

Joanna Zach-Błońska

Norwid : "Mowa, dlatego, że jest mową, musi być niedzownie dramatyczną!"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 82/2, 3-16

1991

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.

JOANNA ZACH-BŁOŃSKA

NORWID: „MOWA, DLATEGO ŻE JEST MOWA,
MUSI BYĆ NIEODZOWNIE DRAMATYCZNĄ!”¹

W traktacie *Milczenie* Norwid sformułował myśl, którą przyjmuje się za podstawę jego poglądów na temat języka: mowa jest z natury zjawiskiem dramatycznym (dialogowym). To twierdzenie zamyka w sobie kilka wątków rozważań Norwida nad istotą mowy i milczenia, wątków, które — w kontekście całej jego twórczości — skupiają się wokół trzech zasadniczych problemów. Pierwszy wiąże się z religijno-metafizycznymi poglądami Norwida; będzie to problem „ontologicznej zasady” wszelkich aktów mowy. Drugi dotyczy kulturowo-historycznych uwarunkowań wypowiedzi i wreszcie trzeci — najwyraźniej może przejawiający się — to problem podmiotowego (personalnego) charakteru wypowiedzi i jej związku z konkretną sytuacją komunikacyjną.

1.1. Norwid w *Notatkach etno-filologicznych* pisał:

Słowo jest *implicite* we wszelkim zdaniu i we wyrazie każdym w użycie wprowadzonym, stanowi przeto istnienie, byt i działalność mowy. Atoli, właściwie mówiąc, słowa *explicite*, oprócz gramatycznego słowa „być”, nie ma, a którego to słowa „być” dopełnieniem jest przy-słowo „mieć”, tak iż: „nie ma go wcale” znaczy to samo, co „nie jest wcale”.

Że tedy *explicite* słowo okazuje się tylko przez „być”, a działalnym jest w każdym zdaniu i we wszelkim wyrazie w użycie wprowadzonym i pierwotnym w tych mianach (wyrazach), które na gramatyczne i słownikowe-słowa mieni, mowa przeto ludzka jest jakoby odpowiadającą, nie zaś ze siebie samej mówiącą absolutnie.

Dział się przeto akt absolutny do człowieka i spowodował te odrzeczenie, które mową się rozwinęło i rozwija. [7, 388]

Jak rozumieć „słowo”? Mimo pewnej niejasności wydaje się, że w danym kontekście chodzi przede wszystkim o czasownik (*verbum*) i pre-

¹ C. Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 6. Warszawa 1971, s. 232. Fragment, który stanowi podstawę dla moich rozważań, brzmi: „Panowie gramatycy zaprzętać się zwykli jakąś abstrakcyjną mową, której nie ma. Mowa, dlatego że jest mową, musi być nieodzownie dramatyczną! I jakże byłaby inaczej mową? Monolog nawet jest rozmową ze sobą, albo z duchem rzeczy”. W dalszym ciągu do tego wydania odsyłają lokalizacje w tekście głównym; pierwsza liczba wskazuje tom, następna — stronicę.

dykat w sensie semantycznym. Słowo tak rozumiane stanowić ma „istnienie, byt i działalność mowy”, czyli — jeśli pominąć tymczasem implikacje filozoficzne — podstawę struktury semantycznej każdego zdania. Jako konstytutywny element wypowiedzi słowo modyfikuje znaczenie każdej przynależnej jej części mowy — bo tak chyba trzeba rozumieć wyrażenie, iż jest ono „*implicite* [...] we wyrazie każdym w użycie wprowadzonym”.

„Bez słowa nie byłoby sensu, czyli zupełności i zrozumiałości ani w myśli, ani w głosie” — to już nie Norwid, ale Onufry Kopczyński². Wedle Kopczyńskiego, autora najpopularniejszej w XIX w. *Gramatyki języka polskiego*, „słowo” może potocznie oznaczać przyrzeczenie (jak w wyrażeniu „dać słowo”). *Pismo święte*, czyli Słowo Boże, albo „każdy wyraz mowny”. W gramatyce jednak odnosi się przede wszystkim do „wyrazu poświęconego znaczeniu działania duszy naszej nazwanego sądem”³. To niezupełnie odpowiadałoby współczesnemu „czasownikowi” czy „predykatowi”, choćby dlatego, że dla XIX-wiecznej lingwistyki semantyka to jeszcze poniekąd „nauka o duszy”, a jeżeli już koniecznie chcemy uniknąć spekulacji metafizycznych — nauka o „wnętrznosciach mowy”, czyli o naturze myślenia. Tak więc, wedle Kopczyńskiego, słowo poczyną się z „ruchu duszy”; ten ruch prowadzi do ukształtowania się w myśli, a potem w mowie (która jest myśli obrazem) znaczącego „okresu, czyli periodu”.

Jaśniej — bo z właściwą sobie matematyczną precyzją — wypowiedział się w tej kwestii Jan Śniadecki:

Ponieważ zmysły są początkiem wszystkich pojęć, a czucia najpierwszą wywierającą się władzą umysłu, ponieważ byt rzeczy i byt nasz są fenomenami czucia, wyrażenie tego bytu stało się istotnym i powszechnym pierwiastkiem mowy ludzkiej i dlatego słowo „być”, „jestem” jest prawie każdego języka słowem posiłkowym, i albo wyraźnie wchodzi, albo łatwo dorozumiewać się daje, w nazwiskach rzeczy, w ich odmianach i skutkach, w działaniach fizycznych i umysłowych człowieka. Wszystkie słowa (*verba*) zawierają w sobie wyraźnie lub domyślnie słowo „jest” [...]. Bez słowa (*verbum*) nie masz zdania i sądu [...], a zatem uznanie bytu, jako powszechnego fenomenu czucia, znajduje się we wszystkich zdaniach i sądach⁴.

Z punktu widzenia XIX-wiecznej wiedzy o języku notatka Norwida zawiera właściwie tzw. obiegowe treści. Ale jest w niej również coś — jakby komentarz — co wskazuje na pewną „manierę” Norwida: przesadną czasem skłonność do przypisywania obiegowym treściom głębokich filozoficznych podtekstów. Zdanie prowadzące do konkluzji o bytowej niesamodzielności języka, czyli — bo tak to należy rozumieć —

² O. Kopczyński, *Gramatyka języka polskiego*. Warszawa 1817, s. 98.

³ *Ibidem*, s. 85.

⁴ J. Śniadecki, *Filozofia ludzkiego umysłu, czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych*. W: *Wybór pism naukowych*. Cz. 1. Warszawa 1954, s. 192—193.

Boskiej genezie i nieustannym działaniu pierwiastka Boskiego w ludzkiej mowie, otóż zdanie to łączy w charakterystyczny sposób dwa wątki myślowe. Wniosek („mowa [...] ludzka jest jakoby o d p o w i a d a j ą c ą”), który w świetle ostatniego zdania („akt absolutny [...] spowodował te odrzeczenie”) nabiera już wyraźnie charakteru „twierdzenia metafizycznego”, nie może — przynajmniej wedle współczesnych reguł logiki — wynikać wprost z przesłanki o semantycznej zależności każdego słowa (*verbum attributivum*) od słowa właściwego „być” (*verbum substantivum*). A jednak dla Norwida wynika. Nie chodzi tutaj o wykazanie „logicznej” niekonsekwencji, bo takowa — z jednej strony oczywista — jest jednak czymś względnym (język naukowy romantycznych rozpraw jest z reguły zmetaforyzowany). Rzecz w tym, że w myśleniu Norwida o języku dwa aspekty — nazwijmy je gramatycznym i metafizycznym — są zasadniczo nierozdzielne; do tego stopnia, że, jak w cytowanej notatce, nawet w najbardziej oczywistych i „potocznych” obserwacjach ujawniają się (dzięki graficznym podkreśleniom) filozoficzne podteksty. Jeśli — żeby odwołać się do przytoczonych fragmentów — refleksja Śniadeckiego rozwija się linearnie i (zawsze) wedle przyczynowo-skutkowej reguły spójności, to refleksja Norwida rozwija się „symultanicznie”, wielowątkowo („rozprzestrzenia się”, by tak powiedzieć, z określonego „centrum”, które w tym przypadku stanowi metafizyczna „teza” o Boskim pochodzeniu języka). Za tym zapewne kryje się charakterystyczna w ogóle dla romantyzmu dwuaspektowość myślenia o języku. Henryk Siewierski pisał: „Słowo traktuje się jako byt zarówno cielesny, jak i duchowy, ziemski i niebieski, ludzki i ponadludzki, odwzorowujący złożoną z ciała i duszy istotę ludzką” (jako przykład został tu zacytowany fragment lekcji VII z kursu IV wykładów paryskich Mickiewicza, będący komentarzem do teorii S. Potockiego)⁵.

W przypadku Norwida chodzi jednak nie tylko o dwuaspektowość wyrażającą się w metaforze „duchowo-materialnych” ogólników. Jego zainteresowanie materialną stroną mowy rozszerza się na rozległe dziedziny kultury, urasta w „tomy” erudycyjnych, choć nieraz wyraźnie amatorskich, rozpraw i notatek. Ale zawsze odzwierciedla jego konsekwentne dążenie do wiedzy syntetycznej, całościowej. Zarys historii sztuki, nazwany właśnie „syntetyką”, to Norwidowska koncepcja powrotu do źródeł kultury, wymierzona przeciwko „rozdrobnieniu umiejętności” w cywilizacji technicznej XIX wieku⁶. Ze zdumiewającą konsekwencją — nawet gdy „naukowy” rezultat okazywał się wątpliwy — potrafił Norwid każdy szczegół własnych obserwacji sprowadzić do roli argu-

⁵ H. Siewierski, „Architektura słowa”. Wokół Norwidowskiej teorii i praktyki słowa. „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 1, s. 186.

⁶ Mowa tu o rozprawie *Sztuka w obliczu dziejów jako Syntetyki księga pierwsza*. W wydaniu Gomulickiego — w t. 6 *Pism wszystkich*.

mentu na rzecz swojej syntetycznej koncepcji kultury.

1.2. Czytamy u Kopczyńskiego:

Słowo rzeczowne znaczy sąd o gołej bytności rzeczy jakiej uważanej bez żadnego przymiotu. Takie słowo jedno się tylko znajduje, BYĆ. Takim słowem nazwał Bóg Imię swoje przed Mojżeszem pytającym o imię jego, mówiąc: „Jam Jest, który Jest”⁷.

Ontologiczne podstawy języka. Nawet dla zwolenników teorii o naturalnym pochodzeniu znaków językowych (należał do nich i Kopczyński, z którego *Gramatyki* pochodzi cytowany fragment) problem sprowadzał się wyłącznie do zagadnienia genezy, archaicznych początków mowy. Dla Norwida był to także — jeśli nie przede wszystkim — problem ciągłości i trwania. Inaczej mówiąc — problem początku rozumianego jako *arché* (źródło i zasada istnienia), przywołującego na myśl jednocześnie łacińskie „*origo*” i „*principium*”. Źródło jest początkiem w wyższym sensie niż moment zaczęcia się czegoś. „Od źródła, w najbardziej dosłownym znaczeniu tego słowa, rzeka nie tylko rozpoczyna swe istnienie, ale nadal czerpie z niego swoje wody”⁸.

W zdaniu: „mowa [...] ludzka jest jakoby odpowiadająca”, Norwid streszcza taki oto ciąg rozumowania: każdy wyraz „odpowiada” (uzyskuje konkretne znaczenie „w relacji do”) znaczeniu słowa (*verbum*); każde zaś słowo — o ile nie jest to *verbum substantivum* — „odpowiada” (wchodzi w określony stosunek semantyczny) słowu właściwemu „być”. Z kolei — przypominam treść następnej notatki Norwida — „być» [...] jest nie samej tylko mowy przywilejem i wyłącznie dla niej nic nie oznacza” (7, 389) — i to jest właśnie moment, w którym mowa, rzecz by można, niepostrzeżenie „przechodzi w rzeczywistość”, tzn. jakby przyjmuje w siebie i odbija istnienie pozajęzykowe. To zaś „bycie świata” jest tylko swoistą automanifestacją Boga. Tak powstaje łańcuch implikacji, w którym każde następne ogniwo określa właściwe znaczenie poprzedniego. Poza znaczeniem opierającym się na relacji uczestnictwa znajduje się jedynie Bóg i dlatego właśnie jest on źródłem wszelkiego znaczenia. Tak przedstawiałby się obraz możliwej do zrealizowania poprzez język „prawdy bycia”. Łańcuch semantycznych implikacji biegnie jak gdyby w głąb słowa wypowiedzianego przez człowieka. Z tym wiąże się pewna właściwość mowy: dąży ona ze swej istoty do tego, żeby przekazać nie tylko „możliwe do przekazania”, ale także „niemożliwe do przekazania”. Gdzieś tutaj należałoby zapewne upatrywać „teologicznych” źródeł Norwidowskiej koncepcji „przemilczeń” i „przybliżeń”. To, co „niemożliwe do wysłowienia”, a jednak istniejące w wypowiedzi, to jest swoista treść przemilczenia. Co do „przybliżenia” — na ile ono

⁷ Kopczyński, *op. cit.*, s. 87.

⁸ W. Stróżewski, *Pytania o Arché*. „Res Facta” 1977, nr 8.

dotyczy kwestii języka — język może być albo „prawdziwy”, albo precyzyjny w sensie matematycznym. Nie może jednocześnie odzwierciedlać „bycia” i logiki abstrakcyjnego systemu. Norwid pisał:

Mowa ludzka gdyby nie składała się więcej z niczego, jak z pewnej tylko liczby wyrazów i z pewnej kombinacji wyrażen, nie byłoby różnicy między literaturą a matematyką: literatura byłaby tylko błędną matematyką! [6, 429]

Tak więc pytanie o sens mowy ostatecznie sprowadza się do kwestii: jak nasz mówiony język splata się, zazębia z „mową świata”, językiem Boga. Tzn. — przede wszystkim do zagadnienia stosunku słowa do pojęcia biblijnego Logosu.

Słowo — w rozumieniu Norwida także osoba Chrystusa lub Logos w znaczeniu Boskiej mądrości, myśli, potencji⁹ — jest, jak pisze Paweł Siekierski — „swego rodzaju ontologiczną zasadą wszelkich aktów mowy, Boskim pierwiastkiem leżącym u podstaw ludzkich wypowiedzi”.

Akt absolutny i „odrzeczenie” łączą się w nierozdzielalną całość — słowo mające charakter jednocześnie Boski i ludzki, stanowiące formę łączności między człowiekiem i absolutem¹⁰.

Tak w zarysie przedstawiałby się problem „dramatyczności mowy” w świetle uznawanych przez Norwida praw ontologicznych — jako dialogowe zwrócenie wypowiedzi ku „ontologicznej zasadzie wszelkich aktów mowy”, ku Słowu rozumianemu jako „akt absolutny” i jako „prawda bycia”, czyli jako trwanie, działanie tego aktu w wymiarach egzystencji człowieka — w czasie i przestrzeni.

Rzecz niesłychanie istotna: to, że wypowiedź jest „związana” ze Słowem, jest prawem nadrzędnym wobec woli człowieka. Człowiek może, owszem, zignorować to prawo albo wręcz je „pogwałcić”, ale to nie znaczy, że znajduje się wówczas poza lub ponad prawem.

Jeżeli [...] mędrcy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że słowa nas wyrażają — przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają. [6, 429]

2.1. Teza o dramatyczności mowy może być również poddana refleksji z punktu widzenia społeczno-kulturowych uwarunkowań wypowiedzi. „Dramatyczność” będziemy na tym poziomie rozumieć przede wszystkim jako wzajemne oddziaływanie subiektywnej intencji i intersubiektywnej strony języka w procesie kształtowania znaczenia.

Każda wypowiedź odsyła do wpierw już wysłowionych znaczeń. Są one w specyficzny sposób zawarte w samej strukturze mowy; jest to konsekwencja faktu, że język spełnia równocześnie wiele rozmaitych

⁹ O znaczeniach „słowa” wyczerpująco pisze J. Puzynina w *Słowie Norwida* (Wrocław 1990).

¹⁰ P. Siekierski, *Literatura i historia w Norwidowskiej teorii słowa*, „Przegląd Humanistyczny” 1985, z. 8, s. 133.

funkcji i, będąc „w ciągłym użyciu”, a zatem w rozwoju, przyjmuje w sobie i odzwierciedla historyczne formy zbiorowego życia.

„Każda wypowiedź, jakby nie była znacząca i zamknięta w sobie, jest tylko momentem ciągłej komunikacji językowej (życiowej, literackiej, poznawczej, politycznej)”¹¹. Z punktu widzenia swoich uwarunkowań podmiotowych jest to jakby moment „życia językowego” jednostki; z punktu widzenia uwarunkowań kulturowych — moment społecznego życia języka. Człowiek, niekoniecznie świadomie, uczestniczy w procesie kształtowania i utrwalania w języku znaczeń społecznie ważnych; albo przeciwnie — przyczynia się do deprecjonowania słowa, „wykoślawiania” znaczeń. „Czyliż słowa — pyta ironicznie Norwid — jednostronnym ich używaniem nie wykoślawiają się i nie wykrzywiają, jak źle noszone obuwie [...]?” (6, 427) Zdzisław Łapiński pisał:

Jednym z odkryć Norwida była obserwacja, że [...] instytucje społeczne żyją własnym życiem, a wśród nich — język ze swymi regułami gramatycznymi, układem odniesień pojęciowych i formami budowy spójnych tekstów. Język jest wytworem grup ludzkich, ale zarazem ich władcą. Ustami ludzkimi przekazuje on swoje własne przesłanie¹².

2.2. Szkicowane tutaj idee pojawiają się na obszarze całej niemal twórczości Norwida; w prozie dyskursywnej, licznych wypowiedziach metajęzykowych pełniących zróżnicowane funkcje w strukturze utworów fabularnych, a także — w szczególnej formie — w poetyckiej praktyce redefinicji pojęć. Wyłaniają się nawet z jego dociekań etymologicznych, zwłaszcza jeżeli na nie spojrzeć od strony wewnętrznych mechanizmów myślowych.

Bogaty w refleksje na temat kulturotwórczej roli języka w historii jest cykl wykładów o Słowackim. Jest to jakby zarys historyczny misji poetów wobec języka i stanowiska poety w społeczeństwie. Rodowód tej misji sięga starotestamentowych proroków, lecz w chrześcijaństwie jej sens sprowadza się właściwie do sumiennej twórczości i pracy w języku, polegającej na kształtowaniu form adekwatnie wyrażających postęp cywilizacji i postęp prawdy.

Ten i ów lud albowiem, dziś polany wodą, dziś też policzony został w księgę i epopeję chrześcijańską, aleć języka lud żaden z dnia na dzień nie przemienia, języka, mówię, pasji uczuć i całej dramy życia, które się za przyjściem chrześcijaństwa odmieniło. [6, 412]

Wraz z objawieniem chrześcijaństwa dokonała się zatem jakościowa przemiana „dramy życia”, co przede wszystkim oznacza przekształcenie

¹¹ W. N. Wołoszynow, *Marksizm i filozofia języka*. Cyt. z: *Bachtin. Dialog — literatura*. Warszawa 1983, s. 100 (tłum. J. Anulak, M. Dobrogoszcz). W charakterze narzędzi interpretacyjnych posługuję się tutaj pewnymi kategoriami wypracowanymi przez M. Bachtina.

¹² Z. Łapiński, *Sens i konieczność*. „Studia Norwidiana” t. 2 (1985) s. 6.

relacji międzyludzkich i objawienie „chrześcijańskiego ogółu” jako kategorii, która — do pewnego stopnia — znosi etniczne i narodowościowe podziały:

Zmienione są niebiosy, ziemia odmieniona,
 Nie sama Boskość — Ludzkość ludziom objawiona.
 [.]
 Stał się Ogół! — Jest wyjścia — punkt! dwa kresy nowe,
 Słowo każdego jest już po części zbiorowe.
 (Rzecz o wolności słowa, 3, 587)

Struktura języka odzwierciedla, zdaniem Norwida, charakter społecznych i historycznych przemian. W tym sensie język jest jakby „pamięcią” cywilizacji, pamięcią wierniejszą — jeśli badać dokładnie „archeologię znaczenia” — niż świadomość współczesnych. I znowu znamienne wydaje się przywiązywanie wagi do szczegółu, czego dowodem sposób objaśniania etymologii wyrazów („szlachta”, „gmina”) w trzecim i czwartym wykładzie o Słowackim. Badanie szczegółu prowadzi bowiem do odkrycia prawidłowości:

Idąc dalej i zastanawiając się z kolei nad wyrazami innymi, mógłbym pokazać, że wyraz „gmina” od niemieckiego „gemein” pochodzi itp., a takim sposobem w całej nomenklaturze społecznego języka zobaczyliśmy ukrytą architekturę gotyckiego gmachu; to są rzeczy, które narodowości nie ubliżają bynajmniej... są socjalne, nie nacjonalne. [6, 431]

Mówiąc o „języku transfiguracji społecznych”, o „językach fenomenów, właśnie że z samej składni i z samego postaciowania się i ruchu ciał zbiorowych powstałych” (6, 413), Norwid daje pośrednio wyraz przekonaniu, że język jest jak gdyby podstawowym modelem instytucji społecznych. Kiedy zaś powiada o Słowackim, iż miał „w jednej lirze języki wszystkich wieków, wszystkich [...] płci” (6, 458), wskazuje na to, jak za sprawą literatury język narodowy uzyskuje odrębność i rozwija swoje „oryginalne” funkcje.

Sumując główne przekonania Norwida na temat roli języka w „postępie moralności chrześcijańskiej”, powiedzieć można, że język nie tylko przyjmuje w siebie i odzwierciedla fenomeny życia zbiorowego, ale — właśnie dlatego, że organizuje je w pojęcia i „wyraża” — staje się źródłem samopoznania: „Jednym słowem, aby życie w siebie wglądało, potrzeba przecież, aby za sobą pozostawiło formy swoje” (6, 462). To zdanie Norwida bezpośrednio odnosi się wprawdzie do zadań sztuki dramatycznej, ale w równej mierze może być odniesione do języka.

2.3. Poetyckie redefinicje pojęć. Najciekawsza chyba, a z pewnością najbardziej „oryginalna” spośród form, w jakich zostały wyrażone intuicje lingwistyczne Norwida.

Co to takiego „redefinicja”? Jan Błoński napisał kiedyś:

Norwid niezmiernie często bierze za punkt wyjścia obiegowe pojęcie: pojęcie rozumu i serca, tradycji i postępu, przeszłości i przyszłości, narodu, pra-

cy, pobożności, czułości... „temat” wiersza jest mu nieledwie obojętny, ponieważ — w gruncie rzeczy — mędrzec powinien wszystkie pojęcia określić na nowo. I to pojęcie umiejscawia w praktyce życia, zestawiając z innym, pokrewnym albo przeciwstawnym: wniosek jest wynikiem sytuacji i konfrontacji. Inaczej mówiąc, najczęstszą chyba z technik poetyckich dojrzałego Norwida jest redefinicja pojęcia przez ukazanie antynomii — zwłaszcza sytuacyjnych — w jakich jest uwikłane. Przykładów mnóstwo¹³.

I rzeczywiście. Niewiele chyba przesady w stwierdzeniu, że w *Vademecum* trudniej o wiersz, który — w sposób jawny lub utajony — nie zawiera elementu redefinicji, niż o taki, który się do tej praktyki odwołuje. Często — najczęściej — pojęcia występują parami: prawda i popularność (*Addio!*), ciemność i światłość (*Ciemność*), filozofia i moralność (*Saturnalia*), wolność i niewola (*Królestwo*), idea i prawda (*Idee i prawda*), lira i styl (*Cacka*), itd.

Jaki jest cel redefinicji? Najogólniej — poszukiwanie w słowach „prawdy tego, co istnieje”, czyli powrót do źródeł znaczenia. Ale też — odsłanianie samego mechanizmu powstawania znaczeń¹⁴; mechanizmu języka, który sprawia, że — jak mówi badacz twórczości Norwida — „osobiste wypowiedzi stają się nośnikami zbiorowych sił i zdepersonalizowanych znaczeń”¹⁵.

Żeby lepiej zrozumieć charakter tego zjawiska, warto powołać się także na inny krąg przykładów — sytuacje budowane wokół nieporozumień słownych i liczne na ten temat wypowiedzi w dramatach Norwida. W *Aktorze* i *Pierścieniu Wielkiej Damy* wypowiedzi na temat sposobu wyrażania się, konflikty czysto werbalne, ujawniające różnice w sposobie posługiwania się słowem, wypełniają znaczną część dialogów, tak że problem języka staje się osobnym — bodaj czy nie najważniejszym — wątkiem dramatu. Najczęściej przywoływanym przykładem tego typu jest konflikt pomiędzy bohaterami *Pierścienia* (akt II, sc. 1) spowodowany konwencjonalnym wyrażeniem Hrabiny: „To — nie są ludzie”, które to wyrażenie przypisuje się „ogólnej atmosferze świata, która bez

¹³ J. Błoński, *Norwid wśród prawników*. „Twórczość” 1967, nr 5, s. 89.

¹⁴ Wydaje się, że Norwid uchwycił intuicyjnie pewien paradoks języka, który polega na tym, że znaczenie wypowiedzi jest zawsze nowe, ma swoją „niepowrotność”, momentalność, a mimo to język może być adekwatnym narzędziem komunikacji. Gdyby ten problem został przez Norwida wyraźniej sformułowany, byłby w jego czasach istotną nowością. Jest taka francuska notatka Norwida, która mówi o tym, że „nigdy nie było takiego zdania jakiegoś autora, które byłoby powiedziane po raz drugi w taki sam sposób jak po raz pierwszy. Gdyby się nawet zdarzyło, popadłoby w »powtórzenie« i nie wyraziło pierwotnej wartości” (7, 389). W innym miejscu — we wstępie do *Rzeczy o wolności słowa* (3, 561) — Norwid pisze: „Słowo więc raz rzeczone ma niepowrotność swą”, ale tutaj chodzi raczej o własności związane z wokalizacją wypowiedzi — głos, intonację; natomiast w pierwszym cytowanym przykładzie znaczenie „niepowrotności” jest niewątpliwie szersze.

¹⁵ Łapiński, *op. cit.*, s. 7.

nas, naszą rządzi mową” (5, 235). Podobne sformułowania na temat swego rodzaju „społecznego fatalizmu”, który włada znaczeniem wypowiedzi, znaleźć można — przykład pierwszy z brzegu — w *Aktorze*:

Gdy domiesza się f a t u m społeczne! — bywało,
Iż wyrazem społeczny zawłada realizm
I odmienia mu ducha, zostawując ciało —
Zniża p a t o s, a w koturn obuwa trywializm... [4, 371]

Nieraz jedynym sposobem wyzwolenia się spod presji gotowych formuł i „zdepersonalizowanych struktur” jest przyjęcie postawy ironicznej, czyli — działanie na poziomie metajęzyka. Wówczas słowa — jakby wtórnie — uzyskują autonomię i mogą być w pełni znaczące. Jeśli mowa o dramatach Norwida — taka pozycja przysługuje z reguły jedynie protagonistom; pozostałe postaci znajdują się natomiast, siłą rzeczy, w obszarze ironicznych działań „podmiotu utworu”. Tzn. podwójność, ironia nie jest właściwością samej wypowiedzi, ale wynikiem zderzenia wypowiedzi z sytuacją. To samo — była o tym mowa — dzieje się również w wielu lirycznych utworach Norwida, które są jakby „mikrodramatami”.

3.1. Przytoczmy jeszcze raz cytowany już fragment *Milczenia*:

Panowie gramatycy zaprztać się zwykli jakąś abstrakcyjną mową, której nie ma. Mowa, dlatego że jest mową, musi być nieodzownie dramatyczną! [6, 232]

Bez wątpienia Norwid ma tu na myśli wypowiedź, a nie system reguł warunkujących jej powstanie; mowę — wyraźnie przeciwstawioną teoretycznej abstrakcji. Jednak „parole” — jeśli wolno odwołać się do kategorii, w jakich dziś ujmujemy zjawiska językowe — „parole”, w sensie nadanym temu pojęciu przez de Saussure’a, byłoby w tym kontekście określeniem nazbyt ogólnym. „Parole” definiuje się w relacji do systemu (jako „użycie”, realizacja reguł); „mowa” (wypowiedź), w znaczeniu implikowanym przez Norwida, definiuje się przede wszystkim w relacji do podmiotu i konkretnej sytuacji komunikacyjnej. Stąd o wiele bliższe intuicjom poety wydają się „definicje” formułowane, by tak rzec, „przeciwko” lingwistyce Saussure’owskiej: wypowiedź jako „punkt widzenia świadomości mówiącej”, „jednostka mownego obcowania”, „jednostka językowego porozumiewania się”¹⁶. Wyrażają one ten aspekt Norwidow-

¹⁶ U podstaw rozważań Bachtina na temat dialogowej istoty mowy znajduje się, jak wiadomo, przeciwstawienie języka jako systemu norm — wypowiedzi rozumianej jako punkt widzenia świadomości mówiącej; w konsekwencji — także przeciwstawienie „zdania” jako pewnej jednostki logiczno-gramatycznej, wyabstrahowanej z żywego kontekstu mowy, i całości wypowiedzeniowej (zawsze „czyjejs” i do „kogoś” skierowanej) jako jednostki językowego porozumiewania się. Wydaje się, że zasada takiego przeciwstawienia jest bardzo zbliżona do tego, co Norwid intuicyjnie uchwycił i sformułował w *Milczeniu*.

skiego ujęcia, w którym zjawisko mowy sprowadza się do pewnej formy „manifestacji osoby” („objawienia się osoby”), uwikłanej w określonej sytuacji komunikacyjnej. Na tym, zdaniem wielu badaczy twórczości Norwida, polega jego rozumienie dialogowego charakteru języka:

Nie istnieją wypowiedzi samoistne, oderwane od osobowego kontekstu [...]. Mówi się nie tylko o czymś, ale i do kogoś, w określonych ponadto warunkach. W związku z tym trzeba też przyjąć, że wypowiedź ma charakter podmiotowy, personalny. Zrozumieć czyjeś słowa to zrozumieć także intencje mówiącego, jego usytuowanie w świecie i perspektywę, z jakiej na świat patrzy¹⁷.

Sprowadzając formułę o dramatyczności mowy do personalnego wymiaru wypowiedzi, będziemy ją rozumieć jako „dramat człowieka” poszukującego słownego wyrazu dla pewnej myślowo-uczuciowej treści; dramat rozgrywający się w warunkach komunikacji językowej — wobec rzeczywistego lub tylko domniemanego adresata.

Mówiąc o społeczno-kulturowych uwarunkowaniach wypowiedzi i „dialogiczności” jako spotkaniu indywidualnej, subiektywnej intencji z utrwalonym w języku potencjałem znaczeń rozważaliśmy zjawisko „dramatu mowy”, w którym „ja” (podmiot wypowiedzi) spotyka się z „ty” do pewnego stopnia abstrakcyjnym, anonimowym; „ty”, które reprezentuje jakby „mnogość zdepersonalizowanych głosów”. Chodziło o swego rodzaju „dialog w przestrzeni kulturowej” rozgrywający się w znacznym stopniu poza zasięgiem świadomości mówiącego. (Zjawisko określane przez Bachtina jako „dialogizacja słowa w przedmiocie wypowiedzi”).

Z kolei przechodzimy do zagadnienia relacji pomiędzy „mową wewnętrzną” i wypowiedzią słowną oraz do tzw. „dialogizacji w przestrzeni odbiorcy” (za tym określeniem kryje się szereg zjawisk — od świadomego zwrotu do konkretnego adresata po implikowaną w strukturze wypowiedzi obecność partnera-oponenta). Każda wypowiedź „chce być rozumiana”, stąd konieczność wychylenia ku odbiorcy, nawet jeśli to wychylenie rozumieć jedynie jako przystosowanie do reguł umożliwiających porozumienie.

3.2. Przypomnę — niech to będzie pewien punkt odniesienia dla sformułowanych i implikowanych poglądów Norwida — słowa, które Mickiewicz wypowiedział głosem Konrada:

Nieszczęsny, kto dla ludzi głos i język trudzi:
Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;
Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie,
A słowa myśl pochłona i tak drżą nad myślą,
Jak ziemia nad połknietą, niewidzialną rzeką.
[.]
Uczucie krąży w duszy, rozpala się, żarzy,
Jak krew po swych głębokich, niewidomych cieśniach;
Ile krwi tylko ludzie widzą w mojej twarzy,
Tyle tylko z mych uczuć dostrzegą w mych pieśniach.

¹⁷ Z. Łapiński, *Norwid*. Kraków 1971, s. 10.

— i dalej:

Wam, pieśni, ludzkie oczy, uszy niepotrzebne; — ¹⁸

Tutaj myśl — pierwotnie „doskonała” — ulega stopniowo jak gdyby materialnemu skażeniu, kiedy przyjmuje kształt wypowiedzenia skierowanego do kogoś. Znamienny jest ten romantyczny brak zaufania do słowa jako środka komunikacji międzyludzkiej. Tam, gdzie „dusze” nie mogą się odnaleźć, porozumieć wiadomymi sobie „wewnętrznymi sposobami”, tam słowo jest niemal całkowicie bezradne. Znamienne jest także to, że obecność drugiej osoby — słuchacza, odbiorcy — o ile nie jest to ktoś zjednoczony duchowo z bohaterem (więc chyba tylko — kochanka albo Bóg), może jedynie zakłócać przebieg monologu wewnętrznego ¹⁹.

Inaczej u Norwida. Jest oczywiście problem „poszukiwania wyrazu”:

Ponad wszystkie wasze uroki,
Ty! Poezjo, i ty, Wymowo,
Jeden — wiecznie będzie wysoki:
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
Odpowiednie dać rzeczy-słowo!
(*Ogólniki*, 2, 13)

— ponieważ „dążność ducha ludzkiego do wypowiedzenia się” nie jest tym samym co wypowiedziane słowo. Ale ten problem nie musi być powodem „komunikacyjnej porażki”. Można by to ująć w taki sposób: większe trudności wynikają z tego, co można zrobić z językiem, niż z tego, czego z nim zrobić nie można. Inaczej: język nie jest sam w sobie nieadekwatnym narzędziem komunikacji, ale ludzie nazbyt często używają słów wbrew ich właściwemu przeznaczeniu.

Myślenie nie jest domeną logicznego dyskursu. Sfera pojęciowego myślenia oczywiście istnieje, jest jednak stosunkowo „zewnętrzna” i przez to podległa wyraźniej działaniu społecznych konwencji. Wzięta jako całość owa „wewnętrzna intuicyjno-myślowa treść”, domagająca się wypowiedzenia, powstaje z napięcia między „pieśnią”, wizją plastyczną i pojęciem. Przemawiają za tym takie spostrzeżenia Norwida — poety, malarza, filozofa:

[...] słowo rytmi nieustannie w duchu
Mową — raz bliżej oku dostępną, znów uchu. [3, 573]
[...] obraz każdej myśli jest nawiasem
[.]
Całe bowiem stworzenie sklepi się obrazem:
Człowiek, myśląc, maluje i śpiewa zarazem. [3, 582]

¹⁸ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wyd. Jubileuszowe. T. 3. Warszawa 1955, s. 158.

¹⁹ Te luźne uwagi odnoszą się oczywiście tylko do poziomu treści wyrażonych w utworze; stąd pojęcia „słuchacz”, „odbiorca” mają w tym przypadku sens jedynie w obrębie świata przedstawionego.

A więc to słowo wewnątrz to jakby cały teatr! I to teatr rapsodyczny: chóry śpiewają, słowo „rytmi”, w dali widne zarysy ruin i tęcza nad nimi powstawa. (Pozwalam sobie na ton ironiczny, nie żeby „ubliżyć” Norwidowi — on też sobie pozwalał! — ale żeby wskazać, w jakim kierunku prowadzą pochopnych interpretatorów teatralne metafory poety.)

3.3. Wracając do zasadniczego problemu: pomiędzy myślą (mową wewnętrzną) a słowem wypowiedzianym nadal istnieje jakaś „przepaść”, jakaś bytowa odmienność. Ale pomiędzy tym, co można wypowiedzieć, a tym, co niewysłowione, znajduje się wyraźny pomost. Ten pomost Norwid nazywa *przemilczeniem*. Nie chodzi w tym momencie o niezależne od słowa, samodzielnie znaczące milczenie, które — by móc „przemówić” — potrzebuje jedynie teatralnego gestu; idzie o przemilczenie, które współistnieje, współ-znaczy ze słowem wypowiedzanym i dlatego jest „częścią mowy”. Będzie to także pomost pomiędzy strokami dialogu — nadawcą i odbiorcą wypowiedzi.

Ignacy Fik w *Uwagach nad językiem Cypriana Norwida* zauważył, że przemilczenie może być dwojakiego pochodzenia:

a) wynika z niemożności oddania słowami treści, którą się chce wyjawić, tak że większą część tej treści musi się przemilczeć; b) każde pojęcie, jako słowo, oznacza nie tylko pozytywne określenie jakiejś treści rzeczywistości, ale ma wartość także jako negatywne określenie całej reszty rzeczywistości. [...] Decydującym jest nieraz nie to, o czym się mówi, lecz to, o czym się nie mówi²⁰.

Przypomnę, że źródła teorii przemilczenia można odnaleźć w Norwidowskim ujęciu genezy mowy. Jeżeli słowo jest „odrzeczeniem” wobec „aktu absolutnego” („Mowa przeto ludzka jest jakoby odpowiadającą [...]”), czyli w określony sposób nawiązuje do idealnego wzoru — Boskiego Logosu, to znaczy, że jego sens zawsze przekracza aktualizowane w danym momencie znaczenie.

Przemilczenie jest własnością naturalną mowy, ale można się nim jednak „posługiwać” świadomie w taki sposób, ażeby wypowiedź w swojej podwójności (wypowiedziane — przemilczane) spełniała zaprojektowane przez podmiot funkcje. We wspomnianym traktacie *Milczenie* swoje poglądy na temat przemilczenia Norwid przedstawił w formie przejrzystego wykładu:

Inaczej jest zupełnie z *przemilczeniem*, które [...] 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 niewyłoszonym przemilczeniem, a to, co trzecie mówi zdanie, leży w drugiego

²⁰ I. Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*. Kraków 1930, s. 58.

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.

[...]

Zdania tak abstrakcyjnie blade, które by wcale nie przynosiło ze sobą przemilczenia, prawie niepodobna jest wymyślić! I gdyby się takowe złożyć udało, to musiałoby być nie należącym do ogółu żadnej żywotnej mowy.

Skoro mówisz:

„Jakże mi się miewasz, przyjacielu?” przemilczane w tym jest:

— Dość dawno cię nie spotkałem lub nie widziałem, ażeby tym żywiej zapytać: „Jakże mi się miewasz, przyjacielu?” A te to przemilczenie wstępne będzie zaraz wygłosem zdania następnego, i tak dalej. [6, 232]

Z przytoczonego fragmentu można wyciągnąć następujące wnioski:

a) przemilczenie świadczy o tym, że proces mowy — rozumiany jako proces „zewnętrznego i wewnętrznego życia językowego” — ma charakter ciągły, nieprzerwany. Przemilczenie jest czymś, co dowolnej sekwencji wypowiedzi wydobytej ze „strumienia mowy” nadaje charakter spójnego tekstu (czy to będzie wypowiedź jednego podmiotu, czy też dialog, rozmowa);

b) oczywistą funkcją przemilczenia jest sugerowanie określonych treści; charakter tych treści i stopień ich „jawności” zależy przede wszystkim od sytuacji i od stopnia „komunikacyjnego zbliżenia” pomiędzy nadawcą i odbiorcą wypowiedzi;

c) przemilczenie stanowi — widać to najwyraźniej w rozmowie — pomost pomiędzy stronami dialogu. Może tę funkcję spełniać dwojako: tak że pewne treści są pomijane jako oczywiste, bądź tak, że pewne treści są „szyfrowane”, w specyficzny sposób adresowane do partnera rozmowy (odbiorcy wypowiedzi). W każdym przypadku to, co i dlaczego jest przemilczane, świadczy o charakterze projektowanej bądź rzeczywistej relacji. I tak — dla przykładu — w zdaniu: „jakże mi się miewasz przyjacielu”, zostały pominięte (przemilczane) treści wiadome obydwu rozmówcom ze względu na zażyłość i charakter sytuacji spotkania. Łatwo wykazać, że im głębsze jest porozumienie pomiędzy partnerami, im więcej możliwych odniesień do wspólnej wiedzy i doświadczenia, tym więcej tego rodzaju przemilczeń w rozmowie. (Skrajny przypadek można sobie wyobrazić jako „rozmowę z samym sobą” — monolog, w którym to, co zwerbalizowane, sprowadza się do predykatów i określeń deiktycznych.)

Ta właśnie funkcja przemilczenia jako „zwrotu do adresata”, warunkującego twórczy odbiór wypowiedzi, wydaje się — zwłaszcza w praktyce poetyckiej Norwida — pierwszoplanowa. Dzięki przemilczeniu każda, nawet monologowa wypowiedź nacechowana jest dramatycznością właściwą dialogowi. Dramat mowy jako dramat poszukiwania

„słownego wyrazu” nie może już być — to jest odkrycie Norwida i wyzwanie rzucone romantyzmowi — dramatem zamkniętym, wyosobnionym z dziedziny społecznego obcowania i sprowadzonym wyłącznie do wymiaru indywidualnego. Mowa jest fenomenem życia zbiorowego, jej struktura potwierdza zatem jakże często cytowany „aforyzm” Norwida:

Ileż mówimy „oni”, godzi się nie zapominać, że zarazem i „my” powiadamy, nikt albowiem tak się wyosobnić nie może, aby dlań istotnie „oni” istnieli. [7, 379]