

Janusz Maciejewski

Pojęcie formy u Norwida

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 45, 215-227

1989

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.

JANUSZ MACIEJEWSKI

POJĘCIE FORMY U NORWIDA

Norwid nie budował systemu filozoficznego. Przeciwnie: „był zasadniczo niechętny wszelkim systemom i zamkniętym ideologiom”¹, co było zresztą charakterystyczne dla całej epoki, dla szerzących się wśród jego współczesnych postaw prepozytywistycznych i pozytywistycznych. Dlatego też — gdy przystępujemy do badania jakiegokolwiek obszaru poglądów filozoficznych autora *Vade-mecum* — musimy pamiętać, iż aby to uczynić, trzeba uprzednio dokonać ich swoistej rekonstrukcji, i to rekonstrukcji trudnej. Myśl swoją formułował bowiem Norwid w różnych typach wypowiedzi: w esejach, artykułach, listach, ale także wierszach, poematach czy opowiadaniach. Często więc trzeba je „przekładać” z języka artystycznego na dyskursywny, „wyląwiać” z wielopiętrowych nieraz pokładów ironii, paraboli, aluzji. W większości wypadków zresztą po owej rekonstrukcji poglądy Norwida zachowują spójność i koherencję. Były bowiem wszechstronnie i głęboko przemyślane. Nie zawsze jednak przyjmowały postać skończoną. Myśl autora *Quidama* bowiem stale krążyła wokół niektórych wątków, nie znajdując jednak ostatecznie kształtu, który by go w pełni zadowolili. Wówczas trudno mówić o zarysie całości poglądów w danej dziedzinie, ale raczej o procesie ich poszukiwania. W tym drugim przypadku szczególnie skomplikowany bywa trud porządkowania dokonywany przez badacza. A dotyczy to niekiedy obszarów bardzo ważnych w całokształcie „porządku filozoficznego” Norwida — żeby wspomnieć chociażby jego refleksje nad czasem, drażące całą twórczość autora *Milczenia*. Manifestował on bardzo niebanalne w stosunku do

¹E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973, s. 548.

swojej epoki odczucie temporalności. Ale poza o d c z u c i e właśnie (nie zaś zespół wyraźnych poglądów) nigdy nie wyszedł.

Trochę podobnie (choć nie tak radykalnie) rzecz wygląda w przypadku norwidowskich rozważań nad formą. Stanowisko autora *Niewoli* dalekie było od ostatecznej krystalizacji. Przemyslenia jego w tej sprawie szły wielu ścieżkami. Problematyka formy kryje się za refleksjami dotyczącymi opozycji: wolność – niewola, słowo i litera, nominalność i nie określone jednym terminem jej przeciwieństwo (dziś powiedzielibyśmy: autentyczność), rozwijanie (budowanie) a formowanie (asymilacja), piękno i ład. Marginesowo towarzyszy norwidowskiemu rozważaniom: o historii, społeczeństwie, narodzie.

Niektóre z tych wątków są w miarę skończone – np. pierwsza opozycja, której w całości poświęcił Norwid rapsod *Niewola*, którą dookreślał także w *Pieśni społecznej cztery stron* czy *Rzeczy o wolności słowa*. Przy innych mamy do czynienia tylko z pewnymi odczuciami czy przeczuciami prawd, werbalnie ledwie naszkicowanymi. Te przeczucia trzeba w procesie interpretacji uporządkować, ująć w pełną (w miarę możliwości) siatkę kategorii pojęciowych. Skoro jednak zabrakło jednolitych i konsekwentnych kategorii samego Norwida (bądź były one niedostatecznie ukształcone), nieodzowne się staje w takim wypadku stworzenie w procedurze badawczej kategorii nowych, czy też posłużenie się stworzonymi gdzie indziej. Nieodzowne staje się – innymi słowy – ujęcie myśli Norwida w pewne struktury porządkujące zewnętrzne wobec tej myśli. Tak stanie się częściowo i w tekście tutaj przedstawianym. Staram się w nim rozumieć i interpretować norwidowską refleksję nad formą także przy pomocy pojęć i terminów współczesnych, czerpanych między innymi ze stosunkowo bliskiej autorowi *Vade-mecum* myśli Witolda Gombrowicza, który sprawy formy uczynił naczelnym problemem swojej twórczości. *Nota bene* na pokrewieństwo – w fascynacji problemem formy – Norwida z Gombrowiczem, a także Witkacym, wskazywał niedawno Stefan Sawicki². W świetle tego pokrewieństwa zabieg wyżej zasygnalizowany wydaje się usprawiedliwiony i prawomocny. Oczywiście, gdzie to tylko możliwe będę wykorzystywał i terminy samego Norwida, naddając im

²S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 9–23.

jedynie w niektórych wypadkach bardziej „usztynione” sensy i porównując je (bądź „przymierzając”) z terminologią współczesną.

Norwid oczywiście nie pierwszy zajmował się problematyką formy. Przejął ją z „dobrodziejstwa inwentarza” myśli europejskiej sięgającej starożytności. Była ta problematyka przecież jednym z podstawowych wątków ontologicznych tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej, a w zakresie estetyki nurtu klasycystycznego czasów nowożytnych; do epistemologii wprowadził ją wreszcie Kant. Egzystowały przy tym bardzo różne rozumienia tego pojęcia³. Rzecz jednak w tym, iż tradycje te w XIX w. były w większości zarzucone. Stulecie to nie fascynowało się formą, nie było nią zainteresowane w tym stopniu co średniowiecze bądź klasycyzm XVI – XVIII w. Niemniej miała ona swe skromne miejsce w ówczesnej akademickiej filozofii. Norwidowskie jednak z kolei rozważania oscylujące wokół kwestii formy nie wiele mają wspólnego z koncepcjami Herbarta i jego uczniów (np. Zimmermanna). Oczywiście w stuleciu, które zajęło się między innymi kodyfikowaniem myśli przeszłości, historią filozofii, istniała potoczna świadomość historycznych zastosowań tego terminu, a samo słowo stało się składnikiem języka codziennego „warstw ukształconych”. Od owej potocznej, obiegowej formuły tego pojęcia wychodzi zapewne i norwidowskie jego rozumienie.

W zapleczu tego rozumienia istnieje świadomość formy przede wszystkim jak o przeciwieństwa treści (czyli amalgamatu znaczeń do niej zbliżonego). Ale nie interesował autora *Vade-mecum* specjalnie drugi człon opozycji. Pozostawiał go na ogół w domyśle czy – jak byśmy dziś powiedzieli – brał go w badawczy nawias. Fascynowała Norwida przede wszystkim sama forma. Terminu „treść” często w ogóle nie używał, każąc nam się jedynie domyślać, iż wymieniane przeciwieństwa formy (bądź jej odpowiedników) mieszczą się w obszarze znaczeniowym treści. Czasem jednak tym przeciwieństwem były pojęcia nie ze sfery tej ostatniej, ale coś, co było swoistym połączeniem, jednością, syntezą treści i formy. Mielibyśmy wówczas do czynienia z modnym (dzięki Heglowi) w okresie romantyzmu układem trójczłonowym, swoistą tezą, antytezą i syntezą. W układzie tym odpowiednik treści („antytezy”) pozostawał na uboczu zainteresowań autora *Białych kwiatów*. Całą uwagę skupiał na parze reprezentującej „tezę” i „syntezę”.

³ Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 257 – 287.

Najogólniej można by tak powiedzieć: forma jawiła się Norwidowi jako zewnętrzna, swoiście sztywna powłoka nakładana na – cechującą się spontanicznością, zmiennością i pewną „niedokończonością” – wewnętrzną treść zjawisk. Widział ją we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego lub też tworów powoływanych przez człowieka. Nie zajmował się natomiast przyrodą, chyba że w związku ze światem humanistycznym. Tak było np. w wypadku traktowania ciała ludzkiego (cząstki natury) jako wyrazu formy.

Człowiek – pisał we wstępie do *Słowa i litery* – w osobie swojej dwoisty jest: myśl Sokratesa żyje do dziś, a z śmiertelnej osoby jego prochów nie ma.

Między treścią, która np. przeżyła Sokratesa, a formą jego nieharmonia – dała śmierć; umarł on dla nieproporcjonalnej wielkości myśli, której świadczył.

Propozycji takiej nie można było i nie można mechanicznie zachować, bo jak ciałem stłumiemy ducha, czeka nas śmierć z wierzącą, jak duchem ciało – śmierć półboska (heroiczna).

W całym więc życiu człowieka jest ta nieharmonia treści z formą, i dlatego kończy się życie taką lub owaką śmiercią (VI,311).

W przytoczonym wyżej tekście następuje utożsamienie ciała z formą, ducha zaś czy myśli z treścią. (A więc – co ciekawe – odwrotnie, niż w tradycji arystotelesowskiej, bliższe natomiast tradycji rozumienia terminu jako „zespołu konturów przedmiotu”, a więc tego, co Tatkiewicz w swej klasyfikacji nazwał „formą C”⁴. W tym znaczeniu używa Norwid terminu i w zachowanej w urywku rozprawce o *Prototypach formy*, gdzie przeciwieństwem tej ostatniej jest „materiał” (VI,229 – 230). Sfera treści jest tu także równoznaczna z tym co wewnętrzne, formy – tym co zewnętrzne. *Expressis verbis* rozróżnienie to wprowadza inny fragment Norwida, pochodzący z rozprawy *O sztuce (dla Polaków)*. Porównując pojęcia (jego zdaniem przeciwstawne sobie) „ładny” i „piękna” pisał: „I – ładny – jest wyrazem tak ściśle formalnym, jak – piękny – wewnętrznym i duchowym, tamten albowiem zastosowanie tylko harmonijne do porządku jakiegoś istniejące okazuje, gdy ten przypuszcza dramę, boleść, jęk” (VI,35). Tu z kolei rozumienie formy bliskie jest temu, które Tatkiewicz określił „formą A”, a więc kładące nacisk na symetrię, harmonię, porządek, odpowiedni układ wewnętrzny rzeczy⁵. Tak rozumianej formy Norwid nie apro-

⁴ Tamże, s. 274 – 276.

⁵ Tamże, s. 260.

bował moralnie jako nierealnej, nie oddającej autentycznego, wewnętrznego splątania życia, nie dopuszczającej ukazania w sztuce tego, co stanowi jego najistotniejszą prawdę: „dramę, boleść, jęk”. Życie jest, zdaniem autora *Vade-mecum*, z natury dysharmonijne. Sztuka, która chce poprzez harmonijną formę oddawać rękoma harmonię świata, jest po prostu kłamliwa.

Tak rozumiana forma i jej opozycyjność wobec treści czy odpowiadających jej, zastępczo używanych pojęć, dość często występuje w różnych pracach Norwida. I tak np. w artykule *Sztuka jako żywy organ społeczny*, rozważając problem sztuki narodowej wprowadza pojęcia „asymilacji”, tj. raczej powierzchownego przejmowania wzorców obcych oraz „budowania” własnej szkoły malarstwa. Píše: „co innego zupełnie jest *a s y m i l a c j a*, a co innego *z b u d o w a n i e* się. Pierwsza *f o r m u j e*, drugie *r o z w i j a*” (VI,39). W żadnej pracy jednak nie stanowi głównego przedmiotu refleksji. Wkracza do nich raczej marginesowo, nigdzie szczegółowo nie rozwijana. Rysujące się w nich pojęcie formy jest mimo to stosunkowo proste.

Bardziej skomplikowana, ale i ciekawsza intelektualnie jest sytuacja w tych wypadkach, gdy interesująca nas problematyka staje bardziej w centrum rozważań Norwida. Tak jest np. w rozprawce zatytułowanej przez wydawcę *Słowo i litera* (z której *nota bene* pochodzi cytowany wyżej fragment o Sokratesie). Litera jest dla autora rozprawy jednoznacznie przejawem formy. Słowo natomiast – któremu poświęca główną uwagę – nie jest bynajmniej wyłącznie nosicielem treści. Stanowi ono „akt, w którym *t r e ś ć* a *f o r m a* najnierozdzielniej dopełniają się wzajem”. „Słowo – pisze dalej Norwid – które powiadam, np. «Ojczy» – dopóki je powiadam, nie może być na *t r e ś ć* i *f o r m ę* rozdzielonym, bo nie istniałoby zupełnie, chyba jako akt *p s y c h i c z n y* w duchu” (VI,311). Przejawem treści byłby w reprezentowanym tu rozumieniu sens słowa, a nie ono samo. Gdy jest przeciwstawiane „literze” to jako całość czemuś, co jest częściowe, jednostronne, niedopełnione (ale jednostronna, niedopełniona, częściowa byłaby w tym rozumieniu także treść). Litera więc występuje jakby w roli swoistej tezy, sens słowa antytezy (bądź odwrotnie), słowo zaś syntezy – choć sam Norwid nigdzie w rozprawie terminologii heglowskiej i jego triady nie wprowadza.

Nie tu miejsce na analizę całej, bogatej problematyki wspomnianej

rozprawki. Warto może jednak zwrócić uwagę na pewne jej wątki presemiotyczne, gdy o „literze” mówi jako „O – zna-ce”, „zatrzymanym pośrednictwie”, gdy „słowo” widzi nie tylko w języku, ale traktuje jako ich odpowiedniki niektóre znaczące, materialne twory człowieka, np. pomniki. Wracając zaś do głównego wątku rozważań należy stwierdzić, że w *Słowie i literze* mamy do czynienia z pierwszą komplikacją tradycyjnego dualizmu treści i formy. Pierwszą, ale nie jedyną. Podobnie bowiem sprawa wygląda przy rozważaniach problemu: naród a państwo. We wczesnych jeszcze *Listach o emigracji* Norwid pisał:

Owóż naród jest wewnętrznym powinowatych ras sojuszem tak jak państwo jest zewnętrznym blisko siebie będących ras -kupieniem, z-traktowaniem, z-niewolnieniem. Naród tedy z ducha, a więc z woli i wolności jest [...], a państwo jest z ciała albo raczej z zewnątrz, z tego świata, z niewoli (VII,27).

Przytoczone tu pojęcia „ducha”, „wnętrza” były w poprzednio cytowanych fragmentach prac Norwida synonimem treści, „ciało” zaś czy zewnętrzność – synonimem formy. Można więc w ich świetle powiedzieć, że w rozumieniu Norwida państwo jest formą, naród zaś jakimś jej przeciwieństwem. Potwierdzają to wypowiedzi autora *Niewoli*, dotyczące tej problematyki. W przywołanym właśnie wyżej poemacie nazwał naród „tą bytu stroną, która jest wiecznym p r z e c i w f o r m a l i z m e m” (III,386). Tyle tylko, że podobnie jak przy problemie „słowa i litery” rzecz jest tu bardziej skomplikowana. Państwo bowiem jako takie nigdzie nie jest u Norwida jednoznacznie potępione, a tylko pewne rodzaje państwa (stanowiące formy „obce”). Następnie naród po pierwsze nie zupełnie jest odpowiednikiem treści (choć nie jest też – jak słowo – syntezą treści i formy), po drugie zaś nie zawsze jest wartościowany jednoznacznie dodatnio. Na pewno nie jest tak oceniany, gdy w rozważaniach Norwida występuje jako opozycja pojęcia społeczeństwo. A mamy u tego autora takie układy jak w opozycji społeczeństwo – sąsiedztwo, gdzie to pierwsze – wyraźnie dodatnio oceniane – stanowi całość właśnie uformowaną i raczej zawiera elementy bliskie Norwidowskiemu określeniu formy.

Błędne bowiem byłoby przekonanie – mogące powstać na podstawie przytaczanych dotąd cytatów autora *Promethidiona* – iż sfera f o r m y była dla Norwida wyłącznie n e g a t y w n a. Formę –

jak już było powiedziane na początku tego szkicu – traktował on jako zewnętrzną, w jakiś sposób sztywną powłokę nakładaną na – cechującą się spontanicznością, zmiennością i pewną niedokończonością – wewnętrzną materię zjawisk społecznych. Powłokę krępującą, ale przez to zarazem w jakiś sposób ustalającą kształt, decydującą o istocie rzeczy⁶. Jawiła się więc forma zarówno jak coś dodatniego, jak i ujemnego. Była czymś normalnym (żadne przecież zbiorowisko społeczne nie może obejść się bez konwencji ujmujących zachowania ludzkie, bez struktur instytucjonalnych zapewniających uporządkowane jego funkcjonowanie. Więcej – była niezbędna. Stwierdzenie braku formy, czy raczej niedostatecznego uformowania jakiegoś zjawiska, oznaczało u Norwida zawsze zarzut. (Często adresował go właśnie do społeczności polskiej).

Występowała więc forma „jako zdyscyplinowanie, ukształtowanie (a więc również pewne urzeczowienie) spontaniczności”. Była w tej roli „jednym z warunków *sine qua non* historii”⁷. Była też – jako twór interakcji społecznej – przeciwieństwem biologii, natury, a więc kulturą. (Norwid w tym wypadku raczej używał terminu Historia). Był on jak najdalszy od – wyrastającego z oświeceniowego – ale i romantycznego – ubóstwienia „Natury”, kultu pierwotności, a więc w jakiś sposób i spontaniczności. Wyśmiewał np. poszukiwania „naturalnego” społeczeństwa. (Pisał: „przez wszystkie wieki dziejów, aż do teraz, nigdy jeszcze i nigdzie podróżnik żaden nie obaczył n a t u r a l n e g o l u d z k i e g o s p o ł e c z e ń s t w a” – VI,483).

Z drugiej jednak strony forma – jak wspomniałem wyżej – krępowała. Była czymś zniekształcającym, nie oddającym wiernie treści, a więc kłamiącym. Na szczęście cechowała ją potencjalna elastyczność, nie była niezmienna. To stwarzało człowiekowi szanse wpływania na nią, przekształcania, przewyciężania. Owa w a ł k a z f o r m ą jest zdaniem Norwida takim samym elementem, wręcz warunkiem życia jak jej tworzenie. (Przypomnijmy: „W całym więc życiu człowieka jest ta nieharmonia t r e ś c i z f o r m ą” – VI,311). Walka z formą nie realizuje się jednak samorzutnie. Wymaga woli człowieka, jego świa-

⁶ W odniesieniu do liryki Z. Ł a p i ń s k i zaobserwował dwa rozumienia pojęcia formy przez Norwida: jako „istoty” i jako „konwencji” (*Norwid*, Kraków 1971, s. 19 – 20).

⁷ A. W a l i c k i, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1978, t. 24, s. 25.

domej aktywności. Jeśli jej nie ma, jeśli ulegamy bezwolnie formie, wówczas popadamy w stan bliski śmierci, w n i e w o l ę.

I tu wchodzimy w najciekawszy fragment norwidowskiej problematyki formy. Stanowi ją opozycja: niewola – wolność (choć czasem „wolna wola”, która nb. nie zawsze bywa dobrą wolą).

„Niewola – jest to formy postawienie / Na miejscu celu” (III,376)) – powie Norwid w rapsodzie poetyckim *Niewola*. W tymże utworze nieco dalej rzecz rozwinie:

W człeka istocie niewola jest z ciała,
S k o r o j e z a c e l d u c h p o s t a w i s o b i e;
W narodzie – z formy: choćby doskonała,
Choćby to była z form przednia na globie,
Jeśli się celem, nie zaś środkiem stała (III,383).

Przeciwnieństwo zaś niewoli – wolność – oznacza zdaniem Norwida „celem przetrwanie / D o c z e s n e j f o r m y” (III,377).

Niewola nie była tu formą, ale konsekwencją uświęcenia czy utrwalenia formy. Rozumiał ją przy tym autor *Rzeczy o wolności słowa* szeroko, nie tylko w aspekcie społeczno-politycznym (choć dla jego rodaków w nim właśnie przede wszystkim się objawiała). Oczywiście niewoli narodowej (podporządkowania obcej, a więc tym bardziej krępującej formie państwowej) czy – w aspekcie społecznym – sytuacji chłopca pańszczyźnianego bynajmniej nie lekcewał. Ale równie negatywnie, jak uciśnienie Polaków przez zaborców traktował obezwładniający wpływ bezmyślnie stosowanych nawyków, stereotypów i rutyn życia narodowego, traktował przymus własnych, rodzimych form społecznych. („Jako porywa się bohater z kosą i widłami, tak porywać się powinna myśl polityczna i socjalna narodu w o b e c r u t y n” – pisał do Kraszewskiego – IX,91).

Niewola objawiała się przy tym Norwidowi zarówno w człowieku społecznym, jak i indywidualnym. Żyjemy – jego zdaniem – w świecie konwenansów, pozorów i kłamstwa. Każdy z nas nosi swoistą maskę. Spontanicznie potrafimy ją zrzucić jedynie w sytuacjach wyjątkowych, np. w warunkach zagrożenia (jak na statku w czasie burzy – o czym pisał w wierszu *Pierwszy list...* – I,217 – 219)⁸. Ale można do tego dążyć

⁸ Sytuację odwrotną – gdy nie udaje się zerwać zbyt wrośniętej maski nawyków – ilustruje świetna anegdota o dwóch szlachcicach w Ameryce (którzy, choć doprowadzeni do biedy, nie potrafili pozbyć się pańskich nawyków), opowiedziana w liście do Zofii Radwanowej z 6 stycznia 1868 r. (IX,334 – 335).

także świadomie, a wówczas nie będziemy zależeć od przypadku. Dążenie do zrzucenia tej maski-formy, owych „deklaracji cnót, wiary, mądrości” (I,218) (owej – użyjmy tego słowa – gę b y) winną też, zdaniem autora *Quidama*, stale towarzyszyć postępowaniu człowieka. Wówczas osiąga on wolność. W przeciwnym zaś razie pozostaje człowiekiem „nominalnym” (jak nazwał go *A Dorio ad Phrygium*) czyli nieautentycznym, nie wartym przynależności do gatunku *homo sapiens*.

Walka z niewolą „nominalności” to jeden z naczelných postulatów stawianych ludziom przez Norwida. Wymagał on od człowieka możliwie maksymalnej niezależności wobec presji „innych”, uwolnienia się od zachowań „stadnych”, przyjmowanych na zasadzie bezmyślnego naśladownictwa czy też ulegania oczekiwaniom innych. (Wymagał tego także – od siebie: „muszę więc być zupełnie niezależnym, aby nie kłamać powołaniu” – pisał do Michała Kłeczковского w 1858 r. – VIII,336). Owe „stadne” zachowania rozpoznawał jako groźne także dla jednostki pełnowartościowej, tej autentycznej – groźne między innymi i dlatego, że stosują wobec niej swoisty moralny terror. Pisał z sarkazmem do Michaliny Dziekońskiej:

Radzę Pani pamiętać, że żyjemy w wieku, w którym każdy z a r z u t staje się o b r a z a osobistą, dlatego iż ludzie się a d o r u j ą jak Bogi albo n i e n w i d z ą jak diabły, ale nikt nie ma odwagi k o c h a ć – i przyrodzonej miłości tak jest mało jak nigdy!

Z czego pochodzi – że nie wolno jest widzieć s ł a b e j strony tych, których cenić umiemy, ani s t r o n y d o b r e j tych, których cenić nie musimy. To jest – nie wolno być Chrześcijaninem względem bliźnich, to jest – nie wolno być wolnym (VIII,173).

A wolność to właściwie możliwość i umiejętność takiego postępowania, aby ograniczyć do minimum oddziaływanie na jednostkę wspomnianych wyżej presji. Wolność więc to świadome kształtowanie swego „ja”, odrębnego w stosunku do świata oraz innych ludzi i – także – możliwość niezależnego od własnego ciała (będącego – jak pamiętamy – formą dla ducha), od jego słabości. „Nie mogę tu albowiem zapomnieć – pisał w przedmowie *Do czytelnika* poprzedzającej poemat *Niewola* – wzoru Sokratesa, który obrażenia od kajdan wytłoczone na nodze uważał za treść i za przykład popierający rzecz o bólu i stosunku bólu do żywota, p a n u j ą c w y r a ż n i e t y m s p o s o b e m n a d f a t a l n o ś c i ą p o ł o ż e n i a, o w s z e m r o s n ą c w w o l n o ś c i n i e d o p o k o n a n i a p e w n e j s i e b i e” (III,366).

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, pojęcia wolności i niewoli nie nakładały się u Norwida na pojęcia treści i formy, choć wielorako się z nimi wiązały i nie można było wyjaśnić pierwszych bez odwołania się do drugich. Wolność była stanem idealnego dopełnienia się, przylegliwości formy z treścią, podobnie jak „słowo” – a więc państwa i jego obywateli, panujących konwencji społecznych i poszczególnych jednostek itp. Stanem jednak stale ewoluującym, będącym w ruchu, wymagającym nieustannego „przetrawiania doczesnej formy”, przekształcania jej, doskonalenia. Jeśliby owego celowego nacisku na formę zabrakło, gdyby „treść”, „duch” uległy jej, wówczas nastąpiłaby sytuacja określana przez Norwida mianem niewoli. Inaczej mówiąc mamy do czynienia z tą ostatnią, gdy społeczeństwo pogodzi się z rutynami życia obyczajowego, konwenansem, instytucjami przestarzałymi, bądź narzuconymi z zewnątrz – w tym także z państwem nie będącym wyrazem „ducha” narodu, jego treści.

Trzeba jednak zaznaczyć, iż wspomniany wyżej postulat niezależności człowieka od innych ludzi, uwolnienia od zachowań „stadnych”, jego odrębności czy raczej „osobności” (od osoby) – nie oznaczał u Norwida skupienia uwagi wyłącznie na jednostce ludzkiej, nie oznaczał stoickiej obojętności ani rezygnacji z postulatu aktywności społecznej. Jego pojęcie wolności nie było indywidualistyczne (aczkolwiek zgodnie z duchem liberalizmu bronił prawa człowieka do prywatności). Forma, z którą nakazywał temu człowiekowi walczyć istniała przecież przede wszystkim w układach międzyludzkich. Błędem jednak także byłoby sądzić, iż aktywność społeczną wyłącznie do zmagania z formą sprowadzał. Przecież – jak zostało wyżej powiedziane nie miał do niej stosunku tylko negatywnego. Uważał ją za niezbędną, jako nadającą kształt zjawiskom ludzkim, jako decydującą o tym, iż mogą one jako takie istnieć. Niedoformowanie, nie w pełni uformowanie zjawisk wartościował wszak zawsze ujemnie. Stąd też i od aktywności człowieka wymagał, aby nakierowana była nie tylko na to, co krępuje go z zewnątrz, ale i na siebie, na okiełznanie własnej spontaniczności, a więc świadome narzucenie sobie pewnych ograniczeń. Inaczej mówiąc oczekiwał aktywności dwukierunkowej: na formę, aby ją przekształcić i dostosować do „ducha”, do „treści” indywidualnego człowieka i zbiorowości ludzkich. I z drugiej strony właśnie na tegoż „ducha”, aby narzucić mu pewne rygory, aby w jakimś stopniu dostosowywać go do

zewewnętrznej „formy”. Z uznaniem wspominał Norwid starożytnych, którzy „nie pojmowali wolności bez obowiązków” (X,170). A obowiązki są przecież właśnie ograniczeniami własnej spontaniczności. Wolność więc była dla autora *Vade-mecum* przeciwieństwem nie tylko niewoli, ale i samowoli. Niezgodny z wolnością był zarówno przerost form (jego skrajnym objawem był despotyzm), jak i jej niedorozwój, anarchizm.

Oczywiście ograniczenia, o których wyżej była mowa, „obowiązki”, winny zdaniem Norwida, powstawać z inicjatywy (wynikać z ducha) jednostki, grupy społecznej czy narodu, nie zaś być narzucane z zewnątrz. Jeśli tak się dzieje, mamy do czynienia z niewolą. Powinny być przy tym owe ograniczenia pozytywne: wskazywać sferę możliwości a nie obszar zakazów. Prawodawstwa eksponujące zakazy uważał za typowe dla despotyzmów i jako ich przykład wskazywał ustawy obowiązujące w państwie rosyjskim⁹.

Na zakończenie rozważań o problematyce wolności i niewoli u Norwida warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną rzecz. Autor *Pieśni społecznej* – mimo akcentowania wewnętrznych determinant wolności człowieka – liczył się również z zewnętrznymi uwarunkowaniami tejsze. Ograniczał je jednak do imponderabiliów. „Człowiek – pisał w szkicu *Zmartwychwstanie historyczne* – ażeby pod otaczającymi go warunkami wolnym był, musi mieć za co żyć i za co umierać” (VI,609). Nie znajduje, zdaniem Norwida, owych warunków np. chłop pańszczyźniany¹⁰. W trakcie rozwoju historycznego, w miarę mierzących do tego celu wysiłków ludzi, ich sytuacja stopniowo zmienia się

⁹ Pisał Norwid w przypisie do rapsodu *Niewola*: „Cały nowy kodeks moskiewski dla Królestwa Polskiego jest tym brutalskim przeprowadzeniem idei państwa, które – bez uszanowania żadnego życia, nawet życia człowieka – stawa się organicznym prawem śmieci. Punktem wyjścia kodeksu tego jest wola osoby (stróża praw), skąd pochodzi, że różnicy przestępstwa i zbrodni nie ma tam wcale – że więc człowiek palący cygaro na ulicy równą popełnia zbrodnię, jak ów, który w tymże samym miejscu najświętsze prawo życia bliźniego stanowczo obraził. Obydwa bowiem karę odnoszą za to tylko, iż minęli się z zasadą prawa, przestępując wolę stróża-praw” (III,378).

¹⁰ Pisał Norwid w szkicu *Do Spartakusa (o pracy)*: „Nikt ze smętnością większą do pracy się nie zabiera, jak pańszczyźniany kmieć, i wiadomo jest niemniej, co to znaczy: praca za pańszczyzną! – to czynne próżniactwo!... A jakkolwiek postawisz taką pracą piramidy, o których też ledwo że wiemy, co są – jednakowoż nie postawisz taką pracą na nogi chromego narodu ani Leonidasowej falangi” (VI,641 – 642).

na lepsze. Człowiek umacnia swoją wolność zarówno zwiększając sumę wiedzy o świecie, rozszerzając sferę Prawdy, jak i zmieniając i ciągle doskonaląc formy (czyli, jak byśmy dziś powiedzieli, struktury) społeczne. Doskonaląc, to znaczy dostosowując do stale ewoluującej, spontanicznie (ale i drogą celowej pracy) zmieniającej się treści duchowej. Realizuje człowiek tym sposobem – wzorem Zbawiciela – swe „zmartwychwstanie historyczne”, zwycięża śmierć: tę, która „ostatecznym ogniwem jest n i e w o l i”. Czyli „w miarę jak żywot podbija, człowiek w o l n i e j s z y m jest” (VI,609).

* * *

Pora na podsumowanie. Pojęcia formy używał Norwid w swej refleksji humanistycznej stosunkowo często, aczkolwiek nie stanowiła ona dla niego centralnego problemu. Pojęcie to było u autora *Niewoli* zarówno głównym przedmiotem refleksji, jak i (i to częściej) kategorią pomocniczą, którą posługiwał się w rozważaniach dotyczących innych zjawisk społecznych. Wartościowana bywała forma różnie. Czasem jednoznacznie ujemnie – gdy jawiła się jako konwenans, „nominalność” lub występowała w roli „strony” w opozycji ład – piękno. Kiedy indziej klimat negatywny był tamowany przez uznanie jej (mimo wszystko) niezbędności, jak w przypadku *L i t e r y* czy pierwszego członu opozycji ciało – duch (myśl). Bywał stosunek ambiwalentny – jak w przypadku państwa (które mogło być dobre lub złe). Ale występowało u Norwida czasem także negatywnie oceniane zjawisko niedoformowania (samowola, anarchia, ten typ więzi wewnętrznych grupy, który określał Norwid mianem „sąsiedztwa” i przeciwstawiał „społeczeństwu”).

Forma – jak już zostało powiedziane – nie stanowiła dla Norwida tak ważnego problemu, jak np. kompleksy spraw związane z kategoriami pracy czy czynu i słowa. Tym różnił się od wielu pisarzy dwudziestowiecznych – takich jak Tadeusz Peiper, Stanisław Ignacy Witkiewicz czy przywoływany już Witold Gombrowicz – dla których stała się ona znów centralnym zagadnieniem. Była jednak dla autora *Niewoli* na tyle interesująca, aby wyróżnić go na tle obcych problematyce formy polskich pisarzy XIX-wiecznych. Staje więc otwarta sprawa ewentualnego pokrewieństwa czy prekursorstwa Norwida w stosunku

do pasjonujących się tą sprawą twórców następnego stulecia. Sprawa to jednak odrębna, wychodząca już poza ramy tego artykułu. Dlatego też piszący te słowa może jedynie zasygnalizować swoje przekonanie o nikłym chyba związku genetycznym między koncepcjami Norwida a Peipera czy Witkacego, a nawet Gombrowicza (który miał najlepsze dane, aby znać – przedtem niedostępną Polakom – myśl Norwida). A z drugiej strony zasygnalizować ogromną ilość zbieżności między ujęciem problemu u autora *Vade-mecum* i twórcy *Ferdydurke*. Zbieżności te każą zastanawiać się nad powtarzalnością sytuacji społecznych i klimatu, które tak bliskie koncepcje mogły zrodzić mimo braku dowodów na bezpośredni wpływ Norwida na Gombrowicza.