

Maria Cieśla-Korytowska

Spór jako element kreacji świata przedstawionego w "Dziadach"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 85/4, 27-38

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIA CIEŚLA-KORYTOWSKA

SPÓR JAKO ELEMENT KREACJI ŚWIATA PRZEDSTAWIONEGO W „DZIADACH”

Pogląd, że *Wielka Improwizacja* jest sporem Konrada z Bogiem, należy do obiegowych sądów wygłaszanych na temat *Dziadów*. Opinie na temat, czego ten spór dotyczy i kto ma w nim rację, są już podzielone. Z analizą tego sporu jako sporu, dyskusji, starcia dwóch racji, z analizą jego przebiegu, argumentów w nim użytych i tradycji dialektycznej, do której można go odnieść, spotkać się się trudniej. Warto przy tym pamiętać, że jest to drugi zasadniczy spór tego samego bohatera, jeśli brać pod uwagę spór Gustawa z Księdzem z IV części *Dziadów*. Te same pytania, które postawić by można *Wielkiej Improwizacji*, dotyczą i tego sporu. Mamy w nim dwóch wyraźnych antagonistów; trzeba zaś określić, o co jest on prowadzony i jakimi metodami. Badacze często skłonni byli przyznawać rację w tym sporze raczej Gustawowi, co, jak trafnie podkreślił któryś z krytyków, wynika głównie z napięcia emocjonalnego, jakie towarzyszy jego wypowiedziom. Różne są opinie o intensywności kontrowersji między Gustawem a Księdzem; najdalej poszła tu bodaj Zofia Stefanowska (*Próba zdrowego rozumu*), twierdząc, że „rozsądne” wypowiedzi Księdza wyjątkowo reakcje Gustawa, że postawa, jaką w rozmowie przyjmuje Ksiądz, popycha młodego romantyka do oporu i przeciwstawiania się. O co idzie spór? Odpowiedzi na to pytanie są ogólnikowe: o obraz świata, o prawo człowieka do indywidualizmu, do kierowania się racjami serca, nie rozumu itp. Wszystkie te wnioski mają jednak charakter raczej intuicyjny, niż oparty na przebiegu owego sporu jako sporu.

W latach 1830–1831, a więc niemal równocześnie z częścią III, powstało nie publikowane wówczas dziełko Schopenhauera *Die eristische Dialektik*, tłumaczone jako *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Autor, odróżniając wyraźnie erystykę od logiki, której celem miałyby być dążenie do „czysto obiektywnej prawdy”, i od sofistyki, która za cel brałaby przeprowadzenie dowodu błędnych twierdzeń, określał erystykę jako „szermierkę umysłową służącą do wykazania swej racji w dyskusji”¹, czyli przekonania adwersarza (i słuchaczy!), pokonania go w dyskusji tak, by musiał przyznać nam rację, on albo/i słuchacze. Mickiewicz nie mógł znać *Erystyki* ani wówczas, gdy pisał część IV *Dziadów*, ani też wtedy, gdy powstawała część III. Znał jednak

¹ A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Przełożyli z niemieckiego B. i Ł. Konarscy. Warszawa 1986, s. 43.

zasady retoryki i dialektyki (dziełko Schopenhauera miało ambicję być ich częściowym uporządkowaniem i podsumowaniem) i potrafił się nimi posługiwać.

Przyjrzyjmy się przebiegowi sporu Gustawa z Księdzem. Nie ma tu jasno i wyraźnie postawionej kwestii spornej, choć spór (w sensie przeciwstawiania się, odpierania stwierdzeń bądź pytań, potraktowanych jako argumenty) zaczyna się od pierwszych słów, z jakimi zwraca się Ksiądz do przybysza, od pytania o jego tożsamość. Spór ten najwyraźniej zainicjowany jest i prowadzony przez Gustawa. Jakimi metodami? Zaraz na początku odwołuje się on do dwuznaczności (homonimii) pojęcia „umarły” (umarły istotnie i „umarły dla świata”), to samo odnosi się do „błądzenia” (Ksiądz mówi o błędzeniu duchowym, Gustaw o błakaniu się) i „żaru” (na kominku i w duszy). Ksiądz nader logicznie to komentuje: „Ja swoje, a on swoje”, ale nie próbuje odeprzeć bądź sprostować czy nawet zdemaskować chwytów Gustawa; jest, być może, zbyt prostoduszny, by prowadzić dysputę tym sposobem. Następnym chwytem Gustawa, gdy Ksiądz odbiera mu sztylet i czyni wyrzuty, jest tzw. dywersja (*mutatio controversiae*): „Znasz ty Ewangelię?” – „A znasz ty nieszczęście?”². Jest to jedyny możliwy tutaj chwyt, gdyż nakazów *Ewangelii* ani jej autorytetu wprost podważać Gustaw nie może – i nie chce. Następnym błyskotliwym chwytem Gustawa jest próba wmówienia Księdzu, że gałąź jodły to cyprys. Ten ewidentny, jak jesteśmy skłonni przypuszczać, dowód szaleństwa, jest skądinąd przeprowadzonym *con brio* skrzyżowaniem argumentu *ad hominem* („Jodła? a, Ksiądz uczony! o głowo ty, głowo!” <51>) i argumentu *ad verecundiam* (jak pisał Schopenhauer: „Zamiast uzasadnień używa się tu autorytetów odpowiadających wiadomościom posiadanym przez przeciwnika”³): „Weź księgę i odczytaj dzieje zeszłych wieków: / Dwie były poświęcone krzewiny u Greków” (51). To, że bohater milcząco stosuje tu – a pamiętamy, że Gustaw mówi do swego byłego nauczyciela – fałszywy sylogizm (skoro cyprys był symbolem pożegnania, to, co trzymam w ręku, jest cyprysem), jest oczywiste, choć niełatwe do udowodnienia.

Kiedy Ksiądz pociesza Gustawa, że jego cierpienia będą mu na tamtym świecie pomocne w odkupieniu grzechów, ten znów ucieka się do erystycznej sztuczki, mówiąc: „Grzechy? i proszę, jakież moje grzechy? Czyliż niewinna miłość wiecznej godna męki?” (52). Usiłuje tu odeprzeć stwierdzenie, że jest człowiekiem grzesznym (w ogóle), odwołując się do zasady *apagoge* przez instancję (*exemplum in contrarium*), zawężając pojęcie grzechu do miłości (niewinnej!) i próbując obalić zawartą w słowach Księdza supozycję, że zgrzeszył. Mamy tu dodatkowo odesłanie do autorytetu (*ad verecundiam*), który Ksiądz ceni, przy równoczesnym zafalszowaniu istotnego twierdzenia i wmawianiu Księdzu, że to Bóg

[...] dusze obie łańcuchem uroku
 Powiązał na wieki z sobą!
 Wprzód, nim je wyjął ze światłości stoku,
 Nim je stworzył i okrył cielesną żalobą,
 Wprzód je powiązał z sobą! [52]

² A. Mickiewicz, *Dziady*. W: *Dzieła*. Wyd. Jubileuszowe. T. 3. Warszawa 1955, s. 46–47. Następane cytaty z *Dziadów* pochodzą również z tego wydania – liczby w nawiasach oznaczają stronicę tomu 3.

³ Schopenhauer, *op. cit.*, s. 75.

Ksiądz, zamiast odwołać się do rad Schopenhauera i zawołać „to preegzystencja, to neoplatonizm!”, przyjmuje argumenty Gustawa, zgodnie z tym, co przewidywał filozof („duchowny broni jakiegoś filozoficznego dogmatu – niech mu ktoś zwróci uwagę, że jego wypowiedź godzi bezpośrednio w jakiś podstawowy dogmat jego Kościoła, to natychmiast zaprzestanie”⁴). Warto dodać, że tak tu, jak i gdzie indziej Gustaw, powołując się na autorytet Boga, na dogmaty, odbiega od ortodoksji; chwyt ten nie jest w żadnym momencie przez Księdza demaskowany. Z kolei próbę pociechy ze strony Księdza i przypomnienie, że nie on jeden, Gustaw, cierpi (wzmiankę o zmarłej żonie i dzieciach) Gustaw ignoruje, stosując *mutatio controversiae* przez homonię („Żona twoja przed śmiercią już była umarłą!” <57>). Probę zaś uświadomienia mu, że „Człowiek nie jest stworzony na łyżki i uśmiechy, ale dla dobra bliźnich swoich, ludzi” (61), Gustaw odpiera, przypinając temu pouczeniu etykietkę (falszywą) filomatczyzny („Ojczyzna i nauki, sława, przyjaciele!” <61>), tak jak radził Schopenhauer – zaliczyć twierdzenie przeciwnika do nienawistnej kategorii pojęć przy zrobieniu dwóch założeń:

1) że owo twierdzenie jest rzeczywiście identyczne z tą kategorią albo przynajmniej jest w niej zawarte; wołamy wówczas: „O, to już znamy!” – i 2) że cała ta kategoria pojęć została już odrzucona i nie może zawierać prawdziwego słowa⁵.

Następną próbę pociechy i uśmierzenia bólu Gustawa przez ukazanie mu nadziei połączenia z ukochaną w niebie i przebaczenia Boskiego dla „zbytnej namiętności” odpiera on uciekając się do argumentu *ad hominem* (chyba nas podsłuchałeś, możeś ty nas podstępnie badał na spowiedzi?) i stosując go jako argument *ad rem*. Jeden jedyny raz zgadza się Gustaw ze stwierdzeniem Księdza (że mógł on przecież zrozumieć losy Gustawa jako człowiek rozumiejący i współczujący: „Lecz czyj wzrok na bieg czucia nie jest całkiem tępy, / Temu do wywikłania tajemnica łatwa” <64>). Z tym nie mógł się nie zgodzić młody romantyk. Ostatni wreszcie argument w tej części dyskusji, która poprzedza wzajemne rozpoznanie Księdza i Gustawa (a więc jest dyskusją nieznanego, młodego, dziwaczного i zapalczego człowieka z obcym mu Księdzem-wdowcem), to także argument *ad hominem*:

Każdy cud chcesz tłumaczyć; biegaj do rozumu...
Lecz natura, jak człowiek, ma swe tajemnice,
Które nie tylko chowa przed oczyma tłumy,
Ale żadnemu księdzu i mędrcom nie wyzna! [71]

Tak wygląda spór do momentu rozpoznania, które wywołane jest słowem „Synu!”, użytym przez Księdza. Słowo to powoduje, że następująca po nim rozmowa przestaje mieć charakter sporu (takiego jak poprzednio) i argumenty (zarzuty) tracą charakter wyszukanych chwytów erystycznych. Dlaczego? Dlaczego słowo „Synu” powoduje, że Gustaw „poruszony i zdziwiony” woła: „Synu! Głos ten jakby blaskiem gromu / Rozum mój z mroczonego wydobywa cienia!” (72), i że tak się istotnie dzieje?

Wkraczamy już tu w inną problematykę, nie sporu, lecz psychiki Gustawa (o czym dalej). Gustaw uważa, że słowo „Synu” gasi jego szaleństwo, w które

⁴ *Ibidem*, s. 84.

⁵ *Ibidem*, s. 83.

nikt, ani Ksiądz, ani my, ani, jak widać, on sam nie wątpi. W czym się ono przejawia? W pozornie gorączkowym myśleniu, które, jeśli mu się bliżej przyjrzyć, polega na nagromadzeniu doprowadzonych do skrajności erystycznych chwytów, których celem jest nie tyle zaprzeczenie racjom przeciwnika, co odwrócenie toku dyskusji i zwrócenie uwagi na swoje racje. (Sprawne postępowanie się zasadami erystyki jako objaw szaleństwa — oto cały Mickiewicz!). Przebieg ich rozmowy (sporu?) tego dowodzi. Czy bowiem Gustaw odrzuca racje (i wartości), które wysuwa Ksiądz? W żadnym momencie, jak widzieliśmy, nie podważa on wiary w Boga; na Boga i na jego prawa powołuje się prawie tak często, jak Ksiądz. Nie próbuje negować wprost tego, co Ksiądz mu raz po raz uprzytamnia — wskazuje po prostu na inny aspekt rzeczywistości. Ładowi rzeczywistości postulowanej przez Księdza przeciwstawia niemożność internalizacji pewnych prawd — i praw — i płynącą stąd rozpacz. Obok tych podstawowych wartości, które milcząco wraz z Księdzem uznaje (a w każdym razie ich nie odrzuca), widać u Gustawa głębokie pragnienie i tęsknotę za innymi, niekoniecznie romantycznymi wartościami — za rodziną, ciepłem domowym (z zazdrością mówi o domu rodzinnym Księdza, ze wzruszeniem — o własnym), za miłością rodzinną (matki, niańki), widać u niego potrzebę przyjaźni, współczucia i miłosierdzia (żał i skrucha z powodu kpín z szalonej).

Szczególną rolę, która aż prosi się o psychoanalityczną interpretację, odgrywa dla niego postać ojca, którego funkcję pełni tu (tak też nazwany: „tyś mój drugi ojciec, to moja ojczyzna!” <72>) — Ksiądz. Wymiana słów „syn” (uczeń) i „ojciec” (nauczyciel), obarczonych zawartym w nich ładunkiem uczuciowym, ale i dwuznacznością zarazem (ojciec duchowny, syn — uczeń szczególnie bliski), powoduje, jak już wspomniałam, nagłą zmianę w sposobie bycia Gustawa (otrzeźwienie) i, co za tym idzie, zmianę sposobu dyskusowania — porzucenie chwytów erystycznych, a nawet przejście do jakże familiarnej wymiany zarzutów (Ksiądz: „Literę nie napisać, nie nakazać słówka?”, Gustaw: „Ty mnie zabiłeś! — ty mnie nauczyłeś czytać!” <73>), usprawiedliwień („mam sumnienie czyste! Kochałem cię jak syna!”) i przebaczeń („I dlatego właśnie / Daruję ci!” <73>). Jakże zabawnie zmienia się sposób reagowania Gustawa na kolejne pouczenia Księdza, tak podobne do poprzednich („Prócz duszy i Boga! / Wszystko minie na ziemi: szczęście i niedole” <76>) i: „Płacz; lecz, niestety, boleść przypomnienia / Nas samych trawi, a nic wkoło nas nie zmienia!” <77>). Teraz Gustaw je po prostu przemilcza, i ciągnie swój monolog ignorując słowa Księdza właśnie tak, jak się to dzieje wśród bliskich, których argumenty tak dobrze znamy, że nie musimy wchodzić w rolę adwersarza w sporze.

Do tej roli powraca dopiero po powtórzonym samobójstwie, które na powrót radykalnie zmienia jego stosunek do Księdza — traci wszelkie ciepło, jest jeszcze bardziej niż przedtem daleki, a nawet zimny i pogardliwy („Z zimnym uśmiechem” odzywa się kpiąco, niezbyt grzecznie: „O tym inną razą”), odtrąca współczucie i miłość Księdza. Dlaczego? Gdyż ponownie „wchodzi w rolę” antagonisty w sporze, romantyka (tym razem obrońcy Dziadów), a porzuca swą własną, osobistą rolę Gustawa — ucznia i „syna”. I natychmiast w jego argumentacji powracają chwyt, które już widzieliśmy poprzednio. Wyznanie Księdza:

[...] Ja we wszystko wierzę,
 [...] w co zaleca wierzyć Kościół, matka nasza. [91]

Gustaw rozszerza i uogólnia ponad jego intencję, włączając w to tradycję wierzeń „pobożnych pradziadów” (pogańską, rzecz jasna).

Następnym argumentem jest znane nam już odwołanie się *ad verecundiam*, do autorytetu samego Boga, którego wyroki i oceny wydają się nie mieć przed Gustawem tajemnic:

Tam, u wszechmocnego tronu, [...]

Tam większym jest ciężarem łza jednego sługi,

Którą szczerze wyleje nad tobą u zgonu,

Niż kłamliwe po drukach rozgłaszane żale. [91]

Nie tylko okazuje on tu swój tupet dyskutanta, ale i jego spryt, gdyż w tej wypowiedzi ukryte jest także *petitio principii*: zwyczaj pogański, Dziadów, uznaje *a priori* za szczery, a więc skuteczny, chrześcijański zaś – za zakłamany, a więc nieskuteczny. Ksiądz, wywiedziony w pole tym chwytem, zgadza się, przywołując jedynie jako kontrargument towarzyszące obrzędowi i przezeń utwierdzone wierzenia w „nocne duchy, upiory i czary”, które w sposób oczywisty należą już do arsenału pogańskiego, do „zabobonu”. I tu Gustaw w dyskusji przechodzi sam siebie:

Więc żadnych nie ma duchów? Świat ten jest bez duszy?

Żyje, lecz żyje tylko jak kościotrup nagi,

[...]

Albo jest to coś na kształt wielkiego zegaru. [92]

Jest to typowy przykład nadmiernego uogólniania, przesuwania znaczeń i podawania pojęć różnych jako synonimów (duchy, duch, dusza, życie), a zarazem argumentowania *ex concessis* czy też *ad hominem*. Gustaw insynuuje, że Ksiądz, skoro nie wierzy w duchy (a jakże może wierzyć?), nie wierzy także w ducha ani w duszę świata, ani w to, iż świat jest organizmem żywym; że jest po prostu oświeceniowym deistą. To już koniec dyskusji – *contra negantem principia non est disputandum*. Jeszcze tylko udaje się Gustawowi sprowadzić Księdza *ad absurdam* (gdy ten, po odezwaniu się „ducha z kantorka”, wpada w przerażenie, co dowodzi, że *volens nolens* uwierzył Gustawowi, uwierzył w to, że w kołatku siedzi lichwiarz i udziela mu przewrotnej nauki:

Wstydź się, wstydź się, mój ojczy, gdzie rozum? gdzie wiara?

Krzyż jest mocniejszy niżli wszyscy ludzie twoi,

A kto się Boga boi, ten się nic nie boi. [33]

Ksiądz zostaje pogiębiony i skompromitowany, a Gustaw przejmuje argumenty Księdza. Czy to *retorsio argumenti* to tylko kolejna sztuczka? Nie wydaje się. Zwyciężywszy w dyskusji, w sporze, wykazawszy, że jego racji da się dowieść (choćby za pomocą erystyki), Gustaw może sobie pozwolić na to, by przyznać otwarcie, że przyjmuje także argumentację Księdza. A przyjąwszy argumentację Księdza i – niejako – jego sposób dyskutowania poprzez wygłaszanie uogólnionych maksym, wygłasza swoją, końcową:

Bo słuchajcie i zważcie u siebie,

Że według bożego rozkazu:

Kto za życia choć raz był w niebie,

Ten po śmierci nie trafi od razu. [95]

To już ostatni akcent w dyskusji, w sporze, w którym Gustaw kilkakrotnie odwoływał się do imienia Bożego, zawsze przypisując teologii i religii wyobrażenia skądinąd się wywodzące (neoplatonickie, sentymentalne, romantyczne) – i nie zawsze z nią do pogodzenia. Tutaj dokonuje kolejnego zabiegu, *fallacia non causae ut causae*, uzasadniając swe obecne cierpienia błakającego się upióra minionym szczęściem („Kto za życia choć raz był w niebie, / Ten po śmierci nie trafi od razu”). To, że odwracając znak implikacji (cierpienie na ziemi wynagrodzone w niebie) popełnia klasyczny logiczny błąd, zdaje się nikomu nie przeszkadzać – etykieta „moralność ludowa” pozwala pominąć problem logiki.

Gustaw w widomy sposób wygrał spór, dyskusję z Księdzem, sprowadził go *ad absurdum*, zmusił do zamknięcia i wygłosił końcową maksymę. Dokonał tego sposobami retorycznymi, erystycznymi, które w ostateczności posuwać się mogą nawet do naruszania zasad logiki. Nie zdołał w sobie pogodzić obu racji – racji Księdza, którą przecież skądinąd, jak widzieliśmy, szanuje, i tej racji, o którą tak zapalczywie (i sprytnie) walczył. Czy to oznacza, że wygrał?

Wielka Improwizacja nie zaczyna się, jak wiemy, *impromptu*. Ma dwie uwertury – pieśń nienawiści („Ach, zemsta, zemsta, zemsta na wroga”) i *Małą Improwizację*. Ta pierwsza pokazuje nam nastawienie psychiczne, uczuciowe Konrada, ta druga – jego nastawienie umysłowe. Konrad ma wyraźne zapędy filozoficzne – widać to zarówno w *Prologu* III części (rozważania na temat nocy, snu), jak i w *Małej Improwizacji*, której istotą jest pragnienie poznania, frenetyczne niemal dążenie do osiągnięcia poznania, złudzenie poznawania, zakończone nieuchronną klęską. Również i początek *Wielkiej Improwizacji* ma charakter nie rozpoczynającego się sporu, lecz rozważań, co prawda, bardziej już osobistych niż poprzednio, i konstatacji – osobistych, ale opartych na bardzo wyraźnych i mających jasno określone źródła filozoficzne poglądach (orfickich, pitagorejskich itp. – harmonia wszechświata, poezja jako siła kosmiczna). Te konstatacje przeradzają się z kolei w wartościujące opinie:

Boga, natury godne takie pienie!
Pieśń to wielka, pieśń-tworzenie.
Taka pieśń jest siła, dzielność,
Taka pieśń jest nieśmiertelność! [159]

– w porównania z nagle pojawiającym się słuchaczem-adwersarzem:

Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę,
Cóż Ty większego mogłeś zrobić – Boże? [159]

– by wreszcie dojść do żądań: „chcę” – to słowo, które 6-krotnie się powtarza, obok „niech”, „pragnę”, „muszę” i innych form żądań. Również przedmiot pożądanego zostaje jasno określony: „Daj mi rząd dusz!”. Gdy to żądanie nie spotyka się z odzewem, Konrad wpada w gniew, nasila te same co przedtem argumenty – i posuwa się do ostateczności, do obrazy.

Widać tu pewne podobieństwo do IV części *Dziadów*. Zająty sobą Konrad (podobnie jak poprzednio Gustaw) znajduje się w obliczu kogoś, wobec kogo musi się określić. Gustaw uciekł przed pytaniem: ktoś ty, gdyż chciał dyskutować jako nieznajomy, upiór, romantyk; chciał dyskutować w jakiejś roli. Konrad ma znacznie silniej zaznaczone poczucie „ja” (ja-poeta?) i przechodzi wprost do konfrontacji i porównania siebie, twórcy, z Twórcą. Spór z Księ-

dzem okazał się łatwy. A czy z Bogiem można się spierać? — czy to, co mówi Konrad, to argumenty w sporze? Czy to w ogóle spór? Na pewno nie w tym sensie, w jakim stosuje się to pojęcie w odniesieniu do dyskusji, której celem ma być osiągnięcie (d o w i e d z e n i e) prawdy. Tu w ogóle nie chodzi o prawdę i — jak zobaczymy dalej — nie ma zasadniczej różnicy poglądów między adwersarzami sporu. Nie jest to również spór, którego celem jest bezpośrednio pokonanie przeciwnika w dyskusji, wykazanie swej wyższości intelektualnej i sprawności dialektycznej; spór, który w pewnym sensie jest „bezinteresowny”. Jest to sytuacja, w której jedna ze stron, wyraźnie niżej stojąca od drugiej i świadoma tego, pragnie gorąco, by jej czegoś udzielić, żąda natarczywie, a gdy nie otrzymuje, wpada w gniew, gotowa posunąć się do działań destrukcyjnych, a nawet autodestrukcyjnych. (W podtekście widać tu ponadto pragnienie uznania, ale o tym dalej.) Innymi słowy: awantura, i to wyraźnie — dziecinna awantura. Dziecinna — bo Konrad postrzega siebie w swej relacji z Bogiem właśnie jako dziecko i jak dziecko też się zachowuje: żąda, nie bacząc na sens i okoliczności, a nie otrzymawszy — wpada w niekontrolowany gniew. Zachowuje się jak dziecko, obdarzone silną wolą, sporą dozą inteligencji i wiedzy, ale pozbawione w dużym stopniu władzy sądzienia.

Ten stosunek syn — ojciec, którego ujawnienie w części IV spowodowało chwilowe „odblokowanie” w Gustawie uczuć indywidualnych, jednostkowych, prostego przywiązania i uciszyło w nim romantycznego dyskutanta-erystę, ten stosunek komplikuje się w *Wielkiej Improwizacji*. Konrad sam też chce odgrywać rolę ojca (W pośrodku was jak ojciec wśród rodziny stoję, / Wy wszystkie moje!” <160>). Przyjęcie tej roli, tej optyki ma go upodabniać do Boga; nie godzi się tu już tylko na „synostwo” — sam chce być „ojcem”; jednak konsekwencją tej postawy jest poczucie wyższości, pogardy wobec niżej stojących. Ta uzurpacja (a może próba naśladownictwa) nie przekreśla świadomości synowskiego stosunku do Boga — i jest raczej jego odbiciem. Widać to już w metaforze:

[...] jeśli to prawda, com z wiarą synowską

Słyszał, na ten świat przychodząc,

[.]

Jeśli ku zrodzonemu masz miłość ojcowską; [166; podkreśl. M.C.-K.]

Dopiero krańcowa frustracja dziecka, któremu nie udało się osiągnąć zamierzonego celu ani nawet sprowokować do podjęcia na ten temat dyskusji, każe mu sięgnąć do ostatecznego argumentu: „Krzyknę, żeś Ty nie ojcem świata, ale...” (167).

Czego Konrad od Boga chce? Chce „rządu dusz”, „władzy”, „sposobu” uszczęśliwienia narodu. Nie bardzo wiadomo, dlaczego Konrad dopatruje się związku między sposobem uszczęśliwiania a władzą nad duszami ludzkimi. Czy dlatego, że — jego zdaniem — to ludzie sami sobie wyrządzają krzywdę, czyniąc użytek ze swej wolności? Władza, jakiej Konrad od Boga się domaga, to władza absolutna; chce rządzić ludźmi nie „bronią, pieśniami, cudami, nauką”, lecz oddziaływać za pomocą czucia, wprost, z duszy do duszy. Po co? By spełniali oni to, czego on chce, i przez to byli szczęśliwi. Zostawiając na boku problem tyrańskich skłonności Konrada, jego konsekwencji w myśleniu, wolności jako wartości, którą ignoruje, zwróćmy uwagę na jedną tylko rzecz:

na sposób rozumowania Konrada. W imię jakiej racji występuje? Jego woluntarystyczne „daj mi rząd dusz” zakłada, że szczęście (nie zdefiniowane, a niepokojąco uwarunkowane) jest tą racją. Czy cały dalszy „spór” z Bogiem jest dla tej racji uzasadnieniem? Zapewniając Boga: „większe [...] zrobiłbym dziwo, / Zanuciłbym pieśń szczęśliwą” (163), Konrad albo musi przyjąć, że Bóg tego nie potrafi (to jak może go nauczyć?), albo, że nie chce (to jak może zezwolić, by on to uczynił?). Jest więc albo nielogiczny i niekonsekwentny w swoim obrazie świata, ludzi i Boga, albo chodzi mu o coś innego niż to, czego się z pozoru domaga.

„Argumentacja” Konrada przebiega tak oto: najpierw przedstawia siebie i swą potęgę („Tak! – czuły jestem, silny jestem i rozumny” <160>, „Jam tu, jam przybył, widzisz, jaka ma potęga”, „Przyszedłem zbrojny całą myśli władzą”, „Mam więcej, tę Moc, której ludzie nie nadadzą, / Mam to uczucie, co się samo w sobie chowa” <161>, „Ja najwyższy z czujących na ziemskim padole” <163>). Jest to argument odwołujący się do przyjętego milcząco założenia, że Bóg w stopniu najwyższym obdarzony jest tymi przymiotami, których posiadaniem chlubi się Konrad – rozumem, władzą, miłością, że jest wszechwiedzący, wszechmocny, wszechmiłujący. Jest to więc argument *ad personam*, apelujący do przeciwnika, by – na początek – uznał go za godnego rozmowy, argument odwołujący się do wspólnoty wartości i przymiotów. Ilość superlatywów, wypowiedzianych przez Konrada na swój własny temat, jest niepokojąca; każe wątpić w to, czy jest on rzeczywiście przekonany o swej mocy i potędze (argument miłości podważył sam: „a jeżeli się sprzeciwią, niechaj zginą i przepadną” <163>). Można zastanawiać się, czy butne zapewnienia Konrada (a następują one, przypomnijmy, tuż po klęsce, jaką była próba poznania w *Małej Improwizacji*) nie płyną z poczucia bezsilności i niemocy, czy nie jest to próba przekonania siebie tyleż, co adwersarza, o posiadaniu tego, co, *non est disputandum*, stanowi dla obydwu najwyższą wartość.

Jako pierwszy argument występuje porównanie, porównanie z pozycji niższości, raz tylko przechodzące w równanie się z Bogiem, i to – z Bogiem jako twórcą-poetą („Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę, / Cóż Ty większego mogłeś zrobić – Boże?” <159>). Drugim rodzajem argumentu jest perswazja: „Wiesz, zem myśli nie popsuł, mowy nie umorzył” (163); „Lecz jestem człowiek, i tam, na ziemi me ciało; / Kochałem tam, w ojczyźnie serce me zostało” (161). To ostatnie stwierdzenie jest pozornym wyznaniem słabości, które demagogicznie odwołuje się do uczuć „słuchaczy”. Mamy tu do czynienia zarówno z potencjalnym *retorsio argumenti* (potencjalnym, bo Bóg przecież milczy) – właśnie dlatego, że związany z ziemską miłością, najpodobniejszy jest do Boga – jak i z nie uzasadnionym uogólnieniem twierdzenia prawdziwego w sensie relatywnym (miłość Konrada, człowieka, o której wiemy) i potraktowaniem go tak, jakby było prawdziwe w sensie ogólnym (miłość do całego narodu, równa Boskiej). Elementem perswazyjnym jest też – znana nam z *Biblii* jako sztuczka szatańska (kuszenie Chrystusa) – próba porównania-pochlebstwa, polegająca na przeciwstawieniu ich dwóch całej reszcie, stojącej niżej:

Tylko ludzie skazitelni,
Marni, ale nieśmiertelni,
Nie służą mi, nie znają – nie znają nas obu
Mnie i Ciebie. [162]

Kolejnym argumentem jest szantaż emocjonalny:

Cierpię, szaleję – a Ty mądrze i wesoło
 Zawsze rządysz,
 Zawsze sądzisz, [166]
 [...] wszakżeś z Szatanem walczył osobiście?
 [.]
 Kiedyś mnie wydał osobiste szczęście,
 [.]
 Przeciw Niebu ich nie wzniosłem. [165]

Bóg, skoro jest miłujący, powinien, zdaniem Konrada, „wzruszyć się” – i udzielić mużądanego przywileju.

Wyzwanie jest następnym argumentem Konrada. Konrad usiłuje zmusić Boga, by dowiódł tego, co *implicite* zawarte jest w Jego istocie i co z definicji Konrad uznaje (gdyby było inaczej, nie dyskutowałby z Nim): „Nie spotkałem Cię dotąd – żeś Ty jest, zgaduję; / Niech Cię spotkam i niechaj Twą wyższość uczuję” (163). (Podważać zaczyna zarazem zasadę zgody na *principia*, bez której nie ma dyskusji.) Stosuje więc sposób, który Schopenhauer określił jako „prowokowanie do złości” przez szykany i w ogóle przez bezczelne i wyzywające zachowanie. W tym przypadku „szykany” to próba zaatakowania najwyższej pozycji Boga we wszechświecie, zwłaszcza zaś jego wyższości w odniesieniu do Konrada. Zaatakowawszy zaś wszechmoc, atakuje zapalczywie miłość, stopniując efekty mające Boga doprowadzić do złości – i wywołać reakcję:

Słuchaj, jeśli to prawda, com z wiarą synowską
 Słyszał – na ten świat przychodząc,
 Że Ty kochasz; [...] [166]
 [.]
 Jeśli to serce nie jest potwór, co się rodzi
 Przypadkiem, [...] [166]
 Jeśli pod rządem Twoim czułość nie jest bezrząd,
 Jeśli w milion ludzi krzyczących „ratunku!”
 Nie patrzysz jak w zawile zrównanie rachunku; –
 Jeśli miłość jest na co w świecie Twym potrzebną
 I nie jest tylko Twoją omyłką liczebną... [166]

W widomy sposób usiłuje wywołać reakcję, jakąkolwiek, choćby gniewną, po to, by uzyskać potwierdzenie partnerstwa w rozmowie.

Później Konrad przechodzi do poważniejszego wyzwania – odmawia Bogu atrybutu miłości, przyznając mu mądrość i traktując to jako obelgę, poniżenie (co zrozumiałe u romantyka):

Zrozumiałem, coś Ty jest i jakęś Ty władał. –
 Kłamca, kto Ciebie nazywał miłością,
 Ty jesteś tylko mądrością. [164]

Inaczej mówiąc, Konrad usiłuje oddziaływać na Boga (tak, jak by to robił z człowiekiem), odwołując się do jego poczucia godności, do jego domniemanej słabości. Traktuje Go jak istotę niepewną swych walorów, której prymat można podważyć. Jest to jeden z ostatnich sposobów – o jakich mówił Schopenhauer – apelujący do woli przeciwnika, nie do rozumu czy przekonania, w tym przypadku podkreślający zarazem hierarchię wartości Konrada (miłość wyższa od mądrości) i, w domniemaniu, także i Boga. W sposób oczywisty sam Konrad tego wyzwania-groźby nie traktuje dosłownie, gdyż natychmiast występuje z następnym wyzwaniem:

Wyzywam Cię uroczyście.
 Nie gardź mną, ja nie jeden, choć sam tu wzniesiony.
 Jestem na ziemi sercem z wielkim ludem zbratan,
 Mam ja za sobą wojska, i mocy, i trony;
 Jeśli ja będę bluźnierca,
 Ja wydam Tobie krwawszą bitwę niżli Szatan:
 On walczył na rozumy, ja wyzwę na serca. [165]

Skąd ta niekonsekwencja? Bo, gdyby istotnie odmówił Bogu miłości, to – jako syn – z mądrością jego nie mógłby toczyć sporu, że zaś rozum (a w każdym razie logika) nie jest jego najmocniejszą stroną, mieliśmy już okazję przekonać się poprzednio. W jakim zaś stopniu „wojska, i mocy, i trony” mają mu pomóc w walce „na serca” – też nie jest jasne.

Ostatni wreszcie argument, a właściwie najskrajniejsza postać tego samego argumentu *ad personam*, którym Konrad już się posługiwał, to groźba, z jaką zwraca się ostatecznie do Boga, zdradzając zarazem, o co mu tak naprawdę chodzi:

Odezwij się, – bo strzelę przeciw Twojej naturze;
 Jeśli jej w gruzy nie zburzę,
 To wstrząsnę całym państw Twoich obszarem;
 Bo wystrzelę głos w całe obręby stworzenia:
 Ten głos, który z pokoleń pójdzie w pokolenia:
 Krzyknę, żeś Ty nie ojcem świata, ale... [167]

To już „sposób ostatni”, polegający na obrażeniu przeciwnika, na zadaniu rany jego uczuciom i poczuciu godności (nie jesteś moim ojcem!). Użycie tego sposobu w sporze wynika z bezsilności, z niemożności przekonania przeciwnika za pomocą argumentów rozumowych, logicznych, erystycznych – innych niż obraza. A tu? Z tego samego i jeszcze z rozpacz dziecka, które nie potrafi czegoś zrozumieć i mówi, że nikt go nie kocha.

Czyżby cały ten „spór” był tylko prowokacją, której celem było sprawdzenie, czy ojcowski autorytet Boga trzyma się mocno? Dlaczego Bóg milczy? Mam na myśli oczywiście tego wirtualnego rozmówcę Konrada, którego przymioty zrekonstruować możemy na podstawie słów tegoż Konrada, a nie jakiegokolwiek konkretne wyobrażenie Boga, zewnętrzne w stosunku do tekstu. A więc Bóg Konrada jest bez wątpienia najwyższym Absolutem i Twórcą, skoro przyjmuje go on jako punkt odniesienia dla swojej Poezji; jest twórcą nieśmiertelności, Tym, kto „czuje”, kto posiada najwyższą, od nikogo niezależną Moc, moc twórczą, kto jest mądry i włada duszami ludzkimi tak, jak kosmosem. Żadnego z tych przymiotów Konrad na serio nie podważa; jeśli to czyni, to tylko w celu manipulowania „rozmówcą”, co wyraźnie zaznacza albo formą warunkową (jeśli...), albo wskazując wprost cel, jaki chce osiągnąć, tak postępując. Bóg więc nie musi odpowiadać Konradowi ani też się usprawiedliwiać, gdyż sam Konrad zakłada to, co stanowi przesłankę jego żądań – wszechmoc Boga, jego mądrość i miłość. Z chwilą zaś gdy poda je (a choćby jedno z nich) w wątpliwość, Bóg tym bardziej odezwać się nie może, gdyż *contra negantem principia non est disputandum*.

Jedynym prawdziwie spornym punktem jest to, że świat jest taki, jaki jest, że wiele w nim cierpienia, i twierdzenie Konrada, że stworzyłby lepszy, gdyby miał władzę i wiedział, jak to zrobić. Popada on tu w oczywistą sprzeczność, o której była już mowa (gdyby Bóg chciał, a nie mógł, nie byłby wszechmocny;

gdyby mógł, a nie chciał — nie byłby wszechmiłujący). Wszechmocy Boga Konrad nie neguje, ale i Jego miłości też nie, skoro z nią chce rywalizować (a przynajmniej tym grozi). Problem, jaki się tu jawi, jaki nurtuje bohatera, jest, jak wiemy, nie rozstrzygniętym od wieków problemem teodycei, który Konrad przedstawia tak, jakby nigdy o nim nie słyszał. Jego spór z Bogiem, który — formalnie rzecz biorąc — sporem nie jest, polega w istocie na domaganiu się od Ojca tego, czego, jak sam wie, otrzymać nie może, choć nie potrafi zrozumieć, dlaczego.

Gustaw, choć szalony, był bardziej rozumny i logiczny, a w każdym razie sprawny umysłowo niż Konrad, choć obaj byli równie gwałtowni. Jednakże przedmiot, o jaki toczyli spór, jest w istocie ten sam. Gustaw sprzeczał się z Księdzem we własnym imieniu i mówił o nieszczęściu, o niemożności pogodzenia się z nim. Konrad mówi w imieniu narodu i też mówi o nieszczęściu, a także o pragnieniu szczęścia. Dlatego Gustaw nie mógł się dogadać z Księdzem, który myślał kategoriami chrześcijańskimi, nie doczesnymi (tak rozumiane szczęście nie należy do kategorii teologicznych); nie mógł się z nim dogadać inaczej niż stosując ciągłą *mutatio controversiae* i sprowadzając rozmowę do swego cierpienia. Konrad popełnił ten sam błąd, próbując sprowadzać rozmowę do cierpienia ludzkości. Konrad jako osobowość stoi wyżej od Gustawa w tym sensie, że odchodzi od własnego kręgu problemów ku problemom innych — ale błędzi w podobny sposób. Szczęście jest bowiem wartością woluntarystyczną; swe uzasadnienie znajduje w sporze jedynie w „ja chcę” Gustawa i „ja nie chcę” Konrada. Woluntaryzm Mickiewicz odrzucał.

Jak chodzi więc o przedmiot sporu, to *ex definitione* między adwersarzami nie mogło dojść do zgody ani wówczas, gdy dyskutował Gustaw z Księdzem (który w dyskusji — formalnie rzecz biorąc — przegrał), ani wówczas, gdy spierał się Konrad z Bogiem (który milczał). Wart podkreślenia jest fakt, że Gustaw spiera się z kimś, kto występuje wobec niego w roli ojca i nauczyciela, ale przede wszystkim w roli przedstawiciela Boga na ziemi, Konrad zaś — już z samym Bogiem. Bo oprócz przedmiotu sporu i jego przebiegu istnieje problem relacji między spierającymi się osobami i tego, o co — poza meritum — w takim sporze może chodzić. Czyli już nie o logikę ani o erystykę, ani nie o sofistyczne sztuczki, ani nawet nie o prowokację czy obelgi, lecz o relacje między osobami; te relacje, które nie mieszczą się w ramach retoryki, a które określić można w ramach psychologii.

Gustaw, jak pamiętamy, buntuje się przeciwko swemu byłemu nauczycielowi („ojcu”), przeciwko pewnej formacji umysłowej (i uczuciowej), którą od niego otrzymał i która go nie satysfakcjonuje (nie pomaga żyć). Nie buntuje się przeciw osobie (rozpoznawszy Księdza łagodnieje), ani przeciw podstawowym wartościom, lecz przeciw pewnej propozycji światopoglądowej i przeciw żądaniu akceptacji *status quo*.

Konrad traktuje Boga bardziej „osobiście”, kłóci się z nim jak z prawdziwym ojcem (dlatego też nie ucieka się do argumentów erystycznych, lecz atakuje wprost osobę — *ad personam* — a właściwie więcej: jej istotę). Potencjalne „argumenty” Boga zawarte są *implicite* w jego pojęciu; tak, jak argumenty Księdza zawarte były w duchowych potrzebach Gustawa, które jednak nie mogły dojść do głosu, przytłumione siłą afektu, który na swe usługi

wezwał retorykę. Ów „spór” jest w istocie walką, walką o dwie rzeczy: o uznanie przez Ojca wagi i wartości „syna”, doniosłości jego pragnień i cierpień, jego żądań, oraz walką (nie uświadomioną) o pogodzenie się z obrazem Ojca, który nie jest już tylko istotą pobłażliwą i wszechwybaczącą (jak poczciwy „ojciec” – Ksiądz), ale jest też wymagający, nie do końca pojmowalny, nie idzie na ustępstwa.

Taki „spór” jest odwiecznym doświadczeniem i przeznaczeniem człowieka, tak na małą, rodzinną, jak i na wielką skalę. Jego rozwiązanie, rozwiązanie wewnętrznego konfliktu związanego z obrazem Ojca, jest centralnym doświadczeniem dojrzewającego człowieka. Ani Gustaw, ani Konrad nie są jeszcze ludźmi w pełni dojrzałymi – ich losy to m.in. dzieje dojrzewania, przechodzenia przez różne próby, z których najważniejszą bodaj jest zaakceptowanie własnego (i cudzego) cierpienia i faktu, że Ojciec przed nim nie chroni, że na nie zezwala. Doroślenie⁶.

⁶ Swoiste *pendant* do tego problemu napisał Mickiewicz (już jako wypowiedź liryczną) w parę lat później, w r. 1835, w poruszającym liryku *Broń mnie przed sobą samym*. Wiele pojawiających się w nim motywów przypomina *Wielką Improwizację* – tylko pytania stawiane Bogu nieco się różnią: tym razem Jego wszechmoc raczej podawana jest w wątpliwość, a nie miłość.