wiedza-niewiedza aktualizowana jest stopniowo w ciągu całych ludzkich dziejów. Ludzka mowa skrywa w sobie *Słowo* – osłoniętą milczeniem i stopniowo wyrażaną mądrość, która całkowite wysłowienie („wygłos”) znajdzie dopiero na końcu dziejów ducha. Słowo, *logos*, (metafizyczna i moralna) wiedza uczestniczą w ludzkich dziejach i mają własne dzieje.

Powiązanie antycznej koncepcji filozoficznego (dialektycznego) poznania z własną „teorią przemilczeń i wygłosów” pozwoliło Norwidowi nadać owemu poznaniu charakter historyczny. Ale zmusiło go też – jak zaraz zobaczymy – do rozważenia i skonfrontowania ze sobą dwu całkiem różnych sposobów rozumienia filozofii – tego starożytnego i tego charakterystycznego dla czasów nowych.

Pytanie drugie: Czy poszukiwaniu mądrości można poświęcić całe życie?

Pytanie to Norwid wyraził nieco inaczej. Włożył je w usta Diogenesa z Synopy i związał z pewną anegdotyczną sytuacją. Otóż Diogenes widząc w Akademii zapracowanych starców „pytał, kto by to byli? „Ci, co prawdy szukają” – odrzeczono. – „Ach! a kiedyż oni będą mieli czas ją praktykować?!...” (VI, 223). W zaproponowanej tu przeze mnie parafrazie pytania Diogenesa słowo „prawda” zostało zastąpione słowem „mądrość”, gdyż wydaje się oczywiste, że anegdota o Diogenesowych odwiedzinach Akademii jest po prostu komentarzem objaśniającym sens Platónskiej koncepcji filozofii: filozofia nie jest „mądrością” (którą posiadać mogą jedynie bogowie), lecz tym, co odpowiada ludzkiej kondycji i dostępne być może człowiekowi – jest szukaniem mądrości, mającym źródło w (nigdy nie dającym się całkowicie zaspokoić) pragnieniu jej posiadania. Przeto działanie, którym pochłonięci są starcy „szukający prawdy” w bibliotece Akademii, może być rozumiane tylko jako (trwające całe życie) poszukiwanie Prawdy (mądrości), a nie szukanie prawd należących do wiedzy stosowanej czy prawd nauk szczegółowych.

Pytanie Diogenesa dotyczy zatem „szukania mądrości”, dotyczy filozofii oraz funkcji, jaką spełnić może ona w życiu człowieka. Jest ono – podobnie jak pytanie inicjujące utwór Norwida – pytaniem (pozornie) retorycznym. Nie musimy nic wiedzieć o tych faktach, o których rozprawia historia filozofii, by wiedzieć, że odpowiedź na pytanie Diogenesa jest negatywna. Jeśli zdamy sobie sprawę ze znaczenia wyrazu „mądrość”, to łatwo zrozumiemy, że trwające całe życie szukanie mądrości, czyli szukanie całej (teoretycznej i praktycznej) wiedzy, jaka jest nam potrzebna po to, by żyć szczęśliwie i cnotliwie, byłoby działaniem przeciwnym; gdybyśmy bowiem całe życie mieli strawić na szukaniu mądrości, nie mielibyśmy czasu na to, co było celem owego szukania – na jej praktykowanie. Może więc pytanie zadane przez najbardziej znanego cynika starożytności było tylko złośliwą uwagą skierowaną pod adresem platoników, którzy warunkiem zdobycia mądrości czynili „czyste poznanie” świata idei, a poznanie to mieli za osiągalne dopiero po śmierci (ciała)? Bowiem, jak mówi w *Fedonie* Sokrates: „jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”¹².

Norwid jednak pytaniu Diogenesa nadał inny, zgoła nieretoryczny i ogólniejszy sens. Diogenes jest dla niego myślicielem czasu przełomu, czasu, w którym zamykała się ostatecznie epoka najdawniejsza filozofii greckiej, a zaczynała się „epoka wtóra”. „Na mędrca tym – mówi – zamyka się ta filozofia, którą ja heroiczną nazywam” (VI, 224). Ale jednocześnie powiada, że „zacny Diogenes przeczuwał zbliżanie się tej epoki wtórej” (VI, 223), epoki nowoczesnej, w której my wciąż jeszcze żyjemy. „Rzecz szczególna! – ze wszystkich mędrców starożytnych jedyne Diogenesa powiedzenia wybrzmiewają nam dziś jako utwory spóczesne” (VI, 224). Otóż Diogenes, przedstawiciel jeszcze „heroicznego” okresu filozofii greckiej, ale przeczuwający

¹² Platon, *Fedon*, 66b (przeł W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 49).

już zbliżanie się „epoki wtórej”, zadał to właśnie pytanie, które tu rozważamy: Czy będziemy mieli czas praktykować mądrość, której szukaniu zmuszeni jesteśmy poświęcić całe życie? Co takiego nowoczesnego – uczynmy pytanie to przedmiotem innego pytania – dostrzegł w pytaniu Diogenesa Norwid?

Pytanie Diogenesa opiera się na (niewyrażonym *explicite*) przeświadczeniu, zgodnie z którym szukanie mądrości i praktykowanie jej są to dwa całkiem różne „tryby życia”. Ostatecznym celem życia poszukiwacza mądrości, czyli filozofa, jest mądre i szczęśliwe życie. Uprawianie filozofii, czyli „szukanie Prawdy”, jest tylko środkiem służącym do osiągnięcia tego celu. *Życie spontaniczne*, przedrefleksyjne, kierowane jedynie popędową naturą człowieka zasługuje przeto – rozwińmy nieco domniemane założenie Diogenesowego pytania – na miano życia przedfilozoficznego albo (określenie pożyczmy od naszego myśliciela, Augusta Cieszkowskiego) „przedteoretycznego”. *Życie rozumne* natomiast, życie filozofa szukającego mądrości, bywa nazywane (zgodnie ze starożytnym obyczajem) „życiem teoretycznym”. *Zaś życie mądre i szczęśliwe*, które jest stosowaniem mądrości już znalezionej, mogłoby być nazwane (znów za Cieszkowskim) „życiem poteoretycznym”. Pytanie Diogenesa opierało się więc na przeświadczeniu, zgodnie z którym życie poteoretyczne różni się jakościowo od życia teoretycznego i jest jego następstwem, bowiem „praktykowanie mądrości” wymaga wprawdzie jej znalezienia, a to jest efektem długiego (całe życie trwającego) jej poszukiwania. Ale przeświadczenie takie, całkiem obce Grekom „epoki heroicznej”, żywią ludzie nowocześni, ludzie „epoki wtórej”¹³. Właśnie ich więc pytanie Diogenesa powinno obudzić z drzemki dogmatycznej.

Greki „epoki heroicznej” nie mieli – zdaniem Norwida – żadnych powodów, by trapić się tym pytaniem. „Nielewkie że na ulicy zapytać było przecie można, co jest dusza? jak i ile nieśmiertelna? co życie

¹³ Źródłem tego przeświadczenia jest zapewne chrześcijaństwo. Nie życie teoretyczne, lecz życie cnotliwe i ostatecznie zbawienie powinno być celem dążeń człowieka.

i żywot? na co i dlaczego filozofia?... Zapytywany z nie mniejszą odpowiedzią prostotą: »Tyle a tyle wiem, lub nie wiem; co do filozofii, ta – za cel ma uczynić człowieka moralnie szczęśliwym!« (VI, 223). Do tej heroicznej epoki należy jeszcze – zdaniem Norwida – filozofia Platona, a Platońskie dialogi są jej ostatnim wielkim literackim wynalazkiem.

Platoński Dialog ludzi zwykłych, ludzi na ulicach Aten spotykanych, a poszukujących nieznanego Boga, prawdy i cnoty wśród doczesnych i arcygotocznych bytu warunków, jest w prostej linii ostateczną jakoby rzeczywistością onych dialogów olimpijskich Ajschylosowskich, gdzie sprawy i myśli ludzkiej jeszcze nie ma, lecz gdzie święte i mądre *fata* człowiekiem dla idei pogardziły (VI, 225).

Pytanie zadane przez Diogenesa nie jest więc pytaniem ludzi epoki heroicznej, ludzi, którzy mądrości szukali bez lęku, że nie będą mieli czasu jej praktykować, ludzi, którzy rzeczywiście ją praktykowali, uprawiając filozofię niemal na ulicy, prowadząc rozmowy o bogach (również o „nieznanym Bogu”), o duszy, o ostatecznych celach ludzkich dążeń, którzy wierzyli też, że wiedza tego rodzaju (teoretyczna i praktyczna) wystarcza człowiekowi do osiągnięcia moralnego szczęścia.

Starożytni nie znali wcale pewnego rodzaju uśmiechu, który dopiero myśmy wynaleźli, a który też wynalazek zapewne nam przynosi niemały zaszczyt. To jest: oni nie znali uśmiechu zatęchłego umysłu i zupełnie zwątpiałego serca, z jakim odpowiadają dziś mędrkowie na zapytania ludzi naiwnych, świeżych i coraz rzadszych! (VI, 223).

Pytanie Diogenesa nie jest więc pytaniem retorycznym, zawierającym już w sobie odpowiedź. Starożytni nie mieli potrzeby zadawania go sobie, gdyż nie mieli powodu, by wątpić w możliwość praktykowania mądrości; i rzeczywiście – filozofując nawet „na ulicy” – ją praktykowali.

Również platonicy szukający prawdy w księgozbiornie Akademii, zagadnięci złośliwie przez Cynika z Synopy, udzieliliby zapewne twierdzącej odpowiedzi na jego pytanie. Kto bowiem wierzy, że

szukanie przez całe życie mądrości, zbliżanie się nieustannie do „czystego” i adekwatnego poznania idei przyniesie po śmierci jego ciała trwałe szczęście jego duszy (która powróci do państwa idei i osiągnie wreszcie to, do czego wcześniej nieustannie dążyła), ten nie tylko „szuka” mądrości, ten – mądrze żyjąc – już ją praktykuje. Mądre życie jest „życiem teoretycznym”, życiem poświęconym szukaniu prawdy, szukaniu mądrości; cel takiego życia osiągnięty zostanie w pełni dopiero po śmierci, ale pośmiertne osiągnięcie celu (kontemplowanie całej prawdy) nie wymaga zmiany trybu życia duszy pochłoniętej wcześniej (częstkowym i przybliżonym) jej poznawaniem. Przed śmiercią ciała, z którym została złączona, i po jego śmierci dusza filozofa, czyli poszukiwacza mądrości, żyje wciąż tym samym trybem, żyje „życiem teoretycznym”.

Pytanie Diogenesa nie było problemem ludzi „epoki heroicznej”; stało się jednak problemem ludzi „epoki wtórej”, stało się też problemem człowieka nowoczesnego. Ten ostatni przeczuwa, że szukanie prawdy może nie zostać zwieńczone sukcesem (zdobyciem mądrości) i że na jej praktykowanie może nie będzie miał wcale czasu. Czy jednak człowiek nowoczesny w ogóle poszukuje samodzielnie mądrości?

Człowiek nowoczesny raczej żyje z przeświadczeniem, że on sam nie musi mądrości szukać, gdyż robi to za niego „postęp wiedzy naukowej”. Nauka wcześniej czy później da mu odpowiedź na jego światopoglądowe, jak mówi, pytania; da mu odpowiedź dotyczącą zwłaszcza ostatecznych celów (czy też, jak mówi, wartości), które powinien realizować w życiu. Człowiek nowoczesny nie szuka przeto Prawdy, jej odkrycie powierza bowiem nauce; rozstrzygnięcie swych „światopoglądowych” pytań odkłada *ad Kalendas Graecas*, do nieokreślonego czasu, gdy nauka przyjmie postać pełnego „systemu wiedzy”. Mniema, że „mądrość oczekiwać spokojnie winna na uzupełnienie wiedzy przez pojedyncze rozwinięcie umiejętności wszystkich, i że wtedy czas przyjdzie praktykowania prawdy!” (VI, 224). Na co dzień jednak stosuje rozmaite użyteczne prawdy szczegółowe.

Ma przeto dwa rodzaje wiedzy: „Jedną tymczasowo posługującą, drugą obiecaną... Stąd obiedwie niezupełnie trwale mu właściwe, obiedwie warunkowe” (VI, 226).

Dlaczego jednak człowiek „epoki wtórej”, człowiek nowoczesny, zwleka z szukaniem odpowiedzi na swe światopoglądowe pytania, dlaczego szukanie mądrości, czyli sprawę swego moralnego szczęścia, powierza bezosobowemu i nieprzewidywalnemu postępowi nauki, choć wie, że może nie mieć czasu znaleźć mądrość praktykować? Zapewne dlatego – sformułujmy hipotetyczną odpowiedź – że człowiek nowoczesny wierzy w naukę wiarą niemal religijną, a ta scjentyistyczna wiara, którą żywi, każe mu od postępu naukowego oczekiwać nie tylko dobrobytu materialnego, lecz także moralnego. Zapewne również dlatego, że nie dowierza własnym siłom w dziele szukania mądrości, że prawdy moralne przez siebie odkrywane (i ewentualnie stworzony przez siebie światopogląd) gotów traktować jako coś, co ma jedynie subiektywną wartość; tymczasem spragniony jest wiedzy moralnej tak obiektywnej, jak ta, którą jest – jego zdaniem – wiedza naukowa. I również dlatego – tę jedynie odpowiedź Norwid w *Milczeniu* bierze pod rozwagę – że obiektywna prawdziwość wiedzy naukowej zapewniona jest właśnie (mówiąc ogólnikowo) przez intersubiektywne mechanizmy wytwarzania, weryfikowania i kumulowania wiedzy, a te właśnie mechanizmy sprawiają, że ma ona procesualny, „postępowy” oraz „systemowy” charakter. Człowiek nowoczesny dlatego właśnie chce czekać na przyszłe odkrycia nauki, że wierzy, iż te same mechanizmy, które sterują historycznym postępem nauki, zapewniają jej jednocześnie obiektywną, powszechnie obowiązującą wartość poznawczą. A nadto wie, iż musi na owe odkrycia czekać, gdyż naukowa wiedza dopiero wtedy będzie zawierała praktyczną mądrość, pozwalającą rozstrzygać wszystkie rozstrzygalne pytania światopoglądowe, gdy osiągnie formę doskonałą, formę „naukowego systemu” (obejmującego nie tylko to, co starożytni nazywali „filozofią teoretyczną”, lecz także to, co nazywali oni „filozofią praktyczną”).

Jeśli nawet opis ten potocznej świadomości „człowieka nowoczesnego”, jego światopoglądowych przekonań i scjentyistycznych wiar jest w przybliżeniu tylko trafny, to jednak – zwróćmy na to uwagę – nie odnosi się on zapewne do tych ludzi „epoki wtórej”, którzy nie czekają na efekty naukowego postępu, nie pozostawiają tylko owemu postępowi wykonanie zadania znalezienia mądrości, lecz przeciwnie – sami tej mądrości szukają, sami podejmują trud budowania swego światopoglądu. Opis powyższy stanu świadomości „człowieka nowoczesnego” nie odnosi się więc zapewne do nowoczesnych filozofów. Jak przeto ci ostatni radzą sobie z zadaniem poszukiwania mądrości? Norwid próbuje udzielić odpowiedzi na to pytanie.

Dylemat: przybliżenie czy system?

„Czy przez przybliżenie [...], jak pierwotni czynili, czy (jak po-Arystotelejsy) przez system otrzymuje się i udziela słuszniej światło i dobro?...” (VI, 225). Zadając to pytanie Norwid przeciwstawia sobie dwa różne sposoby (filozoficznego) poznania: temu, który dominował – jego zdaniem – w heroicznej epoce filozofii greckiej, poznaniu na drodze tworzenia „przybliżeń” przeciwstawia poznanie na drodze, którą wybrali filozofowie epoki nowej („po-Arystotelejsy”), poznanie na drodze budowania „systemów”. Tę ostatnią drogę wyznaczyli już zapewne – zdaniem Norwida – platonicy, skoro przedstawiony właśnie dylemat („pytanie etycznie kardynalne”) określa jako „wprost podejmujący zacny ów Diogenesa utysk względem akademickich pracowników, skoro, widząc ich prawdy szukających [...], słusznie wołał: »Kiedyż oni czas będą mieli, ażeby znaleźć mądrość praktykować?!«” (VI, 225). Jakiż związek – chciało by się zapytać – mogło mieć pytanie Diogenesa z sytuacją „akademickich pracowników” szukających prawdy w księgozbiorku Platońskiej Akademii? Wszak oni reprezentować mieli stanowisko ludzi jeszcze „epoki heroicznej”, wolnych od utrapień „zatęchłego umysłu i zupełnie zwątpiałego serca”, wolnych od lęku, który znalazł wyraz w pytaniu Diogenesa. A jednak Norwid uznał owo pytanie za pytanie „słusznie” do nich skierowane.

Być może (zaryzykujemy sformułowanie hipotetycznej odpowiedzi) platonikom właśnie przypisał Norwid skłonność, która wyraz znalazła w całej „epoce wtórej”, skłonność do budowania systemów. Bowiem wierni uczniowie i filozoficzni spadkobiercy Platona wiedzeni przekonaniem, zgodnie z którym umysł ludzki dysponuje określonym zasobem prawd wrodzonych – prawd „realnych” (odnoszących się do rzeczywistości empirycznej) a jednocześnie „apodyktycznie pewnych” – jeśli wznosić systemy wiedzy mającej „aprioryczny” i zarazem „syntetyczny” charakter. Do tych późnych spadkobierców Platona należał – jak wiadomo – również „ojciec nowożytnej filozofii”, Kartezjusz, który usiłował zrekonstruować „system” całej ludzkiej wiedzy wedle dedukcyjnego wzorca, jakiego dostarczył system euklidesowej geometrii. Ów rekonstruowany przez Kartezjusza system ogarnąć miał nie tylko całą istniejącą wiedzę nauk szczegółowych, lecz także całą wiedzę filozofii teoretycznej i praktycznej; miały w nim wszak zostać wyprowadzone z aksjomatów, a następnie „sposobem geometrycznym”, czyli demonstratywnie, dowiedzione wszystkie prawdy naukowe – zarówno te, które należą do nauk przyrodniczych i społecznych, dających techniczną władzę nad siłami pozaludzką i ludzką przyrody, jak i te, które tworzą zręby metafizycznej, etycznej i politycznej wiedzy. Miały więc w systemie Kartezjusza zostać naukowo zrekonstruowane te wszystkie prawdy, które mogłyby być „praktykowane” przy użyciu zarówno technicznych, jak i moralnych środków i dać trwałą podstawę zarówno materialnego, jak i moralnego dobrobytu człowieka, które mogłyby zaspokoić jego pragnienie mądrego i szczęśliwego życia. Usiłowania Kartezjusza nie zostały – jak wiadomo – uwieńczone sukcesem, ale nadały kierunek wysiłkom całej uprawianej *more geometrico* filozofii „złotego wieku” czasów nowożytnych. Filozofowie następnego stulecia odrzucili platońską ideę, na której opierali swe systemotwórcze prace Kartezjusz i kartezjanie; podjęli też wysiłek przebudowy wiedzy naukowej zgodnie z nową, empirystyczną zasadą sformułowaną przez Locke’a. Ale triumfy matematycznego przyrodznawstwa, które przyniosło w tym stuleciu największy sukces „systemowego” (hipotetyczno-dedukcyjnego)

myślenia, czyli fizykę Newtona, osłabiły wymowę metafizycznego, ale i epistemologicznego sceptycyzmu, do jakiego doszedł osiemnastowieczny empiryzm. Skłoniło to Kanta do podjęcia próby obrony „apodyktycznej pewności” wiedzy matematycznej i matematyczno-przyrodniczej, a próba ta przyniosła w następstwie – jak wiadomo – ponowny rozkwit filozoficznej i naukowej „spekulacji” i imponującą produkcję metafizycznych oraz metafizyczno-przyrodniczych systemów. Upadek idealizmu niemieckiego spowodował wprawdzie utratę zaufania do apriorycznej spekulacji, ale nie wykorzenił skłonności do „systemowego” myślenia w filozofii i naukach szczegółowych. Myślenie to (uprawiane inną niż dotychczas metodą) znajdowało wyraz już nie tylko w naukach przyrodniczych, lecz także społecznych (w socjologii, która właśnie pod tą nazwą zajęła wyróżnione miejsce w „systemie nauk”, w ekonomii politycznej, w naukach historycznych, traktowanych jako „nauki nomotetyczne”), a z wykrytych w tych naukach i odpowiednio zinterpretowanych „praw powszechnych” („prawa powszechnej atrakcji”, czyli „uogólnionego” przez francuskich myślicieli społecznych prawa powszechnego ciężenia, prawa ewolucji powszechnej, prawa „powszechnej organizacji”, powszechnych „praw dialektyki”, a w szczególności „praw materializmu historycznego” itp.) usiłowano robić światopoglądowy, metafizyczny i ideologiczny użytek. Właśnie w drugiej połowie dziewiętnastego wieku triumf święciły scjentystycznie zabarwione (naturalistyczne i materialistyczne) ideologie, których twórcy – powołując się na prawa nauki i „system wiedzy naukowej” – kreślili rozmaite optymistyczne prognozy historycznej przyszłości.

Takie były (być może) racje, dla których panujący w „epoce po-Arystotelejskiej” sposób „szukania prawdy” wiązał Norwid z aktywnością budowania systemów, a typowy dla tej epoki sposób gromadzenia i przekazywania wiedzy – proces tworzenia i obalania kolejnych, niedoskonałych teorii naukowych w dążeniu do realizacji teorii doskonałej – łączył z charakterystyczną dla ludzi nowożytnych postawą światopoglądową – postawą oczekiwania na te szczęśliwe czasy, gdy mądrość (pojmowana jako rezultat „systemu wiedzy

naukowej”) będzie mogła być powszechnie praktykowana. W każdym razie systemowy sposób pojmowania wiedzy budzi różne wątpliwości Norwida: „Czy system posiłkuje w czymkolwiek prawdę? czy sprawdza ją albo jej świadczy? ... on, który zarówno rzeczom fałszywym, jak niefałszywym może służyć!... gdzie i po co wciąż nowe i zastępujące dawne systemata prowadzą, przewalając uprzedzicieli swoich?...”. Pytania te pozostawia Norwid bez odpowiedzi. Ale dodaje do nich jeszcze jedno pytanie: „Czy nareszcie system, sam w sobie uważany, kształci się także i postępuje?...”. I odpowiada stanowczo:

Myślę, że nie! – albowiem system się budując na pojęciu zupełności, całości i harmonii, takowym brakować nic nie może; mógłby tylko na szerz postępować, coraz większą obejmując wszystko następstw, pojawisk i szczegółów. I byłoby nareszcie do wnioskowania, że ostatecznym dostąpieniem doskonałości systematu musiałyby być jego porównanie z systematem świata naszego (VI, 226).

Autor *Milczenia* nie ma więc wątpliwości co do tego, że poszukiwacz mądrości powinien zmierzać do celu drogą prowadzącą przez przybliżenia, nie przez systemy. Bowiem działanie „przez przybliżenie [...]”, mówi, a pobrzmiewa tu Pascalowska nuta, „wydawa mi się być najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego. Nie wiem, zaprawdę, czyli jest jaka forma działalności umysłowej odpowiedniejsza położeniu naszemu, jak przybliżenie! Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale uoblędniającym poglądy nasze. Podobno że cokolwiek bądź czynimy, zagaja się albo uzupełnia przez przybliżenie. [...] Stąd to, obejmując one – i jednocząc – dwa wielkie klejnoty umysłowe, czyli: rozważę umiejętności i nierozważę instynktu przyrodzonego, jest zupełnie człowieczym” (VI, 226–227). Jednakże – jak się okazuje – istnieje, wedle Norwida, nie jeden, lecz dwa sposoby szukania mądrości przez przybliżenie. W obu rolę zasadniczą ma odgrywać milczenie.

Jeden z nich znali i stosowali mędrcy starożytni, w szczególności filozofowie greccy epoki heroicznej, a przede wszystkim pitagorejczycy, którzy nie tylko dążyli do mądrości, lecz także – jak sugeruje Norwid – osiągalni (ale tylko w pewnym stopniu) cel swych

dążeń, dzięki stosowaniu pewnej wyrafinowanej kultury milczenia. (Do sprawy tej jeszcze będziemy musieli powrócić). Drugi sposób stosowania przybliżeń przypadł w udziale ludziom „epoki wtórej”, w szczególności ludziom nowoczesnym, którzy mają do dyspozycji – jak pamiętamy – dwa rodzaje wiedzy, „jedną tymczasowo posługującą, drugą obiecaną”. Ludzie współcześni – na co dzień stosujący wiedzę pragmatyczną a oczekujący na jakiś doskonały system wiedzy dającej mądrość i szczęście – na swe światopoglądowe pytania nie znajdują odpowiedzi. Zapytani uciekają się do jakichś „odwłok zdania”, przemilczeń i „nie-do-głębień”. A te „są przecież utajoną myślą, więc są tylko koniecznie nie-do-powiedzianym ciągiem rzeczy!...” (VI, 226).

A więc to człowiek nowoczesny i on przede wszystkim zmuszony jest poszukiwać mądrości na sposób dialektyczny – poszukiwać jej zadając pytania, słuchając odpowiedzi, pytając znów o to, co zostało w tych odpowiedziach przemilczane itd. To człowiek nowoczesny skazany jest na szukanie prawdy sposobem przybliżeń. Czy jednak droga ta różni się zasadniczo od drogi myślenia „systemowego”? Jeśli tak jak ta ostatnia ma być długą, historyczną drogą, to czy człowiek może w ogóle się spodziewać, że odkryje prawdę, a już odkrytą będzie miał czas praktykować? By znaleźć odpowiedzi na te pytania, musimy w pierw poznać odpowiedź na pytanie trzecie.

Pytanie trzecie: Czy człowiek może wszystko wiedzieć?

Tak brzmi centralne i najbardziej niegrzeczne spośród pytań zadanych w Norwidowskim utworze. „Byłoby to zapewne – czytamy – czymś jak bardzo niegrzeczną-rzeczą, gdyby kto do spółczesnego mędrca słowa te wystosował: »Racz powiedzieć, Mężu! czy człowiek może wszystko wiedzieć?«” (VI, 230). I to pytanie, podobnie jak dwa poprzednie, robi zrazu wrażenie pytania retorycznego. Tradycyjna (a więc „grzeczna”) odpowiedź na nie ma bowiem charakter kategorycznie negatywny. Nie, człowiek, istota skończona (w odróżnieniu od Umysłu Nieskończonego) wiedzieć wszystkiego nie może. Jeśli jednak tak łatwo jest grzecznie odpowiedzieć na to

pozornie retoryczne pytanie, dlaczego autor traktuje je najwidoczniej jako pytanie budzące z drzemki dogmatycznego myślenia i nazywa je „czymś jak bardzo niegrzeczną-rzeczą”? Przyjrzyjmy się baczniej kontekstom Norwidowskiego pytania.

Autor *Milczenia* wprowadza do swego osobliwego eseju dwie narracyjne anegdoty, których związek z głównym tokiem przedstawionego w nim wywodu nie całkiem jest jasny. W pierwszej z nich opowiada o spotkaniu ze swym bliskim znajomym w „jednej z najświetniejszych stolic Europy” i zaplanowanym zwiedzaniu wspólnym Głównej Biblioteki. Znajomy się spóźnił i plany spełzły na niczym; zamiast zwiedzać bibliotekę przyjaciele jedynie obeszlili jej ogromny budynek i z zewnątrz podziwiali jego architekturę. Opis tego zwyczajnego zdarzenia staje się w *Milczeniu* parabolą współczesnej cywilizacji: „Pamiętny to, zaiste”, czytamy, „acz maleńki wypadek! albowiem najniewinniej u-parabolizował mi był istotne publiczności spółczesnej obcowanie ze sferą wyrobów umysłowych” (VI, 238). Oglądanie ogromnego masywu budynku biblioteki skłoniło obu przyjaciół do spojrzenia na niego „ze stanowiska starożytnych literatur, czyli [...] kilku ksiąg sanskryckich i zendyjskich, kilkudziesięciu greckich i rzymskich, i hebrajskiej jednej i jedynej...” (VI, 228). Nasunęło im to następnie takie oto pytania: „[...] na czym skończy ma ta nasza literacka płodność? [...] na czym ona zatrzyma się i w co się odrodzi?” (VI, 228–229). Starożytnym tylko kilkadziesiąt ksiąg służyło do ukształcenia umysłu i rozwinięcia w pełni umysłowego życia. Ludzie nowocześni tworzą i gromadzą w bibliotekach miliony książek i czasopism. Jaki robią z nich użytek? Czytają romanse i powieści, które zaleca reklama (a „dopowiedzieć co rychlej przynależy, że to zawsze jeden tylko romans, ów ostatni [...] obchodzić winien” i „że to zawsze jedna tylko broszura, owa ostatnia [...], ta jest tylko obowiązującą”), po czym przeczytane wyrzucają na śmietniki, skąd podnoszą je czasem „osobistości moralnie zaniebane”. Te „przy bladej świeczce z trudem zakupionej, czytywać będą na dorywczwo wpadłych im w rękę drukach to, co przypadek sam im nastroczył [...]. I udarty jakiś kawałek papieru drukowanego świecić

będzie tym chciwym rozwinięcia umysłowego oczom i sercom”. Tak „nieszczęśliwy ów a chętny ukształcenia umysł, tułając się za bezcelnie i bez-szczerze postawioną pracą umysłową, natrafiać musi i natrafia na pojawy więcej daleko zakrwawień i ran niżli pojęć mu przynoszące!” (VI, 229).

Konstatacja ta skłania autora *Milczenia* do wypowiedzenia uwagi ogólnej, dotyczącej wszystkich ludzi nowoczesnych i ich umysłowej kultury. Kultura ta rozwija się, rozrasta i pomnaża bez związku z istotnymi potrzebami umysłowymi człowieka. Pomnaża się i rozrasta również w szczególności naukowa wiedza, oderwana od ludzkich potrzeb światopoglądowych, wiedza sterowana mechanizmem jakiejś anonimowej „ciekawości bezgranicznej”. Bowiem „wiedza dla użytku jakowego bieżącego uprawiona, zawsze końcem końców, musi ostatecznie, nawet przez otrzymane swe rzeczywiste owoce, służyć wiedzy dla wiedzy [...], lecz człowiek, w tym nie sam nie postanowiwszy, bywa tylko jakoby arcyinteresującą igraszką ciekawości bez-granicznej!...” (VI, 230). A więc nie tylko romanse i powieści drukowane w czasopismach, lecz także naukowe dzieła należą do „bezcennie i bez-szczerze postawionej pracy umysłowej”, która nie może przynieść pożytku umysłowi „szukającemu ukształcenia”. Ten musi jednak przecie w swym poszukiwaniu „sam coś postanowić”, by nie stać się tylko narzędziem jakiejś bez określonego celu uprawianej, bezosobowej wiedzy dla wiedzy, sterowanej bezosobową też, a więc i bezgraniczną ciekawością poznawczą. Człowiek konkretny nie żywi takiej bezgranicznej ciekawości, a nawet nie może jej żywić. I nie gromadzi wiedzy dla samej tylko wiedzy, a nawet nie może jej gromadzić. „Człowiek chce wiedzieć: gdzie? i po co pracuje myślą?... choćby tylko dlatego, że bez tej wiadomości niecała jego energia w dzieło zagaja się” (VI, 230). W tym kontekście pytanie Norwida („Czy człowiek może wszystko wiedzieć?”) uzyskuje nowy sens.

Nie bez znaczenia dla zrozumienia tego sensu jest również druga anegdota. Okazuje się, że spotkanie dwu przyjaciół pod gmachem Głównej Biblioteki nie zakończyło się po wspólnym obejściu i obejrzeniu gmachu. Przyjaciele wybrali się na dalszą przechadzkę, aż

znaleźli się „na wyniosłości, pod której piersią szeroką przepływało lub wrzało całe ogromnego miasta życie”. I czytamy dalej komentarz: „Imponującym bywa, bo upajającym, ów gwar szeroki, który, urabiając się ze wszech wydzźwięków wszystkich działalności i energii, śpiewa sam sobie nieustannie: »Takich to, jak ja, pięć, sześć na świecie dziś... to – cała cywilizacja jego, i wartość, i siła!«” (VI, 238). Scenie tej nadaje Norwid-narrator „paraboliczne” znaczenie. W pejzażu oglądanego ze wzniesienia miasta i w jego wrzawie słyszy tylko dwa głosy i dostrzega tylko dwie postaci czy też dwa „kształty umysłowe”. Jeden z tych „kształtów” „nic godnego względu nie zna, nie dopuszcza i nie poczuwa oprócz swojego własnego i swojej pasji interesu” (VI, 240). „Kształt” ów, jeśli nawet usłyszy głos wyrażający jakiś cudzy pogląd lub interes, to weźmie go pod uwagę ze stanowiska swego tylko własnego interesu. I tak „we wszystkości rzecz swą jedynie ważąc, nie wychodzi on nigdy ze swego punktu-wyjścia”. Postawa ta jest – zdaniem Norwida – przejawem jednej z najbardziej charakterystycznych „dążności umysłowych” współczesnej cywilizacji. Dążność ta

nie obejmując z całej wszystkości nic, prócz tego tylko, co do niej się odnieść może, juźci że nic [...] nie świadczy i nie wypowiada dla prawdy bezwzględnej – ona ani jednego słowa nie dodawa do wielkiego bez-interesu wiedzy i uczucia, tak iż złudzeniem akustycznym powinien by być we większej swej połowie kolosalny ów gwar stołeczny [...] (VI, 240).

Ale z pejzażu i zgiełku wielkiego stołecznego miasta wyłania się jeszcze jeden „kształt umysłowy”. Tego pragnieniem jest jedynie, „ażeby być upodobanym względem mody czasu swojego i ażeby podobać się”. I tak jeżeli pierwszy z owych kształtów umysłowych „nigdy swojego punktu wyjścia nie opuszcza, to ten drugi nigdy go wcale nie miał” (VI, 241). I jaka z tego słuchania gwaru miejskiego płynie konkluzja? „Zaiste, nie nazbyt wysoko potrzeba się wznieść, ażeby, nie usłyszawszy tam ani jednego słowa dla prawdy bez-względnej i dla bezinteresu uczucia podniesionego i wygłoszonego, pomyśleć

słusznie: jakże wielkim jest albo bywa milczeniem ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!...” (VI, 241).

W dwu anegdotach-parabolach przedstawił Norwid z genialną zwięzłością głęboką filozoficzną krytykę kultury nowoczesnej, krytykę, w której antycypował pewne wątki myślowe rozwijane później przez dwudziestowiecznych filozofów: wątek kulturowej alienacji człowieka i wątek „tragedii kultury”. Kultura nowoczesna nie spełnia już (w odróżnieniu od kultury starożytnej) funkcji światopoglądowych i wychowawczych; nie służy realizacji „umysłowego ukształcenia” człowieka; staje się czymś autotelicznym (wiedzą, sztuką, literaturą uprawianymi dla nich samych), czymś obcym ludzkiej naturze. Służąc realizacji partykularnych interesów, przestaje służyć poszukiwaniu „prawdy bezwzględnej”. Najwidoczniej bowiem tylko bezinteresowne poszukiwania prawdy bezwzględnej, a nie stymulowany „ciekawością bezgraniczną” postęp bezosobowej „wiedzy dla wiedzy”, może prowadzić do mądrości i szczęścia.

Usytuujmy w tym kontekście (krytyki kultury nowoczesnej) rozważane tu trzecie i najważniejsze pytanie *Milczenia*. Jakże ono winno być rozumiane? Nie zdziwi nas już teraz zapewne, że pytanie to powiązał Norwid z pytaniem innym, stawiając czytelnika przed takim oto dylematem:

„Racz powiedzieć, Mężu! czy człowiek może wszystko wiedzieć? Czy on oczekiwać ma, aż wypojedynczone umnictwa dokwitami swoimi ostatecznymi stworzą wieniec i koronę światła? A tymczasem, czyli należy, ażeby codzienne jego życie świadczyło zastałym nałogom lub przesądom i posługiwało przyjętym hierarchicznie psychom?” (VI, 230).

Autor nie kwapi się z odpowiedzią, a swój budzący z dogmatycznej drzemki dylemat opatruje takim oto przypisem: „Na pytania te ze zupełną prostotą gotowi jesteśmy odpowiedzieć i poniekąd, dla umiejętnie czytających odpowiadamy na nie w ciągu niniejszego tekstu” (VI, 230).

Zachęcony i ostrzeżony w ten sposób czytelnik chce zapewne czytać utwór Norwida „umiejtnie” i szuka w nim odpowiedzi na zadane pytania. I rzeczywiście jego cierpliwość zostaje nagrodzona, gdyż parę stron dalej, w drugiej, „właściwej” części utworu, w której rozważana jest m.in. tajemnicza istota i cel pitagorejskich praktyk wieloletniego milczenia, otrzymuje wreszcie coś w rodzaju zapowiadanej odpowiedzi. Zostaje ona wyrażona w postaci „osobistego przekonania filozoficznego” autora *Milczenia*. A to przekonanie, – powiada on:

Te jest: iż ja nie myślę, ażeby wystarczyło człowiekowi, gdyby on wiedział wszystko! Myślę, owszem, że człowiek potrzebowałby zawsze więcej...

(Jak to? więcej niż wszystko?!...)

– Człowiek potrzebowałby (mówię) wiedzieć, każdej pory, doby, i chwili, i okoliczności, wszystko to, co w tych razach i względach wiedzieć on, jako on, powinien, i jako społeczeństwa ludzkiego członek.

To zaś wydawa mi się być więcej niż wszystko, albowiem toć jest wszystko więcej znajomością i samejże niewiedzy, i jej pomiaru (VI, 235).

Czytelnik otrzymał więc odpowiedź na nieco inne pytanie niż to, na które odpowiedzi oczekiwał. Czy człowiek „potrzebowałby” wiedzieć wszystko? Może i potrzebowałby, ale czy on może wszystko wiedzieć? Ta zmiana sensu pytania zdaje się jednak nie martwić autora *Milczenia*. Również czytelnik nie ma zapewne powodu, by zwracać na nią specjalnie uwagę, ta bowiem zaprzątnięta zostaje czymś zupełnie innym. Najpierw autor kieruje ją na jedno słowo występujące w pytaniu wyjściowym. Słowo „wszystko”. Jego znaczenie zostaje teraz dookreślone i ta zmiana wydobywa sens nowego pytania, tego właściwego pytania, wokół którego zorganizowany zostanie cały dalszy wywód. „Czy człowiek może wszystko wiedzieć?” Pytanie to traci wszelki pozór retoryczności i ukazuje swój prawdziwy charakter. Odsyła nas do innego pytania; okazuje się „kryptoproblemem”. Nie chodzi przecież o to, czy człowiek może wiedzieć wszystko, lecz o to,

czy może wiedzieć to wszystko, co on „jako on” powinien wiedzieć i „jako społeczeństwa ludzkiego członek”, to wszystko, co jest mu potrzebne do moralnie dobrego i szczęśliwego życia. „Niegrzeczne pytanie” zadane „współczesnemu mędrcom” dotyczy więc mądrości. Czy człowiek współczesny może ją efektywnie osiągnąć, czy też musi raczej czekać na nią do czasów, gdy podaruje mu ją sam „postęp naukowej wiedzy”?

Znamy już powód, dla którego pytanie to musiałyby być przez „współczesnego mędrca” uznane za niegrzeczne. Mędrzec ów zaleca bowiem oczekiwanie na ostateczny rezultat naukowego postępu, na budowę ostatecznego „systemu wiedzy”, w którym rozstrzygnięcie znajdą wszystkie istotne problemy światopoglądowe współczesnego człowieka. Ale postępując zgodnie z tym zaleceniem i oczekując na przyszły „naukowy system” człowiek współczesny jednocześnie korzysta na co dzień z wiedzy nauk szczegółowych i ich technicznych następstw. Korzysta więc z materialnego dobrobytu, jaki niesie ze sobą postęp nauk szczegółowych i rozwój techniki, ale żyje jednocześnie w nędzy moralnej i cierpi dolegliwości „całkiem zwątpiałego serca”, nie ma bowiem na co dzień wiedzy „trwale mu przysługującej”, wiedzy pozwalającej nakierować swe życie na cele mające bezwzględną wartość. A więc z moralnych powodów człowiek „potrzebowałby wiedzieć wszystko”. Tak, człowiek powinien „wiedzieć wszystko”, czyli powinien wiedzieć, choćby w przybliżeniu, to wszystko, co w jego konkretnej egzystencjalnej sytuacji („porze, dobie, chwili i okoliczności”) jest mu potrzebne do życia moralnie szczęśliwego; powinien nawet wiedzieć „więcej niż wszystko”, gdyż powinien mieć wiedzę, choćby przybliżoną, o swej sytuacji egzystencjalnej i jej ograniczeniach, a tym samym powinien mieć wiedzę o „sytuacyjnych” ograniczeniach swej własnej wiedzy.

Jeśli człowiek ma żyć moralnie szczęśliwie, to taką wiedzę mieć powinien, ale czy rzeczywiście może ją mieć? Przykład filozofów „epoki heroicznej”, w szczególności przykład Pitagorasa oraz jego uczniów, naśladowców i innych „parabolistów milczenia” skłonił Norwida do udzielenia pozytywnej odpowiedzi na to pytanie.

Pitagoras i jego uczniowie dążyli do tego samego celu, do którego dążyli i inni filozofowie heroicznego okresu. Twórca szkoły „żądał był od poczynających uczniów dwa, trzy, pięć i siedem lat milczenia”, a zatem „musiał on zalecenie takowe, a nie najponętniejsze, jakimś usłusznieniem zadatkować” (VI, 234). Obiecywaną nagrodą za uprawianie tej ascezy milczenia mogła być jedynie „poszukiwana dawno mądrość”, a w celu osiągnięcia jej lub raczej tylko zbliżenia się do niej należało – wedle domysłu Norwida – spełnić dwa warunki. Spełnienie warunku pierwszego i tylko „podrzednego” wymagało otworzenia umysłu na wszystkie te świadectwa, których mogą o świecie dostarczyć zmysły. (Dzięki milczeniu miała zostać osiągnięta „harmonia pomiędzy uchem zewnętrznym a wewnętrznym, pomiędzy patrzeniem optycznym a widzeniem – niemniej dotykaniem, niemniej smakiem...”). Chodziło więc o „odbudowanie całej postawy zmysłowej człowieka, długim spokojem milczącej ciszy pozyskane” (VI, 234–235). Spełnienie drugiego i najważniejszego warunku wymagało dostosowania umysłu do „ustroju świata” i usłyszenia jego „monologu wiecznego”. A więc tu „szło o osobiste zestosowanie ustatkowanego swojego myślnego organizmu do ustroju nieustannego w harmoniach stworzenia monologu-wiecznego, i to na takie zbliżenia lub oddalenia, do jakowych ta albo owa osobistość rzetelnie się mogła była doprowadzić...” (VI, 236). Dopiero spełnienie obu warunków umożliwiało uzyskanie przybliżonej, predyskursywnej i niewerbalizowanej wiedzy dającej mądrość, wiedzy, która miała „paraboliczny” charakter, dostarczała bowiem dowodów na istnienie „analogijnego stosunku pomiędzy prawami rozwoju rzeczy świata tego a prawami rozwoju ducha...” (VI, 236). A więc pitagorejczycy i inni „monologię milczenia” odkryli żywe źródło wiedzy metafizycznej i moralnej, odkryli „monolog-nieustannie-się-parabolizujący”, który „udzielać się miał i mógł na takowe oddalenia albo zbliżenia, do jakich kto osobistym własnego milczenia monologiem rzetelnie się doprowadzić starał i potrafił” (VI, 236).

Czy owi „monologię milczenia” rzeczywiście odkryli źródło mądrości i robili z niego praktyczny użytek? Norwid nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Musieli je odkryć, skoro

niektórzy wcale do używalności mówionego słowa nie powracali, daleko więcej [...] wypowiedając przez lada drobny potoczny gest: przez upuszczenie lub podjęcie kamyczka z ziemi, uszczknięcie listka, dotknięcie jednym palcem rzeczy jakiej pobliskiej. Widoczna w tym, jak dalece oni życzyli byli sobie na parabolizującym się jakoby bezwzględnie duchu opierać, mimo steru pojedynczej człowieczej myśli (VI, 236–237).

Taką to drogą do mądrości podążali starożytni „monologię milczenia”. Jednakże droga ta została w czasach nowych, czasach naukowej i technicznej cywilizacji, definitywnie zamknięta. Cywilizacja nowoczesna zepchnęła człowieka z drogi prowadzącej do mądrości, związała jego nadzieje na moralne szczęście z przewidywanym postępem nauk szczegółowych i z przyszłym, wszechobejmującym i doskonałym systemem wiedzy naukowej. Dążenie do własnego interesu i pragnienie podobania się – te dwie główne skłonności o władnęły (jak utrzymuje Norwid) umysłami ludzi nowoczesnych i sprawiły, że w kwestii poszukiwania prawdy bezwzględnej, a więc i w kwestii szukania mądrości i moralnego szczęścia, epoka nowoczesna nie ma absolutnie nic do powiedzenia, zachowuje – mimo całego swego gwaru i zgiełku – całkowite milczenie. Jak przeto mają postępować współcześni poszukiwacze mądrości? Norwid stawia przed ich oczami godny naśladowania wzorzec – filozofię starożytną „heroicznego okresu”.

Jednak filozofia starożytna nie jest monolitem. Autor *Milczenia* ukazuje swym czytelnikom dwie całkiem różne tradycje filozofowania, dwie przeciwstawne drogi poszukiwania mądrości. Jedni „monologię milczenia”, szukali jej uprawiając przez wiele lat kulturę milczenia; drudzy, dialektycy, przeciwnie, dążyli do niej pielęgnując kulturę mówienia, umiejętność prowadzenia „mądrej rozmowy”. Jedni do celu zmierzali milcząc, a więc pojedynczo, zajęci pracą nad

sobą; drudzy dążyli do niego gromadnie, prawdy szukając po społu. Pierwsi cel swój osiągnęli definitywnie, choć w różnym stopniu, zbliżając się do prawdy na tyle, na ile pozwalała ich natura udoskonalona ascezą milczenia; drudzy cel osiągnęli stopniowo, w społecznym obcowaniu, a ich dialektyczna aktywność kontynuowana była przez ich adeptów i uczniów oraz miała historyczną ciągłość. Sam też cel (czyli osiągnięta wiedza) inną miał mieć naturę w obu przypadkach. Wiedza „monologistów milczenia” nie była zwykle językowo komunikowana, a nawet nie była komunikowalna; była raczej – jak sądził Norwid – ezoteryczną gnozą, wyrażaną najczęściej nie słowem, lecz gestem i czynem. Wiedza dialektyków miała dyskursywny charakter, była więc pojęciowo artykułowana i systematyzowana.

Obie drogi, oba sposoby poszukiwania prawdy budzą uznanie i przyciągają uwagę Norwida, ale swym współczesnym poszukiwaczom mądrości zdaje się polecać jedynie drogę drugą, drogę dialektyki. Jednak zaczerpniętą z tradycji sokratejsko-platońskiej teorii mądrej rozmowy i sztukę zadawania „niegrzecznych pytań” pragnął uzupełnić – o czym już była mowa – swą „teorią przemilczeń”.

III. Prawo przemilczeń i dzieje ducha

Ową „teorię przemilczeń” sformułował Norwid w drugiej części swego utworu, „części właściwej”, czyli „gramatycznej, filozoficznej i egzegetycznej”. Poświęcił ją „żywej mowie”, która (w odróżnieniu od jakiejś abstrakcyjnej, nieistniejącej faktycznie mowy, będącej zresztą wyłącznym obiektem zainteresowania „panów gramatyków”) „musi być”, jak oświadczył, „nieodzownie dramatyczną” (VI, 232). Człowiek bowiem – jak już to wiemy – został stworzony do „społecznego obcowania”, a to oznacza, że wszelka jego „żywa mowa” ma dramatyczną, dialogową naturę – jest w istocie rozmową. „Monolog nawet jest rozmową ze sobą albo z duchem rzeczy” (VI, 232). Wsparty na tym założeniu utrzymuje Norwid, że wszelka żywa mowa, wszelka rozmowa składa się nie tylko (na co zwykle zwraca się uwagę) z językowych wypowiedzi, z „wygłosów”, lecz także (co się zwykle ignoruje) z „części” niewygodzonych, z „przemilczeń”,

które są wszak jej (rozmowy) koniecznymi a więc integralnymi składnikami. Ta właśnie „logicznie i gramatycznie” konieczna, a „we wszystkich gramatykach języków wszystkich” przeoczona i pominięta „część” rozmowy, przemilczenie, jest – zdaniem Norwida – szczególnie ważnym, gdyż (by tak rzec) motorycznym, twórczym, a niekiedy poznawczo odkrywczym jej składnikiem. Bowiem to, co zostało przemilczane w jakiejś wypowiedzi, wygłoszonej w trakcie rozmowy, staje się „powodem i wątkiem” wypowiedzi następnej, a to znów, co zostało przemilczane w tej ostatniej, staje się powodem i wątkiem wypowiedzi kolejnej itd. W ten sposób rozmowa autonomizuje się, uniezależnia od subiektywnych motywacji i intencji ludzi rozmawiających, staje się obiektywnym fenomenem duchowym, obiektywnym duchowym procesem, niezależnym wobec psychicznych procesów zachodzących w umysłach ludzi rozmawiających ze sobą. Mówiąc inaczej, rozmowa przebiega zgodnie z jej własną logiką rozwoju, ujawnia się w niej logos, czy też „słowo”, którego niezależność wobec subiektywnych intencji osób rozmawiających określił Norwid gdzie indziej (w *Rzecz o wolności słowa*) mianem „wolności-słowa”, wolności odróżnianej od „wolności-mówienia”, należącej do „wolności osobistych” człowieka. Bowiem

słowa człowiek nie wywiódł ze siebie sam – ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna – w sumieniu człowieka, druga – w harmonii praw stworzenia. A skoro tak wybrzmiewać poczęło słowo, napotkało jeszcze harmonię-form otaczających wyobraźnię mówiącego, czyli literę. Miało przeto od razu swój wewnętrzny stan bytu i swoje zewnętrzne obudowanie literą (III, 559).

Wolność słowa, którego „człowiek nie wywiódł ze siebie sam”, nie jest samowolą, gdyż „słowo” i jego dzieje podlegają prawu. Jest tak dlatego, że mowa (rozmowa) ludzka, w której logos znajduje wyraz, rządzi się własnym prawem „logicznym i gramatycznym”, całkiem różnym od praw psychologicznych określających procesy zachodzące w umysłach ludzi ze sobą rozmawiających. Każda rozmowa przebiega zgodnie z prawem, które określa – jak już wiemy – stałe relacje

zachodzące między dwoma jej „częściami” – między „przemilczeniami” i „wygłosami” (Norwid nazywa je też „zdaniem”). Zgodnie z tym prawem przemilczenie, „będąc żywotną częścią mowy, daje się naprzód w każdym zdaniu wyczytać, a potem jest logicznym następnym zdania powodem i wątkiem” (VI, 232).

Norwid był przekonany, że odkrył najogólniejsze prawo sterujące ludzkim mówieniem, prawo mające zastosowanie do wszelkich form ludzkiej językowej aktywności, że stworzył tym samym fundament uniwersalnej teorii mowy. Jej moc wyjaśniającą postanowił ukazać na przykładzie dziejów powszechnych ducha uzewnętrzniającego się w formie pisanego słowa, dziejów umysłowej kultury czy też dziejów tego, co podobało mu się nazwać „literaturą”¹⁴. Tak więc w ostatniej („historycznie-literackiej”) części swego utworu postanowił pokazać, że odkryte prawo (determinujące przebieg wszelkiej rozmowy) ma moc obowiązującą również w odniesieniu do dziejów „literatury” powszechniej. „Życzylibyśmy sobie”, powiada,

to samo, co okazaliśmy i wyłożyliśmy w części gramatycznej, przeprowadzić jednym i równym krokiem w niniejszą część historycznie-literacką, ukazując dowodnie, że tak samo, jak we składniowym budowaniu się zdań [...] i we wielkich umysłowych wyrobach wieków i epok to, co było przemilczeniem całego umysłowego ogółu jednej Epoki, stawa się wygłosem literatury Epoki drugiej następnego wieku, a co ta przemilcza, wygłosi jeszcze następny, swoje znowu dla trzeciego przemilczenie ze sobą wnosząc (VI, 244).

Życzenie to – jak łatwo się domyślić – zostaje spełnione i autorowi *Milczenia*, uzbrojonemu w swą teorię mowy, udaje się (w swym mniemaniu) pokazać, że „umysłowego tok rozwoju dawa następujące periody: Legendę – Epopeję – Historię – Anegdotę... Rewolucję” (VI, 246), a dzieje umysłowe ludzkości przebiegają

¹⁴ „Literatura”, gdyż słowo – przypomnijmy cytowany już fragment *Rzeczy o wolności słowa* – „skoro wybrzmiewać poczęło” (w zgodzie z „harmonią praw stworzenia”) „napotkało jeszcze harmonię-form otaczających wyobraźnię mówiącego, czyli literę. Miało przeto od razu [...] swoje zewnętrzne obudowanie literą”.

w zgodzie z przewidywaniami opartymi na teorii przemilczeń. Dość skąpo przytaczane fakty nie stawiają żadnego oporu apodyktycznym twierdzeniom teorii, bowiem wyznaczono im rolę wyłącznie ilustracyjną. Norwid zresztą usiłuje uprzedzić czytelnika, że próba empirycznej weryfikacji przeprowadzonej rekonstrukcji dziejów „literatury” jest nader kłopotliwa, ale kłopot ten nie powinien nadmiernie go (czytelnika) martwić ani osłabiać jego wiary w prawdziwość i praktyczną wartość samej teorii. „Gdyby perturbacje w tej naszej smętnej historii nie były tak częste i szerokie”, powiada,

tudzież gdyby żywioły etnologiczne nie przeżywały nieraz epok i przeto nie nadwierały porządku chronologicznego [...], tedy z naszym zarysem żywotnych praw milczenia (w mowie ludzkiej i w dziejach) można by wszystkie wieki, jeden po drugim, obejrzeć, jak one myśli swoje podawały sobie w przemilczaniu głębokim.

I nie tylko wieki!... bo biegły ascetycznie umysł może tygodnie i dni życia umiałby zobaczyć, jak zasuwały się w siebie i z siebie podawają na tymże samym prawie-przemilczenia...” (VI, 248).

Czytelnik powinien więc pogodzić się z tą przykrą myślą, że krnąbrne fakty nie całkiem dają się uzgodnić z twierdzeniami teorii i zamiast zwracać uwagę na perturbacje „smętnej” historii empirycznej, powinien raczej kontentować się widokiem pięknej historii skonstruowanej przy użyciu „prawa przemilczenia” przez jakiś umysł „biegły ascetycznie”. Czyż czytelnik *Milczenia* nie powinien przyjąć życzliwie historiozoficznej teorii przemilczeń, wszak (wedle słów Goethego) tylko drzewo życia jest zielone, zaś wszelka teoria jest szara?

Rzecz w tym, że teoria Norwida odniosła nad żywą rzeczywistością mowy prawdziwie pyrrusowe zwycięstwo: Norwid zarzuciwszy „panom gramatykom”, że ci „zaprzętać się zwykli jakąś abstrakcyjną mową, której nie ma” (VI, 232), przystąpił – zgodnie ze swą deklaracją – do zbadania mowy takiej, jaką ona faktycznie jest, mowy rzeczywistej, „żywej mowy”. Jednak odkrywszy, że tajemnicą „życia” mowy jest jej dialogiczny charakter, siła przemilczeń ukrytych

w dokonanych już wygłosach i domagających się kolejnych wygłosów, przekształcił następstwo wygłosów i przemilczeń w „logiczną i gramatyczną” konieczność determinującą przebieg każdej „żywej mowy”, przebieg każdej rzeczywistej rozmowy. Tym samym jednak zautonomizował „rozmowę”, oderwał ją od rzeczywistych podmiotów rozmawiających, od ich sytuacji egzystencjalnych, ich perspektywicznej wiedzy o świecie, od ich rzeczywistych, „subiektywnych” motywów i ich intencji. Nie tyle mówiący używają słów, korzystając z „wolności mówienia”, ile raczej Mowa sama, korzystając z „wolności słowa” mówi przez mówiących (bowiem „słowa człowiek nie wywiódł ze siebie sam, ale słowo było z człowieka wywołane”). Tak więc „żywą mowę” zastąpił Norwid jakąś mową abstrakcyjną, której nie ma, a ów abstrakt uległ w sposób naturalny absolutyzacji: wszak Mowa, która mocą swego dialektycznego prawa wygłosów i przemilczeń determinuje każdą rozmowę prowadzoną przez jednostki, mocą tego samego prawa określa przebieg „rozmowy”, jaką prowadzi sama ze sobą ludzkość cała w ciągu całych swych dziejów i we wszystkich swych „epokach literackich”. Norwid uwierzył w absolutną „moc” mowy, moc „przemilczenia”. A tę to „moc”, powiada z przekonaniem, „jużci że posiadać musi przemilczenie, skoro [...] radykalny ma związek tak z każdym pojedynczo zdaniem, jak i z całością budownictwa mowy” (VI, 233).

Nic dziwnego, że Norwidowska „teoria przemilczeń” (w zastosowaniu „historycznoliterackim”, czy też historiozoficznym) skojarzona została przez pierwszego uważnego interpretatora Norwidowskiego *Milczenia*, Kazimierza Bleszyńskiego, z Heglowską filozofią dziejów. Bleszyński nie bez racji dostrzegł podobieństwo między „dychotomiczną” dialektyką Norwida a „trychotomiczną” dialektyką Hegla. Bez wątplenia Norwid uległ (w *Milczeniu*) pokusie, by żywą mowę jednostek i historyczne życie ludzkiego ducha wcisnąć w sztywną formę pewnej dialektycznej ontologii.

IV. Filozofia i milczenie

Milczenie Norwida nie jest utworem o milczeniu. Jest utworem o filozofii. Czym jest filozofia i jakie są metody jej uprawiania? Na te pytania szuka w swym eseju odpowiedzi i – jak sam zapewnia – takich odpowiedzi uważnemu czytelnikowi rzeczywiście udziela. Jednak czytelnikowi, nawet temu uważnemu, lektura *Milczenia* może przynieść rozczarowanie. Jego autor rzeczywiście mówi o filozofii, ale mówi o niej jakoś lakonicznie, niewyraźnie, zagadkowo, czasem wymijająco, wreszcie nie w swoim imieniu. Nadto słowa „filozofia” używa w etymologicznym znaczeniu, a po odpowiedzi na pytania dotyczące dróg i sposobów dążenia do mądrości i moralnego szczęścia radzi czytelnikowi zwrócić się nie do współczesnych mu, akademickich uczonych (którzy pytania te uznaliby zapewne za naiwne, niezręczne, krępujące, źle sformułowane lub źle skierowane), lecz do antycznych myślicieli greckich „heroicznego okresu”, którzy na pytania te znali – jego zdaniem – trafne odpowiedzi. Radzi zwrócić się zwłaszcza do twórców dwu filozoficznych szkół i tradycji: do Pitagorasa (uznawanego za wynalazcę słów „filozof” i „filozofia”) oraz do Sokratesa i do Platona (ten ostatni związał z tymi słowami – jak wiadomo – pojęcia nowe).

Czytelników, którzy pójdą za tą radą, czekają jednak niemałe kłopoty. Za lekturę *Milczenia* zabrali się oni zapewne nie po to, by pogłębić i poszerzyć swą historyczno-filozoficzną wiedzę, lecz – jak wolno mniemać – raczej po to, by dowiedzieć się, co Norwid ma do powiedzenia o naturze i sposobach uprawiania filozofii. W utworze poety nie szukają oni odpowiedzi na pytanie, co historyczny Pitagoras czy historyczny Platon twierdzili na temat natury filozofii i sposobów jej uprawiania, lecz odpowiedzi na pytanie inne: dlaczego te ich twierdzenia mają oni, czytelnicy, brać (zdaniem Norwida) za twierdzenia trafne. Autor *Milczenia* jednak odpowiedź na to ostatnie pytanie całkowicie przemilczał.

Można byłoby wręcz mniemać, że nawet celowo utrudnił swym czytelnikom samodzielne jej znalezienie. Bowiem doktryny pitagorejczyków i platoników ukazywał nie w tym aspekcie, w którym można byłoby dostrzec podobieństwa między nimi, lecz w tym, w którym zdawały się jawić jako biegunowo różne – ukazał i wyeksponował ich całkowicie odmienny stosunek do mowy. Filozoficzna postawa pitagorejczyków zdaje się być – w ujęciu Norwida – wyrazem apologii milczenia i skrajnej nieufności do ludzkiej mowy, a zatem – jak można byłoby przypuszczać – również wyrazem skrajnej nieufności do wszelkich prób językowej artykulacji wiedzy filozoficznej oraz rezerwy wobec wszelkich prób uspołecznienia dążeń zmierzających do zdobycia mądrości. Postawa platoników natomiast zdaje się znów, przeciwnie, wyrażać skrajne wręcz zaufanie do ludzkiej mowy jako źródła mądrości i narzędzia jej poszukiwania, a tym samym optymistyczne przekonanie o użyteczności i skuteczności wszelkich prób kolektywnego uprawiania filozofii. Cóż więc ma sądzić o filozofii czytelnik Norwidowskiego *Milczenia*, który po naukę odesłany został do antycznych mistrzów? Czy mądrości szukać należy na drodze wskazanej przez „monologistów milczenia”, czy raczej tej, którą poszli dialektycy? Milczenie czy mowa jest źródłem mądrości? W milczeniu czy w mowie ma doskonalić się filozof, poszukiwacz i miłośnik mądrości?

Norwid i tego dylematu nie rozstrzygnął w sposób nie budzący żadnych wątpliwości, nie pozostawił nas jednak bez wskazówek, w jaki sposób on (autor *Milczenia*) skłonny byłby próby rozstrzygnięcia owego dylematu podejmować. Ten sposób nie jest już dla nas tajemnicą. Norwid podjął próbę wykazania, że mowa i milczenie nie są wcale (jak można byłoby mniemać) przeciwieństwami i nie wykluczają się wzajemnie, przeciwnie, wzajem się warunkują w rzeczywistości, a więc „żywej mowie”, czyli rozmowie. Rzeczywista ludzka mowa jest w istocie rozmową, a jeśli to zrozumiemy, to zrozumiemy zarazem, że rozmowa składa się z wypowiedzi, z których każda zarówno coś *explicite* wypowiada, jak i coś przemilcza; każde przemilczenie zawarte w jednej wypowiedzi może (a nawet – zdaniem Norwida – musi) zostać wygłoszone w wypowiedzi kolejnej, ta jednak

znów musi zawierać przemilczenie. I tak dalej. A więc przemilczenia są nieusuwalnymi składnikami rozmowy, co Norwid wyraził nieco prowokacyjnie: „Milczenie jest częścią mowy”.

Wobec tego *dictum* czytelnik *Milczenia* nie może jednak – jak mniemam – zachować się całkiem grzecznie, gdyż nie wie, jak ma mu ono pomóc w rozwiązaniu co dopiero rozważanego dylematu dotyczącego sposobu uprawiania filozofii. „Teoria przemilczeń” zdaje się być kluczem pozwalającym dylemat ten rozstrzygnąć; klucz ten jednak zdaje się pasować wyłącznie do zamka dialektyki (jeśli ją zinterpretujemy – za Norwidem – „gramatycznie i logicznie” – jako pewnego rodzaju rozmowę). Ciężkich drzwi metafizyki pitagorejskiej nie potrafimy nim otworzyć, gdyż pitagorejczycy zakwestionowali – jak mamy wraz z Norwidem przypuszczać – poznawczą wartość wszelkiej rozmowy, zastępując ją praktyką całkowitego i długotrwałego milczenia.

Nie możemy więc poprzestać na Norwidowskim, lakonicznym sformułowaniu „teorii przemilczeń”, musimy na autorze tej teorii wymusić odpowiedzi na dwa przynajmniej pytania: na pytanie o początek i pytanie o koniec wszelkiej rozmowy. Pierwsze z nich Norwid całkiem zignorował, na drugie udzielił dość lakonicznej odpowiedzi: „Przemilczenie”, przypomnijmy jego charakterystykę,

[...] będąc żywotną częścią mowy, daje się naprzód w każdym zdaniu wyczytać, a potem jest logicznym następnym zdania powodem i wątkiem. Tak iż to, co drugie z porządku zdanie głosi i wypowiada, było tylko co pierwszego zdania nie wygłoszonym przemilczeniem, a to, co trzecie mówi zdanie, leży w drugiego przemilczeniu, a co czwarte, w trzeciego ... i tak aż do dna treści, która tym dopiero sposobem jest rzeczywiście wyczerpaną na mocy logiki w takowym procesie dotykalnie objawiającej się (VI, 232).

O logicznym końcu jakiej mowy (rozmowy) rozprawia Norwid? Zdawałoby się, że mówi o jakiejś konkretnej rozmowie, o każdej konkretnej rozmowie, która musi zmierzać do swego „logicznego końca” i ten koniec musi z konieczności osiągnąć, gdy jej „treść” zostanie wyczerpana „aż do dna”. Kiedyż to jednak nastąpi? Na mocy „prawa

przemilczeń”, określającego logiczny tok wszelkiej rozmowy nie o tym nie można powiedzieć, gdyż „prawo przemilczeń” ma jedynie formalny charakter i nie dotyczy treści rozmowy. Treść ta rozmowie jest dana wraz z sytuacją egzystencjalną, w której rozmowa się toczy, gdyż rozmowa („żywa mowa”) toczy się zawsze w świecie, w jakiejś konkretnej sytuacji, między konkretnymi ludźmi, rozmawiającymi o konkretnych sprawach itd. Treść więc konkretnej rozmowy jest – w odróżnieniu od „koniecznych” praw sterujących logicznym przebiegiem „rozmowy w ogóle” – zawsze przypadkowa. Treść pierwszej wypowiedzi inicjującej konkretną rozmowę jest przeto również przypadkowa. Dotyczy wszak zazwyczaj jakiegoś zjawiska przypadkowo istniejącego świata, o którym rozmawiają przypadkowo istniejący w tym świecie ludzie. Żadna konkretna rozmowa nie ma „logicznego początku”. Pierwsze jej zdanie nie tylko zawiera – jak utrzymuje Norwid – przemilczenie, które zostanie wygłoszone w zdaniu następnym, lecz także jest wygłosem przemilczenia zawartego w zdaniu poprzednim. Zdaniu, co prawda, przez nikogo faktycznie i przypadkowo nie wygłoszonym, lecz logicznie możliwym, to zaś zdanie musiałoby znów wygłaszać przemilczenie ukryte w (możliwym logicznie) zdaniu wcześniejszym. I tak dalej aż do początku świata.

Konkretna rozmowa nie ma więc „logicznego początku”. Nie ma jednak też „logicznego końca”. Ostatnie jej zdanie musi (na mocy „prawa przemilczeń”) zawierać przemilczenie, które mogłoby być wygłoszone w zdaniu kolejnym, a to znów zdanie będzie ukrywać w sobie przemilczenie, które mogłoby być wygłoszone w następnym zdaniu. I tak dalej „aż do dna treści, która tym dopiero sposobem zostanie wyczerpaną na mocy logiki” – jak mówi Norwid. Czy rzeczywiście zostanie wyczerpana? Wszak wyczerpanie tej treści mogłoby nastąpić dopiero wówczas, gdyby w owej logicznie możliwej rozmowie, która toczyłaby się na mocy swych własnych praw, na mocy praw logosu, zostało o wszechświecie powiedziane wszystko, co o nim powiedzieć można. Gdyby jednak treść owej rozmowy, podobnie jak treść wszelkiego możliwego doświadczenia, była nieskończona, to

i owa logicznie możliwa rozmowa nigdy swego „logicznego końca” nie mogłaby faktycznie osiągnąć.

Każda faktycznie odbywana rozmowa ma, naturalnie, jakiś faktyczny początek i jakiś faktyczny koniec. Zaczyna się, gdy spotykają się ze sobą jacyś zdolni do rozmowy i skłonni ze sobą rozmawiać ludzie, a kończy, gdy ludzie ci decydują się z jakichś powodów przerwać rozmowę (uznawszy na przykład, że treść jej została tymczasowo wyczerpana) lub rozmowa zostaje przerwana z jakiejś zewnętrznej, niezależnej od rozmówców przyczyny. Początek ten i koniec nie są logicznie konieczne. Przeciwnie, są przypadkowe i ta metafizyczna przypadkowość należy do natury rozmowy, będącej zjawiskiem ludzkiego, społecznego świata.

Norwid jednak zdaje się mówić o jakiejś innej rozmowie, której sposób istnienia nie daje się zredukować do sposobu istnienia zjawisk ludzkiego i społecznego świata. Ma ta Rozmowa jakiś byt „sam w sobie”, byt substancjalny. Przejawia się, co prawda, w fenomenalnym świecie, znajduje wyraz w konkretnych ludzkich rozmowach, ale wyraża dzięki tym rozmowom coś, co od ludzkiej woli jest niezależne. Wyraża Słowo, którego człowiek „nie wywiódł ze siebie sam”, i wyraża je na mocy koniecznych praw, których człowiek sam nie ustanowił. Rozmowę tę nazywa Norwid mową, „żywą mową”, ale „życie” swe Mowa ta zawdzięcza nie tym prawom, które rządzą żywą przyrodą, lecz tym prawom, które określają autonomiczny sposób istnienia *logosu*, „żywego logosu”, który „żyje” nie w podręcznikach logiki czy gramatyki, lecz w rozmowie. Żyje zgodnie z prawem przemilczeń, w kolejno po sobie następujących wygłosach skrywających przemilczenia, i potrzebuje do swego życia żywych rozmów prowadzonych przez żywych ludzi. Jego istnienie nie redukuje się jednak do przypadkowej egzystencji ludzi i prowadzonych przez nich rozmów. Nie w rozmowach, które przygodnie prowadzą ze sobą ludzie, wyraża się jego istota, lecz w Mowie bez początku i końca, Mowie wiecznej i odwiecznej, Mowie, która mówiła nawet wtedy, gdy nikt nic nie mógł powiedzieć, i będzie mówiła również wtedy, gdy nikt już nic nie powie.

Ostatnie zdanie wydać się może nieco osobliwe, ale wyraża ono jedynie myśl następującą: dla Norwida mowa jest bytem. Norwid przeto, choć spiera się z „gramatykami”, nie wyraża stanowiska gramatyków, lecz metafizyków. Szuka przeto towarzystwa nie wśród uczonych językoznawców, lecz wśród filozofów antycznych. Mowa ma bytowy status, ale jest także – to twierdzenie Norwida jest bodaj najbardziej intrygujące – „żywą” i „dramatyczną” Mową, czyli w istocie jest Rozmową. Norwid nie pozostawia więc Mowy w niezmiennym świecie bytów idealnych; każe nam pomyśleć ją w ścisłym związku ze zmiennym światem zjawiskowym i jego ludzkimi mieszkańcami. Rozmowa z istoty musi wiązać się ze światem empirycznym i jego dziejami, gdyż jej istnienie wymaga istnienia ludzkich podmiotów i ich „społecznego obcowania”. Nadto rozmowa ma treść, a owej treści dostarcza jej właśnie doświadczany przez ludzi świat. Ich różne miejsca w tym świecie, ich odmienne perspektywy poznawcze i konieczne ograniczenia tych perspektyw – to są (jak można mniemać) zewnętrzne przyczyny wewnętrznego „życia” i „dramatyzmu” Rozmowy, gdyż wprowadzają do niej ten rodzaj milczenia, który jest „częścią mowy”, wprowadzają do niej przemilczenie.

Przeto związek Mowy ze światem pozajęzykowym jest – jak można sądzić – metafizycznie konieczny. Mowa, gdyby miała istnieć bez związku z owym światem, nie zrealizowałaby swej dialektycznej istoty, nie zaktualizowałaby swej potencjalności bycia rozmową. Aby więc ta jej potencjalność została zaktualizowana, musiał zostać powołany do istnienia realny świat. I świat taki rzeczywiście został powołany do istnienia (Norwid zapewne nie mógł podzielać kosmologicznych i religijnych przekonań swych antycznych inspiratorów i uznał, że świat został stworzony *ex nihilo*). Mowa, gdy została związana ze stworzonym światem i jego dziejami, musiała wejść do owego historycznego świata i sama przyjąć dziejowy sposób istnienia. Czym była przed tym związkiem ze światem powołanym do istnienia *ex nihilo*? Skoro ośmieliliśmy się o to zapytać, zaryzykujemy jeszcze próbę udzielenia na nie odpowiedzi: Jeśli nie mogła zrealizować swej potencjalności

bycia rozmową, była zapewne milczeniem. Nie ciszą, która jest stanem rzeczy niezdolnych do mówienia¹⁵, lecz milczeniem, w którym dojrzewało do „wygłosu” Słowo Przedwieczne. A czym będzie Mowa po końcu świata, gdy znikną warunki umożliwiające realizację jej potencji rozmawiania? Czy znów będzie milczeniem?

Pora jednak zakończyć ryzykowne przedsięwzięcie „dogłębiania” Norwidowskich wyrażań i wypowiedzania domniemanych założeń jego metafizyki mowy. Wróćmy jeszcze na koniec do zasadniczego problemu poruszonego w utworze Norwida.

* * *

Co mają czynić ci, którzy prawdy szukają? Norwid zdaje się zrazu podzielać przekonania starożytnych dialektyków: Szukający prawdy (dającej mądrość i moralne szczęście) winni rozmawiać. Poszukiwacze mądrości powinni mieć zaufanie do mowy potocznej i rozmawiać o tym, o czym się w potocznych rozmowach mówi. Powinni jednak uwalniać prowadzone przez siebie rozmowy od pospolitego gadulstwa, będącego tryumfem nieograniczonej swobody wyrażania subiektywnych mniemań i wyobrażeń, czyli zwycięstwem samowoli mówienia nad wolnością mowy, która z własnej natury zmierza do wyrażania prawdy. Prowadząc „mądre rozmowy”, powinni pozwolić samej mowie dojść do głosu. Bowiem sama mowa, uwolniona od ciężaru gadaniny, nagłona pytaniami „budzącymi z drzemki dogmatycznej” do wyrażania prawd doniosłych, napominana ciągle o obowiązku przestrzegania jej własnych norm poprawności, sama mowa właśnie, korzystając z praw gwarantujących jej wolność mówienia, zrobi to, co do niej należy – zrodzi wszystkie prawdy niezbędne do zbudowania spójnego, wszechogarniającego i powszechnie ważnego

¹⁵ Norwid skłonny był używać zamiennie słów „cisza” i „milczenie”. Takiego sposobu używania tych słów odradzał Kazimierz Brodziński, który w swych pismach o stylu poczynił taką uwagę: „Właściwiej powiem cichość panowała w naturze, a milczenie w zgromadzeniu, niżeli biorąc jedno za drugie” (zob. K. Brodziński, *Pisma*, t. 5, Poznań 1873, s. 150).

„światopoglądu”, niezbędnego każdemu do życia rozumnego i szczęśliwego. Poszukiwacze mądrości mają w „mądrych rozmowach” aktywnie uczestniczyć, ale nie oni są twórcami, czy choćby odkrywcami prawdy. Pełnią jedynie tę rolę, którą wyznaczył im już Sokrates: są jej akuszerami. Naturalną matką prawdy jest sama mowa.

O tym Norwid mówi w *Milczeniu*. Ale mówi w nim coś jeszcze. Nie występuje przecież w roli rzecznika jedynie swych starożytnych patronów, ma do powiedzenia coś nowego, co wyrasta z jego głęboko zakorzenionej chrześcijańskiej kultury, a jest również wyrazem mądrości nabytej przez ludzi jego epoki i jego pokolenia. Mądrość tę nabytą długim doświadczeniem najwygodniej byłoby, być może, wyrazić w formie negatywnej: w żadnej „mądrej rozmowie”, wspomaganej choćby przez najrzęczniejszych filozoficznych akuszerów, nie da się pochwycić i wyrazić Prawdy, tzn. nie da się znaleźć i wyrazić wszystkich prawd potrzebnych do życia zarazem rozumnego i szczęśliwego. Mówiąc modernizująco, zadanie stworzenia lub choćby wyrażenia całkowitego „światopoglądu”, który zadowoliłby wszystkie (intelektualne, moralne, uczuciowe) potrzeby człowieka nie może być zrealizowane w społecznym obcowaniu kilku lub kilkunastu osób prowadzących „mądre rozmowy”. Prawda dająca mądrość i szczęście winna być dostępna wszystkim, ale też wszyscy winni wziąć udział w jej poszukiwaniu. Poszukiwanie mądrości jest długim historycznym procesem, jest dziejową pracą, którą muszą wykonać wszystkie pokolenia i wszystkie narody. Na czym ta praca polega? Możliwe były zapewne różne odpowiedzi. (Polega ona, być może, na stopniowym rozjaśnianiu, interpretowaniu i wyrażaniu Prawdy, Prawdy objawionej już w odległej przeszłości, ale umysłowi ludzkiemu nie od razu i nie w całości dostępnej. A może raczej praca ta polega na stopniowym stwarzaniu Prawdy w długim historycznym procesie dialektycznego konstruowania systemu wiedzy absolutnej, procesie, którego podmiotem jest Rozum lub Duch dziejów). Wygłaszane więc były różne opinie, ale pogląd, zgodnie z którym praca nabywania wiedzy i zbliżania się do Prawdy (a choćby tylko do prawdy) jest historycznym

i powszechnoludzkim procesem, nie budził w epoce Norwida zasadniczych kontrowersji.

Również autor *Milczenia* podziela ten pogląd i usiłuje skonfrontować go i pogodzić z (metafilozoficznymi) przekonaniem myślicieli greckich epoki heroicznej. Tu szukać można – jak się zdaje – źródła jego oryginalnego projektu metafizycznego. Sokratejskie i platońskie przekonanie, zgodnie z którym żywa mowa jest źródłem prawdy, jest – jego zdaniem – głęboko słuszne. Norwid gotów jest nadać temu przekonaniu radykalniejszą i bardziej stanowczą postać. Zapewne wysiłki filozofów, ich sprawności dialektyczne, umiejętności zadawania pytań etc. odgrywają pewną rolę w prowadzeniu mądrej rozmowy i efektywnym dochodzeniu do prawdy. Ale zasadniczą rolę – zdaniem Norwida – odgrywa Mowa sama, z własnej natury dążąca do wydobycia i ujawnienia Prawdy. Ludzie rozmawiający, a w szczególności prowadzący „mądrą rozmowę”, asystują przy jej narodzinach, w niewielkim stopniu jednak z własnej inicjatywy narodzinom tym pomagają. Nie oni używają mowy, by wyrazić prawdę, raczej Mowa ich używa do wysłownienia tego, co pragnie wyrazić, co usiłuje wydobyć ze siebie samej, z ukrytych w jej wnętrzu pokładów milczenia. Posłuszna „prawu przemilczeń” prowadzi Rozmowę, w którą angażuje jednostki, pokolenia i narody po to, by zrealizować cel własny.

Norwid autonomizuje mowę, nadaje jej bytowy status i procesualny, historyczny charakter. W ten tylko sposób Mowa może wiązać ze sobą i łączyć nie tylko jednostki, lecz także pokolenia i historyczne narody, czyniąc je (całkiem niezależnie od ich świadomości i woli) ogólnoludzkim „podmiotem zbiorowym” realizującym w dziejach upatrzony przez nią cel. Mowa łączy i wiąże je ze sobą, ponieważ wyraża i utrwała (w historycznych formach narodowych „literatur”) wydobyte na jaw prawdy, a tym samym pozwala nowym pokoleniom wygłaszać prawdy nowe – przemilczane w literackich wygłosach pokoleń dawniejszych.

Co zatem mają czynić ci, co prawdy szukają? Zapewne w żadnej rozmowie prowadzonej pod kierownictwem filozoficznego mistrza nie zdołają zdobyć całej wiedzy potrzebnej im do życia mądrego i moralnie szczęśliwego. Czy mają zatem czekać, aż naukowy postęp sam przyniesie im gotowy światopogląd, wierząc, że będą mieli czas go jeszcze w życiu swym praktykować? Winni raczej – taką radę zdaje się dawać im Norwid – wziąć udział w dziejowej Rozmowie, w którą, za sprawą samej Mowy, zaangażowana została ludzkość. Winni poznać te podstawowe i niezbędne do życia prawdy, które Mowa w swej dziejowej pracy wydobyła na jaw, i uzyskać takie przybliżenie do Prawdy, jakie ona w pracy tej osiągnęła. Jeśli jeszcze zdobędą świadomość ograniczeń tego przybliżenia, a więc świadomość zakresu i stopnia swej niewiedzy, to będą wiedzieć wszystko, co im do życia mądrego jest potrzebne. Będą wiedzieć „nawet więcej niż wszystko”.

A jeśli to wszystko im jednak do życia mądrego i szczęśliwego nie będzie wystarczać? Mogą jeszcze pójść w ślady „monologistów milczenia”.

Bibliografia

- Bereżyński Kazimierz, *Filozofia Cypryjana Norwida*, Warszawa 1911.
- Brodziński Kazimierz, *Pisma*, t. 5, Poznań 1873.
- Günther Władysław, *Tragiczny poeta*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 8–27.
- Handke Kwiryna, *Między mową a milczeniem*, w: *Semantyka milczenia. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 1999, s. 9–16.
- Kant Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960.

- Lubicz-Zaleski Zygmunt, *Norwidowa poetyka i dialektyka milczenia*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 255–273.
- Norwid Cyprian, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, t. I–XI.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Puzynina Jadwiga, *Milczenie Norwida*, w: *Semantyka milczenia 2. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 2002, s. 19–42.

