ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 117
styczeń-marzec 2017

OBCY

W numerze m.in.

Ks. Marek SKIERKOWSKI
*** Obcy wśród swoich**
Jezus w Jerozolimie

Dobrosław KOT
*** Cudzoziemiec**

Krzysztof WIECZOREK
*** Opuścić bezpieczne schronienie**

Maciej KAŁUŻA
*** Obcy, absurdalny świat...**

Szymon WRÓBEL
*** Historyczność albo alienacja**

Maciej TROJAN
*** Grzech antropocentryzmu**

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI
ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN
Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Adam F. BARAN, Ted BENTON, Aleksandra DERRA, Andrzej DUDEK, Adam FITAS
Ignacy S. FIUT, Grzegorz FRANCUZ, Witold GLINKOWSKI, Andrzej GNIAZDOWSKI
Anna GRZEGORCZYK, Czesław GRZESIAK, Janina HAJDUK-NIJAKOWSKA
Sebastian JASIŃSKI OFM, ks. Marek KARCZEWSKI, Heather M. KENDRICK, Marek KOZŁOWSKI
Ryszard KOZŁOWSKI COr, Piotr LEŚNIEWSKI, Jarosław M. ŁAWSKI, Marek MACIEJCZAK
Joel MARKS, Mariusz MAZUR, Jarosław MERECKI SDS, Jadwiga MIZIŃSKA, ks. Ryszard MOŃ
Ryszard MORDARSKI, Elżbieta PAKSZYS, Marek PIECHOWIAK, Wojciech PISULA
Dorota PROBUCKA, Dariusz SŁAPEK, ks. Sławomir STASIAK, Andrzej SZPULAK
Dobrosława WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Stanisław WITKOWSKI MS
Marta WÓJCICKA, Zbigniew WRÓBLEWSKI, Natasza ZIÓŁKOWSKA-KURCZUK

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 650 egz.

ETHOS
Rok 30
2017 nr 1(117)

OBCY

* Od Redakcji – Obcość – czyli samotność (D.Ch.) **5**
* JAN PAWEŁ II – Troska o uchodźców (Orędzie papieskie na Wielki Post 1990) **13**

BIBLIA O OBCYCH

* Ks. Dariusz DZIADOSZ – „I wy byliście przybyszami...” (Kpł 19,34). „Obcy” w religijnym i społeczno-kulturowym kontekście Biblii Hebrajskiej **19**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-03
* Ks. Marek SKIERKOWSKI – Obcy wśród swoich. Jezus w Jerozolimie **40**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-04

OBCOŚĆ
WYZWANIE DLA FILOZOFÓW

* Dobrosław KOT – Cudzoziemiec **61**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-05
* Krzysztof WIECZOREK – Opuścić bezpieczne schronienie. Problem obcości w świetle filozofii dialogu **76**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-06
* Maciej KAŁUŻA – Obcy, absurdalny świat i obcy spoglądający z lustra. Motywy obcości w twórczości Alberta Camusa **104**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-07

OBCOŚĆ – INNOŚĆ – ALIENACJA

* Marzena ADAMIAK – Konsternująca realność. Problem z pojęciem kobiecości w kontekście odwołania do doświadczenia **123**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-08
* Alicja ŻYWCZOK – Współodczuwanie cudzych stanów psychicznych. Refleksje inspirowane fenomenologicznym dziedzictwem Edith Stein oraz wynikami badań nauk szczegółowych **140**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-09
* Szymon WRÓBEL – Historyczność albo alienacja. Od Georga Wilhelma Friedricha Hegla do Marka Siemka **156**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-10

OBCY W ŚWIECIE CZŁOWIEKA?

* Dominika DZWONKOWSKA – „Inność zwierzęcia". Kłopotliwa relacja Homo sapiens z resztą królestwa Animalia **193**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-11
* Maciej TROJAN, Julia SIKORSKA – Grzech antropocentryzmu **207**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-12

KU PRZEZWYCIĘŻENIU OBCOŚCI

* Paweł BEM – Filologia: nieprzerwana wola zrozumienia innego **221**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-13
* Katarzyna BALBUZA – „Obcy" oszczędzeni w triumfach rzymskich. Losy prominentnych jeńców w Rzymie w okresie schyłku republiki i w epoce pryncypatu **233**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-14
* Jakub SADOWSKI – Młody, czyli mniej radziecki. Wokół figury wyobcowania w kinematografii pierestrojki **246**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-15

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Jerzy W. GAŁKOWSKI – Człowiek – istota przeżywająca **263**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-16

POLEMIKI

* Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Granice prawa. W odpowiedzi na polemikę Piotra Ślęczki SDS *Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce* **283**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-17
* Grażyna OSIKA – Kontynuując rozmowę... W nawiązaniu do wypowiedzi Agnieszki Lekkiej-Kowalik *O konsekwencjach dwuznaczności terminu „tożsamość osobowa". Uwagi po lekturze książki Grażyny Osiki „Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych"* **289**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-18
* Adam FITAS – Błędny czytelnik i literatura. Uwagi po lekturze tekstu Mirosławy Chudej *Błędny czytelnik* **300**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-19

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Henryk DUDA – „Uniwersytet jest najważniejszy". Stefana Sawickiego idea katolickiej universitas studiorum **305**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-20

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Patrycja MIKULSKA – Przyjaźń – źródło przemiany (rec. M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017) **323**
* Jakub MALIK – Nacinanie owoców sykomory (rec. W. Kaczmarek, *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016) **327**
* Propozycje „Ethosu" (A. Scola, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente*, Marsilio Editori, Venezia 2017; M. Wałejko, *Osobno i razem. Personalistyczne wychowanie do samotności i wspólnoty*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016) **331**

SPRAWOZDANIA

* Małgorzata GRZYWACZ – W poszukiwaniu oblicza współczesnego chrześcijaństwa. Uwagi na marginesie międzynarodowej konferencji „Fenomen chrześcijaństwa w XXI wieku" (UAM, Poznań, 1-2 XII 2016) **335**

* Łukasz SAROWSKI – Przedsiębiorczość wobec wartości (Międzynarodowa konferencja „Chrześcijaństwo a ekonomia", KUL, Lublin, 25 XI 2016) **339**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Codzienność **347**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o obcych, imigrantach i wykluczonych. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2017 **351**
DOI 10.12887/30-2017-1-117-27

* Noty o autorach **367**
* Abstracts **375**
* Contents **399**

High-key. Fot. Ando Fuchs. © Copyright 2017 by Ando Fuchs

Doppelt. Fot. Ando Fuchs. © Copyright 2017 by Ando Fuchs

OD REDAKCJI

OBCOŚĆ – CZYLI SAMOTNOŚĆ

W kulturze judeochrześcijańskiej paradygmatyczne doświadczenie obcości odnajdujemy w zamieszczonym w Księdze Rodzaju opisie stworzenia człowieka. Poczucie wyobcowania ze świata, wrażenie jego radykalnej, niemożliwej do przezwyciężenia odmienności, jest w istocie pierwszym opisanym w Biblii doświadczeniem człowieka. Nawet otoczony przez „istoty żywe" (Rdz 2,19), nie znajduje wśród nich odpowiedniej „pomocy" (Rdz 2,20), dopóki z woli Stwórcy nie pojawi się obok niego druga osoba[1]. I chociaż wydaje się, że relacja z drugim pozwoli wówczas człowiekowi przekroczyć samotność i odnaleźć się w świecie, to dalsze fragmenty Księgi Rodzaju rozwiewają to złudzenie. Natychmiast po opisie stworzenia następuje opis upadku człowieka – upadku, który ponownie przynosi doświadczenie głębokiej alienacji. Tym razem jednak nie jest to już tylko poczucie wyobcowania ze świata, ale z jednej strony świadomość zerwania więzi ze Stwórcą, z drugiej zaś unaocznienie sobie, że wobec drugiego człowieka, którego obecność miała być przecież ukojeniem i źródłem pewności, iż pustka i samotność nie powrócą, pojawił się nieusuwalny dystans, wypierając wzajemne zrozumienie i jedność. Od tej pory pierwsi ludzie, mimo że będą żyć w fizycznej bliskości, oddalą się od siebie w najgłębszym ludzkim sensie. Mówią o tym złowrogie słowa Stwórcy, skierowane do każdego z nich z osobna, jak gdyby na potwierdzenie faktu, że odtąd, nawet dzieląc wspólny

[1] Na temat pustki i samotności pierwszego człowieka, który mimo bogactwa i różnorodności otaczającego świata, nie czuje się w nim „u siebie", nie czuje, że znalazł się „między swoimi", pisze Jan Paweł II, wskazując, że człowiek „nie może być zrozumiany i wytłumaczony do końca za pomocą kategorii, których dostarcza «świat»: widzialny świat ciał" (J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 12). Teologiczna diagnoza sformułowana przez Papieża wydaje się współbrzmieć z ustaleniami współczesnej psychologii. Analizując przypadki osób, które wychowywały się poza wspólnotą ludzką, badacze stwierdzają, że człowiek pozbawiony obecności innych ludzi nie aktualizuje swoich potencjalności i że świat zewnętrzny – jeśli nawet zapewnia mu rozwój fizyczny – nie jest w stanie uruchomić jego rozwoju intelektualnego i emocjonalnego (zob. S.C. D o m b r o w s k i i in., *Assessing and Treating Low Incidence/High Severity Psychological Disorders of Childhood*, Springer, New York–Dordrecht–London 2011, s. 81-93, rozdz. 5, „Feral Children").

los, pozostaną na zawsze sobie obcy (zob. Rdz 3,16-19). Dalsze losy ludzkości, ujęte w przejmującym przekazie, który stanowi Księga Rodzaju, przynoszą ukonkretnienie tej zapowiedzi.

Wydaje się, że doświadczenie pierwszych postaci biblijnych, bez względu na to, czy interpretujemy je w perspektywie przekazu religijnego, czy też raczej dostrzegamy w nim pewien topos, w zaskakujący sposób powracający w różnych kulturach, można odczytywać jako doświadczenie uniwersalne, par excellence ludzkie, w stały sposób naznaczające relacje indywidualne i społeczne na wszystkich ich poziomach. Z perspektywy tej można też śledzić dzieje człowieka i kultury, odczytując je właśnie jako historię zmagań z poczuciem wyobcowania, izolacji, alienacji, z obcością innych ludzi i obojętnością świata. Dzieje kultury ujawniają również, w jak wielkim stopniu aktywność społeczna człowieka i jego twórczość napędzane są pragnieniem przezwyciężenia odczuć obcości i samotności. Doświadczenie alienacji okazuje się jednak tak silne, że trudno jest się z nim uporać nawet na gruncie teorii. „Pokonać" go nie byli w stanie także filozofowie, których systemy myślowe do realizacji tego właśnie konkretnego celu zmierzały, okazując się przy tym na tyle atrakcyjne, że zyskały moc przekształcania dziejów społeczeństw i losów jednostek[2].

Odpowiedzią na ludzką bezbronność wobec doświadczenia obcości bywają postawy pozytywne, ujawniające się najczęściej poprzez zawieranie relacji przyjaźni i miłości, które koją w jakimś stopniu poczucie osamotnienia i związany z nim niepokój, a także lęk. Relacje te jednak nie są prostą i skuteczną odpowiedzią na egzystencjalną sytuację człowieka. Jak pisze Albert Camus: „Nikt nie potrafi naprawdę myśleć o kimś innym, nawet w najgorszym z nieszczęść. Myśleć bowiem rzeczywiście o kimś to myśleć o nim minuta po minucie, nie zajmując się niczym, ani gospodarstwem, ani przelatującą muchą, ani posiłkami, ani swędzeniem skóry. Ale zawsze są muchy i swędzenie. Dlatego trudno jest żyć"[3]. Ilustrację tej konstatacji filozofa odnaleźć można chociażby w wyrastających z ludzkiego doświadczenia dramatach Harolda Pintera, analizujących trudne drogi miłości, przyjaźni i przywiązania[4].

Poczucie wyobcowania wywołuje też postawy biegunowo przeciwne wobec związków miłości i przyjaźni, nierzadko realizowane na drodze krańcowego pesymizmu bądź nienawiści czy destrukcji – postawy te nie zmierzają już do „oswojenia" sytuacji obcości, do odnalezienia w niej w jakiś sposób samego siebie, lecz ich celem jest jej „okiełznanie" poprzez unicestwienie

[2] Zob. R. H e i s s, *Hegel, Kierkegaard, Marx: The Great Philosophers Whose Ideas Changed the Course of Civilization*, tłum. E.B Garside, Dell Publishing, New York 1975.

[3] A. C a m u s, *Dżuma*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa b.r.w., s. 205.

[4] Zob. H. P i n t e r, *Dramaty*, tłum. B. Taborski i in., t. 2, *Uwikłania rodzinne*, Agencja Dramatu i Teatru ADiT, Sulejówek 2006.

tego wszystkiego, co wydaje się jej bezpośrednim źródłem. I pierwsze, i drugie postawy, mimo że ostatecznie są w stanie co najwyżej złagodzić egzystencjalną samotność człowieka, znajdują – jak się wydaje – swoje odpowiedniki w drogach, którymi podąża kultura, stale rozwijająca się dzięki ludzkiej twórczości. I tak obcość świata może sprawiać, że mimo jego obojętności wobec człowieczego losu widzimy w nim piękno i głębię, że pragniemy go poznawać i na tej drodze czynić swoim własnym, ale może też budzić niechęć, pragnienie odrzucenia, a wręcz ukarania świata, „mdłości" – jak być może ująłby to Jean-Paul Sartre. Realizację tej pierwszej drogi odnajdujemy na przykład w cudownie kolorowym, pełnym światła i subtelności malarstwie Pierre'a Bonnarda, malarstwie wyrastającym jednak z życia naznaczonego smutkiem i niepokojem[5]. Dostrzegamy ją też w wyjątkowy sposób we współczesnej sztuce filmowej, także tej mniej znanej, jak choćby w filmie *Nic osobistego*[6] Urszuli Antoniak, osnutym wokół doświadczenia samotności i wyobcowania i ukazującym wartość, która rodzi się z tego doświadczenia, jakkolwiek odległa byłaby ona od poczucia szczęścia. Jako przykład postawy przeciwnej, zakorzenionej niejako w braku nadziei na zmianę ludzkiej kondycji, mogłoby zapewne posłużyć chłodne, stonowane malarstwo Edwarda Hoppera – obrazy statyczne, jak gdyby ujmujące pojedyncze kadry życia, lecz nieukazujące ruchu, a jedynie postacie-manekiny zastygłe w określonych gestach. Podobnie zimne barwy i stonowane światło odnajdujemy w przejmującym obrazie filmowym Michaela Hanekego *Siódmy kontynent*[7], rejestrującym ostateczną konsekwencję wyobcowania ze świata, czyli dobrowolne, fizyczne z niego odejście – w tym konkretnym przypadku samobójstwo, które popełnia rodzina, niszcząc wcześniej wszystko, co stanowiło jej codzienne życie.

Wyobcowanie ze świata ujawnia się w szczególny sposób właśnie na gruncie kultury, jakkolwiek nie zawsze przybiera charakter tragiczny. Albert Camus, znalazłszy się u szczytu sławy w Nowym Jorku, doświadcza poczucia osamotnienia i obcości, które jest dla niego samego zaskakujące. „Moje serce jest spokojne i oschłe – pisze – tak jak przed rozpoczęciem przedstawienia, które mnie nie obchodzi"[8]. W swoich notatkach stara się jednak oddawać sprawiedliwość wszystkiemu, z czym się styka. Z jednej strony dzieli się osobistym komentarzem: „Serce drży wobec odczłowieczenia tak godnego podziwu"[9]. Z drugiej, przyjmuje styl reporterski: „Na pierwszy rzut oka obrzydliwe, nieludzkie miasto. [...] Co do sklepów z krawatami trzeba najpierw zobaczyć, żeby w to uwierzyć. Tyle złego smaku wydaje się wprost nie do uwierzenia!

---

[5] Zob. T. H y m a n, *One Does Not Always Sing Out of Happiness*, w: tenże, *Bonnard*, Thames and Hudson, London 1998, s. 7-12; por. też: tamże, s. 129-158 (rozdz. 5, „The Life with Marthe").

[6] *Nic osobistego*, Polska, 2009, reż. U. Antoniak.

[7] *Siódmy kontynent*, Austria, 1989, reż. M. Haneke.

[8] A. C a m u s, *Dzienniki z podróży*, tłum. A. Machowska, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 19.

[9] Tamże, s. 20.

[...] Na rogu Pierwszej Wschodniej, mały bar bistro, gdzie ryczący fonograf zagłusza wszystkie rozmowy. Aby zyskać pięć minut ciszy, trzeba wrzucić pięć centów. [...] Zwracam [...] uwagę na *Funeral Home*. [...] Tutaj wszystko jest przewidziane. *You die and we do the rest*, głoszą afisze reklamowe. Cmentarze są własnością prywatną: «Pospieszcie się z rezerwacją miejsca». [...] Człowiek martwy to człowiek skończony. [...] W Central Parku pewna dama wypasała gazelę. Przed sądem karnym tłumaczyła, że gazela jest osobą. «Przecież ona nie mówi» – rzekł sędzia. «Ależ mówi: językiem dobroci»"[10]. Jako filozof Camus nie może się powstrzymać od refleksji: „W tym kraju, gdzie wszystko służy udowodnieniu, że życie nie jest tragiczne, mają poczucie, że czegoś im brakuje. Ten wielki wysiłek jest patetyczny, lecz tragizm trzeba odrzucić po jego obejrzeniu, a nie przed"[11]. Poczucie wyobcowania przyjmujące postać zdumienia nie opuszcza Camusa także podczas jego dalszej podróży, która wiedzie do Brazylii: „Zabierają mnie, nie wiem za bardzo po co, do więzienia miejskiego, «najpiękniejszego w całej Brazylii». Jest «piękne» w istocie, jak więzienie z amerykańskiego filmu. Z wyjątkiem zapachu, odrażającego zapachu człowieka, którym przesiąknięte są wszystkie więzienia. [...] Jest mi wstyd wobec jednego czy dwóch więźniów, uprzywilejowanych zresztą, którzy obsługują więzienie. [...] A ktoś przy wejściu zwraca się do mnie z rytualną formułką: «Jest pan u siebie»"[12].

Pomimo absurdalnego wydźwięku, jakiego w sytuacji opisanej przez Camusa nabrały słowa „u siebie", sam ich sens wydaje się oddawać stan, w którym człowiek gotów jest uznać swoje miejsce w świecie za własne, a swój kontakt z tym miejscem za niezapośredniczony. Czegoś takiego poszukiwał też Dietrich Bonhoeffer, który dwukrotnie, w diametralnie różnych okolicznościach, usiłował odnaleźć się w Ameryce. Doświadczenie Bonhoeffera wskazuje, że owo „u siebie" musi obejmować znacznie głębsze utożsamienie, niż podpowiadałaby pierwotna intuicja i że jego najważniejsza warstwa to struktura wartości, która nadaje sens życiu, przełamując obcość świata. Pierwszy pobyt Bonhoeffera w Nowym Jorku, powodowany młodzieńczą ciekawością świata i pragnieniem poznania teologii anglosaskiej, przynosi przede wszystkim zawód intelektualny: „Tu nie ma żadnej teologii. […] Wypowiadają potoki słów bez najmniejszej konkretnej podstawy i bez żadnych wyraźnych kryteriów. Nieznane są im nawet najbardziej podstawowe kwestie. Upajają się liberalnymi i humanistycznymi hasłami, naśmiewają się z fundamentalistów, a mimo to tak naprawdę nie sięgają nawet ich poziomu"[13]. „W konflikcie między determina-

[10] Tamże, s. 20-23.

[11] Tamże, s. 26.

[12] Tamże, s. 77n.

[13] D. B o n h o e f f er, List do Maxa Diestela, 19-26 XII 1930, cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, tłum. D. Chabrajska, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, s. 115.

cją w poszukiwaniu prawdy ze wszystkimi jej konsekwencjami a wolą zachowania wspólnoty zwycięża to drugie. Jest to charakterystyczne dla wszelkiej myśli amerykańskiej, w szczególności – jak zauważyłem – w odniesieniu do teologii i Kościoła; nie dostrzega się, że prawda rości sobie radykalne prawo do kształtowania całości życia. Wspólnota rodzi się zatem nie tyle na fundamencie prawdy, ile z ducha «godziwości». [...] W seminarium, w którym zdarza się, że podczas ogólnego wykładu, gdy odczytywany jest fragment *De servo arbitrio* Lutra na temat grzechu i przebaczenia, wielu studentów wybucha głośnym śmiechem, gdyż cytowany fragment wydaje im się komiczny, niewątpliwie całkowicie zapomniano, na czym polega istota teologii chrześcijańskiej. [...] Miejsce Kościoła jako wspólnoty wierzących w Chrystusa zajął [...] Kościół jako korporacja społeczna. Każdy, kto widział tygodniowy program jednego z wielkich kościołów nowojorskich, z jego dziennym, w istocie niemal godzinowym rozkładem zajęć, herbatek, gry w kręgle, potańcówek dla wszystkich grup wiekowych, każdy, kto słyszał, jak starają się tam przekonać nowego mieszkańca, by wstąpił do wspólnoty tego właśnie kościoła, podkreślając, że w niezrównany sposób włączy się w ten sposób w społeczność, każdy, kto zapoznał się z żenującą nerwowością, z jaką pastor lobbuje za wstępowaniem do jego świątyni – może właściwie ocenić charakter takiego kościoła”[14]. Dziewięć lat później, po zdelegalizowaniu przez władze prowadzonego przez niego seminarium w Finkenwalde, zagrożony poborem do hitlerowskiej armii bądź osadzeniem w obozie koncentracyjnym, Bonhoeffer po raz kolejny udaje się do Ameryki i tym razem jej absolutna obcość aksjologiczna pozwala mu odkryć jego najgłębszą tożsamość, a także podjąć decyzję, która zaważy na jego losie. W swoim dzienniku pisze: „To już prawie nie do wytrzymania. [...] Nie ma czasu do stracenia, a tutaj tracę całe dni, może tygodnie [...] czy będę mógł tutaj kiedykolwiek rzeczywiście sensownie pracować? [...] Nie mogę zostać tutaj sam, poza wszystkim. To całkiem dla mnie jasne. Moje życie jest przecież tam, w kraju”[15]. Nawet w kościele nie udaje mu się poczuć, że znalazł się „u siebie”: „Całe kazanie, wytworna i szumna, zadowolona z siebie uroczystość religijna. Przy takim bałwochwalstwie religijnym odżywa ciało, które było przyzwyczajone do zdyscyplinowania przez Słowo Boże. Kazanie tego rodzaju czyni człowieka libertynem, egoistą i indyferentem. Czy ludzie rzeczywiście nie wiedzą, że można dobrze, a nawet lepiej dać sobie radę bez «religii» [...]? Być może Anglosasi są naprawdę bardziej religijni niż my, choć z pewnością nie są bardziej chrześcijańscy, skoro tolerują jeszcze

[14] T e n ż e, *Report on His Year of Study Prepared for the Church Federation Office*, cyt. za: Metaxas, dz. cyt, s. 118-121.

[15] T e n ż e, *Notatki z podróży do Ameryki*, 16 VI 1939, tłum. Z. Wawrzyniak, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. A. Morawska i in., Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 116.

takie kazania. Nie wątpię, że kiedyś w te religijne prezentacje wtargnie burza, jeśli oczywiście sam Bóg jeszcze w ogóle będzie na scenie. […] Zadania dla autentycznego teologa wydają się tutaj niezmierzone, ale cały ten gruz uprzątnąć może tylko Amerykanin. Tymczasem jednak jakoś takiego nie widać”[16]. Samotny w swoim wyobcowaniu, zdaje sobie sprawę, że „niepodobna [...] rozstać się z własnym losem, a szczególnie już tu, na obczyźnie, tu dźwiga się go samemu”[17], i pisze list do Reinholda Niebuhra: „Doszedłem do wniosku, że przyjeżdżając do Ameryki, popełniłem błąd. Ten trudny okres naszej narodowej historii muszę przeżyć razem z chrześcijanami w Niemczech. Nie będę miał żadnego prawa, by uczestniczyć w rekonstrukcji chrześcijańskiego życia w Niemczech po wojnie, jeśli nie będę dzielił prób tego czasu ze swoim narodem. Moi bracia z Synodu Wyznającego pragnęli, bym wyjechał. Być może mieli rację, przynaglając mnie do tego; wyjeżdżając, popełniłem jednak błąd. Taką decyzję każdy człowiek musi podejmować za siebie. Chrześcijanie w Niemczech staną przed straszną alternatywą: będą musieli albo pragnąć klęski swojego kraju, aby przetrwać mogła cywilizacja chrześcijańska, albo też pragnąć jego zwycięstwa, a tym samym zniszczyć naszą cywilizację. Ja już wiem, którą z tych alternatyw muszę wybrać, ale nie mogę dokonać tego wyboru, znajdując się tutaj, całkowicie bezpieczny”[18].

Doświadczenie Bonhoeffera warto mieć w pamięci także w dzisiejszym kontekście, w którym pojęcie obcych czy też innych coraz bardziej się rozszerza, obejmując swoim zakresem przybyszów z cywilizacji pozaeuropejskich, przygnanych do naszego świata poszukiwaniem bezpieczeństwa i łatwiejszego życia, świat zwierząt, których umysły odkrywają przed człowiekiem coraz więcej swoich tajemnic, a nawet byty wirtualne, skutecznie konkurujące dziś z nim na różnych polach. Nie można zapominać, że otwarcie się na inność nieuchronnie dokonuje się w kontekście własnej tożsamości oraz wartości, które ją budują, i że bywają sytuacje, gdy to właśnie nasza tożsamość nakazuje nam inność odrzucić, a także sytuacje, gdy podpowiada nam ona, że właśnie w jej imię inność musimy przyjąć.

D.Ch.

---

[16] Tamże, 18 VI 1939, s. 117.

[17] Tamże, 22 VI 1939, s. 121.

[18] T e n ż e, List do Reinholda Niebuhra, Lakeville, Connecticut, lipiec 1939, cyt. za: Metaxas, dz. cyt., s. 348.

JAN PAWEŁ II
TROSKA O UCHODŹCÓW

„Ethos” 30(2017) nr 1(117) 13-15

JAN PAWEŁ II

TROSKA O UCHODŹCÓW*

Drodzy bracia i siostry w Chrystusie,

Jak co roku z okazji zbliżającego się Wielkiego Postu pragnę was zachęcić do skorzystania z tego „pomyślnego czasu”, z tego „dnia zbawienia” (2 Kor 6,2): niech wszyscy w pełni przeżyją ten czas w jego podwójnym sensie – nawrócenia do Boga i miłości do bliźnich. Wielki Post wzywa nas bowiem do całkowitej przemiany umysłu i serca, byśmy mogli usłyszeć głos Boga zapraszający nas do powrotu do Niego w nowości życia i do pochylenia się z większą wrażliwością nad cierpieniem naszych bliźnich.

W tym roku chciałbym, aby przedmiotem naszej wspólnej refleksji stał się przede wszystkim problem uchodźców. Ich ogromny i ciągle rosnący napływ należy bowiem do bolesnych realiów naszego świata; zjawisko to nie dotyczy już tylko pewnych regionów, lecz rozprzestrzeniło się na wszystkie kontynenty.

Pozbawieni ojczyzny, uchodźcy szukają schronienia w innych krajach świata, naszego wspólnego domu; tylko nielicznym spośród nich dane jest powrócić do kraju pochodzenia dzięki dokonującym się tam wewnętrznym przemianom; pozostali skazani są na jakże bolesną sytuację wygnania, zagrożenia, gorączkowego poszukiwania stabilizacji. Są pośród nich dzieci, kobiety, wdowy, rodziny często rozbite, młodzież sfrustrowana w swoich dążeniach, dorośli oderwani od pracy w swoich zawodach, pozbawieni wszelkich dóbr materialnych, domu, ojczyzny.

Wobec ogromu i powagi problemu wszyscy synowie Kościoła winni poczuć się wezwani do działania jako naśladowcy Chrystusa – który tak-

* Orędzie papieskie na Wielki Post 1990. Tekst przytaczamy za: „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1990) nr 1, s. 3.

że zechciał przyjąć los uchodźcy – i jako nosiciele Jego Ewangelii. Sam Chrystus pragnął być rozpoznawany w każdym uchodźcy i utożsamiany z nim; mówią o tym wstrząsające słowa Ewangelii, którą w liturgii Kościoła łacińskiego czytamy w pierwszy poniedziałek Wielkiego Postu: „Byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; [...] byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie" (Mt 25,35.43).

Te słowa Chrystusa winny skłonić nas do uważnego rachunku sumienia, do oceny naszej postawy wobec wygnańców i uchodźców. W wielu parafiach spotykamy ich bowiem prawie każdego dnia; stali się oni naprawdę naszymi najbliższymi bliźnimi. Dlatego też potrzebują miłości, sprawiedliwości i solidarności wszystkich chrześcijan.

Do was zatem, członkowie i wspólnoty Kościoła, zwracam się z naglącym wezwaniem, byście w tym czasie Wielkiego Postu na wszelkie możliwe sposoby starali się pomagać swym braciom uchodźcom, podejmując odpowiednie działania w celu ich przyjęcia i pełnego zintegrowania z waszą społecznością oraz okazując otwartość umysłu i dobroć serca.

Troska o uchodźców powinna wyrażać się w potwierdzaniu i akcentowaniu powszechnie uznawanych praw człowieka oraz w żądaniu, by także oni mogli z nich korzystać. Jak przypomniałem 3 czerwca 1986 roku z okazji przyznania międzynarodowej Nagrody Pokojowej im. Jana XXIII Katolickiemu Urzędowi ds. Pomocy Humanitarnej i Uchodźców (Catholic Office for Emergency Relief and Refugees), już encyklika *Pacem in terris* tego wielkiego papieża z naciskiem podkreślała potrzebę uznania praw uchodźców jako osób; stwierdziłem również, że „jest naszym obowiązkiem stała ochrona niezbywalnych praw każdej istoty ludzkiej, które nie zależą ani od czynników naturalnych, ani od sytuacji społeczno-politycznych"[1]. Chodzi więc o to, by zagwarantować uchodźcom prawo do założenia rodziny lub połączenia się z nią; prawo do stałej, godnej i sprawiedliwie opłacanej pracy; do mieszkania odpowiadającego godności istot ludzkich; do oświaty dla dzieci i młodzieży, jak również do opieki medycznej i sanitarnej; jednym słowem, muszą być zagwarantowane wszystkie prawa uroczyście usankcjonowane już w 1951 roku w ramach Konwencji Narodów Zjednoczonych o Statusie Uchodźców i potwierdzone w 1967 roku przez Protokół dotyczący tegoż statusu.

Zdaję sobie sprawę, jak intensywna jest praca instytucji międzynarodowych, organizacji katolickich i ruchów o różnej orientacji, które w obliczu tak wielkiego problemu poszukują odpowiednich form działalności spo-

[1] J a n P a w e ł II, *Przemówienie Ojca Świętego* (Przemówienie z okazji wręczenia Międzynarodowej Nagrody Pokojowej Jana XXIII, Watykan, 3 VI 1986), „L'Osservatore Romano", wyd. pol. 7(1986) nr 6, s. 16.

łecznej, angażując do pomocy i współpracy wiele osób. Wszystkim dziękuję, wszystkich też zachęcam do coraz większej wrażliwości, ponieważ nietrudno zauważyć, że choć podjęto liczne inicjatywy, nie zaspokajają one potrzeb. Wzrasta bowiem liczba uchodźców, a możliwości przyjęcia ich i przyjścia im z pomocą często okazują się niewystarczające.

Najważniejszą formą zaangażowania powinno być dla nas uczestnictwo, rozwój i wspieranie własnym świadectwem tych autentycznych nurtów chrześcijańskiej miłości, które we wszystkich krajach świata wpływałyby na procesy formacyjne, szczególnie dzieci i młodzieży, wychowując do wzajemnego szacunku i tolerancji, kształtując ducha służby we wszystkich dziedzinach, zarówno wśród poszczególnych osób, jak i w instytucjach władzy.

Ułatwi to bardzo rozwiązanie wielu problemów.

Zwracam się także do was, bracia i siostry wygnańcy i uchodźcy, których jednoczy wiara w Boga, wzajemna miłość i niezłomna nadzieja. Cały świat wie, jak trudny jest wasz los. Kościół jest z wami i niesie wam pomoc, którą jego członkowie starają się czynić coraz bardziej skuteczną, choć wiedzą, że nie zaspokaja ona wszystkich potrzeb. Musicie sami przyczynić się do złagodzenia swoich cierpień, okazując dobrą wolę i wykorzystując swe umiejętności. Jesteście bogaci w swoją cywilizację, kulturę, tradycję, w wartości ludzkie i duchowe, i z tego źródła możecie czerpać zdolność i siłę, by rozpocząć nowe życie. W miarę możliwości sami starajcie się okazywać sobie wzajemną pomoc w miejscach waszego tymczasowego pobytu.

My, katolicy, będziemy wam towarzyszyć i wspierać was w drodze, rozpoznając w każdym z was oblicze Chrystusa, wygnańca i uchodźcy, pomni na Jego słowa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,40).

U progu Wielkiego Postu modlę się o obfitość łaski i światła, promieniującego z tajemnicy Męki i odkupieńczego Zmartwychwstania Chrystusa; oby wszyscy wierni, wszystkie wspólnoty eklezjalne i zakonne całego Kościoła, znalazły inspirację i energię, które pozwolą im pełnić dzieła konkretnej solidarności na rzecz braci i sióstr wygnańców i uchodźców; oby ci ostatni, umocnieni pełnym miłości wsparciem i zainteresowaniem innych, mogli z nową radością i nadzieją iść dalej swą niełatwą drogą.

Niech moje błogosławieństwo sprowadzi obfitość darów Bożych na wszystkich, którzy zechcą podjąć to moje naglące wezwanie.

BIBLIA O OBCYCH

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 19-39
DOI 10.12887/30-2017-1-117-03

Ks. Dariusz DZIADOSZ

„I WY BYLIŚCIE PRZYBYSZAMI..." (Kpł 19,34) „Obcy" w religijnym i społeczno-kulturowym kontekście Biblii Hebrajskiej

Kontekst historyczny i religijno-kulturowy Biblii Hebrajskiej dokumentuje genezę i przebieg napiętych, a nierzadko wrogich relacji Izraelitów do sąsiednich społeczności. W długim i złożonym procesie krystalizacji własnej tożsamości narodowej oraz niezależności terytorialnej, a następnie ich obrony, nieodzowne było stworzenie trwałego dystansu wobec cywilizacji i religii ościennych. Stąd wiele starotestamentowych tradycji stanowczo przestrzega Izraelitów przed wszystkim, co jest dla nich obce.

Obszerne i wielobarwne tradycje starotestamentowe dokumentujące ponad tysiącletnią historię Izraela dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że wykuwała się ona w nieprzerwanej i bezpośredniej konfrontacji z ościennymi cywilizacjami starożytnego Bliskiego Wschodu. Ta konfrontacja dziejowa obejmowała wszystkie aspekty egzystencji Hebrajczyków, wpływając w wymierny sposób na jej profil społeczno-polityczny, kulturowo-religijny, a także militarny i ekonomiczny. Odnosząc niewątpliwe korzyści z tego cywilizacyjnego starcia, Izraelici na wielu etapach swych dziejów odczuwali także jego bolesne konsekwencje. Wystarczy przywołać tu znany z Biblii długi i uciążliwy okres migracji ich przodków patriarchów (por. Rdz 11,27-50,26; Wj 15,22-Lb 22,1), czas upokarzającej niewoli egipskiej (por. Wj 1,1-15,21) czy też dramatyczne doświadczenia przesiedlenia asyryjskiego i babilońskiego (por. 2 Krl 17,5-23; 25,1-26; Jr 52,1-30; Lm 1,1-5,22; Ba 1,1-4,8). W tych trudnych sytuacjach Izraelici doświadczyli osobiście, jak ciężki jest los nomady, cudzoziemca, imigranta, uciekiniera czy niewolnika, który musi walczyć o przetrwanie w obcym kraju, bez własnej ziemi, koniecznych środków do życia oraz przyjaźnie nastawionych pobratymców. Z tego względu jak mało która grupa etniczna Bliskiego Wschodu potrafili zrozumieć i odpowiednio zareagować na niedole przedstawicieli obcych ludów, którzy na różnych warunkach gościli na ich terytorium.

Decydujący wpływ na kształt relacji Izraelitów do obcych miał jednak ich specyficzny status społeczno-religijny, który wykreowała tradycja przodków, a nade wszystko religijna i militarna aktywność Mojżesza i Jozuego (por. Wj 1,1-Joz 24,31). Zgodnie z teologicznymi założeniami biblijnej historiografii Izraelici byli wybrańcami Boga JHWH i jako jedyny naród na ziemi związali się z Nim bilateralnym przymierzem gwarantującym szczególne błogosławieństwo i wsparcie, a także wyjątkową misję i pozycję dziejową pośród

innych ludów. To kształtowane i utrwalane przez długie wieki przekonanie o wyjątkowym powołaniu i niepowtarzalnej tożsamości narodowo-religijnej Izraela zaowocowało narodzinami pierwszego na Bliskim Wschodzie monoteizmu zwanego jahwizmem, ale też wielokrotnie prowadziło do wrogości i nietolerancji Izraelitów wobec obcych grup etnicznych, która przejawiała się ksenofobią i nieufnością szczególnie w obszarze postaw religijno-moralnych oraz kultywowanych tradycji.

Dokumentując różne etapy historii Izraela, tradycje biblijne prezentują bardzo szeroką panoramę zachowań wobec przedstawicieli obcych nacji, akcentując szczególnie stosunek do ich dziedzictwa religijno-kulturowego. Kolejne księgi Starego Testamentu ilustrują proces ewolucji rozumienia obcych wzorców cywilizacyjnych (ich negacji bądź akceptacji), a jednocześnie pokazują dokonującą się równolegle transformację teologicznej idei narodu wybranego i stojących przed nim wyzwań. W kontekście tych przemian warto nadmienić, że późniejsze tradycje biblijne cechują się z reguły znacznie większą otwartością na obcokrajowców aniżeli przekazy wcześniejsze. Zachowując religijno-etyczną specyfikę jahwizmu (judaizmu), tradycje biblijne coraz mocniej sygnalizują gotowość włączenia w teokratyczne struktury narodu wybranego także przedstawicieli obcych nacji i podkreślają, że o przynależności do Izraela nie przesądzają względy etniczne, lecz monoteistyczna wiara w JHWH. Na drodze do większego otwarcia Izraelitów na obce narody często stawały jednak problemy społeczno-polityczne i konflikty militarne, które cyklicznie utrudniały nawiązanie lub podtrzymanie poprawnych relacji z okolicznymi ludami. To właśnie ze względu na bardzo skomplikowany kontekst historyczny tradycje biblijne relacjonują, a niekiedy nawet zalecają zachowania przepojone wrogością i nacjonalizmem, a równocześnie propagują niezwykłą na owe czasy solidarność społeczną, empatię i braterstwo. Biblijny obraz relacji Izraelitów do obcych narodowości to zatem wypadkowa ciągle zmieniających się uwarunkowań geopolitycznych i ugruntowanej koncepcji własnej religii, tradycji i tożsamości społeczno-kulturowej. Stąd też przekazy biblijne raz sugerują daleko idącą nieufność i dystans wobec wszystkiego, co obce, a innym razem przejawiają uznanie i otwarcie wobec obcokrajowców, a nawet pod wieloma względami zrównują ich z Izraelitami.

Przed przystąpieniem do analizy biblijnej koncepcji obcego należy jeszcze zaznaczyć, że Biblia Hebrajska nie jest antologią starożytnych tradycji, które definiują ogólnoludzkie standardy religijno-moralne i społeczno-kulturowe. Stanowi raczej literacką podstawę monoteistycznego systemu religijno-prawnego sankcjonowanego ówcześnie tylko przez jeden naród – Izrael i jednocześnie teologiczną ilustrację jego burzliwych dziejów. Dramaturgia tych dziejów, a zarazem niespotykane w innych cywilizacjach bezpośrednie doświadczenie zbawczej obecności wyznawanego Boga, z jednej strony sprowokowały

w Izraelu powstanie i utrwalenie typowych dla starożytności antagonizmów i konfliktów z obcymi nacjami i ich religijno-kulturowym dziedzictwem, a z drugiej stworzyły doskonały społeczno-prawny model współegzystencji z cudzoziemcami oparty na zasadzie solidarności i pomocniczości. Co ważne, model ten nie znajduje równego sobie odpowiednika w całej bliskowschodniej cywilizacji. Biblia Hebrajska nigdy bowiem nie dyskryminuje żadnego człowieka ze względu na jego historię, tożsamość czy pochodzenie. Nawet w tych tekstach, w których stanowczo broni religijno-kulturowej odrębności i oryginalności Izraela i jego kluczowej pozycji w historii zbawienia, mocno akcentuje godność każdej osoby ludzkiej i obowiązek śpieszenia z pomocą wszystkim potrzebującym bez względu na ich narodowość czy wyznanie.

STAROTESTAMENTOWA KONCEPCJA „OBCYCH”

Prezentację interesującej nas problematyki należy rozpocząć od analizy terminologii, którą w tej materii wypracowała tradycja hebrajska. W tekstach Starego Testamentu występuje kilka różnych i uzupełniających się znaczeniowo pojęć na wyrażenie złożonej idei obcości, odmienności, inności czy różnorodności. W sposób wieloaspektowy i utrzymany w duchu literatury starożytnego Bliskiego Wschodu zdefiniowany jest w nich też wizerunek obcego człowieka, obcej grupy etnicznej czy obcego narodu. Po gruntownym zbadaniu hebrajskiej terminologii można stwierdzić, że fundamentalnym kryterium biblijnej prezentacji i oceny nie-Izraelitów jest ich status społeczno-polityczny, militarny i kulturowo-religijny, ale nade wszystko charakter relacji, w jakiej pozostają do monoteistycznej religii i tradycji Izraela oraz jego teokratyczno-monarchicznych struktur. Obraz obcego jest w Biblii uwarunkowany nie tylko jego odmiennością wynikającą z odrębnego pochodzenia etnicznego, ale też stosunkiem do zajmowanej przez Izraelitów ziemi. To właśnie w tym kontekście znaczeniowym teksty biblijne rozróżniają „cudzoziemca-rezydenta”, który posiada status czasowego albo stałego osadnika, chociaż nie posiada własnej ziemi w Izraelu, i „obcokrajowca-przybysza”, który na tym terenie zatrzymuje się jedynie okresowo bez zamiaru osiedlenia. Wspomniane wyżej rozróżnienie w konkretnych tradycjach Biblii Hebrajskiej jest jednak z reguły o wiele bardziej złożone i dynamiczne[1]. Na podstawie lektury starotestamentowych przekazów pochodzących z róż-

[1] Zob. C. B e g g, hasło „Foreigner”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992, t. 2, s. 829n.; L. S n i j d e r s, *The Meaning of zār in the Old Testament: An Exegetical Study*, „Oudtestamentische Studiën” 10(1954), s. 1-154; H. C a r s o n, hasło „Foreigner”, w: *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., Inter-Varsity Press, Leicester 1996, s. 380n.; K. F a r m e r, hasło „Foreigner”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 468n.

nych epok i środowisk można dojść do wniosku, że wizerunek obcych zmieniał się w zależności od konkretnych uwarunkowań historycznych, w jakich przychodziło żyć Izraelitom. Sytuacja społeczno-polityczna i kulturowo-religijna w zamieszkałej przez hebrajskie pokolenia Syro-Palestynie nieustannie ewoluowała, kreując wciąż nowe wzorce wzajemnych stosunków z sąsiadującymi społecznościami. Ten stały proces znalazł odzwierciedlenie również w języku hebrajskim, który wypracował kilka synonimicznych terminów definiujących osoby i społeczności cechujące się innym pochodzeniem, światopoglądem, kulturą bycia i hierarchią wyznawanych wartości. W tekstach biblijnych te hebrajskie terminy ujmują różne aspekty idei obcości, a jednocześnie ukazują zróżnicowany stosunek Izraelitów do osób i rzeczywistości określanych ogólnie jako „obce" albo „inne". Ocena nieizraelskich grup etnicznych, kultur i religii nie jest w Biblii jedynie suchą teoretyczną analizą, lecz prawie zawsze przybiera formę praktycznej konkluzji (wskazania, rady, nakazu, przepisu prawnego), która wypływa z konkretnych uwarunkowań egzystencjalnych, a jednocześnie je modyfikuje. Te praktyczne sugestie regulujące stosunek do obcych, nierzadko obciążone dużym ładunkiem emocji, można ująć w dwie zasadnicze kategorie. Pierwsza ma wydźwięk pozytywny, gdyż skupia w sobie różnego rodzaju postawy zrozumienia, dialogu, otwartości i życzliwości. Druga natomiast – znacznie bardziej złożona – obejmuje szeroki wachlarz zachowań negatywnych, począwszy od nieufności, dystansu, a przynajmniej daleko posuniętej ostrożności i obojętności, po postawę nieskrywanej niechęci i uprzedzeń, a także manifestowanej na różne sposoby wrogości i nienawiści.

Zanim dokonamy przekrojowej prezentacji tekstów, które reprezentują wskazane wyżej postawy wobec nie-Izraelitów, należy zarysować ogólną koncepcję obcego zawartą w Biblii. Podobnie jak zdecydowana większość tekstów źródłowych Bliskiego Wschodu, Biblia Hebrajska rozumie pod pojęciami obcego, cudzoziemca czy przybysza przede wszystkim osobę, która z perspektywy autorów i adresatów jest odmienna pod względem etnicznym i kulturowym, a z tego powodu nie może liczyć na ten sam status społeczny, te same przywileje i prawa co Izraelici. W ten właśnie kontekst znaczeniowy wpisuje się hebrajskie „zār", które posiada najszersze pole semantyczne w tej grupie terminów, gdyż określa wszystko, co ma związek ze sferą profanum, a więc jest świeckie, nieczyste albo niedozwolone z punktu widzenia kultu monoteistycznego (por. Kpł 10,1), jak również obce pod względem etnicznym (por. Pwt 25,5), militarno-politycznym (por. Iz 1,7), zwyczajowym czy kulturowym[2]. Z tego względu wywodzący się od niego termin „zārîm" jest

[2] Zob. P. S c e r b o, hasło „zār", w: tenże, *Dizionario ebraico et caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1912, s. 74; J.A. S w a n s o n, hasło „zār", w: tenże, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* [wersja elek-

w biblijnych tradycjach historycznych i prorockich stosowany na określenie obcych i cudzoziemców – z nutą nieskrywanej wyższości i pewnej dezaprobaty podkreśla bowiem ich odmienność religijno-moralną, odrębność etniczno-kulturową oraz status społeczno-prawny uznawany za niższy od tego, którym legitymowali się Izraelici (por. Ps 54,5; 109,11; Prz 5,10; Iz 1,7; Jr 2,25). Mające wyraźne konotacje negatywne pojęcie zārîm jest w Biblii często odnoszone do największych wrogów Izraela: Asyryjczyków, Babilończyków, Egipcjan, Kananejczyków i innych ludów ościennych (por. 2 Krl 19,24; Jr 30,8; 51,51; Ez 7,21; 11,9; Oz 8,7; Ab 1,11). Ze znacznie słabszym, ale niezmiennie pejoratywnym zabarwieniem ten sam termin określa też niższe klasy społeczne Izraela, a także nieizraelskie grupy etniczne, które zostały wszczepione w społeczne struktury narodu wybranego, lecz nie posiadały prawa do udziału w jego kultycznej aktywności (por. Wj 29,33; Lb 18,4). W niektórych przekazach termin „zār” oznacza również potomka z mieszanego lub nieprawego małżeństwa, który z punktu widzenia ówczesnego prawa traktowany był przez krewnych jak obcy ze względu na pochodzenie jednego z jego rodziców (por. Oz 5,7) i niemożność dziedziczenia w domu ojca (por. Sdz 11,1-2).

Pojęciem posiadającym zdecydowanie bardziej pozytywny wydźwięk społeczny jest hebrajskie „gēr”[3]. Tym terminem starotestamentowe tradycje określają najczęściej nie-Izraelitę zamieszkującego na terytorium Izraela w charakterze stałego lub okresowego rezydenta (osadnika) albo przybysza, który utracił już społeczno-kulturowe więzy ze swą rodzimą społecznością. Człowiek określany mianem „gēr” nie posiadał ziemi w formie własności dziedzicznej, co sprawiało, że musiał się podporządkować władzy i regułom społecznym obowiązującym na terytorium, na którym przebywał[4]. Fakt ten

troniczna], Logos Research Systems, Oak Harbor 1997, rec. 2424; P. R e y m o n d, hasło „zār”, w: tenże, *Dizionario di Ebraico e Aramaico biblici*, Società Biblica Britanica e Forestiera, Roma 1995, s. 129.

[3] Egzegeci różnie rekonstruują znaczenie tego hebrajskiego rdzenia. Poza powszechnie przyjmowanym sensem: przebywać, zamieszkiwać na obcym terenie w charakterze osadnika, rezydenta, przybysza-imigranta, niektórzy sugerują znaczenie: wzniecać spory i waśnie, a także: odczuwać lęk, strach, niepewność. Dla porównania, akadyjski odpowiednik tego hebrajskiego rdzenia – „geru” – oznacza: być nieprzyjaznym, wrogim, natomiast podobnie brzmiący rdzeń „gar” w języku arabskim posiada przeciwstawne znaczenie: sąsiad, a nawet patron, obrońca, wspomożyciel. Zob. D. K e l l e r m a n, hasło „gûr”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, W. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1975, t. 2, s. 440-442; F. S p i n a, *Israelites as gērîm: „Sojourners” in Social and Historical Context*, w: *The Word of the Lord Shall Go Forth. FS D.N. Freedman*, red. C.L. Meyers, M. O'Connor, Eisenbrauns, Winona Lake 1983, s. 321-335; hasło „*gēr*”, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1975, t. 1, s. 190.

[4] Zob. C. G r o t t a n e l l i, *Indigeni immigrati nella Bibbia ebraica. Le strategie dei Gabaoniti*, w: *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confront*o, red. M. Bettini, Laterza, Bari 1992, s. 77-100.

zazwyczaj przesądzał o jego niższym statusie społeczno-ekonomicznym w stosunku do ludności autochtonicznej (por. Rdz 15,13; 23,4; 35,27; Wj 2,22; Sdz 17,7; 19,1.16; 2 Sm 1,13). W tradycjach biblijnych opisujących okres przedmonarchiczny (czas Jozuego i sędziów) terminem „gēr" określa się nie tylko członków obcych ludów, ale także tych Izraelitów, którzy nie zdołali zdobyć własnej ziemi, lecz rezydowali na terenach należących do spokrewnionych z nimi rodów. W tekstach dotyczących epoki monarchii określenie to stosowane jest już wyłącznie w odniesieniu do obywateli obcych miast, regionów czy narodów[5].

Warto nadmienić, że stała więź z ziemią była – obok więzi rodzinnych i plemiennych – podstawową wartością decydującą o pozycji społecznej w starotestamentowym Izraelu. Z tego względu już samo prawo przebywania na ziemiach należących do hebrajskich klanów włączało w pewien sposób cudzoziemców i przybyszów w struktury społeczne Izraela. Status stałego rezydenta (hebr. gēr) dawał im wymierne przywileje, na przykład prawo azylu i ochrony (por. Lb 35,15; Joz 20,9), pozwalał na spokojne, a nawet dostatnie życie (por. Kpł 19,10.33; 23,22; 25,35.47; Pwt 24,19-21), a pod pewnymi warunkami – jak ryt obrzezania (por. Wj 12,48) – dopuszczał do niektórych sfer życia religijnego i kultycznego Izraelitów, na przykład świętowania Paschy, składania ofiar dla JHWH i udziału w cyklicznie przypadających uroczystościach (por. Lb 9,14; 15,14; Pwt 16,11.14). W okresie drugiej świątyni niektóre żydowskie środowiska kapłańskie zaczęły nazywać cudzoziemców posiadających status społeczny rezydenta lub przybysza w Izraelu (hebr. gērîm) „prozelitami", otwierając przed nimi drogę do bliższego związku z judaizmem. W tekstach deuteronomicznych natomiast są oni zaliczani do triady najniżej sytuowanych i najbardziej potrzebujących klas narodu wybranego (sieroty, wdowy i cudzoziemcy)[6]. Te trzy grupy społeczne prezentowane są w Kodeksie deuteronomicznym (por. Pwt 12-26) i wielu tradycjach prorockich jako obiekt szczególnej miłości i troski Boga JHWH (por. Pwt 10,18) oraz przedmiot obligatoryjnej aktywności charytatywnej i poszanowania dla wszystkich Izraelitów (por. Pwt 14,28-29; 16,11.14; 24,17; 26,11-12; 27,19; Jr 7,6).

Motywem tak życzliwej postawy Boga i Izraelitów względem gērîm nie jest w Biblii ich odmienne pochodzenie etniczne, lecz ciężka sytuacja egzystencjalna. Brak własnych dóbr, a przede wszystkim własnej ziemi, spychał obcokrajowców w nędzę ekonomiczną, sytuując ich na obrzeżach struktur społecznych i uzależniając całkowicie od zamożniejszych i silniejszych. Status

[5] Por. C. v a n H o u t e n, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, s. 20.

[6] Do kategorii najuboższych i najbardziej zmarginalizowanych warstw społecznych w Izraelu niektóre teksty biblijne zaliczają, oprócz wyżej wymienionych obcokrajowców, sierot i wdów, także niewolników oraz sezonowych robotników najemnych. Por. J. v a n d e r P l o e g, *Les pauvres d'Israël et leur piété*, „Oudtestamentische Studiën" 7(1950), s. 242-270.

przybysza oraz stałego lub okresowego osadnika kształtował się w Izraelu stopniowo i osiągnął wspomniany wyżej kształt społeczno-prawny dopiero w ostatnich stuleciach przed Chrystusem. We wcześniejszych okresach wszelkiego rodzaju uchodźcy, uciekinierzy, jeńcy wojenni, imigranci czy niewolnicy obcego pochodzenia, którzy znaleźli się w Izraelu, musieli stawić czoła bardzo trudnym warunkom socjalnym i społecznym, gdyż nie mogli liczyć ani na ziemię, ani na godziwe warunki bytowe, a nierzadko nawet na osobistą wolność[7]. Co ciekawe, status społeczny rezydenta (osadnika) Pięcioksiąg nadaje najpierw samym Hebrajczykom przybyłym do Kanaanu w epoce Abrahama, Izaaka i Jakuba (por. Rdz 23,4; Wj 6,4; Ps 39,13; 105,12; 1 Krn 29,15), a następnie tym, którzy w czasach Mojżesza zamieszkiwali Egipt i byli obiektem prześladowań faraona (por. Rdz 15,13; Wj 22,20; 23,9; Kpł 19,33-34; Pwt 10,19; 16,11-12; 23,8; 24,17-22). W Psalmach pojęcie gēr nabiera już sensu wyraźnie teologicznego i uniwersalnego, ponieważ nie odnosi się do stosunków społecznych panujących w Izraelu[8], lecz określa doczesne życie człowieka w relacji do transcendentnego i wiecznego Boga. Wobec nadprzyrodzonej egzystencji i chwały JHWH psalmista porównuje życie ludzkie w porządku doczesnym do warunków bytowych przybysza lub okresowego osadnika, który gości tymczasowo na obcej dla siebie ziemi, nie będąc ani jej właścicielem, ani prawowitym spadkobiercą (por. Ps 39,13; 119,19).

W podobnym obszarze znaczeniowym, choć z wydźwiękiem zdecydowanie bardziej negatywnym, pozostaje inne hebrajskie pojęcie, którego autorzy biblijni używają na określenie idei obcości i inności. Chodzi o rdzeń „nkr”, który w tekstach opisujących relację Hebrajczyków do przedstawicieli innych ludów akcentuje ich odmienne pochodzenie etniczne i odrębne dziedzictwo religijno-kulturowe (hebr. kol-nēkār, dosłownie: „wszystko, co obce” – por. Ne 13,30). Tego rdzenia Biblia używa wielokrotnie na określenie obcych bo-

[7] Por. V.H. M a t t h e w s, C. B e n j a m i n, *Social World of Ancient Israel (1250-587 BCE)*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 1993, s. 86n. Zob. I. C a r d e l l i n i, *Stranieri ed «emigrati--residenti» in una sintesi di teologia storico-biblica*, „Rivista Biblica” 40(1992) nr 2, s. 129-181; R. F a b r i s, *Lo straniero nell'Antico Testamento*, „Servitium” 1991, nr 77, s. 29-39; A. L a f f e y, *Strangers and Sojourners. The Land in Israelite Belief*, „The Bible Today” 29(1991) nr 6, s. 330-335.

[8] Jedynym pokoleniem, a zarazem klasą społeczną, która w Izraelu – podobnie jak cudzoziemcy – nie posiadała ziemi jako własności dziedzicznej, byli lewici. Ich główną misją życiową, regulowaną przez prawo, była troska o wielorakie sektory monoteistycznego kultu JHWH. Chociaż lewici nie mieli własnej ziemi, ich status społeczny i materialny był nieporównywalnie wyższy niż cudzoziemców (por. Pwt 14,29; 16,11). Poprzez sprawowanie różnych funkcji kultycznych byli integralnie wszczepieni w społeczne struktury Izraela, a za swą posługę otrzymywali wynagrodzenie (por. Sdz 17,7-13; 18,15-20) i mogli liczyć na obwarowaną nakazami prawa mojżeszowego obligatoryjną solidarność ekonomiczną ze strony pozostałych klanów hebrajskich (por. Lb 18,21; Pwt 18,1). Por. P. C r a i g i e, *The Book of Deuteronomy*, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1976, s. 234; J.G. M c C o n v i l l e, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT Press, Sheffield 1984, s. 140-151.

gów (hebr. ’ēl nēkār), o których mówi najczęściej w tonie prześmiewczym i deprecjonującym (por. Pwt 31,16; 32,12; Joz 24,20; Ps 81,10; Jr 8,19; Dn 11,39; Ml 2,11). Podobną dezaprobatę wyrażają też określenia tych, którzy obcym bogom oddają cześć (por. Ne 9,2; Ez 44,7.9). W wielu tradycjach pojęcie ben-nēkār (obcy, cudzoziemiec) wskazuje na te grupy etniczne, które zgodnie z zaleceniami mojżeszowego prawa zostały wykluczone z kultu jahwistycznego (por. Wj 12,43; Kpł 22,25; Ez 44,7.9). W innych termin ten informuje jedynie o nieizraelskim rodowodzie mieszkańców Kanaanu, bez oceny ich kwalifikacji społeczno-kulturowych czy religijnych (por. Rdz 17,12.27; 2 Sm 22,45-46; Jr 17,12.27; Iz 56,3.6).

Z tego rdzenia wywodzi się termin „nokrî”, który we wszystkich rodzajach tradycji biblijnych jest jednym z najbardziej popularnych i neutralnych określeń obcych, przybyszów, cudzoziemców. Jego zasadniczy sens akcentuje etniczną odrębność i społeczno-religijną oryginalność obcokrajowców (por. Pwt 14,21; 23,21)[9], ale od nieco innej strony aniżeli synonimiczne pojęcie gēr. Pojęcie nokrî nie koncentruje się bowiem na społeczno-prawnym statusie obcych w Izraelu (jak „gēr”), lecz na ich diametralnie odmiennych: historii, prawie, religii i tradycji. Autorzy biblijni słowem tym określają zarówno przedstawicieli obcych narodów zamieszkujących ich własne terytoria, jak też tych, którzy na stałe bądź czasowo osiedlili się na kananejskich ziemiach zajmowanych przez hebrajskie pokolenia (por. Wj 21,8; Pwt 17,15; Sdz 19,12; 2 Sm 15,19; Hi 19,15; Prz 5,10; 27,2; Syr 6,2; So 1,8). Obcy określani terminem „nokrî” nie byli uważani za integralną część społecznych struktur narodu wybranego, nie podlegali wymogom żydowskiego prawa, ale też nie mogli korzystać z przywilejów i ochrony, jaką zapewniało ono najuboższym warstwom izraelskiej społeczności. Warstwa społeczna określana jako „nokrî” nie podlegała bowiem wypływającemu z prawa mojżeszowego nakazowi troski o materialne i duchowe potrzeby najbiedniejszych, który ciążył na Izraelitach. Z tego rodzaju obcokrajowcami – autochtoniczną ludnością Kanaanu oraz znajdującymi się na jego terenie przedstawicielami sąsiednich narodów, którzy zachowywali swą odrębność religijno-kulturową – Izraelici wchodzili jedynie w relacje o charakterze handlowo-ekonomicznym. Na żadnym etapie swojej historii nie wymagali od nich natomiast całkowitego zarzucenia lub modyfikacji ich narodowej tożsamości i tradycji czy też obligatoryjnego przyjęcia stylu życia modelowanego przez reguły monoteistycznego prawa[10].

---

[9] Por. A. B o n o r a, *Lo «straniero» in deuteronomio*, „Parola, Spirito e Vita” 27(1993) nr 1, s. 26. Zob. B e g g, dz. cyt.

[10] Na podstawie treści pism Starego Testamentu można stwierdzić, że monoteizm jahwistyczny nigdy nie przejawiał skłonności do ekspansji religijnej czy kulturowej w stosunku do okolicznych cywilizacji. Broniąc czystości i oryginalności własnej tradycji i kultu, liderzy religijni Izraela (kapłani, prorocy) zapowiadali jedynie, że w czasach eschatologicznych wszystkie obce narody na

Obcy etnicznie i kulturowo nokrî nie musieli więc podporządkowywać się regułom i przykazaniom, którym – na mocy przymierza synajskiego – podlegali rdzenni Izraelici, a także włączeni w ich struktury pokoleniowe cudzoziemcy posiadający status stałych rezydentów (hebr. gēr)[11]. Fakt ten niósł ze sobą jednak konkretne konsekwencje. Obcokrajowcy tytułowani zawołaniem „nokrî” nie mogli piastować władzy królewskiej w Izraelu (por. Pwt 17,15). Izraelici mieli prawo domagać się od nich odsetek za pożyczane im pieniądze (nie chronił ich zakaz lichwy), a także zwrotu udzielanych im pożyczek nawet w okresie obowiązkowej abolicji długów, która przypadała na rok szabatowy (co siedem lat), czego nie wolno było czynić w stosunku do członków własnego narodu (por. Pwt 15,1-3; 23,21). Obcy o tak określonym statusie społeczno-prawnym nie podlegali też rytualnym przepisom żydowskim, a zatem mogli kupować i spożywać mięso ze zwierząt, które padły z powodu chorób czy starości lub zostały rozszarpane przez dzikie zwierzęta (por. Kpł 17,15; Pwt 14,21). Takie praktyki były surowo zakazane wszystkim Izraelitom (por. Kpł 7,24; 22,8), natomiast obcokrajowcy w przypadku pogwałcenia tych regulacji prawnych zaciągali jedynie rytualną nieczystość, która trwała do zachodu słońca.

Niekiedy pojęciem nokrî autorzy biblijni z nieskrywaną dezaprobatą określali także samych Izraelitów w przypadku, gdy ci pragnęli naśladować kulturę i religię obcych ludów poprzez przejmowanie ich strojów i zwyczajów (por. So 1,8). Tylko w nielicznych kontekstach narracyjnych pojęcie nokrî ma wydźwięk zdecydowanie pozytywny. Przykładem takiej tradycji jest jeden z najstarszych starotestamentowych zbiorów prawa zwany Kodeksem deuteronomicznym (por. Pwt 12-26). W jego epilogu redaktor biblijny pozwala cudzoziemcom przybyłym z dalekiej ziemi, a zdefiniowanym określeniem „nokrî”, wyrazić oficjalną dezaprobatę wobec wiarołomnych Izraelitów, którzy nie respektują nakazów przymierza synajskiego, oraz daje im prawo oglądania manifestacji gniewu JHWH (por. Pwt 29,18-28).

Podsumowując tę syntezę terminologiczną, można powiedzieć, że Biblia Hebrajska posiada niezbyt bogatą, ale wyraźnie sprecyzowaną gamę pojęć na określenie idei odmienności, których użycie ogranicza zasadniczo do dwu kontekstów: religijno-moralnego i społeczno-kulturowego. Co ciekawe, tradycje biblijne nie podejmują teoretycznych dywagacji czy analiz na temat koncepcji i zakresów obcości, inności czy różnorodności, lecz mówią o konkretnych osobach, społecznościach i postawach, które określają jako obce, zawsze w od-

---

widok wielkiej chwały i mocy dzieł zbawczych JHWH dokonanych w dziejach narodu wybranego dobrowolnie porzucą własne politeistyczne wierzenia na rzecz wiary w jednego Boga (por. Iz 2,2; 25,7; 51,4; 52,15; 60,3; 62,2; 64,1; Jr 3,17; 16,19; Ez 39,21).

[11] Zob. T.M. H o r n e r, *Changing Concepts of the „Stranger” in the Old Testament*, „Anglican Theological Review” 42(1960), s. 49-53; T. M a u c h, hasło „Sojourner”, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick i in., Abingdon Press, Nashville 1962, t. 4, s. 397-399.

niesieniu do monoteistycznej kultury i religii Izraela. Znaczenie tych terminów ma w dużej mierze wydźwięk pejoratywny. Ten stan rzeczy wiąże się ściśle ze specyficznym kontekstem historycznym, w którym rodziły się tradycje biblijne, naznaczonym wyraźną nieufnością, podejrzliwością, a nawet wrogością Izraelitów wobec sąsiadujących z nimi społeczności z powodu ustawicznie trwających konfliktów zbrojnych i społeczno-politycznych. Aby podkreślić i obronić wyjątkową tożsamość religijno-moralną narodu wybranego, autorzy biblijni mówią często o obcych społecznościach, zwyczajach i wierzeniach w kategoriach czegoś zabronionego, zupełnie obcego tradycji ojców, a także przeciwnego Bogu JHWH i prawu mojżeszowemu. W tym samym nurcie argumentacji teksty biblijne podkreślają duchową i społeczno-religijną niższość narodów ościennych (por. Ps 144,7.11), a nawet redukują je do roli służebnej wobec Izraelitów (por. Iz 60,10; 61,5; 62,8).

Tylko w nielicznych przypadkach Biblia Hebrajska wypowiada się o odmienności i obcości w formie neutralnej informacji, to znaczy bez żadnej teologicznej oceny czy bezpośredniego odniesienia do własnego systemu religijno-kulturowego. Dzieje się tak zwykle, gdy autorzy biblijni mówią o sąsiadujących cywilizacjach jako o rzeczywistości nieznanej Izraelitom, a zarazem odległej od ich świata wartości. Z takim przekonaniem spotkać się można w najmłodszych tradycjach Biblii Hebrajskiej, które potrafią już mówić o nieizraelskich społecznościach w duchu teologicznego uniwersalizmu i otwarcia, a nawet wyrażać podziw dla ich zdobyczy cywilizacyjnych[12]. W kontekście tych tradycji należy zwrócić uwagę również na teksty, w których terminologia biblijna określająca obce ludy nabiera zabarwienia pozytywnego. Zjawisko to – w różnym natężeniu i różnorodnych kontekstach narracyjnych i teologicznych – można zaobserwować w tradycji deuteronomicznej

[12] Klasycznym przykładem tego typu przekazów jest cykl tradycji o Józefie Egipskim (zob. Rdz 37,1-50,26). Kapłański redaktor tych tekstów, sympatyzujący ze środowiskami mądrościowymi Izraela z nieskrywaną fascynacją prezentuje społeczno-kulturowy i ekonomiczno-militarny profil życia w królestwie faraona za pomocą specjalnie dobranej terminologii i tonu narracji. Główny bohater cyklu – patriarcha Józef – porzuca własne imię, rodzime zwyczaje i tradycje patriarchalne dla cywilizacyjnych zdobyczy Egiptu (por. Rdz 41,37-46; 42,23; 43,32; 46,34). Co więcej, usilnie zachęca braci do przedsięwzięcia podobnych kroków, to znaczy pozostawienia dotychczasowego modelu i środowiska życia i przeniesienia się na ziemię egipską (por. Rdz 45,4-20). Taki stosunek do obcych kultur i społeczności charakteryzował powygnaniowe pokolenia Izraelitów, którzy – przymusowo lub dobrowolnie rozproszeni w różnych rejonach Bliskiego Wschodu – już nie manifestowali przywiązania do rodzimych tradycji w takim stopniu, w jakim czynili to ich przodkowie czy też współczesne im kręgi tradycjonalistów kryjące się za redakcją Ksiąg Daniela (por. Dn 1,1-3,97), Tobiasza (por. Tb 1,1-3,6), Estery (por. Est 4,1-17) czy Rut (por. Rt 1,1-4,17). Por. D. D z i a d o s z, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011, s. 470-473; D.B. R e d f o r d, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, E.J. Brill, Leiden 1970, s. 226-228.

(por. Pwt 1-34), deuteronomistycznej historiografii Izraela (por. Joz-2 Krl)[13] oraz późnych tekstach prorockich (por. Jon 1,1-4,11)[14].

Obecnie zatrzymamy się krótko, analizując reprezentatywne teksty źródłowe, nad każdą z wyżej wyodrębnionych kategorii starotestamentowych postaw wobec obcych.

OBCY JAKO ZAGROŻENIE DLA EGZYSTENCJI I WIARY IZRAELITY

Lektura wielu starotestamentowych tradycji może prowadzić do wniosku, że przez długie stulecia Izraelici byli odizolowaną grupą etniczną hermetycznie zamkniętą na wszystko, co nie wpisywało się w ich patriarchalną tradycję, monoteistyczną religię, czy też plemienny (amfiktioniczny), a następnie teokratyczno-monarchiczny ustrój społeczny. Wiele stuleci burzliwych dziejów narodu wybranego, które rozgrywały się w scenerii nieustannych konfliktów zbrojnych i konfrontacji cywilizacyjnych z ludami i mocarstwami starożytnego Bliskiego Wschodu, pozostawiło trwałe znamię w świadomości autorów i adresatów tradycji biblijnych. Kontekst historyczny i religijno-kulturowy Biblii Hebrajskiej dokumentuje genezę i przebieg tych napiętych, a nierzadko wrogich relacji Izraelitów do sąsiednich społeczności. W długim i złożonym procesie krystalizacji własnej tożsamości narodowej oraz niezależności terytorialnej, a następnie ich obrony, nieodzowne było stworzenie trwałego dystansu wobec cywilizacji i religii ościennych. Stąd wiele starotestamentowych tradycji stanowczo przestrzega Izraelitów przed wszystkim, co jest dla nich obce i co może siłą albo na drodze pokojowych transformacji odwieść

[13] Redaktorzy tego zwartego teologicznie i tematycznie kompleksu ksiąg, chcąc napiętnować cykliczne akty religijnej apostazji Izraelitów mające miejsce w okresie przedmonarchicznym i monarchicznym (por. Sdz 2,11-18,31; 1 Sm 2,12-2 Krl 25,30), postanowili – na zasadzie kontrastu i w tonie narracyjnej ironii – pokazać szacunek, z jakim odnosili się do Boga JHWH niektórzy przedstawiciele obcych nacji zamieszkujących Syro-Palestynę i jej okolice (por. Joz 2,9-11.24; Sdz 7,13-14; 1 Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9; 29,6; 2 Sm 18,31; 24,22-23; 1 Krl 5,21; 10,9; 17,12.24; 2 Krl 5,1.11--18; 8,7-8).

[14] Teologiczne orędzie Księgi Jonasza – uważanej za późny midrasz opowiadający o okolicznościach pokuty podjętej przez mieszkańców asyryjskiej Niniwy – jest w kręgach egzegetycznych uznawane za ilustrację starotestamentowej prawdy o bezgranicznym miłosierdziu JHWH i Jego woli zbawczej manifestowanej wobec wszystkich ludów ziemi. Księga ta dokumentuje równocześnie ścierające się w Izraelu różne poglądy na temat relacji do obcych: tradycjonalistyczne nakazujące dystans oraz uniwersalistyczne sugerujące religijne otwarcie i dialog, które w tak wyraźnej formie pojawiają się po raz pierwszy w Biblii Hebrajskiej (por. np. Jon 4,1-11). Por. T.L. W i l t, *Jonah: A Battle of Shifting Alliances*, w: *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, red. P.R. Davies, D.J.A. Clines, JSOT Press, Sheffield 1993, s. 178n.; R. P e r s o n, *In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 67-69.

ich od rodzimych tradycji i wiary ojców, a przy tym pozbawić geopolitycznej wolności i niezależności, o które z tak wielkim trudem walczyli.

Obce narody w wielu tekstach biblijnych są więc prezentowane jako nieprzejednani i groźni wrogowie (hebr. ’ōjbê)[15], którzy najeżdżają terytoria izraelskich pokoleń na różnych etapach ich historii i nakładają na Izraelitów jarzmo niewoli i prześladowań, także wskutek ich religijnej apostazji[16]. Dlatego w Biblii Hebrajskiej nie brakuje lamentacji upokarzanych i uciskanych Izraelitów, którzy głośno wołają do Boga JHWH, domagając się pogromu okrutnych ciemiężców (por. Wj 2,23; Sdz 3,9.15; 6,6; 10,10; 1 Sm 12,8.10; 2 Krn 32,20; Ne 9,4; Ps 107,13.19; Lm 5,1-22; Jon 1,5). Nie brakuje też tradycji, które w odpowiedzi na te wołania proklamują Boże wyrocznie – wygłaszane najczęściej przez proroków – zwiastujące całkowitą klęskę wszystkich prześladowców narodu wybranego[17]. Teksty biblijne, powołując się na wolę Boga JHWH, nakazują bezwzględny dystans, a nawet wrogość wobec tak rozumianych „obcych” (por. Wj 33,2; Est 9,24-25; Ps 41,12; 74,10.18). Niekiedy teksty te przyjmują formę uroczystego przekleństwa o podtekście religijnym, innym razem stają się nakazem całkowitej eksterminacji nieprzyjaciół (hebr. ḥerem). W tym drugim przypadku chodzi o tradycje zapowiadające lub opisujące proces militarnego podboju Syro-Palestyny (por. Lb 21,3; Pwt 3,6; 7,2; 13,16-18; 20,17-18; Joz 3,10; 10,28; 11,11). Zgodnie z treścią tych przekazów niektóre walki o Kanaan wiązały się z bezwzględnym wyniszczeniem – czyli poświęceniem Panu na wyłączną własność – ludności autochtonicznej oraz wszystkiego, co było jej wytworem, jako obcego wobec kultu JHWH i zagrażającego religijnej wierności narodu wybranego. Surowa i budząca wiele kontrowersji we współczesnych środowiskach egzegetycznych treść oraz forma tych tekstów odzwierciedla w większości przypadków wielowiekowe historyczne animozje i konflikty zbrojne Izraela z okolicznymi nacjami. Jako przykład formuły, która

[15] Do rangi nieprzejednanych wrogów Izraela w księgach starotestamentowych urosły Egipt, Asyria i Babilonia, a także siedem ludów Syro-Palestyny, z którymi Izraelici toczyli krwawe boje o ziemię obiecaną: Kananejczycy, Chetyci, Chiwwici, Peryzzyci, Girgaszyci, Amoryci i Jebusyci (por. Joz 3,10; Sdz 3,5). Do tego katalogu wrogich ludów tradycje biblijne pochodzące z innych epok dodają jeszcze: Amalekitów, Edomitów, Moabitów, Amorytów, Madianitów i Filistynów.

[16] Por. J. S c h r e i n e r, *Nemici del popolo come punizione di Yahvé*, w: *Il prossimo, lo straniero, il nemico. I temi della Bibbia*, red. J. Schreiner, R. Kampling, Dehoniane, Bologna 2001, s. 52-54.

[17] Większość z ksiąg prorockich zawiera tak zwane wyrocznie przeciwko obcym narodom, które wprost lub pośrednio obwieszczają całkowitą militarną klęskę największych wrogów Izraela, jaką Bóg JHWH ześle w odpowiedzi na ich okrucieństwo i przemoc (por. Iz 13,1-23,18; Jr 46,1-49,39; Ez 25,1-32,32; Am 1,3-2,3). Jedną z najbardziej reprezentatywnych tradycji biblijnych zapowiadających całkowitą zagładę obcego ludu jest prorocka wizja Bożej zemsty nad Edomitami, którzy prezentowani są jako jeden ze sztandarowych wrogów Izraela (por. Iz 34,1-17). Por. B. D i c o u, *Edom, Israel’s Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, s. 43-49.

w imieniu JHWH zaleca całkowitą eksterminację obcego narodu, może posłużyć choćby wyrocznia włożona przez deuteronomistycznych redaktorów w usta proroka Samuela[18]. Nakazuje ona Saulowi, pierwszemu władcy Izraela, bezwzględną kampanię zbrojną wymierzoną w Amalekitów: „Tak mówi Pan Zastępów: Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelowi, bo stanął przeciw niemu na drodze, gdy szedł on z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością; nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły” (1 Sm 15,2-3).

W przekazie biblijnym nieprzejednana wrogość Izraelitów wobec Amalekitów i innych obcych narodów zawsze albo jest rezultatem konkretnej napiętej sytuacji militarnej i społeczno-politycznej, albo też odzwierciedla głębokie zaszłości historyczne. Tego typu teksty, co charakterystyczne nie tylko dla źródeł hebrajskich, ale też starożytnych tradycji bliskowschodnich, mają z reguły głęboki podtekst religijny. Ze względu na bezkompromisowe orędzie proklamowane są zwykle jako bezpośrednia wola JHWH objawiona przez Niego samego lub Jego autoryzowanego reprezentanta (proroka lub kapłana). Na podstawie źródeł biblijnych i pozabiblijnych można stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że bezpardonowa rywalizacja, wrogość i nieufność były na trwałe wpisane w charakter wzajemnych stosunków między grupami etnicznymi zasiedlającymi tereny tak zwanego Żyznego Półksiężyca. Sąsiadujące z Izraelitami narody, a szczególnie monarchie Egiptu, Asyrii i Babilonii oraz autochtoniczna ludność Kanaanu, były przez nich dyskredytowane i potępiane z powodu polityki bezwzględnego wyzysku oraz kultu bałwochwalczego. Z tego względu – zgodnie z teologią deuteronomiczną – Izraelici zostali zobowiązani przez JHWH do całkowitej eksterminacji obcej im kultury i religii, aby nie sprowadziła ich z obranej drogi monoteizmu (por. Pwt 2,12; 20,10-18).

Takie nastawienie charakteryzowało Izraelitów nie tylko w dobie bezpośredniej walki o Kanaan, ale nawet po powrocie z niewoli babilońskiej, o czym zaświadcza prorok Ezechiel roztaczający wizję odbudowanej świątyni. Zgodnie z proklamowanymi przez niego nakazami Boga JHWH, przyczyną upadku świątyni w Jerozolimie były synkretyzm religijny Izraelitów i tolerancja okazywana przez nich obcym, którzy zostali dopuszczeni do prawowiernego

[18] Wyrocznia ta, podobnie jak cała perykopa relacjonująca konflikt Samuela z Saulem i jego odsunięcie od władzy królewskiej w Izraelu (por. 1 Sm 15,1-35), nosi ślady późnej elaboracji teologicznej i ideowej dokonanej w kręgach sprzyjających Dawidowi. Kontekst historyczny zaprezentowany w tej perykopie nie odzwierciedla rządów syna Kisza, lecz raczej dużo wcześniejszą epokę podboju Kanaanu, w której – zgodnie z materiałem źródłowym (por. Joz 55,13-12,24) – obowiązywała instytucja wojny JHWH i związana z nią reguła klątwy (hebr. ḥerem). Por. T. V e i j o l a, *Die Ewie Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975, s. 102. Zob. A. W e i s e r, *1 Samuel 15*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 54(1936) nr 1-2, s. 1-28.

kultu wbrew prawu mojżeszowemu (por. Ez 44,7-8). W odnowionej świątyni JHWH nie znajduje miejsca dla niczego, co jest związane z obcymi wierzeniami i zwyczajami: „Żaden cudzoziemiec, nie obrzezany na sercu i na ciele, nie może wstępować do mego przybytku, żaden z obcych, którzy żyją wśród Izraelitów" (Ez 44,9). Podobne nastawienie i całkowite zamknięcie na świat obcej kultury i religii kultywowane jest w niektórych środowiskach w Izraelu aż do czasów Chrystusa, co uwidacznia choćby perspektywa teologiczna Ksiąg Machabejskich, które radykalnie potępiają zwyczaje oraz wierzenia helleńskie i nawołują Izraelitów do bezpardonowej walki z poganami w obronie religijnej i kulturowej odrębności (por. 1 Mch 1,10-3,9; 4,36-61).

Dystans i dezaprobata wobec obcych narodów powodowane ich militarną agresjamią oraz politeizmem stale powracają również w tradycjach prorockich. Ilustracją lekceważącego i negatywnego stosunku do obcych może być choćby wizja przyszłej chwały Izraela, którą roztacza Trito-Izajasz. Jego eschatologiczna zapowiedź ostatecznych dziejów Izraela opiera się na obrazie spektakularnego triumfu, jaki naród wybrany odniesie nad obcymi ludami, które z woli JHWH zostaną zepchnięte do roli służebnej (por. Iz 60,10; 61,5; 62,8).

OBCY W OPTYCE BIBLIJNEJ PRAWDY O MIŁOŚCI JHWH DO WSZYSTKICH LUDZI

Przemiany historyczne i społeczno-ustrojowe w Izraelu, a także nieustanny proces migracji, który w obrębie Syro-Palestyny skutkował osiedlaniem się nowych nieizraelskich grup etnicznych, spowodowały wyraźne złagodzenie relacji Izraelitów do obcokrajowców. Wśród napływających wyróżniano cudzoziemców (hebr. zār, nokrî), którzy jedynie okresowo wnikali w społeczne struktury Izraela i w związku z tym nie mogli albo nie chcieli ulegać wpływom monoteizmu jahwistycznego. Autorzy późnych tradycji starotestamentowych nadal traktują tę kategorię obcych jako realne zagrożenie dla narodowej i religijnej tożsamości Izraelitów, ale czynią to w bardziej stonowanych słowach[19]. Jednocześnie zaczynają coraz głośniej mówić o nowym rodzaju obcokrajowców (imigrantów) osiadłych w Izraelu (hebr. gēr), którym przyznają szczególny status i coraz rozleglejsze prawa. Do tej grupy obcych zaliczają autochtoniczną ludność Kanaanu oraz przybyszów z krajów ościennych, którzy wprawdzie

[19] Późne tradycje prorockie i teksty mądrościowe patrzą na obcych już w perspektywie teologicznej, zaliczając do ich grona nie tylko wszystkich obcokrajowców, ale też tych Izraelitów, którzy dobrowolnie porzucili drogę wierności prawu mojżeszowemu. Uosobieniem takiej apostatycznej postawy jest „obca kobieta" (hebr. zārâ, nokrijjâ), która potrafi odwieść niedoświadczonych lub nieroztropnych Izraelitów od prawowiernego kultu JHWH i tradycji ojców ku bałwochwalstwu i pogańskim wzorcom postępowania (por. Prz 5,1-20).

nie posiadali własnej ziemi, ale na różnych płaszczyznach życia społecznego wiązali się z narodem wybranym i byli zainteresowani przejęciem jego systemu wartości religijnych i etycznych. Z czasem relacje Izraelitów do tej kategorii obcych zostają określone za pomocą konkretnych regulacji prawnych i zwyczajowych. Warto podkreślić, że Biblia Hebrajska nie przejawia „ducha misjonarskiego”, czyli różnie manifestowanych wysiłków mających na celu pozyskiwanie jak największej liczby obcych dla monoteistycznego kultu JHWH. W kolejnych księgach można raczej zaobserwować rosnący szacunek w stosunku do etnicznej i kulturowej odrębności obcokrajowców przy równoczesnym utrwalaniu własnej tożsamości religijnej oraz przywiązania do monoteistycznej tradycji i prawa.

Podstawą tak znaczącej modyfikacji stanowiska wobec obcych wydaje się teologiczna refleksja Izraelitów nad własną historią i pochodzeniem, znajdująca wyraz w wielu tradycjach z różnych epok. Autorzy biblijni przypominają Izraelitom, że oni sami u zarania swej narodowej historii byli obcymi osadnikami w Kanaanie (por. Rdz 23,4; Wj 6,4; Ps 39,13; 105,12; 1 Krn 29,15) i Egipcie (por. Wj 22,20; 23,9; Ps 105,23), a następnie w Asyrii i Babilonii (por. Jr 29,4-14; 35,7; Ez 16,3), dokąd trafili w wyniku inwazji nieprzyjaciół. We wszystkich tych sytuacjach Izraelici korzystali z gościnności ludności autochtonicznej, dlatego też z podobną życzliwością winni odnosić się do przybyszów na własnym terenie. Teksty biblijne przypominają Izraelitom, że w oczach JHWH mają oni nadal status osadników (hebr. tôšābîm) i przybyszów (hebr. gērîm), gdyż Kanaan jest ziemią należącą do Boga, która w formie dziedzictwa warunkowego trafiła w ich ręce (por. Kpł 25,33; 1 Krn 29,15)[20]. To dlatego ostateczna wersja najważniejszego biblijnego kodeksu prawnego zwanego Księgą przymierza (zob. Wj 20,22-23,33) zaleca – w formie apodyktycznego nakazu – przyjazne traktowanie obcych (hebr. gērîm): „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał przybysza, bo wy sami byliście przybyszami w ziemi egipskiej” (Wj 22,20; por. 23,9). Z biegiem czasu zobowiązania Izraelitów wobec obcych w potrzebie stają się jeszcze bardziej obligujące i konkretne. Tradycja kapłańska daje obcym zamieszkującym na terenie Izraela prawie taki sam status społeczny jak członkom narodu wybranego: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz [hebr. gēr], nie będziecie go uciskać. Przybysza, osiadłego wśród

[20] Zob. D. B r a t c h e r, hasło „Obcy”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1996, s. 854. W niektórych tradycjach teologia ta nabiera rysów eschatologicznych, wyraźnie sugerując, że Izraelici i wszyscy wyznawcy Boga JHWH mają na ziemi – to znaczy w porządku doczesnym – jedynie status okresowych rezydentów (hebr. gēr) oczekujących na wejście do Jego wiecznego przybytku (por. Ps 15,1-5; 39,13; 1 Krn 29,15). Powyższy motyw teologiczny zostaje jeszcze mocniej zaakcentowany w tekstach Nowego Testamentu, a szczególnie w literaturze Apostoła Pawła (por. 2 Kor 5,1-2; Ef 2,19; Kol 1,21-22).

was, będziecie uważać za tubylca [hebr. ’ezrāḥ]. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej” (Kpł 19,33-34).

W podobnym tonie wypowiada się tradycja deuteronomiczna, zachęcając, by członkowie narodu wybranego troszczyli się o potrzeby obcokrajowców z takim samym zaangażowaniem, z jakim pomagają swym rodakom, kiedy ci znajdują się w trudnej sytuacji (por. Pwt 10,19). Motywacją do tak empatycznej postawy winno być postępowanie samego Boga, który kocha i strzeże cudzoziemców, udzielając im potrzebnego chleba i odzienia, na równi z najbardziej ubogimi warstwami społeczności izraelskiej, czyli sierotami i wdowami (por. Pwt 10,18; 16,11.14; 26,11-12; Ps 146,9)[21]. Przykład Boga winien pobudzać Izraelitów do stałej troski o ubogich oraz obcych przybyszów, którzy nie posiadają własnych środków utrzymania (por. Kpł 19,10; 23,22). Teologia ta przekłada się na konkretne postanowienia prawne, stąd teksty deuteronomiczne i kapłańskie nadają obcym zamieszkującym na stałe tereny Izraela status zbliżony do tego, którym cieszyli się sami Izraelici.

Wyjątkowy stosunek obcych do żydowskiego prawa znajduje wyraz zarówno w dziedzinie nałożonych na nich obowiązków, jak i przywilejów. Stałym osadnikom (hebr. gērîm) nie wolno było składać dzieci w ofierze bożkom kananejskim. W przypadku złamania tego przepisu mieli zostać ukarani przez lokalną wspólnotę śmiercią przez ukamienowanie, tak jak członkowie narodu wybranego (por. Kpł 20,2). Członkowie obcych nacji (hebr. gērîm) w kwestii sporów lub spraw sądowych traktowani byli przez prawo i izraelski wymiar sprawiedliwości na równi ze stroną hebrajską (por. Pwt 1,16). Przywileje obcokrajowców posiadających status rezydenta sięgały też sfery kultycznej i zwyczajowej. Cudzoziemcy mogli brać udział w największym żydowskim święcie, czyli Passze, na równi z członkami narodu wybranego pod warunkiem, że wcześniej poddali się rytowi obrzezania (por. Wj 12,48-49). Cudzoziemcy na stale zamieszkali w Kanaanie pod tym samym warunkiem mogli świętować żydowskie szabaty – co oznaczało, że na równi z Izraelitami zobowiązani byli do powstrzymania się od pracy w tych dniach (por. Wj 20,10) – mogli też brać udział w pokutnych obchodach Święta Przebłagania, czyli tak zwanym Jôm Kippûr (por. Kpł 16,29-30).

Dzięki tym uprawnieniom mogli – na wzór Izraelitów – wejść w szczególną więź z Bogiem JHWH, stać się integralną częścią Jego ludu (por. Rdz 17,1-27), a zarazem zyskać status beneficjentów Jego obietnic. Z tego względu na obcokrajowcach ciążyło zobowiązanie do kategorycznego unikania jakiejkolwiek formy bluźnierstwa wypowiadanego przeciw Bogu JHWH. Za tego typu

[21] Por. R.N. W h y b r a y, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Press, Sheffield 1990, s. 66;. Zob. Th. K r a p f, *Traditionsgeschichtliches zum deuteronomistischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot*, „Vetus Testamentum” 34(1984) nr 1, s. 87-91; N. L o h f i n k, *Poverty in the Laws of the Ancient Near East and the Bible*, „Theological Studies” 52(1991) nr 1, s. 34-50.

przewinienie byli karani śmiercią przez ukamienowanie, na równi z pełnoprawnymi członkami narodu wybranego (por. Kpł 24,16). Według podobnych kryteriów osądzano ich również w przypadku innych poważnych naruszeń prawa mojżeszowego[22]. Proces otwierania się na obcokrajowców posiadających status rezydenta z biegiem czasu osiągnął w Izraelu taki wymiar, że zaczęli oni nabywać prawo do posiadania własnej ziemi. W tej materii najgłośniej wypowiada się prorok Ezechiel. W swej prorockiej wizji odnowionego Izraela i Jerozolimy w imieniu Boga nakazuje on rodakom, aby po powrocie z niewoli babilońskiej na nowo podzieli Kanaan między siebie, dając ziemię na własność dziedziczną (hebr. naḥălâ) także zamieszkałym pośród nich cudzoziemcom (hebr. lᵉhhaggērîm haggārîm bᵉtôkᵉkem – Ez 47,21-22).

Tak daleko posunięta otwartość względem cudzoziemców, znajdująca przełożenie na konkretne regulacje prawne, stała się w istocie zaproszeniem do społeczno-religijnej integracji z Izraelem. Co istotne, zaproszeniem sformułowanym bez kategorycznego zobowiązywania ich do porzucenia własnej tożsamości narodowej i kulturowej[23]. Z biegiem lat Izraelici stawali się coraz bardziej życzliwi wobec obcych, zaczęli dopuszczać ich do wspólnych obchodów religijnych oraz różnych sfer swego codziennego życia. Na pewnym etapie nadali im nawet status grupy społecznej specjalnego uprzywilejowania, zrównując ich z najuboższymi przedstawicielami własnego narodu: sierotami i wdowami (por. Pwt 16,11-12.14). Był to na owe czasy krok bardzo nowatorski i niezmiernie istotny z punktu widzenia obcokrajowców, gdyż obligował Izraelitów do stałej aktywności charytatywnej względem nich. Przykładem takiej prawnej obligacji był choćby następujący przepis utrwalony w Kodeksie deuteronomicznym: „Przed upływem trzech lat odłożysz wszystkie dziesięciny z plonu trzeciego roku i zostawisz w twych bramach. Wtedy przyjdzie lewita,

[22] Przykładem takiej sytuacji jest wyrok śmierci wydany przez Dawida na posiadającego status stałego rezydenta w Izraelu anonimowego Amalekitę, który targnął się na życie króla Saula (por. 2 Sm 1,1-16). Por. A.F. C a m p b e l l, *2 Samuels*, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005, s. 20; D.M. G u n n, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT Press, Sheffield 1989, s. 111.

[23] Konkretnym odzwierciedleniem tych społeczno-prawnych przemian są choćby rytualne przekleństwa i błogosławieństwa, które w formie teologicznego apendyksu zostały dołączone do Kodeksu deuteronomicznego (zob. Pwt 27,11-26). Przykładem może być tekst, w którym w imieniu JHWH i za aprobatą całego ludu izraelskiego grozi się poważnymi konsekwencjami (Bożym przekleństwem) każdemu, kto złamie prawo cudzoziemca, sieroty i wdowy (por. Pwt 27,19). Przedstawiciele tych trzech najbardziej zmarginalizowanych warstw społecznych w Izraelu z powodu braku odpowiednich koligacji rodzinnych, ubóstwa materialnego i niskiego statusu społecznego nie mogli liczyć na sprawiedliwe wyroki. Aby nie stali się ofiarą bogatszych i potężniejszych przeciwników czy przekupnych sędziów, prawo żydowskie nakazywało ich obronę pod największą z możliwych sankcji, to znaczy odwołując się do Bożej sprawiedliwości i sądu (por. Pwt 1,16-17; 10,18). Zob. hasło „Cudzoziemiec”, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1996, s. 119-121.

bo nie ma działu ani dziedzictwa z tobą, przybysz [hebr. gēr], sierota i wdowa, którzy są w twoich bramach, będą jedli i nasycą się, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, w każdej pracy twych rąk, której się podejmiesz" (Pwt 14,28-29).

Starotestamentowe tradycje nasuwają jednak przypuszczenie, że tego typu akty solidarności z najuboższymi nie miały w Izraelu charakteru powszechnie obowiązującej praktyki, lecz raczej wpisywały się w postępowanie najbardziej pobożnych osób, rodzin czy wąskich środowisk. Jeśli dotyczyły szerszych kręgów społecznych, to przybierały formę raczej spontanicznego odruchu serca spowodowanego powracającymi cyklicznie świętami religijnymi[24]. Świąteczna radość, duch braterstwa i wzajemna życzliwość udzielały się wtedy wielu Izraelitom i pozwalały przezwyciężać społeczno-kulturowe i ekonomiczne bariery, które na co dzień oddzielały ich od przedstawicieli obcych nacji. W duchu obligatoryjnej pomocy wobec najbardziej potrzebujących, wśród których byli przybysze spoza Izraela, deuteronomiczne prawo stanowi również w kwestii zbierania podstawowych plonów ziemi: zboża, oliwek i winogron. W odpowiedniej porze Izraelici mieli obowiązek ściśle określoną część zbiorów pozostawić na polu – dla najuboższych (por. Pwt 24,19-21).

Analizując te niezwykle humanitarne prawa, które nie miały sobie równych na całym Bliskim Wschodzie, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden drobny szczegół rzucający wiele światła na relację, jakiej monoteistyczne prawodawstwo domagało się od Izraelitów w stosunku do zamieszkałych pośród nich przedstawicieli obcych nacji. Otóż w wielu miejscach Kodeks deuteronomiczny używa formuły: „gērkā 'ăšer biš'ārejkā" – „przybysz [twój obcy, rezydent – D.D.], który przebywa w twoich bramach" (Pwt 5,14; por. 24,14; 29,10; 31,12), podkreślając zobowiązujący i bliski charakter więzi, jaka łączy lub winna łączyć Izraelitów z osiedlonymi wśród nich obcokrajowcami. W wielu miejscach biblijny prawodawca zachęca, by Izraelici naśladowali swego Boga i kochali cudzoziemców (por. Pwt 10,18-19; Kpł 19,34)[25]. Mi-

[24] Przykładem Izraelitów okazujących taką gościnność są patriarcha Abraham (por. Rdz 18,1--16) i Tobiasz (por. Tb 1,8). Okazją do aktywności charytatywnej wobec najuboższych w Izraelu były coroczne uroczystości Święta Tygodni (por. Pwt 16,11-12) i Święta Namiotów (por. Pwt 16,14--15). Biblia nie wspomina o celebrowaniu z obcymi największego żydowskiego święta – Paschy (por. Pwt 16,1-8), ale brak ten łatwo wytłumaczyć teologiczną wymową tej uroczystości. Pascha była celebracją typowo żydowską, upamiętniała konkretne fakty z historii narodu wybranego. Trudno było zatem świętować ją z kimś, kto nie identyfikował się z tą samą historią zbawienia i tym samym kultem.

[25] Hebrajski termin „'āhab" (ukochać) w prawodawstwie biblijnym używany jest prawie wyłącznie na określenie relacji, w jakiej JHWH pozostaje do Izraelitów. W Księdze Kapłańskiej (por. Kpł 19,34) i Księdze Powtórzonego Prawa (por. Pwt 10,18-19) czasownik ten definiuje stosunek Boga do Izraelitów i obcych, ale też Izraelitów do obcych. W aspekcie teologicznym oznacza to, że Izraelici zostają zrównani w oczach Boga z obcymi ludami – wszyscy są bowiem zależni od błogosławieństwa i życzliwości JHWH. (Kwestię wzajemnych relacji Izraelitów i obcokrajowców oraz ich religijny i teologiczny podtekst szeroko omawiają następujące monografie: G. D a n e s i, S. G a r o f a l o, *Migrazioni*

łość, szacunek i troska o materialne i duchowe potrzeby obcych jest jednym z najbardziej nowatorskich postulatów prawa mojżeszowego, zdecydowanie wyprzedzającym pod tym względem regulacje prawne pozostałych cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu.

Te wolności i przywileje miały także konsekwencje kulturowo-religijne. Po powrocie z niewoli babilońskiej cudzoziemcy (hebr. gērîm) zostali w praktyce zobowiązani przez Izraelitów do postępowania według przepisów ich prawa pod sankcją wykluczenia ze struktur społecznych Izraela i pozbawienia wcześniej otrzymanych przywilejów (por. Ne 10,29-31). W tych nowych uwarunkowaniach historycznych judaizm coraz bardziej otwierał się na cudzoziemców, pozwalając im na aktywne życie w społeczno-religijnych strukturach Izraela. Zgodnie z tekstami Trito-Izajasza bᵉnê hannēkār, czyli obcy, a dosłownie „synowie obcych”, którzy zdecydowali się na przejście na judaizm i kult JHWH, dopuszczeni byli do świętowania żydowskiego szabatu, mieli też dostęp do świątyni jerozolimskiej i składania ofiar (por. Iz 56,6-7). Tekst Izajasza (por. tamże) otwiera podwoje świątyni JHWH dla wszystkich narodów (hebr. lᵉkol-hā’ammîm) i jest najbardziej otwartą i uniwersalną religijnie tradycją w całym Starym Testamencie.

O obowiązku poszanowania praw i potrzeb przedstawicieli obcych ludów na różny sposób mówią i inne rodzaje tradycji biblijnych, a więc także teksty dydaktyczne i prorockie (por. Pwt 23,8; 24,17; 27,19; Hi 31,32; Jr 7,6; Za 7,10). Biblia Hebrajska stanowczo przypomina o zakazie jakiegokolwiek wykorzystywania trudnej sytuacji materialnej i społecznej obcych. Wszelkie świadome nadużycia w tej materii są obwarowane poważnymi konsekwencjami. I tak prorok Malachiasz (por. Ml 3,5) mówi wprost o gniewie JHWH, który dotknie każdego, kto dopuszcza się niesprawiedliwego ucisku wobec trzech najbiedniejszych warstw społecznych w Izraelu: sierot, wdów i obcych (hebr. gērîm). Z kolei Izajasz zapowiada nawrócenie i powrót do JHWH największych wrogów Izraela: Asyrii i Egiptu; według słów proroka nie tylko wejdą oni w orbitę Bożego oddziaływania, ale też zyskają godność Jego ludu na równi z Izraelem: „Pan Zastępów pobłogosławi mu, mówiąc: «Błogosławiony niech będzie Egipt, mój lud, i Asyria, dzieło moich rąk, i Izrael, moje dziedzictwo»” (Iz 19,25)[26]. Ten sam prorok nadaje perskiemu królowi Cyrusowi chwalebny tytuł „pomazańca JHWH” (por. Iz 45,1), który w Starym

e accoglienza nella Sacra Scrittura, Messaggero, Padova 1987; F. G i o I a, *L’accoglienza dello straniero nel mondo antico*, Borla, Roma 1986.

[26] W tym samym duchu wypowiada się także Kodeks deuteronomiczny zakazujący Izraelitom pogardy i lekceważenia (dosłownie: odczuwania wstrętu i odrazy) wobec Egipcjan, ze względu na to, że sami byli niegdyś obcymi uchodźcami w Egipcie, oraz ze względu na wolę JHWH, który pragnie, aby również naród egipski stał się Jego ludem (por. Pwt 23,8-9). Te teologiczne treści każą sądzić, że już na etapie edycji Księgi Powtórzonego Prawa o przynależności do ludu Bożego nie decydowały

Testamencie przysługuje największym wodzom i królom Izraela (por. 1 Sm 9,16; 16,13; 1 Krl 1,39). Z kolei teksty dydaktyczne domagają się daleko posuniętej troski o obcych, w tym nawet o wrogów. W tej materii nie różnią się one od uniwersalnego nowotestamentowego przykazania miłości nieprzyjaciół (por. Prz 25,21; Mt 5,44; Łk 6,27).

Jedyną w swoim rodzaju prezentację wzajemnych relacji między Izraelitami a obcymi zawiera literatura prorocka oraz deuteronomistyczna historiografia Izraela (zob. Joz-2 Krl). Prorocy oraz redaktorzy obszernej teologicznej rekonstrukcji dziejów Izraela od podboju Kanaanu do inwazji Babilonii (por. Joz-2 Krl) postanowili uzasadnić ten bolesny dla narodu wybranego bieg zdarzeń w duchu reguły Bożej odpłaty (retrybucji). Jednym z głównych założeń tej biblijnej zasady jest przekonanie o surowych i nieodwołalnych konsekwencjach, jakie pociąga za sobą każdorazowa religijna apostazja Izraelitów: „Podobnie jak wy opuściliście Mnie i służyliście cudzym bogom [hebr. ’ĕlōhê nēkār] we własnym kraju, tak samo będziecie służyć obcym [hebr. zārîm] na ziemi, która do was nie należy” (Jr 5,19; por. Pwt 31,16; Joz 24,20; Sdz 2,12-14; Dn 11,35-39; Ml 2,11). Ta teologiczna konstatacja jest utrzymana w tonie ironii – to często stosowany w Biblii zabieg narracyjny – która z jednej strony podkreśla wagę przewinienia Izraelitów, a z drugiej sprawiedliwość JHWH. Dla obnażenia absurdalności i niegodziwości religijnych oraz moralnych odstępstw Izraelitów deuteronomistyczni redaktorzy cyklu od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej uciekają się ponadto do narracyjnego kontrastu pokazującego wielką bojaźń i respekt, z jakimi nie-Izraelici odnoszą się do Boga Izraela. W tym celu wielokrotnie ukazują religijną i kulturową dojrzałość niektórych przedstawicieli bliskowschodnich społeczności oraz powolny proces ich przechodzenia od wszechobecnego politeizmu do monoteizmu jahwistycznego. Do najważniejszych tradycji należą tu przekazy: o kananejskiej nierządnicy Rachab (por. Joz 2,1-24; 6,17.22-25)[27],

więzy krwi czy pochodzenie, lecz wiara w JHWH. Podobny trend teologiczny prezentuje Księga Jonasza, opowiadająca o pokucie mieszkańców Niniwy (por. Jon 3,10).

[27] O wyjątkowej roli Kananejki Rachab w dziejach Izraela przesądza nie tylko jej aktywny współudział w podboju Jerycha w epoce Jozuego, ale przede wszystkim niezwykłe jak na pogankę wyznanie wiary w zbawczą moc Boga JHWH: „Wiem, że Pan dał wam ten kraj, […] Pan wysuszył wody Morza Czerwonego przed wami, gdy wychodziliście z Egiptu, […] Pan, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi” (Joz 2,9-11). Tak dojrzałej i bogatej teologicznie profesji nie wypowiada w cyklu ksiąg od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej żaden Izraelita, co oczywiście nie jest dziełem przypadku. W ten sposób deuteronomista krytykuje niewierność religijną narodu wybranego, a jednocześnie manifestuje otwarcie na obce społeczności. W podobnej optyce teologicznej należy odczytać niespodziewaną obecność Kananejki Rachab w genealogii Jezusa Chrystusa opracowanej przez Ewangelistę Mateusza (por. Mt 1,5). Poprzez odwołanie się do Rachab i figury innej cudzoziemki – Moabitki Rut, która również pozostawiła budujący przykład wiary w Boga JHWH i wiernej miłości do narodu izraelskiego (por. Rt 1,16-17; 2,1-4,22), ten no-

o przebiegłych Gibeonitach (por. Joz 9,1-27; 11,19), o bojących się JHWH Madianitach (por. Sdz 7,9-15), o bogobojnych Filistynach (por. 1 Sm 4,5-11; 5,1-7,1) oraz ich władcy Akiszu (por. 1 Sm 29,6-7), o anonimowym Kuszycie powołującym się na sprawiedliwość JHWH (por. 2 Sm 18,31-32) czy też Jebusycie z Jerozolimy o imieniu Arauna troszczącym się kult Boga Izraela (por. 2 Sm 24,22-23). W podobnej perspektywie teologicznej utrzymane są tradycje o Hiramie – władcy Tyru wychwalającym Boga Izraelitów i dostarczającym Salomonowi materiału do budowy świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 5,21) oraz królowej Sabie, która wielbi Boga Izraela za rządy króla Salomona (por. 1 Krl 10,9; 2 Krn 9,8). Wiarę w zbawczą moc JHWH i skuteczność działającego w Jego imieniu proroka wyznają również anonimowa wdowa z Sarepty Sydońskiej (por. 1 Krl 17,12.24), trędowaty Syryjczyk Naaman (por. 2 Krl 5,1.11-18) i śmiertelnie chory aramejski król Ben-Hadad (por. 2 Krl 8,7-8).

Wszystkie te postacie oraz obce nacje, z których się wywodzą, zostają zaprezentowane w deuteronomistycznej historiografii Izraela w sposób niezwykle pozytywny. Co więcej, ich wiara w Boga JHWH oraz szacunek dla prawa i tradycji mojżeszowej stawiane są w wielu kontekstach narracyjnych jako wzorzec dla wiarołomnych i niewdzięcznych Izraelitów. Taki stosunek do obcych będzie podstawą teologicznego uniwersalizmu ostatnich ksiąg Starego Testamentu oraz nowotestamentowej Ewangelii pozostawionej przez Jezusa Chrystusa. Po tej samej linii podążą Jego uczniowie, których orędzie opierać się będzie na prawdzie o równości i braterstwie wszystkich ludzi oraz ich niczym nieograniczonym dostępie do Bożego zbawienia i Bożych obietnic.

---

wotestamentowy tekst wprowadza ideę niczym nieograniczonego chrześcijańskiego uniwersalizmu postulującego religijne i kulturowe otwarcie na wszystkie narody (por. Mt 28,19-20).

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 40-57
DOI 10.12887/30-2017-1-117-04

Ks. Marek SKIERKOWSKI

OBCY WŚRÓD SWOICH
Jezus w Jerozolimie

Kajfasz wie, że Jezus stawia się na równi z Bogiem i z biegiem dni coraz wyraźniej taki status manifestuje; arcykapłan nie może jednak potraktować Jezusa jak zwykłego fanatyka religijnego, gdyż stoją za Nim niezwykłe dzieła, nie jest też w stanie uznać Go za autentycznego Wysłannika Boga, gdyż Jezus z własnej inicjatywy modyfikował podstawowe instytucje judaizmu. W konsekwencji Kajfasz, a potem cała tradycja talmudyczna, pojmuje Jezusa jako postać, która ma związek ze światem pozaziemskim, ale nie Boskim, lecz światem złych duchów.

Jezus zwykle otoczony był „tłumami"; greckie słowo „ochlos" (aczkolwiek są też inne terminy: „plethos", „polloi", „pantes") oznaczające tę najszerszą grupę ludzi wokół Jezusa, pojawia się w samej tylko Ewangelii według św. Marka, czyli najstarszej Ewangelii, aż trzydzieści osiem razy (a na przykład w źródle Q – trzy razy, w Ewangelii według św. Jana zaś dwadzieścia razy). Oto jedna spośród takich narracji: „A przyszło za Nim wielkie mnóstwo ludzi [gr. plethos] z Galilei. Także z Judei, z Jerozolimy, z Idumei i Zajordania oraz z okolic Tyru i Sydonu szło do Niego mnóstwo wielkie [gr. plethos] na wieść o tym, jak wiele działał. Toteż polecił swym uczniom, żeby łódka była dla Niego stale w pogotowiu ze względu na tłum [gr. ochlon], aby na Niego nie napierano" (Mk 3,7-9). Św. Marek zaznacza, że przy rozmnożeniu chleba „było pięć tysięcy mężczyzn" (Mk 6,44; por. J 6,10). Wprawdzie zgodnie z Ewangelią według św. Jana po cudownym rozmnożeniu chleba „wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło" (J 6,66), to jednak nic nie wskazuje na jakiś „kryzys galilejski" – w Jerozolimie bowiem, pod koniec życia Jezusa, władze żydowskie muszą Go aresztować skrycie (por. Mk 14,1-2), a potem przeciw Niemu podburzać tłum (por. Mk 15,11).

Nagłe przekształcenie się niezauważalnego przez około trzydzieści lat galilejskiego Cieśli (gr. tekton; por. Mk 6,3), Syna cieśli (por. Mt 13,55), w niezwykłego Mistrza, który po chrzcie w Jordanie (por. Mk 1,9-11) zaczął w swoich rodzinnych stronach nauczać tłumy z niespotykanym wręcz autorytetem (gr. eksousia; por. Mk 1,22), prowadzi do pierwszego poważnego wyobcowania Jezusa. „Potem przyszedł do domu, a tłum znów się zbierał, tak że nawet posilić się nie mogli. Gdy to posłyszeli Jego bliscy, wybrali się, żeby Go powstrzymać. Mówiono bowiem: «Odszedł od zmysłów»" (Mk 3,20-21). Innym razem zaś bliscy Jezusa sugerują Mu, by urzeczywistniał spektakularne dzieła także poza Galileą: „Wyjdź stąd i udaj się do Judei [...]. Nikt bowiem nie

dokonuje niczego w ukryciu, jeżeli chce się publicznie ujawnić. Skoro takich rzeczy dokonujesz, to pokaż się światu!" (J 7,3-4).

To pierwotne wyobcowanie bardzo szybko przybiera na sile i staje się radykalne. Oto mieszkańcy rodzinnego Nazaretu po nabożeństwie synagogalnym podejmują, aczkolwiek nieskuteczną, próbę zabicia Jezusa: „Porwawszy się z miejsc, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na urwisko góry, na której zbudowane było ich miasto, aby Go strącić. On jednak przeszedłszy pośród nich, oddalił się" (Łk 4,29-30). Mniej więcej w tym samym czasie czyhało jednak na Jezusa znacznie poważniejsze niebezpieczeństwo: „A faryzeusze wyszli i ze zwolennikami Heroda zaraz się naradzali przeciwko Niemu, w jaki sposób Go zgładzić" (Mk 3,6). Anthony J. Saldarini uważa, że w Galilei faryzeusze stanowili małą grupę związaną głównie z administracją Heroda Antypasa[1] – być może z tego właśnie powodu nie udało im się doprowadzić do zgładzenia Jezusa. Potem, w opisach Jego męki, faryzeusze pojawiają się zaledwie dwa razy i to jakby tylko okazjonalnie (por. Mt 27,62; J 18,3); również Herod Antypas, władca Galilei, odeśle Jezusa do Piłata, nie podejmując konkretnej potępiającej decyzji (por. Łk 23,8-12).

Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że już w Galilei wystarczająco mocno ujawnił się Boski autorytet Jezusa, co stanowiło niejako punkt wyjścia do wystąpienia władz żydowskich przeciwko Niemu w Jerozolimie. Znakomicie ujął tę kwestię Joseph Ratzinger–Benedykt XVI, pisząc: „«Ja» Jezusa wypowiadane jest z takim autorytetem, na jaki nie może sobie pozwolić żaden uczony w Piśmie. Tłum wyczuwa to. Mateusz wyraźnie mówi, że lud «odczuwał lęk», powodowany Jego sposobem nauczania. Uczy nie tak, jak rabini, lecz jak ktoś mający «władzę» (Mt 7,26; zob. Mk 1,22; Łk 4,32). Nie chodzi tu oczywiście o szczególne kwalifikacje retoryczne Jezusa; widać tu wyraźnie roszczenia do zajęcia miejsca prawodawcy – miejsca samego Boga. Przestrach [Biblia ekumeniczna wybrała tu łagodniejszy termin «zakłopotanie», a Biblia Tysiąclecia «zdumienie»] słuchaczy wywołuje to, że człowiek ośmiela się mówić z powagą samego Boga. Zatem albo targnął się na boski Majestat, co byłoby straszne, albo też – co wydaje się nie do pojęcia – rzeczywiście dorównuje wielkością Bogu"[2].

Prawdziwe wyobcowanie Jezusa ujawni się dopiero w stołecznej Jerozolimie i osiągnie swoją kulminację, gdy władze świątynne (zdominowane przez ugrupowanie saducejskie) aresztują Go i przekażą Piłatowi, rzymskiemu prefektowi, by wydał na Niego wyrok śmierci (por. J 18,28-19,16). Tej radykalnej obcości Jezusa, odczuwanej przez Niego w Świętym Mieście, nie

[1] Por. A.J. S a l d a r i n i, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2001, s. 295n.

[2] J. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo M, Kraków 2011, s. 100.

sposób sprowadzić tylko do zwykłego napięcia istniejącego wówczas między wiejską Galileą a wielką Jerozolimą. Z perspektywy przywódców judaizmu w Świętym Mieście słowo „Galilejczyk" nie zawsze kojarzyło się z mieszkańcem określonego terytorium, częściej – z przedstawicielem ludu buntowniczego, z którego rzekomo wywodzili się późniejsi zeloci[3]. Według Miszny „Galilejczyk" to nie tylko ekstremalny nacjonalista (por. mJadaim 4,8), ale także człowiek kłótliwy i agresywny, a jednocześnie przedkładający honor ponad zysk (por. mNedarim 5,5; bNedarim 48; jKetuwot 29)[4]. Wprawdzie w Galilei funkcjonowali sekretarze i prawnicy sporządzający niektóre dokumenty, to jednak Józef Flawiusz określał ich sarkastycznie jako „pisarzy wiejskich"[5]. Faryzeusze jerozolimscy traktują Galilejczyków, mówiących ze swoistym akcentem aramejskim (por. Mt 26,73; Mk 14,70), jako „tłum, który nie zna Prawa" (J 7,49) i pozostaje „przeklęty" (tamże). Jezus oczywiście także z tych względów jawił się stołecznym przywódcom judaizmu jako obcy, ale Jego obcość stała się alienująca ze znacznie poważniejszych powodów.

Celem niniejszego opracowania jest właśnie prezentacja i wyjaśnienie tej radykalnej, alienującej obcości doświadczanej przez Jezusa w Jerozolimie wśród „swoich" (por. J 1,11), i to obcości na tyle intensywnej, że prowadzącej ostatecznie do tego, iż szybko Go zgładzono. W tle tego artykułu, pisanego z perspektywy teologii fundamentalnej (spadkobierczyni klasycznej apologetyki), znajduje się wyraźna polemika z tymi interpretacjami Third Quest (tak zwanego trzeciego poszukiwania Jezusa historycznego)[6], które sprowadzają śmierć Jezusa w Jerozolimie niemal tylko do czynników politycznych (niereligijnych), a nawet w dużym stopniu do splotu przypadkowych wydarzeń. Ten właśnie aspekt polemiczny przedkładanego tekstu pozwala na sięganie do literatury egzegetycznej ostatnich lat nie tyle w sposób wyczerpujący, ile raczej na zasadzie inspiracji, by skonstruować wiarygodne kontrargumenty ukazujące ostatecznie religijną naturę radykalnego wyobcowania Jezusa w Jerozolimie[7].

---

[3] Por. M. H e n g e l, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüidischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 N. Chr.*, Brill, Leiden 1961, s. 57-61.

[4] Por. G. V e r m e s, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 57.

[5] J. F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XVI, 203, tłum. J. Radożycki, red. E. Dąbrowski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1977, s. 771; t e n ż e, *Wojna żydowska*, ks. I, 479, tłum. J. Radożycki, Poznań 1984, s. 118.

[6] Bazuję znacząco na dwóch moich poprzednich pracach. Zob. M. S k i e r k o w s k i, *„A swoi Go nie przyjęli" (J 1,11). Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006; t e n ż e, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013.

[7] Najnowsza literatura egzegetyczna znajduje się choćby w pierwszych czterech tomach częstochowskiej serii wydawniczej „Nowy Komentarz Biblijny", poświęconej odpowiednio każdej

OBCY W ŚWIĄTYNI

Jezus kilkakrotnie pielgrzymował do świątyni jerozolimskiej podczas swojej publicznej działalności: zaraz na początku był w Świętym Mieście z okazji święta Paschy (por. J 2,13), następnie w drugim roku prawdopodobnie udał się tam na święto Pięćdziesiątnicy (por. J 5,1), niedługo potem, jesienią, na święto Namiotów (por. J 7,2.10), a także zimą na święto Dedykacji Świątyni (por. J 10,22), wreszcie pojawił się tam tuż przed swoją śmiercią, znowu na święto Paschy (por. J 12,1; 13,1; Mk 11,11 i in.). Synoptycy relacjonują tylko ten ostatni pobyt Jezusa w Jerozolimie, o pozostałych zaś wzmiankuje jedynie czwarta Ewangelia. Żaden z ewangelistów nie opisuje jednak, w jaki sposób Jezus uczestniczył w przebiegu liturgii świątynnej; pewne jest to, że „nauczał codziennie w świątyni" (Łk 19,47).

Świątynia jerozolimska, miejsce obecności Bożej „chwały" (hebr. szekina, kawod), została zbudowana „według wzoru, jaki ukazano [...] na górze" (Wj 25,40), w miejscu, na którym Abraham miał złożyć swego syna Izaaka w ofierze (por. Rdz 22,2; 2 Krn 3,1), czyli na wzgórzu Moria. Wnętrze świątyni dzieliło się na trzy części, z których najważniejsza nosiła nazwę „Miejsce Święte Świętych" (hebr. debir); do czasów niewoli babilońskiej znajdowała się tutaj Arka Przymierza (por. 1 Krl 6,19), w czasach zaś Jezusa, czyli w tak zwanej drugiej świątyni, nie było tam „w ogóle niczego"[8]. Jednakże, jak relacjonuje Józef Flawiusz: „W zewnętrznym wyglądzie Przybytku nie brakło niczego, żeby zachwycić zarówno duszę, jak i oczy widza. Ze wszystkich stron bowiem był on pokryty masywnymi płytami ze złota i jak tylko wschód zajaśniał blaskiem, odbijało się od niego tak oślepiające światło, że jeśli ktoś chciał koniecznie nań spojrzeć, odwracał oczy jak od promieni słońca"[9].

W drodze do Jerozolimy Jezus z pewnością zatrzymywał się w Betanii, oddalonej od Jerozolimy „około piętnastu stadiów" (J 11,18), czyli niecałe trzy kilometry, znajdując gościnę w domu Marii, Marty i Łazarza (por. J 12,1-3). Jak wyjaśnia Józef Flawiusz, Góra Oliwna rozciąga się „naprzeciwko wschodniej części miasta [Jerozolimy – M.S.], od którego oddziela ją głęboka dolina, nosząca nazwę «Cedron»"[10]. Jerozolima, która wznosiła się około 760 metrów n.p.m, zdobyta tysiąc lat wcześniej przez Dawida (por. 2 Sm 5,6-12), właśnie głównie z racji posiadania świątyni była „miastem świętym". „Zbudowano je – pisze dalej żydowski historyk – na dwu wzgórzach w dwu przeciwległych częściach, które oddzielała od siebie biegnąca pośrodku dolina. Na niej koń-

---

z czterech Ewangelii (prace autorstwa Antoniego Paciorka, Franciszka Mickiewicza, Artura Maliny i Stanisława Mędali).

[8] F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. V, 219, s. 328.

[9] Tamże, ks. V, 222, s. 328.

[10] Tamże, ks. V, 70, s. 316.

czyły się rzędy domów. Z tych wzgórz to, na którym leżało Górne Miasto, było znacznie wyższe i miało kształt bardziej wydłużony. Ze względu na jego warowność król Dawid, ojciec pierwszego budowniczego Przybytku, Salomona, nazwał je zamkiem, a my Górnym Rynkiem. Drugie wzgórze o nazwie Akra, dźwigające Dolne Miasto, jest z obu stron zakrzywione. […] Dolina, która nosi nazwę Tyropeon, i […] rozdziela wzgórza, na których wznosi się Górne i Dolne Miasto, ciągnie się aż do Siloe (tak nazywaliśmy źródło tryskające słodką i obfitą wodą). Od zewnątrz oba wzgórza miasta otaczały przepastne wąwozy, a urwiska z obu stron czyniły je w ogóle niedostępnymi”[11].

Czas w świątyni wyznaczały przede wszystkim ofiary, w dzień powszedni składane o poranku i wieczorem (o zachodzie słońca); odrębne ryty obowiązywały w szabat (między innymi nie przyjmowano ofiar indywidualnych) i święta (były to najbardziej uroczyste ceremonie). Obok najważniejszych ofiar – całopalnych (hebr. olah; por. Wj 29,38-42 i Lb 28,2-8) składano również ofiary biesiadne (hebr. zebah szelamin; część z nich spożywał ofiarujący), ofiary ekspiacyjne (hebr. chattat, aszam) i ofiary dodatkowe (między innymi mincha, ofiara zasadniczo pokarmowa z dodatkiem kadzidła). Już z samego charakteru ofiar wynika, że wyrażały one dar człowieka dla Boga, komunię osób i przebłaganie za grzechy. Obowiązek pielgrzymowania na Paschę (i Święto Przaśników, trwające cały tydzień) dotyczył wprawdzie tylko mężczyzn, ale nierzadko zabierali oni z sobą całe rodziny. Józef Flawiusz opisywał tego typu pielgrzymowanie następująco: „Gdy potem nadeszło Święto Przaśników, [...] cały lud wyroił się z osad i popłynął ku miastu. W stanie czystości odprawili to święto – wraz z żonami swymi i dziećmi – według prawa przodków”[12]. Pascha (rdzeń „psh” znaczy przejść ponad, przejść obok) upamiętniała wyzwolenie Izraela z niewoli egipskiej. Prawdopodobnie w szóstym wieku przed Chrystusem (por. Ez 45,21) Pascha została złączona ze Świętem Przaśników – którego początki wiążą się z okresem osiedlania się Izraelitów w Kanaanie – czyli tygodniową celebracją zbiorów jęczmienia (por. Kpł 23,10). Zgodnie z tym, co zapisano w Księdze Powtórzonego Prawa (por. Pwt 16,1-8), Pascha winna być celebrowana tylko w Jerozolimie; w sytuacjach szczególnych (jak stan nieczystości lub niemożność dotarcia do Świętego Miasta) Izraelici „winni ją obchodzić czternastego dnia o zmierzchu w drugim miesiącu; powinni wtedy spożywać [przy tym] chleb przaśny i gorzkie zioła” (Lb 9,11). Joachim Jeremias szacuje, że w Paschę mogło przebywać w Jerozolimie około 180 tysięcy osób (do 55 tysięcy mieszkańców Jerozolimy należy doliczyć około 125 tysięcy pielgrzymów)[13]. Zdaniem Eda

[11] Tamże, ks. V, 136-137, 140-141, s. 321n.

[12] T e n ż e, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XI, 109, s. 532.

[13] Por. J. J e r e m i a s, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*, SCM, London 1996, s. 83n.

Parisha Sandersa nawet 300-400 tysięcy pielgrzymów mogło uczestniczyć w uroczystościach paschalnych w Świętym Mieście[14]. Istotę Paschy stanowiło zabicie i spożycie baranka (por. Wj 12). O zmierzchu czternastego dnia miesiąca Nisan, na dźwięk trąb, ofiarnicy u wejścia na dziedziniec kapłański zabijali baranka, którego krew wylewano przed ołtarzem (potem spływała ona do potoku Cedron). Tradycja żydowska utrzymywała, że Mesjasz przyjdzie właśnie w połowie nocy paschalnej, na podobieństwo ocalenia, które niegdyś miało miejsce w Egipcie (por. Wj 11-13).

Należy zauważyć, że do Jerozolimy na święto Jezus przybył w glorii mesjańskiej. On sam wyreżyserował wjazd na oślęciu do Świętego Miasta (por. Mk 11,1-2; por. też: Mt 21,1-2; Łk 19,29-30; J 12,14-15), czyniąc wyraźne aluzje – jak ujawniają św. Mateusz (por. Mt 21,5) i św. Jan (por. J 12,15) – do słów Księgi Zachariasza: „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na oślątku, źrebięciu oślicy" (Za 9,9). Według Craiga S. Keenera zawarta w najstarszej Ewangelii aklamacja towarzyszących Jezusowi pielgrzymów: „Hosanna! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie. Błogosławione królestwo ojca naszego, Dawida, które nadchodzi. Hosanna na wysokościach!" (Mk 11,9-10), zawierająca fragmenty Psalmu 118, nie tylko odzwierciedla śpiew charakterystyczny dla wkraczających do Jerozolimy na święto Paschy, ale również wolna jest od zabarwienia późniejszą chrystologią Kościoła[15]. Trzeba także dodać, że opis tego wydarzenia wykracza poza zwykłą teologię judaizmu o Mesjaszu jako wojowniku, a jednocześnie odbija się echem w pierwotnej liturgii eucharystycznej Kościoła[16]. Opis Marka jest ze wszech miar wiarygodny, czyli historycznie pewny; kolejni ewangeliści wzmacniają wymiar mesjański całego wydarzenia – na przykład według Łukasza to sami uczniowie sadzają Jezusa na oślęciu, uznając Jego tożsamość (por. Łk 19,35).

Pątnicy przybywali do Jerozolimy zwykle tydzień przed Paschą, aby dopełnić oczyszczenia (por. Lb 9 i 19). Należy sądzić, że również Jezus przybył do Świętego Miasta, jak inni pielgrzymi, ósmego Nisan, aczkolwiek ewangeliści nie opisują Jego oczyszczenia. Według apokryficznego fragmentu Papirusu Oxyrhynchus (POxy 840), faryzeusz Lewi pyta Jezusa w świątyni: „Któż pozwolił ci chodzić po tym miejscu [przeznaczonym] dla czystych i oglądać te oto święte naczynia, nie umywszy się; także twoi uczniowie nie umyli

[14] Por. E.P. S a n d e r s, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993, s. 249.

[15] Por. S.C. K e e n e r, *The Historical Jesus of the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids 2009, s. 260-262.

[16] Por. *Didache, czyli Nauka dwunastu Apostołów*, ks. 10, 6, tłum. J. Jankowski, Skład Księgarni Kuncewicza i Hofmana, Warszawa 1923, s. 26 (http://www.sbc.org.pl/Content/94776/i736709.pdf).

nawet nóg”[17]. Jezus, otoczony niezwykłą aurą mesjańską, następnego dnia po przybyciu, po noclegu w Betanii, dokonuje zaskakującego czynu: „Wszedłszy do świątyni, zaczął wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły tych, co zmieniali pieniądze, i ławki sprzedawców gołębi” (Mk 11,15). Działo się to w Przedsionku Pogan, gdzie między innymi wymieniano pieniądze i sprzedawano zwierzęta ofiarne. Po tej scenie św. Marek po raz pierwszy wymienia w swojej Ewangelii najwyższych kapłanów, którzy dowiedziawszy się o postępowaniu Jezusa, zastanawiają się, jak Go zgładzić (por. Mk 11,18); tym razem próba dokonania tego będzie już udana.

Cała perykopa o czynie Jezusa w świątyni (por. Mk 11,15-19) rozumiana jest przez biblistów na cztery różne sposoby: (1) Jezus broni świętości świątyni jako domu modlitwy; (2) Jezus piętnuje działalność handlową w przedsionku pogan; (3) Jezus pragnie zmienić formy sprawowania w świątyni aktów ofiarniczych; (4) Jezus jako Mesjasz zapowiada kres religijnego kultu żydowskiego[18]. Bez wątpienia ujęcie czwarte niejako zawiera w sobie trzy pozostałe i w konsekwencji jest ono najpełniejsze. Otóż w rozdziałach Ewangelii według św. Marka ukazujących czyn Jezusa w świątyni, Jego nauczanie w świątyni i zapowiedź zburzenia świątyni (por. Mk 11-13) występuje termin „hieron” („świątynia”), gdy tymczasem w rozdziałach opisujących sąd nad Jezusem i Jego śmierć (por. Mk 14-15) – słowo „naos” („przybytek”). Pierwsze określenie oznacza przede wszystkim budowlę, drugie zaś raczej sens tej budowli[19]. Przekonanie, że Jezus odnosił się do zniszczenia świątyni, znajduje swoje odbicie w trzech innych perykopach Nowego Testamentu, mianowicie w scenie ukrzyżowania (por. Mt 27,39-40; Mk 15,29-30), mowie Szczepana (por. Dz 6,13-14) i zabarwionym teologią Janową fragmencie czwartej Ewangeli (por. J 2,18-22). Wypowiedź Jezusa zawarta w trzynastym rozdziale Ewangelii według św. Marka (por. Mk 13,1-2) ma formę zwykłej przepowiedni; zgodnie natomiast z rozdziałem następnym (por. Mk 14,57-58) i z Ewangelią według św. Mateusza (por. Mt 26,60-61) fałszywi świadkowie podczas procesu Jezusa przed Najwyższym Kapłanem zeznali, że Jezus „groził” zniszczeniem świątyni: „A niektórzy wystąpili i zeznali fałszywie przeciw Niemu: «Myśmy słyszeli, jak On mówił: ‘Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony’»” (Mk 14,57-58). Według Mateusza i Marka przechodzący obok krzyża wołają do Jezusa: „Ty, który burzysz przybytek i w trzy dni go odbudowujesz, wybaw sam siebie” (Mt 27,40; por. Mk 15,29). Zgodnie z Dziejami Apostolskimi fałszywi świadkowie zeznają – tym razem w sprawie Szczepana:

[17] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, tłum. M. Starowieyski i in., Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 137.

[18] Por. M. M i k o ł a j c z a k, *Teologia świątyni w Ewangelii św. Marka*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2004, s. 52n.

[19] Por. tamże, s. 203-212.

„Ten człowiek nie przestaje mówić przeciwko temu świętemu miejscu i przeciwko Prawu. Bo słyszeliśmy, jak mówił, że Jezus Nazarejczyk zburzy to miejsce" (Dz 6,13-14). Wreszcie w relacji Janowej: „Żydzi rzekli do Niego [Jezusa – M.S.]: «Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?». Jezus dał im taką odpowiedź: «Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo»" (J 2, 18-19). Jezus zatem mówił, że świątynia zostanie zniszczona, a Jego przeciwnicy stwierdzili, iż to On sam chciał zniszczyć świątynię; słuchacze Jezusa wiedzieli jednak dobrze, że tak naprawdę przede wszystkim profetycznie wskazuje On na kres starego i nastanie nowego porządku religijnego.

Czyn Jezusa w świątyni – wywracanie stołów – oznacza w perspektywie Jego całego nauczania symboliczną demonstrację bliskości nastania „nowej świątyni", mającej zająć miejsce „starej świątyni". Literatura żydowska (głównie apokryficzna) czasów Jezusa obfitowała w tego typu wątki i aluzje teologiczne. Według Pierwszej Księgi Henocha „Pan owiec" stawia w miejsce spalonego starego domu „nowy dom": „Powstałem, żeby popatrzeć, aż ogień ogarnął stary dom. Wyniesiono wszystkie kolumny. Wszystkie belki i ozdoby tego domu zostały ogarnięte przez (ogień). Odbudowano go i postawiono na miejscu na południowej (stronie) ziemi. Zobaczyłem, jak Pan owiec wziął nowy dom, większy i wyższy niż ten pierwszy, i postawił go na miejscu pierwszego, który został spalony. Wszystkie jego kolumny były nowe, ozdoby jego były nowe i większe niż w tym pierwszym, starym, który został usunięty. I Pan owiec był pośrodku niego"[20]. Św. Jan Ewangelista stwierdza, że Jezus, wskazując w sposób symboliczny na zniszczenie świątyni i zaprzestanie sprawowania liturgii, „mówił o świątyni swego ciała" (J 2,21); dlatego: „Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego [...] i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus" (J 2,22). W tej właśnie perspektywie należy odczytać znaczenie Ostatniej Wieczerzy, którą Jezus celebruje nie ze swoją naturalną rodziną, lecz z gronem Dwunastu jako komórką-matką przyszłego Kościoła (por. Mk 14,17), dokonując wcześniej rytu „nowego oczyszczenia", mianowicie umycia nóg uczniom (por. J 13,10). Ostatnia Wieczerza stanowi zatem wyraźną kontynuację i jednocześnie interpretację wystąpienia Jezusa w świątyni. Odbywała się ona w „sali dużej, usłanej i gotowej" (Mk 14,15), w południowo-zachodniej dzielnicy Jerozolimy.

Kluczowym wydarzeniem Ostatniej Wieczerzy pozostaje ustanowienie Eucharystii i kapłaństwa, zrelacjonowane w Ewangeliach synoptycznych i w Pierwszym Liście do Koryntian (por. Mk 14,22-24; Mt 26,26-29; Łk 22,15-20;

[20] *I Księga Henocha*, ks. IV, 90, 28-29, tłum. R. Rubinkiewicz SDB, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz SDB, tłum. A. Kondracki i in., Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2000, s. 179.

1 Kor 11,23-25). Nietrudno zauważyć, że wersja Mateuszowa zależna jest od Markowej, natomiast wersja Łukaszowa zbliża się do Pawłowej. Ewangelista Marek przekazuje: „A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im [uczniom – M.S.], mówiąc: «Bierzcie, to jest Ciało moje». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: «To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana»" (Mk 14,22-24). Z kolei Apostoł Narodów pisze: „Pan Jezus tej nocy, której został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę». Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Kielich ten jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!»" (1 Kor 11,23-25). Św. Marek wspomina o piciu Krwi, gdy tymczasem św. Paweł – prawdopodobnie mając w pamięci żydowski wstręt do takiej czynności – o Nowym Przymierzu we Krwi; Marek czyni aluzję do Księgi Wyjścia – do zawarcia Przymierza Synajskiego (por. Wj 24,8), Paweł zaś do Księgi Jeremiasza – do Nowego Przymierza (por. Jr 31,31); Marek poświadcza formułę „za wielu", jak u Izajasza (por. Iz 53,12), Paweł – „za was". Joseph Ratzinger–Benedykt XVI wyjaśniał: „Przekazywanie słów Jezusa nie odbywało się bez recepcji ze strony rodzącego się Kościoła, który czuł się ściśle zobowiązany do wierności w sprawach istotnych, był jednak również świadom tego, że skala rezonansu słów Jezusa, z ich subtelnymi aluzjami do słów Pisma, dopuszcza w szczegółach drobne zmiany"[21].

Jezus podczas spotkania ze swymi uczniami, które miało charakter paschalny, odnosi chleb i wino do swojej śmierci, dając Izraelowi czasów ostatecznych udział w jej mocy; nic więc dziwnego, że św. Paweł stwierdza: „Chrystus [...] został złożony w ofierze jako nasza Pascha" (1 Kor 5,7). Chociaż ewangelista Marek podaje, że uczniowie „przygotowali Paschę" (Mk 14,16), to jednak nie wspomina on o baranku (oraz niektórych innych elementach wieczerzy paschalnej). Zdaniem Jeremiasa uczta paschalna powinna składać się z czterech części. Przed właściwym posiłkiem (część pierwsza) podawano pierwszy kielich i spożywano pokarm z zielonych, gorzkich ziół i gotowanych owoców; podczas liturgii paschalnej (część druga) opowiadano haggadę, śpiewano hallel (czyli Psalmy 113 i 114) i wypijano drugi kielich; podczas głównego posiłku (część trzecia) spożywano przede wszystkim baranka i wypijano trzeci kielich; następnie (część czwarta) śpiewano hallel paschalny (czyli Psalmy 115 i 116) i wypijano czwarty kielich[22]. W opisie Ostatniej Wieczerzy z jednej strony

[21] R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, dz. cyt., cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2011, s. 140.

[22] Por. J. J e r e m i a s, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, s. 78-82.

pojawiają się wyraźne elementy uczty paschalnej, z drugiej zaś zauważalne są, przynajmniej na pierwszy rzut oka, pewne odstępstwa, czyli brakujące elementy paschalne. Do elementów paschalnych należą: spożywanie posiłku w Jerozolimie (mimo zamieszkania w Betanii), wieczorowa pora uczty (zwykłe posiłki miały miejsce późnym popołudniem) i pozostawanie po wieczerzy w Jerozolimie (konkretnie w Getsemani). Z kolei do elementów różnicujących należą następujące fakty: Jezusowa interpretacja chleba i wina następuje podczas podawania tych pokarmów uczniom, a nie przed głównym posiłkiem; interpretacja odnosi się zarówno do chleba, jak i do wina, a nie tylko do przaśnego chleba (oraz baranka i gorzkich ziół); uczniowie (czyli sami mężczyźni, a nie rodziny) piją z jednego kielicha, a nie z własnych kielichów[23]. Największym elementem różnicującym jest oczywiście brak baranka (por. Wj 12,6-9). W kontekście tych różnic nie dziwią wskazówki czwartej Ewangelii: „Było to przed Świętem Paschy. […] W czasie wieczerzy" (J 13,1-2). Ponadto według Ewangelii Janowej Piłat wydaje wyrok na Jezusa w „dzień Przygotowania Paschy" (J 19,14), a tego samego dnia Jezus umiera (por. J 19,31). Z kolei w kontekście podobieństw nie dziwi informacja św. Marka: „W pierwszy dzień Przaśników, kiedy ofiarowywano Paschę" (Mk 14,12), „Z nastaniem wieczoru" (Mk 14,17). Św. Paweł, trzymając się bardzo starego przekazu, informuje, że ustanowienie Eucharystii miało miejsce „tej nocy, której [Jezus – M.S.] został wydany" (1 Kor 11,23), czyli dzień przed męką. Najprawdopodobniej Jezus nie zwracał uwagi na żaden kalendarz, lecz skoncentrowany był na istocie samego spotkania z uczniami: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał" (Łk 22,15). Byłaby to wieczerza „podobna do paschalnej", odbywająca się z pewnym wyprzedzeniem przez wzgląd na poważne zagrożenie życia Jezusa. Przecież to On sam był tym paschalnym Barankiem (por. J 1,29), który zapoczątkował „nowy kult", Eucharystię i kapłaństwo, kładąc w ten sposób kres dotychczasowym ofiarom świątynnym. Jezus „dał siebie samego jako prawdziwego Baranka, ustanawiając w ten sposób swoją własną Paschę"[24] – wyjaśnia Joseph Ratzinger–Benedykt XVI. „Istotnym elementem tej pożegnalnej Wieczerzy była nie dawna Pascha, lecz nowość, którą Jezus w jej kontekście wprowadził. […] Była to Pascha Jezusa. W tym sensie Jezus celebrował Paschę i jej nie celebrował […]. Tak więc dawne rzeczy nie zostały zniesione, lecz tylko doprowadzone do ich pełnego znaczenia"[25]. W tej perspektywie bliskie odrzucenie i ukrzyżowanie Jezusa oznacza także kres świątyni. „Czas tej świątyni przeminął. Pojawia się nowy kult, w świątyni

[23] Por. G. T h e i s s e n, A. M e r z, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, s. 374.

[24] R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, dz. cyt., cz. 2, s. 126.

[25] Tamże, s. 126n.

zbudowanej nie przez ludzi. Świątynią tą jest Jego Ciało – Zmartwychwstały, który gromadzi narody i jednoczy w Sakramencie swego Ciała i Krwi. On sam jest nową Świątynią ludzkości. Ukrzyżowanie Jezusa jest jednocześnie zburzeniem starej świątyni”[26].

OBCY POZA ŚWIĄTYNIĄ

Wszystkie opisy Męki rozpoczynają się od pojmania Jezusa nocą w Getsemani, dokąd udał się On bezpośrednio po skończeniu Ostatniej Wieczerzy (por. Mt 26,30). W najstarszej Ewangelii narracja przebiega odtąd w niezwykle szybkim tempie, raczej niespotykanym we wcześniejszych fragmentach. Według św. Marka „zgraja” mająca dokonać aresztowania została wysłana przez „arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych” (Mk 14,43); św. Mateusz redukuje tę grupę do „arcykapłanów i starszych ludu” (Mt 26,47); według św. Łukasza w aresztowaniu biorą udział „arcykapłani, dowódcy straży świątynnej i starsi” (Łk 22,52); wreszcie zgodnie z Ewangelią Janową pojmania Jezusa dokonuje „kohorta oraz trybun razem ze strażnikami żydowskimi” (J 18,12). Nie ulega zatem wątpliwości, że od strony władzy żydowskiej aresztowanie ma całkowicie oficjalny charakter – rozkaz aresztowania wyszedł od żydowskiego Sanhedrynu, przekaz najwcześniejszej Ewangelii jest w tym względzie jednoznaczny. Odmienne informacje innych ewangelistów (u św. Mateusza – nieistotne pominięcie uczonych w Piśmie, u św. Łukasza – obecność w Ogrodzie Oliwnym arcykapłanów i ich współpracowników, u św. Jana – pojawienie się w Ogrodzie Oliwnym rzymskiego trybuna i kohorty) mają charakter raczej redakcyjno-teologiczny. „Łukasz – wyjaśnia Joachim Gnilka – chce dać do zrozumienia, że właściwymi adresatami stanowiska Jezusa, wykraczającego poza tę sytuację, są właśnie hierarchowie. Czwartemu ewangeliście, który w swoim opisie Męki silnie podkreśla udział rzymskiej strony, chodzi według wszelkiego prawdopodobieństwa o to, aby ukazać żydowsko-rzymskie współdziałanie w całym toku procesu”[27].

Józef Flawiusz, pisząc o saduceuszach – drugim wielkim ugrupowaniu społeczno-religijnym czasów Jezusa, stwierdza, że „nieliczni są zwolennikami ich nauki, ale należą [oni – M.S] do najznaczniejszych”[28]. W innym miejscu żydowski historyk stwierdza: „Saduceusze, pozbawieni jakichkolwiek wpływów wśród ludu, mieli za sobą tylko ludzi zamożnych, podczas gdy Faryzeusze cie-

[26] Tamże, s. 32.

[27] J. G n i l k a, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 349.

[28] F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XVII, 16, s. 836.

szyli się poparciem mas”[29]. Nazwa „saduceusze” (hebr. tsadduqim) przywołuje na pamięć kapłana Sadoka z czasów Dawida i Salomona (por. 2 Sm 20,25; 1 Krl 2,35). Saduceusze pojawili się podczas rządów Jonatana (por. 1 Mch 9-13), władcy (z lat 160-143 przed Chrystusem) i arcykapłana (pełniącego urząd w latach 153-152), brata Judy Machabeusza (por. 1 Mch 3-9). Ich pozycja „umocniła się pod rządami rzymskich namiestników, z którymi […] gotowi byli współpracować”[30]. Nie jest jednak łatwo wymienić członków ugrupowania saducejskiego z imienia. Józef Flawiusz wskazuje wyraźnie arcykapłana Ananosa II (z roku 62)[31], który był synem Ananosa I (czyli Annasza; por. Łk 3,2; J 18,13.24; Dz 4,6)[32], teścia Kajfasza. Zgodnie z przekazem Dziejów Apostolskich Piotra i Jana zatrzymują „kapłani i dowódca straży świątynnej oraz saduceusze” (Dz 4,1), a następnego dnia zbierają się „arcykapłan Annasz, Kajfasz, Jan, Aleksander i ilu ich było z rodu arcykapłańskiego” (Dz 4,6). Ponieważ w Dziejach Apostolskich mowa jest o „arcykapłanie i wszystkich jego zwolennikach, należących do stronnictwa saduceuszów” (Dz 5,17), John P. Meier rozumie to zdanie w następującym sensie: „arcykapłan i wszyscy jego zwolennicy, mianowicie ugrupowanie saducejskie”[33].

W teologii zdaje się panować powszechna zgoda, że bezpośrednią przyczyną pojmania Jezusa stało się Jego wystąpienie w Świątyni, a dokładnie na Dziedzińcu Pogan (por. Mk 11,15-17). Wywracając stoły bankierów, Jezus wzbudził protest hierarchii świątynnej i jej otoczenia. Urzędowo więc w Jerozolimie występują przeciwko Jezusowi raczej saduceusze, ale prawdopodobnie także przy jakimś wsparciu przynajmniej niektórych faryzeuszy (uczonych w Piśmie). Józef Flawiusz pisał bowiem, że saduceusze „nawet jeśli piastują urzędy wbrew woli i z konieczności, kierują się zdaniem Faryzeuszów, gdyż inaczej nie ścierpiałby ich naród”[34]. Jezusowy protest w Świątyni – zauważa Gnilka – jest zatem „brakującym ogniwem między konfliktem galilejskim, który nie doszedł jeszcze do swego punktu szczytowego, a końcem. Saduceusze jako stróże opartego na Prawie i Świątyni porządku państwowego mogli i musieli teraz uznać, że został on przez Jezusa zakwestionowany”[35].

Pojmany nocą Jezus zostaje – według św. Marka i św. Łukasza – zaprowadzony do „domu najwyższego kapłana” (Mk 14,53; por. Łk 22,54). W Ewangelii według św. Mateusza dodaje się, że najwyższym kapłanem był wówczas

---

[29] Tamże, ks. XIII, 298, s. 635.

[30] G n i l k a, dz. cyt., s. 82.

[31] Por. F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XX, 197-203, s. 956.

[32] Por. tamże, ks. XX, 198, s. 956.

[33] J.P. M e i e r, *A Marginal Jew*, t. 2, *Mentor, Message, and Miracles*, Doubleday, New York 1994, s. 396-399 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.S.).

[34] F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XVIII, 17, s. 780.

[35] G n i l k a, dz. cyt., s. 334.

– sprawujący ten urząd w latach 18-36 po narodzeniu Chrystusa – Kajfasz (por. Mt 26,57). Oznacza to, że relacja leżąca u podstaw przekazu Markowego i Łukaszowego pochodzi z okresu urzędowania „Józefa, który zwał się także Kajfaszem”[36], czyli sprzed roku 36 (odbiorcy tej relacji muszą wiedzieć, jak nazywa się arcykapłan). Według św. Jana Jezus został najpierw zaprowadzony do Annasza (który urzędował w latach 6-15), teścia Kajfasza, a dopiero później do samego Kajfasza (por. J 18,13.24). Józef Flawiusz zaświadcza, że Ananos (Annasz), syn Setiego, został ustanowiony arcykapłanem przez Kwiryniusza[37], a usunięty z urzędu przez namiestnika rzymskiego (z lat 15-26) Waleriusza Gratusa[38]. Natomiast Kajfasz, ustanowiony przez tego ostatniego, został pozbawiony stanowiska przez Witeliusza, zarządcę Syrii[39].

Od razu po przyprowadzeniu Jezusa do domu arcykapłańskiego (por. Mk 14,53-72; Mt 26,57-75) odbywa się pierwsze posiedzenie członków Sanhedrynu, podczas którego następuje potępienie Jezusa. Podczas drugiego spotkania Sanhedrynu, które odbyło się rankiem, zostaje podjęta decyzja o przekazaniu Jezusa Piłatowi (por. Mk 15,1; Mt 27,1-2). Według Ewangelii Łukaszowej (por. Łk 22,63-23,1) Jezus sądzony jest przez to gremium tylko raz, właśnie „skoro dzień nastał” (Łk 22,66). Zgodnie z relacją Janową nato-

---

[36] F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XVIII, 35, s. 838.

[37] Por. tamże, ks. XVIII, 26, s. 837.

[38] Por. tamże, ks. XVIII, 34, s. 838.

[39] „Witeliusz wybrał się do Judei i przybył do Jerozolimy w tym samym czasie, kiedy obchodzono święto zwane Paschą. Że zaś Żydzi zgotowali mu wspaniałe przyjęcie, zwolnił zupełnie mieszkańców z opłat od towarów rynkowych i zgodził się, aby kapłani przechowywali w świątyni szatę arcykapłańską wraz ze wszystkimi jej ozdobami podług dawnego zwyczaju. W owym czasie strzeżona była w twierdzy zwanej Antonia, a to z następującej przyczyny. Jeden z kapłanów, Hirkan, pierwszy spośród wielu, którzy nosili to imię, zbudował w pobliżu świątyni wieżę, gdzie przepędzał większą część życia. A że sprawował pieczę nad ową szatą, gdyż tylko jemu wolno było ją wdziewać, tutaj ją przechowywał, ilekroć wychodząc do miasta, wkładał zwyczajne odzienie. Tak samo postępowali jego synowie i wnukowie. Kiedy zaś królem został Herod, wieżę tę położoną w bardzo dogodnym miejscu rozbudował i ozdobił z wielkim przepychem, a jako przyjaciel Antoniusza, nazwał ją Antonią. Szatę ową zatrzymał w tym samym miejscu, w którym dotychczas się znajdowała, uważając, że jeżeli pozostanie w jego ręku, naród nie odważy się na żaden bunt przeciw niemu. Podobnie jak Herod postąpił jego syn i następca na tronie, Archelaus. A gdy po nim władzę w kraju przejęli Rzymianie, dostała się w ich ręce także szata arcykapłańska. Złożyli ją w murowanej budowli, gdzie była strzeżona pod pieczą kapłanów i skarbników, a dowódca straży codziennie w tym miejscu zapalał światła. Wydawał ją Żydom tenże dowódca na siedem dni przed świętem, a po oczyszczeniu przywdziewał ją arcykapłan i następnego dnia po święcie znów odnosił na miejsce, w którym się znajdowała poprzednio. Tak postępowano w czasie trzech dorocznych świąt i w dzień postu. Teraz Witeliusz zezwolił na przechowywanie szaty według naszego starodawnego zwyczaju i wydał polecenie dowódcy zamku, aby nie troszczył się o to, w którym miejscu ma być złożona i którego dnia używana. Po wydaniu tego zarządzenia dla zjednania sobie przychylności ludu, pozbawił godności arcykapłańskiej Józefa, który także nazywał się Kajfaszem, a oddał ją Jonatanowi, synowi arcykapłana Ananosa (Annasza), po czym wrócił do Antiochii” (tamże, ks. XVIII, 90-95, s. 843n.).

miast (por. J 18,19-24.28) Sanhedryn w ogóle nie przeprowadza przesłuchania Jezusa, czynią to tylko Annasz i Kajfasz. Simon Légasse, analizując sformułowania, od których rozpoczynają się opisy rannego posiedzenia Sanhedrynu: „symboulion poiesantes" (Mk 15,1) i „symboulion elabon" (Mt 27,1), zauważa, że „symboulion" nie oznacza decyzji czy rozstrzygnięcia, ale naradę. Członkowie Sanhedrynu zatem nie gromadzą się, aby rozstrzygnąć niedokończoną nocą sprawę, ale aby dopiero rozpocząć naradę[40]. Niewykluczone więc, że nocą Jezus był jedynie przedstawiony arcykapłanom, a dopiero rankiem odbyła się debata Sanhedrynu, w której uczestniczyło przynajmniej kilku jego członków, zakończona przekazaniem Jezusa Piłatowi.

Jak zatem ocenić tę żydowską rozprawę z prawnego punktu widzenia? Zdaniem Raymonda E. Browna, amerykańskiego biblisty katolickiego, formalne sesje Sanhedrynu prowadzące do potępienia Jezusa odbyły się jeszcze przed Jego aresztowaniem (por. J 11,47-53; Mk 11,18; 14,2-3), a po aresztowaniu miało miejsce jedynie przesłuchanie przez arcykapłana i ewentualnie przez kilku innych członków Sanhedrynu; św. Marek połączył te wydarzenia w jedną, wielce wymowną narrację o żydowskim procesie sądowym[41].

Okazuje się zatem, że w Wielki Piątek odbył się tylko jeden oficjalny proces sądowy Jezusa, mianowicie proces rzymski przed Poncjuszem Piłatem (prefektem w latach 26-36), aczkolwiek inspirowany właśnie przez władze żydowskie. „Z przekazów ewangelicznych – wyjaśnia Paulina Święcicka-Wystrychowska – nie wiemy, w jakiej formie przedstawiciele Sanhedrynu wnieśli skargę przeciwko Jezusowi. Jednak wydaje się, że znalazła zastosowanie formuła: ustnie do protokołu"[42]. Przesłuchanie przed Piłatem mogło odbywać się albo w twierdzy Antonia, albo w pałacu Heroda blisko Bramy Jaffijskiej, poprzedzony rozmową z Żydami wyrok natomiast został wydany przed wejściem do budynku: „Piłat […] wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale, na miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata" (J 19,13). „Lithostrotos" oznacza bruk z płyt kamiennych, „gabbata" to z kolei wzniesienie, wybrukowane podium. Skoro pierwszy znany archeologom bruk kamienny w budynku wyłożony został dopiero za czasów Hadriana (około roku 135), należy domniemywać, że Piłat sądził Jezusa raczej przed pałacem Heroda.

Filon Aleksandryjski w dziele *Poselstwo do Gajusza* przedstawia Piłata jako człowieka „o nieugiętym charakterze", „zuchwałego i opryskliwego",

---

[40] Por. S. L é g a s s e, *The Trial of Jesus*, SCM, London 1997, s. 45n.

[41] Por. R.E. B r o w n, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, Doubleday, New York 1994, t. 1, s. 560.

[42] P. Ś w i ę c i c k a - W y s t r y c h o w s k a, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 100.

z którym wiązane są „sprzeniewierzenia, przemoc, grabieże, brutalność, tortury, serie egzekucji bez sądu, straszliwe, nie mające końca okrucieństwo", a także „niechęć i mściwość"[43]. Ewangelista Łukasz wspomina o incydencie z Galilejczykami, „których krew Piłat zmieszał z krwią ich ofiar" (Łk 13,1). Jerzy Ciecieląg zauważa, że Lucius Aelius Lamia, legat Syrii do roku 32 (data jego nominacji nie jest znana), nie rezydował w Antiochii, lecz z nakazu Tyberiusza w Rzymie. „Wypływa stąd generalny wniosek – stwierdza polski historyk – iż przez pierwsze sześć lat sprawowania urzędu Piłat nie miał nad sobą w gruncie rzeczy żadnej kontroli, […] czuł się bezkarny"[44]. Piłat był jedynym sędzią Jezusa (łac. iudex ordinarius), wydając ostatecznie wyrok śmierci, prawdopodobnie w brzmieniu: „Condemno. Ibis in crucem" – „Skazuję. Pójdziesz (wstąpisz) na krzyż"[45]. Ewangeliści, opisując czyn Piłata, używają dwóch sformułowań: „wydał na ukrzyżowanie" (Mk 15,15; Mt 27,26; por. J 19,16) i „zawyrokował" (Łk 23,24). Namiestnik powołał się na crimen maiestatis (ewentualnie z określeniami: crimen imminutae maiestatis, crimen laesae maiestatis, crimen violatae maiestatis), czyli znany od dłuższego czasu przepis dotyczący zbrodni obrazy majestatu; przepis ten z biegiem czasu wchłonął także zbrodnię zdrady stanu (łac. perduellio). We wczesnym pryncypacie (lex Iulia de maiestate prawdopodobnie wydana została przez Augusta około 8-6 roku przed Chrystusem) – jak wyjaśnia Święcicka-Wystrychowska – „w zakresie *crimen laesae maiestatis* mieściły się 3 grupy przestępstw: 1) przestępstwa dotyczące stosunków z nieprzyjaciółmi zewnętrznymi państwa lub cesarza; 2) przestępstwa przeciwko wewnętrznej spójności państwa lub godzące w autorytet cesarza (niedozwolone zebrania, spiski, demagogia przeciwko państwu lub cesarzowi, bunty), a także 3) przestępstwa wynikające z nadużycia władzy na niekorzyść państwa lub cesarza"[46]. Dokumenty historyczne wzmiankują sześćdziesiąt trzy takie procesy za rządów Tyberiusza. „Bardzo prawdopodobne było – konkluduje Święcicka-Wystrychowska – że w razie odmowy skazania Jezusa na śmierć, Żydzi donieśliby cesarzowi o tym, że jego namiestnik popiera polityczne bunty i nie reaguje odpowiednio na obrazę cesarskiego majestatu, co spowodowałoby zupełną utratę łaski Tyberiusza i usunięcie namiestnika, który najpewniej zostałby następnie stracony"[47]. Kajfasz przyjaźnił się z Piłatem (pełnił swoją funkcję niezwykle długo i został jej pozbawiony od razu po odwołaniu Piłata z urzędu), wykorzystując więc swoje względy u prefekta, przedstawił mu sprytnie Jezusa – wobec którego

[43] Cyt. za: J. C i e c i e l ą g, *Poncjusz Piłat, prefekt Judei*, Enigma Press. Kraków–Mogilany 2003, s. 53n. Por. F i l o n A l e k s a n d r y j s k i, *Poselstwo do Gajusza*, 301-303.

[44] C i e c i e l ą g, dz. cyt., s. 19.

[45] Ś w i ę c i c k a - W y s t r y c h o w s k a, dz. cyt., s. 130.

[46] Tamże, s. 120.

[47] Tamże, s. 123.

sam formułował zarzuty religijne (przede wszystkim zarzut przypisywania sobie autorytetu równego Bogu Izraela) – jako żydowskiego pretendenta do tronu królewskiego (por. Łk 23,2).

Według Ewangelii Markowej (por. Mk 14,55-65) i Mateuszowej (por. Mt 26,59--68) fałszywi świadkowie zeznają wobec Sanhedrynu, że Jezus groził zburzeniem świątyni i odbudowaniem jej w ciągu trzech dni. Dzieje Izraela potwierdzają, że na ogół każdy, kto ośmielił się skrytykować świątynię, spotykał się z wrogością ludzi i groźbą utraty życia (por. np. Jr 26,1-19), ale w przypadku Jezusa taka krytyka nie stanowi wystarczającej podstawy do skazania Go na śmierć. Świadkowie, skoro są „fałszywi", mają po prostu specjalne zadanie do wykonania, służą jakiejś „wyższej" sprawie. Arcykapłanów niepokoi nade wszystko tożsamość Jezusa; oni nie tyle pytają Go, za kogo się uważa, ile raczej proszą o odniesienie się do tytułów „Mesjasz", „Syn Błogosławionego"; wiedzą już bowiem o Jego roszczeniach: „Wtedy najwyższy kapłan wystąpił na środek i zapytał Jezusa: «Nic nie odpowiadasz na to, co oni zeznają przeciw tobie?» Lecz On milczał i nic nie odpowiedział. Najwyższy kapłan zapytał Go ponownie: «Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?» Jezus odpowiedział: «Ja jestem. A ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi». Wówczas najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty i rzekł: «Na cóż nam jeszcze trzeba świadków? Słyszeliście bluźnierstwo. Jak wam się zdaje?» Oni zaś wszyscy wydali wyrok, że winien jest śmierci" (Mk 14,60-64; por. Mt 26,62-66; Łk 22,66-71). Z pewnością zwykłe bycie Mesjaszem nie oznaczało bluźnierstwa (na przykład Szymon bar Kochba, który odpowiadał wyobrażeniom mesjańskim, nie był oskarżony o bluźnierstwo), lecz wywyższony status takiego Mesjasza. Księga Kapłańska stwierdza: „Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią. Cała społeczność ukamienuje go" (Kpł 24,16). Miszna wyjaśnia, że chodzi tu „o pełne wymówienie Boskiego Imienia" (mSanhedrin 7:5A). Jednakże – jak wykazał Brown – bluźnierstwem było nie tylko formalne wypowiedzenie Świętego Imienia, ale także – w sensie szerokim – „aroganckie przypisywanie sobie statusu lub przywilejów, które przynależą właściwie samemu tylko Bogu Izraela"[48]. Władze żydowskie są zaniepokojone właśnie wywyższonym statusem pretendenta mesjańskiego, Jego zasiadaniem po prawicy Boga i nadchodzeniem z obłokami niebieskimi, zwłaszcza że takie roszczenia – jak podkreśla Darrell L. Bock – zgłasza „współcześnie żyjący człowiek, którego uważa się za oszusta zwodzącego lud"[49]. Kajfasz, jakby prowokując Jezusa, pyta Go, czy jest On „Synem Błogosławionego"; ta desygnacja ani nie ma charakteru czysto

[48] B r o w n, dz. cyt., t. 1, s. 531.

[49] D.L. B o c k, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14,61-64*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, s. 24.

mesjańskiego, ani redakcyjnego, ani nie wynika z chrystologii Kościoła (we wszystkich tych przypadkach pojawiłby się znany Ewangeliście tytuł „Syn Boży" – por. Mk 1,1), lecz stanowi echo Jezusowej relacji do Boga Izraela ujętej słowami arcykapłana. Należy w tym miejscu zaproponować następujące wyjaśnienie: Kajfasz wie, że Jezus stawia się na równi z Bogiem i z biegiem dni coraz wyraźniej taki status manifestuje, ostatnio choćby przez „arogancki" czyn w Świątyni; arcykapłan nie może jednak potraktować Jezusa jak zwykłego fanatyka religijnego, gdyż stoją za Nim niezwykłe dzieła, czyli cuda, nie jest też w stanie uznać Go za autentycznego Wysłannika Boga, gdyż Jezus z własnej inicjatywy modyfikował podstawowe instytucje judaizmu. W konsekwencji Kajfasz, a potem cała tradycja talmudyczna, pojmuje Jezusa (wywodzącego się z „pogańskiej" Galilei) jako postać, która owszem, ma związek ze światem pozaziemskim, ale nie Boskim, lecz światem złych duchów (jest „odstępcą", „heretykiem" zwodzącym lud na bezdroża, kimś, kto sam się wyalienował z judaizmu). Rzecz charakterystyczna, że od razu po ogłoszeniu przez arcykapłana, iż Jezus zbluźnił, „niektórzy zaczęli pluć na Niego; […] policzkowali Go i […] bili Go pięściami po twarzy" (Mk 14,65); odczuwali bowiem, że Jezus niejako w stylu pogańskim naruszył żydowski monoteizm. I tak właśnie ostatecznie wyjaśniono Jego „obcość".

Géza Vermes podkreśla, że po wydaniu przez Piłata wyroku śmierci na Jezusa władze żydowskie znikają ze sceny[50]; egzekucją Skazańca zajmują się pogańscy żołnierze rzymscy – Jezus został więc już całkowicie wykluczony ze swojego żydowskiego środowiska. Ewangeliści podają kilka szczegółów odnoszących się do przebiegu postępowania egzekucyjnego, aczkolwiek detal najważniejszy jest bardzo zdawkowy: „I ukrzyżowali Go" (Mk 15,24). Tego samego dnia, kiedy wydano wyrok śmierci na Jezusa, ukrzyżowano Go na Golgocie, oczywiście poza świętą Jerozolimą (por. Mk 15,20-41; Mt 27,31-56; Łk 23,26-49; J 19,16-37), aby alienacja Obcego osiągnęła swoje apogeum.

*

Dwunastoletni Jezus tłumaczył swoim zafrasowanym Rodzicom pozostanie w świątyni jerozolimskiej po skończonych uroczystościach paschalnych: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?" (Łk 2,49). Okazuje się, że dorosły Jezus został uznany za zupełnie obcego w Jerozolimie, gdy na mocy swojego Boskiego autorytetu dokonał krytyki dotychczasowego porządku religijnego judaizmu, opartego na składaniu ofiar ze zwierząt i płodów ziemi, proponując siebie samego jako doskonałą ofiarę

[50] Por. G. V e r m e s, *The Passion*, Penguin, London 2005, s. 116.

przebłagalną za nasze grzechy. W ten sposób judaizm biblijny miał osiągnąć wypełnienie, stając się chrześcijaństwem, etymologicznie – religią „ludzi Chrystusa". Przywódcom żydowskim, zamkniętym na tę pełnię Bożego Objawienia, jako najbardziej obca jawiła się nadprzyrodzona tożsamość Jezusa, Jego boskość, która rzekomo zagrażała judaistycznemu monoteizmowi. Jezus ostatecznie stał się im zupełnie Obcy, gdy na koniec odważył się arogancko naruszyć nieskazitelność samej świątyni jerozolimskiej, miejsca chwały Bożej. Elita judaizmu, która powinna w imieniu narodu wybranego rozpoznać boską tożsamość przychodzącego Mesjasza, okazała się zatem na tyle jeszcze religijnie niedojrzała, że doprowadziła do wyrugowania Go ze społeczności.

OBCOŚĆ
WYZWANIE DLA FILOZOFÓW

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 61-75
DOI 10.12887/30-2017-1-117-05

Dobrosław KOT

CUDZOZIEMIEC

Pozornie cudzoziemiec jest tylko trochę inny: mówi innym językiem, ma inny odcień skóry, wierzy w innych bogów i potępia inne czyny niż my. Taka inność daje się jednak sprowadzić do zwykłej różnorodności. Takich innych napotykamy na co dzień i nie burzą oni w nas dobrego samopoczucia – poczucia bycia u siebie. Cudzoziemiec jednak wnosi coś więcej: cały swój świat, poukładany niepokojąco podobnie do naszego, choć przecież zupełnie inny. Cudzoziemiec nie pozwala nam wierzyć, że nasze światy mają uniwersalny charakter.

Pamięci Cezarego Wodzińskiego

NA CUDZEJ ZIEMI

Język oswoił słowo „cudzoziemiec" tak dalece, że często wymyka się nam jego wewnętrzna gra. Od tego nieusuwalnego, wewnętrznego napięcia rozpoczyna się właśnie opowieść o obcym. Cudzoziemiec jest tym, który zamieszkuje cudzą, nie naszą ziemię. Jest więc obcy i mieszka daleko. Jednocześnie o cudzoziemcach mówimy nie wtedy, kiedy przebywają oni u siebie, lecz dopiero wówczas, gdy pojawiają się na naszej ziemi. Dopiero wtedy stają się cudzoziemcami, ich obcość na naszej ziemi staje się czymś, co ich nie tylko wyróżnia, ale i definiuje. I tu pojawia się drugi sens słowa „cudzoziemiec": opuszczając swoją ziemię, cudzoziemiec sam stawia kroki na nienależącej do niego, cudzej ziemi. Cudza dla nas jest jego ziemia, cudza dla niego – nasza. Ta obopólna cudzość zarysowuje fundamentalne napięcie, które towarzyszy obcemu. Jest on skądś, ale skądinąd; tutaj jest – i być może na zawsze pozostanie – obcy.

Te dwa bieguny ściśle wiążą człowieka z ziemią. Można ją rozumieć dosłownie, jako teren, na którym się mieszka i pracuje. Ale ziemia może być również rozumiana głębiej: jako ethos, miejsce zamieszkiwania. Taką wykładnię tego greckiego słowa, najczęściej tłumaczonego na polski jako „właściwość", proponuje Martin Heidegger, mówiąc o miejscu pobytu[1]. Ethos to miejsce, gdzie człowiek jest u siebie, to miejsce, w którym łączą się nie tylko krajobraz

[1] Por. M. H e i d e g g e r, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 306.

i domostwo, ale też obyczaj, jakieś konkretne, podzielane przez wspólnotę rozumienie świata. Cudzoziemiec opuszcza więc swój ethos i wkracza pomiędzy mieszkańców innego ethosu.

Przekraczanie granic w przestrzeni łatwo sobie wyobrazić. Łatwo też uchwycić moment pojawienia się cudzoziemca, jego pierwszy krok na nieswojej ziemi. Co jednak oznacza porzucenie ethosu? Wyparcie się go, zanegowanie? Co oznacza wejście w cudzy ethos? Akceptację, chęć zrozumienia? Cudzoziemiec pomiędzy tymi, którzy są dla niego obcy i dla których on jest obcy, ma swoje troski. Być może jednak najważniejsze dla zrozumienia, co znaczy być cudzoziemcem, będzie przyjrzenie się temu jednemu krokowi, który z nie-cudzoziemca czyni cudzoziemca, pomyślenie o tym, co rozgrywa się w drodze między swoim a obcym, pomiędzy krajami, ethosami, ojczyznami.

Być może cudzoziemiec kryje w sobie jeszcze jedną tajemnicę. Być może do tych dwóch rozumień słowa cudzoziemiec – odpowiednio akcentujących cudzość ziemi, z której pochodzi, i cudzość ziemi, na której staje – należy dodać jeszcze jedno: cudzoziemiec to ten, kto na swojej ziemi poczuł się nie u siebie, kto stał się cudzoziemcem, zanim opuścił swój dom, zmuszony do tego okolicznościami zewnętrznymi lub wewnętrznym pragnieniem poszukiwania prawdziwego życia. Na ziemi, na której wyrósł, prawdziwego życia nie odnalazł. Stała się dla niego ziemią cudzą.

O cudzej ziemi nie da się wiele powiedzieć. Gdyby była znana i rozpoznana, cudzoziemiec nie byłby obcy. Wiadomo o nim tylko tyle, że żyje gdzie indziej i inaczej. Cudzoziemca definiuje jego obcość. Wszystko, co jest dla niego ważne, co go współtworzy i przejmuje, pozostaje poza definicją. Do jej sformułowania wystarczy jego obcość wobec tych, pomiędzy których wchodzi. Wiadomo, że przychodzi skądinąd, gdziekolwiek się ono znajduje.

Pojęcie cudzoziemca jest pułapką dla myślenia. Poprzez słowo „ziemia" łączy obcego z miejscem, co wskazuje na statyczność tej figury. Cudzoziemiec to ktoś przypisany do ziemi (cudzej). Jednak to nie statyczność i osiadłość decyduje o istocie cudzoziemca. Słowo to pojawia się tylko wtedy, kiedy zachodzi ruch, kiedy obcy opuszcza swą ziemię i przychodzi z ziemi cudzej dla mnie do ziemi mojej, cudzej dla niego. W słowie „cudzoziemiec" zapisana jest więc droga, wyrwanie z miejsca. Wpadamy w pułapkę, kiedy rozważamy obcego w jego własnym domu. Tam nie jest dla nikogo cudzoziemcem – to my, jeśli przestąpimy próg jego domostwa, możemy za cudzoziemców uchodzić. „Cudzoziemiec" wskazuje na ruch, na drogę.

Jego wędrówka może przybierać różne formy. Cudzoziemiec może być podróżnikiem, może być pielgrzymem, może też być uchodźcą. W każdej z tych postaci odnajdujemy cudzoziemca na naszej ziemi na innej drodze. Podróżnik jest cudzoziemcem chwilowo, z własnej woli wyprawia się w obce strony, nie mając ochoty porzucać na stałe swego domu ani budować go gdzie indziej.

Podróżnika napotyka się zazwyczaj w sposób niedramatyczny, jego troską może być zgubiona droga lub nieznajomość naszej mowy. Pielgrzym, choć pod wieloma względami przypomina podróżnika, pojawia się z innego powodu. W postaci pielgrzyma znajdujemy rys porzucenia domu, poczucia, że prawdziwe życie jest gdzie indziej. Pielgrzym staje się cudzoziemcem, kiedy uświadamia sobie, że to, czego szuka, znajduje się poza domem, w cudzej ziemi. Pielgrzym wyrusza, aby na drodze i poprzez drogę odnaleźć to, co dla niego ważne, lub dowiedzieć się, co naprawdę jest ważne. Pielgrzym jednak powraca. Jego droga jest kołem, przemieniony przez pielgrzymkę wraca do domu i spogląda na niego innymi oczami. Uchodźca natomiast zostaje do porzucenia domu zmuszony. Rozpoznaje własną ziemię jako cudzą: obcą i wrogą. Na tej własnej-cudzej ziemi czeka go niebezpieczeństwo, bieda bądź śmierć. Decyzja, by porzucić dom i szukać w innych stronach nowego miejsca zamieszkania, jest zawsze dramatyczna. Nikt dobrowolnie nie wyrusza na tułaczkę. Dlatego bezpośrednie powody tej decyzji tracą na znaczeniu. Uchodźca może uciekać przed wojną, ale głód i bieda to równie ważne przyczyny ucieczki: gdyby były do zniesienia, każdy wolałby pozostać na swoim miejscu. Na własnej-cudzej ziemi zagrożenie jest oswojone, na cudzej ziemi, do której uchodźca wyrusza, wszystko może się zdarzyć, choć żywi on nadzieję, że uciążliwości będą znośniejsze.

Nie jest łatwo napotkać obcego. Skoro nie wyróżnia go nic poza obcością, może być do nas podobny. Na spotkanie obcego można wyruszyć poza własny dom. Wtedy poszukujący sam stanie się cudzoziemcem, docierając do cudzych ziem, gdzie obcy będą u siebie. Można spotkać obcego na drodze, gdzie obaj wędrowcy będą nie u siebie, w drodze z domu lub do domu. I wreszcie można czekać, aż cudzoziemiec stanie na naszym progu i zapuka do drzwi. W każdym z tych przypadków spotkanie z Innym ma inny kontekst i inny sens.

Mimo wewnętrznej dynamiki słowa „cudzoziemiec" i wpisanego w istotę cudzoziemca ruchu, odniesienie do ziemi każe myśleć o kontekście politycznym, o domostwie, o gospodarowaniu. Być może dlatego często umyka nam to, co jest największym wyzwaniem rzucanym nam przez obcego przez samą jego obecność. Cudzoziemiec każe nam przemyśleć, czy my jesteśmy na swojej ziemi, czy nie jest ona dla nas – lub czy być nie powinna – ziemią obcą, cudzą, ziemią, na której przebywamy bezprawnie. Rytuały zadomowienia: zakorzenienie, tradycja, oswajanie krajobrazu, nazywanie miejsc i rzeczy we własnym języku, pozwalają nam wierzyć, że jesteśmy u siebie, że cudzoziemskość to nie nasz kłopot. Tymczasem sama obecność cudzoziemca – a może nawet sama możliwość jego obecności – rodzi pytania o to, czy nie nazbyt pochopnie uznaliśmy się za „swoich", tubylców, powiązanych z miejscem, miastem, polis, państwem, kulturą. Bezdomność cudzoziemca, jego tułaczy los jest dla nas jak zwierciadło, w którym możemy dostrzec naszą maskowaną codziennością tułaczkę.

ANTROPOLOGIA APOFATYCZNA

Cezary Wodziński kilkakrotnie wyprawiał się na spotkanie obcego. Za każdym razem wybierał ścieżki nieoczywiste, wyruszając na ziemie nieznane i dalekie, odległe od filozofii. Być może właśnie najuczciwsze, co myślenie może uczynić wobec obcego, to opuścić własną ziemię i poszukiwać go na ziemi cudzej, gdzie on jest u siebie, myślenie zaś jedynie gości. Ta nieoczywistość poszukiwań Wodzińskiego ma dwa wymiary.

Przede wszystkim filozof sięga do źródeł, z których filozofia czerpie rzadko. W jednym wypadku jest to *Odyseja*, a więc tekst literacki, który – choć wielokrotnie przez filozofię przemyśliwany – sam do dyskursu nie przynależy i dopiero myślenie weń go wciąga, do niego zaprasza. Dzieje Odysa są dla Wodzińskiego punktem wyjścia do poszukiwań Innego, a homeryckie obrazy i metafory budują zupełnie nowy horyzont, w którym mogą wybrzmieć pytania filozoficzne[2]. Esej o Odysie kontynuuje projekt antropologii apofatycznej, rozpoczęty kilkanaście lat wcześniej książką o prawosławnych jurodiwych[3]. W niej cudzą ziemią był z kolei świat ruskich hagiografii, w których opisano żywoty Chrystusowych szaleńców. Wodziński tropi w nich człowieka, za każdym razem – podobnie jak później w odniesieniu do Odysa – wiedząc, że ów człowiek wymyka się mu jako Inny. Stąd programowo apofatyczny charakter tych rozważań. To, czego nie wiemy o jurodiwym i Odysie, jest być może ważniejsze od tego, co o nich wiemy.

Obcość obydwu źródeł, z których czerpie filozof, nie polega tylko na tym, że nie przynależą one wprost do świata dyskursu, a więc do tej ziemi, na której myśliciel jest u siebie. To dla poszukiwacza prawdy również obce kraje, gdyż i grecki epos, i żywoty świętych, zachowują się jak sam Odys, który „wiele zmyślał, mówiąc rzeczy do prawdy podobne”[4]. Nie można ich zatem badać jako dokumentów, a jedynie – a może aż – jako zmyślenia. Nie było Odysa i najpewniej nie było wielu cudów przypisywanych jurodiwym. Nie było zatem ukrywania się herosa pod maskami, a i rzeczywiste ślady obecności świętych mężów przemieszane są z bajkowymi historiami, które mogą nam odsłonić jedynie sposób, w jaki dawniej wyobrażano sobie formę opowieści o Bożym mężu.

Nie jest to dla Wodzińskiego przeszkodą. Świadom hermeneutycznych pułapek nie tylko poszukuje tego, co powiedziane, ale też bacznie obserwuje to, co przemilczane lub nienazwane. Antropologia apofatyczna właśnie wtedy jest u siebie, kiedy opuszcza pełną słów i pojęć ojczyznę filozofii i wyrusza

[2] Zob. C. W o d z i ń s k i, *Odys gość. Esej o gościnności*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015.

[3] Zob. t e n ż e, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

[4] H o m e r, *Odyseja*, pieśń XIX, tłum. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 303.

na cudze ziemie. Właśnie wśród zmyśleń – jak pokazują dwa przywołane tu eseje – myślenie może swobodnie wędrować. Myśliciel staje się cudzoziemcem, ciągle świadomym swego statusu obcego. I porusza się po cudzej ziemi z ostrożnością, ale też z nadzieją, że odsłoni się przed nim coś, czego we własnej ojczyźnie dojrzeć nie sposób.

Od tej trudności być może ważniejsza jest druga, która dotyka nie tyle kwalifikacji gatunkowej samych źródeł, ile samej figury obcego. Zarówno Odys, jak i jurodiwy są bowiem dziwnymi cudzoziemcami. Odys na Itace znajduje się między swoimi, na swojej ziemi. Podobnie jurodiwi – nie opuszczają swej ojczyzny, a mimo to pozostają obcy. Być może nawet są cudzoziemcami o wiele bardziej, niż gdyby wyruszyli w odległe strony, przekraczając granice swoich krajów.

Odys przyjmuje szatę tułacza i powraca na rodzinną Itakę w przebraniu. Udaje starca, który znalazł się z dala od swego domu. Jako cudzoziemiec, na prawdach gościa wkracza do pałacu na Itace i bacznie przygląda się tym, którzy czują się w tym miejscu jak w domu. Są wśród nich Penelopa i Telemach, ale też zalotnicy, którzy na stałe zamieszkali w megaronie. Zalotnicy czują się jak u siebie, nie chcą uznać, że są jedynie gośćmi w cudzym domu: natarczywymi i nadużywającymi gościnności. Starzec w łachmanach wydaje się jednak w tym miejscu jeszcze bardziej obcy. Dlatego pozwalają sobie wobec niego na drwiny i docinki. Ostatecznie finał eposu przywraca dawny porządek: gospodarz ujawnia się jako swój, zrzuca maskę cudzoziemca. Jego obcość zostaje przełamana, okazuje się obcością pozorną, tymczasową, przybraną dla innych celów. Nie jest więc Odys skądinąd, choć przez większą część opowieści Homera taką rolę udatnie odgrywa.

Jurodiwy też rzadko przychodzi z innych stron: jest znanym tubylcem, często rozpoznawanym przez mieszkańców miasta, w którym prowadzi swą dwuznaczną działalność. A jednocześnie wszystko, co robi – sposoby jego obecności, jego dziwna mowa, urągające dobrym obyczajom zachowanie – sprawia, że jest postrzegany jako ktoś skądinąd. Swoją dziwnością rodzi obcość, traktuje się go więc jako intruza: jako kogoś, kto nie tylko przybył z cudzej ziemi, ale na naszej ziemi próbuje wprowadzić swoje prawa.

Te dwie figury – Odyseusz i jurodiwy – są dla myślenia niezwykle intrygujące. Dzięki szczególnej inwersji cudzoziemskości, której dokonuje Cezary Wodziński, możemy bowiem lepiej uchwycić, co znaczy być cudzoziemcem i obcym. Do istoty obcego należy niepochwytność. I z tej niepochwytności zdaje sprawę projekt antropologii apofatycznej.

JURODIWY

Wydaje się, że fenomen prawosławnego jurodstwa jest dobrze rozpoznany i opisany. I choć na polskim gruncie *Św. Idiota* pozostaje bodaj jedyną

monografią tego zjawiska, to w literaturze przedmiotu – zwłaszcza w przywoływanych przez Wodzińskiego książkach rosyjskich i niemieckich – zagadnienie gruntownie opracowano. Jednocześnie jednak Wodziński pisze już na początku, że pytanie, kim jest jurodiwy, zostało źle postawione[5]. Formułując je w taki sposób, domagamy się bowiem podania pewnych istotowych cech jurodiwego, które pozwolą na zamknięcie jurodstwa w definicji. Tymczasem cała siła tego zjawiska polega właśnie na uwydatnianiu niepochwytności, na ciągłym udowadnianiu, że kategorie, które można zastosować do opisu, ześlizgują się po samym fenomenie. Dlatego filozof proponuje inne pytania, wokół których powinno krążyć myślenie: W jaki sposób jest jurodiwy, w jaki sposób się pojawia oraz jak pojawia się świat wraz z nim?[6].

Pierwsze rozpoznania wskazują, że jurodiwy przychodzi skądinąd. Można to rozumieć w sensie dosłownym: w żywotach niektórych świętych odnotowano ich cudzoziemskie pochodzenie. Jednakże nawet fakt, że jest prawosławnym Rosjaninem, nie usuwa w jurodiwym jego bycia skądinąd, a więc przychodzenia z cudzej ziemi. Jego pojawienie się ujawnia niezwykle złożoną rolę, jaką odgrywa obcy: „«Obcość» jurodiwego nie sprowadza się jednak do potwierdzenia prostej i jednoznacznej opozycji «tamtejszego» i «tutejszego». Byłaby wówczas antynomiczna, a jest [...] paradoksalna. Cudzoziemiec staje się tubylcem, tuziemcem. Nierzadko rości sobie prawo do bycia bardziej prawosławnym aniżeli prawosławni ortodoksi. Oznacza to tektoniczny wstrząs dla «tubylczości», a w konsekwencji podważenie i rozbicie zasady, która organizuje całość przestrzeni wedle antynomii «tutejsze» – «nietutejsze». Na tym polega nawiedzenie «mnie» przez obcego: na radykalnym odmówieniu «mi» prawa do niewzruszonego bycia «u siebie», do bezpiecznego poczucia «swojskości» i «tubylczości»”[7].

Ten obszerny fragment pokazuje fundamentalną rolę jurodiwego: każde jego pojawienie się rozbija oswojoną przez nas antynomię, uświadamia nam, że rozróżnienie swojego i obcego jest prowizoryczne, nieuzasadnione. Rodzą się niepokojące pytania: Dlaczego mam prawo czuć się u siebie jak „u siebie”? Co sprawia, że przynależność do ziemi, ale także moje poglądy, opinie, wierzenia mogę uznawać za niewzruszone? Być może nie każdy obcy tak niepokoi, jak jurodiwy. I być może właśnie dlatego ten cudzoziemiec-tuziemiec staje się dla myślenia tak intrygujący.

Jurodiwy przychodzi bowiem jako agent innego świata. Jest przeciwnikiem każdej światowości, gdyż ta oddala od Boga i boskości. Spośród wielu chrześcijańskich demonstracji odrzucenia światowości droga jurodiwego wy-

[5] Por. W o d z i ń s k i, *Św. Idiota*, s. 39.
[6] Por. tamże, s. 39.
[7] Tamże, s. 43.

daje się bodaj najdziwniejsza i najmniej oczywista. Anachoreci, by być bliżej Boga, porzucają swe domy i skupiska ludzkie. Cenobici w nieco łagodniejszy sposób odcinają się od świata, tworząc wspólnoty, które wedle założeń mają umożliwić życie po Bożemu, a nie „po światowemu". Jurodiwy natomiast wchodzi w samo centrum światowości: pojawia się w mieście, na ulicy, na targowisku, w domu publicznym.

Jeśli zatem zadaniem jurodiwego jest ucieczka przed światowością, to wybiera on do swych celów zupełnie nieoczywiste drogi. Jak pisze Wodziński: „Przybywając tu z «zaświatów» – niekiedy z siłą meteoru – żłobi lub rozwiera szczelinę w świecie. Jego inwazja niepokoi «świat», naruszając jego spoistość i stabilność, ale zarazem jurodiwy pozostaje właśnie ową szczeliną w świecie"[8].

Jurodiwy-cudzoziemiec rozszczelnia świat: samym sobą w samym sercu świata pokazuje światu paradoks światowości. Tuziemcom wydaje się, że są u siebie, że przylgnięcie do świata zakorzeni ich mocniej w życiu. Tymczasem jurodiwy pokazuje, że światowość zawsze pozostaje przebywaniem na cudzej ziemi, że nigdy nie można i nie powinno się na niej zakorzeniać, bo to miejsce z natury obce. Prąd antyświatowości był żywy w tradycji chrześcijańskiej od jej początków, nikt jednak nie ujawniał paradoksu światowości pełniej niż jurodiwy. Zazwyczaj nauczyciele duchowości ukazywali się w szatach cudzoziemców. Jeśli wchodzili między ludzi, to ubrani w strój i język, który podkreślał ich oddanie Boskości i oddalenie od świata. Napominanie z ambony o jego marności to próba przerzucenia mostu między miejscem, gdzie liturgicznie znajdują się orędownicy Dobrej Nowiny, a światowym bagienkiem świeckich.

Tymczasem jurodiwy pod wieloma względami jawi się jako wcielenie światowości. Nie naucza i nie napomina, lecz tylko obraża światowość, w niej uczestnicząc: obżera się, przebywa w domu rozpusty, ukazuje swą nagość, nie okazując wstydu, i wyśmiewa kościelne autorytety. Jurodiwy balansuje na cienkiej linie, gdyż udając światowca, naraża się z jednej strony na szyderstwo, z drugiej zaś na liczne pokusy. Ostatecznie niełatwo z perspektywy zdrowego rozsądku wykazać, że kto najada się nieprzyzwoicie na oczach tłumu, jednocześnie wewnętrznie pości. Dla postronnych nie jest jasne, czy przez czyny jurodiwego przemawia Bóg, czy bies. I ta dwuznaczność stanowi istotny rys jurodstwa.

Celem tego dziwnego i z pozoru nieskutecznego nawiedzania świata przez Chrystusowych głupców jest urąganie światu[9]. I tu pojawia się kolejna inwersja: następuje odwrócenie tradycyjnych ról. Zazwyczaj to świat wyśmiewa

[8] Tamże, s. 43n.

[9] Por. tamże, s. 52.

tych, którzy idą drogą Boga – są oni dla świata skandalem, zgorszeniem i pośmiewiskiem. Jurodiwy czyni świat pośmiewiskiem dla siebie i ze śmiechem się po nim przechadza.

To wszystko wskazuje na szczególny charakter obecności jurodiwego w świecie. Nie można bowiem zanurzyć się w świecie i jednocześnie go wyśmiewać. Zachłyśnięcie się światowością nie pozostawia miejsca na urąganie. Dlatego jurodiwy musi zarazem być w świecie i go opuścić. Musi podsycać swoją obcość i poczucie bycia na cudzej ziemi. Jest to łatwiejsze, kiedy w świecie buduje się własny świat i kiedy można żywić przekonanie, że ten świat-w-świecie rządzi się odmiennymi, Boskimi prawami. Z klasztoru, choćby otaczała go światowość i uliczny gwar, można w ciszy spoglądać w stronę Niewidzialnego.

Boży szaleniec odrzuca wszystkie te pomoce, rezygnuje z zewnętrznych murów podkreślających cudzoziemskość. Żeby jednak nie zżyć się za mocno ze światowością i móc jej skutecznie i szczerze urągać, jurodiwy musi znaleźć jakiś sposób, by się ze świata wyprowadzić[10]. I tych sposobów wskazuje Cezary Wodziński kilka.

Jurodiwy rzuca się w świat ze słowami „umarłem dla świata!”[11]. Ta śmierć ma go immunizować nie tylko przeciwko pokusom, ale przede wszystkim przeciwko chęci przemienienia swej cudzoziemskości w tuziemskość. Trucizna ma jednocześnie posłużyć za lekarstwo. Albowiem każdy ze sposobów tego obumierania balansuje na granicy dwuznaczności. Skoro postacią jurodiwego rządzi paradoks, to musi się on również ujawnić w przejawach jego jurodstwa.

Jurodiwy jest nagi. Nagość z jednej strony jest diabelska i grzeszna, z drugiej zaś – anielska i niewinna. Cnotliwy człowiek zakrywa nagość, nie obnosi się z nią. U jurodiwego nagość nie jest manifestacją cielesności, lecz raczej jej przekroczeniem. Obnażenie to anielska bezcielesność[12]. Ciało, świadomie odarte ze wstydu, pozostaje ponad wstydem, a zatem ponad cielesnością. Jurodiwy może chodzić nagi i może przebywać między nagimi, bo nagość nie jest mu straszna: nie stanowi pokusy, nie przyciąga, nie wiąże go ze światem.

Jurodiwy milczy. „Nikt nie jest większym odmieńcem w rozgadanym na zabój świecie – pisze Wodziński – aniżeli milczący. […] Milczenie stanowi oznakę nawiedzenia przez kogoś skądinąd, spoza tego świata. […] Podstawowy paradoks «mowy» jurodiwego polega tedy na tym, że przebywanie w świecie, w którym ani na chwilę nie zapada cisza, musi deformować milczenie”[13].

Wodziński porównuje milczenie z nagością: w świecie zakrytych i zarazem łaknących nagości sama nagość też zmienia swe znaczenie. Jest jak milczenie w ci-

[10] Por. tamże, s. 54.
[11] Por. tamże, s. 57.
[12] Por. tamże, s. 127.
[13] Por. tamże, s. 139.

szy. Milczenie staje się wymowne, nagość staje się strojem. Bezsłowność i bezcielesność zanurzone w słowność i cielesność świata urągają mu silniej niż obelgi. A jednocześnie – bez potrzeby wznoszenia murów, reguł, zakładania liturgicznych szat – bezsłowność i bezcielesność oddzielają jurodiwego od świata. Jurodiwy nie milczy cały czas. Kiedy jednak przemawia, czyni to zawsze w innej mowie, mowie obcego. Bluźni, bełkocze, wyśmiewa – zapuszcza się w regiony mowy, w których przekracza ona ramy oswojonej i akceptowanej społecznie gadaniny.

Poprzez wszystkie te gesty jurodiwy prowadzi grę ze światem. I tu Cezary Wodziński ujawnia bodaj najbardziej nieprzenikniony paradoks jurodstwa. Jurodiwy bowiem nikogo nie gra, nikogo nie udaje, ale sprawia, że rozpoczyna się gra[14]. Kto jednak gra, skoro nie czyni tego jurodiwy, skoro to nie jego przedstawienie? Dochodzimy tutaj do sedna: „To samo «życie» zaczyna grać naprawdę, poruszone nieoczekiwanym nawiedzeniem, zelektryzowane skandaliczną prowokacją, wysadzone z bezpiecznych, znanych i uznanych posad. «Życie», które za dotknięciem jurodiwego pokazuje się samemu sobie jako coś nieznośnie «obcego»”[15].

Cała gra jurodiwego, jego osobliwe i obce bycie w świecie, jest zatem wstępem do prawdziwej gry, tej, która rozegra się naprawdę w każdym, kto doświadczył nawiedzenia. Spotkanie z obcym, który niczego nie żąda, o nic nie prosi, tylko swoją obecnością urąga światowości, to spotkanie z istotą cudzoziemskości. Pozornie tuziemiec spotyka cudzoziemca. W rzeczywistości zaś sam rozpoznaje siebie jako cudzoziemca, obcego samemu sobie i wszystkiemu, co brał do tej pory za swoje: „Przybycie cudzoziemca odkrywa cudzoziemskość bycia w świecie”[16].

ODYS

Sposobem bycia jurodiwego jest jego wymykanie się: święty, a robi wszystko, by nikt nie uznał go za świętego; skromny, a ubiera się w nagość; urągający światu, a milczy w miejskim zgiełku. Każdy ślad obecności jurodiwego wskazuje na jego nieobecność. Bardzo podobny rys odnajdujemy u Odysa, ciągle ukrywającego się przed bliskimi i dalekimi, ciągle grającego kogoś innego, grającego – jak pisze Cezary Wodziński – w szczególną grę, w Niktoś[17].

Jednym z najbardziej znanych forteli Odysa jest przechytrzenie niezbyt zresztą bystrego cyklopa Polifema. Zapytany o imię Odys odpowiada: „Nikt”.

---

[14] Por. tamże, s. 207.
[15] Tamże, s. 207.
[16] Tamże, s. 205.
[17] Por. W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 39n.

Cyklop bierze to za dobrą monetę, i kiedy oślepiony miota przekleństwa, powtarza, że Nikt go skrzywdził. Negacja staje się imieniem, a zatem dla Polifema istnieje Ktoś o imieniu Nikt. Fortel ten, najpewniej za sprawą pychy Odysa, ściąga jednak na herosa gniew Posejdona, ojca Polifema. Odys nie może odmówić sobie autorstwa tego wybornego podstępu, odpływając, podaje więc swe prawdziwe imię: z Nikogo staje się Kimś, Odysem z Itaki. Dzięki temu Posejdon wie, na kim ma dokonać zemsty. Niemożność wytrwania w byciu Nikim jest w przypadku boskiego herosa zrozumiała. Dla Cezarego Wodzińskiego ujawnia jednak coś więcej niż chęć sławy: tranzytywność postaci Odysa, którego życie jest rozpięte między Kimś a Nikim.

Tę właśnie grę, którą z dużym powodzeniem (ale też zapewne z wewnętrznym przymusem) uprawia król Itaki, nazywa Wodziński grą w Niktoś. Jej głównym motywem jest ciągłe wymykanie się, ciągłe ukrywanie. Odys kłamie, wciąż zmyśla kolejne wersje swego życia. Rzadko ujawnia się jako Odys – i nie dotyczy to tylko sytuacji zagrożenia, jak ta przygoda z Polifemem. W eposie Homera Odys zawsze niemal poprzedzany jest przez posłańca: siebie samego w przebraniu. Posłaniec ten – odmieniony szatą, maską starca czy po prostu nierozpoznany jako Odys przez nieznajomych – przygotowuje grunt na pojawienie się boskiego herosa. Dopiero kiedy sam uzna, że przyszedł czas na ujawnienie się, że osoba, z którą rozmawia, zasłużyła na poznanie skrywanej pod przebraniem i słowami tajemnicy, zrzuca maskę i daje się rozpoznać. Odys zawsze zatem skryty jest za maską obcego. Cała jego przebiegłość, podstępność i przemyślność zostają zaprzężone do tego, by odgrywać obcego, by z kogoś bardzo wpływowego i sławnego stawać się nikim. Co ważne, Odys ukrywa się przed nieznajomymi, zwlekając z wyjawieniem swojego imienia do odpowiedniej chwili, ale też – przede wszystkim – ukrywa się przed najbliższymi. Spotyka się z Telemachem i Penelopą, pozwalając im wierzyć, że nie jest Odysem, a jedynie kimś, kto Odysa spotkał lub ledwie o nim słyszał. Jego gra jest wielopiętrowa: wielokrotnie udaje on posłańca, kogoś, kogo Odys, zamierzający wrócić do domu, posłał przodem, by ten wybadał sytuację i przekazał wieści o powrocie. Tak właśnie czyni w rozmowie z Penelopą, kiedy relacjonuje jej słowa „prawdziwego" Odysa: „Sam Odys udał się pono do Dodony, by z boskich liści wysokiego dębu posłyszeć wolę Dzeusa, jak ma wrócić po tak długiej nieobecności do miłej ziemi ojczystej: jawnie czy po kryjomu"[18].

Gra w jawność-skrytość – którą Wodziński traktuje jako modi gry w Niktoś – jest zatem nie tylko doraźnym środkiem, ale sposobem bycia Odysa. Prawdziwy Odys, udając kogoś innego, opowiada o „prawdziwym" Odysie, który nie powraca zasadniczo tylko z tego powodu, że musi zapytać bogów, czy ma to uczynić jawnie, czy po kryjomu. Boski Odys pyta bogów, a więc sprawę

[18] H o m e r, dz. cyt., pieśń XIX, s. 305.

jawności-skrytości traktuje śmiertelnie poważnie. Mało tego – choć prawdziwy Odys ukrywa się (a więc udaje, że nie gra, tylko jest kimś innym), to opowiada o Odysie jako o kimś, kto być może przybędzie po kryjomu. Te słowa Odysa, wypowiedziane wobec Penelopy, fabularnie mogą służyć naprowadzeniu małżonki na to, że jej mąż się ukrywa – wszak ma ona oczekiwać kogoś, kto być może przybędzie po kryjomu. Nie ujawniając się w sensie faktycznym, Odys odsłania się na innym poziomie: jako ten, kto może chcieć się ukryć, zasłonić.

Dochodzi zatem do zdwojenia poziomów: pierwszy to faktyczne ukrywanie się, drugi to możliwe ukrycie się prawdziwego Odysa. Same słowa króla Itaki pełnią podwójną funkcję, pokazują ciągły ruch, który jest sposobem bycia Odysa. Z jednej strony mogą doprowadzić Penelopę do odkrycia tajemnicy, z drugiej jednak oddalają ją od tego. Wszak Odys jeszcze nie przybył – ukryty czy jawny – a jedynie przysłał posłańca. Nie powinna więc w starcu szukać rysów swego małżonka. W tej jednej wypowiedzi widoczna jest cała dynamika postaci Odysa, dynamika, którą – nie tylko w odniesieniu do tej jednej sceny – Wodziński nazywa tranzytywnością[19]. Sposobem bycia Odysa jest trans, który wydarza się i rozgrywa na wielu poziomach: jawności-skrytości, Kogoś-Nikogo, wreszcie życia i śmierci. Odys wydarza się pomiędzy nimi.

Ten niezwykle ciekawy wątek *Odysei* istotny jest dla rozważań o cudzoziemcu: ktoś na swojej ziemi podaje się za cudzoziemca, udaje obcego – nawet wobec najbliższych. Powody fabularne są jasne: przybycie w ukryciu, pod maską cudzoziemca pozwoli Odysowi rozeznać się sytuacji i nastrojach na Itace. Pozwoli zobaczyć i ocenić, kto pozostał mu wierny i kto na niego naprawdę czeka, a kto cieszy się z możliwej śmierci króla. Ale także ten poziom fabularnej intrygi aż iskrzy się sensami. Pokazuje bowiem, że obcego się nie zauważa, traktuje się go jak powietrze. Przed obcym nie trzeba udawać i można przy nim mówić, co się myśli. Paradoksalnie, przez swą przybraną obcość Odys ma dostęp do myśli i intencji osób, które chętnie by je skryły przed kimś znanym – przed prawdziwym Odysem. Obcy nie jest więc tak daleko od nas, skoro dopuszczamy go bliżej niż bliskich. Obcego, z tego jednego tylko powodu, że znajduje się na cudzej ziemi, nie traktuje się jako zagrożenia. Jest nikim. Odys, udając obcego, staje się Nikim – nikim ważnym, nikim istotnym, nikim niebezpiecznym.

Drugi znaczący motyw to bezdomność Odysa: stając się cudzoziemcem, jedynie podszywa się on pod cudzoziemca. Nie przybywa bowiem z żadnej cudzej ziemi, która byłaby jego ziemią. Odys zmyśla Kretę jako swoją ojczyznę, ale z Krety nie pochodzi. Przybywa zatem na Itakę skądinąd, a w tym przypadku: znikąd. Nie można bowiem odpowiedzieć, skąd przybywa naprawdę, jaka jest jego własna ziemia. To nie Kreta, nie wyspa Feaków, nie wyspa

[19] Por. W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 51n.

Kalipso, nie Troja. Odys przybywa znikąd, gdyż powraca. Jego własną ziemią jest Itaka, na którą powraca jednak jak na ziemię cudzą. Są więc dwie Itaki: ta, którą opuścił przed dwudziestu laty (która była jego, ale której już nie ma), i ta, do której brzegów przybił (która jeszcze nie jest jego – dopiero będzie, kiedy ją odzyska). Jest więc ziemia utracona i ziemia do odzyskania.

Wodziński zwraca uwagę na fragment eposu, w którym napięcie to zostaje przez Homera znakomicie pokazane. Kiedy bowiem Odys po latach tułaczki dobija do brzegów Itaki, otacza go mgła (rozsnuta przez Atenę) i utrudzony podróżą heros nie rozpoznaje rodzinnej ziemi. Tak więc Odys, zanim jeszcze nałoży maskę cudzoziemca, sam źródłowo doświadczy swej cudzoziemskości: wyda mu się, że jest na obcej, nieznanej wyspie[20].

Tak Wodziński komentuje tę scenę: „Upragniona ojczyzna wita Odyseusza jako «nieznana kraina». Jako obczyzna, która budzi lęk i niepokój. Swojszczyzna pokazuje się «momentalnie» niczym Obczyzna. I taką pozostanie – niezależnie od korowodu demaskacji, którym patronuje Atena. Obczyzną jako nieskończoną, bezkresną «ojczyzną» Odyseusza. I niewygasłym zarzewiem «świętego niepokoju»”[21].

Gra Odysa w jawność-skrytość nie jest więc zabawą i igraszką. Odys gra w Niktoś, bo w tę właśnie grę gra z nim życie. Dlatego – nawet w zmyśleniu – prosi bogów o radę, pyta, czy przybyć jawnie, czy po kryjomu. Bardzo przypomina tym odległych w czasie i przestrzeni jurodiwych. Święci szaleńcy nie grają ku niczyjej uciesze, ich bluźnierstwa, nagość i bełkotanie nie są udawane. Tak jak jurodiwi stają się ikoną owego „skądinąd”, skąd przychodzą, by zanurzyć się w światowość, tak Odys swym jawno-skryciem staje się agentem świata napięć w świecie, który chce żyć w spokoju, poza napięciami.

I być może ujawnia się tutaj jakiś istotny rys cudzoziemskości. Dlaczego bowiem „przybycie cudzoziemca odkrywa cudzoziemskość bycia w świecie”[22]? Pozornie cudzoziemiec jest tylko trochę inny: mówi innym językiem, ma inny odcień skóry, wierzy w innych bogów i potępia inne czyny niż my. Taka inność daje się jednak sprowadzić do zwykłej różnorodności i do różnicy, która nie ma fundamentalnego znaczenia. Takich innych napotykamy na co dzień i nie burzą oni w nas dobrego samopoczucia – poczucia bycia u siebie. Cudzoziemiec jednak wnosi coś więcej: cały swój świat, poukładany niepokojąco podobnie do naszego, choć przecież zupełnie inny. Cudzoziemiec nie pozwala nam wierzyć, że nasze światy, nasza tuziemskość, mają uniwersalny charakter. Cudzoziemiec swoim pojawieniem się odbiera nam spokój.

[20] Por. H o m e r, dz. cyt., s. 190.
[21] W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 59.
[22] T e n ż e, *Św. Idiota*, s. 205.

Wędrówki Wodzińskiego po rubieżach filozofii – wyprawy na Itakę i do świata jurodiwych – mówią jednak coś jeszcze, odsłaniają jeszcze głębszy rys cudzoziemskości. Można bowiem podejrzewać, nie zapuszczając się w otchłanie jurodstwa i homeryckiego eposu, że cudzoziemiec przemienia nas przypadkowo: że przybywa, a my – bez jego czynnego udziału – czujemy się zakwestionowani. Gdyby tak było, rola cudzoziemca okazałaby się jedynie przygodna: przebrany za obcego, odsłaniałby coś, o czym sam nie ma pojęcia. Tu jednak nie można na tym poprzestać: Odys i jurodiwy grają w grę dla ludzi dziwną i niezrozumiałą, gdyż sami są grani. Rozbijają spokój, gdyż przychodzą ze świata niepokoju. W tych figurach Obcego ujawniają się napięcia, które muszą zostać wewnętrznie przeżyte i uzewnętrznione.

Dlatego zapewne turysta porusza nas mniej niż uchodźca. Turysta przybywa ze swej krainy sytości w naszą sytość: zwiedza, płaci i odjeżdża, obarczony jedynie wspomnieniami. To, że się od nas różni i zagaduje w obcym języku, nie ma większego znaczenia. Co więcej, nawet jeśli się w naszej ziemi rozkocha i postanowi ją oswoić – zamieszka tu i uzna cudzą ziemię za swoją – też nie przemieni nas w naszej ugruntowanej swojskości: wszak akceptuje swojskość i zamienia swoją na naszą. Uchodźca natomiast przychodzi ze świata, który rządzony jest napięciami: tam są wojny, głód, gwałty. Jego obecność wprowadza niepokój nie dlatego, że sam cudzoziemiec nam zagraża, ale poprzez nagi fakt: cudzoziemiec jest świadkiem napięć, których nie chcemy przeżywać.

Dla myślenia ujawnia się tu jeszcze jedna ważna sprawa. Żywoty zarówno Odysa, jak i jurodiwych są w dużej mierze zmyślone. Docieramy w nich do człowieka, którego obecność w świecie jest – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – zaprojektowana: wyostrzona, podporządkowana wyższej idei. Jednocześnie jurodiwy i Odys ujawniają nam istotowe rysy cudzoziemca, choć ich cudzoziemskość jest odwrócona, metaforyczna i wymyślona. Dzięki nim jednak myślenie może dostrzec rysy obcości, które – paradoksalnie – ukrywają się w twarzy prawdziwych tułaczy, wędrowców i uchodźców. Bezpośredniość krzywdy uchodźców jest tak krzycząca, że potrafi zagłuszyć to wszystko, co współtworzy skomplikowaną relację tuziemskości i cudzoziemskości. Skandal zła domaga się rozwiązania, słuszny moralny gniew nie pozwala dłużej trwać w zawieszeniu, które oferuje paradoks. Ale chyba dopiero z wnętrza paradoksu – choć do tego wnętrza trzeba przedzierać się przez gry, maski, fortele, uwodzenie, milczenie i bluźnierczy bełkot – ujawnia się twarz Obcego: zwykłego, konkretnego cudzoziemca.

BEZDOMNOŚĆ I GOŚCINNOŚĆ

Czy istnieje dobra odpowiedź na cudzoziemskość, odpowiedź dana cudzoziemcowi? Jedynym tropem wydaje się gościnność (nie-gościnność jawi się

jako jej modus). Cudzoziemiec jest gościem niespodziewanym, pojawia się na cudzej ziemi jedynie z nadzieją na gościnę. Niezapraszany, sam się wprasza: staje na progu i swoim pojawieniem się przeobraża tuziemca w gospodarza.

Cezary Wodziński, podążając za Jacques'em Derridą, przywołuje podstawowy paradoks gościnności. Gość może okazać się przyjacielem albo wrogiem. Ugoszczony może przemienić nasze życie na lepsze, ale może też nas zabić[23]. Derrida opisuje to napięcie opartym na grze słów terminem „hostipitalité", kongenialnie oddanym w polszczyźnie przez Anastazję Dwulit jako „wrogościnność"[24].

Czy zatem absolutna gościnność jest możliwa? I co miałaby ona oznaczać? Jeśli gościnność uznamy za bezwarunkową i absolutną, nie powinna ona ograniczać gościa niczym, nawet prawami gospodarza. Wymaganie ich respektowania oznaczałoby bowiem narzucanie gościowi jakichś ograniczeń, a więc niegościnność. Jednakże absolutne otwarcie ze strony gospodarza sprawia, że gospodarz nie gości już u siebie. Skoro zaś wycofuje się ze swego panowania, to na czym polega jego bycie gospodarzem? Z jednej strony jest ono wycofaniem, zrobieniem miejsca dla gościa. Z drugiej jednak musi mieć jakąś formę goszczenia – w przeciwnym razie cudzoziemiec mógłby czuć się ugoszczony gdziekolwiek, jeśli nawet – a może właśnie tylko wtedy – na nikogo nie natrafia, kiedy nikt nie narzuca mu swego „u siebie". To opuszczone „u siebie" gospodarza daje do myślenia.

Derrida pokazuje możliwość przełamania paradoksu gościnności, rozważając oczekiwanie na Mesjasza. Mesjasz to bowiem gość absolutnie nieoczekiwany, a więc gość niemożliwy. Mesjasz, przychodząc w gości, przekracza ramy gościnności. Oczekiwanie na niego uświadamia, że nie wiemy, czym jest gościnność[25]. Mesjasz może przemienić całe życie goszczących, którzy nawet nie wiedzą, jak go ugościć. Wodziński wybiera inny trop niż mesjański. Pisze, że będzie szukał w „starych księgach"[26]. I spośród starych ksiąg wybiera *Odyseję.*

Wodziński czyta *Odyseję* jako epos o gościnności. Na samym początku opowieści bogini Atena pojawia się jako gość – ukryta pod postacią podróżnego – na Itace. Ugoszczona przez Telemacha nagradza gościnność wieściami o Odysie. Bogowie nawiedzają śmiertelnych jako goście, w przebraniu. W innej części świata gościnność Abrahama nagrodzona zostanie obietnicą syna. Telemachowi Atena obiecuje powrót ojca.

---

[23] Por. t e n ż e, *Odys gość*, s. 5n.

[24] Zob. J. D e r r i d a, *Wrogościnność*, tłum. A. Dwulit, w: *Wrogościnność. Podejmowanie obcych*, red. J. Kubiak, Muzeum Sztuki Łódź, Łódź 2010, s. 5-23.

[25] Por. W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 16.

[26] Tamże, s. 24.

Odys jest wielokrotnie goszczony: przez Kalipso, przez Feaków, przez Eumajosa. Zasadą greckiej gościnności jest pozwolić zachować gościowi status cudzoziemca: nie tylko dać pożywienie i dach nad głową, ale pozwolić mu być sobą, czyli obcym[27]. Gościa nikt nie pyta o imię przy powitaniu[28]. Wyjawi je, jeśli sam będzie miał ochotę, jeśli poczuje się bezpiecznie. Ostatecznie jednak cała sytuacja się odwróci: Odys-gość ujawni się jako gospodarz, a zalotnicy-gospodarze zdemaskowani zostaną jako nieproszeni goście. Tych, którzy bezprawnie poczuli się gospodarzami i nie udzielili gościny cudzoziemcowi, czeka śmierć. Niegościnność zostanie napiętnowana i ukarana.

W eseju *Odys gość* grecka uczta jawi się jako spełnienie ludzkiego losu. To gościnność stwarza przestrzeń, w której człowiek czuje się najbardziej sobą, zaznaje szczęśliwości i radości[29]. Tym samym tropem podąża tradycja biblijna, ustanawiając ucztę nie tylko centralnym punktem przyszłej liturgii, ale też obrazem eschatonu.

Jak ugościć cudzoziemca? Czy to w ogóle możliwe, skoro ten przybywa niezapowiedziany, z cudzej ziemi, której niepokoju nasz pokój nie zna? Gospodarz podejmujący gościa szanuje jego prawo do zagadkowości i obcości, nie oswaja go, nie przemienia w „swojego". Wycofanie, o którym była mowa wyżej, to zrobienie miejsca dla gościa. Gospodarz opuszcza „u siebie" i zostawia miejsce. W tym miejscu gość może dopełnić swej roli gościa: może przemienić gospodarza. Gościnność to zgoda na to, by rozgościło się we mnie Inne. I by pozostało innością, śladem odwiedzin bogów, nie zaś uległo oswojeniu, a więc przetworzeniu na „moje". Cudzoziemiec musi zostawić we mnie swoją cudzą ziemię, od-swoić jakieś miejsce we mnie, by odcisnąć ślad. Ostatecznie – jak pisze Cezary Wodziński – „przybycie cudzoziemca odkrywa cudzoziemskość bycia w świecie"[30]. Ugościć znaczy więc stać się cudzoziemcem na swojej ziemi, u siebie.

---

[27] Por. tamże, s. 100.
[28] Por. tamże, s. 117n.
[29] Por. tamże, s. 103.
[30] T e n ż e, *Św. Idiota*, s. 205.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 76-103
DOI 10.12887/30-2017-1-117-06

Krzysztof WIECZOREK

OPUŚCIĆ BEZPIECZNE SCHRONIENIE
Problem obcości w świetle filozofii dialogu

Dlaczego nie odnajdujemy w sobie egzystencjalnego potwierdzenia jednego z najważniejszych aksjomatów aksjologii Schelera, głoszącego, że „istnienie drugiego człowieka jest wartością pozytywną"? Być może wcale nie jesteśmy jedną, wielką rodziną, czasami nieco zagubioną, lecz zmierzającą ku przywróceniu pierwotnej jedności. Być może jesteśmy sobie nawzajem głęboko obcy, a obcość ta powoduje, że naturalny dla conditio humana jest stan egoistycznego odseparowania od innych.

W roku 2001 Stanisław Czerniak napisał: „Kultura i humanistyka polska będzie borykała się w najbliższych latach z problemem obcości w różnorakich kontekstach"[1]. Słowa te okazują się dzisiaj nadspodziewanie aktualne – i to nie tylko w odniesieniu do Polski. Problem obcości i stosunku do obcych stał się w ostatnich latach problemem ogólnoświatowym, a szczególnie dramatycznie przeżywają go mieszkańcy Europy, która okazała się najbardziej upragnionym zastępczym domem dla milionów uchodźców z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki. Ludzie ci, pozbawieni domu, majątku i ojczyzny, zagrożeni śmiercią w wyniku brutalnych działań wojennych i nieustannych aktów terroru, podejmują desperackie kroki, by wydostać się ze strefy bezpośredniego zagrożenia i odnaleźć warunki zapewniające choć minimum egzystencji. Korzystając na masową skalę z nielegalnych środków transportu (najczęściej są to stare, wysłużone łodzie, przeładowane pasażerami znacznie ponad granice wyporności, przemierzające morskie szlaki w stronę granic Europy), ryzykują życie i niejednokrotnie giną, zanim postawią stopę na wymarzonym lądzie. Mieszkańcy sytej, bogatej Europy patrzą na tę ludzką tragedię z przerażającą obojętnością albo – co jeszcze gorsze – z jawną niechęcią lub nawet pogardą i wrogością. Tylko nieliczni z nas, spadkobierców cywilizacji szczycącej się tak wielkimi osiągnięciami w obronie praw człowieka, stają na wysokości zadania i wychodzą naprzeciw najpilniejszym potrzebom dotkniętych nieszczęściem bliźnich.

Negatywne nastawienie wobec przybywających do Europy uchodźców wypływa w jakiejś mierze z faktu, że nie widzimy w nich bliźnich – kogoś,

[1] S. C z e r n i a k, *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego*, w: B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. VIII.

kto zasługuje na nasze zainteresowanie i życzliwość, a w konsekwencji na ofiarną pomoc z naszej strony, wymagającą nie tylko empatii, lecz również konkretnych wyrzeczeń ponoszonych w imię międzyludzkiej solidarności – lecz postrzegamy ich jako obcych, i to obcych w szczególnym sensie tego słowa. Dlaczego tak się dzieje? Jedną z przyczyn – choć na pewno nie jedyną – jest wpływ określonego typu kultury filozoficznej na nasz sposób postrzegania świata i ludzi wokół nas.

WPŁYW FILOZOFII NA LOS CZŁOWIEKA

Przeszło pół wieku temu Czesław Miłosz napisał w jednej z najważniejszych książek drugiej połowy dwudziestego wieku: „Dopiero w połowie dziewiętnastego wieku mieszkańcy wielu krajów europejskich zyskali, w sposób na ogół przykry, świadomość, że zawiłe i zbyt trudne dla przeciętnego śmiertelnika książki filozoficzne mają wpływ całkiem bezpośredni na ich losy”[2]. Autor przytoczonych słów miał na myśli marksizm – filozofię, która stała się źródłem projektu politycznego o wszystkim nam wiadomych, fatalnych skutkach dla setek milionów ludzi. Trzeba jednak pamiętać, że inne filozofie (w szerokim znaczeniu tego słowa, obejmującym nie tylko profesjonalnie uprawiane dyskursy filozoficzne, lecz także systemy światopoglądowe oraz zbiory powiązanych z sobą przekonań dotyczących rzeczywistości, oparte na nie zawsze uświadamianych filozoficznych fundamentach) także wywierają swój wpływ – również i dziś – na nasze postrzeganie świata, nasze wybory i decyzje oraz praktyczne postępowanie w życiu codziennym.

Niezależnie od tego, ile jest prawdy w dumnym określeniu człowieka jako homo sapiens vel animal rationale, czyli istoty rozumnej, pozostaje dość oczywistym faktem, że podejmując na co dzień decyzje o naszym życiu i działaniach, kierujemy się przesłankami co najmniej subiektywnie uznawanymi za racjonalne. Innymi słowy, potrzebujemy jakiejś teorii, która osadzi nasze czyny i ich motywacje w określonych ramach poznawczych, a zarazem zaspokoi głęboko ludzką potrzebę rozumienia rzeczywistości. Taka potrzeba pojawia się zwłaszcza wtedy, gdy w środowisku codziennego życia napotykamy coś nowego, niepokojącego i niezrozumiałego. Dotyczy to również tego specyficznego milieu, które Józef Tischner nazwał „przestrzenią międzyludzkich obcowań”[3].

Krakowski filozof pisał: „Zapytajmy: w jakich sytuacjach życia codziennego budzi się w nas potrzeba poznania drugiego człowieka? Otóż najczęściej

[2] C. M i ł o s z, *Zniewolony umysł*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1989, s. 19.

[3] Zob. J. T i s c h n e r, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9(1977), s. 67-86.

potrzeba ta powstaje wtedy, gdy «normalne obcowanie» ulega jakimś zakłóceniom. Wtedy pytamy: «jak się naprawdę ma rzecz z tym człowiekiem?» […] Obcowanie bez zakłóceń nie motywuje pytania o prawdę. Problem ten pojawia się dopiero jako wynik «zgrzytu». Fakt ten rzutuje na sposób poznawania drugiego człowieka. Powoduje on, że sposobem typowym poznawania drugiego jest, używając terminologii św. Augustyna, «poznanie przez napiętnowanie». Poznajemy drugiego, «piętnując» go zarazem, mówiąc mu: «jesteś poza swoim miejscem», «jesteś poza swoją prawdą». […] Poznanie «przez napiętnowanie» odznacza się szczególną formą: drugi pojawia się w nim a priori w polu promieniowania wartości negatywnych, jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być”[4] (dodajmy od siebie: także jako przeciwieństwo tego, gdzie lub z kim powinien być).

Słowa te, choć pisane przed czterdziestu laty w zupełnie innej rzeczywistości społecznej, brzmią dziś zaskakująco aktualnie – tak, jakby były świadomą antycypacją naszych dzisiejszych zmagań (nie tylko intelektualnych, lecz również moralnych i praktycznych) z nową, wymuszoną przez okoliczności, niezrozumiałą i trudną do zaakceptowania konfiguracją globalnej przestrzeni międzyludzkich obcowań. Bardzo często, zwłaszcza śledząc wypowiedzi polityków i dyskurs medialny, spotykamy przykłady „poznawania przez napiętnowanie” i podsuwania określonych wzorców myślenia o ludziach, zaliczanych (nieraz automatycznie i bezrefleksyjnie) do pewnej kategorii – takiej jak „uchodźca”, „imigrant”, „muzułmanin” czy „islamista” (to ostatnio często używany neologizm) – za pomocą konstruowania nowych pól semantycznych dla tych określeń, charakteryzujących się wysokim natężeniem negatywnych emocji i złych skojarzeń. W ten sposób kreuje się „pola promieniowania wartości negatywnych”, naświetlających – w zamierzony przez mówiących sposób – treść, konotację i nastrój, wywoływane w umyśle odbiorcy przez brzmienie poddanych tym zabiegom nazw, a wtórnie przenoszące się na ich desygnaty.

Podobnie jak w przypadku Miłosza, również o Tischnerze można powiedzieć, że odnosił się w swym komentarzu bezpośrednio do innych problemów niż te, z którymi my dziś się borykamy. Chodziło mu (choć w warunkach panującej wówczas cenzury politycznej nie mógł tego napisać expressis verbis) w pierwszym rzędzie o często w tamtych czasach przeżywany wewnętrzny konflikt między prawdą sumienia a koniunkturalnym i oportunistycznym podporządkowywaniem się oficjalnie głoszonym tezom propagandowym, i w konsekwencji – wysługiwaniem się systemowi politycznemu opartemu na kłamstwie totalnym[5]. Jednak wytrawny filozof również wtedy, gdy odno-

[4] Tamże, s. 83n.

[5] Zob. t e n ż e, *Kłamstwo polityczne. Z badań nad istotą stalinizmu*, w: tenże, *Polski młyn*, Wydawnictwo Nasza Przeszłość, Kraków 1991, s. 119-131.

si się do zjawisk partykularnych, generowanych przez przemijający kontekst historyczny, potrafi wydobyć z nich wiedzę o ponadczasowym wymiarze. W szczególności, próbując wydobyć uniwersalne prawdy o kondycji ludzkiej z owego partykularnego kontekstu, Tischner zderza z sobą dwie konkurencyjne perspektywy oglądu relacji międzyosobowych: z jednej strony – rzetelny wysiłek, zmierzający do uchwycenia istoty problemu na drodze ejdetycznego wglądu (pamiętajmy, że Tischner uprawiał swą filozofię dramatu, opierając się na metodzie fenomenologicznej), z drugiej – zrozumiałą pokusę sięgnięcia po gotowe, proste rozwiązania, zapewniające luksus dobrego samopoczucia bez konieczności przeprowadzania żmudnych i zawiłych analiz. Temu drugiemu rozwiązaniu służą nieskomplikowane schematy interpretacji rzeczywistości, podsuwane przez usłużnych „urzędowych" filozofów – w tym konkretnym przypadku byli nimi marksiści. Pisze więc dalej Tischner: „Taki sposób poznawania drugiego poprzez formę przeciwieństwa znajduje także filozoficzne artykulacje. Jedną z nich prezentuje marksizm. Człowiek marksizmu jest człowiekiem klasy społecznej. […] Relacja przeciwieństwa pozwala człowiekowi odkryć «swą prawdę» jako część składową «prawdy dziejowej» proletariatu lub burżuazji. […] I tak przejrzystość konkretnego człowieka jest wynikiem przejrzystości «pola», jakie zajmuje człowiek w ogólnej przestrzeni społecznej"[6].

Tischnerowi udało się tu trafnie odsłonić kilka ważnych cech i skłonności człowieka. Jedną z nich, opisywaną zresztą także przez psychologów, jest gotowość do sięgania po ułatwiające myślenie schematy i stereotypy[7]. Choć kontekst historyczny, z jakiego wyłania się nasza środkowoeuropejska współczesność, powoduje, że jako „główny winowajca" ponownie zostaje wskazana filozofia marksistowska, dostarczająca przez całe dziesięciolecia takich właśnie przejrzystych i niespecjalnie wyrafinowanych, a przez to ogromnie popularnych klisz myślowych[8], nie oznacza to bynajmniej, że inne filozofie wolne są

[6] T e n ż e, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, s. 84.

[7] Spośród psychologów warto tu przywołać Roberta Cialdiniego, który w książce *Wywieranie wpływu na ludzi* obszernie przedstawia wyniki badań nad tą cechą ludzkiej psychiki, pisząc między innymi: „Automatyczne, stereotypowe zachowanie jest u ludzi tak częste […] dlatego, że w wielu przypadkach automatyczność okazuje się najbardziej skuteczna […], a w wielu innych jest po prostu niezbędna […]. Wszyscy żyjemy w niesłychanie skomplikowanym otoczeniu, zapewne najbardziej złożonym i najszybciej się zmieniającym w dziejach naszej planety. Żeby sobie z tym poradzić, musimy chodzić na skróty. Trudno od nas oczekiwać szczegółowego analizowania i roztrząsania każdego aspektu każdej osoby, każdego zdarzenia czy każdej sytuacji […]. Zamiast tego musimy bardzo często posługiwać się różnymi stereotypami czy regułami tylko z grubsza prawdziwymi, aby klasyfikować napotkane obiekty na podstawie ich nielicznych kluczowych cech" (R.B. C i a l d i n i, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, tłum. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2010, s. 21n.).

[8] Prostotę i siłę zarazem zawartą w argumentacji opartej na prawach marksistowskiej dialektyki podziwiał (z nutą przerażenia) Miłosz, kreśląc między innymi taki oto obraz „nowego człowieka" epoki komunizmu: „Strach przed myśleniem na własny rachunek jest jego cechą. Nie żeby po prostu

od podobnej pokusy wywierania na swych odbiorców jakiegoś rodzaju intelektualnej presji. W zakończeniu swego artykułu Tischner sugeruje obecność tego typu zakusów w tekstach filozoficznych Friedricha Nietzschego, Jeana-Paula Sartre'a i Martina Heideggera, a nawet Clauda Lévi-Straussa i Karla Jaspersa[9], a w innej swej publikacji zarzuca (nie zamierzam rozstrzygać, czy słusznie) Mieczysławowi A. Krąpcowi, iż o człowieku myśli „poprzez okna systemu"[10], i pyta: „Czy jednak system i myślenie według systemu jest tym, co w naszej tradycji jest najbardziej aktualne i najcenniejsze? […] W efekcie autor rozwija swą antropologię bez takich zagadnień, jak zagadnienie wewnętrznego czasu, intencjonalności, doświadczenia drugiego człowieka, teorii wartości, hermeneutyki dziejowości. Czym grozi myślicielowi takie odcięcie się od metod i problemów jemu współczesnych? Czy nie grozi popadnięciem w jakąś postać intelektualnego izolacjonizmu?"[11]. Powiedzmy wyraźnie: nie chodzi tu o powtarzanie ani też o osądzanie oskarżeń skierowanych przeciw konkretnemu myślicielowi i jego dziełu[12], lecz o ważne i wciąż aktualne pytanie, jak myśleć o człowieku. Kolejne niezbędne doprecyzowanie: nie chodzi o „człowieka w ogóle", abstrakcyjne pojęcie, któremu możemy nadawać niezliczone odcienie znaczeniowe w ramach najrozmaitszych teorii naukowych czy filozoficznych; chodzi o „tego oto" człowieka, który żyje i myśli, czuje i cierpi, a którego los może być mi całkowicie obojętny bądź nie.

Zasadniczo, przed wszelkimi dalszymi rozstrzygnięciami, kultura intelektualna, w której wszyscy wyrośliśmy, podsuwa nam dwa możliwe rozwiązania (choć nigdy w czystej postaci, raczej jako dwa skrajne bieguny pewnego continuum postaw, wśród których wybieramy własną, sytuującą się bliżej jednego lub drugiego krańca). Albo rozpoczynamy od uznania jakiejś – możliwie ogólnej i uniwersalnej – teorii, w świetle której będziemy następnie postrzegać, porządkować i objaśniać wszystkie fakty i zdarzenia, albo rozpoczynamy od doświadczenia, możliwie nieuprzedzonego żadną a priori przyjętą wiedzą. W tej alternatywie – twierdzą dość zgodnie współcześni filozofowie i psychologowie – zdecydowanie większą popularnością cieszy się pierwsza z propozycji. Jak wynika (paradoksalnie, chciałoby się powiedzieć) z empirycznych badań w dziedzinie psychologii eksperymentalnej, nasza po-

---

bał się dojść do konkluzji niebezpiecznych. Jest to strach przed jałowością, przed tym, co Marks nazwał nędzą filozofii. […] Jest to […] zjadliwe pytanie, jakie stawia się samemu sobie: Czy można rozumować poprawnie i pisać dobrze, jeżeli się nie płynie jedynym nurtem, który jest realny, to jest – który ma w sobie żywotność, ponieważ jest w zgodzie z ruchem rzeczywistości czy też z prawami Historii?" (M i ł o s z, dz. cyt., s. 27).

[9] Por. T i s c h n e r, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, s. 84.

[10] Zob. t e n ż e, *Człowiek poprzez okna systemu (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP „Ja – człowiek", Lublin 1974)*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 312-338.

[11] Tamże, s. 337.

[12] W tym wypadku Mieczysława A. Krąpca OP – jak wskazuje podtytuł artykułu Tischnera.

wszechna skłonność do dawania wiary raczej teorii niż doświadczeniu jest wynikiem zasadniczo trafnego i często (w skali statystycznej) skutecznego, pragmatycznego racjonalizmu w rozwiązywaniu życiowych problemów[13]. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, opłaca się przyjąć w życiu taką postawę, gdyż często sprzyja ona optymalizacji strategii działań podmiotu, zwłaszcza w typowych, powtarzalnych sytuacjach. Argumentacja ta oparta jest jednak na pragmatycznej kalkulacji oraz statystycznej przewadze sukcesów nad porażkami w rozwiązywaniu dylematów naszej egzystencji. Zdarzają się natomiast w życiu takie sytuacje, w których automatyczne sięganie po myślowe stereotypy i rutynowe działania może przynieść więcej szkody niż pożytku. Jeśli wciąż aspirujemy (mimo tylu bolesnych rozczarowań) do zaszczytnego miana istot rozumnych, to naszą bezwzględną powinnością jest dążenie do rozpoznawania takich sytuacji oraz gotowość do rezygnacji z automatyzmu w myśleniu i postępowaniu, gdy staniemy wobec czegoś, co wykracza poza granice zwykłej codzienności.

Jedną z takich sytuacji, bliskich Jaspersowskiego pojęcia sytuacji granicznej, jest pojawienie się kogoś obcego w horyzoncie mojej percepcji. Terminu „pojawienie się" używam celowo, jako szerszego zakresowo niż „spotkanie". Przede wszystkim dlatego, że samo pojęcie spotkania z obcym zakrawa na paradoks, jeśli chcemy rozumieć słowo „spotkanie" w świetle tradycji europejskiej filozofii spotkania (a więc na przykład tak, jak rozumiał je Martin Buber[14]). Pozostawmy na razie – jako kwestię problematyczną – pytanie, czy obcego mogę „spotkać" w owym głębszym, filozoficznym sensie tego słowa, a jeśli tak, to czy spotkany obcy nadal pozostaje obcym, czy też wydarzenie spotkania zdejmuje zeń „piętno" obcości. Tymi zagadnieniami będziemy się jeszcze zajmować w dalszej części tekstu. Tymczasem chciałbym podjąć inny problem: W jaki sposób kultura europejska – nasz wspólny, naturalny, co-

[13] Por. C i a l d i n i, dz. cyt., s. 14-35.

[14] O filozofii spotkania i dialogu tak pisał Johann Mader: „Gdy mówię o filozofii dialogu, to mam na myśli filozofię spotkania, tzn. takie myślenie, w którym dialog i wydarzające się spotkanie stają się zasadą filozofowania […]. Tym, co wyróżnia filozofię dialogu od wszelkiego dotychczasowego filozofowania, jest przede wszystkim to, że dialog – spotkanie i rozmowa – nie tylko są tematem filozoficznej refleksji, lecz stają się punktem wyjścia i zasadą wszelkiego dalszego myślenia (u Bubera mówi się o „ontologii pomiędzy"). […] Jej cel ma charakter egzystencjalny: chodzi o urzeczywistnienie się jednostki jako «osobowości» (Buber). […] To urzeczywistnienie dokonuje się jednakże – i tu filozofia dialogu ostro odróżnia się od filozofii egzystencjalnej – nie dzięki własnemu solipsystycznemu «ja» i w jakimś agresywnym dystansowaniu się od innego, rozumianego jako ktoś obcy i jako wróg, a więc od bytowego (ontologicznego) przeciwnika (Sartre), lecz właśnie *przez* innego, którego się spotyka, i przez spotkanie jako jedność ze spotkanym, a więc przez wzajemną relację Ja i Ty oraz Ty i Ja. Buber mówi o «pomiędzy», na bazie którego ja i ty stają się osobowościami" (J. M a d e r, *Filozofia dialogu*, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, tłum. R. Kijowski, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1985, s. 61n.).

dzienny ethos – przygotowuje nas do uczestnictwa w wydarzeniu konfrontacji z obcym? Czy mamy do dyspozycji jakieś gotowe, zawczasu przygotowane zaplecze teoretyczne, które pozwoliłoby nam wejść w tę sytuację z racjonalnie przemyślanym planem działania, czy też za każdym razem, gdy natkniemy się na coś lub kogoś obcego, będziemy musieli na nowo, od podstaw, wypracowywać adekwatny do okoliczności model postawy?

EUROPA I OBCY

Ryszard Kapuściński w *Wykładach wiedeńskich* podkreśla wyjątkowy w skali światowej stosunek Europejczyków do tego wszystkiego, co leży poza granicami własnej cywilizacji i jej codziennych spraw: „Głębsza ciekawość świata nie jest zjawiskiem powszechnym. Większość ludzi mało się tym interesuje. Historia zna całe cywilizacje, które nie wykazywały żadnego zainteresowania światem zewnętrznym. Afryka nie zbudowała nigdy żadnego statku, aby popłynąć i zobaczyć, co leży za otaczającymi ją morzami. Jej ludzie nie próbowali nawet dotrzeć do położonej zupełnie blisko Europy. Jeszcze dalej posunęła się cywilizacja chińska: po prostu odgradzała się od reszty świata wielkim murem. […] W tym pochodzie cywilizacji Europa będzie wyjątkiem. Jest bowiem ona jedyną, która od samych swoich początków przejawia ciekawość świata i chęć nie tylko opanowania go i zdominowania, ale i poznania, a w wypadku swoich najlepszych umysłów – wyłącznie poznania, zrozumienia, zbliżenia i utworzenia wspólnoty ludzkiej. […] Relacje te mają długą historię. W literaturze zaczynają się wielkimi *Dziejami* Herodota. Grecki historyk […] pokazuje nam, że […] pierwszy Europejczyk, to znaczy Grek, choć nazywał nie-Greka kimś bełkotliwym i niezrozumiałym (*barbaros*), miał świadomość, iż ten Inny, to jednak jest ktoś. Sam Herodot pisze o innych bez pogardy i nienawiści, stara się ich poznać i zrozumieć, a często wręcz pokazuje, jak pod wieloma względami przewyższają oni Greków”[15]. Byłoby jednak naiwnością sądzić, że stosunek Europejczyków do obcych pozostał aż do dziś taki sam, jak ten, który wyrażał Herodot; chyba że ograniczymy się w naszych sądach do „najlepszych umysłów”, które wszelako rzadko (tylko

[15] R. K a p u ś c i ń s k i, *Wykłady wiedeńskie I*, w: tenże, *Ten Inny*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2006, s. 13n. O pasji poznawczej Europejczyków – połączonej z nieposkromioną ciekawością, ale i z awanturnictwem – pisze także Zygmunt Bauman: „Europejczycy byli poszukiwaczami przygód, awanturnikami wśród miłośników ciszy i spokoju, niepoprawnymi i niestrudzonymi wędrowcami wśród zalęknionych i osiadłych ludów, włóczykijami i niespokojnymi duchami wśród tych, którzy woleliby raczej przeżyć swoje życie w świecie kończącym się zaraz za rogatkami wioski” (Z. B a u m a n, *Europa – niedokończona przygoda*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 8).

w wyjątkowych przypadkach) kształtowały powszechne wzorce odnoszenia się do tego, co obce naszej kulturze.

Znacznie mniej optymistyczny pogląd reprezentuje brytyjski historyk Jack Goody, który analizując dominujący ton historiografii europejskiej (i to począwszy od czasów starożytnych), dostrzega w nim niepokojącą tendencję do eurocentryzmu, czyli postrzegania wszelkiej odmienności kulturowej w perspektywie dogmatu o absolutnej wyższości Europy nad wszystkim, co nieeuropejskie. „Problem eurocentryzmu – pisze Goody – jest o tyle poważniejszy [niż etnocentryzm niektórych innych ludów, na przykład Indian Nawaho – K.W.], że partykularny obraz świata powstały w starożytnej Europie, a wzmocniony przez autorytet szeroko rozpowszechnionego greckiego pisma alfabetycznego, został przyswojony i wchłonięty przez europejski dyskurs historiograficzny, przekształcając się w pozornie naukową interpretację jednego wariantu tego, co wspólne”[16]. W dalszym wywodzie autor wskazuje, że eurocentryczne poczucie wyższości nad „obcymi” nie pozostało jedynie domeną uczonych, lecz kształtowało umysły najpierw podróżników i odkrywców, a następnie – konkwistadorów, którzy z całą bezwzględnością podporządkowywali nowo odkryte ziemie i ludy narzuconemu siłą porządkowi: „Od początku XVI w. Europa zdobyła dominującą pozycję w świecie, częściowo dzięki ruchowi odrodzenia oraz dzięki postępom w uzbrojeniu i nawigacji, które pozwoliły jej odkrywać i zasiedlać nowe obszary […]. Pod koniec XVIII w., wraz z rewolucją przemysłową, osiągnęła ona w zasadzie ogólnoświatową dominację ekonomiczną. W kontekście zaś dominacji, gdziekolwiek by ona wystąpiła, etnocentryzm nabiera bardziej agresywnego charakteru. «Inne rasy» automatycznie stają się «niższymi rasami» i wielu europejskich uczonych (czasem w tonie rasistowskim, ale częściej przyjmując, że wyższość ma charakter raczej kulturowy niż naturalny) fabrykowało powody, dla których tak właśnie być powinno”[17].

Problem Europejczyków z obcymi, czyli resztą świata (jeśli zdecydujemy się, przynajmniej tymczasowo, utożsamić pojęcia „obce” i „pozaeuropejskie”), polega więc na tym, że, po pierwsze, nasza ciekawość świata i pragnienie poznawania wciąż czegoś nowego (z początku, być może, zupełnie bezinteresowne) zbyt szybko i nazbyt łatwo przekształca się w chciwość, zaborczość,

[16] J. G o o d y, *Kradzież historii*, tłum. J. Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 15.

[17] Tamże, s. 16. Ryszard Kapuściński ubiera swoje podobne co do treści przemyślenia w bardziej dosadne słowa: „Koniec europejskiego średniowiecza i początek czasów nowożytnych – wielka wyprawa Europy na podbój świata, zniewolenie Innego i grabież tego, co posiadał, zapisała w dziejach naszej planety karty krwi i okrucieństwa. Skala praktyk ludobójczych tamtej trwającej ponad trzy wieki epoki zostanie przewyższona dopiero w XX wieku, kiedy przybierze makabryczną postać holokaustu. Wizerunek Innego, jaki mają wówczas wyruszający na podbój planety Europejczycy, to obraz nagiego dzikusa, ludożercy i poganina, którego poniżenie i podeptanie jest świętym prawem i obowiązkiem Europejczyka – białego i chrześcijanina” (K a p u ś c i ń s k i, dz. cyt., s. 16).

pożądanie nowych ziem i nowych dóbr oraz potrzebę władzy i podporządkowania innych własnym regułom, a w praktyce – własnej woli; po drugie zaś, nawet jeśli ograniczymy się wyłącznie do obszaru eksploracji obcych ziem i kultur w celach jedynie poznawczych, bez zamiaru ich podbijania i zawłaszczania, również w tym przypadku stosujemy zabiegi, które można by nazwać – za Michelem Foucaultem – procedurą kontroli dyskursu bądź przymusem intelektualnym[18]. Czynimy bowiem wszystko, by opowieść (czy to fabularną, czy dokumentalną, czy naukową) o obcych ziemiach i ich mieszkańcach zawrzeć w kategoriach, pojęciach i wyobrażeniach tkwiących wewnątrz naszej dotychczasowej kompetencji kulturowej; tak, by w miarę możności stworzyć wrażenie, że – parafrazując słowa Norwida – obcy to my, tylko cokolwiek dalej. Towarzyszy temu dumne przekonanie, że tylko my, Europejczycy, jesteśmy nosicielami i strażnikami „absolutnego porządku", który mamy prawo – a nawet obowiązek – narzucać wszystkim innym. Klasycznie wykształcony Europejczyk, mający za sobą lekturę Platona, Arystotelesa, Kartezjusza i Hegla, hołduje idei świata jako u n i - v e r s u m, jest więc przekonany o obiektywnym istnieniu „jedynej wersji" uprawnionej opowieści o prawdzie bytu. Dopiero w ostatnich paru dziesiątkach lat (nie bez wpływu radykalnych przemian w filozofii) pojawiły się w kulturze europejskiej tendencje do uznawania odmiennych niż eurocentryczny punktów widzenia. Znaczącą rolę w tym procesie odegrały badania etnograficzne, a następnie etnologiczne, wraz z nowymi paradygmatami w socjologii i antropologii kulturowej, a także rozwój literatury faktu, w tym – reportaży podróżniczych (Karen Blixen, Egona Erwina Kischa, Josepha Kessela, Ryszarda Kapuścińskiego i innych). Kulturowe i filozoficzne idee ponowoczesności również w pewnym stopniu przyczyniły się do rozbicia władzy dyskursu jako narzędzia i kryterium wykluczenia[19].

OBCOŚĆ JAKO PROBLEM

Wszystkie te przemiany, zmierzające od idei uniwersalizmu w stronę pluralizmu, zawierają w sobie komponent stosunku do obcego. Dziś bez narażenia się na ostracyzm (z wyjątkiem środowisk radykalnie i fanatycznie oddanych ultrakonserwatywnej wizji świata) można już twierdzić, że fenomen obcości to relacja symetrycznie odwracalna: inni są obcy dla mnie, ale ja także jestem obcy

[18] Por. M. F o u c a u l t, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11, 14.

[19] Por. A. O s t o l s k i, *Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michela Foucaulta*, „Etyka" 36(2003), s. 167n.

dla innych[20]. Są takie miejsca we współczesnym świecie, gdzie przedstawiciel cywilizacji euroatlantyckiej postrzegany jest jako postać osobliwa, egzotyczna i niezrozumiała, a są i miejsca zamieszkiwane w ogromnej większości przez ludzi, „którzy nigdy w Europie nie byli, niewiele o niej wiedzą i nawet się nią nie interesują”[21]. Ta nowa perspektywa, na którą jeszcze niedawno byliśmy całkowicie ślepi i intelektualnie nieprzygotowani do jej przyjęcia, nakazuje nam na nowo przemyśleć sens i znaczenie – przede wszystkim praktyczne – kategorii „obcy”. Rodzi się w związku z tym szereg pytań, z których postaram się wskazać najważniejsze.

Pierwsza kwestia wiąże się z nieuchronną relatywizacją kategorii obcości. Tak jak nie istnieje „lewa strona w ogóle” czy też „absolutna lewostronność” bez odniesienia do określonego porządku przestrzennego, w którym poszczególne kierunki tworzą lokalną topografię, tak też nie istnieje „absolutna obcość”. „Obcość” wpisana jest w określony porządek normatywny, którego zasięg oddziaływania i obowiązywania wyznacza formalne ramy dla poczucia wspólnoty z tymi, którzy się mieszczą w owym porządku, i poczucia obcości względem tych, którzy sytuują się poza nim[22]. Mówiąc o obcym, musimy zatem każdorazowo wskazać, kto jest obcy, dla kogo i ze względu na jaki układ odniesień.

Druga ważna kwestia, którą warto próbować naświetlić w refleksji, to pytanie o rozciągłość obcości w czasie. Czy obcy pozostaje na zawsze obcym – na przykład jako nosiciel określonych cech, które go trwale „piętnują” jako nieprzynależnego do wspólnoty – czy też obcość jest stanem tymczasowym i przemijającym, z którego można „wyrosnąć”? Jeśli to drugie jest prawdą, to w jaki sposób dokonuje się zniesienie bariery obcości i co ją zastępuje?

Kolejna kwestia dotyczy tego, czy istnieje jeden, czy wiele rodzajów obcości. Jeśli wiele, to czy tworzą one układ hierarchicznie stopniowalny (czy można być mniej lub bardziej obcym, czy też jest się po prostu obcym). A może istnieją różne, partykularne aspekty obcości, na przykład rasowa, narodowa czy światopoglądowa?

---

[20] Ryszard Kapuściński pisze: „Kolejny wielki przełom w naszej relacji My i Inni zaczyna się w ostatniej dekadzie XX wieku. […] Przez pięć wieków Europa dominowała nad światem […] nie tylko politycznie i gospodarczo, ale także – kulturowo. Narzucała wiarę, ustanawiała prawo, skale wartości, wzorce zachowań, języki. Nasze relacje z Innymi były zawsze asymetryczne […]. Jednak w połowie XX wieku zaczyna się proces dekolonizacji, dwie trzecie ludności świata zdobywa, przynajmniej nominalnie, status wolnych obywateli. Teraz sięgają oni do swoich korzeni, odradzają swoje kultury. Zaczynają podkreślać z dumą ich wagę, czerpać z nich siły. […] To czas wielkiego wyzwania dla Europy. Musi ona znaleźć sobie nowe miejsce przy tym stole” (K a p u ś c i ń s k i, dz. cyt., s. 32n.).

[21] Tamże, s. 34.

[22] Por. W a l d e n f e l s, *Topografia obcego*, s. 19.

W POSZUKIWANIU DIALOGICZNYCH INSPIRACJI

Inspiracji w wypracowywaniu odpowiedzi na te i podobne pytania o fenomen obcości warto poszukać w najnowszej tradycji filozofii europejskiej. Szczególnie obiecujące tropy wiodą w kierunku filozofii dialogu, której przedstawiciele – od samego początku, wielokrotnie i na różne sposoby – stawiali pytania o relacje międzyosobowe z innym człowiekiem. Odpowiedzi na te pytania nie przekładają się bezpośrednio na problem stosunku do obcego, bo terminy „inny" i „obcy", choć bliskie sobie, nie są jednak tożsame. Jeśli o kimś mówimy, że jest obcy, wyrażamy w ten sposób coś więcej, niż gdybyśmy powiedzieli: „On jest inny". Niewątpliwie intuicja nam podpowiada, że obcy jest zawsze inny niż ja (a nawet niż „my"), ale nie ma tu symetrii: nie każdy, kto jest inny, jest równocześnie obcy. Trzeba więc najpierw dokonać specyfikacji znaczeniowej obu terminów, a następnie podążyć tropem inspiracji dialogicznej, nie ulegając pokusie upraszczającej identyfikacji.

UWARUNKOWANIA HISTORYCZNO-KULTUROWE FILOZOFII DIALOGU

Postępując tą drogą, trzeba również pamiętać, że filozofia dialogu rodziła się i rozwijała w radykalnie odmiennych uwarunkowaniach kulturowych niż te, które dziś kształtują naszą sytuację egzystencjalną. Musimy więc śledzić nasze źródła także pod kątem pytania, na ile proponowane tam rozwiązania są odpowiedzią na wyzwanie niegdysiejszego ducha czasu, a na ile możemy je przenieść w obręb odmiennych okoliczności i kontekstów.

Z licznych analiz, którym w ciągu kilkudziesięciu lat były poddawane pisma klasyków filozofii dialogu, wyłania się obraz następujący: zasadniczym źródłem silnie podówczas odczuwanej potrzeby „nowego myślenia" była utrata siły motywacyjnej dotychczasowego, „faustycznego" paradygmatu kulturowego, upatrującego główny cel rozwoju człowieka w intensyfikacji poznania i kumulacji wiedzy. Wiele symptomów wskazuje na to, że człowiek początku dwudziestego wieku wie już „za dużo": więcej niż jest w stanie ogarnąć pamięcią i zrozumieniem, a także więcej, niż potrzebuje dla swych praktycznych celów[23]. Traci więc

[23] Agata Bielik-Robson pisze: „Współczesność wydaje się znużona historią, pamięcią i wymiarem czasu w ogóle; pragnie ahistoryczności, bezpamięci […] Być może kryzys ten wynika stąd, że żyjemy w bardzo starej kulturze linearnej, która przez tysiąclecia zdążyła nagromadzić ogromny balast historycznych skarbów. Kultura Zachodu […] narasta przez nieustanną akumulację zdarzeń, precedensów, okolicznościowych mądrości […] i ciągnie za sobą coraz cięższy wór dziejowych pamiątek. […] W miarę, jak się starzeje, rzuca swoim członkom wyzwanie, które coraz trudniej przychodzi im podjąć" (A. B i e l i k - R o b s o n, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 64n.).

(w skali makrospołecznej) motywację do dalszego pogłębiania wiedzy i pyta, co mogłoby ją zastąpić. Drugim zjawiskiem kulturowym, coraz powszechniej wówczas postrzeganym jako krępujące i opresyjne utrudnienie codziennego życia, była wszechobecność regulacji i konwencji, rządzących praktycznie wszystkimi obszarami życia (włącznie z życiem intymnym i seksualnym). Owe reguły i konwencje prowadziły często do schematyzacji postępowania, uniemożliwiając autentyczność przeżywania więzi między ludźmi. Pokolenie wchodzące w dorosłe życie w pierwszych dekadach dwudziestego wieku, wychowane w niemałej części na lekturze dzieł Nietzschego, silnie odczuwało w sobie ów nietzscheański niepokój, zagrzewający do buntu przeciw zmarniałej kondycji duchowej społeczeństwa epoki dekadencji, które ukrywało swą nikczemność pod fasadą konwencji.

Być może te właśnie czynniki powodują, że myśliciele, których kojarzymy z „nowym myśleniem" lub filozofią dialogu, charakteryzują się bardzo podobną wrażliwością moralną. Tym, co ich łączy, czyniąc z nich reprezentantów wspólnej odmiany kultury filozoficznej, jest nie tylko zainteresowanie problematyką spotkania i dialogu, lecz również (wcześniejsza odeń) intencja radykalnej przebudowy filozofii, zmierzająca do ocalenia lub odrodzenia tego, co w człowieku najcenniejsze: stałej gotowości do bezwarunkowego uznania godności i wartości osobowej każdego spotkanego bliźniego. Wielu badaczy (w pierwszym rzędzie Bernhard Casper[24]) podkreśla także fakt, że dramatyczne wydarzenia wielkiej wojny światowej w latach 1914-1918 wycisnęły swe piętno na formacji duchowej ówczesnej Europy. Zwłaszcza umysły wykształcone i wrażliwe z bólem i niepokojem obserwowały brak adekwatnej reakcji rządów i instytucji mających realny wpływ na rzeczywistość wobec gwałtownego nasilania się cierpień i zniszczeń. Powszechna bezsilność w sytuacji raz uruchomionych procedur działań wojennych ujawniła słabość formacji cywilizacyjnej w zakresie ochrony podstawowych dóbr i wartości humanistycznych. Przebieg wojny pokazał wyraźnie, że cywilizacja przemysłowo-wojskowa wypracowała wprawdzie efektywne mechanizmy zarządzania masami ludzkimi, ale całkowicie zawiodła jako środowisko życiowe przyjazne jednostce. Rosnąca z dnia na dzień liczba (bezpośrednich i pośrednich) ofiar wojny stanowiła jaskrawy dowód tego, jak minimalne znaczenie przypisuje się osobie ludzkiej; a nie był to pierwszy dowód, jako że bezduszność reguł wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, niezmienna niemal od początku rewolucji przemysłowej, ujawniała niemal identyczne nastawienie. Ludzie wrażliwi

[24] Zob. B. C a s p e r, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1967; por. t e n ż e, *Wstęp*, w: F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. VII-XVII.

i inteligentni, patrząc na hekatombę wojenną lub uczestnicząc w niej bezpośrednio (jak Franz Rosenzweig), musieli z całą ostrością stawiać sobie i innym fundamentalne pytania. Jedno z nich brzmiało: Jak skutecznie ochronić prawo do życia, autonomię i integralność osoby ludzkiej?

Radykalny projekt „nowego myślenia" zmierza ku rewizji podstaw tego, „czym" żyje człowiek[25] i „o co mu chodzi w życiu"[26]. Według określenia dialogików, poszukują oni „trzeciej drogi" między kolektywizmem a indywidualizmem[27]. Ich celem jest dowartościowanie jednostki, ale nie w samotności i egocentryzmie, lecz w relacji mikrospołecznej „ja"–„ty"[28]. Dzieje się to w specyficznym kontekście: w poczuciu wyobcowania, oderwania od własnych korzeni kulturowych, własnej przeszłości. Myśliciele ci bowiem postrzegali swe czasy jako tragiczne dziedzictwo sposobu myślenia, którego skutki zwracają się przeciwko człowiekowi, gdyż godzą w najbardziej żywotne interesy jednostek. Życie, podporządkowane regułom, konwencjom i obowiązkom, które czerpią swe źródło z totalizujących kategorii idealistycznej filozofii, ślepej na konkret, powoduje, że człowiek posłusznie maszeruje na front, by zabijać takich jak on lub samemu umrzeć w imię jakiejś nieludzkiej, abstrakcyjnej konieczności.

„ŻYCIE JEST ŚMIERCIĄ, A ŚMIERĆ JEST ŻYCIEM TAKŻE"

Tadeusz Gadacz, pisząc o sztandarowym dziele Franza Rosenzweiga *Gwiazda Zbawienia*, zauważa, że autor uczynił „źródłem swej filozoficznej myśli indywidualne doświadczenie ludzkiej egzystencji, szczególnie doświadczenie śmierci"[29]. Istotnie, pierwsze zdanie książki brzmi: „Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego"[30]. Gadacz komentuje: „Śmierć rozsadza totalizujące myślenie, gdyż nie daje się zamknąć jej w żadnych pojęciach. Pierwotne według Rosenzweiga nie jest myślenie myśliciela (*cogito ergo sum*), lecz śmierć, która narusza i kwestionuje jego byt. Obok człowieka, który jest przedmiotem metafizyki, gdzie może być «rozpięty» między Bogiem a światem, istnieje prawdziwy człowiek, *Soboość*,

[25] Por. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 118-123.

[26] C a s p e r, *Das dialogische Denken*, s. 206.

[27] Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993, s. 127.

[28] Por. M a d e r, dz. cyt., s. 61n.

[29] T. G a d a c z, *Wstęp*, w: F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 30.

[30] R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, s. 51.

meta-, czyli transcendentna w stosunku do wszelkiej etyczności meta-etyczność. Człowiek, który może stać się podmiotem mowy i miłości [i który] jest poza systemem”[31].

O doświadczeniu połączenia życia ze śmiercią, dokonującym się w kontekście krytycznego stosunku do wartości niesionych przez tradycję przeszłości, interesująco pisze Marcia Sá Cavalcante Schuback. Myślę, że jej spostrzeżenia mogą rzucić ważne światło na genezę filozofii dialogu, a także na ukryty w niej potencjał odniesień do problemu obcości. Schuback, odnosząc się do sposobu, w jaki Friedrich Hölderlin postrzegał swój stosunek do kultury i literatury starożytnej, cytuje ostatni wers wiersza *In lieblicher Blaue*, który (w przekładzie na język polski) brzmi: „Życie jest śmiercią, a śmierć jest życiem także”[32], i formułuje następujący wywód: „Idea żywego stosunku […] do śmierci znajduje wyraz w poetyce myśli Hölderlina, gdy śmierć, przeszłość i starożytność określone zostają na nowo w perspektywie zespolenia życia ze śmiercią. To, co martwe, jest częścią życia, negatywną podstawą bytu, podstawą pustki wrastającej w tych, którzy przychodzą potem. Martwa, przeszła starożytność staje się tym samym wyobcowanym źródłem nowożytności. Pochodzenie, przynależność stały się obce i wskutek tego przynależność występuje jako obcość. W tym sensie Hölderlin uważa, że my – jako ludzie nowożytni – zadomowieni jesteśmy w obcości. Dlatego też zadaniem nowożytności nie jest powstanie z martwych, z przeszłości, z początku czy tradycji, lecz współwiedza, współnarodziny z tym, co już w stosunku do samego siebie zawiera w sobie różnicę. Dla Hölderlina te współnarodziny są jakby podwójne – są to narodziny własnego i obcego równocześnie. W żywej relacji ani własne, ani obce nie są z góry określone, tylko stanowią sens, który ma być dopiero zdobyty”[33].

Niewykluczone, że podobne procesy duchowe rozgrywały się w psychice prekursorów „nowego myślenia”. Doświadczenie codziennego, bliskiego kontaktu ze śmiercią, która staje się elementem codzienności, jak gdyby zespolonym z życiem, każe spojrzeć na rzeczywistość inaczej niż dotychczas – głębiej, ale i śmielej[34]. Kiedy obcuję ze śmiercią na co dzień, czuję się z jednej strony

[31] G a d a c z, dz. cyt., s. 37.

[32] F. H ö l d e r l i n, *In lieblicher Blaue*, w: tenże: *Sämtliche Werke*, Kohlhammer, Stuttgart 1961, s. 372. Cyt. za: M. S á C a v a l c a n t e S c h u b a c k, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. L. Neuger, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 41.

[33] S á C a v a l c a n t e S c h u b a c k, dz. cyt., s. 42.

[34] Szczere i wymowne świadectwo duchowej przemiany człowieka w obliczu bliskiej śmierci znajdujemy we wspomnieniach Stanisława Pigonia: „Spomiędzy doznań wojennych żołnierza jedno zapisuje się we wspomnieniu najsilniej, usunąć się z niego nie da żadną siłą: to chrzest ogniowy […] przewrót, jaki się z nagła dokonuje w człowieku, kiedy mu po raz pierwszy z bliska w oczy zajrzy – śmierć. […] Moment to krótki na jedno *Zdrowaś*. Kto w nim zginął, temu zastyga w oczach przeraźliwy skurcz nieludzkiego strachu. Twarzy takiej, raz widzianej, zapomnieć nie zdołasz. Ale to chwila tylko. Jeszcze mgnienie, a rodzi się w tobie nowy człowiek, wybucha nowa, jasna moc.

„bardziej żywy", dogłębniej i pełniej odczuwam dar życia, ale jednocześnie czuję, jak gdyby coś we mnie obumarło. Tym, co martwe we mnie, „negatywną podstawą bytu", może się stać moje uposażenie kulturowe, a przynajmniej jego część: ta, którą oskarżam o wywołanie teraźniejszych nieszczęść. Rodzi się we mnie kryzys tożsamości: postrzegam siebie jako „zadomowionego w obcości". Muszę zatem na nowo zdefiniować siebie, niejako współnarodzić się ze światem, w którym nie chcę być kimś obcym, niepotrzebnym lub instrumentalnie wykorzystywanym, by nolens volens służyć przebrzmiałym ideom, lecz pragnę nauczyć się „współrozumienia" ze światem. Jak wyjaśnia Schuback: „Zespolenie życia ze śmiercią domaga się słów rozumiejących razem z rzeczami, a nie tylko kategorii rozumiejących rzeczy. Mowa tu o swego rodzaju współ-rodzeniu się z tym, co inne, o czymś, co po francusku wyrażone jest dosłownie w terminie *con-naissance*, zwykle przekładanym jako «wiedza»"[35]. Znamienne, że tą gałęzią „wiedzy" jako „con-naissance", na której zdobyciu najbardziej zależy dialogikom, jest wiedza o drugim człowieku, ale już nie tradycyjnie generowana – wedle sprawdzonego w nauce mechanizmu wzbogacenia wiedzy o dodatkowe twierdzenia na drodze interpretacji doświadczenia w duchu postulatów wcześniej przyjętej teorii – lecz wydobywana bezpośrednio z przeżycia wydarzenia spotkania jako źródła prawdy[36].

APORIE FILOZOFII DIALOGU

W tym miejscu pojawia się pewna wątpliwość, zrodzona ze swego rodzaju dysonansu poznawczego. Dopóki w dobrej wierze odczytujemy deklaratywne wypowiedzi filozofów dialogu, jesteśmy przekonani, że istotnie budują oni aparat poznawczy nakierowany na coraz głębsze poznawanie prawdy o każdym spotkanym człowieku jako „innym". Z drugiej strony jednak, im dłużej obcujemy z tą szczególnego rodzaju literaturą – mam tu na myśli prace Bubera, Ebnera i Rosenzweiga – tym silniej ogarnia nas wrażenie, że wbrew dekla-

[…] Nowy człowiek się narodził: przezwyciężył śmierć, zgniótł w sobie strach przed nią. W tym to momencie rozpala się w duszy iskra wyższego człowieczeństwa. Zmarł na ten moment osobnik stary, zbudowany na podwalinie instynktu samozachowawczego, powstał człowiek, który ma pamięć chwili, kiedy niestraszna mu była śmierć" (S. P i g o ń, *Do podstaw wychowania narodowego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1920, s. 236n.).

[35] Tamże.

[36] Już pierwsi dialogicy wiedzieli bowiem, że „spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy" (J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, s. 494) lub, jak podobno mawiał Nietzsche, „prawda rodzi się we dwoje". Tę myśl Nietzschego przytacza Cezary Wodziński w rozmowie z Filipem Łobodzińskim (zob. *Ćwiczenia w światłoczułości*, „Tygodnik Powszechny" 2016, nr 27(3495), s. 42, https://www.tygodnikpowszechny.pl/cwiczenia-w-swiatloczulosci-34374).

racjom chodzi im nie tyle o drugiego człowieka, ile o własną „sobość". Termin ten pojawia się wielokrotnie na kartach książek wspomnianych autorów; ich teksty są pisane często z perspektywy subiektywnej, pierwszoosobowej i otwierają możliwość utożsamienia się czytelnika z podmiotem narracji. Każdy z nas jest przecież „ja", nikt zaś nie jest (jako byt-dla-siebie) „ty" (podobnie jak zawsze jestem „tu", a nigdy „tam", i zawsze jest „dziś", a nigdy „jutro"). Można więc odnieść wrażenie (bynajmniej nie czynię z tego komukolwiek zarzutu), że zainteresowanie spotkaniem i dialogiem jest – na tym etapie rozwoju filozofii – równocześnie zainteresowaniem nową formułą samorozwoju osobowego i wzbogacenia własnego człowieczeństwa[37].

Jeszcze jeden moment tej filozofii wydaje się godny podkreślenia: filozofia spotkania i dialogu to zarazem filozofia dążenia do jedności. Owa nadrzędna jedność, łącząca wszystkich ludzi niezależnie od tego, jak głębokie występowałyby między nimi różnice, jest integralnie zawarta w warstwie pierwotnych założeń każdej z odmian owej filozofii. Najważniejsze jej źródło stanowi religijne zakorzenienie refleksji (w religii judaistycznej w przypadku Bubera i Rosenzweiga, w chrześcijaństwie w przypadku Ferdinanda Ebnera), a w myśl antropologii religijnej wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Ojca i potomkami pierwszych rodziców[38]. Nie istnieją więc nieusuwalne różnice między członkami wielkiej rodziny ludzkiej, nie ma też niedającej się przezwyciężyć obcości. Ostatecznym rozwiązaniem „problemu człowieka" byłoby – jeśli wierzyć Buberowi – zrozumienie, że każdy z nas jest indywidualną realizacją tej samej dla wszystkich

[37] Jerzy Bukowski w artykule *Od struktury „cogito" do filozofii dialogu* opowiada o pewnej dramaturgii związanej z wysiłkiem stopniowego wyzwalania się spod presji filozofii egologicznej – generującej zainteresowanie przede wszystkim sobą samym, własną jaźnią oraz procesami samodoskonalenia – i dochodzenia do dojrzałej formuły filozofii dialogu, w której drugi człowiek nie jest już tylko problemem, lecz tajemnicą (rozróżnienie to pochodzi od Gabriela Marcela), a której przedstawiciele, „nie bojąc się posądzenia o zdradę naukowości filozofii, wyciągają rękę ku żywemu człowiekowi, szukają nowych dróg i sposobów uchwycenia go w całości" (J. B u k o w s k i, *Od struktury „cogito" do filozofii dialogu*, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1988, s. 186).

[38] Bernhard Casper odnotowuje, że „rozumienie międzyludzkiej relacji Ebner zakotwiczył w rozumieniu «bycia» jako stworzenia" (C a s p e r, *Wstęp*, s. XII) i na dowód tego cytuje następujące słowa Ebnera: „Człowiek w duchowym wymiarze swego prapoczątku w Bogu nie był «pierwszą», lecz «drugą» osobą […] Ty stwarzającego go boskiego słowa" (F. E b n e r, *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, s. 97, cyt. za: Casper, *Wstęp*, s. XII). Franz Rosenzweig sytuuje prawdę religijną, która objawia nam w szczególności teogoniczne źródło człowieczeństwa, przed i ponad prawdą filozoficzną i naukową. Tadeusz Gadacz pisze: „Obok pojęcia prawdy filozoficznej, która jest eksplikowana, przedstawia Rosenzweig ontologię prawdy religijnej, która jest doświadczana. Uwaga Rosenzweiga nie kieruje się więc na prawdy najbardziej elementarne, podstawowe, jak prawdy matematyczne, inne prawdy aprioryczne, czy prawdy przyrodoznawcze, ale staje się pytaniem o prawdę ostateczną, która jest także prawdą ostatnią, prawdą ocalenia. Szukanie prawdy związane jest z rozważaniem idei zbawienia" (T. G a d a c z, *Prawda w „nowym myśleniu" Franza Rosenzweiga*, w: *Rozum i Słowo*, s. 89).

istoty człowieka, której odwieczna problematyczność[39] powoduje, że wciąż jesteśmy poróżnieni z sobą, spieramy się i walczymy – gdy jednak owa uniwersalna prawda o człowieku jako takim zostanie wreszcie w sposób odpowiedzialny opracowana przez filozofię, a następnie przyswojona przez ludzi, nastąpi odkrycie i eksploatacja nowej rzeczywistości i nowej drogi dla człowieka: „Poza subiektywnością, poza obiektywnością, na wąskiej grani, gdzie spotykają się «ja» i «ty» – tam jest królestwo pomiędzy. Ta rzeczywistość, której odkrywanie zaczęło się już w naszej epoce, wskazuje nadchodzącym pokoleniom […] pewną drogę […]. Tutaj zaznacza swą obecność to autentyczne trzecie, którego poznanie pomoże odzyskać rodowi ludzkiemu autentyczną osobę i ugruntować autentyczną wspólnotę. Ale dla nauki filozoficznej o człowieku w owej rzeczywistości został dany punkt wyjścia; tu zaczynając, będzie ona mogła z jednej strony kroczyć ku przemienionemu zrozumieniu osoby, z drugiej zaś – ku przemienionemu rozumieniu wspólnoty. […] Tylko w żywym odniesieniu można bezpośrednio poznać istotę człowieka – jego właściwą istotę”[40]. Podobne motywy można odnaleźć również u Rosenzweiga i Ebnera.

Płynie stąd wniosek istotny dla kluczowego problemu niniejszych rozważań: dialogicy pierwszej połowy dwudziestego tak bardzo koncentrują się na poszukiwaniu uniwersalnego modelu człowieczeństwa równolegle z poszukiwaniem dróg od „ja” do Innego, budowaniem mostów między ludźmi oraz badaniem warunków wzajemności i symetrii relacji spotkania, że problem obcego i obcości jako pewnej, względnie trwałej formy egzystencji w ogóle nie ma szansy się pojawić w obrębie tej refleksji; a jeśli już, to co najwyżej jako rodzaj negatywnej przesłanki – coś, co można by określić podobnie jak określamy zło w tak zwanej definicji normatywnej. Mutatis mutandis można by więc powiedzieć: „Obcość to coś, czego powinno nie być”, i niewiele więcej dałoby się dodać. Obcość jawi się w tej optyce jako stan przejściowy, nienaturalny i niepożądany, domagający się zniesienia i zastąpienia przez powszechne braterstwo lub przynajmniej partnerstwo. Bierze się to stąd, że filozofia owa jest w znacznie większym stopniu refleksją normatywną niż deskryptywną: nie tyle interesuje się światem takim, jaki jest, ile postuluje odnalezienie i stworzenie warunków umożliwiających światu, by stał się taki, jaki być powinien, to znaczy, by stał się ziemią zamieszkaną w pokoju i harmonii przez „autentyczną

[39] „Człowiek […] już od pradziejów zdaje sobie sprawę z tego, że sam dla siebie jest najgodniejszym przedmiotem, ale też wzbrania się ów przedmiot traktować jako całość, czyli zgodnie z jego istotą i znaczeniem. Wprawdzie od czasu do czasu bierze rozbieg i zdaje się dążyć w tym kierunku, zaraz jednak – przytłoczony problematycznością zgłębiania własnej istoty – wycofuje się w milczącej rezygnacji”. B u b e r, dz. cyt., s. 9.

[40] Tamże, s. 130n.

wspólnotę rodu ludzkiego”[41]. Specyficzne doświadczenie kulturowe pokolenia odkrywającego „obcego w sobie” w postaci nieakceptowalnych składników własnej tradycji dziejowej wyposaża zarazem jego przedstawicieli w głęboką i silną wiarę, że każdą obcość da się skutecznie przezwyciężyć: nie tylko we mnie samym, lecz także w innym człowieku, nawet najbardziej egzotycznym i „barbarzyńskim”. Toteż owa wczesna formacja filozofów dialogu koncentruje się nie na poszukiwaniu modus vivendi wobec tego, co obce i nieprzyswajalne, lecz na budowaniu podstaw dla nowej, przyszłej wspólnoty. Nie będzie to już wspólnota losu i dziedzictwa czcigodnej tradycji (a jeśli nawet, to tylko pod warunkiem gruntownego przepracowania i przemodelowania samych podstaw owej tradycji), ale nowa, szersza wspólnota, generowana przez wydarzenia autentycznych spotkań i oparta na obudzonej dzięki nim wrażliwości etycznej na drugiego człowieka. Drugi – nawet jeśli wkracza w moje życie jako obcy – nie będzie już ani nieprzejrzystą i nieprzekraczalną granicą dla mojego ego, mojej wolności i mojej aktywności sensotwórczej, ani lustrem bądź ekranem, na który rzutowałbym moje subiektywne projekcje, lecz (w myśl hasła „pozwolić drugiemu być sobą”) zaczyna żyć własnym, autonomicznym życiem, do którego winienem się odnieść z szacunkiem, troską i odpowiedzialnością, oczekując od drugiej strony wzajemności w każdym z tych wymiarów. Scenariuszowi temu towarzyszy nadzieja, iż jeśli dzięki pedagogice budzenia tego typu wrażliwości powstanie i rozwinie się sieć braterskich więzi między podmiotami, wówczas na ich kanwie ugruntuje się nowy typ wspólnoty, bardziej odporny na niebezpieczeństwa konfliktów, wojen i „spotkań w horyzoncie zła”[42].

NOWE PERSPEKTYWY MYŚLOWE

Dziś wiemy – znając dalsze dzieje Europy i świata w kolejnych dekadach dwudziestego wieku – że program moralny i społeczny omawianych wyżej myślicieli oraz zgłaszane przez nich postulaty zbudowania nowego typu kultury filozoficznej poniosły fiasko. Duchowe i moralne oblicze cywilizacji Zachodu w kolejnych dekadach minionego stulecia przybrało postać diametralnie różną od tej postulowanej przez filozofię dialogu, a nowoczesny, postępowy, cywilizowany świat (jak z upodobaniem zwykli określać go współcześni) okazał się jeszcze raz całkowicie bezradny i bezbronny wobec inwazji zła na niespotykaną dotąd skalę. Naznaczona doświadczeniem zbrodni wojennych i nasilonego do niewyobrażalnych rozmiarów terroru, filozofia drugiej połowy dwudziestego wieku rozwijała się już innym torem. Niewielu było takich,

[41] Por. tamże, s. 131.

[42] Zob. J. T i s c h n e r, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” 13(1981), s. 85-101.

którzy nie próbowali (przynajmniej we własnym sumieniu) odpowiedzieć na kluczowe pytanie: Jak jest możliwa filozofia po Auschwitz?

Szczególną cechą tej nowej perspektywy myślowej jest większa pokora wobec tego, co niepoznawalne. W antropologii filozoficznej i filozofii społecznej stosunkowo rzadziej pojawiają się aspiracje do ujęć całościowych, uwyraźnia się natomiast tendencja do dywersyfikacji refleksji, która – jak pisał Lyotard – „rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednostek denotujących, preskryptywnych, opisowych itd., z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości sui generis. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich”[43]. Barbara Skarga pisze o „całym nurcie”[44], do którego należą „myśliciele dużej klasy, mający coraz większy wpływ na życie intelektualne”[45], a których łączy to, że „szukają przyczyn współczesnego upadku, którego szczytem jest dla nich totalitaryzm”[46]. Dochodzą oni do wniosku, iż „kultura europejska zbyt mocno przejęła się ideami jedności i całości”[47]. „Są to rzeczywiście idee niebezpieczne, zarówno w sferze życia społecznego, jak i intelektualnego”[48], a należy im „przeciwstawić radykalny pluralizm racji i dążeń ludzkich, pluralizm istnień, z których każde jest niezależne i każde jest odpowiedzialne za siebie i inne”[49]. „Pluralizm, a więc poszanowanie drugiego, jest warunkiem dobroci, pokoju, sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich, warunkiem prawdziwie etycznych zachowań”[50]. Jako szczególnie interesujący przykład myśliciela przyjmującego tego rodzaju postawę wskazuje autorka Emmanuela Lévinasa, dość powszechnie uważanego za kontynuatora filozofii dialogu w drugiej połowie wieku dwudziestego. Podążymy za ta sugestią – tym bardziej, że w tego typu refleksji, która własny obszar kompetencji postrzega jako wielorako ograniczony, a poza owymi granicami przeczuwa obecność tego, co tajemnicze, niezgłębialne, niewyrażalne, można się spodziewać odnalezienia ważnych tropów wiodących ku temu, co obce. „Obce” może przybrać formę przedmiotową (na przykład obca planeta jako potencjalny przedmiot eksploracji naukowej) lub podmiotową (obcy człowiek, obca cywilizacja). Tym, co łączy owe formy, jest szczególny rodzaj transcendencji: niemieszczenie się w przyjętym na użytek nauki, filozofii lub dla potrzeb życia

[43] J.F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

[44] B. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji,* „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9(226), s. 137.

[45] Tamże.

[46] Tamże.

[47] Tamże, s. 150.

[48] Tamże.

[49] Tamże.

[50] Tamże.

codziennego porządku deskrypcji i eksplikacji. Przyjrzyjmy się pod tym kątem niektórym propozycjom filozoficznym Lévinasa.

LÉVINAS FILOZOFEM OBCEGO?

„Żadna filozofia nie chroni nas przed powrotem barbarzyństwa”[51] – mówił proroczo Lévinas na XVII Światowym Kongresie Filozoficznym w Montrealu. Słowa te zostały wypowiedziane w roku 1983, a więc w czasie, gdy wszystko wskazywało na to, że żadne barbarzyństwo już nam nie grozi, bo świat zmierza ku trwałej stabilizacji i po raz pierwszy w dziejach ma szansę osiągnąć trwały pokój. Nic nie zapowiadało, że na świecie może pojawić się jakiś nowy, globalny konflikt (dopiero w roku 1993 Samuel Huntington opublikuje – opatrując tytuł znakiem zapytania – *The Clash of Civilizations?*[52]). A jednak Lévinas miał rację. Dziś jesteśmy – po raz kolejny – bezradnymi i przerażonymi świadkami jeszcze jednego powrotu barbarzyństwa. Czyżby więc ponownie (który to już raz) historia zmuszała nas do powtórzenia starego pytania: Co zrobiliśmy nie tak, jak należało?

LÉVINAS I DOŚWIADCZENIE AGATOLOGICZNE

W roku 1978, kilka lat przed wystąpieniem Lévinasa na Światowym Kongresie Filozoficznym, Józef Tischner mówił podczas Tygodnia Filozoficznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim o doświadczeniu agatologicznym: „Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno. […] Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym. Doświadczenie to jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym, bo to ono skłania nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnieniem, ono uczy rozróżniać pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku […] odsłania

[51] E. L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9(226), s. 34.

[52] Zob. S.P. H u n t i n g t o n, *The Clash of CIvilizations?*, „Foreign Affairs” 72(1993) nr 3, s. 22-49. Myśli artykułu zostały rozwinięte w książce *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Simon & Schuster, New York 1996), a jego przedruk wraz z antologią dziesięciu tekstów polemicznych i odpowiedzią autora ukazał się w *The Clash of CIvilizations? The Debate* (WW. Norton & Co., New York 1996).

«negatywną» stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest ułudą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego"[53]. Wszystko wskazuje na to, że Lévinasowska refleksja nad kulturą, człowiekiem, filozofią i etyką wyrasta z tego właśnie źródłowego doświadczenia. Lévinas w wielu swoich tekstach zdecydowanie przeciwstawiał się Heideggerowskiemu projektowi odnowienia myślenia – projektowi zbudowanemu wokół koncepcji „zapomnienia bycia". Sam zaś wypracował własną koncepcję radykalnej przebudowy filozofii, której wiodącym motywem – choć niewyartykułowanym w tych dokładnie słowach – jest „zapomnienie dobra", jakie dotknęło kulturę filozoficzną i praktykę życiową ludzi Zachodu w wieku dwudziestym.

Lévinas, choć swą przygodę z filozofią rozpoczął od fascynacji programem i metodą fenomenologii freiburskiej (zarówno w wersji proponowanej i uprawianej przez Husserla, jak też tej radykalnie przepracowanej i zmodyfikowanej przez Heideggera[54]), nie podążył drogą abstrakcyjnej, idealistycznej filozofii, jak niektórzy spośród uczniów obu wielkich mistrzów. Jego spojrzenie na cel uprawiania filozofii, a może nawet – mówiąc patetycznie – na jej misję i powołanie w świecie współczesnym, zostało trwale ukształtowane przez bardzo szczególny kontekst historyczny: niepojęte i niedające się uteoretyzować, lecz jak najbardziej rzeczywiste zbiorowe doświadczenie Holokaustu, który dokonał się w realiach społeczno-kulturowych na tyle osobliwych (chciałoby się rzec: nienormalnych), że bez sprzeciwu ze strony całej ludzkości możliwa była efektywna i przerażająco precyzyjna realizacja planu tak – wydawałoby się – sprzecznego z ludzką naturą, jak wojna totalna, masowe ludobójstwo i hekatomba cierpienia milionów ofiar totalitarnych systemów ustrojowych. Musi być coś głęboko nie w porządku ze światem, który godzi się na urzeczywistnienie takiego scenariusza przy aktywnym sprawstwie jednych, rozpaczliwym i zdeterminowanym, lecz daremnym sprzeciwie drugich oraz – co najbardziej poruszające – przy biernym, obojętnym przyzwoleniu ogromnej większości. To doświadczenie, nad którym nie tylko Lévinas nie potrafi przejść do porządku dziennego, ewokuje pytanie: Kim jesteśmy dla siebie nawzajem, skoro potrafimy tak obojętnie i bezdusznie zaakceptować świat, w którym miliony naszych bliźnich zostają pozbawione prawa do istnienia? Dlaczego nie odnajdujemy w sobie egzystencjalnego potwierdzenia jednego z najważniejszych aksjomatów aksjologii Schelera, głoszącego, że „istnienie drugiego człowieka jest wartością pozytywną"[55]? Jedna z możliwych odpowiedzi, nad którą warto

[53] T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, s. 490.

[54] Por. K. M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 22-48, (rozdz. 1.6, „Heideggerowski program fenomenologii").

[55] M. S c h e l e r, *Miłość i poznanie*, tłum. M.M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny" 28(2000) nr 3, s. 180. Por. M. W ę d z i ń s k a, *Człowiek na drodze do wartości. Myśl etyczna Maxa Schelera – implikacje pedagogiczne*, „Przegląd Pedagogiczny" 2013, nr 1, s. 41.

się zatrzymać, brzmi: Być może wcale nie jesteśmy jedną, wielką rodziną, czasami nieco zagubioną, lecz ostatecznie zmierzającą ku przywróceniu pierwotnej, wciąż potencjalnie w nas trwającej jedności. Być może jesteśmy sobie nawzajem głęboko obcy, a obcość ta – nieredukowalna i nieusuwalna – powoduje, że naturalny dla conditio humana jest stan egoistycznego odseparowania od innych.

INACZEJ NIŻ FILOZOFOWAĆ

Nie miejsce tu, by poddawać analizie całą bogatą twórczość Lévinasa. Istnieje jednak tekst zawierający rozważania bardzo bliskie temu, czego szukamy. Jest nim esej *Ideologia i idealizm*[56], otwierający tom *O Bogu, który nawiedza myśl*, którego kontynuację i rozwinięcie niektórych podjętych w nim wątków stanowi właśnie tekst referatu wygłoszonego przez Lévinasa na XVII Światowym Kongresie Filozoficznym w Montrealu w sierpniu 1983 roku[57]. Kilka myśli z tych dwóch opracowań oraz wynikające z nich wnioski zostaną przedstawione poniżej.

Pierwszy tekst rozpoczyna się od konstatacji, że w czasach, w których żyjemy, „moralność, rozumiana jako zbiór reguł postępowania opartych na uniwersalności maksym lub na hierarchicznym systemie wartości”[58] i zakładająca rozumność swoich podmiotów, poniosła klęskę. W określonych warunkach społeczno-kulturowych okazała się bowiem nieludzka: chroniąc wartości (postrzegane jako należące do dziedziny Logosu[59]), zapomniała o człowieku (i jego Ethosie). Nie będziemy tu przytaczać szczegółowych analiz i uzasadnień, opartych na krytyce dehumanizujących przejawów współczesnej kultury; warto przyjrzeć się, jaka propozycja przemiany wyrasta z owej krytyki. Sens tej przemiany – pisze autor – „staje się jasny […] w rosnącej nędzy moralnej ery przemysłowej”[60]. „Sens, który znaczy w jęku lub krzyku, obwieszczającym skandal, na który Rozum – zdolny do odkrywania porządku w świecie [...] – pozostałby bez tego krzyku niewrażliwy”[61]. Dalej następuje teza – sfor-

[56] Zob. L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, w: tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 47-61. Oryginał francuski ukazał się w roku 1982 (zob. t e n ż e, *De Dieu qui vient à l’idée*, J. Vrin, Paris 1982).

[57] Zob. t e n ż e, *Filozoficzne określenie idei kultury.*

[58] T e n ż e, *Ideologia i idealizm*, s. 47.

[59] Por. tamże.

[60] Tamże, s. 48.

[61] Tamże. W przypisie Lévinas dodaje: „Tak jak potępienie retoryki przez Platona zakłada moralny skandal, jakim było skazanie Sokratesa” (tamże, przyp. 2). Dla obytego z historią filozofii czytelnika jest jasne, że autor zawarł tu także aluzję do „skandalu filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego”, o którym pisał Kant w *Krytyce czystego rozumu* (I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, B XXXIX, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Kęty–Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 46).

mułowana z typowym dla Lévinasa bezkompromisowym radykalizmem – że skoro filozofia (jako źródło racjonalnych uzasadnień dla naszych wyborów etycznych) zawiodła, to należy zakwestionować filozofię: „Siła zerwania, jakiego dokonuje etyka, wynika nie ze zwykłego lekceważenia rozumu, lecz stąd, że kwestionuje się tu samo filozofowanie – w taki sposób, że ta odmowa filozofii nie może na powrót stać się filozofią”[62].

Natychmiast musimy więc zapytać: Jeśli nie filozofia, to co? W tym miejscu pojawia się motyw znany już z wcześniejszych pism Lévinasa, między innymi z *Inaczej niż być lub poza istotą*[63]: motyw bezinteresowności. Nie chodzi jednak o zwykły, słownikowy sens tego słowa. Lévinas, odsyłając do etymologii, prowadzi nas ku głębszym warstwom sensu: francuskie słowo „désintéressement”, pisane z łącznikami jako „des-inter-esse-ment”, skierowuje naszą myśl ku idei „wydobywania się spośród bytów”. Małgorzata Kowalska, tłumaczka wielu tekstów Lévinasa na język polski, wyjaśnia: „Słowo «*désintéressement*» – «bezinteresowność» Lévinas zapisuje często jako *des-inter-esse-ment*, by wydobyć występujący w nim składnik *esse* – bycie, obecny też w «*essence*» – «istota». […] Inter-*esse*-owność to, wedle tej etymologii, tyle co trwanie w byciu, zaś bez-inter-*esse*-owność – wychodzenie poza bycie”[64]. Dodajmy jeszcze – za samym Lévinasem – że jest to wychodzenie nie tylko poza bycie, lecz równocześnie poza istotę. Myśliciel pisze bowiem o możliwości pojawienia się „transcendencji poza istotą (*l’au-delà de l’essence*)”[65], którą określa jako „idealistyczną bez-inter-*esse*-owność w mocnym sensie słowa, to znaczy zawieszenie istoty”[66].

Jesteśmy więc – w jakimś sensie – rzeczywiście „poza filozofią”, jeśli filozofię rozumiemy nie tyle jako tę czy inną technikę myślenia (jak proponował Heidegger), lecz jako konstytutywny dla całej kultury śródziemnomorskiej sposób konstruowania całego systemu intencjonalnych odniesień świadomości do tego wszystkiego, co zwykliśmy nazywać „bytem” lub „rzeczywistością”. Praca, którą – zdaniem francuskiego myśliciela – winniśmy wykonać, aby ocalić moralny wymiar egzystencji, ma polegać na zdystansowaniu się wobec najgłębszych fundamentów całej europejskiej kultury: na wyrzeczeniu się głęboko w nas zakorzenionych, i to od wielu pokoleń, nawyków myślowych opierania wszystkich racjonalnych operacji rozumu na nigdy dotąd niekwestionowanych[67]

---

[62] L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 48.

[63] Zob. t e n ż e, *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, (zob. zwł. rozdz. 1, „Istota i bezinteresowność”, s. 11-40).

[64] T e n ż e, *Ideologia i idealizm*, s. 56 (przypis tłumaczki).

[65] Tamże, s. 56.

[66] Tamże.

[67] Z wyjątkiem nielicznych, skrajnych i marginalnych koncepcji filozoficznych, silących się na oryginalność kosztem zdrowego rozsądku.

aksjomatach „powszechnego ludzkiego rozumu", jak by je nazwał Kant. Istnieje pewne quantum pojęć filozoficznych oraz fundamentalnych reguł myślenia, które służą nam do zdobycia podstawowej orientacji w otaczającej nas rzeczywistości i które – choć bywają różnie rozumiane – składają się na rdzeń wspólnego dorobku intelektualnego Zachodu. Są one tak zakorzenione w myśleniu, że skłonni jesteśmy uważać je za nierozerwalnie związane z samą rzeczywistością, z samym bytem. Ten specyficzny fenomen ludzkiego odniesienia do ontycznych podstaw egzystencji następująco opisał José Ortega y Gasset: „Nie ma ludzkiego życia, którego nie tworzyłyby pewne podstawowe przeświadczenia i które – by tak rzec – nie wznosiłoby się na nich. […] idee, które naprawdę są «przeświadczeniami», tworzą fundament naszego życia […]. Wystarczy powiedzieć, że nie są to idee, które mamy, lecz idee, którymi jesteśmy. Co więcej – właśnie dlatego, że są one najbardziej radykalnymi wierzeniami, nie odróżniamy ich od rzeczywistości jako takiej – są naszym światem i naszym bytem"[68]. W tym więc sensie (inaczej byłoby to niezrozumiałe lub wręcz szalone) głosi Lévinas „konieczność oderwania się od bytu, by stanąć jako podmiot na ziemi absolutnej lub utopijnej, na terenie umożliwiającym bezinteresowność"[69], by poprzez to „zerwanie ontologiczne"[70] mógł „wydarzyć się jakby wyłom (*un déboîtement*), decydujący o podmiotowości lub człowieczeństwie podmiotu"[71].

SENS I CEL „ZERWANIA ONTOLOGICZNEGO"

„Zerwanie ontologiczne" nie ma być skrajnie ascetycznym oderwaniem się od wszystkiego, co wypełnia przestrzeń fizyczną wokół nas – taki czyn byłby równoznaczny z samobójstwem, nie można bowiem żyć bez nieustannej wymiany materii, energii oraz informacji między naszym ciałem i umysłem a otoczeniem. Tym, o co chodzi Lévinasowi, jest des-inter-esse-ment jako wyjście poza porządek ontologii jako topografii bytu. Sięgając po jeszcze jeden paraetymologizm z omawianego tekstu, możemy mówić o „nie-umiejscowieniu w bycie"[72]. Po wyjaśnienie trzeba się ponownie zwrócić do Małgorzaty Kowalskiej: „Francuski termin «*non-lieu*», dosłownie «nie-(mający) miejsca», jest przede wszystkim terminem prawniczym, odpowiednikiem polskiego «umorzenia». Przez ekstensję może znaczyć – i taka jest intencja Lévinasa –

[68] J. O r t e g a y G a s s e t, *Idee i przeświadczenia*, tłum. E. Burska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska i in., wybór S. Cichowicz, Spacja, Warszawa 1992, s. 213n.

[69] L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 51.

[70] Tamże, s. 54.

[71] Tamże.

[72] Tamże.

nie-mieszczenie się w przyjętym porządku, wykraczanie poza ten porządek”[73]. Czemu jednak ma służyć to radykalne zerwanie? Francuski filozof widzi w nim jedyną szansę (choć bynajmniej nie pewność; raczej mamy tu do czynienia z rodzajem hazardu, nieco przypominającego logikę zakładu Pascala) na dojście do głosu spontanicznej, ludzkiej życzliwości i – biblijnie rozumianej – miłości bliźniego. Dlaczego? Bo tylko wtedy, gdy wyzwolimy się z formalistycznej dyscypliny stereotypowo uporządkowanego myślenia, możemy stać się wrażliwi na pierwotne etyczne wyzwanie płynące z Twarzy drugiego człowieka.

Lévinas ukazuje w kolejnych odsłonach tekstu, że ów podstawowy zrąb „topografii bytu” charakterystyczny dla naszej cywilizacji reprodukuje się i rozwija we wszystkich uprawianych przez nas praktykach dyskursywnych: w nauce, filozofii, religii, ideologii, a także etyce – dopóki rozumiemy ją (jak wyjaśnia Tischner) jako „technikę życia”[74], a nie jako „sztukę celnych odsłonięć”[75]. Sytuacja ta stwarza swoisty (choć złudny) komfort moralny i intelektualny, ponieważ pozwala na algorytmizację procesów decyzyjnych w każdym obszarze życia, włącznie ze sferą moralną. Ostateczną instancją rozstrzygającą o naszych wyborach staje się bowiem wiedza, uporządkowana w postaci teorii lub zbioru przeświadczeń, a wzorca systemu relacji między wiedzą a praktyką życiową dostarcza technika. Lévinas pisze: „Wszystkie warunki racjonalności mieszczą się [...] po stronie samej wiedzy i wynikającej zeń działalności technicznej”[76]. Dzieje się tak również wówczas, gdy staję twarzą w twarz z innym człowiekiem, lub też – tym bardziej – gdy mam nad nim władzę i mogę zadecydować o jego dalszym losie. Zamiast wejść w relację etyczną, by „otworzyć oczy na widzenie” bliźniego w jego prawdzie i w jego godności osoby, sięgam po wzorce racjonalności technicznej. Rezultat jest taki, że człowiek i jego los staje się jedną ze zmiennych w rozwiązywanym przeze mnie równaniu, a z logiki systemu, z którego wyprowadzam technikę

[73] Tamże, s. 50 (przypis tłumaczki).

[74] „Nasz dzisiejszy świat stracił metafizyczne wymiary. Ich miejsce zajęły kategorie techniczne – polityczne, ekonomiczne. Nawet etyka staje się powoli zwykłą «techniką życia», a religia rodzajem «ekonomii» zajmującej się «zbawianiem człowieka»”. J. T i s c h n e r, *Nieszczęsny dar wolności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1993, s. 18.

[75] T e n ż e, *Sztuka etyki*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, s. 373. Autor rozwija tę myśl następująco: „Stoimy dziś wobec ważnej decyzji: czy wzorem dla naszego myślenia etycznego ma być technika, czy też trzeba nam gdzie indziej szukać źródeł inspiracji? […] myślenie techniczne odrywa nasz ethos od doświadczenia drugiego człowieka, stępia naszą wrażliwość na świat wartości etycznych, nie potrafi postawić sensownie zagadnienia autentyzmu […]. Etyka jako wiedza ma być wiedzą o sztuce tworzenia. Niełatwo jest mówić o sztuce tworzenia. […] Jakiż więc język byłby najbliższy etyce? Wydaje się, że język odsłaniający. Odsłonić znaczy: coś opisać i komuś otworzyć oczy na widzenie […]. Etyka jako wiedza o sztuce tworzenia dobra sama musi stać się sztuką celnych odsłonięć” (tamże, s. 372n.).

[76] L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 51.

budowania rozwiązania, może wynikać na przykład konkluzja następująca: „Lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niżby miał zginąć cały naród" (J 11,50). Przed tego rodzaju uprzedmiotowieniem i instrumentalizacją drugiego nie uchroni mnie etyka, dopóki ona także mieści się w schemacie technicznej racjonalności. Rozpatrzmy dla przykładu etykę imperatywu kategorycznego. Gdy – za Kantem – stawiam w określonej sytuacji pytanie, co powinienem czynić, logika imperatywu każe mi zbudować obiektywnie słuszną maksymę postępowania, której kształt wynika z apriorycznych zasad praktycznego rozumu, a nie z poczucia odpowiedzialności za drugiego, które budzi we mnie bliskość jego Twarzy[77]. Dlatego właśnie, że każda próba otwarcia się na potrzeby i pragnienia drugiego człowieka prowadzi do usytuowania go w jakimś racjonalnie wskazanym miejscu teorii – jako bytu pośród bytów, które razem wzięte tworzą zamkniętą całość, podporządkowaną apriorycznym zasadom – jedyną możliwością wyrwania się z tego zaklętego kręgu, jaką dostrzega Lévinas, jest gest zdecydowanego zwrócenia się ku drugiemu, będący zarazem zdecydowanym wykroczeniem poza porządek „inter-esse-owności". Lévinas powołuje się na Hegla, który pisał: „Coś staje się czymś Innym, ale to Inne samo jest pewnym Czymś, a zatem również staje się czymś Innym i tak dalej w nieskończoność. Nieskończoność ta jest złą albo negatywną nieskończonością, jako że nie jest niczym innym niż negacją tego, co skończone"[78], i komentuje: „Wciąż […] to samo bez prawdziwej inności. […] Wszystkie te ruchy nie odsłaniają żadnego zewnętrza. Cóż za immanencja!"[79].

*

Radykalna krytyka Lévinasa kieruje się przeciw cechom postępu cywilizacyjnego prowadzącym do dehumanizacji, nędzy moralnej i ślepoty na cierpienia tych, których nadrzędna logika wielkich idei skazuje na alienację, odrzucenie i marginalizację, w skrajnych przypadkach odmawiając im prawa do istnienia. Jedynym, co współczesna cywilizacja ma do zaproponowania, jest system wartości zastępczych propagowanych przez ideologię konsumpcjonizmu. Nabywanie rzeczy i zwiększanie stanu posiadania nie zaspokoi jednak głodu wartości ani pragnienia bliskości; może je co najwyżej na jakiś czas zagłuszyć – lecz jest to raczej oszustwo, niż rozwiązanie. Emmanuel Lévi-

[77] Por. t e n ż e, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 54.

[78] G.W.F. H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 152. Cyt. za: Lévinas, *Ideologia i idealizm*, s. 54.

[79] L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 54.

nas proponuje strategię „zranionego uzdrowiciela”[80], gdy od podmiotu czynów moralnych wymaga „bezinteresowności”, czyli także pewnej formy autoalienacji: wyjścia poza porządek scjentystyczno-technicznej racjonalności, powodującej, że „myśl współczesna porusza się […] w bycie pozbawionym ludzkich śladów, w którym podmiotowość utraciła swoje miejsce”[81], i odnalezienia się w „niemiejscu”, a tym samym odzyskania zarówno swojej autentycznej (a nie tylko zadekretowanej mocą teoretycznej retoryki) podmiotowości, jak też utraconej wrażliwości na apel etyczny ze strony Twarzy drugiego. Strategia ta, choć niewyobrażalnie trudna – wielu komentatorów zarzuca jej utopijność[82] – jest jednak również ważką odpowiedzią na problem obcości. Poczucie obcości w ramach społeczności funkcjonującej w opisany wyżej sposób, nazwany przez Lévinasa „kulturą immanencji”[83], przybrać może jedną z dwóch postaci. Drugi człowiek jawi mi się jako obcy albo wówczas, gdy dostrzegam w nim wyłącznie nosiciela określonych cech typologicznych, pozwalających mi zakwalifikować go do takiej czy innej klasy w ramach przyjętej przeze mnie „ontologii społecznej” (brak wtedy warunków możliwości nawiązania się między nami bliskości, która mogłaby przerodzić się we wspólnotę), albo wówczas, gdy widzę w nim „innego”, czyli „odmieńca”, kogoś, kto nie spełnia kryteriów przynależności do żadnej ze znanych mi kategorii, jawi mi się zatem jako istota „nie z tego świata”. Oba te przypadki są „nieuleczalne” za pomocą środków, które oferuje kultura immanencji. Jednak przekroczenie owych barier obcości wydaje się możliwe wówczas, gdy ten, kto wychodzi naprzeciw, sam opuści bezpieczne schronienie utartych schematów myślowych i podobnie jak biblijny Abraham, przywoływany przez Lévinasa jako przykład otwartości na zew transcendencji, wyruszy w nieznane.

Inspiracje, płynące z przywołanych wyżej rozważań, mogą być cenne również dla nas, zamieszkujących świat w niewielkim stopniu podobny do tego, który znał, opisywał i analizował Lévinas. Niektóre elementy jego analiz pozostają jednak aktualne – może nawet dziś są jeszcze bardziej aktualne, niż były w jego czasach. Wprawdzie zmienił się dość zasadniczo nasz sposób postrzegania świata pod względem stopnia determinacji w poszukiwaniu teoretycznych zasad i praktycznych przejawów uniwersalnej jedności: pluralizm postaw i poglądów, przedstawiany w latach osiemdziesiątych przez Barbarę Skargę jako na wpół utopijny postulat i cel przyszłych dążeń[84], jest dziś dla nas czymś codziennym, naturalnym i oczywistym. Nie jest to jednak dokładnie ten

[80] Zob. H.J.M. N o u w e n, *Zraniony uzdrowiciel: kapłan we współczesnym świecie*, tłum. J. Grzegorczyk, J. Grzegorczyk, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994.

[81] L é v i n a s, *Ideologia i idealizm*, s. 52.

[82] „Postulaty Lévinasa są utopijne. Zdaje on sobie zresztą z tego sprawę”. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, s. 150.

[83] L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, s. 28.

[84] Por. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, s. 150.

„świadomy swych źródeł pluralizm, który nakazuje w każdym człowieku uznawać w pełni jego niezależność, godność i pełne prawo do sprawiedliwości”[85] i który „może się stać orężem przeciwko totalitarystycznym tendencjom”[86], lecz pluralizm polegający na współobecności w tej samej przestrzeni publicznej (obejmującej na przykład populację obywateli tego czy innego państwa bądź nadrzędnej struktury łączącej wiele państw) licznych grup, tworzących partykularne wspólnoty przekonań i interesów a odnoszących się do siebie nawzajem w sposób daleki od ideału. W takim „pluralistycznie podzielonym” społeczeństwie występują nie tyle silne tendencje nie tyle totalitarystyczne, jak przed paroma dziesiątkami lat, ile dążenie do utrwalenia, a nawet pogłębienia podziałów między ludźmi, którzy mogliby być sobie bliscy, życzliwi i oddani. W czasach, gdy ważyły się losy muru berlińskiego, krążyła anegdota o rozmowie przywódców obu istniejących wówczas państw niemieckich, w której Helmut Kohl pytał Ericha Honeckera, dlaczego tak mu zależy na tym, by jego siostra była dlań cudzoziemką (przywódca NRD i jego siostra mieszkali po przeciwnych stronach dzielącej Niemcy granicy). Dziś w poprzek więzów rodzinnych, przyjacielskich, zawodowych i towarzyskich biegną już nie granice państwowe (choć z różnych względów bywa i tak), lecz równie lub bardziej nieprzekraczalne bariery niezrozumienia, obcości, a często nawet wrogości i pogardy. Mechanizmem ich powstawania jest ta sama kultura immanencji – skurczona jednak do grup wyznawców jakiejś, coraz rzadziej opartej na racjonalnych podstawach ideologii. Nakazuje ona uznawać wyłącznie te przekonania i postawy, które mieszczą się w ściśle reglamentowanym porządku uzasadnień, a wszystko, co poza ów porządek wykracza, jawi się jako obce i nieprzyjazne. Narzędziem wznoszenia i umacniania tych barier jest język – głęboka prawda zawiera się w słowach Tischnera, iż „trzeba dobrze wybrać język, bo nie każdy język nadaje się dla etyki”[87]. Ci, którzy korzystają z przekazów medialnych (w radiu, telewizji czy Internecie), są dziś na co dzień zanurzeni w nieustannie płynącym strumieniu komunikacji operującej językiem konfrontacji, pogardy i wykluczenia. Bardzo łatwo stać się obcym w świecie opisywanym za pomocą takiego języka. O wiele trudniej przezwyciężyć poczucie obcości i zbliżyć się do siebie ponad sztucznie wykreowanymi podziałami. Może więc warto pomyśleć o Lévinasowskim „zerwaniu” – może nie aż ontologicznym, lecz przynajmniej lingwistycznym – i podjąć wysiłek dokonania „wyłomu” w owej wszechobecnej strategii porządkowania przez wykluczanie tych, którzy myślą, mówią i czynią inaczej niż „nasi”.

[85] Tamże, s. 151.
[86] Tamże.
[87] T i s c h n e r, *Sztuka etyki*, s. 373.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 104-120
DOI 10.12887/30-2017-1-117-07

Maciej KAŁUŻA

OBCY, ABSURDALNY ŚWIAT I OBCY SPOGLĄDAJĄCY Z LUSTRA
Motywy obcości w twórczości Alberta Camusa*

„Widzę [...] że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarte jest trudu, by je przeżyć" – pisze Camus. Jego rozważania nad absurdem dotykają problemu obcości, ogniskując się na kwestii epistemologicznej, na pytaniu, czego i jak człowiek może się dowiedzieć, zastanawiając się nad swoim miejscem w świecie, ale dotykają też kwestii moralnej, łączącej się z określeniem wartości życia ludzkiego w relacji do posiadanej przez człowieka wiedzy.

Niniejszy artykuł, choć jego tytuł jednoznacznie wskazuje na istnienie w obrębie myśli Alberta Camusa istotnych wątków poświęconych kategorii obcości, ma na celu ukazanie nie tylko jej źródeł i specyfiki w rozważaniach absurdysty, ale i progresywnego charakteru jego myśli. We wczesnej eseistyce Camusa poczucie obcości jest punktem wyjścia rozważań filozoficznych, z których wyłania się jednoznaczna potrzeba określenia możliwości konfrontacji z człowieka z obcością, szczególnie w sferze relacji międzyludzkich. Chociaż wczesne refleksje Camusa na temat obcości są mocno inspirowane zarówno filozofią egzystencji, jak i problematyką absurdu, to myśl jego pozostaje jednak wierna przekonaniu, które wyraził już w roku 1938 w recenzji *Mdłości* Sartre'a, że zarówno doświadczenie absurdu, jak i towarzyszące mu poczucie obcości nie mogą być konkluzją rozważań filozoficznych, lecz punktem wyjścia dalszego namysłu[1]. Zanim jednak odniosę się do sposobu, w jaki Camus postrzegał możliwość przekroczenia obcości przez człowieka, chciałbym określić rolę samej kategorii obcości w jego wczesnej eseistyce filozoficznej. Zagadnienie to – jak sądzę – dotyczy przede wszystkim kategorii obcości metafizycznej, do której Camus odnosi się w *Micie Syzyfa*, wydanym w roku 1942[2].

* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2013/09/D/HS1/00873, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Serdecznie dziękuję pani dr Katarzynie Wróbel za cenne uwagi i propozycje zmian w tekście.

[1] Por. A. C a m u s, *La Nausée par Sean-Paul Sartre*, 20 X 1938, w: tenże, *Œuvres complètes*, t. 1, *1931-1944*, Gallimard, Paris 2006, s. 795n.

[2] Zob. t e n ż e, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *„Mit Syzyfa" i inne eseje*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 61-119.

OBCOŚĆ METAFIZYCZNA

Pierwszy rozpatrywany na gruncie filozoficznym rodzaj obcości ujęty przez Camusa proponuję nazwać obcością metafizyczną. Refleksja na ten temat ściśle wiąże się w jego pismach z rozważaniami, które poświęca on absurdowi. Warto zatem najpierw wyjaśnić relację, jaka rysuje się między obcością metafizyczną a doświadczeniem (oraz pojęciem) absurdu w *Micie Syzyfa*. Dla młodego Alberta Camusa, określającego ramy teoretyczne swojego pierwszego eseju filozoficznego, „obcość" nie była pojęciem kluczowym ani fundamentalnym. Stanowiła jeden z elementów składających się na swoisty klimat myśli, którą – jak zaznaczał – chciał się zająć ze względu na istotność skutków uznania życia za bezsensowne. Wprowadzając do swoich rozważań, autor stwierdza: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii"[3]. Okazuje się zatem, że to, czy świat, który nas otacza, jest swojski, czy też obcy, czy jest on przyjazny, czy wrogi, pozostaje mniej istotne niż to, jaki wpływ owa obcość czy też wrogość, swojskość czy też przyjazność, mają na naszą decyzję co do dalszego trwania w istnieniu.

Pytanie, które Camus postawił w roku 1942, dotyczy związku między tym, co nazywa on absurdem, a samobójstwem człowieka. Odpowiedź na nie ma zaś przede wszystkim określić, czy rozumowanie dotyczące absurdu może prowadzić do wniosku, że samobójstwo człowieka jest rozwiązaniem problemu pozwalającym wraz z zakończeniem życia podmiotu usunąć towarzyszące absurdowi poczucie rozpaczy i bezsensu. W kontekście tych właśnie rozważań Camusa pojawia się obcość (franc. étrangeté) jako jeden z elementów problemu absurdu rozpatrywanego przez człowieka. Absurd z kolei pojawia się wskutek przekonania o rozbieżności między oczekiwanym przez człowieka sensem a tym, co daje mu szeroko pojęty świat: „Widzę […] że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarte jest trudu, by je przeżyć"[4] – pisze Camus. Jego rozważania nad absurdem dotykają problemu obcości, ogniskując się na kwestii epistemologicznej, na pytaniu, czego i jak człowiek może się dowiedzieć, zastanawiając się nad swoim miejscem w świecie, ale dotykają też kwestii moralnej, łączącej się z określeniem wartości życia ludzkiego w relacji do posiadanej przez człowieka wiedzy. Doświadczenie absurdu rodzi się z poczucia, że podmiot poznający i przedmiot poznania nie dają się sprowadzić do jednej, unifikującej zasady, że otaczająca nas rzeczywistość nie daje się zamknąć w ludzkich kategoriach, wyjaśnieniach czy też pojęciach. Pytamy wówczas o wpływ owej obcości świata na nas samych, na nasze życie,

[3] Tamże, s. 65.
[4] Tamże, s. 66.

na ludzką zdolność do istnienia w obrębie doświadczania świata, który albo przekracza ludzkie zdolności poznawcze, albo też, uznany za niesprowadzalny do oczekiwań człowieka, niesie ze sobą zjawiska i doświadczenia, które nie dają się wyjaśnić, jak chociażby śmierć. Według Camusa doświadczenie metafizycznej obcości świata skłania człowieka do powrotu na obszar tego, co poznane. Poczucie obcości prowadzi zatem do znanego z medytacji Kartezjańskich zabiegu zmierzającego do określenia „swojskości" – pierwszego punktu odniesienia, z którego zostanie wyprowadzona każda kolejna refleksja. Nie tylko jednak Kartezjusz pojawia się tutaj jako ten, który zaleca tego rodzaju strategię wobec doświadczenia obcości. Camus odwołuje się także do myśli Jaspersa: „Kiedy Karl Jaspers, ogłaszając niemożność ukonstytuowania jedności świata, powiada: «To ograniczenie prowadzi mnie do samego siebie, tam, gdzie nie kryję się już za obiektywnym punktem widzenia, który tylko reprezentuję, tam, gdzie ani ja sam, ani inna egzystencja nie może stać się dla mnie przedmiotem», po wielu innych ewokuje te miejsca pustynne i wyschłe, gdzie myśl osiąga swój kres"[5]. Przywołując słowa niemieckiego filozofa, Camus wskazuje na obcość jako wyzwanie. Obcość wyznacza granicę poznawczą, pozwala odnieść się do tego, gdzie i w jaki sposób kończy się swojskość podmiotu. Aby zarysować granicę między tym, co obce, a tym, co swojskie, trzeba również określić, w jaki sposób owa granica przedstawia się człowiekowi doświadczającemu świata.

Momentem separującym to, co obce, od tego, co swojskie, okazuje się – zdaniem Camusa – doświadczenie czy też poczucie absurdalności. Sytuując się między tym, co ludzkie, a tym, co się człowiekowi wymyka, owa granica – absurd – nie daje się jednak ująć kategorialnie, definicyjnie. Ponadto relacyjny charakter absurdu, a także jego wrażeniowy charakter i indywidualność utrudniają określenie jego ogólnej, pojęciowej natury, a co za tym idzie – nie pozwalają na jednoznaczne i jasne wskazanie granicy między swojskim a obcym. Camus, niewątpliwie inspirowany fenomenologią, proponuje zatem, aby zagadnienie absurdu rozłożyć na szereg opisów wrażeń i odnieść się do zjawisk, które wytyczą swoisty zakres rozważań: „Tak jest też z uczuciami niepochwytnymi, które odsłaniają częściowo akty przez te uczucia ożywiane i postawy umysłu, jakie suponują. Można zrozumieć, że definiuję w ten sposób metodę. Ale można również zrozumieć, że to metoda analizy, a nie poznania. Metody bowiem implikują jakąś metafizykę, bezwiednie zdradzają wnioski, jeszcze na razie nieznane. Tak ostatnie stronice książki zawierają

[5] Tamże, s. 71; Camus w okresie pisania *Mitu Syzyfa* nie miał najprawdopodobniej styczności z tekstami samego Karla Jaspersa. Marie-Louise Audin, która analizie *Mitu Syzyfa* poświęciła swoją rozległą, niestety niepublikowaną rozprawę doktorską, wskazywała jednakże, że znajomość Jaspersa Camus zawdzięcza dziełu Jeanne Hersch *L'Illusion philosophique* (Alcan, Paris 1936) (por. M.L. A u d i n, *Posłowie*, w: Camus, *Œuvres complètes*, t. 1, s. 1270).

się już w pierwszych. To nieunikniona trudność. Zdefiniowana tu metoda jest wyrazem przekonania, że wszelkie prawdziwe poznanie jest niemożliwe. Tylko wyglądy mogą być opisane i klimat odczuty"[6]. Odnosząc się do badania relacji łączącej człowieka ze światem, Camus już na wstępie zaznacza, że jego książka nie będzie niczym więcej niż opisem – swoistą fenomenologią absurdu. Wybór metody zakłada – jak zauważa – granice i konsekwencje rozważań, wyznacza zakres tego, co możliwe do osiągnięcia w obrębie owej refleksji, i wskazuje, że w ramach przyjętej metodologii nie może ona prowadzić do systematycznej, ogólnej i całościowej filozofii absurdu.

Zgodnie z naszkicowaną tak metodą Camus określa w kolejnych odsłonach momenty, w których człowiek doświadcza absurdu. Lektura opisu tych sytuacji wskazuje, że obcość (precyzyjniej zaś to, co Camus określa jako obcość) nie jest ani jedynym, ani koniecznym elementem określającym relację człowieka z szeroko pojętym światem. Absurd, jak zauważa autor *Mitu Syzyfa* w kolejnych prezentacjach problemu, wiąże się z pojęciami, które odsyłają nas do myśli Martina Heideggera. Należy do nich przede wszystkim pojęcie nicości (franc. rien), która przerywa ciągłość doświadczenia człowieka i kieruje go w stronę refleksji nad tym, co niewiadome (wątek ten, jak sądzę, zapożyczony został przez Camusa bezpośrednio z komentarza Georges'a Gurvitcha[7], swoją wiedzę na temat myśli Heideggerowskiej, a konkretniej rozważań Heideggera na temat nicości w kontekście ontologii zawartych w *Bycie i czasie*, Camus czerpał bowiem właśnie z tej pracy)[8]. Drugie z pojęć inspirowanych myślą Heideggera a wykorzystywanych przez Camusa to „znużenie" (franc. lassitude). Ukazując wydobywanie się świadomości absurdalnej człowieka ze świata „się", pisarz sięga bowiem (co dość charakterystyczne, bez podania źródła inspiracji) do Heideggerowskiej troski (franc. souci), prowadzącej w stronę autentycznego bycia[9]. Camus rozpatruje następnie absurd w relacji do świadomości czasu, szczególnie zaś w kontekście relacji między czasowością człowieka a jego świadomością śmierci, raz jeszcze bezpośrednio nawiązując do lektury Gurvitcha i do rozważań Heideggera na temat bycia-ku-śmierci.

Wydaje się, że w dalszej części *Mitu Syzyfa* obcość jako aspekt absurdalności nie jest już omawiana w bezpośrednim odniesieniu do rozważań Heideggera. Poniekąd cały wywód Camusa na temat obcości jest – posłużę się tutaj grą

[6] C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 73.

[7] Zob. G. G u r v i t c h, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1930.

[8] Por. C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 74. Por. też: M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 401n..

[9] Por. H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 257-261. Na temat relacji myśli Camusa i Heideggera w omawianym fragmencie por. G. H e f f e r n a n, *Absurdity, Creativity and Constitution: Critical Observations on Camus's Critique of Husserl's Phenomenology in the „Myth of Sisyphus"*, „Journal of Camus Studies" 2013, s. 91.

słów – obcy jego własnej refleksji. Camus rozpatruje obcość określoną jako problem przez innych myślicieli, nie wprowadza jednak własnego rozumienia tego pojęcia. Gdy Camus podejmuje problem obcości świata w kontekście absurdu, zauważając, że „pierwotna wrogość świata idzie ku nam poprzez tysiąclecia”[10], wyraźnie wskazuje na konfrontacyjny charakter relacji, jaka zawiązuje się między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem. Świat, do tej pory maskowany przez dekoracje i przyzwyczajenia, staje się jednocześnie rozpoznany i nierozpoznany. Paradoks ten wiąże się z faktem, że z jednej strony docieramy do zrozumienia, ile w owym świecie było naszej projekcji („Dekoracje maskowane przez przyzwyczajenie stają się tym, czym są. Oddalają się od nas”[11]), z drugiej zaś świat odgrodzony od projekcji i przyzwyczajeń jawi się podmiotowi jako obcy, nieprzenikalny[12].

Druga wymieniona przez autora odsłona obcości nie łączy się już z odniesieniem człowieka do świata, lecz z jego relacją do innego człowieka w świecie i przybliża nas ona do uchwycenia szczególnie interesującego wymiaru obcości związanego z relacją człowieka z innym. Ponadto bezpośrednio wskazuje na źródło rozważań Camusa, którym były *Mdłości* Sartre’a. Należy tu bowiem podkreślić, że obydwa te opisy obcości, generyczne dla postrzegania tej kategorii w twórczości Camusa, bazują (jeden bezpośrednio, drugi zaś implicite) właśnie na rozważaniach Sartre’owskich. Gdy więc Camus określa obcość w kontekście klimatu epoki, odnosząc ów problem do kwestii absurdu, zasadniczo cały swój wywód opiera na doświadczeniu obcości ukazanym w *Mdłościach.* Co jednak ciekawe, Camus daleki jest od uznania, że relacja łącząca człowieka tak ze światem, jak i z innym człowiekiem sprowadza się do konstatacji Sartre’a, i często afirmuje bliskość innego człowieka i piękno świata[13]. Zastanówmy się jednak w tym miejscu nad rolą tak rozumianej obcości w kontekście problematyki absurdu.

Podobnie jak inne sytuacje prowadzące ku doświadczeniu absurdu, obcość odgrywa rolę poznawczą i wiąże się z pojęciem sprzeczności, do którego Camus bardzo często się odwołuje (John Cruickshank, wnikliwy komentator jego myśli, wskazuje, że Camus wręcz nadużywa tego pojęcia[14]). Wprowadzając problem sprzeczności do rozważań o absurdzie, przywołuje on wprawdzie jej klasyczne definicje sformułowane przez Arystotelesa[15], lecz jego rozumieniu tej kategorii bliżej jest do paradoksu opisywanego przez Sørena Kierkegaarda

[10] C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 7.

[11] Tamże, s. 75.

[12] Por. tamże.

[13] Por. tamże, s. 112n., 148n.

[14] Zob. J. C r u i c k s h a n k, *Camus and the Literature of Revolt*, Oxford University Press, London 1959.

[15] Por. C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 77.

w *Nienaukowym zamykającym post-scriptum*[16]. Wedle Kierkegaarda paradoks jest koncepcją lub ideą, która chociaż posiada znamiona sprzeczności, domaga się innego potraktowania niż sprzeczność logiczna, prowadząc podmiot do rezygnacji z jej odrzucenia[17]. Swoje rozważania na temat absurdu Camus odnosi do relacji między podmiotem poznającym a owym szeroko pojętym światem. W rzeczy samej absurd stanowi treść tej właśnie relacji, a mówiąc precyzyjniej, jest on rezultatem konfrontacji oczekiwań człowieka, poszukującego znaczenia oraz sensu w świecie, z doświadczeniem braku tego znaczenia i sensu. Człowiek chciałby świat zrozumieć: „Gdyby myśl w zmiennych lustrach zjawisk odkryła relacje wieczne, które mogłyby je streścić i streścić się same w jedynej zasadzie, można by mówić o szczęściu umysłu"[18]. Zdaniem myśliciela, wraz ze swoim pytaniem o sens człowiek wprowadza roszczenie do jedności, będące jednocześnie pragnieniem przezwyciężenia obcości poznawanego przedmiotu. Roszczenie owo już ze względu na sam charakter relacji pytającego do świata (pytający stawia się bowiem w opozycji do przedmiotu refleksji) nie może zapewnić człowiekowi oczekiwanego przezeń rezultatu. Przekładając te rozważania Camusa na płaszczyznę problematyki obcości i swojskości, możemy skonstatować, że w jego przekonaniu relacja człowieka do tego, co dane poprzez kolejne akty poznawcze, zawsze skazana jest na niepowodzenie. W kontekście ludzkiej tęsknoty za sensem i jednością prowadzi to do niemożliwości określenia tak charakteru świata, jak i żyjącego w nim człowieka.

Poczucie obcości pojawia się jednocześnie w kontekście autorefleksji: „Pomiędzy moim przekonaniem o własnej egzystencji i treścią, którą próbuję przydać temu przekonaniu, przepaść nie będzie nigdy zapełniona. Na zawsze pozostanę obcy samemu sobie"[19]. Odnosi się to także do doświadczenia świata, w którym egzystuje człowiek: „Cała wiedza ziemi nie może mi dać nic, co upewniłoby mnie, że ten świat należy do mnie. Opisujecie mi go i uczycie, jak go klasyfikować. […] Rozumiem, że jeśli dzięki wiedzy mogę pojąć zjawiska i wyliczyć je, nie mogę pochwycić świata. […] każecie mi wybierać pomiędzy opisem, który jest pewny, ale nie uczy mnie niczego, i hipotezami, które jakoby mnie uczą, ale zgoła nie są pewne"[20]. Poczucie obcości wobec świata i wobec samego siebie prowadzi człowieka do metafizycznego kryzysu, który ma konsekwencje praktyczne dla jego działania: „Obcy sobie i światu, za jedyną

[16] Por. S. K i e r k e g a a r d, *Nienaukowe zamykające post-scriptum*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 68-76.

[17] Na temat paradoksu u Kierkegaarda por. G. S c h u f r e i d e r, *The Logic of the Absurd*, „Philosophy and Phenomenological Research" 44(1983) nr 1, s. 67n.

[18] C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 78.

[19] Tamże, s. 80.

[20] Tamże, s. 80n.

broń mając myśl, która sama siebie neguje, ledwo wygłosi sąd twierdzący – jakaż jest w końcu ta kondycja, gdzie spokój uzyskać mogę, tylko odrzucając wiedzę i życie, gdzie pragnienie podboju obija się o mury odpierające każdy szturm?”[21]. Doświadczając absurdu, człowiek nie konkluduje jednocześnie, że wszystko, czego doświadcza, jest mu obce, ale raczej że świat nie daje się sprowadzić do zasady, w której nie byłoby obcości (a która nie byłaby jedynie projekcją człowieka) bez poświęcenia tego, co człowieka zeń wyodrębnia, a realizuje się właśnie w refleksji filozoficznej. Camus nie konstatuje, że świat jest całkowicie obcy człowiekowi, że wszystko jest tajemnicą. Przeciwnie – to właśnie ograniczone sukcesy człowieka w poznaniu świata, jego cząstkowy wgląd w charakter rzeczywistości, dają nadzieję, że kolejne akty poznawcze pozwolą scalić te wglądy, prowadząc do odpowiedzi na wielkie pytania metafizyczne: „Skąd pochodzę?” „Kim jestem?” „Dokąd zmierzam?”. Zdaniem Camusa o ograniczonym sukcesie aktów poznawczych człowieka świadczy jego dwudziestowieczna wersja Kartezjańskiego cogito. Próby odpowiedzi na filozoficzne pytania o sens, jakie człowiek stawia od stuleci, ujawniają pewną prawidłowość, którą – jak twierdzi Camus – warto potraktować jako punkt wyjścia do dalszych rozważań: człowieka nie da się sprowadzić do świata, nie stanowi on bowiem z nim jedności, nie można też wyjaśnić poprzez teorię (naukową bądź filozoficzną), jaki jest uniwersalny sens ludzkiej egzystencji. Brak takiej jednoznacznej odpowiedzi to już jednak pewna wiedza. Uznanie, że relacja łącząca człowieka ze światem ma niezmiennie charakter absurdalny, przez co nie sposób ująć poznawczo świata i człowieka jako pewnej całości (mimo że człowiek pragnienie takiej jedności wyraża), jest już – według Camusa – bardzo istotnym krokiem filozoficznym. Człowiek nie jest w stanie przekroczyć tak swojej własnej obcości, jak i obcości otaczającego świata. Nie jest w stanie udzielić odpowiedzi ani na pytanie „kim jestem?”, ani na pytanie „czym jest świat?”. Obcość zawsze jawi się jako granica, za którą znajduje się poszukiwana prawda – prawda umożliwiająca zniesienie relacyjnego, przedmiotowo-podmiotowego charakteru ludzkich aktów poznawczych. Znaczna część krytycznej refleksji zawartej w *Micie Syzyfa* wskazuje, że można przyjąć, iż owa prawda jednak i s t n i e j e, i uznawszy granice poznawcze człowieka, odnosić się do niej poprzez akty o charakterze innym niż stricte racjonalny – poprzez akty wiary i nadziei pozwalające wbrew wiedzy uznać racjonalny charakter tego, co człowieka przekracza, i stanowiące wyraz jego intelektualnego poddania się tajemnicy bytu.

Wychodząc od stwierdzenia absurdalności świata, uznawszy ją za nieredukowalny element istnienia w nim człowieka, Camus proponuje zatrzymanie się w swoistym napięciu, jakie istnieje między człowiekiem a światem. Ów

[21] Tamże, s. 81.

stan, opisany w konkludującej części *Mitu Syzyfa*, nie daje się jednak łatwo określić, doprecyzować ani opisać, co prowokuje liczne – do dziś prowadzone – spory na temat spójności czy też konsekwencji intelektualnej autora[22]. Owa trudność interpretacyjna dotyczy zdaniem komentatorów Camusa nie tylko przekroczenia przez niego wymiaru poznawczego ku rozważaniom stricte moralnym (pojawia się tu problem „gilotyny" Hume'a), ale – co bardziej istotne w kontekście rozważań na temat obcości – również konieczności przyjęcia przez podmiot poznający jednocześnie postawy negacji i postawy afirmacji. Trwanie zbudowane na przekonaniu o absurdalnym charakterze relacji łączącej człowieka ze światem nie może jednak, zdaniem Camusa, obyć się bez buntu jednostki. Już w *Micie Syzyfa* to właśnie bunt wydaje się myślicielowi bardzo istotnym aspektem egzystencji: nie doświadczywszy pożądanej jedności świata, człowiek nie chce pogodzić się z tym, czego doświadcza; sprzeciwia się uznaniu, że to właśnie absurd ma określać jego istnienie i związek ze światem. W jego sprzeciwie nieuchronnie zawiera się jednak afirmacja, zgoda, by uznać absurd za wiążący, istotny i fundamentalny element ludzkiej kondycji i wiedzy o świecie oraz o sobie samym. Camus podkreśla, że mimo trudności i sprzeczności cechujących rozumowanie afirmacja absurdu będąca zarazem sprzeciwem wobec niego stanowi istotny moment określający perspektywę człowieka w świecie. Ów stan nie odpowiada jego pierwotnemu roszczeniu, nie zaspokaja metafizycznej ambicji człowieka. Jednocześnie jednak – co według Camusa jest szczególnie ważne – skutecznie wymyka się wartościowaniu odwołującemu się do tego, co znajduje się poza obszarem ludzkiej wiedzy.

Człowiek nie dysponuje pełną wiedzą o świecie i należy się z tym faktem skonfrontować: trwała niezgoda na brak obiektywnego sensu jest dla człowieka brzemienna w sens, który stanowi dla niego punkt odniesienia w dalszym życiu. Odrzuciwszy pokusę ujednolicenia, które przekracza ludzkie możliwości, pokusę wyrwania światu (i samemu sobie) obcości, zgadzając się na jej istnienie w świecie – obok śmierci, tajemnicy, ale także piękna, szczęścia i życia – człowiek absurdalny stara się żyć w wymiarze „względnym", odnajduje, jeśli nie Sens, to (własny) sens, pomagający uniknąć rozpaczy. Sens ów zostaje doskonale wyrażony w ostatniej odsłonie eseju, w apelu pisarza,

[22] Pierwsze zarzuty wobec rozwiązania problemu absurdu przez Camusa pojawiły się już w roku 1943 w eseju Maurice'a Blanchota poświęconym *Mitowi Syzyfa* (zob. M. B l a n c h o t, *Faux Pas*, Gallimard, Paryż 1943). Najbardziej znane krytyczne opracowanie dotyczące absurdu jako problemu filozoficznego i jego rozwiązania przedstawił zaś John Cruickshank (zob. C r u i c k s h a n k, dz. cyt). Na temat postawy absurdalnej według Camusa zob. też: H. H o c h b e r g, *Albert Camus and the Ethics of Absurdity*, „Ethics" 75(1965) nr 2, s. 87-102; R.A. D u f f, S.E. M a r s h a l l, *Camus and Rebellion: From Solipsism to Morality*, „Philosophical Investigations" 5(1982) nr 2, s. 116-134; A. S a g i, *Albert Camus and the Philosophy of Absurd*, Rodopi, Amsterdam–New York 2002; M.H. B o w k e r, *Albert Camus and the Political Philosophy of the Absurd: Ambivalence, Resistance, and Creativity*, Lexington Books, Lanham 2013.

by widzieć mitycznego Syzyfa szczęśliwym. Konkluzje wczesnych rozważań filozoficznych Camusa o absurdzie budziły wątpliwości nie tylko komentatorów, ale też samego autora, który odniósł się do nich w swoich *Notatnikach*[23], wydanych dopiero po jego śmierci. W momencie, w którym ukazuje się *Mit Syzyfa*, Camus wyraźnie dąży już do przekroczenia wyznaczonej w nim perspektywy, do wyjścia poza ramy doświadczenia absurdu i przezwyciężenia i związanej z nim obcości świata. Pragnie dokonać tego na gruncie analizy szczególnej relacji łączącej człowieka z innym człowiekiem, a jego rozważania nabierają charakteru nie tyle poznawczego, ile moralnego. Chociaż ta intelektualna progresja nie prowadzi go do przekonania, że opisaną w *Micie Syzyfa* metafizyczną obcość świata można przekroczyć, Camus wyraża jednak przeświadczenie, iż możliwe jest zredukowanie jej oddziaływania na człowieka dzięki wspólnotowemu charakterowi jego istnienia w świecie.

OBCOŚĆ W WYMIARZE SPOŁECZNYM

Przed zarysowaniem specyfiki ujęcia przekraczania obcości w wymiarze międzyludzkim, które można odczytać zarówno w Camusa *Listach do przyjaciela Niemca* z lat 1943-1944, jak i w jego *Notatnikach* z lat 1942-1943 oraz w korespondencji, którą prowadził z Jeanem Grenierem, warto odnieść się do literackiej wizji obcości ukazanej w *Obcym.* Już na wstępie zauważmy (z pewnością celowy) zabieg stylistyczny obecny w tym przełomowym dla literatury francuskiej dziele. Słowa nawiązujące do tytułu dzieła, odnoszące się do kategorii obcości, nie pojawiają się w samym tekście[24]. Już na poziomie języka widać tym samym, że obcość jest zdaniem Camusa przedmiotem raczej odczucia niż opisu, i to obcość w obydwu sensach: relacji tak do człowieka, jak i do świata jako całości. W swojej wypowiedzi na temat charakteru obcości, która przenika powieść *L'Étranger*, w tekście pochodzącym z roku 1955[25], czyli z perspektywy czasu pozwalającej autorowi na dystans do własnego dzieła (dystans taki możliwy jest, gdy własna książka staje się już tworem częściowo obcym), Camus pisze, że Meursault pozostaje obcy dla społeczeństwa, w którym żyje, że „odmawia uczestnictwa w grze"[26] przede wszystkim po-

[23] Por. A. C a m u s, *Notatniki 1935-1959*, tłum. J. Guze, Krąg, Warszawa 1994, s. 124, 135n.

[24] Zob. t e n ż e, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1985.

[25] Zob. t e n ż e, *Préface à l'édition américaine de l'Étranger*, w: tenże, *Œuvres complètes*, t. 1, s. 215-218.

[26] René Girard zauważył niekonsekwencję tego odautorskiego komentarza: Meursault odmawia kłamstwa, składa jednak fałszywe zeznanie policji, gdy pobita zostaje kochanka Rajmunda (por. R. G i r a r d, *Camus's Stranger Retired*, PMLA 79(1964) nr 5, s. 530n.). O ile nie podano inaczej, tłum. fragmentów obcojęzycznych – M.K.

przez odmowę kłamstwa. Zdaniem Camusa obcość ujawnia się w kontekście społecznym właśnie wówczas, gdy człowiek odmawia uczestnictwa w grze społecznej, w konwenansie, który został przyjęty i założony jako niereduko-walny punkt odniesienia. Ów konwenans czy też obyczaj staje się podczas procesu Meursaulta okolicznością obciążającą: morderstwo Araba, za które został aresztowany, to zaledwie przyczynek do oceny bohatera przez pryzmat jego kolejnych faux pas: picia kawy podczas czuwania nad trumną matki, braku łez podczas pogrzebu. W nawiązaniu do swojej powieści Camus mówi o kłamstwie w sposób następujący: „Kłamać to nie tylko mówić coś niezgod-nego z prawdą. To także, i przede wszystkim, wyrażać więcej, niż się czuje. To coś, co robimy wszyscy, codziennie, aby uprościć życie. […] [Meursault – M.K.] mówi, kim jest, odmawia ukrywania swoich uczuć i natychmiast spo-łeczeństwo czuje się zagrożone”[27]. Świadomy interpretacji wskazujących na emocjonalną pustkę bohatera książki podkreśla, że taki obraz Meursaulta nie był jego zamierzeniem: „Dalekiego od wyzbycia się wszelkich uczuć, ożywia [go] pasja, która jest głęboka, ponieważ jest uparta, pasja prawdy i absolutu”[28]. Obcość bohatera powieści – doświadczana przez otaczające go osoby – budzi jednak niepokój prowokujący potrzebę jej oswojenia, wyrażającą się w nie-ustannie kierowanych do Mersaulta zaproszeniach do uczestnictwa w stoso-wanej przez te osoby grze konwenansów i przekonań. Akcentowana przez Camusa obcość bohatera wobec innych ludzi nie wyczerpuje jednak tematyki dzieła. Meursault doświadcza również obcości innego rodzaju – tego, który opisany został w *Micie Syzyfa*, a który pojawia się, gdy człowiek stojący przed lustrem widzi obcego w samym sobie: „Tego dnia po wyjściu strażnika przej-rzałem się w aluminiowej manierce. Wydało mi się, że moje odbicie pozostaje poważne, nawet wówczas, gdy staram się do niego uśmiechać. Poruszyłem manierką. Uśmiechnąłem się, lecz ono zachowało ten sam surowy, smutny wyraz”[29]. Opis ten obrazuje myśl sformułowaną w *Micie Syzyfa:* „Podobnie obcy, który w pewnych chwilach wychodzi na nasze spotkanie z lustra, brat bliski, a jednak niepokojący, którego odkrywamy we własnych fotografiach, to także absurd”[30].

Niepokój Meursaulta koresponduje poniekąd z myślą Emmanuela Lévi-nasa omawiającego ruch człowieka w stronę przekroczenia własnej obcości, przezwyciężenia różnicy pomiędzy Sobością (franc. le soi) oraz Ja (franc. le moi)[31]. Należy tu wyraźnie dodać, że na tej płaszczyźnie Meursault osiąga

[27] C a m u s, *Préface à l'édition américaine de l'Étranger*, s. 215.

[28] Tamże, s. 216.

[29] T e n ż e, *Obcy*, s. 52.

[30] T e n ż e, *Mit Syzyfa*, s. 76.

[31] Por. E. L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warsza-wa 1999, s. 45, 54.

sukces: przekracza swoją własną nieprzejrzystość, oczekując na moment – co podsyca swoistą absurdalność owego odkrycia – w którym wykonany ma być na nim wyrok śmierci: „Pozwoliłem się ogarnąć tkliwej nieczułości świata. Czując, że tak jest do mnie podobny, tak braterski, pojąłem, że byłem szczęśliwy, że jestem nim nadal”[32].

Zagadnienia, jak w powieści Camusa rozumiana jest obcość, nie wyczerpuje jednak ani problem stosunku innego do jej bohatera, ujawniający się w próbach wciągnięcia Meursaulta do swojej gry przez społeczeństwo, ani problem obcości bohatera wobec samego siebie, widoczny w jego autorefleksji, ani też problem drogi, jaką przebywa on od postawy odmowy poszukiwania autentyczności, aż do chwilowego doznania harmonii, wolności i szczęścia. Trzeci, najbardziej niepokojący wymiar tej problematyki, ujawnia się we wczesnej myśli Camusa w jego refleksji nad aktem zabójstwa. Nawiązując do współczesnych teorii socjologicznych, trzeba podkreślić, że w kontekście powieści niezwykle istotne okazuje się „zderzenie” społeczeństwa z obcością Meursaulta oraz „zderzenie” Meursaulta z obcością Araba. Socjolog Andrzej Zajączkowski pisze: „Nie ma mowy o świadomym samookreśleniu się w kategoriach kulturowych, o utożsamieniu siebie z pewnym systemem wartości dotąd, dopóki jesteśmy «sami swoi». Dopiero obecność obcego pozwala nam na określenie siebie, a to następuje w wyniku krytycznej obserwacji obcego, ujmowania go w kategoriach własnych wartości kulturowych, a zatem wartościowania go, czyli tworzenia jego etnicznego stereotypu”[33]. Przykładając sens tych słów do problemu obcości w powieści Camusa, możemy sądzić, że przerwanie zobojętnienia Meursaulta na rzecz określenia samego siebie realizuje się dopiero po jego tragicznym zderzeniu z obcością Araba na plaży: owa skrajna negacja innego, jaką w powieści wyraża akt zabójstwa, otwiera bohatera na krytyczną obserwację samego siebie. Podobnie obecność tytułowego obcego na ławie oskarżonych ukazuje zwrotność relacji sądzenia w społeczeństwie: sadzając innego na ławie oskarżonych, obywatele mają możność określenia własnej „swojskości”, a wobec jej nieefektywności w „oswojeniu” obcego reagują na sam fakt jego istnienia wrogością i odwołują się do przemocy.

Zastosowane w powieści zabiegi literackie i stylistyczne wyprowadzają czytelnika poza świadomość istotnego faktu: powodu, dlaczego Meursault w ogóle trafia na ławę oskarżonych. Poszukiwanie przez niego autentyczności i szczerości – jak odnosząc się do struktury literackiej utworu, wskazywał Girard w kontekście uwag Camusa o sensie jego powieści – nie mogło się udać już z tej przyczyny, że Meursault nie był ani całkowicie szczery, ani niewinny. Okłamał policję, składając zeznanie na korzyść Rajmunda, i za-

[32] C a m u s, *Obcy*, s. 77.

[33] A. Z a j ą c z k o w s k i, *Obrazy świata białych*, PIW, Warszawa 1973, s. 283.

mordował na plaży obcego człowieka. Absurdalność tej zbrodni podkreśla dodatkowo szczególny aspekt *Obcego*, który oburzał krytykę rozpatrującą to dzieło z perspektywy teorii postkolonialnej[34]: w powieści zamordowany Arab nie ma nawet imienia, nie ma tożsamości, jest wyjęty poza nawias narracji. Charakter relacji łączącej Meursaulta z Arabem jest analogiczny do charakteru relacji między sądzącymi a Meursaultem. Jest to relacja o naturze konfrontacji, a jedyna różnica między obydwoma przypadkami polega na charakterze zbrodni. Zabójstwo dokonane przez Meursaulta stanowi aberrację i jest rezultatem gwałtownej potrzeby negacji uderzającego w bohatera doświadczenia absurdalnego, symbolizowanego w powieści przez Słońce. Zbrodnia dokonana na Meursaulcie ma natomiast charakter „logiczny"[35], jest świadomym i celowym działaniem wypływającym z dążenia do usunięcia poza obręb istnienia każdego, kto autentyczność owego istnienia podważa, kto wprowadza w nie niepokój i dysonans. Bez względu na tę jedną – jakkolwiek istotną – różnicę w obu tych wypadkach konfrontacji z obcością drugiego konflikt znajduje rozwiązanie na drodze przemocy. I to właśnie ten aspekt relacji człowieka z innym zdaje się szczególnie niepokoić Camusa: możliwość, że doświadczenie absurdu w zetknięciu z obcością drugiego doprowadzi do zbrodni. Problem ten powraca nie tylko w *Obcym*, ale również w *Kaliguli*, *Listach do przyjaciela Niemca*, *Nieporozumieniu* oraz w licznych esejach pisarza publikowanych na łamach czasopisma „Combat". W swoich rozbudowywanych równolegle rozważaniach na temat buntu Camus formułuje zasadniczą potrzebę znalezienia fundamentu międzyludzkiej więzi i stara się tę właśnie śmiertelnie niebezpieczną konsekwencję obcości zniwelować, wskazując na konieczność podporządkowania się wyraźnie artykułowanym zasadom moralnym.

WSPÓLNOTA OBCOŚCI JAKO POCZĄTEK WSPÓLNOTY LUDZKIEJ

Droga intelektualna Camusa, od samotnego, wyobcowanego buntownika, reprezentowanego przez kolejne odsłony człowieka absurdalnego, do postawy streszczającej się w słynnym parakartezjańskim credo jego drugiego eseju filozoficznego: „Buntuję się, więc jesteśmy"[36], przybiera najpierw niejednoznacz-

[34] Por. C.C. O'B r i e n, *The Stranger*, w: tenże *Camus*, Fontana Press, London 1970, s. 24-27. O'Brien wskazuje na istotność anonimowości Araba z *Obcego* w kontekście teorii postkolonialnej. Opublikowana niedawno w Polsce powieść *Sprawa Meursaulta* podejmuje wątek obcości zamordowanego na plaży człowieka – autor konstruuje w dziele tożsamość, imię, nazwisko oraz historię rodziny zamordowanego, relacjonowaną przez jego brata (zob. K. D a o u d, *Sprawa Meursaulta*, tłum. M. Szczurek, Karakter, Kraków 2015).

[35] Por. A. C a m u s, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 1998, s. 9n.

[36] Tamże, s. 30.

nie krytyczny, później zaś otwarcie „antyegzystencjalny" charakter. Uważna lektura zarówno listów, jak i pierwszej wersji eseju o buncie z roku 1945[37] pozwala lepiej zrozumieć progresję postawy myśliciela, będącej jednoznacznym poszukiwaniem transgresji obcości w wymiarze społecznym i politycznym[38]. Wyraża ją też modyfikacja *Kaliguli*, dramatu, który Camus znacząco zmienia między rokiem 1941 a 1944[39]. Prezentuje ją także wspomniany esej o buncie z roku 1945, podejmujący z nowej perspektywy – poszukującej fundamentalnej wartości – problem ludzkiego protestu w obliczu absurdu. Wreszcie ukazuje ją przekonanie autora o konieczności odnalezienia wartości w samym człowieku obecne w „Liście czwartym" z cyklu *Listów do przyjaciela Niemca*, a wyrażone w obliczu współczesnego nihilizmu i jego skrajnych konsekwencji, które za pośrednictwem nazistowskich Niemiec doprowadziły do historycznego kataklizmu[40].

Wychodząc – co przyzna po latach[41] – od osobistego doświadczenia, Camus stara się dokonać przekroczenia jednostkowego, zindywidualizowanego charakteru konfrontacji człowieka z obcością, który omawiał w cyklu swoich utworów poświęconych absurdowi. Kategoria buntu, pojmowanego w *Micie Syzyfa* jako samotne zmaganie się jednostki z niejasnością jej własnego bytu, ulega w wyraźny sposób przekształceniu, prowadząc do wyłonienia się koncepcji wspólnoty. Widoczne jest to już w eseju Camusa *Remarque sur la révolte*, a fragment, w którym myśl ta się ujawnia, został następnie (bez żadnej korekty) zamieszczony przez autora w konkluzji pierwszej części *Człowieka zbuntowanego*. Camus pisze tam: „W doświadczeniu absurdu cierpienie jest indywidualne. W buncie nabiera świadomości, że jest kolektywne, że jest przygodą wszystkich. Pierwszym krokiem umysłu ogarniętego poczuciem obcości jest więc uznanie, że dzieli tę osobowość ze wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka w swej całości cierpi wskutek dystansu człowieka do

[37] Zob. t e n ż e, *Remarque sur la révolte*, w: *L'Existence. Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, Maurice de Gandillac, Étienne Gilson, Jean Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain. Alphonse De Waelhens*, Gallimard, Paris 1945, s. 9-23. Esej ten po znacznych modyfikacjach stał się częścią *Człowieka zbuntowanego* (por. t e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 21-30).

[38] Ponieważ w niniejszym opracowaniu koncentruję się niemal wyłącznie na stadiach pracy Camusa związanych z jego cyklami absurdu i buntu, gdzie podjęta została refleksja filozoficzna, nie odnoszę się do wczesnej, literackiej twórczości autora, zwłaszcza do jego esejów lirycznych z lat trzydziestych. Na ten temat zob. R. M o r d a r s k i, *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1999. Na temat roli lirycznych esejów młodego Camusa zob. też: M. K a ł u ż a, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Libron, Kraków 2016.

[39] Zob. M. K a ł u ż a, *Przemiany Kaliguli*, w: tenże, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, s. 169-180.

[40] Zob. t e n ż e, *Listy do przyjaciela Niemca*, w: tenże, *„Mit Syzyfa" i inne eseje*, s. 205-210 („List czwarty").

[41] Zob. t e n ż e, *Defense de 'L'Homme révolté'*, w: tenże, *L'Homme révolté*, s. 366-379.

siebie samego i do świata. Cierpienie, którego doznawał jeden człowiek, staje się plagą zbiorową”[42].

Szczególnym kontekstem przekroczenia obcości staje się dla Camusa płaszczyzna językowa. Problem dotyczy tu relacji między postawą absurdalną w sensie wyrażonym w *Micie Syzyfa* a ekspresją człowieka, szczególnie zaś mową (franc. parler). Podjęty zostaje swoisty paradoks myśli, która racjonalnie stara się odnieść do absurdu. Określenie pewnego stanu, czynu, gestu, doświadczenia przez stwierdzenie: „To jest absurdalne”, wyraża coś sensownego, zarazem jednak budzi zasadnicze przekonanie podmiotu o tkwiącym w tych słowach paradoksie.

Owocem tych rozważań Camusa jest konstatacja pochodząca z jego korespondencji z roku 1943[43], która następnie znalazła swoje miejsce w *Człowieku zbuntowanym*: „Każda filozofia nie-znaczenia zasadza się na sprzeczności już tylko dlatego, że siebie wyraża. W ten sposób przydaje minimum spójności niekoherencji i wprowadza konsekwencję do tego, co wedle niej samej nie ma następstw”[44]. Ów stan minimum spójności wobec niespójności stanowi pierwszy etap trudnej drogi, którą decyduje się przejść kierowany potrzebą sensu i jedności podmiot, doświadczywszy absurdu i obcości treści swojego doświadczenia. Stan ten – dodaje Camus – okazuje się jednak dla podmiotu bardzo niebezpieczny, albowiem bazując na przekonaniu o możliwości trwania jedynie w obrębie rezultatu tego doświadczenia (co Camus utożsamia z postawą absurdalną, postrzeganą teraz a posteriori), podmiot staje się związany z „lustrem”. W szeroko znanej ostatniej wersji *Człowieka zbuntowanego* Camus pisze na temat owej metafory jedynie lakonicznie, wskazując że po doświadczeniu absurdu „trzeba odrzucić grę z lustrem i zająć się ruchem, poprzez który absurd sam siebie przekracza”[45]. Brak tutaj choćby wskazania (znika ono podczas licznych korekt manuskryptu Camusa[46]), iż przez „grę z lustrem” pisarz rozumie tragiczną w konsekwencji postawę buntownika, którą wyraża postać Kaliguli.

Swoista fiksacja człowieka na sobie samym, „trwanie przed zwierciadłem”, uniemożliwia mu przekroczenie jedynego wymiaru obcości, w którym dokonać się może jej transgresja: „Jedyną postawą spójną w nie-znaczeniu byłoby milczenie, gdyby milczenie nie znaczyło również. Absurdalność doskonała usiłuje być niema. Kiedy mówi, to dlatego, że sobie pobłaża albo, jak zobaczymy, że uważa siebie za tymczasową. To pobłażanie i uznanie dla siebie

[42] T e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 30.

[43] Por. t e n ż e, *Lettre à Pierre Bonnel*, w: t e n ż e, *Œuvres complètes*, t. 1, s. 321.

[44] T e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 14.

[45] Tamże, s. 16.

[46] Por. t e n ż e, *Le meurtre et l'absurde*, w: tenże, *Œuvres complètes*, t. 3, 1949-1956, Gallimard, Paris 2008, s. 348n.

świadczy o głębokiej dwuznaczności postawy absurdalnej. Absurd, który ma pretensję do wyrażania człowieka w jego samotności, w pewien sposób każe mu żyć przed lustrem. Rozdarcie pierwotne może teraz stać się wygodą. Rana, którą rozdrapuje się tak pieczołowicie, w końcu daje przyjemność”[47]. Znakomite polskie tłumaczenie tego fragmentu nie sprostało niestety francuskiej grze słów w jednym miejscu: Camus zauważa bowiem, że „parler répare” [48], a więc naprawa sytuacji wyobcowanego człowieka możliwa jest właśnie poprzez mowę. Stwierdzenie to, skłaniające ku poszukiwaniu głębszych związków myśli pisarza z filozofią dialogu, zakłada, iż komunikacja człowieka z człowiekiem jest możliwa, że jest ona pożądana i daje szansę na przekroczenie obcości w wymiarze międzyludzkim. Szansy takiej – w moim przekonaniu – nie wyrażał *Mit Syzyfa*, a chronologię tego progresywnego elementu myśli Camusa wskazuje data jego listu do Pierre’a Bonnela, w którym – jak się wydaje – element ten został ujęty po raz pierwszy: „Problem absurdu mógłby dać się sprowadzić do problemu ekspresji i doskonała absurdalność byłaby ciszą. Dlaczegoż by nie? Ponieważ z tej perspektywy usuwa się ze świata to, dla czego warto cierpieć, to, co jest sztuką bądź przyjaźnią”[49]. Milczenie skazuje człowieka na swoiste „zagęszczenie” jego doświadczenia, dokonujące się przed wspomnianym metaforycznym lustrem. Jakkolwiek heroiczna miałaby być ta postawa, stanowi ona również niebezpieczeństwo, realizuje się bowiem poprzez kondensację gniewu i buntu w dialogu wewnętrznym, w samotnej konfrontacji z potrzebą przekroczenia własnej obcości. Jak można sądzić na podstawie przytoczonego fragmentu listu, jeśli milczenie nabierze w tym wymiarze charakteru definitywnego, pozbawiamy się możliwości odniesienia do tego, co w rozszerzonej o dialog perspektywie daje człowiekowi możliwość rekonstrukcji sensu.

Proces przekroczenia obcości Camus odtwarza również na płaszczyźnie literackiej, w kolejnych korektach i opracowaniach *Dżumy*. Jest to widoczne zwłaszcza w ewolucji jednej z postaci skonfrontowanych z powieściową zarazą. Postać ta jawi się już od początku książki jako szczególnie ważna w kontekście rozważań o obcości, ponieważ jest to postać obcego w potocznym znaczeniu tego słowa. Rambert, dziennikarz, który przybywa do Oranu, doświadcza horroru zarazy i cierpienia. W pierwszym, wręcz instynktownym odruchu stara się wydostać z miasta, odseparować od problemu, jaki stanowi traumatyczna sytuacja, w której się znalazł. *Dżuma*, będąc kroniką konfrontacji z wieloznaczną zarazą, przedstawia szerokie spektrum postaw człowieka w obliczu doświadczenia absurdu i „zderza” te postawy ze sobą. W tym kontekście szczególnie trudną drogę przebywa właśnie Rambert: jego cel i sens życia nie

[47] T e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 14n.
[48] T e n ż e, *L’Homme révolté*, s. 68.
[49] T e n ż e, *Lettre à Pierre Bonnel*, s. 321.

znajdują się w obrębie murów Oranu. Droga dziennikarza do braterstwa obarczona jest podwójnym wyrzeczeniem: tym związanym z ryzykiem, jakie niesie z sobą zaraza, i tym, które polega na pozostawieniu wspólnoty, której zaznał (miłości) w imię nowo odkrytego braterstwa z ludźmi: „Zawsze myślałem, że jestem obcy w tym mieście i że nie mam tu z wami nic wspólnego. Ale teraz, kiedy zobaczyłem to, co zobaczyłem, wiem, że jestem stąd, czy chcę tego, czy nie chcę. Ta sprawa dotyczy nas wszystkich”[50]. Postawa Ramberta wskazuje, że wobec doświadczenia ogromnego cierpienia innego człowieka nie można pozostać obojętnym – na tym właśnie gruncie dołącza on do wspólnoty zaangażowanej w konfrontację z zarazą, co stanowi zarazem formę przekroczenia obcości. Dla Ramberta decyzja dołączenia do wspólnej walki jest wyrzeczeniem – rezygnacją z osobistego szczęścia – ale podejmuje ją w przekonaniu, że gdyby odmówił pomocy innym, jego indywidualne szczęście nie byłoby możliwe. Znamienne jest, że wszystkie istotne decyzje podejmowane przez bohaterów *Dżumy* zostały wkomponowane przez Camusa w symetryczne dialogi, w których strony zawsze wykazują i akcentują wzajemne zrozumienie. Sytuacja obrazowanej w taki sposób komunikacji zostaje celowo odwrócona, gdy Camus, pragnąc ukazać skrajne konsekwencje nihilizmu i pozostania w sferze obcości na poziomie międzyludzkim, przeciwstawia taki dialog cynicznej postawie Jeana-Baptiste’a Clamence’a z *Upadku*, swojej ostatniej ukończonej powieści. W kontraście do postaw bohaterów *Dżumy* Clamence uznaje, że życie we wspólnocie zawsze łączy się z dominacją jednych ludzi nad innymi i nie pozostawia możliwości dialogu. Poprzez „spowiedź” Clamence’a Camus ukazuje niebezpieczeństwo, jakie grozi człowiekowi, gdy konfrontuje się on z obcością własną oraz z obcością innego człowieka. Nawiązując do koncepcji „parler répare”, można powiedzieć, że Clamence poprzez swoją postawę ukazuje akty mowy zniewalające, dominujące, zmieniające dialog w nieustający monolog. Przeciwwagą dla tej wizji jest w przekonaniu Camusa rodzaj wspólnoty związany z omówioną w *Człowieku zbuntowanym* koncepcją „miary”, realizującą się poprzez jednoczesną negację (na przykład sprzeciw wobec cierpienia) i afirmację (uznanie dla innego, jakie zawiązuje się między ludźmi po doświadczeniu cierpienia). Koncepcja ta wyraża się w uznaniu ograniczeń człowieka, zarówno poznawczych, jak i moralnych, które nie prowadzą jednak do postawy rezygnacji, lecz raczej do wiary, że wzajemne zrozumienie i uznanie (wynikające z odkrycia wspólnotowego, źródłowego sprzeciwu wobec niesprawiedliwości i cierpienia) może stać się punktem odniesienia dla działań w imię wspólnej nam wszystkim natury ludzkiej[51]. Niezależnie od oceny (w przeważającej mie-

[50] T e n ż e, *Dżuma*, tłum. J. Guze, Jota, Warszawa 1991, s. 137.

[51] Warto zaznaczyć, że sugestia, iż człowieka łączy z drugim człowiekiem wspólna ludzka natura (por. t e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 24), stanowi o jednoznacznej odrębności myśli Ca-

rze krytycznej), jaką owemu projektowi wystawiła współczesność w osobach francuskich intelektualistów lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, trzeba w konkluzji zauważyć, że zarówno w koncepcji *Człowieka zbuntowanego*, jak i w nigdy nieukończonym projekcie *Mitu Nemezis*[52] obcość – przede wszystkim w obszarze relacji człowieka z człowiekiem – ukazana jest jako doświadczenie zdecydowanie możliwe do przekroczenia, pozwalające na znacznie efektywniejszą konfrontację z tymi jej metafizycznymi wymiarami, które, w przekonaniu autora stanowić mają nieprzekraczalną granicę człowieczeństwa.

---

musa od egzystencjalizmu. Różnica ta, rysująca się w sposób szczególnie wyraźny w odniesieniu do kwestii wolności człowieka, stała się polem dla słynnej polemiki, która przetoczyła się przez strony „Les Temps Modernes" w roku 1952, po publikacji *Człowieka zbuntowanego*, skutkując zerwaniem przyjaznych stosunków Camusa i Sartre'a.

[52] Jedyne opublikowane w języku polskim dzieło, które pozwala na zrozumienie progresji filozoficznej myśli Camusa, to *Pierwszy człowiek* (zob. t e n ż e, *Pierwszy człowiek*, tłum. J. Guze, W.A.B., Warszawa 2015); fragment powieści, którą Camus pisał na krótko przed tragiczną śmiercią. Miała ona być elementem cyklu obejmującego także esej filozoficzny *Mit Nemezis* oraz sztukę teatralną *Don Faust*. Na temat ostatniego okresu twórczości Camusa zob. R.L. de A r a ú j o, *Le Mythe de Némésis Les traces du dernier essai d'Albert Camus*, Journée Albert Camus, Buenos Aires, 2015.

OBCOŚĆ – INNOŚĆ – ALIENACJA

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 123-139
DOI 10.12887/30-2017-1-117-08

Marzena ADAMIAK

KONSTERNUJĄCA REALNOŚĆ
Problem z pojęciem kobiecości w kontekście odwołania do doświadczenia

Ontologiczne osadzenie kobiecości w sytuacji absolutnej inności jest konsekwencją fundującego fenomenologię schematu reprezentacjonistycznego, w którym mamy do czynienia z bytem poznającym, doświadczającym aktywnie i intencjonalnie, oraz z bytem biernie oczekującym na poznanie, z podmiotem i przedmiotem. Schemat ten utrzyma się w myśli fenomenologicznej także wówczas, gdy analizy dotyczyć będą fenomenów takich, jak cielesność czy drugi człowiek, a nawet wówczas, gdy będzie explicite krytykowany.

> Doświadczenie jest słowem, bez którego trudno się obyć, chociaż, mając na uwadze jego zastosowanie w esencjalizowaniu tożsamości i reifikowaniu podmiotu, miałoby się ochotę całkiem go pozbyć. Lecz doświadczenie tak bardzo przynależy do naszego codziennego języka, tak mocno osadzone jest w naszych narracjach, że próżne wydaje się przekonywanie, iż powinniśmy je odrzucić. [...] Biorąc pod uwagę jego powszechną obecność, bardziej użyteczna wydaje mi się praca nad nim, analizowanie jego działania i redefiniowanie jego znaczenia[1].
>
> Joan Wallach Scott, *The Evidence of Experience*

PODMIOTOWOŚĆ TYPU „ANI–ANI"

Pojęcie kobiecości funkcjonuje we współczesnym dyskursie filozoficznym na różne sposoby: czy to w kontekście świadomie podejmowanych eksplikacji, czy to w mniej przepracowanych odwołaniach krytycznych. Można jednak zauważyć, że konsekwentną tendencją obecną w pracach powstających na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku uwzględniających perspektywę feministyczną jest rezygnacja z formułowania ścisłych definicji kobiecości[2]. Częściej stosuje się termin „kobieta" jako umowne określenie toż-

[1] J.W. S c o t t, *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry" 17(1991) nr 4, s. 797; cyt. za: M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008, s. 17.

[2] Mam tutaj na myśli nie tylko tradycję anglosaską, związaną głównie z rozwijaniem teorii płci społeczno-kulturowej (ang. gender), a przez to logicznie zmierzającą w kierunku antyesencja-

samościowe, relatywizowane w kontekstach społecznych czy geopolitycznych. Większość koncepcji, które tworzone są w takiej perspektywie, można nazwać „teoriami złotego środka". Usiłuje się w nich wypracować postawę typu „ani–ani", która mogłaby zapewnić kobiecie podmiotowość strategiczną – w miarę spójną, ale jednocześnie kontekstową, historyczną czy lokalną. Teorie te identyfikują się zazwyczaj z nurtem nazywanym esencjalizmem strategicznym, poszukującym drogi pomiędzy klasycznym esencjalizmem a poststrukturalistycznym antyesencjalizmem. Jednakże, mimo wielu inspirujących propozycji, rozwiązania proponowane w ramach strategicznego esencjalizmu zwykle rozbijają się o szereg kategorii, które mają być dzisiaj „redefiniowane", wykorzystane „inaczej", opatrzone szeregiem adnotacji. Wszystko po to, aby wypowiedzieć tożsamość i jednocześnie nie narazić się na zarzut tworzenia opresyjnego konkretu.

Jedną z takich kategorii, odgrywającą istotną rolę w narracji na temat ludzkiej tożsamości, a jednocześnie uwikłaną w klasyczną metafizykę esencjalistyczną jest doświadczenie. W kontekście wspomnianych wyżej prób dookreślenia pojęcia kobiecości kategoria doświadczenia oferuje zarówno możliwość zanegowania uniwersalizującej – a przez to redukcyjnej – abstrakcji, jak i pewną konsternującą realność, która zawsze stanowiła problem dla filozofii. Dziedziną filozofii szczególnie zorientowaną na badanie tożsamości przez odwoływanie się do doświadczenia, w której owo napięcie wyraźnie się uwidacznia, jest fenomenologia. Dlatego też w niniejszym tekście – podejmując refleksję nad tym, w jaki sposób kategoria doświadczenia funkcjonuje w różnych opisach kobiecości, w jaki sposób współgra z innymi ważnymi dla filozofii podmiotu kategoriami, takimi jak inność czy różnica – przywołuję dyskusję na temat kobiecej podmiotowości prowadzoną na gruncie fenomenologii oraz fenomenologicznej krytyki feministycznej. Odnoszę się przy tym do wybranych wątków myśli Emmanuela Lévinasa, Simone de Beauvoir oraz Iris M. Young. Najwięcej miejsca poświęcam jednak analizie koncepcji podmiotu nomadycznego stworzonej przez Rosi Braidotti. Koncepcja ta nie jest w oczywisty sposób fenomenologiczna, co – jak sądzę – wynika z silnej tendencji Braidotti do przekraczania granic zarówno między tradycyjnymi podziałami w obrębie filozoficznych metodologii, jak i między samymi kategoriami filozoficznymi.

Rosi Braidotti jest jedną z tych autorek, które krytykując tradycyjny esencjalizm – zarówno jego odmianę biologiczną, jak i kulturową – chcą jednocześnie zachować pojęcie podmiotowości kobiecej. Braidotti opowiada się przy

---

lizmu, ale również tradycję frankofońską, posługującą się kategorią różnicy seksualnej, nawiązującą niekiedy do metafizyki płci, a przez to sytuującą się zazwyczaj po stronie esencjalizmu. Po obu stronach widoczna jest współcześnie tendencja do rezygnacji ze stanowisk radykalnych, niemniej w niniejszym tekście zajmuję się przede wszystkim tą drugą tradycją.

tym za formą esencjalizmu, którą – za Gayatri Spivak – nazywa „strategią nieuniknioną”[3]. Strategia ta opierałaby się na przekroczeniu utrwalonego podziału na to, co empiryczne i symboliczne, materialne i dyskursywne, oraz biologiczne i kulturowe, a także na uwolnieniu kategorii różnicy seksualnej od konotacji deterministycznych. W książce *Podmioty nomadyczne* – do której przede wszystkim będę się odwoływać – Braidotti konstruuje podmiotowość opartą na potrójnym modelu różnicy seksualnej, realizującej się na płaszczyźnie zarówno historycznej, jak i jednostkowej. Szczególne miejsce w mojej analizie zajmuje refleksja nad sposobem identyfikacji kobiecości na każdym poziomie konstruowanego przez Braidotti modelu podmiotu. Strategią dyskursywną, którą obiera autorka, jest zapętlanie i repetycja, niełatwo zatem odnaleźć klarowne wyjaśnienie tego procesu w samym tekście. Istnieje w nim jednak pewien stały element pojawiający się w opisach tworzenia się kobiecej tożsamości – jest nim „doświadczenie”.

DOŚWIADCZENIE INNEJ
KOBIETA JAKO RÓŻNICA

W zachodniej tradycji teoretycznej doświadczenie podmiotowości splecione jest zazwyczaj à rebours z doświadczeniem inności. W ujęciu klasycznym podmiotowość kształtuje się poprzez pozycjonowanie się wobec tego, co nią nie jest, wobec tego, co obce. Wyodrębnia się w ten sposób z amorficznego bycia, zakreśla swoje granice czy też separuje – jak nazywa ten proces Emmanuel Lévinas[4]. Kategoria kobiety odgrywa w opisie tego procesu szczególną rolę, ponieważ – w efekcie utożsamienia perspektywy męskiej z uniwersalną – podmiotowość kobiecą umieszcza się wobec podmiotowości męskiej zazwyczaj na pozycjach inności, braku czy też imitacji. Jak pisze w *Drugiej płci* Simone de Beauvoir, prekursorka fenomenologii feministycznej, „kobietę określa się i różnicuje w stosunku do mężczyzny, a nie mężczyznę w stosunku do kobiety; kobieta jest czymś nieistotnym w obliczu czegoś istotnego. Mężczyzna jest Podmiotem, jest Absolutem; kobieta jest Innym”[5].

Ontologiczne osadzenie kobiecości w sytuacji absolutnej inności jest być może konsekwencją fundującego fenomenologię schematu reprezentacjonistycznego, w którym mamy do czynienia z bytem poznającym, doświad-

[3] Por. R. B r a i d o t t i, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, WAiP, Warszawa 2009, s. 215.

[4] Por. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 44-82, 116-132.

[5] S. d e B e a u v o i r, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003, s. 14.

czającym aktywnie i intencjonalnie, oraz z bytem biernie oczekującym na poznanie, to znaczy z podmiotem i przedmiotem. Schemat ten utrzyma się w myśli fenomenologicznej także wówczas, gdy analizy dotyczyć będą fenomenów takich, jak cielesność czy drugi człowiek, a nawet wówczas, gdy jest explicite krytykowany, jak ma to miejsce w koncepcji Emmanuela Lévinasa. Według Lévinasa to właśnie rozpatrywanie relacji z drugim człowiekiem przez pryzmat schematu podmiot–przedmiot jest nie tylko podstawowym błędem fenomenologii, ale także przyczyną fiaska zachodniej metafizyki, zafiksowanej na abstrakcyjnej, racjonalnej, czystej świadomości, a ponadto – usprawiedliwieniem dla przemocy. Dlatego też Inny w filozofii Lévinasa wchodzi w relację z podmiotem poza perspektywą reprezentacjonistyczną. W akcie epifanii wzywa podmiot do rezygnacji z supremacji i do postawy etycznej, nie dając się uchwycić ani jako przedmiot, ani jako drugi podmiot. Relacja ta jest zatem z gruntu asymetryczna, a Inny wymyka się jakiejkolwiek ontologizacji, która w tym rozumieniu byłaby równoznaczna z przemocą.

Oprócz inności pojawiającej się w tak opisanej sytuacji spotkania – z konieczności zarysowanej tu skrótowo – w tekstach Lévinasa funkcjonuje jeszcze jeden jej rodzaj: inność specyficzna, choć również ludzka – inność kobiety. Jej specyfika polega na pewnym utrwaleniu w pozycji inności, kobiecość bowiem nigdy nie charakteryzuje podmiotu. Lévinas pisze: „To, co kobiece, jest inne dla bytu męskiego (*être masculin*) nie tylko dlatego, że jest innej natury, lecz również dlatego, że inność jest w pewnym sensie jej naturą”[6]. Pisze też w innym miejscu, że „podczas gdy istniejący realizuje się w «podmiotowości» i w «świadomości», inność realizuje się w kobiecości”[7]. W obu cytatach wyraźne jest utożsamienie z perspektywą uniwersalną męskiej perspektywy, z której naturalnie – na zasadzie biologicznej czy kulturowej odmienności – kobieta jawi się jako inna. Jak przekonuje Simone de Beauvoir, to właśnie ów nieuprawniony teoretycznie gest uzasadnić ma pozostawienie kobiecości w obszarze tego, co permanentnie inne. Odnosząc się do Lévinasowskiej fenomenologii kobiecości, de Beauvoir komentuje ją słowami: „Sądzę, że E. Lévinas nie zapomina o tym, iż kobieta jest dla siebie również świadomością. Ale uderza, że bez skrupułów przyswaja on sobie punkt widzenia mężczyzny, nie zaznaczając współzależności podmiotu i przedmiotu. Jeśli pisze, że kobieta jest tajemnicą, rozumie przez to, że jest ona tajemnicą dla mężczyzny. To określenie, które ma być obiektywne, jest w rzeczywistości tylko potwierdzeniem przywileju mężczyzny”[8].

---

[6] E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 40.

[7] T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 100.

[8] D e B e a u v o i r, dz. cyt., s. 14.

Uwaga de Beauvoir uzmysławia, że aspirowanie do teoretycznej uniwersalności – zwłaszcza podczas analiz płci i seksualności – powinno być krytycznie problematyzowane. Z perspektywy feministycznej pozostaje jednak pytanie: Czy mimo że filozoficzna neutralność jest niemożliwa, istotę kobiecości można jednak odnaleźć? Innymi słowy, czy po odrzuceniu patriarchalnych mitów o „wiecznej kobiecości" pozostanie jakaś „kobieta" do odkrycia? Czy też należy porzucić ten projekt jako z gruntu opresyjny? Czy tematyzowanie i esencjalizowanie podmiotu nie jest opresyjne tout court?

Pierwsze feministyczne pomysły fenomenologiczne na dotarcie do tej niewyrażonej jeszcze kobiecości oparły się głównie na odwołaniach explicite do „kobiecego doświadczenia" w wymiarze cielesnym, językowym i afektywnym. Doświadczenia, w którym kobieta – jeśli odrzucić definiujący ją dotychczas patriarchalny schemat – nie byłaby inna dla samej siebie. Jak pisze Sonia Kruks: „Feministyczna teoria chciała uniknąć pułapek męskiego racjonalizmu dzięki oparciu swoich analiz na specyfice kobiecego doświadczenia"[9].

Niestety uwikłanie filozofii w perspektywę prymatu rozumu wobec świadectwa doświadczenia okazywało się często zbyt trudne do przekroczenia, co dobrze ukazuje przykład myśli samej Simone de Beauvoir. Zdaniem wielu komentatorek[10], mimo słusznej krytyki Sarte'owskich zaniechań – polegających głównie na zignorowaniu rzeczywistości społecznej oraz jej wpływu na kształtowanie się podmiotowości – filozofka pozostaje w kręgu fenomenologii egzystencjalnej, a tym samym kartezjańskiego systemu reprezentacji. Przykład stanowi opisany w *Drugiej płci* konflikt, na jaki narażona jest kobieta zmuszona do wyboru między macierzyństwem a pragnieniem transcendencji. W interpretacji de Beauvoir macierzyństwo jako fenomen charakteryzujący się pewną cielesną bezwzględnością wyłamuje się z trybu analizy historycznej i zyskuje status ontologicznego fatum. Kobieta staje się tym samym ofiarą własnego ciała, które wymusza na niej poświęcenie się na rzecz dziecka, a przez to rezygnację ze swobodnej samorealizacji. Ciało wraz ze swoimi funkcjami okazuje się zatem czynnikiem alienującym kobiecy byt, który pragnie konstytuować się jako podmiot. Simone de Beauvoir przyznaje więc ostatecznie, że aby przezwyciężyć owo piętno ontologicznej inności, kobieta musi stale kontestować swoją cielesność – i to stanowi podstawową różnicę między nią a mężczyzną, którego podmiotowy potencjał nie jest podobnie zagrożony.

Podczas gdy Simone de Beauvoir zajmuje się głównie fenomenami związanymi z kobiecą anatomią i fizjologią, Iris M. Young poddaje refleksji ko-

[9] S. K r u k s, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Cornell University Press, Ithaca–New York 2001, s. 131 (tłum. fragm. – M.A.).

[10] Por. D. O l k o w s k i, *Feminism and Phenomenology*, w: *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, red. S. Glendinning, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, s. 325n.

biecą cielesność pod kątem sposobu, w jaki kobiece ciało wchodzi w relację z otoczeniem. W klasycznym dla feministycznego nurtu fenomenologii tekście *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności*[11] Young zajmuje się dostrzeżoną przez Erwina Strausa różnicą między motorycznością chłopców a motorycznością dziewczynek, różnicą, która została pokazana na przykładzie rzutu piłką. Podczas gdy chłopcy, wykonując rzut, wykorzystują w pełni możliwości swojego ciała – skręcają się w bok, obracają biodrami, stabilizują pozycję rozstawieniem nóg – dziewczynki stoją prosto, biorąc jedynie niewielki zamach przedramieniem. Straus podsumował swoje obserwacje stwierdzeniem, że dziewczynki rzucają piłką w ten sposób, ponieważ są kobiece z natury. Jednak według Young odpowiedź ta nie jest wystarczająca, a ponadto stanowi wyraz kulturowej dyskryminacji kobiet. To bowiem wychowanie, a także obezwładniająca władza kulturowych oczekiwań powodują, że kobiecą motoryczność charakteryzuje przemożna ambiwalencja. Jak pokazuje Young, w kobiecym ruchu zawarty jest od razu element wycofania się niego, a u podstaw tej aktywno-pasywnej gry tkwią trzy modalności: niejednoznaczna transcendencja, wstrzymywana intencjonalność i nieciągła jedność z otoczeniem, co skutkuje brakiem swobody, skrępowaniem i nieustającą autokorektą. Young pisze: „Źródłem tych sprzecznych modalności jest autoreferencyjność kobiecej postawy ciała, która wynika z doświadczenia przez kobietę swojego ciała jako rzeczy i jednocześnie jako możliwości”[12].

Można powiedzieć, że owo doświadczenie ambiwalencji, wynikającej z niepewnego statusu podmiotowego i uwikłania „kobiety” w pozycję absolutnie Innej wobec męskiego podmiotu, nieustannie przenika rozważania feministyczne od czasów Simone de Beauvoir. Jakkolwiek by bowiem oceniać pozostawanie de Beauvoir w nurcie Sartre’owskiego egzystencjalizmu, praca tej myślicielki niewątpliwie przyczyniła się do podjęcia analizy społecznego uwarunkowania procesu kształtowania się podmiotowości. Istotna jest również konstatacja filozofki, że kobiece doświadczenie inności powinno być jedynie doświadczeniem różnicy, nie zaś alienacji. O ile więc jeśli nawet reprezentujący fenomenologię mężczyźni – jak Maurice Merleau-Ponty – optują za podmiotem ucieleśnionym i historycznie usytuowanym, ze strony fenomenolożek pada pytanie o różnicę między kobiecym a męskim ucieleśnieniem i usytuowaniem. To odmienna sytuacja społeczna kobiet i mężczyzn jest przyczyną odmiennego doświadczania przez nich ich podmiotowości, tymczasem – co uwidacznia przykład Lévinasowskich opisów kobiecości – fenomenologia,

[11] Zob. I.M. Y o u n g, *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności*, tłum. M. Rogowska-Stangret, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2017, s. 633-653.

[12] Tamże, s. 641.

podejmując temat płci, opierała się zazwyczaj na nieprzepracowanych teoretycznie stereotypach.

Niemniej zakwestionowanie uniwersalnej perspektywy w odniesieniu do konstrukcji podmiotu filozoficznego zasiało również ziarno niepewności co do samej kategorii kobiety oraz powszechności „kobiecego doświadczenia". Jak pokazała krytyka feministyczna płynąca ze strony kobiet różnych narodowości, klas społecznych oraz kolorów skóry, kobiece doświadczenia bywają radykalnie różne[13]. Czy zatem doświadczenie kobiecości może być podstawą dla feministycznej teorii, praktyki społecznej czy też politycznego działania? Czy podejrzana w tym kontekście staje się również sama kategoria doświadczenia warunkująca formy wykluczenia odmienne wprawdzie niż racjonalizacja, lecz równie dotkliwe.

DOŚWIADCZENIE NOMADY RÓŻNICA BEZ RELATYWIZMU

Autorką, która w swoich pracach nie unika uznawania wielogłosu kobiecych doświadczeń, a mimo to nie proponuje poststrukturalistycznej relatywizacji, jest Rosi Braidotti. Można powiedzieć, że jej koncepcja kobiecego podmiotu zaprezentowana w książce *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym* została przefiltrowana przez większość dylematów współczesności oraz że tworzona była z całą świadomością krytyki antyesencjalistycznej. Braidotti zauważa bowiem, że poststrukturalistyczna rezygnacja z konstruowania kobiecego podmiotu, oparta na potrzebie „rozmontowywania" racjonalnej i władczej podmiotowości męskiej jako źródła przemocy, niefortunnie rozgrywa się w tym samym momencie historii, w którym kobiety zechciały sięgnąć właśnie po racjonalność i władzę. Tymczasem pojęcia te okazują się nagle skompromitowane i wraz ze swoim nośnikiem, męskim podmiotem, zostają wyproszone ze współczesnej humanistyki.

Antyesencjalistyczne teorie feministyczne usiłują na różne sposoby pozycjonować się wobec tradycji pojęcia podmiotu jako tradycji stricte męskiej. Konsekwencją takiego podejścia, którą wskazuje Braidotti, jest odczytanie racjonalności jako męskiej i sprowadzenie poszukiwań kobiecego podmiotu do „irracjonalnej" i „chaotycznej" rzeczywistości ciała. Myślenie Braidotti oscyluje nieustannie wokół tej dychotomii i jej możliwości interpretacyjnych, ponieważ autorka ta dostrzega, że – niezależnie od tego, jak płodnym filozoficznie gruntem pozostaje ciało – kobiecy podmiot wciąż pozostaje w obszarze

[13] Zob. b. h o o k s, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

wyznaczonym przez dyskurs fallogocentryczny. Tymczasem dla kobiecej teorii i praktyki konieczne jest odzyskanie pojęcia racjonalności.

Temat ciała mocno zaznaczył swoją obecność w teoriach podmiotu głównie za sprawą poststrukturalistów, a jego pojawienie się było odpowiedzią na „policyjny język rozumu”[14], na ontologiczną przemoc związaną z samym aktem tematyzacji[15]. Dlatego też dyskurs o ciele i seksualności stał się rewersem dla wcześniejszych teorii myślącego podmiotu. Z perspektywy feminizmu można więc argumentować, że dyskurs ten stanowił kontynuację męskiej ścieżki myślenia o człowieku. Jak przekonuje Braidotti, bezkrytyczne uchwycenie się tej opcji jest zgubne dla feminizmu. Kobiety ryzykują bowiem pominięcie najważniejszego etapu budowania tożsamości, etapu, który polega na uzyskiwaniu władzy i poczucia sprawczości: „Prawda jest taka: nie można zdekonstruować podmiotowości, która nigdy nie została w pełni przyznana; nie można rozproszyć seksualności, którą historycznie określono jako mroczną i tajemniczą. Aby ogłosić śmierć podmiotu, trzeba najpierw nabyć prawo do mówienia jako podmiot; aby zdemistyfikować metadyskurs trzeba najpierw mieć dostęp do mowy”[16].

O ile więc dla męskiego podmiotu fragmentacja i rozproszenie mogą być doświadczeniem nowym i znamionować twórczą transformację, o tyle dla kobiet stanowią one cechy utrwalonej historycznie pozycji. W przypadku kobiet transformujący może okazać się ruch w kierunku przeciwnym. Braidotti wyraża tym samym potrzebę konstruowania kobiecego podmiotu, takiego jednak, który nie byłby ekstrapolacją męskiego procesu podmiotowego i nie sytuowałby kobiety w pozycji Innej.

Metaforą, której Braidotti użyła do sformułowania takiej koncepcji kobiecego podmiotu – podmiotu, który nie tylko trudno uchwycić teoretycznie, ale też nazwać podmiotem tout court – stała się Deleuziańska metafora nomady. Jak pisze Braidotti, to „obrazoburcza, mityczna figura”[17], „ruch przeciwko ustalonej i konwencjonalnej naturze teoretycznego, a w szczególności filozoficznego myślenia”[18]. W przeciwieństwie do podmiotu kartezjańskiego, będącego fundamentem gmachu wiedzy, metafora nomady ma nieść ze sobą

[14] J. D e r r i d a, *Cogito i historia szaleństwa*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 203(1988) nr 6, s. 157.

[15] Czego przykładem są prace choćby Michela Foucaulta, Jacques’a Derridy czy Gilles’a Deleuza, dla których różnie ujęta cielesność stanowi przestrzeń analiz podmiotowych alternatywną wobec dyskursu kartezjańskiego (zob. np. M. F o u c a u l t, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Warszawa 2010; J. D e r r i d a, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002; G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015).

[16] B r a i d o t i i, dz. cyt., s. 172.

[17] Tamże, s. 28.

[18] Tamże.

lekkość i radosną siłę, dzięki której życie staje się wyzwaniem i podróżą. Ponadto „stan nomadyczny definiuje obalenie konwencji, a nie dosłownie akt podróżowania”[19] – chyba, że zrozumie się akt podróżowania właśnie jako przekraczanie granic, poszerzanie perspektywy, porzucanie utartych ścieżek, a zatem jako obalanie konwencji.

Sferą tworzenia się nomadycznego podmiotu jest sfera „pomiędzy”, której metaforą podróżniczą są wszelkie poczekalnie i środki transportu. Quasi-miejsca, w których już nie jest się gdzieś, a jeszcze nie jest się nigdzie. Fascynacja między-sferami w kulturze nie jest niczym nowym. Funkcjonowały zawsze jako pustynie – miejsca transformacji, otwierania się na wpływ tego, co inne. Inspirowały twórczość filozoficzną i artystyczną. Jednak dla nomadycznego podmiotu każde miejsce jest właśnie takie – nie ma miejsc innych, ponieważ podmiot tworzy się „pomiędzy” językami, kulturami, rasami, płciami, ciałami i sposobami myślenia. Przede wszystkim jest to jednak sfera „pomiędzy samym sobą”, co wymaga uznania wielogłosu własnego istnienia bez równoczesnego wprowadzania w strukturę tożsamości symbolicznej hierarchii. Podmiot może sam dla siebie stanowić monarchię absolutną lub głęboką demokrację, jest to jednak kwestia wyboru, politycznego określenia.

Braidotti stawia sobie zadanie przełożenia abstrakcyjnych pojęć filozoficznych na działania polityczne, czego możliwość wydaje się wypływać z samego charakteru filozofii nomadycznej, która odwołuje się do „ja” ucieleśnionego, interaktywnego, a także współczującego. Współczucie pojawia się tutaj jako wspólna afektywna wrażliwość polityczna, przekraczająca granice różnicy seksualnej, rasowej, społecznej, czy światopoglądowej[20]. W idei nomadycznego podmiotu – jak z pasją podkreśla Braidotti – tkwi potencjał otwarcia, tolerancji, wspólnotowości i współpracy. Sprzyjający miałby też być fakt, że nie są to dla ludzkiej tożsamości cechy nowe: „Nasze kultury dysponują ogromnym rezerwuarem idei, ustalonych zwyczajów i praktyk, które sprzyjają gościnności i towarzyskości w ramach podzielanych wartości i tradycji”[21].

Powstaje pytanie, czy taka koncepcja tożsamości pozwala rzeczywiście uniknąć przemocy związanej z władzą? Czy teoretyczne przebudowanie podmiotowości w kierunku wersji nomadycznej może stanowić remedium na powtarzające się w historii cykle zbiorowego okrucieństwa? Poczekalnie nie zawsze fundują atmosferę podekscytowania podróżą, a inni nie zawsze szanują inność, którą przynosimy. Brak przynależności może być piekłem dla ludzi, którzy nie podróżują z własnej woli, gnani ciekawością. Integracja europejska

[19] Tamże.

[20] Braidotti powołuje się tutaj na zaproponowaną przez bell hooks koncepcję współczucia (por. b. h o o k s, *Postmodern Blackness*, w: taż, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto 1990, s. 27).

[21] B r a i d o t t i, dz. cyt., s. 19.

może dawać szansę poszerzenia horyzontów tożsamości, ale może też wywierać presję unifikacji, a pod hasłem „wspólnota" może kryć się etnocentryzm i inny rodzaj wykluczenia.

Z drugiej strony, z odkrywaniem nowych lądów związana jest również przemoc. Deleuze nazywa nomadyczne plemiona „maszynami wojennymi" – nastawionymi na wydzieranie dóbr wytwarzanych przez plemiona osiadłe. „Nomadyczna przemoc i przemoc państwa są lustrzanymi odbiciami podzielonymi wzajemną wrogością" – pisze Braidotti[22]. Dlaczego jednak – rodzi się pytanie – mielibyśmy woleć przemoc piratów od przemocy regularnej armii? Jest to przemoc, której się lękamy jak każdej innej, ponieważ boimy się o samych siebie, o istnienie, jakim jesteśmy. Z pewnością pytanie to narzuca się „ja" udomowionemu, kartezjańskiemu, które czuje się zagrożone i zakłada pewną naiwność, jakiej nie można przypisać koncepcji Braidotti. Autorka ta nie chce bowiem zaprzeczać, że żyjemy w świecie relacji władzy, w świecie polityki pragnienia – polityki organizującej nasze myśli, doświadczenia i postawy. Nomada jest dla niej metaforą pożądanej podmiotowości nie dlatego, że wymyka się przemocy, ale z racji posiadania potrzebnych dzisiaj atutów. Stabilność podmiotu nie może już wspierać się na tematyzacji, czy reifikacji Innego ani na objawieniu, a nomadyczna tożsamość kulturowa wyłania się raczej z wewnętrznej dynamiki podmiotu niż z opozycji wobec znajdujących się zewnątrz niego innych. Nomada to podmiot będący niejako „przejazdem", a „jednak wystarczająco zakotwiczony w historii, by wziąć na siebie odpowiedzialność, a tym samym uczynić siebie za tę historię odpowiedzialnym"[23].

Wiecznie podróżujący między kulturami, językami i własnymi figuracjami nomada jest więc bytem etycznym i odpowiedzialnym, dzięki czemu – jak przekonuje Braidotti – unika relatywizmu, o który chętnie oskarżyłby go podmiot kartezjański. To właśnie świadomość wieloaspektowości świata generuje postawę etyczną niebędącą pochylaniem się rozumnego „ja" nad Innym ani porzuceniem samego siebie na rzecz obezwładniającej inności Innego. Etyka ta opiera się na szacunku, wymianie i współczuciu, nie potrzebuje wielkich słów i wzniosłych systemów etycznych – „mydlanych baniek ontologicznego bezpieczeństwa wynikającego z bliskości z jedną stroną językową"[24]. Zamierzeniem Braidotti jest pokazanie, że „zanik powszechności, uniwersalności w dobie nowoczesności, stwarza możliwość zdefiniowania nomadycznego punktu widzenia opartego na różnicy, bez przyjmowania relatywizmu"[25].

[22] Tamże, s. 56.
[23] Tamże, s. 35.
[24] Tamże, s. 41.
[25] Tamże, s. 138.

DOŚWIADCZENIE RZECZYWISTYCH KOBIET ŻYWY PROCES TRANSFORMACJI „JA"

„Nomada" ma być więc rozumiany jako figuracja[26] podmiotu umiejscowionego, industrialnego, postkolonialnego, kulturowo zróżnicowanego, a także postmodernistycznego, ale przede wszystkim podmiotu feministycznego. Poza deklaracją potrzeby poszukiwania nowej wizji podmiotu Braidotti przedstawia propozycję roboczego planu feministycznego, który opierałby się na koncepcji trzech poziomów różnicy seksualnej, poddanych refleksji z perspektywy myślenia nomadycznego. Samo pojęcie różnicy zaś, podobnie jak inne skompromitowane w tyglu historii pojęcia, powinno zostać odzyskane: „We współczesnej historii europejskiej «różnica» została przejęta przez polityczne reżimy faszystowskie i totalitarne, które określiły ją mianem biologicznego determinizmu i następnie wykorzystały do eksterminacji wielu istot ludzkich, którym przypisano niższość czy pejoratywną odmienność. [...] To pojęcie jest zbyt ważne i bogate, aby pozostawić je faszystowskim i hegemonicznym interpretacjom"[27].

Esencjalistyczne konotacje pojęcia różnicy, dające pretekst do sprzeciwu wobec jego wykorzystania w teorii feministycznej, nie muszą być zatem oczywiste i decydujące. Wbrew feministkom opowiadającym się dzisiaj przeciwko kategorii różnicy seksualnej jako nieuchronnie prowadzącej do odrodzenia metafizyki „wiecznej kobiecości"[28] oraz utożsamienia kobiecości z innością, Braidotti uważa, że pojęcie różnicy – zrewidowane, uwolnione od negatywnego kontekstu historycznego, nieuwikłane w hierarchizację i panowanie czy wytyczanie gorszej i lepszej strony – mogłoby stanowić podstawę dla nowego projektu tożsamościowego. Nie chce tym przy tym jednak rezygnować z asymetrii. Zdaniem Braidotti różnica seksualna jest jej silnym czynnikiem; różnie nie znaczy bowiem równo. Według autorki fałszywe wyobrażenie o symetrii seksualnej pojawiło się w wyniku myślenia z perspektywy pojęcia płci kulturowej, a zwłaszcza w wyniku jego instytucjonalnej kariery w kontekście gender studies. Ponadto pojęcie płci kulturowej kładzie nacisk na uwarunkowania społeczne i polityczne, podczas gdy pojęcie różnicy seksualnej otwiera obszar

---

[26] W *Słowniku wybranych pojęć* dołączonym do *Podmiotów nomadycznych* czytamy: „Figuracja (*figuration*) – w teorii sztuki oraz teorii literatury oznacza sposób przedstawienia, na który składają się nie tylko stosowne formy konkretyzacji dzieła, ale także związane z tym sposoby konceptualizacji, co w pełni odpowiada temu, jak rozumie owo pojęcie autorka. Jest to pojęcie szersze niż «wyobrażenie» czy «obrazowanie»" (tamże, s. 287).

[27] Tamże, s. 179n.

[28] Wyrazistym przykładem takiego podejścia jest koncepcja autorstwa Monique Witting, przedstawiona w książce *„The Straight Mind" and Other Essays* (zob. M. W i t t i n g, *„The Straight Mind" and Other Essays*, Harvester Wheatsheaf, London 1992).

odniesień językowych i symbolicznych, a być może nawet stanowi zalążek nowej metafizyki. Niemniej oba te obszary uznaje Braidotti za istotne pola eksploracji dla teorii płci, oba bowiem kształtują i ujawniają kobiece doświadczenie. To ekstremizm w obrębie tych stanowisk prowadzi do redukcjonizmu i grozi źle pojętym esencjalizmem: „Teoretyczki różnicy seksualnej inwestują w «kobiecy» biegun seksualnej dychotomii, aby stworzyć dla niego różne znaczenia i reprezentacje. Natomiast teoretyczki płci kulturowej odrzucają system seksualnej, binarnej polaryzacji na rzecz stanowiska odseksualizowanego i uwolnionego od płci kulturowej. Inaczej mówiąc, pobrzmiewają tu przeciwstawne roszczenia: powtarzany przez teoretyczki różnicy seksualnej argument, iż trzeba przedefiniować kobiecy podmiot feministyczny, rozbrzmiewa echem w przeciwstawnym postulacie teoretyczek płci kulturowej, które uznają kobiecość za grzęzawisko absurdu metafizycznego i postulują jej całkowite porzucenie na rzecz nowej androginii”[29].

Jedno stanowisko grozi zatem pogłębieniem podziałów społecznych i redukcją do „tego, co kobiece”, drugie zaś – unifikacją różnic na wielu poziomach i redukcją do „tego, co ludzkie”. Według Braidotti, impas ten zostaje przezwyciężony, gdy odrzucimy dualistyczny sposób myślenia „jako moduł istnienia patriarchatu”[30]. Autorka ma na myśli wyrugowanie klasycznych dychotomii, takich jak „natura–kultura, aktywny–bierny, racjonalny–irracjonalny, męski–kobiecy”[31], umacniających uniwersalizację męskiego podmiotu i zamknięcie kobiety w pozycji Innej.

Kluczem do nowej, niedualnej tożsamości ma być umieszczenie „rzeczywistych kobiet” w miejsce podmiotowości dyskursywnej. Zdaniem Braidotti można tego dokonać przez ponowne połączenie teorii z praktyką. Praktyka kobiety „jako siebie” wytyczona tu zostaje w trójstopniowym modelu epistemologicznym, który Braidotti nazywa mapą. Trzy poziomy struktury podmiotowości, czy też etapy stawania się podmiotem, nie są – jak zaznacza autorka – ani hierarchiczne, ani dialektyczne. Koegzystują raczej w strumieniu doświadczenia podmiotu jako jego schematy nawigacyjne. Poziomy te odpowiadają trzem rodzajom różnicy seksualnej, realizującym się na poziomie teoretycznym i praktycznym zarazem. Według Braidotti dopiero takie współrzędne są w stanie przybliżyć umiejscowienie feministycznego podmiotu nomadycznego jako zróżnicowanego i jednocześnie nieshierarchizowanego.

Pierwszy poziom to różnica między mężczyznami a kobietami. Doświadczenie tej różnicy z jednej strony buduje poczucie tożsamości „kobiecej” na gruncie treści mających charakter esencji, rozpoznanych czy to biologicznie,

[29] B r a i d o t t i, dz. cyt., s. 187.
[30] Tamże, s. 188.
[31] Tamże.

czy kulturowo, czy też dyskursywnie, z drugiej – uwidacznia hierarchię płci i pseudouniwersalizm wynikający z uczynienia z „tego, co męskie", wzoru dla „tego, co ludzkie". Na tym poziomie kobieta odkrywa swoją niepodmiotową kondycję oraz permanentnej „inność", charakteryzujący ją „brak", swoją „irracjonalność, a także to, że zostaje sprowadzona do swojej cielesności traktowanej jako obiekt w rozbudowanym systemie eksploatacji. Jest to poziom, na którym kobieta odkrywa również uprzywilejowaną pozycję mężczyzny i rozpoznaje patriarchat. W wyniku tych odkryć kategorie takie, jak uniwersalizm, podmiot, czy inność, stają się podejrzane, ujawnione zostają bowiem ich role w spektaklu dominacji i władzy.

Politycznie etap ten oznaczać może podejmowanie różnych strategii emancypacyjnych, jak również odrzucenie emancypacji jako idei umieszczenia kobiet w świecie męskich wartości i sposobów działania. Ten właśnie moment rozwoju myśli feministycznej doprowadził do konfliktu między zwolenniczkami podkreślenia różnicy seksualnej, dla których emancypacja stwarzała wspomniane wyżej zagrożenie, a zwolenniczkami równości, zarzucającymi tym pierwszym esencjalizm i utrwalanie szkodliwych społecznie stereotypów. Według Braidotti (niezależnie od feministycznych strategii działania podejmowanych z perspektywy włączania kobiet w utrwalony system reprezentacji bądź też z perspektywy radykalnego zanegowania całego systemu) „punktem wyjścia dla projektu różnicy seksualnej […] pozostaje wola polityczna do uznania specyficzności żywego, cielesnego kobiecego doświadczenia; odmowa odcieleśnienia różnicy seksualnej w formę nowego, rzekomo «postmodernistycznego» i «antyesencjalistycznego» podmiotu oraz wola, aby w całą debatę na temat różnicy ponownie włączyć cielesne istnienie i doświadczenie kobiet"[32].

Próba rozwiązania sporu między esencjalizmem a antyesencjalizmem poprzez odwołanie do „kobiecego doświadczenia" poprowadziła Braidotti do wskazania drugiego podmiotowego poziomu różnicy seksualnej: różnicy między kobietami. Kluczowym projektem tego poziomu jest odpowiedź na pytanie, „jak stworzyć, uprawomocnić i przedstawić wiele alternatywnych form podmiotowości feministycznej bez popadania w relatywizm"[33]. Podejrzany staje się sam termin „kobieta" jako uwikłane w dychotomię płci kulturowej uogólnienie wielości kobiecych postaw, stylów życia czy pragnień.

Odpowiedzią na wątpliwość dotyczącą pojęcia kobiecości rysującą się na tym poziomie jest przeciwstawienie kategorii „rzeczywistej kobiety" fantazmatowi „kobiety jako Innej". Jak pisze Braidotti, „rzeczywista kobieta" wyłania się poprzez „doświadczenie, ucieleśnienie, wiedzę usytuowaną, wiedzę

[32] Tamże, s. 196.
[33] Tamże, s. 198.

pochodzącą od kobiet, uprawomocnienie oraz wielość różnic (rasa, wiek, klasa społeczne itp.)”[34]. Tak rozumiana kategoria „rzeczywistej kobiety” przesuwa się w kierunku „feministki”, którą Braidotti przeciwstawia „Kobiecie” – usytuowanej na pierwszym poziomie różnicy w pozycji Innej. Feministkę natomiast rozumie jako podmiotowość kształtującą się pozytywnie i niezależnie. Koreluje to z procesem historyczno-politycznym przebiegającym między pierwszym a drugim poziomem różnicy seksualnej. O ile więc „ruch kobiecy opiera się na konsensusie, że wszystkie kobiety znajdują się w sytuacji drugiej płci”[35], o tyle stanowi to dopiero warunek konieczny, acz wstępny, do wypracowania feministycznego ujęcia podmiotu. „Rozpoznanie siostrzeństwa w opresji – pisze Braidotti – nie może być celem ostatecznym”[36]. Dopiero dostrzeżenie i uznanie różnic między samymi kobietami umożliwia znalezienie adekwatnych reprezentacji kobiecości, zarówno empirycznych, jak i symbolicznych.

Według Braidotti uznanie – bez popadania w relatywizm – współwystępowania różnych przedstawień kobiecej podmiotowości możliwe jest w ramach feministycznego stanowiska nomadycznego. Wymaga jednakże prawdziwie nomadycznej elastyczności w myśleniu i działaniu, umiejętności przekraczania ustalonych granic instytucjonalnych, schematów pojęciowych i utrwalonych identyfikacji. Elastyczność ta ma szansę wykształcić się na trzecim poziomie różnicy seksualnej: różnicy występującej w przypadku każdej kobiecie. Poziom ten jest – można powiedzieć – radykalnie subiektywny, uznaje się na nim siłę doświadczenia wewnętrznego, które ukazuje wyraźnie, że podmiot ma złożoną strukturę, a tożsamość to odsłony kolejnych utożsamień.

Braidotti chce tutaj podkreślić wagę subtelniejszych wymiarów doświadczenia związanych z przeżyciami, a także z nieuświadomionymi i niekontrolowanymi procesami istnienia. Myślenie o podmiocie kobiecym na sposób polityczny, a nawet symboliczny i dyskursywny, nie wyczerpuje bowiem całości doświadczenia, które można nazwać doświadczeniem siebie. Świadoma wola i nieświadome pragnienie nie zawsze mówią jednym głosem. Tożsamość jest nieuchronnie podzielona, rozwarstwiona (co przecież okazuje się dla niej konstytutywne) i utrzymujące się w całości dzięki różnorakim dyskursywnym fikcjom, których zadaniem jest stworzenie spójnej oprawy dla tej rozchybotanej zbieraniny wrażeń. Czy zatem snucie opowieści o podmiocie nie przypomina czerpania wody sitem?

Odpowiedź na to pytanie stanowi właśnie figura nomady. Najistotniejszym określnikiem podmiotowości nomadycznej jest bowiem procesualność, oparta na koncepcji czasu, w której nie udaje się uchwycić żadnej chwili w stanie

[34] Por. tamże, s. 199 (tabela 2).
[35] Tamże, s. 200.
[36] Tamże.

teraźniejszym. Ostatecznie kluczowe okazują się pragnienia i namiętności, afirmacja życia w jego niestałości i wielorakości. Jak pisze Braidotti, „feminizm uwalnia w kobietach pragnienie wolności, lotności, sprawiedliwości i samorealizacji”[37], rozbrzmiewa z „wywrotową siłą dionizyjskiego śmiechu”[38]. Multiplikacja różnic na poziomie trzecim rozsadza ciężkie kategorie z poziomu pierwszego i nie pozostawia złudzeń co do kategorii z poziomu drugiego. Projekt nomadyczny przedziera się zatem przez trzy poziomy ujmowania różnicy seksualnej, ale też integruje trzy dziedziny myślenia o podmiocie, począwszy od rozróżnień na poziomie ontologicznym czy egzystencjalnym, przez refleksję polityczno-społeczną, po psychologiczną analizę „ja”, gdzie znaczenia nabiera ekspresja pragnienia. Jak pisze Braidotti, na tym poziomie nie interesuje nas już „statyczność określonych prawd, ale żywy proces transformacji ja”[39].

DOŚWIADCZENIE OCZYWISTOŚCI: OCZYWISTOŚĆ DOŚWIADCZENIA

Podsumowując niniejsze rozważania, chciałabym poświęcić nieco uwagi kategorii, która okazuje się kluczowa dla przywołanych tutaj koncepcji kobiecości, czyli kategorii doświadczenia. W *Podmiotach nomadycznych* – pracy, która miała stanowić odpowiedź na problemy wiążące się z esencjalistycznymi konotacjami pojęć tradycyjnie zaangażowanych w definicje podmiotu – kategoria ta jest nieustannie obecna w tle metafor opisujących podmiotowość kobiecą, a odwołanie do doświadczenia stanowi zazwyczaj istotny moment teorii. Samo to pojęcie nie jest jednak w tych kontekstach rozwijane, ani nie uzasadnia się jego stosowania. O ile krytycznej rekonstrukcji podlega sama „kobiecość”, a także „podmiotowość”, „inność” czy „różnica”, o tyle „doświadczenie”, warunkujące „żywy proces transformacji ja”, pojawia się jako swego rodzaju oczywistość.

W przywoływanych przeze mnie fragmentach *Podmiotów nomadycznych* – ale i w całej tej książce – „doświadczenie” warunkuje zrozumiałość, spójność i siłę koncepcji, jest elementem każdego pozytywnego opisu podmiotu. Odwołanie się do doświadczenia stanowi również istotny element rozstrzygający, kiedy pojawia się pytanie o podmiot teorii i działań feministycznych. Na pytanie, kto jest kompetentny, by zajmować się teorią feministyczną, Braidotti odpowiada: „kobiety”, i jednocześnie podważa predyspozycje, kompetencje i prawo mężczyzn do zajmowania się teoriami kobiecości. Uważa, że mężczy-

[37] Tamże, s. 204.
[38] Tamże.
[39] Tamże, s. 140.

znom brakuje niezbędnego doświadczenia – to znaczy doświadczenia opresji ze względu na płeć[40].

W tym jednym momencie skomplikowane analizy idei podmiotu i jego historycznych perypetii zostają odłożone na bok i zastąpione oczywistością doświadczenia płci w kontekście opresji. Gest ten zawiesza całą serię aktów krytycznych i wprowadza cezurę płciową opartą na tym doświadczeniu – co nie różni się właściwie od sposobu wykorzystywania kategorii opresji w radykalnym dyskursie feministycznym, odwołującym się do genetycznej różnicy płci. Krytykowane przez antyesencjalistki powiązanie doświadczenia z esencjalizmem nie zostało natomiast w żaden sposób przepracowane, by funkcjonować swobodnie w narracjach esencjalizmu strategicznego.

W swojej książce, będącej rozbudowanym studium na temat pojęcia doświadczenia, Martin Jay mówi o jego „nieuchwytnej realności"[41] pojęcia teoretycznego, gdy przychodzi nam opisać, czym ono jest, i jednocześnie o jego „konfundująco solidnej realności"[42], kiedy przychodzi dokonać opisu tożsamościowego. Doświadczenia nie można bowiem sprowadzić do percepcji powtarzalności czy do eksperymentu, nie oferuje ono także wiedzy pewnej – lecz daje za to wiedzę w pewien sposób oczywistą. Pojęcie doświadczenia nieodmiennie prowadzi do konkretu: przeżycia, ciała, wrażenia, sytuacji, miejsca czy innych stanów, w których można zakotwiczać – tak ulotną dzisiaj – podmiotowość. Poststrukturalistyczne analizy dyskursu i struktur władzy, każą „odrzucać «doświadczenie» (a tym bardziej «doświadczenie przeżywane») jako upraszczającą zasadę bezpośredniości, nie pozwalającą uchwycić zawsze już zapośredniczonego charakteru relacji kulturowych ani oddać niestałości podmiotu, będącego w założeniu osobą doświadczającą"[43]. Mimo krytyki poststrukturalistycznej doświadczenie okazuje się jednak pojęciem na tyle zakorzenionym w języku, zwłaszcza w splotach wielu dyskursów humanistycznych, że nadal stanowi istotny element teorii. Zgadzam się tutaj z amerykańską historyczką Joan W. Scott, która ostrzegając przed „«esencjalistycznym» założeniem jednolitego podmiotu"[44], który mógłby być nosicielem doświadczenia, zwraca jednocześnie uwagę na przemożną obecność samego słowa „doświadczenie" we współczesnych narracjach. Jak z kolei przekonuje Sonia Kruks w książce poświęconej idei odzyskania kategorii doświadczenia w dyskursie tożsamo-

[40] Por. tamże, s. 169. Braidotti ma tutaj na myśli przede wszystkim mężczyzn heteroseksualnych, niemniej zwraca też uwagę, że politycznej wrażliwości aktywistów i teoretyków gejowskich „nie zawsze jest blisko do feministycznych niepokojów".

[41] J a y, dz. cyt., s. 13.

[42] Tamże.

[43] Tamże, s. 15n.

[44] Tamże, s. 16. Zob. też: S c o t t, dz. cyt.

ściowym[45], pojęcie to nie jest jedynie konstrukcją dyskursywną, ale korelatem wielu czynników (na przykład afektywności i jej cielesnych przejawów). Upatrywanie genezy doświadczenia jedynie w praktykach dyskursywnych skutkuje „ignorowaniem głębokich, choć często cichych źródeł cierpienia, z których wyłaniają się ruchy takie, jak feminizm"[46]. Kruks uważa zatem, że pomimo wielorakich różnic istnieją rodzaje ucieleśnionego – a więc też „upłciowionego" – doświadczenia, które są wspólne większości kobiet.

Podsumowując, należy stwierdzić, że nic nie wskazuje na to, by poststrukturalistyczna krytyka klasycznego podmiotu wyłączyła z gry pojęcie doświadczenia. Może ono bowiem funkcjonować jako „upraszczająca zasada bezpośredniości", ale również jako zasada rozstrzygającej asercji, chroniąca przed – nie tyle dekonstrukcją, ile – dezintegracją. Problemem pozostaje, czy możliwe jest uniknięcie esencjalistycznych konotacji pojęcia doświadczenia oraz związanego z nimi zagrożenia opresyjną unifikacją w obrębie tożsamości, a także konstruktywne zredefiniowanie, odzyskanie i wykorzystanie tego pojęcia w teoriach kobiecego podmiotu.

[45] Zob. K r u k s, dz. cyt.
[46] Tamże, s. 146.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 140-155
DOI 10.12887/30-2017-1-117-09

Alicja ŻYWCZOK

WSPÓŁODCZUWANIE CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH
Refleksje inspirowane fenomenologicznym dziedzictwem Edith Stein oraz wynikami badań nauk szczegółowych

Redukcja fenomenologiczna umożliwia wczucie i pozwala abstrahować od otoczenia fizycznego i psychofizycznego człowieka, wyznaczając pole czystego badania. Tym zaś, co stanowi wydarzenie aktualizujące wczucie fenomenologiczne, jest spotkanie. Dezyderat powrotu do rzeczy samych oznacza w myśli Stein szukanie prawdy. Powrót ów wymaga uwolnienia się od balastu wiedzy, która narosła przez wieki w postaci fałszywych uogólnień, często oderwanych od doświadczenia.

ZWIĄZEK EDYTY STEIN Z TRADYCJĄ FENOMENOLOGICZNĄ I SCHOLASTYCZNĄ

Dorobek Edith Stein z zakresu antropologii filozoficznej zaliczany jest najczęściej do nurtu antropologii fenomenologicznej oraz łączony z tak zwaną antropologią somatologiczną i społeczną. Niemiecka filozofka, uczennica Husserla, która później została karmelitanką, umiejętnie połączyła tradycję scholastyczno-tomistyczną i fenomenologiczną, dając temu wyraz między innymi w swoim studium *Zum Problem der Einfühlung*[1]. Książka ta zawiera zasadnicze części jej rozprawy doktorskiej[2]. Swoje stanowisko intelektualne Stein prezentuje na tle polemiki z takimi filozofami, jak: Theodor Lipps[3], Adam Smith[4], Max Sche-

[1] Zob. E. S t e i n, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; zob. też: t a ż, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

[2] Zob. J. G a l a r o w i c z, *Spotkanie inicjuje dramat. Edyty Stein doktorat o wczuciu*, w: tenże, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Oficyna Wydawnicza PAT, Kraków 1997; E. S t e i n – św. T e r e s a B e n e d y k t a o d K r z y ż a, *Myśli, wyznania, rozważania. Z mojego życia*, oprac. A. Wojnowski, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2003.

[3] Theodor Lipps, niemiecki filozof, teoretyk muzyki i wartości estetycznych, użył po raz pierwszy terminu „Einfühlung" na oznaczenie skłonności do utożsamiania się obserwatora z przedmiotem obserwowanym powodującym przeżycie piękna (zob. T. L i p p s, *Einfühlung inner Nachahmung, und Organempfindaungen*, „Archiv für die gesamte Psychologie" 1(1903) nr 2-3, s. 185-204).

[4] Najstarsze opracowanie dotyczące sympatii (ang. sympathy) pojmowanej nie socjometrycznie, jako „lubienie", ale jako wzajemne zrozumienie, podzielanie cudzych uczuć, to dzieło Adama Smitha, ekonomisty i etyka. Uważa on, że człowiek jest naturalnie wyposażony w skłonność do doświadczania podobnych uczuć; kiedy obserwuje się kogoś będącego pod wpływem silnych emocji, odczuwanie związane z drugim może przybierać wiele form, takich jak litość, cierpienie czy radość. Zgodnie z tym ujęciem, człowiek może doświadczać stanu afektywnego odpowiadające-

ler, William Stern i Gustav Theodor Fechner[5]. Badaczka rozpoczyna dzieło od ekspozycji stanowisk poszczególnych autorów, a następnie przechodzi do polemiki z nimi, broniąc przy tym rozstrzygnięć fenomenologicznych. Opracowanie problemu wczucia w kontekście zagadnień związanych ze strukturą psychofizyczną człowieka służy głównie tworzeniu i uzasadnieniu podstaw nauk humanistycznych. Według Stein – jak twierdzi Roman Ingarden w odczycie na temat jej filozofii, wygłoszonym w Krakowie w roku 1968 – jest to bowiem droga do wyjaśnienia podstaw teoretycznych wiedzy nie tylko o człowieku, ale i o całej wspólnocie ludzkiej[6].

Udzieliwszy odpowiedzi twierdzącej na pytania, czy jest możliwe rzetelne poznanie cudzych stanów psychicznych (zwłaszcza emocji, uczuć, nastrojów) lub czy człowiek ma dostęp do przeżyć innego indywiduum[7] psychofizycznego, Stein rozważyła sposoby prezentowania się owemu indywiduum przeżyć psychicznych innych ludzi. Stopień pewności wiedzy o cudzym życiu psychicznym nie stanowił jednak przedmiotu jej badań i po przezwyciężeniu początkowych wątpliwości myślicielka systematyczne zbliżała się do poznania istoty (pozwalającego odróżnić wczucie od innych aktów), genezy (podłoża genetyczno-psychologicznego), odmian i znaczenia współodczuwania. W przypadku Stein poszukiwanie pewności – typowe dla profesji uczonego – nie stało się przeszkodą w uzyskaniu zadowalającego rozwiązania problemów badawczych. Jeśli poznajemy zmysłowo (na przykład za pośrednictwem spostrzegania wzrokowego czy słuchowego) innych ludzi i nie mamy wątpliwości co do ich istnienia, a przynajmniej co do ich wyraźnego odseparowania od naszego „ja", to prawdopodobnie dane nam są również wewnętrzne przeżycia innych podmiotów.

Ujawnienie właściwości i genezy wczucia wymagało odróżnienia go od innych aktów, na przykład od podzielania cudzych stanów psychicznych wskutek spostrzegania zmysłowego (wzrokowego lub słuchowego), myślenia (na przykład asocjacji bądź wnioskowania przez analogię), wysiłku wyobraże-

---

go stanowi obserwowanemu. We współodczuciu, które pozwala uczestniczyć w życiu drugiego człowieka, Smith upatruje również wartość moralną prowadzącą do aksjologicznej samorealizacji (zob. A. S m i t h, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, S. Jedynak, PWN, Warszawa 1989).

[5] Gustav Theodor Fechner, pionier psychologii eksperymentalnej i estetyki eksperymentalnej, twórca psychofizyki, zwolennik teorii wnioskowania przez analogię polegającej na tym, iż na podstawie znajomości własnego ciała można z powodzeniem wysuwać wnioski dotyczące cudzej fizykalności i związanego z nią procesu przeżywania świata (zob. G.T. F e c h n e r, *Elemente der Psychophysik*, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, Leipzig 1860).

[6] Por. R. I n g a r d e n, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 165n., 171.

[7] Posługując się terminem „indywiduum" Stein wskazuje na niepowtarzalność każdego człowieka. Zob. E. S t e i n, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. G. Sowiński, oprac. B. Beckmann-Zöller, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.

niowego, naśladowania zachowania czy oczekiwania określonych przeżyć emocjonalnych. Chociaż zagadnienie wczucia było podstawowym tematem podejmowanym przez dziewiętnastowiecznych estetyków (między innymi Friedricha Theodora Vischera, Roberta Vischera, Johannesa Volkelta i Moritza Geigera), filozofów (między innymi Wilhelma Diltheya) i rozważano je zarówno w odniesieniu do dzieł sztuki, jak i do człowieka, Stein ujęła je odmiennie – jako wczucie fenomenologiczne, nadając swym ustaleniom znamiona oryginalności.

Stein próbowała przezwyciężyć solipsyzm – stanowiący problem myśli Husserla – twierdząc, że aby doświadczyć istnienia drugiego człowieka, trzeba wiedzieć coś o istnieniu samego siebie, aby zaś otworzyć się na innych ludzi i wczuć się w cudze „ja", należy wznieść się na poziom istnienia duchowego. Wczucie w drugiego człowieka prowadzi Stein do zagłębienia się w mistyczne zjednoczenie ze Stwórcą, które jednocześnie stanowi warunek dobrego poznania drugiego indywiduum i unii z nim. Zdaniem Stein bezpośredniej relacji międzyludzkiej towarzyszy zawsze Boska obecność. Co więcej, wydaje się, że – zgodnie z jej stanowiskiem – jedynie współobecność jest możliwa. Podmioty przygodne odkrywają u podstaw swego bytu transcendentny Byt absolutny. Stein do swych rozważań włącza Objawienie chrześcijańskie, w którym dostrzega źródło prawd niedostępnych na innej drodze, widząc także konieczność rezygnacji z czystej filozofii oraz przekonując się o związku metod fenomenologicznych z filozofią scholastyczną, zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, oraz z myślą św. Augustyna. Zdaniem filozofki człowiek nie należy wyłącznie do sfery przyrodniczej, lecz dzięki świadomości uczestniczy w sferze ducha. Dokonując w swej egzystencji zwrotu niejako przeciw naturze, kieruje się ku rzeczywistości duchowej, wyrażając jednocześnie protest przeciw uprzedmiotowieniu zarówno samego siebie, jak i innych ludzi. Dociekania Stein można określić mianem personalizmu esencjalistycznego, fenomenologii personalnej[8] bądź personalizmu fenomenologicznego[9]. Zaakcentowanie powiązania bytu skończonego z wiecznym pozwoliło jej uporządkować hierarchicznie wszystkie byty (Bóg, czyli byt wieczny – aniołowie – człowiek – reszta stworzeń[10]) i odnaleźć w tym porządku skierowaną do człowieka zachętę, by przekraczać

[8] Zob. J. M a c h n a c z, *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 2014, nr 11, s. 75-83; A. S z u l c, *Stein i Heidegger – dwie fenomenologie*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 2014, nr 11, s. 31-39.

[9] Por. A. P ó ł t a w s k i, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, „Kwartalnik Filozoficzny" 23(1995) nr 1, s. 35. Zob. t e n ż e, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001; P. B i e l a, *Einfühlung jako dialogiczność personalizmu fenomenologicznego Edith Stein*, „Czasopismo Filozoficzne" 2009, nr 4-5, s. 115-135.

[10] Por. E. S t e i n, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska, W drodze, Poznań 1995, s. 318.

siebie. Analiza tego powiązania stanowiła również inspirację do opracowania teorii wczucia.

Redukcja fenomenologiczna umożliwia wczucie i pozwala abstrahować od otoczenia fizycznego i psychofizycznego człowieka, wyznaczając pole czystego badania. Tym zaś, co stanowi wydarzenie aktualizujące wczucie fenomenologiczne i prowadzi do poszukiwania sensu życia, jest spotkanie. Dezyderat powrotu do rzeczy samych oznacza w myśli Stein szukanie prawdy (w wymiarze teoretycznym i praktycznym), w którym upatruje ona główne zadanie filozofii. Powrót ów wymaga uwolnienia się od balastu wiedzy, która narosła przez wieki w postaci fałszywych uogólnień, często oderwanych od doświadczenia. Podstawowe pytania prowadzące do intencjonalnego zwrócenia się ku prawdzie to między innymi: Co naprawdę widzę, gdy patrzę na daną rzecz, na przykład na obraz? Co słyszę, gdy słucham na przykład szumu morza? Co czuję, gdy dotykam na przykład klawiatury fortepianu? Stein chodzi zatem nie o każde doświadczenie, lecz o źródłowe doświadczenie intencjonalnej świadomości, które ujawnia sens danej rzeczy bądź zjawiska[11].

Poznanie drugiego wymaga więc – według filozofki – nie tyle porozumienia intelektualnego, ile uchwycenia wpierw fizycznej obecności (cielesności) poznawanego człowieka, a następnie jego stanu psychicznego (emocjonalnego, uczuciowego: na przykład nastroju), co z kolei umożliwia doświadczenie wartości, kultury, powinności i wiary, z którymi ów człowiek jest związany. Wczucie połączone z miłością usprawnia proces poznania drugiego człowieka, co nie oznacza, że należy porzucić ogląd intelektualny – trzeba mieć jednak świadomość własnych ograniczeń w tym zakresie i dać jej wyraz, przyjmując postawę pokory. Wprowadzenie kategorii wczucia stanowi zatem wyraz rezygnacji z Husserlowskiego idealizmu oraz rozszerzenie klasycznej fenomenologii o spojrzenie realistyczne (metaracjonalne), odkrywające ścisłe powiązania między prawdami odkrywanymi w naukach szczegółowych a prawdami metafizyki.

WCZUCIE JAKO PRZECIWIEŃSTWO PODZIELANIA STANÓW PSYCHICZNYCH DRUGIEGO ZA POŚREDNICTWEM PERCEPCJI

Ilustrując akt uchwycenia cudzego przeżywania (w przeciwstawieniu do pozorów przeżywania), Stein pisze: „Wiem nie tylko o tym, co wyraża się w minach i gestach, ale i o tym, co się za nimi kryje; widzę na przykład, że ktoś robi smutną minę, ale naprawdę się nie smuci. Dalej: słyszę, że ktoś czyni nieprzemyślaną uwagę i widzę, jak się następnie czerwieni – wtedy nie tylko

[11] Por. A. G r z e g o r c z y k, *Edyta Stein – filozofia Światła*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, t. 1, s. 50, 53, 57.

rozumiem uwagę i dostrzegam w zaczerwienieniu się wstyd, ale również widzę, że rozpoznaje on tę uwagę jako nieprzemyślaną i wstydzi się, ponieważ ją zrobił. Ani ta motywacja, ani jego sąd o swej uwadze nie wyrażają się przez jakieś «zjawiska zmysłowe». Należałoby zbadać te różne sposoby prezentowania się i wydobyć występujące tu ewentualnie stosunki ufundowania […]. Wszystkie te dane […] wskazują na podstawowy rodzaj aktów, w których następuje uchwycenie cudzego przeżywania. Ten rodzaj aktów będziemy nazywać wczuciem”[12].

Reprezentant nauk szczegółowych, na przykład psycholog czy pedagog, zauważy niewątpliwie, że termin „widzę” (oznaczający spostrzeganie wzrokowe) zastosowany w odniesieniu do „wglądu” w cudze przeżycia (czyli w coś, co wykracza nawet poza „mowę ciała”) niedokładnie oddaje intencję Stein, można go jednak prawidłowo odczytać i właściwie zinterpretować sens tej wypowiedzi. Komunikaty niewerbalne fałszują obraz sytuacji (ludzkiej reakcji emocjonalnej na nią) rzadziej niż werbalne. Nie oznacza to jednak, że nie mogą wprowadzić rozmówcy w błąd, ponieważ podmiotowi poznającemu stan psychiczny drugiego człowieka nie jest dostępny źródłowo. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wczucie nie jest imputowaniem innym stanów emocjonalnych lub uczuciowych, tworzenia pozorów czy ulegania złudzeniom.

Źródłowo człowiek ma dostęp jedynie do własnych stanów psychicznych. Ten rodzaj bezpośredniości samopoznania można uznać za samorozumienie, ale z pewnością nie za empatię. Empatia dotyczy bowiem wnikania nie we własne przeżycia psychiczne, lecz w cudze stany emocjonalne, przy czym indywidualne doświadczenie związane ze sposobem przeżywania świata może sprzyjać adekwatnemu współodczuwaniu (czyli, w terminologii Stein, „wczuciu”) bądź je utrudniać. Współodczuwanie pozostaje uzależnione od osobistych doświadczeń (i losów) obserwatora czy rozmówcy oraz jego psychiki (temperamentu, osobowości wraz ze stosowanymi mechanizmami obronnymi, indywidualności czy charakteru).

Znacznie lepszą egzemplifikację aktu wczucia stanowi następujący opis sytuacji: „Wstępuje do mnie przyjaciel i opowiada, że stracił brata, a ja dostrzegam jego ból. Cóż to za dostrzeganie? Na czym się ono zasadza, z czego odczytuję jego ból, nie chciałabym tutaj w to wnikać. Może jego twarz jest blada i wzburzona, głos bezdźwięczny i zduszony, a może również w słowach daje on wyraz swemu bólowi; wszystko to są naturalnie tematy do badań, ale nie o to mi chodzi. Nie o to, jaką drogą do niego dochodzę, ale czym ono jest, owo spostrzeganie […]. Nie potrzeba chyba mówić, że nie ma żadnego zewnętrznego spostrzeżenia owego bólu […]. Ból nie jest rzeczą i nie jest mi w ten sposób dany, również wtedy nie, gdy spostrzegam go zewnętrznie

[12] S t e i n, *O zagadnieniu wczucia*, s. 18.

«w» bolesnej minie […]. Nasuwa się tu porównanie z odwróconymi stronami widzianej rzeczy. […]. Boleśnie wzruszoną minę – poprawniej mówiąc: zmianę oblicza, które we wczuciu ujmuję jako minę boleśnie wzruszoną – mogę oglądać z tylu stron, z ilu zechcę, ale z zasady nigdy nie mogę dojść do takiego «zorientowania», w którym zamiast miny byłby mi źródłowo dany sam ból”[13].

Taka deskrypcja wczucia może rodzić sceptycyzm w odniesieniu do poznania drugiego człowieka, ale może również motywować do wielokrotnych aktów współodczuwania z innymi osobami i „trenowania” w ten sposób owej specyficznie ludzkiej umiejętności. Dopełnieniem tych analiz niech będzie refleksja dotycząca kwestii prakseologicznych. Częste (nie zaś tylko sporadyczne) obcowanie z tymi samymi osobami, na przykład z chorymi w hospicjum, prowadzi do wniosków istotnych dla kształtowania dobrego życia: by zbudować więź uczuciową, nie trzeba źródłowo poznawać bólu drugiego człowieka, ale wystarczy tego człowieka potraktować jak „bliźniego” lub jak członka własnej rodziny. Stein proponuje chrześcijański model przychylności i przywiązania oraz postawę interpersonalną wyrażającą się w przekonaniu, że żaden człowiek nie jest we wspólnocie ludzkiej „obcym”, a relacje z nieznajomymi należy starać się kształtować na wzór relacji rodzinnych. Pośredniość poznania nie stanowi w tym wypadku znacznej przeszkody w rozumieniu drugiego, lecz skłania do zwiększenia emocjonalnego i duchowego zaangażowania w pomoc innym ludziom, na przykład w postaci ofiarowania czasu, sił fizycznych i psychicznych, by zmniejszyć niepokój i lęk chorych. Zatrwożenie faktem, że drugi człowiek to niedający się poznać „ty”, prawdopodobnie skomplikuje komunikację. Uznanie w obcym odrębnego „ja” może jednak sprawić, że tajemnicza odmienność będzie wzbudzać raczej szacunek i wyrozumiałość, niż obawę i poczucie zagrożenia.

WCZUCIE JAKO DOŚWIADCZENIE NIETOŻSAME Z SYTUACYJNIE WYWOŁANYMI DOZNANIAMI ZBIOROWYMI

Wyobraźmy sobie sytuację, w której uczestnicy festynu zorganizowanego z okazji określonego święta narodowego wyrażają swój entuzjazm (który definiuję jako nietrwały, pozytywny stan emocjonalny człowieka stanowiący eksplozywną reakcję na określony bodziec zewnątrzpochodny lub wewnątrzpochodny, najczęściej intelektualny bądź uczuciowy) przez głośne okrzyki, wiwaty, śpiew i taniec. Obserwator obchodów może odnieść wrażenie, że uczestnicy podda-

[13] Tamże, s. 18n.

ją się podobnym doznaniom i w ten sposób tworzą okazjonalną wspólnotę współodczuwających.

Podobieństwo przeżyć członków tej zbiorowości nie może zostać uznane za rezultat wczucia, gdyż nie włożyli oni wysiłku w zagłębienie się w cudze przeżycia celem lepszego zrozumienia drugiego człowieka, a jedynie adekwatnie zareagowali na bodźce sytuacyjne. To, że konsekwencją współudziału w pewnych wydarzeniach było emocjonalne „współbrzmienie" uczestników, nie świadczy jeszcze o wystąpieniu wczucia.

Powszechny zryw uczuć patriotycznych (lub innych, na przykład – jak podczas rewolucji – gniewu czy złości) wymaga wprawdzie dopasowania własnego stanu emocjonalnego do bieżących warunków zewnętrznych, nie ma jednak właściwości wczucia opisywanych przez Edith Stein. Reakcje odruchowe, nadmiernie naśladowcze, pozbawione intencji zrozumienia innych i chęci wnikania w psychikę drugiego człowieka stanowią przeciwieństwo wczucia. Nie dokonuje się w nich doświadczenie cudzych przeżyć ani partycypacja w stanach psychicznych innych ludzi.

WCZUCIE JAKO PRZECIWWAGA IDEACJI, W KTÓREJ INTUITYWNIE WYCHWYTUJE SIĘ ISTOTNOŚCIOWE STANY RZECZY

W fenomenologii ideacja (łac. ideatio – ogląd istoty lub wgląd w istotę; gr. idea – kształt, wzór, przedstawienie) stanowi wielofazowy proces dochodzenia do oglądu obiektywnie istniejącej sfery idealnej. Ideację opisuje się najczęściej jako akt lub proces poznawczy, dokonujący się na podłożu percepcyjnym przez wyodrębnienie cech istotnych w celu uchwycenia struktury spostrzeganego przedmiotu lub konstytuujących ją jakości idealnych. Ideacja, wzbogacając ludzkie poznanie, jest jednocześnie niezależna od doświadczenia.

Analizowaną odmienność wczucia od ideacji Edith Stein ujmuje w następującej wypowiedzi: „To, że wczucie nie jest ideacją, jest trywialne – przecież chodzi [w nim] o uchwycenie czegoś istniejącego *hic et nunc*. (Czy może ono być podłożem dla ideacji, dla uzyskania poznania istoty przeżyć, to już inna kwestia). […]. Źródłowe są wszelkie teraźniejsze przeżycia własne jako takie – cóż mogłoby być bardziej źródłowe niż samo przeżywanie?"[14]. Sformułowane przez Stein pytanie dotyczące źródłowości ludzkich przeżyć stanowi chyba jedno z ważniejszych pytań antropologicznych.

Odnosząc różnice między wglądem a ideacją do interakcji zachodzącej w określonej sytuacji społecznej, można zauważyć, że o ile wgląd stanowi próbę percepcyjnego i emocjonalnego doświadczania drugiego człowieka, o tyle

[14] Tamże, s. 20.

ideacja umożliwia skoncentrowanie się na poznaniu sfery idealnej i potencjalnej interlokutora. Przeżycia pozostających w kontakcie osób (na przykład w układzie „obserwator"–„obserwowany" lub opiekun–człowiek cierpiący) są na ogół spontanicznym odzwierciedleniem ich wzajemnych przeżyć. Nawet jeśli odzwierciedlenie to jest niezbyt dokładne, to jednak dostarcza istotnych informacji i doświadczeń emocjonalnych obydwu podmiotom, co zwrotnie pozwala zaangażować się w proces wczucia i postrzegać drugiego człowieka nie jako kogoś niezrozumiałego, lecz „czytelnego", komunikatywnego. Wysiłku związanego z aktem wczucia nie należy uznawać za trud ponad siły, gdyż oddziałuje to demotywująco i ogranicza ludzką aktywność zmierzającą do satysfakcjonującego przezwyciężania barier w rozumieniu innych ludzi.

RÓŻNICA MIĘDZY WCZUCIEM A PRZYPOMINANIEM WŁASNYCH BĄDŹ CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH

Warto zastanowić się nad kolejnym dylematem: Jakie można wskazać podobieństwa i różnice między wczuciem a rekonstrukcją pamięciową stanów psychicznych? Rozpatrzmy wpierw przypadek wspominania własnych przeżyć na przykładzie emocji radości (zakładam bowiem, że w odniesieniu do innych stanów emocjonalnych, także tych określanych mianem bólu bądź cierpienia, proces przebiega analogicznie). Stein wyjaśnia: „Uprzytamniam sobie żywo jakąś minioną radość, np. ze zdanego egzaminu, przenoszę się w nią, tj. zwracam się w niej ku temu radosnemu zdarzeniu, odmalowuję je sobie […] i nagle zauważam, że Ja, to źródłowe przypominające sobie Ja, jest wypełnione radością: przypominam sobie radosne zdarzenie i doświadczam źródłowej radości z tego przypomnianego zdarzenia – jednakże przypomniana radość i przypomniane Ja znikły [wtedy] lub co najwyżej trwają nadal obok źródłowej radości i źródłowego Ja. Ta źródłowa radość z przeszłych zdarzeń jest naturalnie także możliwa wprost przez samo uobecnienie danego zdarzenia, bez przypomnienia sobie ówczesnej radości i bez przejścia dopiero od wspomnianego przeżycia do źródłowego. Istnieje też w końcu możliwość, że cieszę się źródłowo z przeszłej radości, przy czym różnica między obydwiema [radościami] występuje szczególnie wyraźnie"[15].

Aby ukazać istotne różnice między przypominaniem sobie cudzych stanów psychicznych a fenomenem wczucia, konieczne okazuje się przeanalizowanie kolejnej sytuacji, która – zdaniem Stein – skłania podmioty do równoległego przeżycia wczucia: „Przyjaciel mój wpada do mnie promieniujący radością i opowiada, że zdał egzamin. We wczuciu ujmuję jego radość i przenosząc się

[15] Tamże, s. 27n.

w nią ogarniam [świadomością] radosność tego zdarzenia i sama przeżywam źródłową radość z niego. Radość ta jest także możliwa bez wcześniejszego uchwycenia radości drugiego: gdy po egzaminie kandydat wkracza w oczekujący go z napięciem krąg rodzinny i oznajmia pomyślny wynik, zapanowuje najpierw źródłowa radość z takiego wyniku, a dopiero potem, gdy się już sami «dość nacieszyli», cieszyć się będą z jego radości i ewentualnie – trzecia możliwość – jego radością, przez co prezentuje się nam pewna radość, która nie jest ani źródłową radością ze zdarzenia, ani źródłową radością z jego radości, lecz owym nieźródłowym aktem, który określiliśmy wcześniej jako wczucie”[16].

Stein uważa, że samo przypominanie sobie radości – jako akt jej uobecniania – jest źródłowe, ale jego treść, czyli radość, pozostaje nieźródłowa. Owa teraźniejsza nieźródłowość odsyła jednak do niegdysiejszej źródłowości. Przypomnienie ma zatem charakter tetyczny (stanowi poddające się studiowaniu stwierdzenie), to zaś, co zostało przypomniane – ma charakter raczej ontologiczny. Jeśli jednak tok przypominania natrafia na trudności (luki reprodukcyjne) bądź pozbawiony jest refleksji, to nie przybiera postaci bytu, a zatem i w tym wypadku nie można go uznać za odmianę wczucia.

NIETOŻSAMOŚĆ WCZUCIA Z ANTYCYPACJĄ WŁASNYCH BĄDŹ CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH

Związek między wczuciem a przewidywaniem własnych bądź cudzych stanów psychicznych podobny jest do relacji między wczuciem a wspomnieniem. Różnica polega jedynie na aktualizacji przeżyć z przeszłości (w wypadku wspomnienia) lub planowaniu wydarzeń emocjonalnych, pozbawionym oparcia w faktach (w wypadku) wyobrażania sobie przyszłych przeżyć. Antycypacja cudzych stanów psychicznych, określana jako żywienie oczekiwań względem innych, stanowi zazwyczaj rodzaj treningu emocjonalnego (na przykład ćwiczenia wrażliwości, taktu czy zrozumienia), przygotowującego człowieka do doświadczania pewnych sytuacji społecznych. Antycypacja własnych stanów psychicznych, którą można nazwać żywieniem oczekiwań względem siebie, przygotowuje natomiast do radzenia sobie z własnym potencjałem bądź ograniczeniami, służy zatem zwiększeniu kompetencji intrapersonalnej.

Ponadto przeżycia emocjonalne sprowokowane przez wspomnienia mają zazwyczaj większe natężenie niż przeżycia wywołane wskutek zaangażowania wyobraźni (wybiegającej w przyszłość). Procesy te są jednak zindywidualizowane, dlatego może zdarzyć się również sytuacja, w której przeżycia emocjonalne wzbudzone wyobrażeniami będą wydawać się głębsze bądź silniejsze

[16] Tamże, s. 28.

niż przeżycia wywołane przez przywołanie minionych wydarzeń i związanych z nimi emocji. W celu klaryfikacji wywodów należy podkreślić, że ani wspominania, ani przewidywania (bądź oczekiwania) własnych czy cudzych stanów psychicznych nie można uznać za wczucie. Stwierdzenie nietożsamości wczucia z przypomnieniem, przewidywaniem czy oczekiwaniem doznań uczuciowych stanowi wyróżnik poglądów antropologicznych Edith Stein.

Rozpatrzmy jeszcze przypadek, kiedy to minione wydarzenia i towarzyszące im uczucia działają jako inhibitory (hamująco)[17]. Stein wyjaśnia: „W chwili, gdy przyjaciel mój oznajmia mi radosną wiadomość, jestem całkowicie przepełniona smutkiem z powodu jakiejś straty, i smutek ten nie pozwala mi na współodczuwanie radości, którą uchwytuję we wczuciu; powstaje konflikt (i to znów rozumiany jako fenomen, nie realnie), musimy tu mianowicie odróżnić […] Ja, które żyje całkowicie w smutku, najpierw posiada, być może, owo przeżycie [dane] we wczuciu jako «przeżycie w tle» – dające się porównać do peryferycznych części pola widzenia […]. Początkowo więc panuje rozdwojenie między własnym przeżyciem aktowym a przeżyciem [danym] we wczuciu. A następnie jest możliwe, iż Ja zostanie wciągnięte w to przeżycie z wczucia, tak że zwraca się w nim ku budzącemu radość obiektowi, a jednak równocześnie owo drugie [przeżycie – A.Ż.] nie ustaje i radość w postaci aktu nie może się obudzić”[18].

Za pomocą podanego przykładu filozofka wskazała nie tyle specyficzne właściwości wczucia, ile problematyczność typowej formy ludzkiego przechodzenia od jednego stanu emocjonalnego bądź uczuciowego do drugiego. Rzadko bowiem w takim wypadku zdarza się natychmiastowe, niemal automatyczne „porzucenie” pewnej puli przeżyć na rzecz innego stanu emocjonalnego bądź uczuciowego. Sposób reagowania pozostaje jednak tak zindywidualizowany, jak cechy indywiduum – podmiotu odczuwającego.

ODMIENNOŚĆ WCZUCIA OD POCZUCIA JEDNOŚCI (CZUCIA-SIĘ-JEDNYM)

„Wczucie [...] nie jest czuciem-się-jednym [z kimś innym], jeżeli brać to w ścisłym sensie. Przez to wcale jeszcze nie powiadamy, że nie istnieje w ogóle coś takiego, jak czucie-się-jednym [z kimś innym]”[19]. Stein przez „czucie-się-jednym” rozumie nie zapomnienie o sobie czy rezygnację z własnej tożsamości

[17] Stein z pewnością nie wyklucza możliwości katalizującego wpływu przeszłych wydarzeń na bieżący stan emocjonalny podmiotu.

[18] S t e i n, *O zagadnieniu wczucia*, s. 30n.

[19] Tamże, s. 32.

(wynikającą ze zniesienia różnicy między „ja" cudzym a własnym), ale poczucie jedności lub zjednoczenia w przeżywaniu, w którym „ja" i „ty" pozostają całkowicie zachowane w „my". Zaznacza ponadto, że „nie przez czucie-się-jednym doświadczamy innych, lecz przez dokonywanie wczucia […] staje się możliwe czucie-się-jednym i wzbogacenie własnego przeżywania"[20].

Wczucie jest więc możliwe dzięki stałej świadomości różnic międzyludzkich, nie zaś dzięki poczuciu identyczności. Wczucie nie przypomina „kosmowitalnego odczucia jedności"[21] człowieka z innymi bytami, o którym pisał inny fenomenolog, Max Scheler. Ponadto charakter wczucia jest zdaniem tego filozofa raczej statyczny, niż – jak twierdziła Stein – dynamiczny. Scheler pisze: „Współodczucie jest pasywnym, receptywnym poruszeniem (*Affektion*) [wywołanym] przez spostrzeżone pasywne stany uczuciowe u innych ludzi"[22].

Opisywane przez Stein poczucie zjednoczenia z drugim (ale nie poczucie identyczności czy analogii), które nie narusza tożsamości podmiotów, predysponuje człowieka do refleksywnej sympatii wobec ludzkości – postawy nazywanej przez Stein również przychylnością. Przychylność, postawa związana z troską i odpowiedzialnością jednostki nie tylko za własną rodzinę, ród czy naród, lecz także za ludzkość, stanowi rdzenną problematykę antropologicznych rozważań społecznych Stein, które wiele wnoszą również do teorii wczucia. Postawę przychylności można bowiem zinterpretować jako rezultat umiejętnego wczucia zarówno w indywiduum, jak i w poszczególne twory społeczne, czyli wspólnoty: od najmniejszej – rodziny, do globalnej – ludzkości. W takim ujęciu antropologicznym żaden przedstawiciel powszechnej społeczności, czyli ludzkości, jawi się nie jako obcy, ale jako poznany, bliski, gdyż związany z każdym człowiekiem genealogicznie i ontologicznie (kryterium wczucia stanowi bowiem typos, czyli bytowe podobieństwo między ludźmi).

WCZUCIE – FORMA DOJRZAŁEJ WSPÓŁOBECNOŚCI

Po rozpatrzeniu, co wczuciem nie jest, należy przeanalizować właściwości wczucia jako swoistej formy doświadczania drugiego człowieka. Moglibyśmy powiedzieć, że wczucie stanowi umiejętność wyczuwania stanów emocjonalnych innych ludzi, gdyby w słowie „wyczucie" nie zawierała się treść sugerująca, że chodzi o poznawanie niepewne, „po omacku", bądź o przeczucie. Wczucie jest natomiast bezpośrednim i naocznym poznawaniem cudzego

[20] Tamże, s. 33n.

[21] M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 169, 172.

[22] Tamże, s. 117.

życia psychicznego, a zatem ma charakter doświadczenia. Dane we wczuciu jakości przeżyciowe są jednak pozbawione tak zwanej źródłowej naoczności. Decyduje to o różnicy między samopoznaniem, w którym w sposób źródłowy dane są własne stany psychiczne, a doświadczeniem drugiego człowieka[23]. Poza tym wczucie odnosi się do poznania nie komponentów intelektualnych człowieka, lecz jego sfery emocjonalnej i uczuciowej (zwłaszcza „uczuciowości wyższej"), ściśle powiązanej ze sferą moralną i duchową. Nie stanowi też jedynie współdoznania, ale przede wszystkim rodzaj współobecności, która pozwala doświadczyć cudzej konstytucji psychofizycznej, cielesności (niem. Leib) i duchowości (niem. Seele) drugiego.

Warto w tym miejscu dopełnić wypowiedź tekstem źródłowym, przywołując fragment dzieła Stein: „Wczucie, które rozważaliśmy i staraliśmy się opisać, jest doświadczeniem cudzej świadomości w ogóle, niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest doświadczany przedmiot i jakiego rodzaju podmiot, którego świadomości się doświadcza. Mowa była tylko o czystym Ja, o podmiocie przeżywania – zarówno po stronie podmiotu, jak i przedmiotu; nic innego nie włączyliśmy w zakres naszego badania. Tak właśnie wygląda doświadczenie, jakie pewne Ja posiada z innego Ja [jako przedmiotu doświadczenia]. Tak człowiek ujmuje życie psychiczne swego bliźniego, ale tak również ujmuje – jako wierzący – miłość, gniew czy nakaz swego Boga i nie inaczej może Bóg ująć jego życie. Bóg, mając poznanie zupełne, nie pomyli się co do przeżyć ludzi tak, jak to ludzie między sobą mylą się co do swych przeżyć. Ale i dla Niego ich przeżycia nie będą własnymi"[24].

Edith Stein ekstrapoluje opis wczucia również na Boga i dlatego pyta, czy możliwe jest wczucie w Boga? Na pytanie to odpowiada twierdząco[25] – podobnie jak na kolejne, które nasuwa się samoczynnie: Czy Bóg wczuwa się w przeżycia człowieka? Brak trafności bądź niedokładność w rozpoznawaniu cudzych stanów psychicznych kieruje człowieka w stronę Stwórcy, który dostarcza pierwowzoru doskonałego, nieomylnego wczucia w ludzką psychikę.

WCZUCIE A EMPATIA CZYLI DYSKURS WIELODYSCYPLINARNY NAD ROZRÓŻNIENIAMI POJĘCIOWYMI

Refleksja dotycząca filozoficznego zagadnienia wczucia rodzi namysł nad zawartością semantyczną psychologicznego pojęcia empatii ujmowanej

[23] Por. G a l a r o w i c z, dz. cyt., s. 159n.
[24] S t e i n, *O zagadnieniu wczucia*, s. 25.
[25] Por. G r z e g o r c z y k, dz. cyt., s. 58.

najczęściej jako przejaw inteligencji społecznej, kompetencja społeczna polegająca na rozpoznawaniu i przewidywaniu reakcji innych ludzi w celu zastosowania odpowiedniej strategii postępowania, czynnik wywierający wpływ na trafność spostrzegania czy odmiana wrażliwości niewerbalnej.

Ze względu na to, że psychologicznych koncepcji empatii powstało już bardzo wiele, z pewnością nie uda się przeanalizować wszystkich, warto jednak odwołać się przynajmniej do niektórych. Na przykład w badaniach Jeana Piageta empatia wiązana jest z krytyczną zdolnością poznawczą, nazywaną decentracją, która umożliwia tłumienie ludzkich tendencji egocentrycznych. Istotną zaletą decentracji poznawczej jest niekonfliktowe (w miarę możliwości) życie człowieka w społeczności dzięki skoordynowaniu zachowań jednostek w grupie. Umiejętność decentracji (czyli cecha decentryczności) stanowi przejaw dojrzałości emocjonalnej i społecznej, natomiast jej niedobory bądź brak – świadectwo niedojrzałości psychicznej człowieka[26]. Powszechnie używany dziś termin „empatia dyspozycyjna" odnosi się do empatii pojmowanej jako dyspozycja społeczna (względnie prospołeczna), cecha charakteru czy właściwość osobowości. Większa empatia dyspozycyjna jest przeważnie powiązana z mniej agresywnym zachowaniem w stosunku do innych, natomiast zachowanie w bliskich relacjach społecznych pozostaje pod znacznym wpływem tendencji do przejawiania empatycznej troski[27].

Z kolei przedstawiciele nurtu psychoanalitycznego wyjaśniają zdolność do empatii procesem identyfikowania się z innymi. Obecnie uważa się jednak, że identyfikacja taka deformuje spostrzeganie stanów emocjonalnych innych ludzi, gdyż są one kojarzone z własnymi. Zaletą tej koncepcji psychologicznej jest zwrócenie uwagi na znaczenie umiejętności empatycznych dla zdrowia psychicznego[28]. W innych psychologicznych modelach empatii akcentuje się między innymi znaczenie sytuacyjnego uwarunkowania empatii. Martin L. Hoffman uważa, że „pobudzenie empatyczne"[29] poprzedzone jest rozpoznaniem i zrozumieniem sytuacji drugiego człowieka. Autor ten definiuje zatem empatię jako reakcję afektywną odpowiadającą raczej sytuacji cudzej niż własnej. W takim ujęciu reakcja empatyczna (inaczej: odpowiedź empatyczna) nie musi pozostawać w związku z uczuciami, których doświadcza obserwowany, może

[26] Zob. J. P i a g e t, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. T. Kołakowska, PWN, Warszawa 1967.

[27] Zob. M.H. D a v i s, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, tłum. J. Kubiak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

[28] Zob. H. E l i a s z, *O sposobach rozumienia pojęcia „empatia"*, „Przegląd Psychologiczny" 1980, nr 3, s. 469-482; por. też: S. K u c z k o w s k i, *Strategie wychowawcze*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1985, s. 224.

[29] M.L. H o f f m a n, *Interaction of Affect and Cognition in Empathy*, w: *Emotions, Cognition and Behavior*, red. C.E. Izard, J. Kagan, R.B. Zajonc, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 103.

natomiast stanowić dowolną reakcję emocjonalną do pewnego stopnia odpowiadającą warunkom, w jakich się on znalazł. Należy dodać, że o charakterze empatii decydują głównie dwa czynniki: typ ustosunkowania się do sytuacji (egocentryczny bądź zdecentrowany) oraz sposób reagowania na dane sytuacje (poznawczy bądź emocjonalny). Hoffman, charakteryzując mechanizm pobudzenia empatycznego, wyróżnił następujące jego komponenty: pierwotną reakcję cyrkulacyjną (na przykład noworodki wykazują skłonność do płaczu, gdy słyszą płacz innych noworodków), naśladowanie (obserwator przeważnie nieświadomie imituje obserwowanego i daje temu wyraz w ruchach naśladowczych, na przykład ruchach kinestetycznych czy mimice), warunkowanie klasyczne (reakcje afektywne stanowią rezultat doświadczenia nabytego w przeszłości z tą samą osobą lub w podobnych sytuacjach) oraz skojarzenie bezpośrednie (doświadczenie w przeszłości tej samej emocji jest wystarczające i niezależne od partnera interakcji czy sytuacji komunikacyjnej). Pobudzenie empatyczne może powodować w drugim człowieku podobne bądź odmienne reakcje emocjonalne. Pewna grupa psychologów (wśród nich Wolfgang Kohler) uważa, że empatia stanowi raczej rodzaj zrozumienia afektów niż ich podzielania, inni natomiast (na przykład Nancy Eisenberg) uwypuklają w empatii zarówno elementy poznawcze, jak i afektywne, twierdząc, że empatia stanowi złożony proces poznawczo-afektywny[30].

Zarówno Hoffman, jak i inni psycholodzy (również wspomniana Eisenberg) prowadzili badania nad tworzeniem skojarzeń za pośrednictwem języka oraz posługiwaniem się siecią poznawczą. Hoffmana interesowało, w jaki sposób sygnały językowe wyzwalają reakcje afektywne w obserwatorze, Eisenberg natomiast badała, jak informacje z sieci semantycznej zostają zastosowane do formowania wniosków na temat obserwowanego. W obydwu przypadkach proces językowego uwarunkowania emocji uznano za „nieautomatyczny", lecz wymagający indywidualnego wysiłku[31]. Dokładne poznanie językowego podłoża kształtowania się dyspozycji, jaką jest empatia, wciąż jednak stanowi istotny cel badań psychologicznych.

Mimo że problematyka empatii wydaje się w psychologii stosunkowo dobrze poznana i uporządkowana (o czym świadczą chociażby klasyfikacje wyodrębniające liczne odmiany empatii, na przykład empatię afektywną, analogiczną, dyspozycyjną, emocjonalną, globalną, kontrastową lub poznawczą), nietrudno odnaleźć również koncepcje, których twórcy bądź zwolennicy próbują ograniczyć empatię człowieka, „odcinając się" od cudzej świadomości i czasochłonnego wnikania w potrzeby innych na rzecz zmniejszenia nakładu

[30] Por. D a v i s, dz. cyt., s. 51n., 144. Zob. M.L. H o f f m a n, *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

[31] Por. D a v i s, dz. cyt., s. 232.

energetycznego własnego organizmu, wzrostu indywidualnych sił witalnych bądź prawdopodobieństwa przetrwania gatunku. W psychologicznej propozycji doskonalenia asertywności postawę empatyczną uważa się za niekonieczną, a w niektórych sytuacjach nawet za utrudnienie w sprawnej komunikacji interpersonalnej. Zalecając monitorowanie wyraźnie zaznaczonych granic dostępu do własnej sfery psychicznej i komunikowanie tego otoczeniu społecznemu, proponuje się raczej mnożenie barier międzyludzkich niż ich przekraczanie.

W tak skomplikowanych warunkach, gdy przedstawiciele różnych nauk (a niekiedy nawet reprezentanci jednej dziedziny wiedzy) wysuwają w odniesieniu do danego zagadnienia opozycyjne propozycje nazywane modelami zachowania, modelami osobowości bądź stylami życia, warto przypominać konstytutywne właściwości człowieka, wśród których wyjątkowe miejsce zajmują zdolność współczucia i wyrozumiałość.

*

Edith Stein rozważała optymalne warunki występowania wczucia i jego odmiany, dokładnie odróżniając wczucie od innych stanów emocjonalnych. Naukowcy reprezentujący nauki szczegółowe (socjolodzy, psycholodzy czy pedagodzy) są jednak skłonni przyjmować nieco inny punkt widzenia, uważając za istotną „podporę" rozwoju uczuciowo-emocjonalnego współczesnego człowieka również stany, które według Stein nie są wczuciem. W sytuacji nadmiernego rozrostu technologii informacyjnych ograniczających komunikację międzyludzką i tworzących liczne zagrożenia indywidualne i społeczne wszystkie odmiany identyfikacji i afirmacji cudzych stanów psychicznych mogą okazać się pomocne w procesie wychowania młodego pokolenia.

Chociaż wczucia nie sposób zakwalifikować ani do przeżyć estetycznych, ani do procesów poznawczych, procesy te, a zwłaszcza myślenie (w tym asocjacja i uogólnianie), spostrzeganie (zwłaszcza wzrokowe, słuchowe i dotykowe), uwaga, pamięć, wyobraźnia, wspierają umiejętność rozpoznawania i doświadczania cudzych stanów psychicznych. Wzorując się na poglądach Stein, która ujmowała wczucie jako sposób doświadczania drugiego człowieka (jego konstytucji psychofizycznej: cielesności i duchowości), uznałam je za formę współobecności pozwalającej doświadczyć podobieństw i różnic między psychiką własną a cudzą i umożliwiającej kształtowanie postawy przychylności wobec społeczności powszechnej – ludzkości. Współobecność dotyczy nie tylko relacji międzyludzkich, ale również dialogu Boga i człowieka, dialogu, który prowadzi do powstania porozumienia charakterystycznego dla wspólnoty. Podjęłam próbę zestawienia stanu wiedzy dotyczącego wczucia z osiągnięciami nauk szczegółowych dotyczącymi empatii, przywołując spo-

sób jej ujmowania w psychologii i pedagogice (koncepcje empatii, jej odmiany i znaczenie).

Współodczuwanie, stanowiąc doznanie duchowe, emocjonalne, moralne i społeczne oraz odmianę doświadczenia ludzkiego, może sprzyjać rozwojowi więzi uczuciowej, ułatwiać proces przywiązania[32], usprawniać komunikację społeczną (zwłaszcza konstruktywne rozwiązywanie konfliktów intrapersonalnych i interpersonalnych) i adaptację w nowym środowisku. Umiejętność ta może również generować inne korzystne zmiany w rozwoju filogenetycznym i ontogenetycznym człowieka, na przykład profilować dyspozycje psychiczne, takie jak allocentryzm i altruizm[33] (w relacji pomocy empatia obowiązuje głównie pomagającego, stanowi jednak również pożądaną cechę wspomaganego[34]), takt, autentyczność, wrażliwość emocjonalną, uczuciową i moralną. Postawy otwartości na innych ludzi, tolerancji (w tym akceptacji), afirmacji życia czy miłości jawią się również jako skutek doskonalenia między innymi zdolności współodczuwania.

Dyskurs nad podobieństwami i różnicami między znaczeniami „wczucia" (terminu filozoficznego) i empatii (terminu wykorzystywanego w psychologii i pedagogice) nie powinien zostać zinterpretowany jako udział w sporze nie do rozstrzygnięcia, lecz należy go odczytć jako inspiracja do rozszerzenia dyskusji w tym zakresie na szersze kręgi naukowców reprezentujących poszczególne dyscypliny. Warto w namyśle naukowym nie tracić z pola widzenia zadań priorytetowych, którymi są zarówno rzetelne poznanie fenomenu współodczuwania, jak i kształtowanie w społecznościach tej cennej umiejętności pozwalającej dostrzegać w obcym przyjaznego członka ludzkiego rodu.

---

[32] Por. A. Ż y w c z o k, *Hermeneutyka uczuciowej i duchowej bliskości*, w: *Miłość – akt preferencji duchowości człowieka*, red. A. Żywczok, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2013, s. 29.

[33] Zob. M. Ł o b o c k i, *Altruizm a wychowanie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.

[34] Zob. K. O t r ę b s k a - P o p i o ł e k, *Człowiek w sytuacji pomocy. Psychologiczna problematyka udzielania i przyjmowania pomocy*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1991.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 156-189
DOI 10.12887/30-2017-1-117-10

Szymon WRÓBEL

HISTORYCZNOŚĆ ALBO ALIENACJA
Od Georga Wilhelma Friedricha Hegla do Marka Siemka*

Pojęcie alienacji nie łączy filozofów, lecz ich dzieli. Stosunek do niej i jej rozumienie ujawniają też najważniejsze inspiracje polityczne filozofa. Dla Hegla oświecenie stanie się czasem „świata ducha wyobcowanego", a zatem światem globalnej alienacji. Rousseau będzie rozmyślał tylko nad tym, jak wyjść z alienacji. Marks natomiast zada pytanie, jak to się dzieje, że stosunki społeczne i formy życia usamodzielniają się wobec życia samego, by w końcu zdobyć nad nim panowanie i władzę.

PROBLEM – KRYPTOPROBLEM – PSEUDOPROBLEM

Zasadniczym pytaniem, które stawiam w tym tekście, jest pytanie o relację, w jakiej filozofia Marka Siemka pozostaje do Georga Wilhelma Friedricha Hegla filozofii historyczności i uspołecznienia. Pojęcie nowoczesnych form uspołecznienia, zaczerpnięte z myśli Hegla, pozwala Siemkowi zrozumieć fenomen nowoczesnego świata i przeciwstawić formy te przednowoczesnym formom uspołecznienia. Filozofia Siemka staje się zatem filozofią uspołecznienia. W tekście stawiam ponadto tezę, że lektura Jean-Jacquesa Rousseau, Immanuela Kanta, Friedricha Wilhelma Schellinga, Karola Marksa, Martina Heideggera, Györgya Lukácsa, Louisa Althussera, a zatem wszystkich istotnych dla Siemka filozofów, dokonuje się w jego dziele poprzez lekturę Hegla, w szczególności przez odniesienie do dwóch kluczowych dla autora *Fenomenologii ducha* pojęć: historyczności i alienacji.

Zaczynam jednak od rozróżnienia, które ma dla Siemka znaczenie metodologiczne. Widzi on bowiem powody, aby w filozofii odróżnić problemy od kryptoproblemów i pseudoproblemów. Pojęcie kryptoproblemu, które Siemek uznał za jeden z najbardziej płodnych instrumentów analizy historyczno-filozoficznej, rozumie on w takim sensie, w jakim wprowadził je do literatury filozoficznej Bronisław Baczko w swoim szkicu *Kryptoproblemy i historyzm*[1].

* Niniejszy artykuł stanowi opracowaną na nowo wersję fragmentu książki *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka Siemka* (Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2016, s. 311-322, 330-378) przygotowanej w ramach grantu „Warszawska szkoła historii idei i jej znaczenie w humanistyce" przyznanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach „Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki" (nr rejestracyjny 11H 11 018180).

[1] Zob. B. B a c z k o, *Kryptoproblemy i historyzm*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, PWN, Warszawa 1965, s. 373-419.

W pojęciu kryptoproblemu ważne są dwa momenty: po pierwsze, jest to problem rzeczywisty, a nie pozorny czy pseudoproblem; po drugie, jest to rzeczywisty problem w swej postaci teoretycznie nieadekwatnej. To nieadekwatność obiektywna – nie bierze się ona z błędów lub niedostatków myślenia, lecz wypływa ze strukturalnych warunków rzeczywistości teoretycznej, w ramach której myślenie to funkcjonuje. Problem jest rzeczywisty i adekwatny, kryptoproblem jest rzeczywisty i nieadekwatny, a pseudoproblem nierzeczywisty i nieadekwatny. Co to jednak znaczy, że problem jest nierzeczywisty i nieadekwatny? Czy pojęcia nierzeczywistości i nieadekwatności nie pojawiają się w filozofii tylko po to, by zdyskredytować myśl przeciwnika jako infantylną i nierealną? Czyż nie dlatego cała myśl przed Kantem, myśl Barucha Spinozy, Rousseau i Woltera musi zostać uznana za zjawiskową, pozorną i naiwną?

Pojęcie kryptoproblematyki pojawia się we wczesnej książce Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*[2] i pojawia się tam dla zasygnalizowania pewnej trudności w obrębie całej filozofii przedkantowskiej. Uważa on, że osobliwość całej klasycznej metafizyki poznania – uprawianej przez Kartezjusza i Nicolasa Malebranche'a, Barucha Spinozę i Thomasa Hobbesa, Godfrieda Wilhelma Leibniza i Johna Locke'a – polega na tym, że nie może ona sformułować pytania, na które faktycznie próbuje udzielać odpowiedzi[3]. Zdaniem Siemka naiwnie metafizyczne myślenie siedemnastego wieku usiłuje ująć całość relacji epistemicznej. Ponieważ samo pozostaje jednak na wewnętrznym poziomie tej relacji, może ją ująć tylko jako sprowadzalną do jednego z jej członów – do bytu pojętego substancjalnie, czyli w sposób przedmiotowy. Intencja ontologiczna urzeczywistnia się jedynie pod postacią metafizyki. „Tym właśnie rożni się swoiście «teoriopoznawczy» i «krytyczny» racjonalizm Oświecenia od metafizycznego racjonalizmu wielkich systemów filozofii XVIII-wiecznej: poznające myślenie wyraźniej dostrzega tu czysto «podmiotowy» charakter własnej aktywności wiedzotwórczej"[4]. Tym samym przestaje żywić złudzenia co do jej charakteru substancjalnego; „wiedza odgranicza samą siebie od «bytu», pełniej rozpoznając własny status i własną tożsamość"[5] w reakcji na byt.

Kryzys myślowy, w jakim za sprawą teorii poznania znalazła się cała filozofia osiemnastego wieku, stanowi bezpośrednią przesłankę teoretyczną i historyczną rewolucji kantowskiej. Można tu mówić o rewolucji, albowiem Kant jako pierwszy dostrzega, że jest to strukturalny kryzys myślenia operującego w epistemicznym polu teorii i że jego przezwyciężenie musi być rów-

[2] Por. M.J. S i e m e k, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, s. 24.

[3] Por. tamże.

[4] Tamże, s. 26.

[5] Tamże.

noznaczne z radykalnym wyjściem poza samo to pole. Od początku Kantowi chodzi zatem o ustalenie, co jest w ogóle problemem dla filozofii, o wyłączenie pseudoproblemów i kryptoproblemów z nowej struktury, o wykluczenie „nie-problemów", a nawet więcej, o ujawnienie właściwego i najbardziej podstawowego problemu, problemu „nie-widzenia", który warunkuje samą strukturę epistemologii, umożliwiając dopiero wszelkie „widzenie-czegoś".

Kant pyta o warunki możliwości wiedzy w ogóle. Samo takie pytanie zakłada jednak, że wiedza „jest", i fakt jej istnienia obala nie tylko wyniki, ale przede wszystkim przesłanki całej epistemicznej refleksji teoriopoznawczej. Na przykład w filozofii Davida Hume'a schemat rozumowania jest odwrotny: poznanie naukowe we właściwym sensie słowa jest niemożliwe, niepodobna bowiem nawet pomyśleć, by ludzka wiedza mogła być zarazem aprioryczna i nieanalityczna, to znaczy ogólna i niepusta, konieczna i przedmiotowo ważna. W rezultacie to, co podaje się za naukę, w rzeczywistości nią nie jest. U Kanta natomiast mamy do czynienia z myślą o innej strukturze: poznanie naukowe istnieje, i to jako naukowe. Oznacza to, że przesłanki, w ramach których jego możliwość nie daje się pomyśleć, muszą być fałszywe. Najważniejszym celem Kanta jest jednak pomyślenie samej niemożliwości pomyślenia faktów skądinąd oczywistych, czyli namysł nad warunkami możliwości tej niemożliwości. To zaś oznacza – powtórzmy raz jeszcze – że właściwym przedmiotem refleksji staje się całościowa struktura samego pola teorii, w którym filozoficzny problem w ogóle się pojawia. Od tej chwili to Kant będzie miał „monopol" na definiowanie problemu filozoficznego. Siemek znakomicie to przeczuwa. Kant posiada test na infantylizm filozofa. Siemek nie chce trafić do zbioru filozofów infantylnych.

Teoria poznania i epistemologia – w proponowanym przez Siemka znaczeniu – różnią się nie zakresem ani nie przedmiotem, lecz całościową strukturą rzeczywistości teoretycznej, do której należą. Różnią się zatem, po pierwsze, sposobem samego wyodrębnienia problemu wiedzy i jego lokalizacji w rzeczywistości teoretycznej danego obszaru oraz, po drugie, wynikającym stąd sposobem potraktowania tak wyodrębnionego z terytorium problemu. Krytyka dla Kanta nie jest przyszłym systemem – ale też nie jest tą w gruncie rzeczy ateoretyczną, czysto dyrektywną procedurą metodycznego wątpienia. Krytyka jest tu probierzem i próbą systemu, myśleniem bezpośrednio wytyczającym nowy obszar teorii, a więc geometrycznym, kartograficznym, tworzącym podstawy nowego systemu, który jest ostateczną artykulacją i pełnym rozwinięciem tego „planu", tej „mapy", którą krytyka zarysowuje w sposób architektoniczny. Krytyka jest systemem w zarodku, domagającym się tylko swego rozwinięcia. Pyta o warunki naszego poznawania przedmiotów, ale tylko o ile są one zarazem warunkami bycia samych tych przedmiotów. Idea transcendentalizmu, o którą Siemek się upomina, nie oznacza niczego innego, jak tylko tę nową

perspektywę myślową, którą sam nazywa „stanowiskiem epistemologicznym”[6]. W istocie jest to diagnostyka, pragmatyka eliminacji problemów, technika zakreślania terytorium filozofii. To dlatego Siemek próbuje zrozumieć, czym jest transcendentalizm Kanta, odczytując bardziej to, co myśl Kanta bezpośrednio „robi” i czym „jest”, niż to, co o sobie samej wprost „mówi”[7].

W całym tekście *Krytyki czystego rozumu*[8] Kanta idea transcendentalizmu jest wyraźnie przeciwstawiana dwom rodzajom pytania nietranscendentalnego: pytaniu empirycznemu i metafizycznemu. Wyrażenia: „empiryczny” i „metafizyczny” jako opozycje semantyczne terminu „transcendentalny” znaczą jednak dla Kanta coś innego niż te proste delimitacje zakresowe lub charakterystyki metodologiczne rozmaitych rodzajów wiedzy. Dla Kanta empiryczne są nie tylko bezpośrednie przedstawienia w przestrzeni (i w czasie), czyli same treści doświadczeniowe, dane zawsze a posteriori, lecz także samo zastosowanie przestrzeni do przedmiotów. W tym sensie nawet samo a priori przestrzeni, wraz z całą zajmującą się nim czystą nauką – geometrią, jest empiryczne, a nie transcendentalne. Transcendentalna jest dopiero refleksja, która staje się a priori tego a priori – to znaczy rozpoznaje właśnie to, że przestrzeń stanowi konieczną formę wszelkiej empiryczności. Analogiczna różnica poziomów istnieje między pytaniem transcendentalnym a metafizycznym. W pytaniu transcendentalnym ważny jest nie sam sposób istnienia, jaki przysługuje przestrzeni i czasowi jako takim, lecz raczej ich konstytutywna funkcja, która sprawia, że czas i przestrzeń są także koniecznymi formami umożliwiającymi poznawanie rzeczywistych przedmiotów.

Co oznacza to przeciwstawienie idei transcendentalnej idei metafizycznej i idei empirycznej? Otóż oznacza, że osobliwością myślenia epistemologicznego jest samo rozumienie problemu i pytania, które nie jest już zewnętrzne wobec swego przedmiotu, tak jak przedmiot nie jest niezależny od pytania czy problemu. Pytanie zmienia przedmiot, a właściwie dopiero „wytwarza” przedmiot jako taki. To właśnie transcendentalna perspektywa pytania przekształca tu dawny problem poznania w nowy problem apriorycznych warunków możliwego doświadczenia. W tej perspektywie tradycyjny idealizm, podobnie jak niekrytyczny realizm, jest jednym z członów opozycji, w jakiej artykułuje się pogląd na episteme dostępny „od wewnątrz” obszaru możliwego doświadczenia. Transcendentalna epistemologia Kanta jest więc teorią terytorium i struktury sporu, a nie jakimś kolejnym stanowiskiem na gruncie starego terytorium. Transcendentalizm nie jest także stanowiskiem pośrednim czy godzącym przeciwieństwa. Jest ucieczką filozofii na inne terytorium, a być może nawet impulsem do zbudowania nowej geografii.

---

[6] Tamże, s. 13.

[7] Tamże, s. 55.

[8] Zob. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.

SERIE (NADPRODUKCJA FIGUR DUCHA)

Zdaniem Siemka historia uczasowienia filozofii zaczyna się już od Kanta, który przenosi filozofię z terytorium epistemicznego na terytorium epistemologiczne. Kant jako pierwszy zrozumiał, że należy przemyśleć nie sam problem wiedzy, ale bardziej fundamentalną strukturę, która funduje opozycję przedmiot–podmiot. Autor *Krytyki czystego rozumu* „spostrzega" wiedzę nie tak, jak wiedza „spostrzega" przedmiot, ale jako część większego terytorium. To jednak Hegel przedstawił i przestawił Kantowskie „terytorium a priori" nie jako zastaną, nieruchomą i trwałą strukturę możliwych form sensowności, lecz jako proces samowytwarzania się w racjonalizującym wysiłku kulturotwórczej pracy ducha. Heglowska dialektyka jest pierwszą i zarazem najdalej idącą próbą rozumiejącego opisu poszczególnych form epistemicznych nie tylko w systemowym porządku ich struktury, ale także w fenomenologicznym procesie ich genezy. W tym procesie produkcji figur ducha każda forma bezpośredniości danej świadomości ujmuje w koniecznym, ale dla niej samej nieprzejrzystym i wyobcowanym stosunku powiązania wzajemnego oddziaływania między nią a jej przedmiotem, i dopiero w takim zapośredniczeniu odnosi ich wzajemne relacje do całości. Tu wreszcie mamy serię jako strukturę.

Marks będzie kontynuował ten proces produkcji figur ducha, wydobywając na jaw ukrytą w wewnętrznych sprzecznościach procesu pracy pierwotną realność wszelkiego uspołecznienia, wewnątrz której dopiero wtórnie artykułują się historycznie określone formy lokalnego istnienia terytorialnego. Według Marksa nie ma żadnej bezpośrednio danej formy wyobcowania mieszczańskiej episteme, jest natomiast całościowy system pojęć i wartości, z którego wszystkie te formy wyrastają. „Uspołecznienie", które obok „historyczności" stanowi dla Siemka kategorię prymarną, oznacza zatem intersubiektywną realność stosunków zawiązujących się w procesie społecznym – w procesie pracy, mowy i reprodukcji życia. Owo uspołecznienie jest pierwotne zarówno względem realności materialnych wytworów tego procesu, jak też względem subiektywnej egzystencji i samowiedzy jego jednostkowych podmiotów. W tym układzie Kant ponownie z wyróżnionej pozycji widzącego podmiotu wraca na pozycję oślepionego przedmiotu.

W interpretacji Siemka Marks nie jest piewcą antropologii mówiącej o człowieku poszukującym powrotu do domu, co było przedmiotem studiów „ateistycznego deisty" Leszka Kołakowskiego. Marks Siemka, podobnie jak Kant i Hegel, dokonuje kontestacji pozornej oczywistości bezpośredniego widzenia. „W tym sensie – pisze Siemek – marksistowska dialektyka jest «lekturą» *par exelence*; kunsztem czytania i zarazem czytaniem samym, składaniem wielości znaków w przejrzystą całość znaczącego «tekstu». […] «Czyta się» tu nie samo słowo, znaczenie, *logos* – lecz wstępne, prelogiczne i presemantyczne warunki

jedności słów i rzeczy, znaczeń i ich przedmiotów, *logosu* i *praxis*. Czytanie tekstu jest tu zawsze ujawnianiem jego przeciw-tekstu – czyli tej historycznej formy przedmiotowości, z której dany tekst wyrasta, ale którą właśnie dlatego pomija i przemilcza, czyli swym dyskursem właśnie w dosłownym sensie zakrywa”[9]. Ponownie wracamy do zwiększenia zdolności rozdzielczej ludzkiego widzenia i uczynienia z „niewidzenia” „widzenia”. „Widzący” Marks tak czytał „niewidzących” angielskich ekonomistów i „tylko trochę widzącego” Hegla. Podobnie „nad-widzący” Lenin czytał „ślepych” narodników i „pół-ślepego” Plechanowa, Gramsci Crocego, Lukács rewizjonistycznych teoretyków II Międzynarodówki, a Bertold Brecht propagandowe enuncjacje ideologów faszyzmu. Wszędzie stawką jest odkrycie prelogicznych warunków jedności słów i rzeczy. I tylko teologiczny rodowód hermeneutyki oraz błędna naturalistyczna samoświadomość marksizmu przeszkadzały w rozpoznaniu w Marksie reprezentanta tradycji hermeneutycznej, transcendentalnej i dialektycznej. Różnica wobec interpretacji Kołakowskiego jest znacząca, ale nie przesadna. I Siemek wraca do wątków kryptoteologicznych u Marksa. Nie jest to jednak „teologia człowieka”, ale „teologia lektury”, teologiczna praktyka czytania.

Ten teologiczny rodowód hermeneutyki będzie zresztą obcy samemu Marksowi. W przypadku hermeneutyki bowiem pozostaje zawsze pewne residuum spraw ostatecznych, gdzie przestaje ona mówić i już jedynie wsłuchuje się w sobie tylko znane Słowo. „Marksizm – pisze Siemek – nie zna brzmienia tego wewnętrznego Głosu religijnej transcendencji, ale też nikomu nie odmawia prawa do jego słyszenia i słuchania. Natomiast w tym, co wypowiedzieć można, co jest słyszalne i przekazywalne w publicznej jawności dyskursu, głosy hermeneutyki i marksizmu, dotąd zbyt długo «mówiące» obok siebie, mogą i powinny stać się prawdziwą rozmową”[10]. Siemek porzuca nas tutaj z dylematem, który mamy rozstrzygnąć sami: czy to przejęcie hermeneutyki przez materializm Marksa oznacza ostateczną sekularyzację tradycji teologii, czy może raczej kotrreformacyjną dążność do zapewnienia jej hegemonii w nowej formie, na nowych warunkach? Hermeneutyka i marksizm zbyt długo „mówiły” obok siebie, ale czy są w stanie mówić do siebie, nie raniąc się?

Do Boga Siemek zbliża się najbardziej przez Schellinga. Jest to z pewnością Bóg żywych, a nie martwych, jest to Bóg Spinozy. Mimo bliskości Schellinga i woli bycia nie tylko obok hermeneutyki, ale też wraz z hermeneutyką, Siemek pozostaje po stronie Hegla, a nie Schellinga, albowiem dla tego ostatniego historyczne posłannictwo człowieka polega na przezwyciężeniu samej historyczności poprzez powrót do absolutu, który wykracza poza wszelką czasowość.

[9] M.J. S i e m e k, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982, s. 77.

[10] Tamże, s. 99.

Hegel nie buduje Absolutu, ale strukturę dynamiczną – strukturę wszelkich struktur, w której wszelkie serie nigdy nie obumierają, a jedynie wyczerpują się w swym inno-bycie. Dla Hegla i – w rezultacie – Siemka Absolut jest nieodwołalnie rzucony w historię, a historia nigdy nie gaśnie w Absolucie. Siemek po raz drugi zbliży się do religii i mitu, czytając Theodora Adorno *Dialektykę oświecenia*[11], *Minima moralia*[12] oraz *Dialektykę negatywną*[13], skąd dowie się, że mit jest oświeceniem, a oświecenie obraca się w mitologię[14]. Dowie się też, że Całość nie jest ani Prawem, ani Miłością, ani Naturą, ani Pieniądzem, ani Rozkoszą, ani wreszcie Historią, ale jest Nieprawdą[15]. Po stronie fragmentu, będącego „wtargnięciem śmierci w dzieło"[16], sytuował swoje myślenie utopista i mistrz Siemka – Baczko. Sam Siemek wybierze „wtargnięcie dzieła w życie" – nieprawdę całości.

Siemek tworzy zatem pewien rodowód filozoficzny, pewną filozoficzną serię. Jest to seria: Hegel – Marks – Heidegger – Lukács. Autor *Hegla i filozofii*, podążając tropem analiz Luciena Goldmanna[17], zwraca uwagę, że termin Heideggera „poręczność" (niem. Zuhandenheit) ma u Marksa i Lukácsa swój odpowiednik w postaci „praxis"[18]. Obydwa terminy określają ten sam porządek nieświadomych, ale celowych działań, które wyznaczają i artykułują prerefleksyjny sens ludzkiego świata. Podobnie Heideggerowska kategoria „Vorhandenheit" (obecność) oznacza to samo, co „urzeczowienie" lub „reifikacja" (niem. Verdinglichung). Lukács powie: „całość", tam gdzie Heidegger użyje słowa „bycie"; Lukács napisze: „człowiek", tam gdzie Heidegger tworzy termin „przytomne bycie", i wreszcie – „praxis", gdzie Heidegger używa terminu „Zuhandenheit" (poręczność). Siemek tłumaczy: „*Zuhanden* jest coś, co jest poręczne – co najważniejsze – sytuuje się w przeciwieństwie do i w odróżnieniu od wszystkiego, co jest tylko *vorhanden*. To jest już nieprzetłumaczalne. *Vorhanden* jest wszystko to, co po prostu jest, istnieje. Istnieje jako coś, co

[11] Zob. M. H o r k h e i m e r, Th.W. A d o r n o, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

[12] Zob. Th.W. A d o r n o, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

[13] Zob. t e n ż e, *Dialektyka negatywna*, tłum. S. Krzemień-Ojak, PWN, Warszawa 1986.

[14] Por. M.J. S i e m e k, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 286; por. H o r k h e i m e r, A d o r n o, *Dialektyka oświecenia*, s. 15.

[15] Zob. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*.

[16] M.J. S i e m e k, *Wczesny romantyk późnej nowoczesności*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 297.

[17] Zob. L. G o l d m a n n, *Lukács i Heidegger*, tłum. B. Markiewicz, w: *Marksizm XX wieku*, cz. 2, red. J. Dobieszewski, M.J. Siemek, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 2-14.

[18] Por. M.J. S i e m e k, *Goldmann i epistemologia sensotwórczej intersubiektywności*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 274.

jest dane, co się zastaje. W tym sensie *vorhanden* są wszystkie różne rzeczy, które jako istniejące domagają się odpowiedniego traktowania, czyli zaskakują nas, zmuszają do jakiegoś względu na ich własną przedmiotowość, na ich wewnętrzną naturę. Natomiast *zuhanden* – poręczne – są wszystkie rzeczy, które całkowicie już utraciły swoją nieprzezroczystą naturę wewnętrzną czy własną i w całości sprowadzają się w swoim istnieniu do Heglowskiego środka, poręcznego, przydatnego i sprawnego instrumentu"[19]. Z pewnością myśl Siemka jest zuhanden – sprawnym instrumentem interpretacji filozoficznej, ale jest również vorhanden – domaga się odpowiedniego traktowania, zaskakuje nas, zmusza do uznania swej wyjątkowości i podmiotowości. Poręczność i wyjątkowość Siemka ujawnia się nie tylko w budowaniu serii, ale nade wszystko w ich dekomponowaniu i problematyzowaniu, to znaczy odkrywaniu nazwisk w innych nazwiskach, treści w cudzych ciałach. Siemek odkrywa Kanta w Heglu, Hegla w Marksie, Marksa w Heideggerze, Heideggera w Lukácsu.

IMIĘ MARKSA (ONTOLOGIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO)

Spójrzmy, jak Hegel pracuje w Marksie i przemawia przez *Kapitał*[20]. Spójrzmy, co skrywa pod sobą powłoka słowa „Marks". Dialektyka była dla Marksa ruchem poznawania całości samego poziomu epistemologicznego we wszystkich konstytutywnych opozycjach i rozdwojeniach, a więc myśleniem epistemologicznym. Była też filozofią praktyki (jak u Antonia Gramsciego), która zarazem stawała się teorią wszelkiej teorii (jak u Lukácsa). W tej dialektyce sama przyroda przeistoczyła się w fakt społeczny, co oznacza, że historyczność i uspołecznienie w świadomości przeżywającej świat i wyposażającej go w sensy jawi się nie jako epifenomen, wytwór czy refleks jednej substancji, lecz jako niezbywalny element samej ontologicznej struktury świata. Wynika stąd, że w „czytaniu świata" Marks posługuje się hermeneutyczną perspektywą „całości", która jest traktowana jako struktura pierwotna nadająca sens wszelkim elementom oraz ich wzajemnym odniesieniom. Kapitał, towar, formacja społeczna, walka klasowa, interes klasowy, ideologia – wszystko to są dla Marksa przedmioty epistemologiczne.

Przedmioty epistemologiczne są obecne nie tylko u Marksa. Są obecne także u Freuda, w jego hermeneutyce „drugiej strony" – nieświadomości – w której problem rozumienia został powiązany z problemem niemożliwości porozumienia. Przedmioty te są ujawniane także przez Rolanda Barthesa w jego semio-

[19] T e n ż e, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, PWN, Warszawa 2012, s. 386.

[20] Zob. K. M a r k s, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, w: K. Marks. F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

logii – dyscyplinie jawnie przeciwstawnej semiotyce, nakierowanej bowiem na epistemologię znaku, czyli refleksję nad strukturalnymi warunkami samej możliwej sensowności, tożsamą z formą pierwotnej relacji uspołecznienia. Wreszcie są obecne w hermeneutycznym szczepie na drzewie fenomenologii w postaci analizy Dasein Heideggera, tworzącej rodzaj hermeneutyki ontologicznej, w której pytanie o byt jest pytaniem o jego rozumienie oraz pytaniem o historyczność (niem. Geschichtlichkeit). Wszystkie te filozofie towarzyszą Marksowi w rozumieniu dwóch wyróżnionych pojęć – historyczności i uspołecznienia. Pytanie ponownie brzmi: Czy tylko towarzyszą, stąpając „obok" Marksa, czy też towarzyszą aktywnie w niego „interweniując"?

U Marksa, Freuda, Heideggera i Barthesa rozumienie zostaje powiązane z u-ja-wnianiem i wy-ja-wianiem się prawdy, wy-i-stoczeniem pierwotnego sensu, które dokonuje się tylko w dziejowości. Dziejowość (niem. Geschichtlichkeit – termin ten tłumaczony bywa także jako „historyczność") wyrasta zatem na strukturę fundamentalną, miejsce, w którym bezpośrednio urzeczywistnia się jawność bycia. Dziejowość jest jedyną formą, w której „dzieje się" urzeczywistnienie czegoś, czego nie mamy już prawa nazwać człowiekiem. To dlatego wzorem myśli Heideggera filozofie Marksa, Freuda i Barthesa są tak wrażliwe na bogactwo odmian czasu, w którym zanurzona jest wszelka znacząca historyczność: czas dialogu i czas wyobraźni, czas pamięci i czas zapomnienia, uprzedmiotowiony czas naukowej kwantyfikacji świata i wieczny czas mitu lub poezji, wreszcie ulotny czas marzenia i bezczas marzenia sennego, czas akumulacji kapitału i czas inflacji, czas konsumpcji dóbr i czas marnotrawstwa. Historyczność Freuda, Heideggera czy Barthesa zostaje jednak u Marksa i przez Marksa wyposażona w wymiar materialnej konkretności, określany i definiowany przez z pozoru mało hermeneutyczne modalności istnienia, takie jak potrzeby, praca czy walka. To jednak dzięki tym modalnościom problem sensu staje się problemem sensotwórczej praktyki historycznego podmiotu, artykułującego znaczenia w opornym tworzywie non-sensu. W tym właśnie miejscu Siemek powraca do pojęcia działalności strukturalistycznej, do której odwoływał się także Kołakowski, pisząc *Świadomość religijną i więź kościelną*[21]. Dla Siemka demitologizująca działalność strukturalistyczna w zastosowaniu praktycznym „żywo przypomina Marksowską krytykę «fetyszyzmu towarowego» lub «niemieckiej ideologii»"[22].

Imię Marksa urasta w słowniku Siemka do miana symbolu ontologii życia społecznego. Celowo nie piszę „bytu", ale „życia", aby wzmocnić witalizm Marksa przeciw jego domniemanemu mechanicyzmowi. Siemek tłumaczy,

[21] Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965.

[22] S i e m e k, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, s. 99.

że filozofia Marksa to nade wszystko krytyka i dialektyka. Krytyka oznacza moment radykalnego dystansu wobec ekonomii, wobec całej problematyki i metody tej nauki jako takiej, a zarazem wobec badanego przez nią obszaru przedmiotowości. Oznacza to, że *Kapitał* nie jest dziełem z zakresu ekonomii politycznej, co jasno sygnalizuje jego podtytuł: *Kritik der politischen Oekonomie*. Siemek pisze jednak dalej – w polemice z Baczką – że krytyka jest, po pierwsze, antyutopijna, ponieważ nie przeciwstawia rzeczywistości jakiegoś abstrakcyjnego ideału moralnego, lecz dąży do tego, by rozumność i sens wydobyć z samej rzeczywistości; po drugie, jest demistyfikująca, gdyż polega na „spowiedzi", na wysiłku wydobywania na jaw i uświadamiania ludziom rzeczywistego sensu ich myśli i działań, to znaczy usuwa fałszywą świadomość, jaką ludzie mają o sobie samych[23]. Krytyka dialektyczna ponownie jest „nad-widzeniem".

Krytyka rozumiana jako krytyka ideologicznych form świadomości nie jest już myśleniem w tych formach, lecz myśleniem samych tych form, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu ze społeczną całością, do której należą. „Właściwym przedmiotem takiej krytyki – pisze Siemek – nie jest więc już sama świadomość (jej treść, jej bezpośrednio jawna *episteme*), lecz złożony i dwoisty stosunek, jaki zachodzi między świadomością a jej światem, tj. nieświadomym bytem społecznym, który świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania"[24]. Ta nowa krytyka dialektyczna oznacza, że krytyka jest także krytyką filozofii. To natomiast oznacza, że „pracuje" ona już nie w filozofii, lecz nad filozofią. Marks, podobnie jak kiedyś Kant i Hegel, zdobywa dla filozofii nowy przedmiot i dzięki temu „ideologiczna", naiwna krytyka ideologii przekształca się w materializm historyczny, czyli krytykę ideologii prawdziwie filozoficzną.

PRACA (POPRAWIANIE EKONOMISTÓW)

Tym, co różni punkt widzenia Marksa od stanowiska klasycznej ekonomii, nie jest więc odmienność metody, ale odmienność przedmiotu. Przedmiotem tym dla Marksa nie jest już wcale przedmiot ekonomii, lecz ekonomia sama, i to wzięta w całości, jako swoisty znaczący fakt rzeczywistości społecznej, do której należy i którą reprezentuje. Marks ponadto pyta nie o to, co ekonomia jako nauka wprost mówi, ale o to, co sama milcząco czyni i czym w rezultacie

[23] Zob. t e n ż e, *Historyzm i krytyka*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 253-260.

[24] T e n ż e, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 104.

naprawdę jest. Marks „poprawia" ekonomistów już w punkcie wyjścia, stwierdzając, że towar jako taki nie jest rzeczą, przedmiotem, lecz stosunkiem, czyli formą towarową. Bycie towarem nie jest żadną naturalną właściwością samych rzeczy, lecz ich cechą czysto relacyjną, fantomową, zjawiskową. Forma towarowa rzeczy wynika z pewnej całościowej struktury, stanowi efekt pewnego systemu stosunków, jakie nawiązują między sobą właściciele towarów jako ich wytwórcy i konsumenci. Wniosek Siemka na temat fetyszyzmu jest jednak niespodziewany: forma towarowa stanowi bowiem symptom tego, że gospodarka zakłada pewien wysoki stopień uspołecznienia, a więc także zróżnicowania miejsc i funkcji działalności produkcyjnej w obrębie społeczeństwa. Powstaje ona dopiero wtedy, gdy znika naturalna forma gospodarki, w której każdy podmiot gospodarczy był samowystarczalny i na tyle wszechstronny, że mógł zaspokajać wszystkie swoje potrzeby, pracując tylko dla siebie.

Marks powtarza do znudzenia: towar nie jest rzeczą, lecz stosunkiem, stosunkiem czysto społecznym, który tylko przybiera zewnętrzną formę rzeczy, w tej formie się ucieleśnia. Siemek pozornie zgadza się z sugestią, jakoby Marks twierdził, że fetyszyzm towarowy oznacza pewne złudzenie optyczne. Nie zgadza się jednak z wnioskiem, że na tym złudzeniu fetyszyzm się wyczerpuje. „Fetyszyzm towarowy – pisze Siemek – stanowi pierwotne źródło wszystkich form urzeczowienia świadomości. Struktura towarowa nie tylko określa tu całość społecznych stosunków, ale jest także na tę całość niejako wtórnie rzutowana przez samą świadomość społeczną"[25]. U Marksa widzenie tego złudzenia, to znaczy fetyszyzmu towarowego, jest widzeniem całościowej formy widzenia siebie przez historycznie ukształtowany typ stosunków społecznych. Nie zrozumiemy tej formy, nie rozumiejąc, że schemat klasycznej ekonomii: kapitał–praca–ziemia, to w rzeczywistości schemat zysk–płaca robocza–renta gruntowa. Krytyka złego widzenia klasycznej ekonomii politycznej odkrywa zatem, że za faktami i kategoriami ekonomii kryją się społeczne struktury i stosunki, które określają samą formę najbardziej pierwotnego uspołecznienia. Odrzucenie antropologicznej lektury Marksa, dokonanej między innymi przez Kołakowskiego[26], wiąże się równocześnie z przywróceniem ważności strukturalistycznej lektury Marksa dokonanej przez „filozofa niepopularnego" Louisa Althussera[27]. „Althusser świadomie i programowo – pisze Siemek – uprawia refleksję filozoficzną w sposób demonstracyjnie niezgodny z wszelkimi regułami bon tonu filozofii popularnej"[28]. Nieumiarkowanie i bezkompromi-

[25] Tamże, s. 116.

[26] Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, cz. 1, *Powstanie*, Wydawnictwo Krąg–Wydawnictwo Pokolenie, Warszawa 1989.

[27] Por. M.J. S i e m e k, *Filozof niepopularny*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 174.

[28] Tamże, s. 183.

sowość filozofii Althussera stały się dla Siemka symbolem walki z wszelką filozofią popularną, zdroworozsądkową, niekrytyczną, niemyślącą, masową, która w niemieckim oświeceniu zyskała właśnie nazwę „Popular-Philosophie". Niepopularność to skutek popularności opartej na „złym widzeniu" obiektów (towarów) przez społeczeństwo złego spektaklu i w tym społeczeństwie.

Siemek nigdy nie zasugerował tego, co wypełnia *Główne nurty marksizmu* Kołakowskiego i jest ich naczelną tezą, a mianowicie, że antropologia Marksa stanowi formę myślenia autora *Kapitału*. Siemek pisze: „Proces pracy i zespół związanych z nim stosunków ekonomicznych rozpatrywany jest przez młodego Marksa w kategoriach antropologiczno-etycznej filozofii, której zasadniczą strukturę wyznaczają jeszcze feurbachowskie i młodoheglowskie opozycje alienacji i emancypacji, ludzkiego i «nieludzkiego» świata, tj. w ostatecznym rachunku rzeczywistego bytu i moralnej powinności. Ta właśnie perspektywa osiąga swój najpełniejszy wyraz w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z roku 1844. Zarazem jednak w tym samym tekście można dostrzec zaczątki jej rozpadu"[29]. Zdaniem Kołakowskiego „rozpad" ów oznaczał rozpad całego marksizmu, ale nie rozpad doktryny Marksa, która pozostała do końca wierna „odysei" człowieka wyalienowanego[30]. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*[31] obserwujemy jeszcze wahanie Marksa, który nie może się zdecydować, czy uznać prywatną własność środków produkcji oraz podział pracy za przyczyny wyobcowania pracy, czy też raczej za jego skutki lub przejawy.

Będzie musiało upłynąć jeszcze kilka lat, by Marks ustalił, że własność prywatna środków produkcji i podział pracy należą, jako pojęcia teoretyczne, do zupełnie innego porządku niż kategoria alienacji[32]. Antropologiczny i etyczny sens pracy zostaje zastąpiony sensem społeczno-biologiczno-ekonomicznym. Siemek mówi wyraźnie, że Marks szuka nieantropologicznego, materialnego i społecznego zarazem pojęcia pracy. W tym nowym pojęciu praca nie jest już zmysłową działalnością człowieka gatunkowego, świadomie i celowo przekształcającego przyrodę dla swoich potrzeb, lecz jest pierwotnie społeczną działalnością ludzi, w której wraz z przedmiotami materialnymi wytwarzają oni – nieświadomie i wbrew swoim subiektywnym intencjom – zespół społecznych stosunków, określających charakter całego procesu materialnej produkcji. Oznacza to, że społeczny charakter pracy według Marksa ma zawsze dwa aspekty łącznie – materialno-techniczny i społeczno-polityczny. Pierwszemu z nich odpowiada pojęcie sił wytwórczych, a drugiemu kategoria stosunków

[29] T e n ż e, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 125.

[30] Por. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, cz. 3, *Rozkład*, Wydawnictwo Krąg–Wydawnictwo Pokolenie, Warszawa 1989, s. 1207-1212.

[31] Zob. K. M a r k s, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 59-68.

[32] Zob. t e n ż e, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*.

produkcji. Siemek, ujmując to w taki sposób, antycypuje interpretacje, które pojawią się dopiero w dwudziestym pierwszym wieku – równoległe lektury Spinozy i Marksa dokonane przez Antonio Negriego i Michaela Hardta w ich znanej trylogii[33].

Kapitalizm jest pierwszą formacją, w której dokonuje się pełne uspołecznienie (niem. Vergesellschaftung) życia. Struktura towarowa, pieniądz, kapitał oraz światowy rynek znoszą wszelkie bariery i eliminują wszelkie etniczne stosunki między ludźmi, homogenizują rzeczywistość i podporządkowują ją przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule. W *Manifeście komunistycznym* Karol Marks powiedział, że burżuazja nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a co za tym idzie – stosunków produkcji. Ten właśnie fakt znacznie różni tę klasę społeczną od innych formacji, albowiem pierwszym warunkiem istnienia wszystkich wcześniejszych klas społecznych było zachowanie bez zmian starego sposobu produkcji. Ustawiczne przewroty, bezustanna rewolucja technologiczna, ekspandujący ponad miarę i poza każde zastane terytorium wzrost – to cechy kapitalistycznego sposobu produkcji. Marks zapowiadał, że wszystkie stosunki społeczne wraz z nieodłącznymi od nich uświęconymi pojęciami, poglądami, rytuałami i instytucjami ulegną rozkładowi. Pisał, a raczej prorokował: „Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, ulatnia się, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki”[34]. Wreszcie mamy tu żądanie trzeźwego, a nie transcendentalnego spojrzenia.

Ten nowy, materialno-społeczny charakter procesu pracy stanowi źródło i podstawę wszelkich innych procesów, stosunków, a nawet bytów, które w nim i poprzez niego są dopiero wytwarzane. Z tego punktu widzenia nie tylko przyroda, lecz także człowiek – jako jednostka i jako istota gatunkowa – jest już pewnym wytworem społecznego procesu pracy, oznaczającego proces uspołecznienia. Wraz z pojęciem pracy zmienia się także pojęcie alienacji i cały sens dawnej antropologicznie zogniskowanej problematyki alienacyjnej. „Problem alienacji – pisze Siemek – między Człowiekiem a Przyrodą lub między ideałem ludzkiej Istoty Gatunkowej a rzeczywistością człowieczeństwa przestaje być antropologicznym zagadnieniem stosunku empirycznego. Przekształca się on w zespół bardziej prozaicznych pytań o wewnętrzne sprzeczności społecznego procesu pracy w jego rzeczywistej historii”[35]. Tym samym tradycyjnie pojęta

[33] Zob. M. H a r d t, A. N e g r i, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, W.A.B., Warszawa 2005; c i ż, *Rzecz-pospolita*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Ha!art, Kraków 2012; c i ż, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004.

[34] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest Partii Komunistycznej*, w: ciż, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 667.

[35] S i e m e k, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 129.

antropologia filozoficzna przechodzi – dzięki krytyce ekonomii politycznej – w krytycznofilozoficzną teorię społeczeństwa kapitalistycznego jako całości. Nie wiem, czy są to pytania bardziej prozaiczne. Z pewnością jednak inaczej konfigurują one znaczenie materialnych warunków produkcji. Być może odmieniają także znaczenie samego pojęcia materialności i jego stosunku do tego, co społeczne.

Siemek mówi jednak jeszcze więcej; mówi mianowicie, że wszystkie interpretacje Marksa jednokierunkowo podporządkowujące nadbudowę bazie, a w ramach bazy absolutyzujące priorytet sił wytwórczych jako czynnika determinującego w ostatniej instancji, oparte są na niemarksowskim i przez Marksa krytykowanym rozumieniu stosunków ekonomicznych[36]. Sfera tego, co ekonomiczne, jest w tych interpretacjach sfetyszyzowana dokładnie tak samo, jak w burżuazyjnej ekonomii politycznej: to, co społeczne, okazuje się tu jedynie epifenomenem tego, co ekonomiczne. Rzeczywiście dla Marksa baza to tyle co społeczny sposób produkcji – nierozerwalna jedność, ale też antagonizm stosunku ekonomicznego i politycznego. To, co społeczne, nie jest tu żadnym wytworem ani epifenomenem tego, co ekonomiczne, lecz jego istotą. Ponadto w tym, co społeczne, zawsze zawarty jest od początku czynnik polityczny. Reifikacja (niem. Verdinglichung) to w tym ujęciu zmistyfikowana forma uspołecznienia, na gruncie której nawiązywane za pośrednictwem rzeczy społeczne stosunki między ludźmi przybierają postać naturalnych, czysto przyrodniczych stosunków między rzeczami. Społeczna praxis zastępowana jest przez pseudopraxis.

Siemek ustanawia kolejną serię, tym razem jako autor tekstu *Poznanie jako praktyka*[37], który stanowi pewnego rodzaju genealogię ufundowania prymatu praktyczności w samej filozofii od czasów Arystotelesa, przez Kanta, Fichtego, po Hegla i Marksa. Doskonale zdając sobie sprawę z tego, że pojęcie praktyki znajduje się w centrum filozoficznego myślenia, Siemek przeciwstawia się „mitycznej praktyce”[38] i wszelkim próbom mitologizowania praktyki. Zdaniem autora *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* „myślenie, które «praktykę» przeciwstawia «poznaniu» i chce to ostatnie całkowicie podporządkować tej pierwszej, a nawet nią zastąpić”[39], po prostu przestaje być myśleniem filozoficznym, czyli rezygnuje z wszelkich roszczeń do tego, by rozumieć siebie jako myślenie, a swój wytwór jako wiedzę. Siemek uważa, że „trzeba nie tylko pojąć konieczny związek, w jakim poznanie zawsze pozostaje z praktyką (jako swym warunkiem [...]), lecz także trzeba samo poznanie ująć jako praktykę,

[36] Por. tamże, s. 104-137.

[37] Zob. t e n ż e, *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 19-34.

[38] Tamże, s. 25.

[39] Tamże, s. 24.

jako jedną z form społecznej aktywności ludzi w ich historycznym [...] świecie”[40]. To Hegel był pierwszym filozofem, który poznanie rzeczywistości pojął jako działanie, jako realną i rozumną formę życia, konieczną postać samej egzystencji ludzi. Marks spróbował ten motyw podtrzymać i rozwinąć. Rzecz jednak w tym, by nie tylko rozwijać i pogłębiać nasze rozumienie praktyki – jasno pisze on o tym w *Tezach o Feuerbachu* – lecz przede wszystkim rozpoznać praktykę pojmowania i myślenia jako pewną epistemologię i produkcję wiedzy, by następnie włączyć jej sens do filozoficznego pojęcia praktyki. Tylko taka subsumpcja teorii przez praktykę jest akceptowalna dla teoretycznej praktyki, teorii jako praktyki kultywowania pewnych form życia.

HISTORYCZNOŚĆ (USPOŁECZNIENIE)

Już tytuł książki Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* zapowiada, że jej tematem będzie historyczność pewnej idei filozoficznej lub obiektywnej realności sensów wytwarzanych w dyskursie myślenia filozoficznego[41]. Siemkowi nie chodzi o opis krótkiego i już odległego epizodu z dziejów klasycznej filozofii niemieckiej ani o lokalizację tego epizodu w zewnętrznym, czysto historycznym porządku historii filozofów, ale o rekonstrukcję przełomu, jakiego dokonało za sprawą idei transcendentalizmu samo myślenie, przetwarzając całość istniejącej konfiguracji sensów i nadając nową postać strukturze „rzeczywistości spekulatywnej”. Fichte ze swoją teorią wiedzy (niem. Wissenschaftslehre) oraz Kant z ideą filozofii krytycznej są dla Siemka jedynie przykładami tych przekształceń i tych odkryć. Wydarzenie Fichtego i Kanta to wydarzenie zorganizowania innego miejsca, z którego dyskurs filozoficzny „przemawia”, sformułowania innego „punktu stania”, innego punktu widzenia, z którego „widać” już inny przedmiot i zarazem „widać” inaczej inne terytorium.

Siemek mówi otwarcie: „Nie istnieje żadna obiektywna, ponadczasowa esencja Filozofii, do której można byłoby odwoływać się jako arbitra w konkretnych filozoficznych sporach. Jedyną rzeczywistością filozofowania jest jego własna historyczność”[42]. Historyczność jest dla Siemka-filozofa jedyną rzeczywistością. Rodzi to jednak pewną trudność. Przede wszystkim należy zapytać: Czym jest owa historyczność? Czym historyczność różni się od historii? Jeśli historyczność to coś więcej niż historia, to czym jest ów nadmiar, dodatek do historii, który czyni z niej historyczność? Czym jest sam byt historyczny?

[40] Tamże, s. 28.

[41] Zob. t e n ż e, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*.

[42] T e n ż e, *O przedmiocie filozofii*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 8.

Czy samo przebywanie w czasie i bycie podmiotem w czasie, podmiotem przed-czasem, po-czasie, nie-na-czasie pozwala także mówić o historyczności tego podmiotu? Czy podmiot przyspieszenia, który stale wyprzedza zdarzenia, i podmiot opóźnienia, który stale opóźnia wydarzenia, jest takim samym podmiotem historycznym jak podmiot wiecznie punktualny, czyli będący na czasie? Historyczność to dla Siemka wartość tak bezwzględna i podstawowa, że nawet strukturalizm jest on skłonny interpretować nie jako zawieszenie owej historyczności, ale wprost przeciwnie – jako jej intensyfikację. „Strukturalizm – twierdzi Siemek – przynajmniej o ile jest i chce być filozofią – jest właśnie filozofią historyczności *par excellence*, i to w swym głównym zamyśle silnie zbieżną z obydwoma najważniejszymi dziś nurtami takiej filozofii, tj. marksizmem i transcendentalną fenomenologią Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty'ego"[43]. Strukturalizm jest filozofią historyczności par excellence, jeśli staje się morfogenezą, nie zaś prostą reifikacją struktur.

„Zrozumieć historię (także własną) – pisze Siemek – czyli wyposażyć ją, jako całość, w pewien sens – to znaczy zawsze: wykroczyć poza nią, usytuować się tak czy inaczej na zewnątrz niej. Z tego punktu widzenia każda filozofia jest jakimś sprzeciwem wobec historii: jest niezgodą na faktyczność tego, «że tak się zdarzyło»; jest żądaniem racji dla tego, co «tylko dane», poszukiwaniem koniecznej jedności w tym, co wielorakie i zmienne, pogonią za trwaniem poprzez to, co przypadkowe i przemijające"[44]. Czy w świetle tego sprzeciwu wobec historii i jej faktyczności oraz równoczesnej apologii historyczności rozumienie historii należy rozumieć jako rozumienie „całości", które jest zawsze tylko zajęciem jakiejś częściowej pozycji? Siemek uważa, że rozumienie jest rozumieniem całości, ale całość jest zawsze częściową całością. Nie mówi jednak nigdy, że jest ona obiektem częściowym. Czy zatem filozofię można jedynie zdefiniować jako uporczywy wysiłek realizacji tego, co niemożliwe? Czy filozofia jest rodzajem kwadratury koła – próbuje zrozumieć strukturę, której sama jest częścią, jedynie imaginując sobie, że może wyjść poza strukturę historyczności i historyczność struktury?

Zacieranie śladów własnej historyczności to być może proceder niezbędny dla funkcjonowania nauki jako instytucji zorientowanej na zadania aktualne, niemniej jednak jest on mistyfikacją, która czyni z nauki bogatszego krewnego ubogiej ideologii. Wszelkie próby przekształcania historii w naturę, faktyczności w oczywistość, sensu własnego w sens absolutny są ideologiczne z definicji. Anomalność filozofii jest natomiast wyrazem zdrowia. Filozofia stanowi antynomię podmiotu świadomego serii dwoistości wypełniającej refleksję i jest świadoma tego, że każdy historyczny dyskurs, który chce zrozumieć

[43] Tamże, s. 15.
[44] Tamże, s. 9.

siebie jako właśnie historyczny, pozostaje uwikłany w antynomie systemu i zdarzenia, synchronii i diachronii, struktury genezy. „Filozofia szuka systemu bezwzględnego – pisze Siemek – obejmującego całość wszelkich rzeczywistych (i możliwych) systemów. Jest więc jak gdyby hermeneutyką różnych hermeneutyk, faktycznie obecnych w kulturze i historii”[45]. Filozofia szuka systemu, dokonuje jednak głównie rozbiórki zastanych, historycznie znanych systemów.

Wracam do swego pytania: Co oznacza termin „historyczność”? Siemek odpowiada, że oznacza on świadomość, iż nie tylko mamy historię, ale także jesteśmy historią, i to tylko dzięki temu, że każdy znaczący fakt życia sytuuje się w dialektycznej i dynamicznej przestrzeni, która z jednej strony jest zawsze zamknięta przez zastany kształt kultury, ale z drugiej otwarta jest ku możliwości jeszcze-nie-realnej, jeszcze-nie-spełnionej. Każdy konkretny projekt stanowi zawsze decyzję i propozycję zamknięcia puli możliwości i jest pod tym względem negatywny, to znaczy wyłączający i uciszający inne możliwości systemowe. Każdy system (sens, struktura), także filozoficzny, ale też naukowy, literacki, artystyczny, ideologiczny jest krytyczny tylko „wstecz”, a więc uświadamia sobie i wskazuje jedynie tę faktyczność i realność, którą odrzuca. W filozofii jedyna dostępna lektura to lektura retroaktywna. Z drugiej strony żaden system (sens, struktura), nawet ten krytyczny i „nieufny”, nie uświadamia sobie własnej niekonieczności i możliwości, z których rezygnuje lub które wyklucza, nie przeczuwa innej jednoczesności zdarzeń, innej teraźniejszości, innej lektury. W tym sensie każdy system jest równocześnie dogmatyczny wobec siebie i krytyczny wobec tego, co leży na zewnątrz jego samego. Wyróżnikiem myślenia filozoficznego będzie wynajdywanie nie tylko nowych problemów lub nowych metod, ale też nowych dziedzin realnego. Siemek uświadamia sobie, że widzenie jest zawsze nie-widzeniem. Nawet widzenie transcendentalne, nawet krytyka dialektyczna, praktyka epistemologiczna pozostawiają zawsze pewne wykluczone nie-do-widzenie, pewien milczący warunek

Siemek sugeruje, że jedyną możliwą reakcją immunologiczną na dogmatyzm jest świadomość napięć, które rządzą naszym myśleniem, przede wszystkim świadomość napięcia między strukturą a krytyką, absolutem a mnogością, statycznym bytem a dynamiczną historią, wreszcie między logosem a praxis. „Przesunięcie problematyki – pisze Siemek – od systemów ku krytyce, od filozofii absolutu ku filozofii alternatywy, od Bytu ku Historii, wreszcie od filozofii *logosu* ku filozofii *praxis* niewątpliwie pokrywa się zarazem z ogólną tendencją historycznego rozwoju filozofii – od tradycyjnej do nowożytnej, od nowożytnej do ściśle współczesnej – a także z wyraźnym kierunkiem zmian

[45] Tamże, s. 15.

w strukturze pytań, wysuwanych przez kulturę pod adresem filozofii”[46]. Filozofia staje się tu już tylko „przesunięciem problematyki”, a nie całkowitą i nieodwracalną mutacją pola problemowego. Myślenie filozoficzne nigdy nie jest linearne, dąży przynajmniej do modalności dwuwymiarowej, nie jest w pełni aktualistyczne ani nawet retroaktywne, ale prospektywne – obejmujące przyszłość, której jeszcze nie ma, oraz lateralne – otwarte na heterogeniczność, czyli historię szans niewykorzystanych.

Pełna jedność struktury i historii byłaby osiągalna tylko w obrębie filozofii absolutnej, której ślady znajdujemy u Spinozy i Schellinga. W rezultacie filozofia stale oscyluje między monizmem koniecznych zasad pierwszych (u Spinozy), a pluralizmem rozumianym w kategoriach wykluczających się alternatyw (u Hegla). Filozofia kluczy ruchem konika szachowego między pragnieniem pokonania historii poprzez nadanie jej ostatecznego sensu (u Hegla) a uwikłaniem w historię empiryczną i realną, która pozwala tylko na częściowe i fragmentaryczne sensy (u Friedricha Nietzschego); między umiłowaniem logosu lub czystego myślenia wyłączonego z przygodności świata (u Kartezjusza i Edmunda Husserla) a umiłowaniem praktyki, praxis, które zawsze wyprzedza dyskurs i mu się wymyka, przez co logos, dyskurs i mowa artykułowanych znaczeń nie mogą zamknąć swego kręgu w pełny pierścień sensu ostatecznego. Filozofia staje się filozofią całości otwartej, niezupełnej i w jakimś sensie ułomnej. Punktem wyjścia dla Siemka jest zawsze pewien całościowy system stosunków, który poprzedza i dopiero umożliwia pojawienie się społecznie ustalanych faktów, wartości i znaczeń. Także człowiek – historycznie określona podmiotowość – jest w takim systemie wytworem, nie zaś twórcą.

Siemek powtarza: historyczność, a nie historia jest rzeczywistością ściśle spekulatywną[47]. Nie chodzi o spekulatywną filozofię dziejów ani metodę naukowej historiografii empirycznej, ani nawet o instrument hermeneutycznego rozumienia konkretnych wydarzeń historycznych w niepowtarzalnej pełni ich własnego, pierwotnego sensu. Chodzi o teorię uczasowienia podmiotu, teorię struktury samego bycia w historii lub posiadania historii albo o bycie historią. „Tę właśnie strukturę – pisze Siemek – określam tu, z braku lepszego terminu, mianem historyczności. Historyczność bowiem […] ma zawsze za swą własną treść «bycie w społeczeństwie», co należy rozumieć dosłownie jako «bycie-czymś-społecznym»”[48]. Dla Siemka, w rezultacie, nawet Kantowska natura jest kryptonimem historyczności ludzkiego uspołecznienia. Całość jako prawda zaczyna się rozpadać pod wpływem wirusa całości jako nie-prawdy.

[46] Tamże, s. 22.

[47] Por. t e n ż e, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 142.

[48] Tamże.

WYCHOWANIE (MARZENIA)

Zdaniem Baczki stosunek Hegla do doktryny Rousseau jest dwoisty. „Za podstawową zasługę autora *Umowy* uznaje on to, że przyjął jako zasadę państwa racjonalną wolę, a nie «instynkt społeczny» lub «autorytet boski». Ale równocześnie stwierdza, że Rousseau uważa państwo za twór umowy, uzależnia je zatem od «samowoli» (*Willkür*) jednostek, co oznacza «pomieszanie państwa za społeczeństwem obywatelskim» i uznanie interesu jednostki za cel naczelny państwa”[49]. Wbrew twierdzeniu Hegla Rousseau rozróżnia jednak „agregation” – zwykłe zbiorowisko ludzi, tłum, od „association” – wspólnoty posiadającej wewnętrzną organizację i spójność[50]. Podobnie odróżnia on prawo jako wyraz woli powszechnej, która jest wyrazem ponadindywidualnej całości od zwykłej woli wszystkich. Wielki ustawodawca ma za zadanie właśnie przekształcić zbiór samotnych jednostek we wspólnotę solidarnych obywateli. Umowa społeczna, o której pisze Rousseau, nadaje zobowiązaniu jednostki kształt odmienny od tego, który występował w klasycznych doktrynach umowy społecznej. Nie jest to umowa między jednostką a suwerenem, jak u Hugona Grotiusa, ani też zobowiązanie wobec pozostałych uczestników kontaktu, jak u Thomasa Hobbesa, ani nawet zobowiązanie jednostek wobec samych siebie. Jednostka zobowiązuje się wobec całości, której jest częścią. Hegel w całej palecie teorii umowy społecznej zdaje się nie dostrzegać tych różnic.

Hegel operuje ponadto doświadczeniem historycznym, którego Rousseau nie posiadał. Spogląda na ideał państwa poprzez pryzmat realiów rzeczywistości porewolucyjnej, nie zaś z punktu widzenia nadziei i marzeń rzeczywistości przedrewolucyjnej. Autor *Fenomenologii ducha* jest o tyle bardziej „realistyczny”, o ile jego koncepcja wolności jednostki pozostaje zrośnięta z realiami społeczeństwa obywatelskiego. Podstawowa sprzeczność dotyczy zatem „marzycielstwa” i „utopijności” Rousseau oraz „realizmu” Hegla. Dla Hegla państwo jest rzeczywistością wolności konkretnej, a nie abstrakcyjnej. Association Rousseau realizuje interes woli powszechnej, a zatem abstrakcyjnej. U Hegla mamy już zgodę na biurokratyzację i spirytualizację państwa.

Kluczowym terminem dla Hegla jest „Bildung”. „Bildung” to zarówno „kultura”, jak i „kulturacja”, „wychowanie”, „wykształcenie”, „kształcenie się”, „kształtowanie”. Bildung to duch, który wyobcował się z siebie. Bildung

[49] B. B a c z k o, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, tłum. J. Niecikowski, M. Kowalska, PWN, Warszawa 2001, s. 183.

[50] Por. J.J. R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, tłum. B. Baczko, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. List do Malesherbesa*, oprac. B. Baczko, tłum. B. Baczko i in., PWN, Warszawa 1966, s. 86-90.

to wreszcie próżność wykształcenia. Proces wychowania prowadzi jednak do dwuznacznych rezultatów. Z jednej strony jest to proces kształtowania indywidualności, odrębności, proces kształtowania wolnej i rozumnej woli, szeroko pojętej autonomii. Z drugiej jednak strony jest to proces wychowania, który prowadzi do integracji jednostki ze światem społecznym – proces przyswajania tradycji, norm, uświadamiania sobie swego miejsca w świecie społecznych rang. Według Hegla zatem ludzkość sama siebie wychowuje w trakcie dziejów. Świat przedstawiony przez Denisa Diderota w *Kuzynku mistrza Rameau*[51] oraz przez Woltera w *Światowcu*[52], to właśnie świat wyobcowanego ducha. Duch kultury musi zawrócić ze stanu chaosu i zdobyć nową świadomość. Jednym ze sposobów wyjścia z tego chaosu jest przeistoczenie się za sprawą ducha narodu. Rousseau uważał, że państwo to tylko jeden z możliwych sposobów wyjścia ze stanu pozorów. Figurą kluczową nie jest dla niego duch narodu czy państwo, ale raczej samotny marzyciel wytwarzający sobie swój świat marzeń oraz równoczesną świadomość uczestniczenia w innym ładzie niż ów pozór ładu, który ludzie stworzyli na ziemi. „Teodycea Rousseau – pisze Baczko – odwoła się do indywidualnego sumienia i «głosu serca», do nieśmiertelności duszy i do Boga. Od Rousseau droga prowadzi nie tylko do Hegla, ale również do Kanta i do romantyzmu"[53]. Pytanie jednak brzmi: Czy Rousseau ma w ogóle zamiar wyjść ze stanu pozorów poprzez nie-pozór państwa? Rousseau nigdzie nie wychodzi, albowiem nigdy nigdzie nie wszedł. Poddał się wychowaniu, ale poddał się tylko jako pozór, jako jeden ze swoich obrazów. Sam wycofał się z wszelkiego kalkowania, wszelkiego obrazowania i zamknął się w „obrazie" samotnego wędrowca[54].

Samotnictwo i ucieczka od świata są dla Rousseau zawsze formą protestu wobec świata pozorów w imię wartości uniwersalnych. Jest to zatem rezygnacja z działania w świecie w imię przeciwstawienia mu wartości intensywnych. Samotność i ucieczka od świata paradoksalnie przybierają charakter misji pełnionej wobec świata upadłego, czasu świato-obrazu. Do tego wątku nawiązuje Hegel w *Fenomenologii ducha*, gdy dotyka paradoksów „pięknej duszy"[55] i jej bezsiły. Pięknej duszy brak właśnie siły eksterioryzacji i przez ten brak musi ona poprzestać na obiektywizacji swych intencji w świecie słów. Paradoksy pięknej duszy doprowadzają podmiot pielęgnujący jej antynomie do czystego

[51] Zob. D. D i d e r o t, *Kuzynek mistrza Rameau*, tłum. L. Staff, PIW, Warszawa 1953.

[52] Zob. V o l t a i r e, *Le Mondain (1736)*, https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Mondain#cite_not.

[53] B a c z k o, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, s. 181.

[54] Zob. J.J. R o u s s e a u, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.

[55] Por. G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1965, t. 1, s. 5-39 .

szaleństwa. Psychoza oparta na reprezentacjach słownych Rousseau zostaje tu przeciwstawiona Hegla nerwicy natręctw odwołującej się do namiastek reprezentacji przedmiotowych. Rousseau, przeżywając i „przeżuwając" słowa, marzy o innym wychowaniu, o innym Bildung. Hegel, przechowując w głowie obrazy świata, kalkuluje, jak wprowadzić w Bildung także marzyciela. Daje do myślenia fakt, że mimo wielokrotnie podkreślanej fascynacji Hegla kulturą francuskiego oświecenia jedynym dziełem z czasów nowożytnych cytowanym przez niego w *Fenomenologii ducha*, choć bez podania nazwiska autora, jest *Kuzynek mistrza Rameau*[56].

UMOWA (POJĘCIE PRAWA I ZASADY PRAWA)

Wizja świata społecznego w rozumieniu Rousseau jest następująca: tylko wyjątkowo, na skutek zbiegu serii przypadków i koincydencji, życie ludzi cechuje się zgodnością interesów, będącą podłożem społecznej harmonii. W rzeczywistości życie społeczne to gra sprzecznych interesów i ludzie, aby współżyć ze sobą, muszą się wzajemnie oszukiwać, zdradzać i niszczyć. Każdy, działając w imię własnego interesu i własnej korzyści, musi się przeciwstawiać innym, realizować własne cele kosztem innych oraz kosztem interesu społeczeństwa jako całości. Ład społeczny jest zatem ładem pozornym, który faktycznie okazuje się destrukcyjny wobec wszelkiego ładu i który maskuje najbardziej okrutny bezład[57].

Rousseau uważa, że społeczeństwo to sieć krzyżujących się interesów indywidualnych, grupowych lub stanowych, świat panowania nierówności społecznych, ucisku jednych przez drugich. Sprzeczność interesów powoduje, iż nikt nie pragnie dobra publicznego, jeśli nie zgadza się ono z jego własnym, choć wszyscy udają, że pragną poświęcić interesy własne dla publicznych. Prawo i państwo, które powinny być wyrazem woli powszechnej, stają się jedynie narzędziem panowania możnych – panowania klasowego, jak później powie Marks. Poprzez narastanie zależności człowieka od człowieka świat społeczny komplikuje się, sprzyjając sytuacji wytwarzania sztucznych potrzeb i panowania „opinii", w rezultacie czego człowiek indywidualny ekspanduje poza siebie i nieustannie rozprzestrzenia swój egoizm, swoje „ja niekooperacyjne"[58]. Socjologia Rousseau jest socjologią krytyczną. Jego krytyka spo-

[56] Por. tamże, s. 106. Zwraca na to uwagę György Lukács (por. G. L u k á c s, *Młody Hegel: o powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1980, s. 875).

[57] Por. B. B a c z k o, *Rousseau: samotność i wspólnota*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 34.

[58] Zob. R. S e n n e t t, *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, tłum. J. Dzierzgowski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2013.

łeczna dotyczy jednak nie tylko nierówności, ale także bezkresnej pustyni świata miasta, „urzeczowiającego spojrzenia innego”[59] oraz krytyki teatru jako wiodącej sztuki świata pozorów. Jest to socjologia krytyki społeczeństwa jako pozoru ładu, rzeczywistości i dobra wspólnego. Społeczeństwo na poziomie realnym, a nie wyobrażeniowym, zdaniem Rousseau stanowi bezład, pozór i antytezę dobra wspólnego. Filozofia Rousseau jest otwartą krytyką fantomów społecznych i fantomowej struktury społecznej.

W pozornym, bezładnym i egoistycznym społeczeństwie człowiek przywłaszcza sobie wszystko, ale najważniejsze staje się dla niego przywłaszczenie sobie drugiego człowieka i zapanowanie nad nim. To poczucie zależności „każdego od wszystkich” jest początkiem procesu alienacyjnego, które skutkuje nieustannym poczuciem bycia poza sobą. Nadmiar sił człowieka stanowi przyczynę jego cierpień. Każdy dowiaduje się o swym losie od innych, i dowiaduje się o nim ostatni. Ugruntowana na nierówności wzajemna zależność pozbawia człowieka wolności. Nie jest wolny sługa zależny od swego pana, ani też pan zależny w każdej chwili od swych sług. W urządzeniach ludzkich wszystko jest obłędem i sprzecznością. Świat społeczny jest irracjonalny, choć nosi w sobie pozory i znamiona racjonalności. Rousseau zaleca zatem jako ideał etyczny powrót do samego siebie i odwrót od pozoru siebie. „Być sobą”, „powrócić do siebie” oznacza przede wszystkim: zaprzestać egzystowania na wzór pająka, który rozciąga swą sieć na wszystko, co go otacza, tak że najdrobniejsze dotknięcie nitki wprawia go w ruch i umarłby, gdyby pozostawiono go w spokoju, a gdy sieć rozrywa się placem, umarłby raczej z wyczerpania, niż zrezygnował z jej odtworzenia. Pytanie zatem brzmi: Co jest kwaterą główną ego Rousseau? Gdzie zamierza on uciec, skoro nawet w swym „«ja» intymnym” głowa żyje przede wszystkim z pozorów, dla pozorów i wobec pozorów, posługując się tylko przedstawieniami? Tą kwaterę główną stanowi język, do którego ego Rousseau się w końcu zwraca, język jako maszyna unicestwienia reprezentacji przedmiotowych. Ciekawe, że ten sam język nie jest dla Rousseau maszyną ustanowienia prawa, to znaczy maszyną ustanowienia dyktatury porządku symbolicznego, imienia Ojca. Język dla Rousseau jest natomiast maszyną odosobnienia.

Siemek wielokrotnie przypomina, że kluczem do zrozumienia Heglowskiego pojęcia uspołecznienia jest pojęcie prawa (niem. das Recht), słusznego prawa, świętego prawa, po prostu prawa. W pismach Hegla Siemek znajduje jednak co najmniej dwa pojęcia prawa: prawo jako uniwersalną podstawę

[59] J.J. R o u s s e a u, *List o widowiskach*, tłum. B. Baczko, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. List do Malesherbesa*, s. 125.

etyczności oraz prawo jako instrument wcielania etyczności[60]. Kafka ze swoją technologią wcielania prawa jest tylko egzemplifikacją tego drugiego rozumienia „maszyny prawa"[61]. Otóż, z jednej strony, Hegel podkreśla, że to korporacja i policja dba, by nie tylko ogólność prawa, lecz także konkretne dobro traktowano i urzeczywistniano jako prawo. Prawo bez policji byłoby impotentne i nieme. Z drugiej jednak strony nakazem prawa jest według Hegla formuła: bądź osobą i respektuj innych jako osoby. Pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu, uznania i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników, panujących i uzależnionych, występują rozmawiający ze sobą partnerzy, interlokutorzy, którzy we wspólnocie mówienia i słuchania, wezwań i odpowiedzi, nawzajem respektują siebie tylko dlatego, że swój własny interes mogą realizować jedynie za pośrednictwem dobrowolnej zgody innych. „Pierwotną przemoc walki – pisze Siemek – wypiera i zastępuje intersubiektywna logika i etyka wspólnej gry"[62]. Przemoc musi być zastąpiona zasadą prawa (niem. Rechtssatz), a stosunek oparty na wykorzystywaniu – stosunkiem opartym na prawie (niem. Rechtsverhältnis). Monologiczna racjonalność walki i panowania, nawet jeśli mielibyśmy ją przyjąć za faktyczny historyczny początek panowania, mocą swej własnej logiki i gramatyki nieuchronnie przechodzi w komunikacyjną strukturę intersubiektywnego dialogu. Siemek wierzy w przekształcenie żywiołu „wzajemności przymusów" w racjonalny „przymus wzajemności"[63]. Należałoby oczywiście zadać dwa pytania materialne – o genezę, logikę i gramatykę opisanego przez Hegla przekształcenia oraz o jego późniejszą legitymizację. Takie pytania zadaje Jacques Derrida, szukając elementu przemocy, który nadal skrywa się pod maska prawa[64].

Siemek takich pytań nie stawia. Zamiast pytać, odpowiada: „Otóż prawo abstrakcyjne w rozumieniu Hegla nie jest niczym innym jak skodyfikowanym systemem właśnie normatywności tych intersubiektywnych reguł społecznej gry, które jako powszechnie ważne stopniowo wytwarza pierwotnie ekonomiczna dia-logika nowoczesno-obywatelskiej formy uspołecznienia"[65]. Cóż to jednak oznacza? Oznaczać to może, że prawo jest skodyfikowanym i sformalizowanym zbiorem zasad regulujących grę życia ekonomicznego, po

[60] Zob. M.J. S i e m e k, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 89-107.

[61] Zob. F. K a f k a, *Kolonia karna*, tłum. J. Kydryński, w: tenże, *„Proces". „Wyrok"*, PIW, Warszawa 1975, s. 237-259.

[62] S i e m e k, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, s. 101.

[63] Zob. t e n ż e, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 196.

[64] Zob. J. D e r r i d a, *Przed prawem*, tłum. J. Gutorow, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

[65] S i e m e k, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, s. 104.

prostu jej racjonalizacją i formalno-logicznym opisem strategii gry rynkowej. Oznaczać to może również, że prawo jest zbiorem zasad hamowania zasady pierwotnego egoizmu rynkowego i – trudnej do ograniczenia – zasady maksymalizacji własnego zysku. Prawo jest próbą zapanowania nad bezprawiem ludzkiej woli zysku. Siemek nie daje nam jasnego rozwiązania dylematu prawa jako racjonalizacji bezprawia ekonomii i jej zewnętrznej regulacji. Stwierdza jedynie, że „główne kategorie nowoczesnego prawa prywatnego, takie jak osoba, własność i umowa, ucieleśniają jednocześnie nieusuwalną podstawę interpersonalnej przestrzeni publicznego życia społecznego”[66]. Wydaje się zatem, że Hegel uznaje, w niezgodzie z nostalgią Rousseau, iż substancjalny ethos Greków należy nieodwołalnie do przeszłości.

Wynika z tego, że społeczeństwo etyczne nie jest czysto ekonomicznym, lecz głęboko etycznym fenomenem ludzkiego świata. Istnienie prawa abstrakcyjnego wskazuje bez wątpienia na fakt, że substancjalna totalność etyczna dawnych wspólnot – o jakiej marzył Rousseau – już się nieodwracalnie rozpadła, a nawet więcej, prawo to nie jest niczym innym, jak produktem tego rozpadu. Nowoczesny ethos opiera się na mocy zapośredniczania i jest ściśle powiązany z narodzinami społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwo to wedle słów samego Hegla „jest różnicą, która występuje pośrodku między rodziną a państwem”[67]. Zdaniem Siemka ta różnica, środek, mediacja, czyli społeczeństwo obywatelskie, nie tylko umożliwia i wytwarza mieszczańską „małą rodzinę”, ale uwalnia jednostki od władzy rodziny na rzecz władzy samostanowienia. Z drugiej strony, różnica ta tworzy także nowe państwo, a nowe państwo jest państwem społeczeństwa obywatelskiego, ściśle i jednoznacznie mu podporządkowanym[68].

W podobnym kierunku zmierza Siemka odczytanie znanego dzieła Ferdinanda Tönniesa[69] i jego słynnego rozróżnienia Gemeinschaft i Gesellschaft oraz równie znanego dzieła Émile’a Durkheima[70] i jego nie mniej znaczącego rozróżnienia solidarności mechanicznej i organicznej. Siemek czyta klasyków socjologii, posługując się w swej lekturze Heglem, aby zrozumieć naturę nowoczesnych więzi społecznych oraz nowoczesnej formuły umowy[71]. W tym kontekście Siemek powiada, że nowoczesne formy przymusu nie mają już cha-

[66] Tamże, s. 105.

[67] G.W.F. H e g e l, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 397.

[68] Por. S i e m e k, *Hegel i etos nowoczesności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 124.

[69] Zob. F. T ö n n i e s, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988.

[70] Zob. É. D u r k h e i m, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999.

[71] Por. G.W.F. H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 448. Zob. M.J. S i e m e k, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 132-172.

rakteru represyjnego, lecz restytucyjny, co oznacza, że ich celem nie jest odwet i kara, lecz przywrócenie naruszonego stanu prawnego. W tej nowej sytuacji człowiek znajduje się w polu nieusuwalnego napięcia między potrzebą i wolą jednostkowego samopotwierdzania, które wyzwala go od wszystkich zastanych form zależności, a równie silnym dążeniem do tego, by poddać się opiece ponadindywidualnej mocy i by roztopić się w ponadosobowej całości.

Siemek kontrastuje ze sobą dwa modele intersubiektywności i uspołecznienia – jeden wywodzący się od Fichtego, zakładający istnienie popędu społecznego, który nie zmierza do subordynacji, ale do koordynacji, oraz drugi, wywodzący się od Hegla, oparty nie na dialogicznej wzajemności wezwań i odpowiedzi, ale na walce „na śmierć i życie”[72]. Podobnie kontrastuje ze sobą dwa modele uspołecznienia – pierwotne uspołecznienie kolektywistyczne, naturalne, oparte na więzach krwi oraz uspołecznienie wtórne, sztuczne, pośrednie związane z istnieniem społeczeństwa obywatelskiego. Nowoczesne formy uspołecznienia, które Siemek uznaje za jedyne możliwe obecnie, preferują uspołecznienie wtórne. Wszystkie filozofie, które reaktywują pierwotne formy uspołecznienia przeciw wtórnym upośredniczonym, w tym filozofię Rousseau, Siemek uznaje za reakcyjne i atawistyczne. Co więcej, wzorem Kanta uznaje, że to sama przyroda zmusza człowieka do zrealizowania idei społeczeństwa obywatelskiego rządzącego się prawem, albowiem tylko w takim społeczeństwie panuje największa wolność pociągająca za sobą największy antagonizm jego członków przy jednoczesnym ścisłym zdefiniowaniu granic tej wolności. Dla Siemka wreszcie, wzorem Hegla, nowoczesna, a więc w swym charakterze ambiwalentna forma uspołecznienia jest jego jedyną, a więc nieprzekraczalną i nieodwracalną, realnością społeczną i polityczną. Każda próba przeprowadzenia kontrrewolucji, czyli rewolucji konserwatywnej, w imię przywrócenia form uspołecznienia naturalnego, musi skończyć się katastrofą. Rousseau staje się symbolem pragnienia takiej katastrofy.

ALIENACJA I JEJ LOSY (ODWRÓCENIE I CHYTROŚĆ)

Uświadomiwszy sobie rolę wychowania i marzycielstwa oraz zasady prawa, wróćmy do kluczowego pojęcia: alienacji, która pozwoli nam zrozumieć ruch od Rousseau przez Hegla do Marksa. Ruch, który jest ruchem unieważnienia doktryny Rousseau przez Hegla. Swoją monumentalną monografię *Rousseau: samotność i wspólnota* Baczko zaczyna od rozdziału zatytułowanego

[72] H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 448; por.. S i e m e k, *Dwa modele intersubiektywności*, s. 189.

„Alienacja i «świat pozorów»”[73], gdzie czytamy: „Rousseau używa [terminu alienacja – S.W.] w sensie etymologicznym i w kontekście ustalonym tradycyjnie w teorii prawa: «alienacją» jest dlań akt odstąpienia lub sprzedaży, który może dotyczyć bądź rzeczy, bądź określonych praw człowieka, akt leżący między innymi u podstawy umowy społecznej”[74]. Alienacja w szerszym znaczeniu byłaby aktem odstąpienia od umowy społecznej, aktem wyjścia poza życie społeczne regulowane zbiorem przepisów prawa. Zważywszy jednak, że dla Rousseau same te przepisy mają charakter alienacyjny, wyjście poza społeczeństwo i odmowa dalszego udziału w życiu społecznym opartym na umowie jest wyjściem poza środowisko alienacyjne i poza świat człowieka. Temu ekonomicznemu rozumieniu pojęcia alienacji nie sekunduje Siemek, który – już w kontekście Hegla – pisze: „Wyobcowanie (*Entfremdung*) tkwi więc u podstaw całej nowoczesnej kultury z jej «wykształceniem», i od początku wszędzie ją przenika. […] Albowiem «wyobcowanie» czy też «alienacja» (*Entfremdung*) od samego siebie bynajmniej przecież nie jest dla Heglowskiego «ducha» czymś naprawdę obcym, zewnętrznym. Przeciwnie, raczej nieodłącznie doń należy, stanowiąc wręcz jego najgłębszą istotę”[75]. Wyobcowanie u Hegla tkwi u podstaw ruchu tworzącej się kultury. Terminy „alienacja” i „wyobcowanie” są tu ujmowane jako synonimiczne przekłady niemieckiego „Entfremdung”.

Baczko twierdzi, że problem alienacji jest kluczowy dla zrozumienia zarówno doktryny Rousseau, jak pism Hegla i Marksa. Jest kluczowy dla całej nowożytnej filozofii. Kluczowy dlatego, że pojęcie alienacji nie łączy filozofów, lecz ich dzieli. Stosunek do niej i jej rozumienie ujawniają też najważniejsze inspiracje polityczne filozofa. Rozważania o alienacji stają się szybko głównym nurtem rozważań filozoficznych. Dla Hegla oświecenie stanie się czasem „świata ducha wyobcowanego”[76], a zatem światem globalnej alienacji. Rousseau będzie rozmyślał tylko nad tym, jak wyjść z alienacji. Marks natomiast zada pytanie, jak to się dzieje, że stosunki społeczne i formy życia usamodzielniają się wobec życia samego, by w końcu zdobyć nad nim panowanie i władzę. To forma towarowa – odpowie Marks – alienuje człowieka od jego człowieczeństwa, to znaczy od jego gatunkowego powołania. Filozofia Kierkegaarda z jej sprzeciwem wobec pojęcia systemu i domknięcia myślenia w figurze całości, myśl Nietzschego i jej sprzeciw wobec kultury fetyszy, ontologia Heideggera i jego analiza sposobów upadania bycia przytomnego i zapadania się w anonimowość i bezwład „się”, mechanizmy ucieczkowe

[73] Por. B a c z k o, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 9-51.

[74] Tamże, s. 9.

[75] M.J. S i e m e k, *O dialektyce „kultury” w Heglowskiej „Fenomenologii ducha”*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 149.

[76] H e g e l, *Fenomenologia ducha*, t. 2, s. 67.

opisane przez Ericha Fromma, zewnątrzsterowność „samotnego tłumu”[77] w socjologii Davida Riesmana, nieprzenikliwość egzystencji bytu-w-sobie oraz zła wiara (franc. mauvaise foi) bytu dla siebie w fenomenologii Jean-Paula Sartre’a, przemiana ciała w przypadku Gregora Samsy w opowiadaniu Kafki[78] – to wszystko dla Baczki świadectwa tego, jak bardzo problematyka alienacji przenika myśl współczesną[79].

Ani Rousseau, ani Hegel, ani tym bardziej Marks nie mają monopolu na wyczerpanie problematyki alienacji i nie mają też monopolu na jej wyjaśnienie, choć uzyskali pewną przewagę nad wyzwalaniem praktyk wychodzenia poza dominację formy towarowej górującej nad ludzkim życiem. „Dezalienacja człowieka – pisze Baczko o Marksie – nie może być rezultatem tych lub innych cząstkowych przekształceń społecznych, lecz jedynie wynikiem aktu negacji całokształtu wyalienowanych stosunków społecznych, przede wszystkim przez rewolucyjne przekształcenie struktury ekonomicznej i politycznej społeczeństwa burżuazyjnego”[80]. Czy taki ruch totalnej negacji całokształtu wyalienowanych stosunków społecznych byłby w ogóle wykonalny? A przede wszystkim – czym on mógłby i musiałby być? Skoro „alienacja” to inne imię człowieka, to czy nie byłby on zniesieniem samego człowieczeństwa?

Baczko pyta Rousseau, Hegla i Marksa wciąż o to samo: o potencjalny ruch znoszenia alienacji i wizję idealnego stanu postalienacyjnego, czyli o kres alienacji. Kapitalizm stwarza przecież niezbędne do jej zniesienia założenia praktyczne; rodzi on klasę ludzi pozbawioną własności i pozostającą w sprzeczności z istniejącym światem bogactwa i wykształcenia. Dla Rousseau będą to ludzie marginesu, dla Marksa – proletariat, substancja historii, która z czasem staje się podmiotem. Dla Nietzschego będzie to po prostu figura ostatniego człowieka. Przewaga Marksa nad poprzednikami wynika z jego materializmu. Rozwój sił wytwórczych jest niezbędny, ponieważ bez niego ludzkość nie miałaby szans wydostania się z globalnego niedostatku i powszechnej nędzy. Dynamika kapitalizmu płynie zatem z podwójnego ruchu – wydostania się człowieka z początkowego niedostatku oraz zniesienia samego siebie i wyzwolenia człowieka z formy towarowej opartej na własności prywatnej poprzez uogólnienie proletariatu jako „klasy poza klasą”, klasy kontestującej samo pojęcie klasy. Dla Marksa kluczowy jest zatem wysiłek przezwyciężania i ograniczania działania wyalienowanych wobec człowieka sił. Czy jest to powrót człowieka do samego siebie? Nie wydaje się, albowiem

[77] Zob. D. R i e s m a n, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2011.

[78] Zob. F. K a f k a, *Przemiana*, w: tenże, *„Proces”. „Wyrok”*, s. 177-216.

[79] Zob. B. B a c z k o, *Wokół problemów alienacji*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, s. 419-476.

[80] Tamże, s. 440.

nie ma czegoś takiego jak „dom człowieka". Człowiek to istota pozbawiona terytorium, to istota bez domu.

Zapytajmy raz jeszcze i po raz ostatni: Co oznacza alienacja dla Marksa? Dla autora *Kapitału* alienacja to zapomnienie rzeczywistego źródła idei, ale również odwrócenie rzeczywistego stosunku między jednostką a wspólnotą. Następstwem rozdarcia rzeczywistej wspólnoty jednostek jest rzutowanie i przekład stosunku społecznego na jakąś rzecz zewnętrzną. W jednym przypadku rzeczą tą jest idol, abstrakcyjne wyobrażenie, które samo przez się zdaje się istnieć w niebie idei, a więc wolność, sprawiedliwość, ludzkość czy prawo, a w drugim jest nią fetysz, rzecz materialna, która zdaje się przynależeć do świata ziemskiego, do przyrody, sprawując nad jednostkami nieodpartą władzę – towar, a przede wszystkim pieniądz. *Hegla i filozofię* Siemka oraz *Rousseau: samotność i wspólnotę* Baczki dzielą dwadzieścia cztery lata i na pierwszy rzut oka lata te niewiele zmieniają w rozumieniu wolty młodego Marksa z roku 1843. „To, co Marks tu faktycznie robi – pisze Siemek – nie jest niczym innym, jak tylko zastosowaniem Feurbachowskiego schematu «odwrócenia» od Heglowskiej nauki o prawie, społeczeństwie i państwie"[81]. Taka bezpośrednia i naiwna lektura, powtarzam raz jeszcze, byłaby jednak mylna i po prostu nieprawdziwa. Dla Siemka bowiem alienacja nie już czymś, z czego należy się wyzwolić. To fantazja na temat wyzwolenia się z alienacji jest najgorszą ludzką fantazją.

Hegel – i tylko Hegel – wyzwala pojęcie alienacji z negatywnych konotacji. Kultura (niem. Bildung) jest dla niego synonimem nowoczesnego ducha, który nieodwracalnie wyobcował się z siebie. „A «wyobcowanie» – dodaje Siemek – czy też «alienacja» (*Entfremdung*) nie jest wszak dla Heglowskiego «ducha» czymś ubocznym ani przygodnym, lecz przeciwnie, należy do samej jego istoty"[82]. Siemek przypomina słowa Hegla z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Tym, czego chce duch, jest osiągnięcie własnego pojęcia, ale on sam zasłania je przed sobą, dumny i rad z tej alienacji"[83]. Czy można sobie wyobrazić bardziej gwałtowną opozycję wobec Rousseau i jego potępienia czarnych dni alienacji? Hegel, przeciw Spinozie i Rousseau, a w rezultacie także Siemek, przeciw Kołakowskiemu i Baczce, głoszą wielką pochwałę radykalnej denaturalizacji jako jedynego źródła i najpotężniejszej siły sprawczej świata duchowego.

Odczarowanie alienacji ściśle wiąże się u Hegla z odczarowaniem „chytrości"[84] (niem. List). Tym, co włada tragikomicznym spektaklem nowoczesności,

[81] M.J. S i e m e k, *Co Heglowi jest winien marksizm*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 10.

[82] T e n ż e, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, s. 144 .

[83] G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, PWN, Warszawa 1958, s. 83.

[84] T e n ż e, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 636.

nie jest potęga nieludzkiego losu ani ślepe żywioły przemocy, lecz chytrość uspołecznienia, dzięki której nierozumne i egoistyczne działania jednostek współtworzą intersubiektywną i zorkiestrowaną symfonię społecznej komunikacji. Być może dlatego antycznemu pojęciu tragiczności Hegel przeciwstawia mieszczańskie pojęcie komiczności[85]. Zapytajmy jeszcze: Czym jednak jest chytrość? Czy chytrość nie jest innym, wysublimowanym imieniem przemocy symbolicznej? I przez jakie przypadki jest ona odmieniana?

Otóż to właśnie Siemek uświadamia nam, że Hegel mówi o chytrości rozumu w wielorakich znaczeniach. Rozum jest chytry dlatego, że lubi przemawiać przez głupich. Można nazwać chytrością rozumu to, że nakazuje on namiętnościom działać na jego rzecz. Zasada chytrości jest odwróconą zasadą przyjemności. W ramach tej ostatniej – wyartykułowanej przez Freuda – nawet najbardziej abstrakcyjne i racjonalne operacje rozumu dzieją się w imieniu i pod dyktando rozkoszy[86]. W ramach tej pierwszej, sformułowanej przez Hegla, nawet najbardziej spontaniczne, niekontrolowane i niezaplanowane ekspresje myśli układają się w racjonalny plan. Chytrość ma jednak także inne oblicze – oblicze chytrości wiedzy. Tym razem jest to chytrość milczącej struktury powstrzymującej się od działania, chytrość początkowego założenia, które nie-działając, reguluje z ukrycia wszelkie działanie. Jest wreszcie chytrość tego, co partykularne, polegająca na tym, że jednostkowe działanie broniące interesu własnego rozpływa się w momencie całości. Chytrość – w rezultacie – stanowi najbardziej własny sposób działania ludzkiej woli, jej istotę, która jako samookreślenie ku wolności jest obecna w każdym fragmencie, szczególe, konkrecie, w każdym rzeczywistym akcie. Najbardziej spektakularną manifestacją ludzkiej chytrości i jej ucieleśnieniem jest zatem narzędzie (niem. Werkzeug), tylko bowiem narzędzie, jako mediacja między jaźnią a światem, pozwala „zaoszczędzić" jaźń i zapobiec jej zużyciu. Absolutna chytrość pozwala przyrodzie ścierać się w walce, a sama spokojnie przygląda się teatrowi walk i bez słowa i trudu (pracy) rządzi całością.

Warte podkreślenia w tej analizie chytrości są dwie sprawy. Po pierwsze, dla Hegla chytrość staje się jedynym orężem przeciwko przemocy, jest jedynym instrumentem pozwalającym na uwolnienie się od wszelkich przymusów. Chytrość zachowuje się jak matador, pokazując ofierze płaszcz, a z drugiej strony używając niewidocznej szpady. Chytrość w konflikcie z siłą chwyta ją „szeroką flanką" od strony, która pozwala zmienić jej wektor, tak że ta zwraca się przeciw sobie. Chytrość jednak, po drugie, nie jest prostym spryciarstwem

[85] Na temat komiczności zob. S. Ž i ž e k, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, New York 2009; A. Z u p a n č i č, *The Odd One In: On Comedy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007.

[86] Zob. S. F r e u d, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, w: tenże, *Poza zasadą przyjemności*, PWN Warszawa 1976, s. 21-91.

i hochsztaplerstwem. To właśnie ona pozwala rzeczom być takimi, jakimi są dla siebie i innych. Chytrość ma moc ujawniania i wyzwalania tego, co milczące. Być może w związku z tym byłyby powody, aby mówić o chytrości psychoanalizy, która sama milcząc i w tym sensie posługując się „nikczemną" chytrością, wyzwala mowę tego, co nieświadome. Psychoanaliza jako wcielenie chytrości wyzwala chytrość nieświadomości.

DŁUGI (WIZERUNKI UPIORA HEGLA)

To Hegel pozwala zrozumieć Marksa, choć tylko w Marksie filozofia Hegla znajduje swoją kulminację i swoją prawdę. Hegel jest upiornym prześladowcą Marksa. Staje się jednak upiorem Marksa przez to, że jest zawsze w marksizmie źle obecny. Derrida wykazuje, że idee Marksa żyją w bardzo szczególny sposób jako duchy, upiory, zjawy, cienie, jako wielki korowód zmarłych[87]. Widmo nie istnieje ani wyłącznie w obszarze życia, ani śmierci. Ono wydarza się między życiem a śmiercią. Nauczyć się obcować z Marksem to nauczyć się obcować z duchami. Nawet jeśli taka widmowość nie jest ani substancją, ani esencją, ani egzystencją, czyli jest „widmem nicości". Marks, podobnie jak Hegel, rozprasza się, dysseminuje swoje wizerunki, które my, naiwni czytelnicy, pochopnie substancjalizujemy w mnogie postaci bytu, nie podejmując wysiłku śledzenia ich złożonych transformacji. Siemek od samego początku mówi wprost, że dziś można filozofować tylko „przeciw" Heglowi bądź „po nim", albo też – co sam czyni – „z Heglem". Nigdy „bez niego" i nigdy „obok niego"[88]. Mówi też: „Czytajcie Hegla!"[89]; mimo że teksty Hegla są trudne, a nawet „nadzwyczaj trudne", „czytać Hegla można i należy"[90]. I mówi coś więcej: nie będzie dziś filozofem nikt, kto nie zżyje się z Heglem blisko, kto nie nauczy się z nim przeżywać swej teraźniejszości. Jak jednak można przeżywać teraźniejszość z upiorem, który jest źle obecny w teraźniejszości?

Upiorną teraźniejszość można przeżywać tylko jako lekturę książki ściśle upiornej – *Nauki logiki* Hegla. Siemek czyta „wszystko" tym, co najtrudniejsze i najupiorniejsze – Heglem. Nie inaczej jest z Marksem, którego Siemek „czyta Heglem". Siemek podejmuje wysiłek śledzenia transformacji widm Marksa i Hegla, a w szczególności widm Hegla w Marksie. Hegel jest obecny w Marksie albo jako obiekt negacji i koniecznej terapii, ktoś, kogo należy postawić „z głowy na nogi", czyli uzdrowić, albo jako „nieobecność", ktoś

[87] Zob. J. D e r r i d a, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, tłum. P. Kamuf, Routledge, New York 1994.

[88] M.J. S i e m e k, *Hegel: Rozum i historia*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, s. 30.

[89] Zob. t e n ż e, *Czytajcie Hegla!*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, s. 131-139.

[90] Tamże, s. 132.

o kim nie warto mówić ze względu na idealistyczne naznaczenie oraz potencjalne źródło spekulatywnych i metafizycznych nadużyć. Hegel jest obecny w Marksie jak martwe zwierzę – padlina, jest „zdechłym psem" marksizmu, albo wreszcie jako „obecność pozorna" ugruntowana na kilku kanonicznych formułach pokroju tych wzywających do „wydobycia z Hegla racjonalnego jądra z mistycznej skorupy"[91]. Hegel jest źle obecny, co oznacza, że nie jest ani nieobecny, ani obecny. Hegel jest upiorem Marksa.

Sam Siemek oczywiście należy to tradycji marksizmu, która bez lęku czerpie z dialektyki Hegla, do tradycji włoskiego marksizmu Antonia Labrioli, Antonia Gramsciego, ale też szkoły frankfurckiej Maxa Horkheimera i Theodora Adorno, o Lukácsu nawet nie wspominając. Siemek poznaje Marksa bez lęku przed Heglem. I to Hegel w myśleniu Siemka „urządza" Marksa. Marks nie jest urządzony przez Darwina, ale przez Hegla. To nie Hegel jest dostosowywany do schematu materializmu Marksa, ale Marks jest asymilowany przez transcendentalizm i dialektykę. Siemek pisze, że „«zapomnienie o Heglu» oznacza przede wszystkim zapomnienie o dialektyce"[92]. To dialektyka stanowi rdzeń rewolucyjnego marksizmu, bo tylko ona jest „metodą w działaniu", jest „filozofią w praktyce", „myśleniem w polityce o polityce", „poznawczą interpretacją świata w zbiorowej aktywności ludzi na rzecz jego zmiany"[93]. Dialektyka Marksa zawarta jest w logice *Kapitału*, i jest to swoiście Heglowska Logika, Logika pisana dużą literą, to znaczy taka, która z jednej strony łączy w sobie tradycyjną logikę, metodologię i teorię poznania, z drugiej natomiast pokrywa się z ontologią. Tylko zrozumienie filozofii społecznej Hegla pozwala zrozumieć także filozofię ekonomii Marksa. „Otóż tym najważniejszym – dodaje Siemek – obszarem *długu*, ale i *winy* marksizmu wobec Hegla jest niewątpliwie obszar *filozofii społecznej*"[94]. Siemek pisze o długu i winie Marksa oraz jego lektorów wobec Hegla, jego pospiesznych krytyków i „krematorów". Domaga się też marksowskiej krytyki Heglowskich *Zasad filozofii prawa*.

Siemek zauważa, że w pismach Hegla terminy takie, jak „podmiot", „podmiotowy", „podmiotowość", występują na co najmniej dwóch różnych poziomach myślenia i dyskursu. „Na pierwszym z nich – [...] negatywno-krytycznym – znaczenie tych terminów jest w całości określane przez nowożytną tradycję filozoficzną [...], dla której to, co *podmiotowe*, definiuje się zawsze i tylko poprzez negatywne odniesienie do swego przeciwieństwa, tj. do przedmiotowości. Natomiast na drugim poziomie (który jest właściwym poziomem Heglowskiej dialektyki), sama ta opozycja «podmiotu» i «przed-

[91] M.J. S i e m e k, *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*, w: tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 217.

[92] Tamże, s. 220.

[93] Tamże.

[94] T e n ż e, *Co Heglowi jest winien marksizm*, s. 7.

miotu» zostaje zapośredniczona i właśnie *jako* [...] opozycja ulega «zniesieniu» (niem. Aufhebung). Na tym drugim poziomie ostateczną formułą jest więc nie przeciwieństwo obu członów, lecz ich *jedność*, realizująca się w totalności Pojęcia. [...] Otóż ta podmiotowość samego Pojęcia [...] należy już do innego wymiaru niż tamto – w niej właśnie «zniesione» – [przedmiotowe – S.W.] pojęcie podmiotowości"[95]. Podmiotowość pojęcia jest jego własnym czynem, rezultatem własnego stawania-się-podmiotem. Jest to właśnie podmiotowość upiorna, upiorna – bo pozbawiona opozycji. Upiór to podmiot pozbawiony wiarygodnych lustrzanych wizerunków, podmiot źle obecny, bo obecny tylko jako nowe pojęcie tego, co rzeczywiste. To upiory zmuszają nas do rewizji dotychczasowej koncepcji tego, co realne.

Na czym polega ta logika przekształcenia pojęcia podmiotu w podmiot jako pojęcie? Siemek powiada, że na pierwszym, bezpośrednim poziomie to, co podmiotowe, ma u Hegla przede wszystkim znaczenie „złej podmiotowości"[96] albo subiektywności. Podmiot w takim znaczeniu jest nosicielem i rzecznikiem skończoności, a więc partykularyzmu, przypadkowości dowolnych „mniemań", jałowego „uporu"[97] samowiedzy. „I ta nieprawdziwa, «zła» podmiotowość [...] występuje także na pierwszym, bezpośrednim szczeblu logiki Pojęcia, gdzie jednak jest już właśnie «znoszona». To znoszenie zaś polega na tym, że ze swojego czysto formalnego bytu-dla-siebie, jakim jest właśnie taka «źle»-podmiotowa, subiektywna «wewnętrzność», pojęcie musi «wyjść na zewnątrz i przejść w istnienie». Musi eksterioryzować się w «obiektywność», by, dopiero odnalazłszy w niej siebie, stać się – w «idei» – swą pełną prawdą, tj. *jednością* [...] podmiotowości i przedmiotowości"[98]. Podmiot jako pojęcie powtarza zatem logikę eksterioryzacji. Podmiotowość Pojęcia rodzi się z alienacji (niem. Entfremdung) przedmiotowej podmiotowości.

Ten proces dialektycznego negowania tego, co bezpośrednie, i uzyskiwania wiedzy absolutnej nie jest jednak ani krótki, ani prosty i ma charakter wieloetapowy, postępując stopniowo od zmysłowej pewności, poprzez postrzeżenie, pogląd zdroworozsądkowy i samowiedzę, aż do prawdy ducha w rozmaitych jego formach i przejawach w świecie empirycznym, takich jak na przykład państwo, prawo czy społeczeństwo obywatelskie. Co więcej, osiągnięcie absolutnej, w uniwersalnym tego słowa znaczeniu prawdziwej podmiotowości nie jest w ogóle możliwe przy założeniu, że którykolwiek z tych momentów zostałby pominięty. Jest tak, ponieważ chodzi tutaj o prawdę par excellence, to znaczy o to, co duchowe i co z samej definicji wyklucza jednostronność,

[95] T e n ż e, *Heglowskie pojęcie podmiotowości*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, s. 35n.
[96] Tamże, s. 37.
[97] Tamże.
[98] Tamże, s. 38.

stronniczość, przypadek czy możliwość przeskoczenia na ów najwyższy poziom za sprawą jakiegoś niepojętego, szczęśliwego zbiegu okoliczności. Tak duch przestaje być upiornością, a staje się koniecznością.

Siemek pisze, że dla Hegla „zasadniczą jednostką podmiotowości filozoficznie znaczącej nie jest «dusza», «umysł» ani poznawcza «świadomość», lecz *wola*, tj. rozum *działający*, którego podstawowym atrybutem i sposobem istnienia jest właśnie *wolność*"[99], dodajmy jednak – wyłącznie taka, która bez reszty sprowadza się do tego, co w racjonalnym sensie tego słowa uniwersalne. Jest to po prostu kantowski rozum praktyczny (niem. Vernunft), czyli taka jaźń, która definiuje samą siebie nie tyle poprzez jakąś subiektywnie pojmowaną prawdę wewnętrzną czy poprzez to, co widzi, myśli czy poznaje, ile raczej poprzez swoje dzieła, dokonania i sposób, w jaki zmienia i kształtuje swój własny los oraz zewnętrzną rzeczywistość.

Upiorność Hegla wynika z tego, że w jego filozofii społecznej panowanie i podporządkowanie, autorytet i karność, posłuszeństwo i represja okazują się strukturalnymi formami podmiotowości społecznego bytu w tym samym stopniu, w jakim okazują się nimi wzajemne uznanie, powszechna zgoda i rozumne prawo. Dla Siemka od pierwszej chwili kontaktu z Heglem jasne było, że „przymus racjonalności"[100], nieodłączny od samego ludzkiego istnienia, wymusza także pytanie o „racjonalność przymusu"[101]. „Jest to pytanie o *siłę* – ale o siłę jako rozum i prawo, a więc także o racjonalne granice siły i możliwość racjonalnej nad nią kontroli. Jest to pytanie o pierwotną, Arystotelesowską «polityczność», która oznacza nie co innego, jak właśnie rozumną organizację i kontrolę społecznie aktywnych sił, przekształcającą je w samoistne, lecz artykułowane momenty sensownej całości"[102]. Należałoby oczywiście przemyśleć ten „przymus racjonalności", który wymusza „racjonalność przymusu", czytając upiory Hegla nie tylko w Marksie, ale nade wszystko w prozie Michela Foucaulta. Należałoby zobaczyć złą obecność Hegla w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*[103], *Narodzinach kliniki*[104], *Nadzorować i karać*[105], a nawet w *Woli wiedzy*[106]. Należałoby zobaczyć, jak i tam „racjonalność przymusu" zamienia się w „przymus racjonalności". Dzięki narracjom Foucaulta można

[99] Tamże, s. 44.

[100] S i e m e k, *Dwa modele intersubiektywności*, s. 199.

[101] T e n ż e, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, s. 78.

[102] T e n ż e, *Co Heglowi winien jest marksizm*, s. 15.

[103] Zob. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

[104] Zob. t e n ż e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

[105] Zob. t e n ż e, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

[106] Zob. t e n ż e, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, w: tenże, *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 13-139.

by zobaczyć, jak przemoc została zastąpiona zasadą prawa (niem. Rechtssatz), a stosunek oparty na wykorzystywaniu stosunkiem opartym na prawie (niem. Rechtsverhältnis). Siemek woli chyba widzieć to wszystko poprzez lekturę *Gospodarki i społeczeństwa*[107] Maxa Webera. Bardziej niż strukturami szaleństwa i architekturą więzienia zaintrygowany jest zależnością między etyką protestancką a duchem kapitalizmu[108].

Siemek podąża w stronę Hegla i Webera, albowiem tylko u Hegla i Webera znajduje teorię polityki, która byłaby równocześnie teorią socjalizacji nowoczesnego świata. Teoria ta staje się także krytyką komunizmu, o ile przyjmiemy, że komunizm oznacza „gwałtowne zerwanie ontologicznej (przedmiotowo ugruntowanej) więzi między polityką a uspołecznieniem [...], czyli wykorzenienie polityki z podstawowych struktur życia społecznego i jego rzeczywistej totalności"[109].

[107] Zob. M. W e b e r, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

[108] Zob. t e n ż e, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

[109] S i e m e k, *Co Heglowi winien jest marksizm*, s. 17.

D.J. Tomkins, *A Dog on a Laboratory Bench Sits Up and Begs the Prospective Vivisector for Mercy*, rycina według obrazu Johna McLure'a Hamiltona, 1883.
Źródło: Wellcome Images.

U siebie? 1. Fot. Maciej Rajewski.

U siebie? 2. Fot. Maciej Rajewski.

OBCY W ŚWIECIE CZŁOWIEKA?

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 193-206
DOI 10.12887/30-2017-1-117-11

Dominika DZWONKOWSKA

„INNOŚĆ ZWIERZĘCIA"
O kłopotliwej relacji Homo sapiens z resztą królestwa Animalia

Podstawowy problem, który pojawia się przy próbach uznania zwierząt za przedmioty troski moralnej, łączy się z antropocentrycznym charakterem tych uzasadnień i z nieuchronnym antropomorfizowaniem zwierząt. Nie uznajemy ich wewnętrznej wartości, lecz dostrzegamy ją w wykazywaniu przez nie ludzkich cech bądź zdolności. Taki typ myślenia nie pozwala człowiekowi wyjść poza szowinizm gatunkowy, gdyż implicite zakłada, że wartościowe są jedynie cechy, które posiada człowiek.

Od czterech dekad jesteśmy świadkami procesu wyzwalania zwierząt[1] od przedmiotowego traktowania ich przez człowieka, a także świadkami redefiniowania stosunku ludzi do zwierząt i sposobu myślenia o przemysłowym wykorzystywaniu produktów zwierzęcych. Temat losu zwierząt stał się bliski wielu myślicielom, naukowcom i aktywistom, ale mimo że tocząca się wokół niego debata jest bardzo intensywna, wpłynęła na kulturę masową jedynie w sposób nieznaczny. Wydaje się to przygnębiające wobec faktu, że troska myślicieli o status zwierząt nie pojawiła się dopiero w czasach współczesnych, ani nawet nie została zapoczątkowana pracą Petera Singera[2], lecz obecna była już w starożytności[3], a w bliższej nam historii pojawiała się chociażby w pracach Jeremy'ego Benthama[4]. Jak dotąd trudno jest mówić o dokonaniu się wyzwolenia zwierząt, ale deklaracje rzeczników tego nurtu są coraz śmiel-

[1] Zob. P. S i n g e r, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004. Książka Petera Singera należy do najważniejszych prac poświęconych etyce postępowania wobec zwierząt.

[2] Książka Singera nie była pierwsza w dzisiejszej debacie, ale wniosła w nią ożywienie i wywołała zainteresowanie tematyką. Za pracę, która rozpoczęła współczesną dyskusję wokół losu zwierząt, uznaje się *Animals, Men and Morals* (zob. *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, red. S. Godlovitch, R. Godlovitch, J. Harris, Grove Press, New York 1971; por. P. S i n g e r, *W obronie zwierząt*, tłum. M. Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011).

[3] Już w starożytnym Rzymie na przełomie drugiego i trzeciego wieku naszej ery prawnik Ulpian Domicjusz głosił, że zwierzęta mają przyrodzone prawa, wynikające z obiektywnego porządku ontyczno-aksjologicznego, czyli z prawa naturalnego, które gwarantuje zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom osiąganie tego, co jest dla nich dobre (por. Z. P i ą t e k, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 107).

[4] Zob. J. B e n t h a m, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.

sze, idą coraz dalej i sięgają w przyszłość, mimo że ludzkość nie wykazuje gotowości do wprowadzenia ich w życie. Dyskusje nad etyką postępowania wobec zwierząt wyewoluowały w Polsce z pewnego nurtu etyki środowiskowej i stanowią obecnie samodzielny nurt badań interdyscyplinarnych, angażujących różnorakie nauki.

Los zwierząt przestał być obojętny wielu osobom, które uważają, że debata nad ich dobrostanem, prawami czy wyzwoleniem stanowi o spójności systemu etycznego uwzględniającego wykluczonych, słabszych czy pomijanych w dotychczasowej dyskusji. Zarazem jednak debata ta ukazuje swoistą detronizację człowieka jako gatunku i odebranie mu jego uprzywilejowanej pozycji w przyrodzie – można w jej kontekście mówić o zmierzchu antropocentryzmu albo o kroku w kierunku egalitaryzmu biocentrycznego bądź też innej formy etyki „inkluzywnej", czy to zachowującej orientację antropocentryczną, czy to ją odrzucającej. Niezależnie od zarysowywania ram tej etyki i określenia, kto (co) jest przedmiotem jej zainteresowania, problem postępowania wobec zwierząt wywołuje dyskusje wokół uprzywilejowanej pozycji człowieka i pomijania w systemach etycznych kwestii jego „braci mniejszych". Przede wszystkim jednak nowe propozycje zmierzające do włączenia troski o dobro zwierząt w zakres zainteresowania filozofii moralności podważają stanowiska dotychczas uznawane za „pewniki" i wymuszają redefiniowanie relacji człowiek–zwierzęta w kontekście etycznym, ze wskazaniem na moralne zobowiązania człowieka, jakie ujawniają się w jej kontekście. Stąd też relacja człowieka do zwierząt w świetle pytania o ich wyzwolenie, a nawet po prostu o okazywanie im troski, wymusza przemyślenie niektórych zasad dotychczasowej etyki i ustaleń dotychczasowej filozofii. Relacja człowieka i reszty królestwa Animalia okazuje się więzią co najmniej kłopotliwą i skłaniającą do pogłębienia refleksji.

TRUDNOŚCI TERMINOLOGICZNE

Zmiana terminologii wykorzystywanej w dyskusjach nad etyką postępowania wobec zwierząt stanowi jedną z oznak poważnej zmiany w sposobie myślenia człowieka o zwierzętach i zwierzęcości. Terminy „zwierzę", „zwierzęcy" czy „zwierzęcość" często mają pejoratywne konotacje. Dominuje ustanowiony w starożytności Arystotelesowski podział natury na ludzką i zwierzęcą, wewnątrz którego natura ludzka określana jest jako szczególny przypadek rodzaju zwierzęcego[5]. Ustanowiony przez Arystotelesa podział bytów na człowieka i po-

[5] Por. A r y s t o t e l e s, *Zoologia*, 487b-488b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, *„O duszy". „Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne". „Zoologia". „O częściach zwierząt"*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 343-345.

zostałe istoty należące do królestwa Animalia był w różnych epokach akcentowany z różną mocą: uznawano, że wyznacza on nieprzekraczalną granicę ontologiczną, bądź też postrzegano go jako wskazanie na płynne kontinuum w rozumieniu darwinowskim, na (mniej lub bardziej) płynną granicę między człowiekiem a resztą świata naturalnego, a zwłaszcza resztą królestwa Animalia. Od pewnego czasu jedną z dróg przekraczania ustanowionej w ten sposób granicy jest stosowanie terminologii skracającej dystans ontologiczny między człowiekiem a zwierzętami, określającej zwierzęta jako byty ożywione niebędące ludźmi (ang. nonhuman animals) czy też byty inne niebędące ludźmi (ang. nonhuman other)[6]. Terminy te przypominają człowiekowi o jego biologicznej naturze i przynależności do królestwa Animalia. W pewnym sensie pozwalają one postawić człowieka i zwierzę na tej samej płaszczyźnie, sprawiając, że różnica ontologiczna staje się różnicą stopnia, nie zaś klasy, różnicą ilościową, nie zaś jakościową.

W tytule swojego artykułu *The Rights of the Subhuman World*[7], zamieszczonego w jednym z pierwszych numerów czasopisma „Environmental Ethics”, Charles Hartshorne wyraźnie wskazywał na charakter relacji człowiek–zwierzę, umieszczając zwierzęta w świecie niższym, podludzkim i dystansując je wobec człowieka. W samym artykule jednak w odniesieniu do zwierząt znacznie częściej niż „subhuman” („subhuman creatures” i „subhuman”) pojawiają się określenia: „nonhuman” (w tym: „nonhuman forms”, „nonhuman individuals”, „nonhuman animals”, „nonhuman predators” i „nonhuman”)[8]. Terminologia artykułu stanowi interesujące źródło informacji o poszukiwaniu właściwych środków językowych dla wyrażenia relacji człowiek–zwierzę.

Sfera leksykalna stanowi szczególny obszar przejawiania się „kłopotliwego” charakteru tej relacji. Początkowo wprowadzenie terminologii skracającej dystans ontyczny między bytami ludzkimi a zwierzęcymi było przedmiotem dyskusji, dzieląc środowisko na zwolenników i przeciwników tego zabiegu. Tom Regan postuluje: „Gdybyśmy ludzi określili mianem *human animal*, a zwierzęta *non-human animal*, to co najmniej na poziomie językowym zwiększylibyśmy mentalną przepaść w pojmowaniu ludzkiej i zwierzęcej natury”[9]. Niemniej jego przeciwnicy odpowiadają, że odwoływanie się do tego, co biologiczne w człowieku, nie zaś do tego, co duchowe, może znacząco

[6] Por. D. D z w o n k o w s k a, *Filozoficzne podstawy troski o jakość życia zwierząt*, w: *Zwierzę gospodarskie w aspekcie bioetycznym i technologicznym*, red. C. Puchalski, M. Twardowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 7-20.

[7] Zob. Ch. H a r t s h o r n e, *The Rights of the Subhuman World*, „Environmental Ethics” 1(1979) nr 1, s. 49-60.

[8] Por. D z w o n k o w s k a, dz. cyt., s. 18.

[9] Cyt. za: D. P r o b u c k a, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Universitas, Kraków 2013, s. 115.

pogorszyć los zwierząt oraz sposób ich traktowania przez człowieka[10]. Zasadniczym problemem terminologii okazuje się jej antropocentryczny charakter i ukryty w niej szowinizm gatunkowy, przyjęte w niej implicite założenie, iż zwierzęta zasługują na ochronę i troskę moralną o tyle tylko, o ile są one w pewnym wymiarze zbliżone do ludzi, o ile mają z ludźmi coś wspólnego. Owa „zwierzęcość" zbliża, ale jednocześnie oddziela to, co ludzkie, i to, co w zakres tego, co ludzkie, nie wchodzi. Skracając dystans ontologiczny między gatunkami, nowa terminologia prowadzi jednocześnie do antropomorfizacji zwierząt i pozwala, by w etyce uwzględniano ich dobro z racji ich bliskości do człowieka. Terminologia ta sankcjonuje zatem granicę przebiegającą między tym, co ludzkie, a tym co nie-ludzkie, być może jedynie w większym stopniu „obnażając" biologiczną naturę człowieka.

Problem konceptualnego ujęcia relacji człowiek–zwierzę, ujęcia, które wymaga nieustannego „zestawiania" zwierząt z człowiekiem w celu uzasadnienia racjonalności postulatu objęcia ich troską etyczną, ukazuje, jak wielką trudnością dla etyki jest poszerzenie jej rozważań w taki sposób, by odnosiły się one również do bytów należących do gatunków innych niż człowiek. Jak się wydaje, owej mentalnej granicy, której świadectwem są trudności napotykane przez etykę w tym właśnie punkcie, nie sposób przekroczyć za pomocą prostego zwrotu terminologicznego, ruch ten wymaga zmiany paradygmatu kulturowego, powstania kultury troski – kultury, w której przynależność do określonego gatunku czy też wykazywanie takich a nie innych cech nie decyduje o tym, czy byt ożywiony kwalifikuje się jako przedmiot etyki. Kultury, która nie ogranicza czynów moralnie dobrych do troski o gatunek ludzki, ale jest otwarta na uwzględnianie w wyborach moralnych człowieka dobra również bytów nienależących do jego gatunku. Kultury, która mimo braku jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o koniec antropocentryzmu dostrzega moralne zobowiązania wobec świata przyrody, a wreszcie kultury, która nie wymaga, by włączenie podmiotu w obszar refleksji moralnej wiązało się ze stwierdzeniem u niego cech ludzkich czy też osobowych. Słowem, potrzebne jest stworzenie etyki obejmującej wszystkie byty ożywione (ang. inclusive ethics), w której posiadanie określonych cech czy przynależność do określonego gatunku nie jest determinantą wykluczającą z obszaru refleksji moralnej.

TRUDNOŚCI Z USTALENIEM KRYTERIUM UWZGLĘDNIANIA BYTÓW W REFLEKSJI MORALNEJ

Adekwatna terminologia nie jest jedynym problemem, który wymaga rozwiązania, jeśli chcemy uczynić zwierzęta przedmiotem namysłu moralnego.

[10] Por. tamże, przyp. 27.

Wyłania się tu bowiem kwestia wyznaczenia kryterium, które pozwoli wskazać, że dany byt kwalifikuje się jako przedmiot takiej refleksji. Niezależnie od tego, czy za kryterium takie przyjmiemy status osobowy, czy też posiadanie określonych cech, nakreślenie wyraźnej granicy wyznaczającej sferę refleksji moralnej zawsze łączy się z trudnościami, a natura relacji między człowiekiem a zwierzętami sprawia, że staje się ono jeszcze trudniejsze niż w przypadku relacji między podmiotami ludzkimi.

Podstawowy problem, który pojawia się przy próbach uznania zwierząt za przedmioty troski moralnej, łączy się z antropocentrycznym charakterem tych uzasadnień i z nieuchronnym antropomorfizowaniem zwierząt. W ten sposób nie uznajemy bowiem ich wewnętrznej wartości, lecz dostrzegamy ją w wykazywaniu przez nie ludzkich cech bądź zdolności (czy też cech bądź zdolności, które są quasi-ludzkie, gdyż pojawiają się w wyniku imitacji zachowań ludzkich przez zwierzęta). Od strony etycznej wątpliwości budzi zatem nasza niezdolność do wyjścia poza dyskurs antropocentryczny: mimo że krytykujemy dyskryminację gatunkową (ang. speciesism), jedynym kryterium przypisywania wartości zwierzętom okazuje się to, co jest w nich „ludzkie”, a być może quasi-ludzkie. Taki typ myślenia nie pozwala człowiekowi wyjść poza szowinizm gatunkowy, gdyż implicite zakłada, że wartościowe są jedynie cechy, które posiada człowiek.

Kluczową rolę odgrywają tu argumenty mające na celu poprawę sposobu postrzegania zwierząt[11] czy też raczej argumenty zmierzające do zatarcia różnicy ontycznej między człowiekiem a zwierzęciem, słowem, argumenty, które starają się wykazać, jak dalece ludzkie są zwierzęta i jak wiele ich cech oraz umiejętności je do nas przybliża. W ten sposób debata o wewnętrznej wartości zwierząt staje się ich antropomorfizowaniem, wykazywaniem, jak wiele „ludzkich” cech posiadają, jak bardzo są „ludzkie”, a zatem godne naszej troski.

Jednym z przykładów etyki antropomorfizującej jest podejście Toma Regana, który opowiada się za wewnętrzną wartością zwierząt. W przeciwieństwie do utylitarystów Regan twierdzi jednak, że wartość ta jest kategorią obiektywną, niezależną od sumy przyjemności i cierpienia doświadczanych przez zwierzęta. Jako posiadające wartość niezależną od utylitarystycznego rachunku zwierzęta zasługują na ochronę; wartość ta jest przy tym niezależna od naszego postrzegania: nieredukowalna, niestopniowalna, niezmienna. Jest ona ich jakością wrodzoną i przysługuje im niezależnie od okoliczności, czyjejś sympatii czy użyteczności dla celów innych bytów. W ujęciu Regana nośnikami tej war-

[11] Argumenty na rzecz poprawy losu zwierząt można podzielić na pięć zasadniczych grup: (1) argumenty zmierzające do poprawy sposobu postrzegania zwierząt; (2) argumenty środowiskowe; (3) argumenty postulujące niepowodowanie cierpienia; (4) argumenty odnoszące się do marginalnych przypadków; (5) argumenty na rzecz praw zwierząt ze względu na zachodzącą sprzeczność (moralną lub legislacyjną) (por. D z w o n k o w s k a, dz. cyt., s. 9-16).

tości nie są wszystkie byty ożywione, a jedynie te z nich, które są podmiotami życia (ang. subjects of life). W koncepcji tej za podmioty życia można uznać ptaki i ssaki, ale nie osoby w stanie śpiączki wegetatywnej, z nieodwracalnie uszkodzonym mózgiem czy też doznające jego zaniku. Bycie podmiotem życia oznacza bowiem według Regana: „dysponowanie pewnymi przekonaniami, pragnieniami, posiadanie pamięci, pewnych wyobrażeń na temat przeszłości i przyszłości, zdolności do zmysłowego postrzegania, czucia bólu i przyjemności, posiadanie preferencji i interesów, umiejętność inicjowania działań celem ich realizacji, poczucie psychofizycznej tożsamości w czasie oraz poczucie dobrostanu własnej egzystencji, który byłby logicznie niezależny od spełniania cudzych interesów”[12]. Wszystkie byty wykazujące te cechy zasługują, by stać się przedmiotami troski moralnej (ang. moral patients), a postępowanie wobec nich podlega normom moralnym. Jednocześnie jednak cechy te nie uprawniają zwierząt do tego, by można je było nazywać podmiotami moralnymi (ang. moral agents). Ten sposób myślenia antropomorfizuje część bytów należących do królestwa Animalia, szukając w nich cech quasi-ludzkich – cech, które uprawomocniłyby roszczenie do przyznania im określonych praw.

Antropomorfizowanie zwierząt skraca dystans ontyczny dzielący je od człowieka, a jednocześnie skłania do postawienia pytania o możliwość utrzymania poglądu o wyjątkowości człowieka i jego odrębności od reszty świata. Fakt istnienia zwierząt, które żyją w skomplikowanym systemie relacji społecznych bądź wykazują zachowania altruistyczne czy też quasi-racjonalne, podważa ustanowioną granicę między ludźmi a bytami ożywionymi, które ludźmi nie są, i stanowi wyzwanie dla etyki. Szczególnie kłopotliwy okazuje się przypadek delfinów i szympansów, których zachowania zbliżają je do świata ludzkiego. Przejawiają one bowiem zdolności uważane za typowo ludzkie, na przykład używają narzędzi, dopuszczają się manipulacji psychologicznej, drobnych oszustw wobec innych zwierząt, z którymi mają kontakt, rozpoznają się w lustrze; tworzą kulturę (jakkolwiek w postaci prymitywnej), wykazują zachowania altruistyczne, wchodzą w złożone relacje społeczne, a także nabywają umiejętności rozumienia ludzkiej mowy czy nawet dają się do niej przyuczyć[13]. Zdaniem Davida DeGrazii[14] fakty te dowodzą, że „ontolo-

[12] T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, Temple University Press, Philadephia 1983, s. 243, cyt. za: Probucka, dz. cyt., s. 136.

[13] Przykładami mogą być szympans karłowaty Kanzi, który nauczył się obsługiwać klawiaturę komputerową i konstruować ciągi złożone z dwóch czy trzech słów, gorylica Koko, która nauczyła się rozumieć język migowy, czy też orangutan Chantek posiadający umiejętność posługiwania się językiem migowym (por. F. d e W a a l, *Bonobo i ateista*, tłum. K. Kornas, Wydawnictwo Copernicus Center, Kraków 2014, s. 328).

[14] Zob. D. D e G r a z i a, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, w: *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, tłum. M. Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 63-83.

giczna drabina nie powinna składać się tylko z dwóch szczebli, ale co najmniej z trzech”[15], a małpy człekokształtne i delfiny powinny znaleźć się między królestwem Animalia a człowiekiem jako tak zwane osoby graniczne.

Chociaż nie są one osobami w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, ich umiejętności i zdolności nie pozwalają, by traktowano je jako byty nieosobowe. Zdaniem DeGrazii badania neurologiczne i etologiczne nie dają jednak racji, aby kwalifikować je do którejś z tych grup, nie są one ani bytami osobowymi, ani bytami nieosobowymi – jest to szczególnie widoczne, jeśli zestawimy ich przypadek z tak zwanymi przypadkami granicznymi osób z uszkodzonym bądź nie w pełni sprawnym mózgiem, którym pewien typ argumentacji odmawia statusu osobowego. Jeśli bowiem osobom znajdującym się w takim stanie nie przysługiwałby status osobowy, to nie istnieją racje, by delfiny czy małpy człekokształtne zostały uznane za osoby.

Problem dotyczący zdefiniowania zakresu refleksji moralnej i określenia, jakie byty (i z jakiego powodu) mogłyby zostać włączone w jej obszar, należy do najważniejszych zagadnień poruszanych w etyce postępowania wobec zwierząt. W nim właśnie leży źródło kłopotliwości relacji człowiek–zwierzę, a perspektywa, na którą wskazuje DeGrazia, jedynie potwierdza, że jednoznaczne zakreślenie linii demarkacyjnej między bytami włączonymi w obszar etyki a bytami zeń wykluczonymi jest niezwykłe trudne. Ze względu na ten problem pojawia się też kwestia, czy poszukiwanie cech wspólnych zwierząt i człowieka stanowi właściwy punkt wyjścia do włączenia zwierząt w obszar powinności moralnej człowieka. Oczywiste jest, że mamy skłonność do lepszego traktowania istot, które są nam bliższe. „Powszechnie uważa się, że zwierzęta, które są podobne do człowieka (np. mogą odczuwać ból, tak jak i my go odczuwamy, przejawiać wrażliwe i świadome zachowania, itd.), mają wyższy status moralny niż te, które nie przejawiają tych cech; muszą one być traktowane adekwatnie do tego (tj. lepiej niż inne, «niższe» zwierzęta). Z drugiej jednak strony nasze aktualne praktyki i postępowanie wobec zwierząt nie pasuje do tych ram. Zabijamy i zjadamy zwierzęta, na przykład świnie, które są do nas bardzo podobne i mogą czuć ból, podczas gdy zwierzęta takie, jak psy i koty, traktujemy jako towarzyszy, przyjaciół czy dzieci i czynimy to z powodów, które mają mało wspólnego z ich biologicznymi cechami”[16]. Coeckelbergh i Gunkel podkreślają, że w debacie dotyczącej pola etyki to właśnie analiza zdolności, własności czy umiejętności zwierząt staje się podstawą wyznaczania granic refleksji etycznej. Pytanie, jakie biologiczne własności

[15] P r o b u c k a, dz. cyt., s. 241.

[16] M. C o e c k e l b e r g h, D. G u n k e l, *Facing Animals: A Relational, Other-Oriented Approach to Moral Standing*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 27(2014) nr 5, s. 716. (O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.D.)

wykazuje zwierzę, decyduje o tym, czy włączamy je do dyskursu etycznego jako jego przedmiot. Jak jednak wskazuje powyższy cytat, nie decydują one o naszym stosunku do tego zwierzęcia. Zdaniem autorów ujmowanie zwierzęcia w kategoriach jego własności jest niewłaściwe – etyka postępowania wobec zwierząt nie powinna opierać się na pytaniu: „Jakie własności posiada zwierzę?".

Analiza cech zwierząt jest nie tylko wyrazem antropocentryzmu, ale w istocie zamyka możliwości rozwiązania problemu w debacie moralnej. Jak długo etyka opierać się będzie na poszukiwaniu cech zwierząt usprawiedliwiających etyczne wobec nich postępowanie, sam problem powinności moralnej człowieka wobec zwierząt nie zostanie rozwiązany. Będziemy jedynie świadkami przesuwania granic etyki, ale ona sama „wciąż wspierała będzie kwestionowane praktyki, które często prowadzą do wzmagania problemów, które miały początkowo korygować"[17]. Innymi słowy, etyka postępowania wobec zwierząt, która „nadal opiera się na uznawaniu własności [zwierząt] za podstawę nadawania im statusu moralnego i do takiej postawy zachęca, odniesie porażkę w osiągnięciu jakiegokolwiek moralnego postępu"[18].

Coeckelbergh i Gunkel twierdzą, że własności nie mogą przesądzać o tym, które byty mieszczą się w obszarze refleksji etycznej, ponieważ podejście tego rodzaju polega na włączaniu i wykluczaniu, a jeśli ściśle je stosować, wykluczenie może dotyczyć również niektórych ludzi. Poszukując innego ujęcia etyki postępowania wobec zwierząt, autorzy ci postulują odwołanie się do filozofii Emmaneula Lévinasa, w której relacja etyczna wyprzedza decyzję ontologiczną, relacja jest czymś pierwszym i podstawowym. To właśnie relacja ustanawia nasz stosunek moralny do bytu, wobec którego stajemy.

Przyjęcie takiego stanowiska pozwala uniknąć trudności związanych z odpowiedzią na tak zwane pytanie epistemologiczne[19], nie ma bowiem znaczenia, czy osoba doświadcza bólu ani jakie inne cechy czy własności przejawia. „Dla Lévinasa to zatem nie zestaw zdefiniowanych wcześniej ontologicznych własności stanowi o zmianie, ale wtargnięcie twarzy drugiego, które przerywa odosobnienie, wymaga odpowiedzi i nakłada fundamentalną odpowie-

[17] Tamże, s. 721.

[18] Tamże.

[19] Pytanie epistemologiczne odnosi się do rozważanego w debacie nad etyką postępowania wobec zwierząt problemu umysłu drugiego. Dotyczy ono kwestii, co się dzieje w umyśle drugiej osoby. Czy jeśli zachowuje się ona tak, jakby doświadczała bólu, to czy rzeczywiście go doświadcza, jak mocno go doświadcza, czy doświadcza go równie intensywnie, jak ja, czy też inaczej? Odpowiedzi na tego rodzaju pytania leżą poza zasięgiem naszych możliwości, ponieważ nie możemy poznać tego, co dzieje się w umyśle drugiej istoty (por. D. D z w o n k o w s k a, *Znaczenie empatii i współczucia w trosce o jakość życia zwierząt*, w: D. Dzwonkowska i in., *Filozofia wobec świata zwierząt*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, s. 82-85).

działność”[20]. Moja relacja z drugim generuje moje etyczne odniesienie się do niego, twarz drugiego skłania mnie do wzięcia za niego odpowiedzialności. W poczuciu odpowiedzialności, jakiego doświadcza się wobec drugiego, nie ma miejsca na pytanie o jego cechy, uzdolnienia czy właściwości – jest to doświadczenie czystej odpowiedzialności zrodzonej w bezpośrednim kontakcie z drugim podmiotem. Filozofia odpowiedzialności osiągnęła swoją najwyższą postać właśnie w refleksji Lévinasa i należy do istoty jego rozważań na temat relacji z drugim.

Takie ujęcie filozofii Lévinasa wydaje się jednak stać w sprzeczności z ramami, jakie nakładał on filozofii, jego zamiarem nie było bowiem stosowanie filozofii odpowiedzialności w kontekście relacji człowiek–zwierzę. Sam myśliciel ma wątpliwości co do tego, czy zwierzę ma twarz, czy etyka, którą proponuje, mogłaby na przykład obejmować swoją troską węża[21]. Lévinas pozostaje w kartezjańskim paradygmacie patrzenia na zwierzęta jako na maszyny, ożywione automaty. Czy zasadne jest więc odnoszenie jego etyki do relacji człowiek–zwierzę? Czy tego typu rozciąganie ram etyki nie jest jej nadinterpretacją? Zdaniem przywołanych już autorów istnieją jednak przesłanki, by odpowiedzialność za drugiego, zrodzoną w interpersonalnym kontakcie, rozciągnąć na świat Animalia. Twierdzą oni, że w poglądach Lévinasa na istotę relacji etycznych nie ma żadnych przesłanek, które wskazywałyby na potrzebę wykluczenia zwierząt z uniwersum moralnego. „Zwierzę może przybrać twarz; konkretne zwierzęta, które spotykamy, mogą niespodziewanie zachować się w taki sposób, że stają z nami twarzą w twarz, wytrącając nas z naszego skoncentrowania na sobie i domagając się naszej reakcji. Jeśli (kiedy) się tak dzieje, otwieramy się na inność zwierzęcia (bądź też wobec niej stajemy)”[22]. Twarz zwierzęcia jest dla nas wezwaniem, by podjąć działanie moralnie dobre; wzywa nas ona do przekroczenia w naszych wyborach moralnych ograniczeń gatunkowych, do poszerzenia zakresu pojęcia „drugi” o byty zwierzęce.

Zdaniem Coeckelbergha i Gunkela to nie cechy zwierzęcia decydują o tym, że staje się ono podmiotem naszych czynów, ale sama jego „twarz”; już samo stawanie wobec oblicza zwierzęcia wyzwala w nas działanie o charakterze moralnym, niezależnie od wcześniejszego ustalenia cech tego bytu[23].

---

[20] C o e c k e l b e r g h, G u n k e l, dz. cyt., s. 721.

[21] Zob. *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*, tłum. A. Benjamin, T. Wright, w: *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, red. R. Bernasconi, D. Wood, Routledge, New York 1988, s. 168-180. Por. C o e c k e l b e r g h, G u n k e l, dz. cyt., s. 722.

[22] C o e c k e l b e r g h, G u n k e l, dz. cyt., s. 723.

[23] Stanowisko Coeckelbergha i Gunkela spotkało się z krytyką Michała Piekarskiego, który odrzucając je, zwraca uwagę na specyfikę dotychczasowej etyki, która obejmuje byty posługujące się językiem (zob. M. P i e k a r s k i, *The Problem of the Question About Animal Ethics: Discussion with Mark Coeckelbergh and David Gunkel*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 29(2016) nr 4, s. 705-715).

Wbrew intencjom Coeckelbergha i Gunkela ich podejście nie przełamuje nastawienia antropocentrycznego, czyż bowiem może być coś bardziej „ludzkiego" niż twarz? Stanowisko, które proponują, podnosi zatem status zwierzęcia do statusu osobowego i implicite zakłada jego antropocentryczne ujęcie.

Z drugiej strony samo myślenie o zwierzętach jako o przedmiotach naszej troski czy też o bytach, wobec których odczuwamy powinność moralną, w pewien sposób przezwycięża paradygmat kultury antropocentrycznej oraz antropocentryczne postrzeganie rzeczywistości i stanowi wyzwanie dla (znajdującego podstawy w biologii) przekonania o doskonałości gatunku ludzkiego. Mimo to jednak stwarza co najwyżej iluzję ochrony zwierząt i debaty o ich wewnętrznej wartości. De facto pozostaje bowiem zamaskowanym dyskursem o doskonałości cech czyniących człowieka wyjątkowym. Błędem jest zatem doszukiwanie się u zwierząt racjonalności, mowy czy przejawów moralności. Niewykluczone, że przejawiają one zachowania, które rzeczywiście świadczą o tego rodzaju zdolnościach, ale nawet gdyby zdolności takich nie wykazywały, i tak zasługiwałyby na naszą troskę i uwzględnianie w wyborach etycznych. Poszukiwanie racjonalności czy moralności w zachowaniu zwierząt może – paradoksalnie – prowadzić do rozmycia znaczenia tych kategorii czy też do tak szerokiego ich zdefiniowania, że utracą swoje podstawowe znaczenie. Tak jak wartości człowieka nie oceniamy na podstawie tego, czy posiada on, tak jak nietoperze, zdolność do echolokacji, czy ma, tak jak psy, niezwykle wrażliwy węch, czy wykazuje, jak rekiny, zdolność do wykrywania pola elektromagnetycznego, tak też wartości zwierzęcia nie należy oceniać, postrzegając je przez pryzmat cech ludzkich. Urok bioróżnorodności polega na tym, że każdy organizm odgrywa określoną rolę w ekosystemie i jako taki zasługuje na miejsce w uniwersum moralnym.

Poszukiwanie jedynie antropomorficznych uzasadnień dla ochrony zwierząt jest zatem niczym innym, jak formą „imperialnego kupczenia władzą"[24], uznawania, że należy dany byt objąć etyką tylko w takim stopniu, w jakim przypomina on człowieka.

Pojawia się też pytanie, czy odrzucanie antropocentryzmu w epoce antropocenu nie jest ucieczką od skutków naszego działania w środowisku. Antropomorfizowanie zwierząt jawi się w tym kontekście jako skutek naszej niemożności przezwyciężenia paradygmatu kultury antropocentrycznej. Czy nie należałoby zatem porzucić tych bezskutecznych dążeń i zmierzać raczej ku kulturze, która będzie odzwierciedleniem antropocentryzmu oświeconego czy też roztropnego[25], zakładającego obowiązki człowieka wobec reszty świa-

[24] T. B i r c h, *Moral Considerability and Universal Consideration*, „Environmental Ethics" 15(1993) nr (3), s. 315.

[25] Por. A. B r e n n a n, Y. L o, hasło „Environmental Ethics", w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ethics-environmental/.

ta ożywionego? Ujęcie takie pozwoliłoby odrzucić nieskuteczne dotychczas próby przezwyciężenia antropocentryzmu, a jednocześnie odkryć, że człowiek jest jednym z elementów środowiska, powiązanym z pozostałymi, i ponosi odpowiedzialność za swoje działanie w środowisku.

TRUDNOŚCI W RELACJACH CZŁOWIEKA WOBEC ZWIERZĄT

Wymienione wyżej trudności terminologiczne, jak i trudności ze sformułowaniem właściwego pytania badawczego, mają swe źródło w specyfice relacji łączącej człowieka ze światem zwierząt. Relacja ta naznaczona jest niejednorodnością, specyficzną ambiwalencją wynikającą z bogactwa gatunkowego królestwa Animalia i ludzką nieumiejętnością objęcia tego bogactwa etyką egalitarną. Problem ten uwidacznia się w próbach poprawienia losu zwierząt i toczących się wokół tych prób dyskusjach. Jednym z ważnych kroków w kierunku podniesienia statusu zwierząt jest akt prawny uchwalony w Kanadzie. 4 grudnia 2015 roku w Montrealu przyjęto ustawę zwaną *Bill 54*, dokument prawny otwierający drogę do podniesienia statusu zwierząt. Zapisano w nim, że zwierzęta nie są niczyją własnością, lecz istotami czującymi, które mają swoje biologiczne potrzeby. Okrucieństwo wobec zwierząt podlega karze grzywny, sięgającej nawet dwustu pięćdziesięciu tysięcy dolarów, a dla osób uporczywie krzywdzących zwierzęta przewidziana została kara (do 18 miesięcy) więzienia.

Ów akt prawny radykalnie zmienił w tym państwie sytuację zwierząt, których nie można już traktować jako rzeczy ani jako przedmiotów. Nie można ich „wyrzucać” ani oddawać, gdy znudzi się nam ich posiadanie bądź gdy przestaną nam odpowiadać czy pasować do naszego życia. *Bill 54* podkreśla, że zwierzę jest istotą czującą, która zasługuje na traktowanie adekwatne do swojego statusu. Ów ważny krok w kierunku poprawienia losu zwierząt obnaża jednak niekonsekwencje oraz podwójne standardy w relacjach człowiek–zwierzęta, przywileje, które przyznaje, zarezerwowane są bowiem dla świata „pupili” trzymanych w domach i dla zwierząt hodowlanych, a także dla niektórych gatunków dzikich zwierząt. Według prawa nie jest więc chronione każde zwierzę, ale określone zwierzęta, przede wszystkim psy, koty, konie i zwierzęta hodowane dla futer. Z ochrony prawnej nadal pozostaje więc wyłączonych wiele gatunków zwierząt dzikich, nie podlegają jej także zwierzęta egzotyczne.

Zdaniem zwolenników egalitaryzmu biocentrycznego akt ów budzi wątpliwości natury etycznej – chociaż jest krokiem naprzód, nadal nie rozwiązuje problemu stosunku człowieka zwierząt. Nakazuje troskę o niektóre spośród nich, ale zezwala na gorsze traktowanie innych. Niekonsekwencję tę i podwójne standardy moralne wobec zwierząt zostały określone przez Garry’ego

Francionego mianem schizofrenii moralnej[26]. Polega ona „na dysonansie zachodzącym między tym, w jaki sposób mówimy o zwierzętach, a rzeczywistym ich traktowaniem"[27] – pisze Dorota Probucka. „Ta szczególna choroba duszy ludzkiej oznacza niespójność między deklaracjami a rzeczywistymi postawami oraz wrażliwość wybiórczą przejawiającą się w trosce o wybrane istoty żywe i obojętnością na okrutny los pozostałych"[28] – dodaje. Schizofrenia moralna narzuca podwójne standardy moralności i maskuje nasz sadyzm[29].

Francione zwraca też uwagę, że dwie trzecie Amerykanów zgadzają się z twierdzeniem, że „prawa zwierzęcia do życia wolnego od cierpienia powinny być tak samo ważne, jak prawa osoby do życia wolnego od cierpienia"[30], a ponad 50% Amerykanów uznaje, że niewłaściwe jest zabijanie zwierząt dla futer czy polowanie dla przyjemności. Podobne przekonania deklarują w badaniach przedstawiciele innych narodów. Z drugiej strony badania te ukazują jedynie deklaratywną postawę ochrony zwierząt i nie mają wiele wspólnego z ich rzeczywistym traktowaniem. Szczególnie kłopotliwym elementem relacji człowiek–zwierzęta jest nasz stosunek do spożywania mięsa – w tym punkcie najostrzej rysuje się rozbieżność między deklaracjami na rzecz dobrostanu zwierząt a sposobem ich rzeczywistego traktowania. Francione przywołuje szokujące dane ze Stanów Zjednoczonych: co roku zabija się tam 8 miliardów zwierząt, około 23 milionów dziennie idzie na rzeź, ponad 950 tysięcy zwierząt zabijanych jest w ciągu godziny, 16 tysięcy na minutę, a 260 na sekundę[31]. Gotowość do ochrony zwierząt nie idzie więc w parze z chęcią zmiany upodobań kulinarnych, a jednocześnie w niewielkiej mierze przekłada się na poprawę losu zwierząt hodowlanych, których losem rządzą raczej prawa rynku i maksymalizacji zysku niż chęć zapewnienia im dobrostanu.

W świetle poglądów Francionego uchwalone w Quebecu prawo zmierzające do poprawienia losu zwierząt hodowlanych jedynie pogłębia tę moralną schizofrenię. Czy możemy bowiem mówić o poprawie losu zwierząt, skoro są one hodowane tylko po to, aby ostatecznie stały się dla człowieka żywnością lub dostarczyły mu futer? Francione odpowiedziałby, że jest to kryptosadyzm – prawo maskuje w tym wypadku nasz sadyzm przed nami samymi i pogłębia moralną schizofrenię. Broniąc zwierząt, Francione zdecydowanie podkreśla, że „w imię przyjemności czerpanej z jedzenia mięsa, w imię zabawy, wygo-

[26] Por. G.L. F r a n c i o n e, *Animals – Property or Persons*, w: *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, red. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 108.

[27] P r o b u c k a, dz. cyt., s. 176.

[28] Tamże.

[29] Zob. F r a n c i o n e, dz. cyt.

[30] Tamże, s. 109.

[31] Por. tamże.

dy, próżności i postępu medycznego wyrażamy cichą zgodę na ich masową eksploatację i eksterminację”[32]. Podobny dysonans dostrzegają zwolennicy ruchu wyzwolenia zwierząt, i to od jego początku. We wstępie do *Wyzwolenia zwierząt* Peter Singer pisze, że został zaproszony przez miłośniczki zwierząt na spotkanie, na którym częstowano go kanapkami z szynką[33].

Aby wprowadzić realną zmianę w etyce postępowania człowieka wobec zwierząt należy przemyśleć stosunek człowieka do nich. Jak pisze Probucka, Francione podkreśla, że krokiem w tym kierunku jest zaprzestanie traktowania zwierząt jako własności, jako żywego inwentarza[34]. Sam termin „inwentarz” używany jest zwyczajowo na określenie zwierząt hodowlanych w gospodarstwie rolnym, ale przede wszystkim oznacza „spis faktyczny ilości i wartości wszystkich składników majątku jednostki organizacyjnej”[35] czy też „trwałe składniki majątku jednostki organizacyjnej”[36]. Pochodzi on od łacińskiego słowa „inventarium”, które denotuje spis, wykaz rzeczy. Mówienie o zwierzętach jako o żywym inwentarzu wskazuje na ich uprzedmiotowienie przez człowieka. W płaszczyźnie ontycznej nie są one dlań niczym innym, jak rzeczą, ożywioną własnością, żywym towarem. Jako rzecz, nie mają żadnych praw, a o tym, jak są traktowane, o wszystkim, co ich dotyczy, a nawet o ich prawie do życia decyduje właściciel.

Aldo Leopold pokazuje, że zdefiniowanie własności wpływa na wyznaczanie granic etycznych. Przywołuje on historię Odyseusza, który po powrocie z wojen trojańskich, odkrywszy, że jego niewolnice być może źle się prowadziły, zdecydował się powiesić ich tuzin[37]. Zachowanie to, które dziś wywołuje zaskoczenie i oburzenie, w owym czasie nie spotkało się z potępieniem, bowiem „ówczesna struktura etyczna obejmowała żonę, ale nie rozciągała się na inwentarz ludzki”[38]. Niewolnice nie dysponowały własnym życiem, były jedynie rzeczą, elementem inwentarza ludzkiego, którym jego właściciel mógł dowolnie rozporządzać. Podejrzenie o złe prowadzenie się nie wymagało nawet żadnego dowodu, ale wystarczyło, aby ów „element” wypadł z „inwentarza”.

Przyjęty w Kanadzie akt prawny jest zatem krokiem ku wykreśleniu zwierząt z „inwentarza”, dostrzeżeniem, że czująca istota nie powinna być traktowana jak rzecz, że należy odnosić się do niej w sposób niepowodujący jej cierpienia. Jest to jednak na razie krok niewielki, ponieważ ochrona

[32] P r o b u c k a, dz. cyt., s. 175.
[33] Por. S i n g e r, dz. cyt., s. 8.
[34] P r o b u c k a, dz. cyt., s. 177.
[35] Hasło „Inwentarz”, Słownik Języka Polskiego, http://sjp.pwn.pl/sjp/inwentarz;2561934.html.
[36] Tamże.
[37] Por. A. L e o p o l d, *Zapiski z piaszczystej krainy*, tłum. R. Kotlicki, J.P. Listwan, Stowarzyszenie na rzecz Wszystkich Istot, Bielsko-Biała 2004, s. 250.
[38] Tamże.

dotyczy tylko wybranych zwierząt. Rozpiętość królestwa Animalia generuje problemy dotyczące równego traktowania wszystkich bytów przynależących do tej kategorii. Sytuacja ta obnaża relację człowieka do zwierząt, która jest niejednorodna i pełna sprzeczności. Człowiek nie potrafi wyzwolić się z paradygmatu antropocentrycznego, a bliskość czy też przydatność zwierzęcia decyduje o tym, czy uzna on jego wartość, czy też je uprzedmiotowi.

*

Relacja człowieka wobec zwierząt nacechowana jest sprzecznościami i generuje trudności tak o charakterze teoretycznym, jak i pragmatycznym. Jest zatem relacją kłopotliwą, relacją obcości oraz alienacji. Niemniej nie sposób odrzucić dziś roszczenia do poprawy losu zwierząt i zaprzeczyć potrzebie przemyślenia paradygmatu kultury, która pozwoliła na ich cierpienie nie tylko w imię postępu medycznego czy ratowania życia ludzkiego, ale także dla zabawy, zaspokojenia gustów kulinarnych czy nawet zwykłej wygody. Rolę pewnego kompromisu pozwalającego poprawić trudną relację człowieka z resztą królestwa Animalia zdaje się mimo wszystko pełnić utylitarystyczny postulat niezadawania niepotrzebnego cierpienia.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 207-217
DOI 10.12887/30-2017-1-117-12

Maciej TROJAN
Julia SIKORSKA

GRZECH ANTROPOCENTRYZMU

Co różni nas od naukowców z czasów kartezjańskich? Odpowiedź może być tylko jedna. Różni nas stan współczesnej wiedzy. O życiu na naszej planecie wiemy znacznie więcej. Czy jesteśmy jednak wolni od stereotypów i uprzedzeń? Czy nadal nie tkwimy w antropocentryzmie, chociaż już dawno wiemy, że jeśli chodzi o budowę i funkcje organizmu, niczym szczególnym nie różnimy się od bliskich nam ewolucyjnie krewnych?

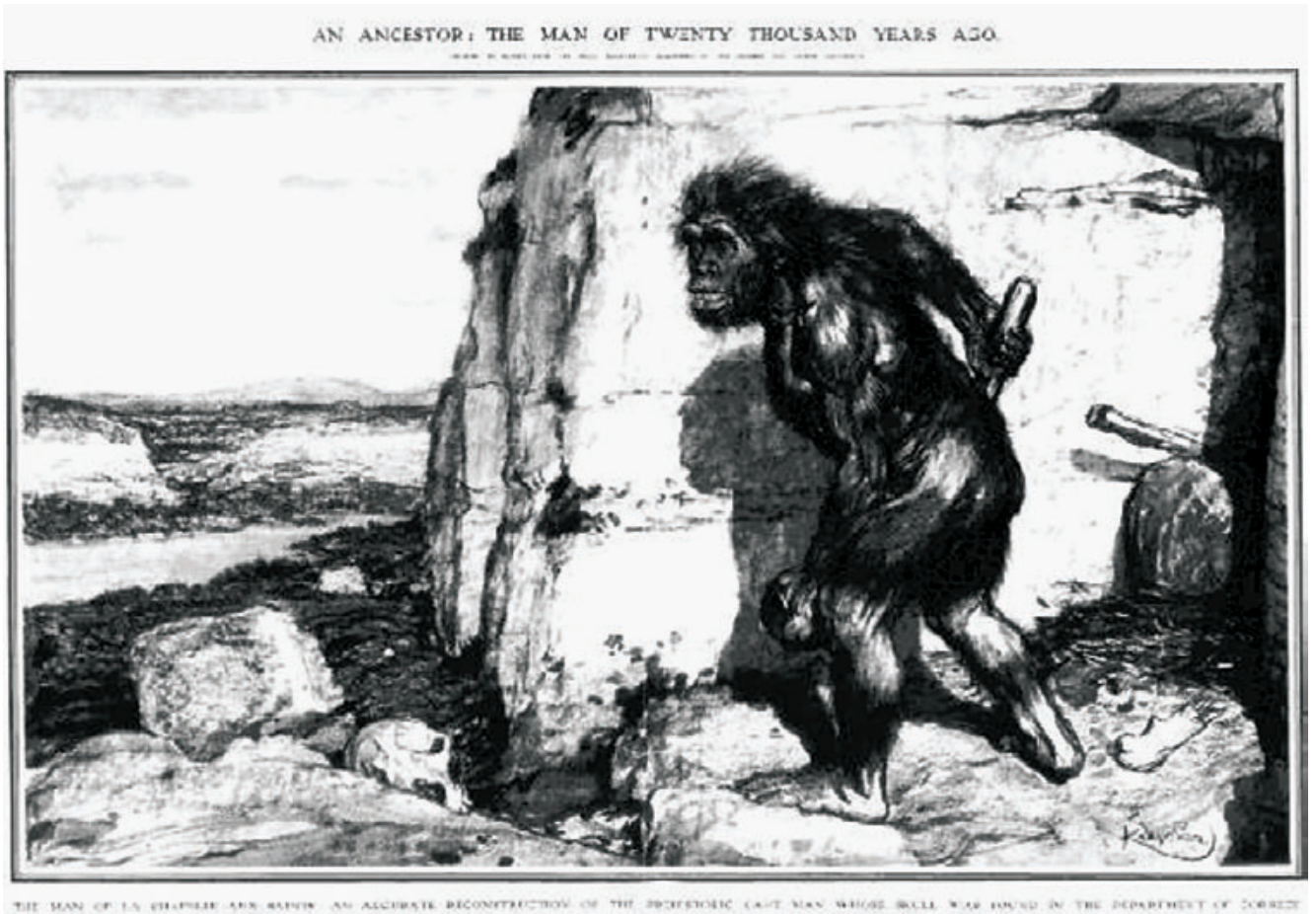
W roku 1984 biolog Edward Wilson, badacz zdaniem wielu kontrowersyjny, wysunął w swojej książce hipotezę zwaną później hipotezą biofilną. Twierdził, że w ludziach zostało wręcz genetycznie zaprogramowane zainteresowanie innymi formami życia i że zainteresowanie to, prowadząc do gromadzenia wiedzy o innych istotach, miało istotną funkcję adaptacyjną. Pozwalało naszym przodkom lepiej radzić sobie w środowisku i lepiej bronić się przed zagrożeniami płynącymi ze strony innych zwierząt. Inaczej mówiąc, ci którzy nie przejawiali zainteresowania życiem innych gatunków, nie przetrwali[1].

Rzeczywiście trudno nie spostrzec, że ludzie od wieków gromadzili wiedzę przyrodniczą i próbowali ją spisywać, a nawet odnaleźć pewien porządek w różnorodności gatunków zamieszkujących naszą planetę. Nie sposób też nie zauważyć, że wiedza na temat zachowania i zwyczajów innych zwierząt była przez wieki powszechnie dostępna i wykorzystywana choćby w łowiectwie i przewidywaniu pogody czy też różnorakich zagrożeń. W świecie nauki, w szczególności nauki rozwijającej się w europejskim kręgu kulturowym, „wypracowaliśmy" przez ten czas tendencję, by inne gatunki postrzegać z punktu widzenia istoty lepszej, lepiej rozwiniętej i bardziej doskonałej, czego częstym rezultatem okazywały się poglądy wyrażające z jednej strony ignorancję, z drugiej zaś arogancję.

Już od czasów starożytnych filozofowie przyrody, chociażby Arystoteles[2], próbowali dokonywać taksonomicznych podziałów, jeśli nawet były to podziały dosyć proste – na przykład łączono w grupy zwierzęta o tej samej

[1] Zob. E.O. W i l s o n, *Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

[2] Zob. A r y s t o t e l e s, *Zoologia*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, *„O duszy". „Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne". „Zoologia". „O częściach zwierząt"*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 323-614.



Rekonstrukcja szkieletu neandertalczyka z La Chapelle-aux-Saints odnalezionego we Francji w roku 1908. Ilustracja autorstwa Frantiska Kupki opublikowana w roku 1909 w „L'Illustration" oraz w „Illustrated London News".

Współczesna rekonstrukcja wyglądu kobiety neandertalskiej z Saint Césaire. Fot. S. Entressangle. Rzeźba autorstwa Élisabeth Daynès. Źródło: Earth Archives. © Photo S. Entressangle / Sculpture Élisabeth Daynès

liczbie odnóży. Niemniej jednak podziały wiązały się z ustanawianiem pewnej hierarchii – swoistej „drabiny bytów", na której człowiek zawsze zajmował najwyższy szczebel[3]. Przekonanie o wyższości czy też wyjątkowości człowieka i jego cech gatunkowych było wielowiekowym hamulcem rozwoju poszczególnych dziedzin przyrodoznawstwa. Pojęcie walki o byt znane było już w czasach Arystotelesa, ale na odkrycie i opis mechanizmów ewolucyjnych trzeba było czekać ponad dwa tysiące lat. Przez cały ten czas w głowie żadnego z badaczy nie zrodziła się myśl – a przynajmniej nie wspominają o tym żadne źródła – że walka o byt prowadzi do zagłady całych gatunków. Powszechnie przyjmowano, że dzieła natury są jako takie niezniszczalne, że umierają jedynie pojedyncze osobniki, a natura nie może unicestwiać swoich wytworów jako całości (wyjątek od tej reguły stanowić miał koniec świata).

W czasach Kartezjusza panujący wówczas mechanicyzm sprawił, że inne gatunki zepchnięto do roli automatów, które nie dość, że nie mają umysłów, to nawet nie są w stanie przejawiać emocji ani na żadnym poziomie analizować wrażeń zmysłowych. Nic dziwnego, że obserwujący i przeprowadzający wiwisekcję patrzyli na konające i rzężące osobniki bez emocji, a nawet z rozbawieniem – jak gdyby obserwowali własnoręcznie przez nich popsute i wykonujące niezdarne ruchy maszyny[4]. Współcześnie poczynania takie kwalifikowalibyśmy jako głęboko nieetyczne, jako niczym nieusprawiedliwione zadawanie bólu i cierpienia. Niezwykłe jest, że to samo zjawisko – obiektywne fakty – można interpretować na różne sposoby w zależności od sposobu widzenia świata.

Co różni nas od naukowców z czasów kartezjańskich? Odpowiedź może być tylko jedna. Różni nas stan współczesnej wiedzy. O życiu na naszej planecie wiemy znacznie więcej. Czy jesteśmy jednak wolni od stereotypów i uprzedzeń? Czy nadal nie tkwimy w antropocentryzmie, chociaż już dawno wiemy, że jeśli chodzi o budowę i funkcje organizmu, niczym szczególnym nie różnimy się od bliskich nam ewolucyjnie krewnych?

Można sobie wyobrazić, jak wielkim mentalnym i obyczajowym szokiem okazały się dla człowieka – dwa stulecia po wydaniu dzieł Kartezjusza – czasy epoki wiktoriańskiej. W chwili, gdy Karol Darwin odbywał swoją podróż na żaglowcu Beagle, londyńczycy mogli pierwszy raz na własne oczy zobaczyć w zoo człowiekowate: szympansa o imieniu Tommy, a później orangutana imieniem Jenny. Podobieństwo tych zwierząt do ludzi było tak uderzające, że nie można ich było wystawić na widok publiczny nagich – ubrano je więc w dziecięce stroje, a tłocząca się publika mogła przyglądać się, jak jedzą i piją,

[3] Por. B. S a d o w s k i, J. C h m u r z y ń s k i, *Biologiczne mechanizmy zachowania*, PWN, Warszawa 1989, s. 8.

[4] Por. D.P. S c h u l t z, S.E. S c h u l t z, *Historia współczesnej psychologii*, tłum. R. Andruszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 159.

używając łyżek, talerzy i kubków. Ciekawość zwiedzających mieszała się z niepokojem także w Muzeum Historii Naturalnej, gdzie obok szkieletu ludzkiego ustawiono szkielet goryla. Sama królowa Wiktoria, gdy w roku 1842 osobiście odwiedziła londyńskie zoo, zapisała w swoim dzienniku: „Jenny wydawawała się nieprzyjemnie i nieznośnie ludzka”[5]. Podobieństwo innych człowiekowatych do gatunku ludzkiego fascynowało i zarazem przerażało ludzi przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Być może stąd właśnie brały się protesty przeciwko teorii ewolucji, a zdarzało się również, że za jej nauczenie trafiano do więzienia, co w roku 1925 przytrafiło się na przykład Johnowi Scopesowi, nauczycielowi biologii z Dayton[6]. Broniąc fałszywych przekonań o swojej wyższości, potrafimy okazywać się wyjątkowo bezwzględni.

Przyjrzyjmy się kwestii studiów nad wymarłym, bliskim nam gatunkiem Homo neanderthalensis. Odkryto go w roku 1856, a przez kolejnych sto lat osobniki do niego należące opisywano i przedstawiano jako małpoludy o prymitywnym behawiorze, pozbawionym przejawów inteligencji. Uważano, że gatunek ten musiał ustąpić „lepszemu” pod każdym względem Homo sapiens (il. 1).

Aby się o tym przekonać, wystarczy przyjrzeć się rycinom przedstawiającym neandertalczyka, pochodzącym z książek wydanych nawet już w połowie dwudziestego wieku. Widnieje na nich stworzenie wyraźnie różniące się pod względem anatomicznym od człowieka współczesnego – stworzenie, któremu bliżej jest zapewne do szympansa niż do Homo sapiens. Badania z tamtego okresu wskazywały na diametralne różnice między tymi gatunkami. Jednocześnie archeolodzy ukazywali, jak doskonałe narzędzia z kamienia wykonywali nasi przodkowie, a jak nieudolne próby tego rodzaju podejmowali żyjący jeszcze wtedy równolegle neandertalczycy. Minęły jednak lata i badania nad DNA pozwoliły spojrzeć na oba gatunki bardziej obiektywnie. W roku 2010 szwedzki biolog i genetyk ewolucyjny Svante Pääbo wraz ze swoim zespołem zakończył w Instytucie Maxa Plancka pracę nad opisaniem kompletnego genomu neandertalczyka. Genom ten zrekonstruowano, badając fragmenty kości trzech neandertalskich kobiet żyjących w chorwackiej jaskini Vindija trzydzieści osiem tysięcy lat temu. Badacze określili, że każdy przedstawiciel gatunku Homo sapiens żyjący dziś na Ziemi ma średnio około 2% DNA pochodzenia neandertalskiego, a łącznie w naszych genach zachowało się aż około 30% genów neandertalczyka. Szacunki te nie dotyczą rdzennej ludności afrykańskiej, która nigdy nie miała okazji spotkać neandertalczyka. Okazało się, że neandertalczycy byli bardzo podobni do nas, chociaż oczywiście są też ważne różnice – mieli na przykład rozbudowaną część mózgu odpowiadającą

[5] Cyt. za: R. K e y n e s, *Darwin, His Daughter and Human Evolution*, Riverhead Books, New York 2002, s. 38. O ile nie podano inaczej. tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.T i J.S.

[6] Por. S c h u l t z, S c h u l t z, dz. cyt., s. 142.

za widzenie w słabym świetle. Najwięcej fragmentów neandertalskiego DNA zachowało się w regionach odpowiedzialnych za wygląd i pigmentację skóry oraz włosów. Są to geny związane z produkcją białka – keratyny. Okazuje się, że niebieskie oczy, jasna skóra i proste włosy blond oraz rude, spotykane u mieszkańców Europy oraz Azji, są cechami w większym stopniu neandertalskimi niż ludzkimi[7] (il. 2). Okazało się też, że znaleziska archeologiczne, które do tej pory porównywano, to z jednej strony gotowe narzędzia człowieka anatomicznie współczesnego oraz odpady produkcyjne neandertalczyków (podczas obróbki kamieni często dochodziło do ukruszeń, co kończyło się wyrzucaniem obrabianego materiału). Porównując gotowe narzędzia obydwu gatunków, stwierdzono, że jeśli chodzi o technikę czy jakość wykonania, trudno dostrzec większe różnice. Jeśli dodamy do tego potwierdzenie istnienia w genomie neandertalskim genu FOXP2 i (inaczej niż w przypadku człowiekowatych, takich jak szympansy, goryle czy orangutany) obniżoną pozycję kości gnykowej, to dochodzimy do wniosku, że neandertalczycy byli zdolni do mówienia i posiadania własnego języka. Chociaż więc możemy dziś twierdzić, że jesteśmy jedynym żyjącym gatunkiem używającym języka, to nie możemy powiedzieć, że jesteśmy jedynym takim gatunkiem w historii naszej planety. Oglądając figury neandertalczyków w muzeach, patrzymy na krewnych, którzy używali ognia, wytwarzali toporki, instrumenty muzyczne i mieli własne obrzędy[8].

Historia badań nad Homo neanderthalensis dobrze obrazuje to, jak tendencja do obrony swojej wyjątkowości przysłania człowiekowi obiektywny ogląd badanej rzeczywistości. Działania współczesnych uczonych często przypominają debatę między Platonem a Diogenesem dotyczącą najbardziej zwięzłej definicji gatunku ludzkiego. Platon zdefiniował człowieka jako stworzenie nagie i chodzące na dwóch nogach. Diogenes w odpowiedzi przyniósł oskubanego kurczaka i wypuścił go w Akademii mówiąc: „Oto człowiek Platona". Platon, zmuszony do redefiniowania pojęcia, dodał więc: „Człowiek to istota naga, chodząca na dwóch nogach i mająca szerokie paznokcie"[9].

Nawet wcześni ewolucjoniści nie byli wolni od myśli, że na tle innych żyjących oraz wymarłych gatunków Homo sapiens jest tworem wyjątkowym. Ta skaza na naszym myśleniu do dziś powoduje, że w pewne kręgi badaczy przyjmują teorię ewolucji niejako w połowie, twierdząc, że ciałem należymy do rzędu naczelnych, ale nasz umysł jest czymś wyjątkowym. W naukach behawioralnych zjawisko to nazwano problemem Wallace'a. Tendencja do tego nowoczesnego saltacjoni-

[7] Zob. R.E. G r e e n i in., *A Draft Sequence of the Neandertal Genome*, „Science" 328(2010) nr 5979, s. 710-722.

[8] Por. F. d e W a a l, *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądrzy, aby zrozumieć mądrość zwierząt?*, tłum. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 343.

[9] Por. tamże, s. 337. Por. też: D i o g e n e s L a e r t i o s, *Diogenes z Synopy*, tłum. W. Olszewski, B. Kupis, w: tenże, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1984, s. 331.

zmu wyraźna jest zwłaszcza w naukach humanistycznych, ale dotyczy ona także przedstawicieli nauk społecznych ze szczególnym uwzględnieniem psychologii. Skromny współtwórca teorii ewolucji Alfred Wallace w przeciwieństwie do Karola Darwina nie mógł pogodzić się z porównywaniem ludzi do innych gatunków. Problem Wallace'a nie był jednak związany z religią, gdyż był on niewierzący. Badacz ten nie mógł po prostu znieść myśli, że dobór naturalny doprowadził do wykształcenia ludzkiego umysłu. Argumentował w sposób następujący: „Dobór naturalny mógł dać dzikiemu [człowiekowi] mózg zaledwie trochę przewyższający mózg małpy, podczas gdy w rzeczywistości ma on mózg tylko trochę niższy od właściwego dla przeciętnego członka naszego cywilizowanego społeczeństwa"[10]. Do dziś jednak niektórzy naukowcy twierdzą, że ewolucja działa, ale umysł ludzki w postaci, w jakiej go znamy, jest jej końcowym wytworem[11]. Porównując liczne badania prowadzone na różnych gatunkach zwierząt, można powiedzieć, że zdolności poznawcze, które opisują u człowieka psycholodzy, z biegiem czasu okazują się starsze ewolucyjnie i bardziej rozpowszechnione, niż się to początkowo wydaje[12].

Antropocentryzm staje się obecnie w nauce większym problemem niż antropomorfizm. Przykłady ciągłego redefiniowania człowieka wymuszane są przez kolejne odkrycia w naukach przyrodniczych. Pamiętamy, jak mocne było twierdzenie, że tylko ludzie używają narzędzi[13]. Kiedy Jane Goodall donosiła o używaniu narzędzi przez szympansy[14], szybko próbowano wprowadzić rozróżnienie narzędzi (stosowanych przez ludzi) i przyborów, które w przeciwieństwie do tych pierwszych nie są obrabiane, a jedynie używane w postaci pierwotnej[15]. Kiedy się okazało, że istnieją liczne dowody na wytwarzanie narzędzi przez różne grupy szympansów, a nawet różnice o charakterze kulturowym w ich wytwarzaniu przez te zwierzęta, poszerzono klub istot używających narzędzi o szympansy, a potem także o inne człowiekowate[16]. Stopniowo jednak pogląd o stosowaniu narzędzi zaczęto odnosić do innych naczelnych. Dziś wiemy, że narzędzia wytwarza również duża liczba gatunków ssaków i ptaków[17]. Co ciekawe, przygotowywanie przez różne gatunki narzędzi, ich

[10] A.R. W a l l a c e, *Sir Charles Lyell on Geological Climates and the Origin of Species*, „Quarterly Review" 1869, nr 126, s. 392.

[11] Por. d e W a a l, dz. cyt., s. 326.

[12] Por. tamże, s. 428.

[13] Zob. K. O a k l e y, *Man the Tool-Maker*, „Bulletin of the British Museum (Natural History)" 1949.

[14] Zob. J. G o o d a l l, *In the Shadow of Man*, Houghton Mifflin–Collins, Boston–London 1971.

[15] Por. S a d o w s k i, C h m u r z y ń s k i, dz. cyt., s. 521.

[16] Zob. C. S a n z, D.B. M o r g a n, *Complexity of Chimpanzee Tool Using Behaviors*, w: *The Mind of the Chimpanzee: Ecological and Experimental Perspectives*, red. E.V. Lonsdorf, S.R. Ross, T. Matsuzawa, University of Chicago Press, Chicago 2010, s. 127-140.

[17] Por. M. T r o j a n, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Scholar, Warszawa 2013, s. 80-92.

odkładanie, trzymanie w pobliżu i ponowne użycie musi prowadzić badacza do wniosku, że wszystkie te czynności wykonywane są intencjonalnie i przynajmniej w pewnym stopniu cechują się antycypacją wydarzeń z nieodległej przyszłości. Ponadto gatunki, które w naturze nie używają narzędzi, są do tego zdolne w wymuszonych eksperymentalnie warunkach laboratoryjnych[18]. Na przykład zastosowanie wody jako narzędzia do zdobycia pokarmu odnotowano w badaniach z wronami kaledońskimi[19], jak i z szympansami oraz orangutanami[20]. Za każdym razem do sukcesu prowadziło zwierzęta podnoszenie poziomu wody w rurce w celu wydobycia pływającego pokarmu. O ile ptaki wrzucały kamyki, to człowiekowate nosiły wodę w ustach, wpluwając ją bezpośrednio do rurki. Wykonując analogiczne zadanie, tylko osiem procent czteroletnich dzieci wpadło na poprawne rozwiązanie problemu, a w grupie ośmiolatków tylko co drugi umiał w taki sposób posłużyć się wodą[21].

Nasz błąd w ocenie zdolności wytwarzania i używania narzędzi przez różne gatunki polega na tym, że obserwując zachowanie poszczególnych osobników niełączące się z wykorzystaniem narzędzi, błędnie zakładamy, że nie są one zdolne ich używać – tymczasem goryl nie rozłupuje orzechów kamieniami, jak robi to szympans, ponieważ dysponuje większą siłą fizyczną i wystarczy mu do tego celu własna łapa[22]. Użyje jednak kija do sondowania dna podczas przekraczania rozlewiska.

Kolejnym przykładem założenia a priori, które przez lata broniło wyjątkowej pozycji człowieka, były poglądy wyrażone po raz pierwszy przez Wolfganga Köhlera, który opisując zjawisko mentalnych podróży w czasie, kategorycznie stwierdził, że w przeciwieństwie do ludzi inne gatunki są więźniami teraźniejszości[23]. Poglądy te oczywiście po dziś dzień mają grono licznych zwolenników[24]. Co ciekawe, Köhler, obserwując przez lata szympansy, twierdził, że zachowanie małp człekokształtnych jest „niewzruszenie celowe”[25].

Tymczasem w życiu wielu zwierząt przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wchodzą w nieustanne relacje. Tak naprawdę, aby zaplanować jakieś czynności

---

[18] Por. tamże, s. 96.

[19] Zob. C.D. B i r d, N.J. E m e r y, *Rooks Use Stones to Raise the Water Level to Reach a Floating Worm*, „Current Biology” 19(2009) nr 16, s. 1410-1414.

[20] Zob. N. M e n d e s, D, H a n u s, J. C a l l, *Raising the Level: Orangutans Use Water as a Tool*, „Biology Letters” 3(2007) nr 5, s. 452-455.

[21] Zob. D. H a n u s, N. M e n d e s, C. T e n n i e, J. C a l l, *Comparing the Performances of Apes (Gorilla gorilla, Pan troglodytes, Pongo pygmaeus) and Human Children (Homo sapiens) in the Floating Peanut Task,* „PLoS ONE” 6(2011) nr 6, e 19555, http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0019555.

[22] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 82.

[23] Zob. W. K ö h l e r, *The Mentality of Apes*, Royal Academy of Science, Berlin 1927.

[24] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 98.

[25] Por. d e W a a l, dz. cyt., s. 571.

(przyszłość), trzeba tu i teraz (w teraźniejszości) wiedzieć, co wydarzyło się do tej pory (w przeszłości). Odmawiamy zwierzętom takich zdolności, bo kiedy myślimy o zdolności planowania, widzimy przed sobą skomplikowane działania rozpisane często nawet na lata. Tymczasem przeszłość czy przyszłość ma dla innych gatunków po prostu inną skalę. Sam Endel Tulving – jeden z najsłynniejszych badaczy pamięci i planowania – opisywał zachowanie swojego kota Orzeszka, który przed deszczem, zanim zaczynało padać, zawsze znajdował sobie kryjówkę, jednak „nigdy nie brał ze sobą parasola"[26]. Tymczasem, aby sprawdzić, czy inne gatunki planują i pamiętają swoje zachowania, czy też – inaczej mówiąc – potrafią korzystać z pamięci prospektywnej i retrospektywnej[27], należy zadać pytanie w odpowiedniej skali czasowej. Dzięki zastosowaniu prostego labiryntu gwiaździstego badacze Robert G. Cook, Michael F. Brown i Donald A. Riley pokazali, że szczury pamiętają, w których korytarzach labiryntu już były, a także, które korytarze muszą jeszcze odwiedzić, przerwa w trakcie badania nie może jednak wynosić więcej niż dziesięć minut[28]. Można powiedzieć, że szczury mogą planować swoje zachowanie w bardzo bliskiej z naszego punktu widzenia przyszłości. Dłuższy czas poza labiryntem traktują jako sytuację całkowicie nową i zaczynają eksplorację aparatu od początku. Oczywiście horyzont czasu jest różny u różnych gatunków i nie dziwi fakt, że ma to związek z pojemnością mózgu[29]. Dlatego też najwięcej doniesień o planowaniu dłużej odroczonych czynności pochodzi z obserwacji człowiekowatych, a szczególnie szympansów zwyczajnych[30]. Orangutany i szympansy bonobo są jednak w stanie nosić z sobą przez czternaście godzin narzędzia, żeby w odpowiednim momencie ich użyć[31]. Co ciekawe, w warunkach eksperymentalnych człowiekowate, mając wybór między narzędziem dającym w bliżej nieokreślonej przyszłości dostęp do obfitego pokarmu a porcją pokarmu, wybierają narzędzie, a więc wykazują dużą samokontrolę[32]. Oczywiście dowody na używanie pamięci oraz planowanie zachowania przez zwierzęta można też znaleźć w pracach badaczy zajmujących

[26] S. D i n g f e l d e r, *Can Rats Reminisce?*, „Monitor on Psychology" 38(2007) nr 6, s. 26, http://www.apa.org/monitor/jun07/canrats.aspx.

[27] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 111.

[28] Zob. R.G. C o o k, M.E. B r o w n, D.A. R i l e y, *Flexible Memory Processing by Rats: Use of Prospective and Retrospective Information in the Radial Maze*, „Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes" 11(1985) nr 3, s. 453-469.

[29] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 114.

[30] Zob. M. O s v a t h, *Spontaneous Planning for Future Stone Throwing by a Male Chimpanzee*, „Current Biology" 19(2009) nr 5, s. 190.

[31] Zob. N.J. M u l c a h y, J. C a l l, *Apes Save Tools for Future Use*, „Science" 312(2006) nr 5776, s. 1038-1040.

[32] Zob. M. O s v a t h, G. M a r t i n - O r d a s, *The Future of Future-Oriented Cognition in Non-Humans: Theory and the Empirical Case of the Great Apes*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences" 369(2014) nr 1655, s. 20130486.

się zachowaniem innych gatunków. Najczęściej wykorzystywane są obserwacje zwierząt, które wykazują naturalną tendencję do odkładania i chowania pokarmu na później, na przykład krukowatych. Oczywiście znacznie zawęża to możliwości eksperymentalne, niemniej jednak badania przeprowadzone na modrowronkach kalifornijskich okazały się bardzo interesujące. Badacze dali im możliwość gromadzenia pokarmu w dwóch różnych pomieszczeniach w ich klatkach, a pomieszczenia te zamykano na noc, rano pozwalając ptakom zaglądać tylko do jednego z nich. Okazało się, że motywacją do wybierania miejsca, do którego zaglądały ptaki, był poranny głód. Gdy rozdano im orzeszki sosnowe, wkładały ich trzykrotnie więcej do pierwszego pomieszczenia niż do drugiego, przewidując, gdzie należy się następnego ranka udać. W innym eksperymencie modrowronki nauczyły się łączyć dwa pomieszczenia z różnymi typami pokarmu. Gdy już wiedziały, czego się spodziewać, przejawiały zachowanie gromadzenia wieczorem innego pokarmu w innym pomieszczeniu. Pozwalało im to na bardziej zróżnicowane śniadanie, gdy następnego dnia odwiedzały jedną z dwóch klatek[33].

Najważniejszym argumentem na rzecz wyróżniania człowieka spośród innych gatunków jest niewątpliwie stosowanie języka, zwłaszcza że rezultaty eksperymentalnych prób uczenia języka szympansów, goryli czy delfinów butlonosych, podejmowanych głównie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku, sprawiły, że umiejętności językowe gatunków innych niż człowiek zaczęto podawać w wątpliwość[34]. Wynikiem tego było konsekwentne przyjmowanie błędnych założeń w rodzaju: „Związek między językiem a myślą musi być tak bliski, że nie ma w gruncie rzeczy sensu przypuszczać, że zwierzęta mają myśli”[35]. Zaledwie kilka lat później Jerry Fodor odpowiedział w ten sposób: „Oczywistym argumentem przeciw tezie, że język naturalny jest ośrodkiem, z którego powstają myśli, jest istnienie nieużywających języka organizmów, które myślą”[36]. Rzeczywiście nasz język różni się od systemów komunikacyjnych innych zwierząt, ale występowanie procesów myślowych u gatunków nieużywających języka (myślenie bezsłowne) oznacza, że przeceniamy rolę języka jako istotnego w procesach myślenia[37]. Należy również pamiętać, że gen FOXP2, umożliwiający człowiekowi precyzyjne wytwarzanie dźwięków mowy, działa podobnie u ptaków śpiewających, którym pozwala na kontrolę motoryczną, prowadzącą do tworzenia skomplikowanych

[33] Zob. C.R. R a b y, D.M. A l e x i s, A. D i c k i n s o n, N.S. C l a y t o n, *Planning for the Future by Western Scrub-Jays*, „Nature” 2007, nr 445 z 22 II 2007, s. 919-921.

[34] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 32.

[35] N. M a l c o l m, *Thoughtless Brutes*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 46(1973), s. 19.

[36] J. F o d o r, *The Language of Thought*, Crowell, New York 1975, s. 56.

[37] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 130.

pieśni. Do końca dwudziestego wieku panowało wśród badaczy przekonanie, że inne zwierzęta są w stanie posługiwać się co najwyżej strukturą wypowiedzi o najprostszej konstrukcji, tak zwaną gramatyką liniową, w przeciwieństwie do gramatyki bezkontekstowej, dzięki której człowiek potrafi formułować wypowiedzi hierarchicznie złożone oraz przekształcać zdania. Potwierdzenie takiej tezy znajdowano w pracach neuropsychologicznych, których wyniki wskazują, że w ludzkim mózgu obszary związane z rozpoznawaniem złożonych reguł gramatyki bezkontekstowej mają związek z tak zwanym ośrodkiem Broki – dużo młodszym ewolucyjnie niż ten, który u innych gatunków pozwala na proste operacje językowe. Stąd też badacze wysunęli wniosek, że ewolucja pozwoliła na hierarchiczne konstruowanie wypowiedzi dopiero gatunkowi ludzkiemu[38]. Ostatnie doniesienia pokazują jednak, że posługiwania się gramatyką bezkontekstową przez gatunki inne niż Homo sapiens nie można wykluczyć. Wskazują na to wyniki badań prowadzonych od kilku lat na szpakach[39]. W warunkach eksperymentalnych ptaki te posługują się nagranymi, spreparowanymi komunikatami tak, jak gdyby korzystały z reguł gramatyki bezkontekstowej.

Ośrodek analogiczny do ośrodka Wernicke'ego daje się znaleźć w mózgach innych gatunków, a u małp człekokształtnych jest on wyraźnie powiększony[40]. Dwa niezależne zespoły badaczy ze Stanów Zjednoczonych i Węgier wyszkoliły psy (co nie było łatwe) do nieruchomego leżenia w urządzeniu do rezonansu magnetycznego (fMRI)[41]. W sytuacji, gdy badane osobniki słyszały odtwarzane szczekanie innego psa, aktywowały się w ich mózgach struktury lewej półkuli analogiczne do struktur aktywnych w przypadku ludzkiej mowy – z tą różnicą, że obszaru tego nie nazywa się ośrodkiem Wernicke'ego.

Chociaż psychologia porównawcza ma już ponad stuletnią historię, to jednak ma również sporo na sumieniu. Bynajmniej nie mamy tu na myśli jej początków i metody introspekcji przez analogię[42]. Chodzi raczej o przyjmowanie zbyt uogólnionych modeli do wyjaśniania zachowania. Przez całe

---

[38] Zob. J. B a h l m a n n, R.I. S c h u b o t z, A.D. F r i e d e r i c i, *Hierarchical Artificial Grammar Processing Engages Broca's Area* „NeuroImage" 42 (2008) nr 2, s. 525-534, https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/psyifp/aeschubotz/paper/bahlmann_etal_2008_neuroimage.pdf.

[39] Zob. T.C. B l o o m f i e l d, T.Q. G e n t n e r, D. M a r g o l i a s h, *What Birds Have to Say about Language*, „Nature Neuroscience", 14(2011), nr 8, s. 947n., http://gentnerlab.ucsd.edu/publications/bloomfieldEtAl2011.pdf

[40] Zob. M.A. S p o c t e r, *Wernicke's Area Homologue in Chimpanzees (Pan troglodytes) and Its Relation to the Appearance of Modern Human Language*, „Proceedings of the Royal Society B" 277(2010), nr 1691, s. 2165-2174, http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/royprsb/277/1691/2165.full.pdf.

[41] Zob. G.S. B e r n s, *How Dogs Love Us: A Neuroscientist and His Adopted Dog Decode the Canine Brain*, Houghton Miffin, Boston 2013.

[42] S c h u l t z, S c h u l t z, dz. cyt., s. 161.

dekady w laboratorium Zakładu Psychologii Zwierząt Wydziału Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego wszystkie modele zachowania powstawały w oparciu o zachowanie szczurów. Behawioryzm w laboratoriach psychologicznych doprowadził nawet do takiego absurdu, że potwierdzenia wyników uzyskanych na ludziach psycholodzy koniecznie szukali w szczurzym zachowaniu. „Zakładano, że zjawisko psychologiczne nie jest prawdziwe, jeśli nie możesz go zademonstrować na szczurach”[43]. Dziś wiemy już, że ewolucji zachowania ani ewolucji umysłu nie da się badać za pomocą eksperymentów z użyciem jednego czy nawet kilku gatunków zwierząt laboratoryjnych, takich jak szczury czy gołębie. Współcześni badacze zdają się rozumieć, że badając zachowanie innych gatunków, musimy cały czas pamiętać właśnie o ich odmienności, co oznacza, że trzeba, po pierwsze, dobrze zastanowić się nad wyborem gatunku do obserwacji, a po drugie, wnikliwie studiować behawior i zwyczaje osobników tego gatunku, by ustrzec się błędów interpretacyjnych. Za przykład mogą tu posłużyć badania z szympansami oraz makakami japońskimi. Małpy kierujące się bieżącą motywacją wolały dostać dwa banany niż jeden, jak również wybierały pięć bananów zamiast dwóch. Jednak gdy miały do dyspozycji pięć lub dziesięć bananów, sięgały po pięć. Na tej podstawie badacze wysunęli wniosek, że małpy ani nie planują przyszłości, ani nie potrafią szacować większych liczb[44]. Tymczasem nikt nie wziął pod uwagę prostego faktu, że pięć bananów wystarczy, by zaspokoić głód, a w naturalnym środowisku przedstawiciele badanego gatunku prowadzą łowiecko-zbieraczy tryb życia i nie robią zapasów żywności, gdyż przemieszczają się z miejsca na miejsce. Innymi słowy, wybór pięciu bananów zamiast dziesięciu może być jak najbardziej sensowny, gdy rozumiemy szerszy kontekst zachowania.

To trochę tak, jak gdybyśmy oczekiwalibyśmy od kreta, że zda test lustra. Test znaku, czy inaczej test lustra, pokazuje również, jakie pułapki mogą czekać na badaczy. Grupa gatunków, która pomyślnie przeszła tę próbę, jest wyjątkowo niejednorodna. Na przykład wśród człowiekowatych test ten zdają szympansy oraz orangutany, ale nie goryle. Dzieje się tak dlatego, że wśród naczelnych wpatrywanie się w oczy jest oznaką grożenia. W sytuacji konfrontacji należy spuścić wzrok. Reakcja ta jest szczególnie silna u goryli. Gdy tylko goryl zobaczy w lustrze innego goryla, natychmiast odwraca wzrok. Jedynie goryle specjalnie uczone patrzenia w lustro potrafią się w nim rozpoznać[45].

Jeśli chcemy rzetelnie badać ewolucję umysłu oraz zdolności poznawcze innych gatunków, należy wyzbyć się antropocentrycznej postawy i z wyjątko-

[43] B.J. B a a r s, *The Cognitive Revolution in Psychology*, Guilford Press, New York 1986, s. 275.

[44] Zob. A. S i l b e r b e r g, J.J. W i d h o l m, D. B r e s l e r, K. F u j i t o, J.R. A n d e r s o n, *Natural Choice in Nonhuman Primates*, „Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes” 24(1998) nr 2, s. 215-228.

[45] Por. T r o j a n, dz. cyt., s. 157.

wą precyzją oraz zrozumieniem zwyczajów danego gatunku przygotować zadania, jakie przed nim stawiamy. Należy z pokorą podejść do jego odmienności i nie przenosić nań ludzkich wzorców czy skali porównawczych. Należy też umieć się pogodzić z faktem, że w tak przygotowanych zadaniach inne zwierzęta mogą wypaść lepiej od nas. Kiedy japońscy naukowcy zespołu Tetsuro Matsuzawy pokazali w Primate Research Institute, że pamięć szympansów w zadaniach badających kompetencje numeryczne jest iście fotograficzna i że wystarczy im dwieście milisekund, by zapamiętać układ dziewięciu cyfr na ekranie i bezbłędnie odtworzyć go z pamięci w porządku rosnącym, w Stanach Zjednoczonych pojawiła się grupa badaczy, która chciała koniecznie wyćwiczyć tę umiejętność u ludzi, gdyż uznano, że japoński eksperyment i jego wyniki są obraźliwe dla ludzkości. Sam Matsuzawa, kiedy się o tym dowiedział, złapał się za głowę, mówiąc: „Naprawdę nie rozumiem tej ludzkiej potrzeby, żeby zawsze, w każdej dziedzinie, być lepszym od innych zwierząt”[46].

[46] Cyt. za: V. M o r e l l, *Animal Wise: The Thoughts and Emotions of Our Fellow Creatures*, Crown, New York 2013, s. 232.

KU PRZEZWYCIĘŻENIU OBCOŚCI

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 221-232
DOI 10.12887/30-2017-1-117-13

Paweł BEM

FILOLOGIA NIEPRZERWANA WOLA ZROZUMIENIA INNEGO*

Przeznaczeniem filologii jest dążenie. Nie oznacza to intelektualnego paraliżu, tak jak nie oznacza rezygnacji z możliwości ustalenia czegokolwiek na drodze postępowania filologicznego. Należy jednak mieć w pamięci, że filologiczne ustalenie jest propozycją, a o jego randze i przydatności stanowi jakość argumentacji, nie zaś miano „definitywnego". Ustalenia zapewniają dialog pokoleń, są zmienne, weryfikuje je z czasem wiedza, która sytuuje się poza zasięgiem aktualności.

Kilka lat temu prowadziłem kwerendę w archiwum Czesława Miłosza w Beinecke Rare Book and Manuscript Library przy Uniwersytecie Yale. Czytelnie biblioteki znajdują się pod ziemią i mimo że są dobrze klimatyzowane, robiłem niekiedy w pracy przerwy, by zaczerpnąć świeżego powietrza. W trakcie jednej z nich zaczepił mnie na ławce starszy człowiek, zadając kilka prostych pytań. Zapytany o zawód, z dumą aspiranta odparłem: „Filolog". „Ach, filolog... – westchnął mój rozmówca, dopowiadając po chwili z pełną powagą – filolog... badacz błahostek".

W tamtym czasie częściowo znane mi już były losy angloamerykańskiej humanistyki w dwudziestym wieku, dlatego niespecjalnie dziwiła mnie ta reakcja. W krajach kultury anglosaskiej filologia miała w zeszłym stuleciu żywot niełatwy. Pod koniec lat osiemdziesiątych filolog klasyczny z Uniwersytetu Harvarda profesor Wendell Clausen rozpoczynał swój artykuł poświęcony filologii od słów: „Każdy, kto chce mówić dziś o filologii, musi być świadom, że dla wielu stała się ona pojęciem pejoratywnym, pojęciem kojarzącym się wręcz z nadużyciem"[1]. Przyczynili się do tego stanu rzeczy sami filologowie, angażując się w kontrowersyjne projekty edytorskie, które przez długie lata sprowadzały się do kontaminacji tekstów i tworzenia w ten sposób – w imię rekonstruowanej autorskiej intencji – jednego, „definitywnego" tekstu krytycznego, na zawsze ustalającego to, co autor chciał napisać. Narzędziem konserwującym ostateczne edytorskie ustalenia stał się tekst kanoniczny: nigdy wcześniej nieistniejący, powstały z połączenia różnych tekstowych bytów,

* Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu „Redefniowanie filologii", nr 0031/NPRH2/H11/81/2012.

[1] W. C l a u s e n, *Philology*, w: *On Philology*, red. J. Ziolkowski, The Pennsylvania State University Press, University Park–London 1990, s. 13. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.B.

przeznaczony do dalszego powielania jako najbardziej naukowo wiarygodny. W wyniku powszechnej ignorancji oraz długoletniej dominacji tej metody opracowywania tekstów filologię utożsamiono z edytorstwem naukowym, uznając ją następnie za działalność nie tylko zbędną, ale i niekiedy szkodliwą: przyczyniała się bowiem do fałszowania historii tekstów literackich, które uczeni preparowali według rzekomo uniwersalnych reguł odpowiednich do specyfiki tekstów każdej epoki. Pretensje filologów-edytorów do naukowego obiektywizmu[2] i poznania ostatecznych intencji autora nie podobały się części uczonych zajmujących się literaturą[3]. A trzeba powiedzieć, że niechęć ta rozpowszechniła się nie tylko w krajach kultury anglosaskiej – filologia, nierozsądnie zaprzęgana do działań edytorskich, zyskała nieprzyjaciół także w krajach, w których dominowała inna, kontynentalna tradycja edytorstwa naukowego, tradycja, w obrębie której nie kontaminowano tekstów, ale której podstawą również stała się praktyka ustalania definitywnego tekstu krytycznego – często nazywanego tekstem kanonicznym. Hans U. Gumbrecht słusznie zauważa, że tak pojmowana filologia „w trzecim ćwierćwieczu dwudziestego stulecia rozwinęła się w łatwo dostępne rzemiosło, czy też, w pewnym sensie, zdegradowała się do niego”[4]. W efekcie zapomniano, że zadania filologii są inne niż zadania edytorstwa naukowego: nie ma edytorstwa bez filologii, bez tego, co Tadeusz Zieliński nazwał „krytyką filologiczną”[5], filologia zaś do swojego istnienia i rozwoju nie potrzebuje spełnienia edytorskiego.

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku pojawiły się szanse na „rehabilitację” oraz stymulację rozwoju filologii w krajach kultury anglosaskiej – zwiastunem takiego zwrotu były w mojej

---

[2] Przekonanie o naukowym obiektywizmie filologii, jej wręcz ścisłym charakterze naukowym, funkcjonowało w dyskursie edytorskim w Europie rzecz jasna już w wieku dziewiętnastym – według niektórych postulatów filologia jako metoda badawcza miała stanowić paradygmat dla nauk takich, jak na przykład biologia (zob. R.J. O’H a r a, *Trees of History in Systematics and Philology*, „Memorie della Societa Italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di Storia Naturale di Milano” 27(1996) nr 1, s. 81-88.

[3] Szerzej na ten temat zob. P. B e m, *Nowa bibliologia – nowa krytyka. Paradoksy relacji*, „Teksty Drugie” 2015, nr 3, s. 31-56. Jeszcze nie tak dawno niektóre ze słowników anglojęzycznych sugerowały, że termin „filologia” wyszedł już z użycia (por. np. R. F r a n k, *The Unbearable Lightness of Being a Philologist*, „Journal of English and Germanic Philology” 1997, nr 96, s. 513). Szczęśliwie w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku filologia doczekała się zasłużonej monografii historycznej o wymownym tytule „Filologia. Zapomniane początki współczesnej humanistyki” (zob. J. T u r n e r, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2014).

[4] H.U. G u m b r e c h t, *Filologia wobec złożonej teraźniejszości*, tłum. J. Sedlaczek, w: *Tożsamość tekstu. Tożsamość literatury*, red. P. Bem, Ł. Cybulski, M. Prussak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, s. 226.

[5] T. Z i e l i ń s k i, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, s. 109.

ocenie przede wszystkim dwa wydarzenia naukowe[6], które zyskały względną popularność: konferencja zatytułowana „What Is Philology?" zorganizowana na Uniwersytecie Harvarda w roku 1988, na którą zaproszono dwunastu uczestników dyskusji, a która, mimo specjalistycznego tytułu zgromadziła ponad dwustu zainteresowanych słuchaczy, oraz publikacja specjalnego numeru periodyku naukowego „Speculum"[7] wydawanego przez Medieval Academy of America, który poświęcono tak zwanej nowej filologii (czy też, jak wolą niektórzy zwolennicy tej optyki, a co nie bardzo znajduje odpowiednik w języku polskim: tak zwanej material philology[8]). Ta szkoła myślenia o tekście, po-

[6] Nie bez znaczenia był zapewne także artykuł Paula de Mana *The Return to Philology* (zob. P. d e M a n, *The Return to Philology*, „The Times Literary Supplement" nr 4158 z 10 XII 1982, s. 1355n.; zob. t e n ż e, *The Return to Philology*, w: tenże, *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1986, s. 21-26). Zasługą de Mana nie były jego ustalenia dotyczące filologii, lecz sprowokowanie dyskusji. Kontrowersje wzbudziło jego przekonanie, że powrót do filologii winien być powrotem do teorii tekstowej autonomiczności, do tekstu oddzielonego od jego estetycznych wymiarów. Popularny w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku ruch teoretyczny w literaturoznawstwie de Man uznał za filologię wziętą wreszcie poważnie. Była ona w jego pojęciu badaniem tekstu jako struktury języka, która istnieje przed znaczeniem tekstu. Nauczanie literatury, twierdził w związku z tym, powinno skupiać się na retoryce i poetyce, nie zaś na hermeneutyce i historii. Propozycję rozumienia filologii w duchu de Mana znajdujemy także w tekście Peggy Knapp *Recycling Philology* (zob. P. K n a p p, *Recycling Philology*, „ADE Bulletin" 1993, nr 106, s. 13-16).

Tytuł de Mana zapożyczył w latach dziewięćdziesiątych Lee Patterson (zob. L. P a t t e r s o n, *The Return to Philology*, w: *The Past and Future of Medieval Studies*, red. J. Van Engen, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 231-234), a na początku dwudziestego wieku do artykułu de Mana nawiązał Jonathan Culler (zob. J. C u l l e r, *The Return to Philology*, „Journal of Aesthetic Education" 36(2002) nr 3, s. 12-16. Zrobił to także Edward Said – jego pełen pasji i społecznego zaangażowania tekst „Return to Philology" stał się głównym rozdziałem wydanej pośmiertnie książki Saida *Humanism and Democratic Criticism* (zob. E. S a i d, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004, s. 57-84; zob. też: t e n ż e, *Powrót do filologii*, tłum. P. Bem, „Teatr" 2015, nr 2 [cz. 1], s. 35-39; t e n ż e, *Powrót do filologii*, tłum. P. Bem, „Teatr" 2015, nr 3 [cz. 2], s. 34-38), przy czym, co ciekawe i znamienne, pojęcia „filologia" Said używa na oznaczenie niekiedy zupełnie innych zjawisk niż de Man (na ten temat zob. G.G. H a r p h a m, *Returning to Philology: The Past and Future of Literary Studies*, w: *New Prospects in Literary Research*, red. K. Hilberdink, Royal Academy of Arts and Sciences, Amsterdam 2005, s. 9-13). Tytuł de Mana stał się hasłem, na które powołują się także inni współcześni badacze (zob. np. M.G. E i s n e r, *The Return to Philology and the Future of Literary Criticism: Reading the Temporality of Literature in Auerbach*, *Benjamin, and Dante*, „California Italian Studies" 2(2011) nr 1, http://escholarship.org/uc/item/4gq644zp; G.G. H a r p h a m, *Roots, Races, and the Return to Philology*, „Representations" 106 (2009) nr 1, s. 34-62; M. L o l l i n i, *Return to Philology and Hypertext in and around Petrarch's „Rvf"*, „Humanist Studies & the Digital Age" 1(2011) nr 1, http://journals.oregondigital.org/index.php/hsda/article/view/1101.

[7] Zob. „Speculum" 65(1990) nr 1, „The New Philology".

[8] Zob. S.G. N i c h o ls, *Why Material Philology? Some Thoughts*, „Zeitschrift für Deutsche Philologie" 1997, nr 116, s. 10-30. Hasło „nowej filologii" – jako hasło – trzeba zauważyć, nie było już wówczas nowe (por. np. R.R. D y e r, *The New Philology: An Old Discipline or a New Science?*, „Computers and the Humanities" 1969, nr 4, s. 53-64).

wołująca się na formułę Bernarda Cerquigliniego: „literatura średniowieczna nie tworzyła wariantów – była wariancją”[9], mówiąc w największym skrócie, zrodziła się z przekonania, że cechą znamienną tekstów średniowiecznych, którą należy uszanować i zachować w praktyce edytorskiej, jest ich istnienie w wielu wariantywnych wersjach. „Nowa filologia” odwodziła od łącznia ich w jeden tekst, zachęcając do uznania dawnych rękopisów za unikalny artefakt zasługujący na własną edycję, która uwzględni także zaniedbane przez edytorów ważne elementy manuskryptu, takie jak iluminacje czy komentarze różnej postaci (glosy, rubryki czy interpolacje)[10]. Rękopis miał na nowo stać się czymś więcej niż źródłem drukowanego tekstu[11]. „Nowa filologia” była reakcją na tradycję prowadzenia badań filologicznych na rękopiśmiennym materiale średniowiecznym przy użyciu narzędzi wypracowanych w badaniach nad tekstami drukowanymi[12]. Badaczom tym zależało na podkreśleniu, że rękopisy średniowieczne były artefaktami kultury oralnej[13], która musiała oznaczać niejednorodność przekazów. „Jeżeli akceptujemy – pisze w artykule otwierającym specjalny numer «Speculum» Stephen Nichols – wielość form, w których przekazywane były artefakty, możemy uznać, że kulturę średniowiecza cechowało nie tylko życie w różnorodności, ale jej kultywowanie. «Nowa» filologia [...] przypomina nam, że [...] musimy poradzić sobie z konsekwencjami tej różnorodności: musimy nie tylko z nią żyć, ale umieścić ją bezpośrednio w naszej metodologii”[14].

---

[9] B. C e r q u i g l i n i, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Seuil, Paris 1989, s. 111. Książka ta była inspiracją dla uczonych z kręgu angloamerykańskiego.

[10] Por. S.G. N i c h o l s, *Introduction: Philology in a Manuscript Culture*, „Speculum” 65(1990) nr 1, s. 7.

[11] Zob. R.H. B l o c h, *New Philology and Old French*, „Speculum” 65(1990) nr 1, s. 38-58.

[12] Por. H. M o m m a, *Introduction: Where Is Philology?*, w: taż, *From Philology to English Studies: Language and Culture in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 8.

[13] Por. S. F l e i s c h m a n, *Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text*, „Speculum” 65(1990) nr 1, s. 20.

[14] N i c h o l s, *Introduction: Philology in a Manuscript Culture*?, s. 9.

Poza artykułami w „Speculum” warto zapoznać się także z tomem zbierającym między innymi głosy polemiczne wobec „nowej filologii” (zob. *Towards a Synthesis? Essays on the New Philology*, red. K. Busby, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1993). Wśród artykułów polemicznych warto wymienić także: R.T. P i c k e n s, *The Future of Old French Studies in America: The „Old” Philology and the Crisis of the „New”*, w: *The Future of the Middle Ages: Medieval Literature in the 1990s*, red. W.D. Paden, The University Press of Florida, Gainesville 1994.

Wyraźne nawiązania aprobatywne do postulatów „nowej filologii” obecne są w wartych zaznaczenia pracach uczonych związanych w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku i na początku obecnego stulecia z Uniwersytetem Stanforda (zob. *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*, red. S. Lerer, Stanford University Press, Stanford 1996; H. G u m b r e c h t, *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2003).

Przesłanie „nowej filologii" – której perspektywa sprawia, że to, co zwykło się w tradycyjnej filologii nazywać kopią, może zyskać status „oryginału" – wydaje mi się oczywiste i bardzo ważne: filologia jest sztuką akceptacji i rozumienia niepowtarzalności. Bardziej jednak od tej – jak powiadał sam Nichols – próby „renowacji" filologii interesuje mnie tu wspomniana konferencja harvardzka z roku 1990, na którą zaproszono Jonathana Cullera, wybitnego i wpływowego w Ameryce Północnej teoretyka literatury. Culler z przekąsem wypowiadał się na temat przekonań badaczy uznających filologię za wiedzę fundamentalną, która jest warunkiem wszystkich kolejnych działań związanych z tekstem: interpretacji literatury czy krytyki literackiej[15]. Kwestionował „fundamentalność" filologii, wychodząc z przeświadczenia, że „badania filologiczne – a w szczególności dokonywane przez filologię rekonstrukcje kultur – same okazują się oparte na pojęciach czy schematach, które filologia, jako sztuka powolnego czytania, powinna pomóc kwestionować. [...] filologiczne działania – dodawał – opierają się bezkrytycznie na literackich i kulturowych koncepcjach, które są rzekomo wobec filologii wtórne"[16].

Cullerowskie wyobrażenie filologii, która koniecznie chce być prehermeneutyczna, to wyobrażenie przestarzałe (udowodnił to z łatwością David Greetham[17]), choć być może nie dla wszystkich. Dlatego właśnie myślę, że nie należy go lekceważyć. Culler może mieć rację. Oczywiście stosunkowo łatwo jest – co może stanowić paradoks – podważyć autorytet filologii na gruncie epistemologicznym, czyli na tym właśnie terenie, który jest jej domeną. W wypowiedziach filologów Culler rozpoznaje ambicje rekonstrukcji znaczenia słów, obiektywnego poznania tego, co dawno minione. Ambicje

---

Zob. też: M.J. D r i s c o l l, *The Words on the Page: Thoughts on Philology, Old and New*, w: *Creating the Medieval Saga: Versions, Variability, and Editorial Interpretations of Old Norse Saga Literature*, red. J. Quinn, E. Lethbridge, Syddansk Universitetsforlag, Odense 2010; S. Y a g e r, *New Philology, w: Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*, red. A. Classen, Walter de Gruyter, Berlin 2010.

[15] Por. J. C u l l e r, *Anti-Foundational Philology*, w: *On Philology*, s. 50. Referaty konferencyjne opublikowano w numerze specjalnym periodyku „Comparative Literature Studies" (zob. „Comparative Literature Studies" 27(1990) nr 1), a następnie przedrukowano w tomie *On Philology* pod redakcją Jana Ziolkowskiego. Culler odwołuje się zapewne także do wystąpienia Clausena, który stwierdzał, że „filologia jest podstawą literaturoznawstwa" (C l a u s e n, dz. cyt., s. 13).

[16] C u l l e r, dz. cyt., s. 50. O tym, że badań, które Culler ma na myśli, nie trzeba uznawać za poprzedzające interpretację, aby mogły one stanowić jednocześnie fundament interpretacji literatury, przekonuje Jerome McGann (zob. J. M c G a n n, *The Monks and the Giants: Textual and Bibliographical Studies and the Interpretation of Literary Works*, w: *Textual Criticism and Literary Interpretation*, red. J. McGann, University of Chicago Press, Chicago 1985, s. 180-199.

[17] Model badań filologicznych krytykowany przez Cullera – i de Mana – to model nie raz już podawany w wątpliwość przez takich krytyków tekstu, jak Jerome McGann czy Donald McKenzie (por. D. G r e e t h a m, *The Resistance to Philology*, w: tenże, *The Pleasures of Contamination*, Indiana University Press, Bloomington 2010, s. 30n.).

takie, jak słusznie zauważa, można realizować wyłącznie na podstawie konkretnej umowy – założenia niebędącego faktem, a jedynie jednym z wielu kulturowych założeń dotyczących natury tekstów, które pozwala uznać, że słowo ma znaczenie i że znaczenie to jest czymś, co można rekonstruować przy wykorzystaniu narzędzi filologicznych. Owszem, trudno wyobrazić sobie filologię pozbawioną przekonania, że istnieje znaczenie, do którego zrozumienia należy dążyć, i gdyby dać się wchłonąć prowokacyjnej dekonstrukcji Cullera[18], należałoby o filologii zapomnieć. Z jego zarzutów należy wyciągnąć raczej inny wniosek, nienegujący istnienia znaczenia, a przypominający, że rekonstrukcja sensów często w sposób nieunikniony opiera się na założeniach ich związku z naszymi przekonaniami na temat kultur i epok[19]. To lekcja pokory nieodrobiona między innymi przez znawców starożytnej poezji, którzy nie tylko rekonstruują znaczenia wyrazów, ale i same wyrazy. W efekcie bywa i tak, że proponowane przez filologów koniektury i emendacje „zdają się mówić więcej o kulturze ich samych, ich trudnościach z rozumieniem czy zdolnością akceptacji inności tekstu (the otherness of a text) niż o samych tekstach źródłowych"[20]. Jak mawiał wybitny szekspirolog Marvin Spevack: lepszy filolog (i edytor) to ten z mniejszą fantazją[21].

Słowem – rekapitulując wypowiedź Cullera – filologia, nauka „podstawowa", rzekomo obiektywna, dokonuje rekonstrukcji na podstawie kulturowych hipotez, opierając się na założeniach w istocie interpretacyjnych, na określonych koncepcjach kultury i teoriach natury literackich praktyk oraz konwencji. Zastrzegłem już, że Culler może mieć rację. Może mieć, jeśli uznamy, że istnieje wyłącznie jeden pomysł na uprawianie filologii: pomysł rekonstrukcji przeszłości na podstawie niewzruszonych przeświadczeń o tejże przeszłości. Tymczasem nie istnieje na szczęście wyłącznie jedna szkoła filologiczna, tak jak nie istnieje, o czym za moment, jedna wykładnia filologii. Nie da się

[18] W tomie pod redakcją Ziolkowskiego to nie Culler jest autorem najostrzejszych słów skierowanych przeciwko filologii – według Stephena Owena „obietnica zrekompensowania przez filologię jej własnej dezorganizacji bardziej wiarygodnymi prawdami była w końcowym rozrachunku niczym więcej niż obietnicą; niezliczone zapewnienia ostatecznego dotarcia do prawdy okazały się mniej trwałe niż metody podważania prawdy" (S. O w e n, *Philology's Discontents: Response*, w: *On Philology*, s. 76n.).

[19] Warto w tym kontekście pamiętać o tekście Dmitrija Lichaczowa *Rekonstrukcja tekstu* (zob. D. L i c h a c z o w, *Rekonstrukcja tekstu*, tłum. A. Symonowicz, „Pamiętnik Literacki" 1994, nr 2, s. 207-215), będącego częścią podręcznika jego autorstwa (zob. t e n ż e, *Tiekstologija. Na materiale russkoj litieratury X – XVIII wiekow*, Izdatielstwo Nauka, Leningrad 1983). Lichaczow podkreśla: „Rekonstrukcje zawsze są związane z tym lub innym badaczem, który je stworzył. Konkretyzują one jego twierdzenia, stanowią ich ilustrację, dają przyszłym badaczom możliwość dogodnego powoływania się na ustalenia swojego poprzednika" (t e n ż e, *Rekonstrukcja tekstu*, s. 210).

[20] C u l l e r, dz. cyt., s. 51.

[21] Por. M. S p e v a c k, *The Editor as Philologist*, „Text" 1987, nr 3, s. 100.

ukryć, filologia w każdym wydaniu karmi się ustaleniami innych dyscyplin, ufa interpretacjom kultur czasu minionego, korzysta z takiej czy innej historii dziejów. Tam, gdzie to możliwe, nie robi tego bezkrytycznie, jej ideałem jest wszak krytyczne podejście do każdej informacji. Z oczywistych względów nie zawsze jest ono możliwe, ale to jeszcze nie dyskredytuje filologii. Filologię dyskredytuje naiwna pewność siebie – to przecież mierzi Cullera – przekonanie o nieomylności rekonstrukcji, o uchwyceniu „prawdziwego" obrazu przeszłości. Tak rozumiana prawda okazuje się najbardziej bezsilną formą poznania. Jeśli dobrze rozumiem Cullera, złości go filologiczna arbitralność.

Przeznaczeniem filologii jest jednak dążenie. Nie oznacza to intelektualnego paraliżu, tak jak nie oznacza rezygnacji z możliwości ustalenia czegokolwiek na drodze postępowania filologicznego. Należy jednak mieć w pamięci, że filologiczne ustalenie jest propozycją, a o jego randze i przydatności stanowi jakość argumentacji, nie zaś miano „definitywnego". Ustalenia zapewniają dialog pokoleń, są zmienne, weryfikuje je z czasem wiedza, która sytuuje się poza zasięgiem aktualności. „Definitywność" i „ostateczność" to pojęcia ze słownika zapatrzonego w siebie mistrza monologu, który boi się każdej konfrontacji z narzuconą przez siebie narracją.

Jeśli wbrew Cullerowi uznamy zatem, że filologia jest nauką fundamentalną, to z innych zgoła powodów niż te, które okazały się dla niego warte zanegowania. Filologia to podstawa, ponieważ uczy szacunku wobec tekstu zapisanego inną ręką[22], będącego efektem cudzego procesu myślowego – przygotowuje do spotkania z innym.

Na tytułowe pytanie harvardzkiej konferencji każdy z uczestników odpowiadał inaczej. Bardziej niż sztywne definicje przydatne są tropy, które znajdujemy w referatach – Clausena: „Nazbyt często utożsamiono filologię z którąś z jej części: gramatyką bądź krytyką tekstu, zapominając o jej pierwotnym celu, którym jest – od czasów uczonych i uczonych-poetów Aleksandrii – szczegółowa interpretacja poezji"[23]; Thomasa: „Filologia korzysta z wszystkiego – z teorii, z technologii, z szeregu innych, rozwijających się dyscyplin – i łączy wiedzę, którą konfrontuje z tekstem. Dlatego tak trudno ją zdefiniować, a jednocześnie z tych samych powodów jej rozwój jest zagwarantowany"[24].

Zmarły w roku 1944 Tadeusz Zieliński, wybitny uczony, w kontekście filologii klasycznej powiadał, że „badając dzieje jakiegokolwiek słowa, mamy

[22] To dobra okazja, by przypomnieć zapoznane uwagi Ferdinanda de Saussure'a: „Krytyka filologiczna ujawnia jeden zdecydowany błąd: zbyt niewolniczo trzyma się języka pisanego, a zapomina o języku żyjącym" (F. d e S a u s s u r e, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961, s. 2).

[23] C l a u s e n, dz. cyt., s. 13.

[24] R.F. T h o m a s, *Past and Future in Classical Philology*, w: *On Philology*, s. 72.

możność przeniknąć w głąb duszy świata starożytnego”[25]. Cóż, trzeba powiedzieć, że tak wyznaczony cel jest nieosiągalny i w pewnym sensie bałamutny, gdyż obiecuje nazbyt wiele. Jest to ambicja poznawcza, która każe uczonym innych dziedzin traktować filologię po macoszemu. Zapomnijmy o przenikaniu w głąb i zapomnijmy o duszach narodów. Nie łudźmy się też, że filologia odtworzy wiernie systemy znaczeń, żywą kulturę[26]. W swoich wykładach Zieliński mówił jednak o misji filologa również w inny sposób i z tymi słowami wypada się zgodzić – wspominał o zadaniu „spożytkowania skarbów świata antycznego zgodnie z potrzebami doby współczesnej, zadaniu pośrednictwa między społeczeństwem naszym a starożytnością”[27]. To zadanie uniwersalne – zadanie uczonych zajmujących się wszystkimi fragmentami historii.

Filologia jest przede wszystkim sztuką powściągliwości. Umiejętność panowania nad sobą, utrzymania w ryzach własnych ambicji i wyobrażeń, ale także kontrolowania swoich możliwości otwiera drogę do odpowiedzialnej nauki. Często więcej osiąga się, mówiąc mniej. Filologia to także sztuka rozumienia i akceptacji swoich ograniczeń – tylko przez osiągnięcie takiego stanu umysłu możliwa staje się realizacja zadania filologii: próby zrozumienia innego. „Sparaliżowanie wpływu stuleci”[28], które Zieliński widział wśród zadań filologii, jest karkołomne, niemożliwe i, owszem, pociągające. Jak zauważał Michaił Gasparow, „w ludziach innych epok z łatwością widzimy to, co do nas podobne, a niechętnie zauważamy to, co odmienne”[29]. Filolog musi dążyć do skupienia uwagi odbiorcy swojej pracy na źródłach, które przemówią same, jeśli ich głos nie zostanie zakrzyczany głosem badacza – musi choćby próbować „pożegnać swój świat, by inny mógł wyłonić się z tekstu”[30]. Filolog dąży do obiektywności, ale nigdy nie jest obiektywny, jego obowiązkiem jest świadomość własnej subiektywności, a jednocześnie próba stawiania jej oporu. „Intuicja oparta na głębokiej lingwistycznej, wersologicznej i stylistycznej wiedzy, będąca rezultatem filologicznego doświadczenia”[31], niech służy zadawaniu celnych pytań – nie zaś uzupełnianiu tekstowych luk w uszkodzonym przekazie. Filologia to też sztuka akceptacji strat nieodwracalnych.

---

[25] Z i e l i ń s k i, dz. cyt., s. 110.

[26] „Kultura średniowiecza jest szyfrem, który trzeba rozwiązać, nie żywą przeszłością z jakimiś roszczeniami do teraźniejszości” (L. P a t t e r s o n, *On the Margin: Postmodernism, Ironic Hisotry, and Medieval Studies*, „Speculum” 65(1990), nr 1, s. 103).

[27] Z i e l i ń s k i, dz. cyt., s. 112.

[28] S. G i n d i n, *Horyzonty filologii oczami Faddieja Francewicza Zielińskiego*, „Nowaja Polsza” wyd. specjalne 2005-2011, s. 16.

[29] M.L. G a s p a r o w, *Filologia jako moralność*, tłum. E. Skalińska, „Teksty Drugie” 2014, nr 2, s. 154n.

[30] A. B e c k e r, *Modern Philology*, „Forum Linguisticum” 1982, nr 7, s. 34.

[31] T h o m a s, dz. cyt., s. 72.

W *Pochwale filologii* Siergieja Awierincewa, wspaniałym artykule, który powstał z okazji otrzymania przez uczonego w roku 1968 nagrody za prace poświęcone Plutarchowi, filolodzy znajdują ostrzeżenie przed „współczuciem" zacierającym perspektywę historyczną i tym samym tworzącym złudzenie braku dystansu, jaki dzieli uczonego od znaku, który próbuje on zrozumieć[32]. Awierincew przeciwstawia takiemu odczuciu pozbawioną sentymentów „surową miłość intelektualną" do słowa, która pomaga ustrzec się przed pozornymi sukcesami w tym właśnie, co marzyło się Zielińskiemu: „paraliżowaniu wpływu stuleci". Nic prostszego, powiada Awierincew, niż wydobyć pojedynczą wypowiedź z kontekstu historycznego i oznajmić jej sens współbrzmiący z teraźniejszością. Tymczasem filologia ma szanse poznawania świata innej epoki jedynie wówczas, „gdy szczerze zda sobie sprawę z oddalenia tego świata, z jego wewnętrznych praw, z samoistności bytu"[33], gdy poczuje jego opór. Nie oznacza to, że przeznaczeniem filologii nie jest pomoc współczesności w samopoznaniu, droga do tego wymaga jednak określonej dyscypliny: „Żaden z nas nie będzie w stanie odnaleźć samego siebie, jeśli w każdym ze swoich rozmówców i towarzyszy życia będzie szukał wyłącznie własnego odbicia; jeżeli własne życie przemieni w ciągły monolog. Po to, żeby odnaleźć siebie w moralnym sensie tego słowa, trzeba siebie zwyciężyć. Żeby odnaleźć samego siebie w sensie intelektualnym, to znaczy – poznać siebie, należy najpierw zapomnieć o sobie w najgłębszym, najbardziej fundamentalnym znaczeniu tego słowa. Należy «przyglądać się» i «przysłuchiwać» innemu, rezygnując ze wszystkich gotowych wyobrażeń na jego temat i przejawiając prawdziwie dobrą wolę szczerego zrozumienia. Innej drogi do samego siebie nie ma"[34]. Ideałem – to być może najważniejsze słowa Awierencewa – jest „filologia, wnikająca w cudze słowo, w cudzą myśl, usiłująca zrozumieć tę myśl tak, jakby została ona «pomyślana» dopiero po raz pierwszy. (Ostatecznie nigdy nie uda się tego osiągnąć, ale trzeba dążyć właśnie do tego i tylko do tego)"[35]. Wniosek to być może ponury – filologia jest niemożliwa, nieosiągalna – jeśli zamknąć filologię w jej własnej teleologii, nie dopuszczając myśli, że wartością, także naukową, pozostaje wieczne poszukiwanie, a może nawet wieczne błądzenie. Filologia, by zapewnić sobie autorytet, nie musi wykuwać swoich ustaleń w kamieniu, nie musi stwarzać stabilności tam, gdzie jej nie ma. Podczas konferencji harvardzkiej sinolog i uznany edytor dawnej literatury chiń-

[32] Por. S. A w i e r i n c e w, *Pochwała filologii*, tłum. E. Skalińska, „Colloquia Litteraria" 2014, nr 2, s. 51. Na artykuł Awierincewa trafiłem dzięki Marii Prussak, która cytuje oryginał rosyjski we własnym tłumaczeniu (zob. M. P r u s s a k, *Tożsamość filologii*, „Teksty Drugie" 2014, nr 2, s. 150-153).

[33] A w i e r i n c e w, dz. cyt., s. 51.

[34] Tamże, s. 52.

[35] Tamże, s. 53.

skiej Stephen Owen przekonywał: „Jeśli badamy słowa uczciwie i w sposób odważny, musimy akceptować konsekwencje tego działania, choć nie dają one komfortu: w tym procesie badawczym zawsze dochodzimy ostatecznie do ustaleń o zasadniczej wadze, co do których jednocześnie nie możemy mieć całkowitej pewności; a doprowadzają nas do tego punktu właśnie procedury filologiczne”[36]. Owen – tak można rozumieć jego słowa – zarzuca filologom fetyszyzm pewności, przekonanie, że wraz z rozwojem badań są oni bliżej wyznaczonych celów. Tymczasem, jak przekonuje, „błędne jest założenie, że szersze i lepsze zrozumienie oznacza zrozumienie pewniejsze”[37]. Nie trzeba zgadzać się z tymi słowami, warto jednak poważnie je przemyśleć. Historyk i lingwista John Koch, kolejny z uczestników konferencji, dodawał: „Nigdy nie możemy być pewni, skąd wzięły się nasze języki, nie możemy też mieć pewności, co mówią teksty, a czego nie mówią”[38]. Czy są to słowa badaczy, którzy boją się odpowiedzialności? Uczonych, którzy w swoich badaniach po prostu skapitulowali i uznali, że filologia jest na nic?

Gdy wiosną 1868 roku dwudziestoczteroletni Fryderyk Nietzsche obejmował katedrę filologii klasycznej uniwersytetu w Bazylei, swój wykład inauguracyjny kończył, przywołując myśli Seneki rozczarowanego postawą nauczycieli filozofii, którzy „straciwszy z oczu jej zadanie i cel jako przewodniczki życia, marnują czas i siły na filologiczne roztrząsania utworów założycieli szkół filozoficznych”[39]. Być może rzymski intelektualista nie pojmował istoty filologii, być może miał do czynienia z filologami, którzy zatracili się w swojej profesji. Jeśli zaś idzie o samego Nietzschego, to jego najbardziej dojrzałe słowa poświęcone filologii odnajdujemy w *Antychryście* (dziele z roku 1895), napisanym długo po słynnym sporze z Ulrichem von Wilamowitzem-Moellendorffem, autorem krytycznej recenzji *Narodzin tragedii*, która miała zapewne wpływ na to, że autor tej książki częściowo porzucił filologię. Według Wilamowitza prawdziwą wiedzę na temat jakiegokolwiek społecznego czy też kulturalnego zjawiska z przeszłości można osiągnąć przez całkowite wyabstrahowanie go z perspektywy teraźniejszości[40]. Wilamowitz nie łączył filologii ze swoją współczesnością – Nietzsche robi to w *Antychryście* bardzo wyraźnie: „Przez filologię rozumiejmy tu, w bardzo ogólnym znaczeniu, sztukę dobrego czytania – umiejętność odczytywania faktów, bez fałszowania ich

[36] O w e n, dz. cyt., s. 78.

[37] Tamże.

[38] J. K o c h, *Thoughts on Celtic Philology and Philologists*, w: *On Philology*, s. 35.

[39] Cyt. za: T. Z i e l i ń s k i, *Antyk Nietzschego*, „Pamiętnik Warszawski” 1931, nr 5, s. 13n.

[40] Zob. U. v o n W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f f, *Future Philology! A Reply to Friedrich Nietzsche's „The Birth of Tragedy”* (1872), tłum. G. Postl, B. Babich, A. Schmid, „New Nietzsche Studies” 4(2000) nr 1-2, s. 1-33. Por. też: J. P o r t e r, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 59.

interpretacyą, nie tracąc w pożądaniu zrozumienia ostrożności, cierpliwości, subtelności. Filologia jako *Ephexis* w interpretacyi: czy to chodzi o książki, o nowiny dziennikarskie, o losy lub fakty”[41]. Echa tak rozumianej filologii, filologii codzienności, odnajdujemy w pracach Edwarda Saida, który przekonywał, że jest ona jedynie – aż? – samodzielnym, krytycznym myśleniem na co dzień.

Czy precyzyjna wykładnia tego, czym jest filologia, jest dziś potrzebna? Dla jej instytucjonalnego istnienia na pewno tak. Nie potrafiłbym jednak zamknąć jej w definicyjnych ramach – i być może słuszność ma Sheldon Pollock, który w tym samym kontekście dochodzi do wniosku, że „definicja jakiejkolwiek dyscypliny naukowej musi być w pewnym sensie prowizoryczna, ponieważ każda dyscyplina powinna się zmieniać wraz ze wzrostem wiedzy i nie ma żadnego powodu, by jej definicja była bardziej uporządkowana niż chaotyczny świat, który próbuje zrozumieć”[42]. Proponowałem do tej pory definiowanie filologii poprzez opis istoty jej celów, a te można osiągać na różne sposoby. Mówiąc najkonkretniej, jak potrafię, powiedziałbym, że filologia jest walką o ocalenie zdolności ludzi do rozumienia ich przeszłości i teraźniejszości. Zmagania te prowadzone są poprzez próbę dochodzenia do sensu tekstu (szerzej: wypowiedzi, jeszcze szerzej: informacji). Tak rozumiana filologia jest więc stosunkiem do świata[43], sposobem życia. Jak przekonują Fryderyk Nietzsche, Edward Said i Sheldon Pollock, warto „żyć filologicznie”[44]. Awieriencew podpowiadał, że refleksja o innym zaczyna się od refleksji o sobie, od pracy nad tym, żeby nie przekształcić cudzej myśli w „odzwierciedlenie własnych emocji”[45]. Pollock w gruncie rzeczy myśli podobnie: „Pracuj najciężej, jak potrafisz, aby zobaczyć rzeczy takimi, jakimi są, bądź otwarty na to, by zmienić swoje zdanie [...] i najważniejsze: nie zapominaj o tym, że twoja historyczność kształtuje twoją interpretację oraz że problemy innych dotykają także i ciebie, i mają znaczenie dla twojego życia”[46]. A także, jak podpowiada

[41] F. N i e t z s c h e, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, ks. 1, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1907, s. 80.

[42] S. P o l l o c k, *Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World*, „Critical Inquiry” 35(2009) nr 4, s. 933. Artykuł Pollocka okazał się jednym z powodów zorganizowania przez doktorantów konferencji „The Future of Philology”, która odbyła się 24 lutego 2012 roku na Uniwersytecie Columbia – referaty zebrano w tomie pod tym samym tytułem (zob. *The Future of Philology: Proceedings of the 11th Annual Columbia University German Graduate Student Conference*, red. H. Bajohr, B.R. Dorvel, V. Hessling, T. Weitz, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2014).

[43] Por. S. W e n z e l, *Reflections on (New) Philology*, „Speculum” 65(1990) nr 1, s. 12, 17n.

[44] P o l l o c k, dz. cyt., s. 935.

[45] A w i e r i n c e w, dz. cyt., s. 56.

[46] P o l l o c k, dz. cyt., s. 961.

Thomas Haskell (co również dotyczy innego): próbuj być obiektywny, ale nie neutralny[47].

Aby pojąć, dlaczego filologia jest ważna jako dyscyplina naukowa, i aby dojść do tego, jak uprawić ją lepiej, musimy spojrzeć także na to, jak uprawiali i jak uprawiają filologię inni – w innych czasach i w innych miejscach na świecie[48]. Wiąże się z tym także zasadniczy obowiązek filologii: rewaloryzacja swoich dotychczasowych wytworów[49].

Czy to badanie błahostek ma sens? Jeżeli uznać, że w świecie zdominowanym przez wymogi rynku błahostką jest komunikacja między ludźmi, tymi z przeszłości i tymi tuż obok, którzy nie są abstrakcyjną figurą ani wyobrażonym głosem średniowiecznego kopisty, wówczas wierzę głęboko, że tak: niech filologia zajmuje się tą błahostką z tym – być może pysznym – przekonaniem, że jeżeli nikt o to nie zadba, świat, w którym (by na koniec wrócić do Miłosza) cały czas szczelnie wypełniony jest przez „papu, kaku i lulu”[50], stanie się światem, w którym zanikną zdolności akceptacji inności i różnorodności, w którym wypali się ta surowa miłość, zawierająca w sobie „ciągłą, nieprzerwaną wolę zrozumienia innego”[51]. Będzie to świat bez znaczenia, bez człowieczeństwa, bez przyszłości.

---

[47] Zob. T.L. H a s k e l l, *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998.

[48] Por. P o l l o c k, dz. cyt., s. 949.

[49] Na tę potrzebę zwraca uwagę Michelle R. Warren w artykule *Post-Philology*, w którym opisuje związki filologii z postmodernizmem i postkolonializmem (por. M.R. W a r r e n, *Post-Philology*, w: *Postcolonial Moves: Medieval Through Modern*, red. P.C. Ingham, M.R. Warren, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 33). Ocena, o której mówię, winna uwzględniać także wpływy ideologii na edycje oraz tłumaczenia.

[50] C. M i ł o s z, *Rok myśliwego*, Znak, Kraków 1991, s. 244.

[51] A w i e r i n c e w, dz. cyt., s. 53.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 233-245
DOI 10.12887/30-2017-1-117-14

Katarzyna BALBUZA

„OBCY" OSZCZĘDZENI W TRIUMFACH RZYMSKICH
Losy prominentnych jeńców w Rzymie w okresie schyłku republiki i w epoce pryncypatu

Wraz z końcem republiki i początkiem pryncypatu można zaobserwować pewne zmiany w traktowaniu jeńców barbarzyńskich, którym częściej niż w okresie wcześniejszym darowywano życie. Następuje ponadto indywidualizacja podejścia do barbarzyńskich kobiet biorących udział w procesjach triumfalnych. Rzymianie nierzadko zaczynają traktować je jako równych sobie rangą, świadomych swoich działań wrogów. Jakie były dalsze losy tych, którzy zachowywali życie? Czy jako przedstawiciele obcych kultur odnajdywali się w społeczeństwie rzymskim?

Okazje do świętowania spektakularnych zwycięstw oręża rzymskiego zdarzały się w epoce cesarstwa zdecydowanie rzadziej niż w okresie republiki[1]. Przyczyniały się do tego nie tylko nieliczne kampanie, w wyniku których przyłączano do Imperium nowe terytoria, ale i ograniczenie prawa do uroczystego obchodzenia triumfu do osoby cesarza i członków rodziny cesarskiej (ostatnie zjawisko miało swoją genezę za pryncypatu Augusta)[2]. Owe rzadkie, acz spektakularne triumfy były za czasów pryncypatu znaczącym elementem cesarskiej ideologii zwycięstwa[3]. Istotne znaczenie odgrywali w niej eksponowani w ceremonii triumfalnej prominentni reprezentanci obcych, podbitych przez Rzym społeczności – barbarzyńscy jeńcy wojenni. Ich obecność w pochodzie triumfalnym, miejsce, jakie w nim fizycznie zajmowali (tuż przed triumfatorem, w jednej linii), a także ich wysoki status polityczny miały olbrzymie znaczenie

[1] Zob. K. B a l b u z a, *The Semiotics of Triumph and Social Communication in the Roman Empire during the Principate Era*, w: *Explicit and Implicit Meanings of Cultural Communication / Jawnyje i skrytyje smysły kulturnoj kommunikacyi*, red. K. Jędraszczyk, Wydawnictwo Naukowe Contact, Gniezno 2015, s. 237-257.

[2] Szerzej o reorganizacji instytucji triumfu w czasach Augusta zob. t a ż, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 45-68. Zob. też: T. I t g e n s h o r s t, *Die Transformation des Triumphes in augusteischer Zeit*, w: *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, red. F. Goldbeck, J. Wienand, De Gruyter, Berlin 2017, s. 59-81.

[3] Na temat triumfu okresu cesarstwa i jego znaczenia ideologicznego, a także jego roli w autoprezentacji cesarzy rzymskich zob. K. B a l b u z a, *Die Siegesideologie von Octavian Augustus*, „Eos" 86(1999) nr 2, s. 267-299; t a ż, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*; zob. też: *Der römische Triumph...* (tam również aktualna literatura przedmiotu).

ideologiczne i propagandowe[4]. Byli żywym, naocznym dowodem rzymskiej skuteczności na polu walki, zwycięskości i zasięgu ekspansji Imperium Romanum. Specjalnie wyselekcjonowani jeszcze w kraju prowadzonych działań militarnych, transportowani byli do Rzymu i trzymani pod strażą na potrzeby triumfu. Ich nierzadko egzotyczny wygląd – podkreślany przez stroje etniczne, insygnia władzy, niekiedy inny kolor skóry – miał niebagatelne znaczenie. Im bardziej szokujące i imponujące wrażenie wywoływali, tym większa była chwała triumfatora.

Zgodnie z tradycją jeńcy powinni byli zginąć w trakcie triumfu[5]. Miejscem, gdzie zwykle tracili życie, było więzienie mamertyńskie (łac. carcer Tullianum, carcer Mamertinus), podziemny loch należący do starego więzienia państwowego[6]. Dopiero po otrzymaniu od posłańca informacji o ich zabiciu następowało wypełnienie obrzędów rytualnych na Kapitolu. Trzeba zauważyć, że mimo iż akt śmierci jeńców miał wymiar rytualny i symboliczny, nie wszystkich pozbawiano życia.

Wraz z końcem republiki i początkiem pryncypatu można zaobserwować pewne zmiany w traktowaniu jeńców barbarzyńskich, którym częściej niż w okresie wcześniejszym darowywano życie[7]. Następuje ponadto indywidu-

---

[4] Zagadnienie roli jeńców w ceremonii triumfalnej przeanalizowała ostatnio Ida Östenberg (zob. I. Ö s t e n b e r g, *Staging the World: Spoils, Captives and Representations in the Roman Triumphal Procession*, Oxford University Press, Cambridge 2009). Zob. też: K. B a l b u z a, *Confrontation of the captivi nobiles and the Triumphator in the Roman Triumphal Ceremony*, w: *Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktura, interpretacje*, red. D. Słapek, I. Łuć, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 135-149; t a ż, *„[...] Publiusz Scypion Syfaksa, Lucjusz Paulus Perseusza, a inni jeszcze innych spętanych królów ludowi rzymskiemu pokazali". Symboliczna interakcja między nobiles captivi i triumfatorem*, w: „Szczecińskie Studia nad Starożytnością", red. P. Briks, M. Cieśluk, D. Okoń, t. 4, Szczecin (w druku).

[5] Zob. m.in. E. W a l l i s c h, *Die Opfer der römischen Triumphe* (dysertacja), Tübingen 1951.

[6] Opis więzienia zob. G. S a l u s t i u s z, *Sprzysiężenie Katyliny*, ks. LV, rozdz. 3-4, tłum. K. Kumaniecki, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947, s. 95. Por. m.in. C. H u e l s e n, *Das Forum Romanum: seine Geschichte und seine Denkmäler*, Loescher, Rom 1905, s. 112-116; M. G r a n t, *The Roman Forum*, Weidenfeld & Nicolson, London 1970, s. 127. Zabijanie jeńców w więzieniu mamertyńskim nie było regułą (por. np. przytoczony w tym artykule casus Szymona Bar Giory).

[7] W epoce republikańskiej przykładów niezabijania jeńców było niewiele. Por. np. przypadek oszczędzenia życia królowi Perseuszowi i jego synowi w triumfie Lucjusza Emiliusza Paulusa (łac. L. Aemilius Paullus), który odbył się w 167 roku przed Chrystusem „ex Macedonia et rege Perse" („z Macedonii i króla Perseusza") (por. *Inscriptiones Italiae*, t. 13, cz. 1, *Fasti consulares et triumphales*, red. A. Degrassi, Librerio dello Stato, Roma 1947, s. 556; T. L i w i u s z, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, ks. XLV, rozdz. 40, 1-7, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 238; *The Library of History of Diodorus Siculus*, ks. XXXI, rozdz. 8, 9-12, tłum. F.R. Walton, t. 11, Harvard University Press, London 1957, s. 325; W e l l e j u s z P a t e r k u l u s, *Historia rzymska*, ks. I, rozdz. 9, 3, tłum. i oprac. E. Zwolski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1970, s. 12; P l u t a r c h, *Aemilius Paulus*, rozdz. 32-34, w: *Plutarch's Lives*, t. 6, tłum. B. Perrin, Harvard University Press, London 1954, s. 440-447. Na temat triumfu por. T. I t g e n s h o r s t, *Tota illa pompa: der Triumph in der römischen Republik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, s. 231-235 (Katalogtext, nr 200); M.R. P e l i k a n P i t t e n g e r,

Il. 1. Thusnelda i jej syn Thumelicus przed obliczem Tyberiusza.
Karl von Piloty, *Thusnelda w triumfie Germanika* (1873), olej na płótnie (490 x 710 cm), Neue Pinakothek, München (nr inw. WAF 771). Źródło: Wikimedia Commons.

Il. 2. Francesco Bartolozzi (1728-1815), *Kartymandua, królowa Brygantów, podczas wydania Karatakusa Publiuszowi Ostoriuszowi Skapuli*. Źródło: Wikimedia Commons.

Il. 3. *Karatakus (Caratacus), wódz Brytów, przed cesarzem Klaudiuszem*, rycina Andrew Birrella (1782-1809) według Henry'ego Fuseliego (1741-1825), Library of Congress, Prints & Photographs Division, LC-DIG-pga-00226, Stany Zjednoczone. Źródło: Wikimedia Commons.

alizacja podejścia do barbarzyńskich kobiet biorących udział w procesjach triumfalnych. Rzymianie nierzadko zaczynają traktować je jako równych sobie rangą, świadomych swoich działań wrogów[8]. Jakie były dalsze losy tych, którzy zachowywali życie? Czy jako przedstawiciele obcych kultur odnajdywali się w społeczeństwie rzymskim?

W triumfach z okresu schyłkowej republiki i pryncypatu, podobnie jak za republiki, wielu prominentnych jeńców nadal traciło życie. Już trzy triumfy kurulne (łac. triumphus curulis) Oktawiana, które odbyły się w dniach 13-15 sierpnia 29 roku przed Chrystusem[9], były widownią okrutnej śmierci zadanej przedstawicielom pokonanych ludów. Taki los spotkał Adiatoryksa, syna Domnekleiusa, tetrarchy Galatów, arcykapłana, tyrana Heraklei Pontyjskiej (łac. Heraclea Pontica) i tetrarchę Tektosagów. Swoją pozycję w Heraklei zawdzięczał wrogowi Oktawiana, Markowi Antoniuszowi (łac. M. Antonius), którego był stronnikiem. Jako odpowiedzialny za dokonanie masakry kolonistów rzymskich w Heraklei, która miała miejsce tuż przed bitwą pod Akcjum, został doprowadzony do Oktawiana, który polecił umieścić go wśród rzeszy jeńców wiedzionych w triumfie. Następnie Adiatoryks poniósł śmierć wraz z młodszym synem[10]. Pierwotnie miał z nim zginąć starszy syn o imieniu Dyteutus, ostatecznie jednak przeżył on na skutek intrygi swojego młodszego brata. Ten podał się za Dyteutusa, celowo wprowadzając Rzymian w błąd. Uważał, że po

Contested Triumphs: Politics, Pageantry and Performance in Livy's Republican Rome, University of California Press, Berkeley 2008, s. 246-274). Na polecenie senatorów król Perseusz wraz z synem Aleksandrem zostali po triumfie odesłani do Alba Fucens, gdzie osadzono ich w więzieniu, w którym panowały trudne warunki (por. L i w i u s z, dz. cyt., ks. XLV, rozdz. 42, 4, s. 240n.; *The Library of History of Diodorus Siculus*, ks. XXXI, rozdz. 9, s. 334n.; *Valerii Maximi Factorvm et Dictorvm Memorabilivm libri novem*, ks. V, rozdz. 1, 1c, B.G. Teubner, red. C. Kempf, Lipsiae 1888, s. 216; P l u t a r c h, dz. cyt., ks. XXXVII, rozdz. 1-2, s. 450-453; *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, ks. IX, rozdz. 24, 5, red. L.A. Dindorf, B.G. Teubner, Lipsiae 1870, t. 3, s. 152n.). Król miał tu przebywać siedem dni, po czym został przeniesiony w inne miejsce. Dzieci Perseusza – syn Filip i córka króla – zmarły wraz z nim w więzieniu w Alba Fucens (por. P l u t a r c h, dz. cyt., ks. XXXVII, rozdz. 2-3, s. 452n.; *The Library of History of Diodorus Siculus*, ks. XXXI, rozdz. 9, 1, s. 335). Natomiast drugi syn Perseusza, Aleksander, nauczył się języka łacińskiego i pracował jako sekretarz urzędników rzymskich (por. P l u t a r c h, dz. cyt., 37, 3, s. 452n.).

[8] Zob. B a l b u z a, *Confrontation of the captivi nobiles and the Triumphator in the Roman Triumphal Ceremony.*

[9] Na temat triumfu Oktawiana por. K. B a l b u z a, *Der Triumph im Dienste dynastischer Politik*, w: *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, red. F. Goldbeck, J. Wienand, De Gruyter, Berlin 2017, s. 257, przyp. 14. Szczegółowe omówienie zagadnienia triumfu z okresu Augusta zob. *Triplici invectus triumpho. Der römische Triumph in augusteischer Zeit*, red. H. Krasser, D. Pausch, I. Petrovic, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008. Por. też: B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 69-80; I t g e n s h o r s t, *Die Transformation des Triumphes in augusteischer Zeit*, s. 59-81.

[10] Por. *The Geography of Strabo*, ks. XII, rozdz. 3, 6, tłum. H.L. Jones, Harvard University Press, London 1961, t. 5, s. 378n.

śmierci Adiatoryksa Dyteutus znacznie lepiej niż on zaopiekuje się rodziną[11]. W triumfie Oktawiana stracił życie również inny zdrajca młodego Cezara, znamienity jeniec azjatycki, Aleksander z Emezy, brat Jamblicha I[12]. Bez ofiar z okazji triumfu nie obyło się też w okresie późniejszym. Między innymi podczas triumfu Wespazjana i Tytusa w czerwcu 79 roku[13], celebrowanego dla uczczenia końca wojny żydowskiej, stracono jednego z przywódców powstania antyrzymskiego, Szymona Bar Giora[14]. Z zarzuconym na szyję stryczkiem zaprowadzono go na Forum, tam, gdzie tracono skazańców. Po katuszach, jakie wycierpiał od strażników, wykonano na nim wyrok przez powieszenie[15].

Jak zauważono wyżej, śmierć znakomitych jeńców miała służyć celom rytualnym i politycznym. Wielu jeńcom darowano jednak życie. Warto przytoczyć w tym miejscu wzmiankowanego przed chwilą Dyteutusa, w przypadku którego August odstąpił od wymierzenia sprawiedliwości. Triumf przeżył też Baton, wódz plemienia iliryjskich Dezydiatesów (łac. Daesitiates), przywódca powstania antyrzymskiego w Panonii, które wybuchło w latach 6-9 po Chrystusie[16]. Po bitwie pod Andetrium, nieopodal Salony (łac. Salona), w 9 roku po Chrystusie, oddał się w niewolę rzymską wraz z synem o imieniu Scewa (łac. Sceva). Stanąwszy przed obliczem Tyberiusza, nie powiedział nic na swoją obronę. Bronił natomiast swoich ludzi. Zapytany o powody buntu, miał odpowiedzieć, że winę za jego wszczęcie ponoszą sami Rzymianie, którzy wykazali się podczas kampanii ogromnym okrucieństwem[17]. Baton i – jak można zakładać – jego syn zostali wraz z innymi jeńcami przetransportowani do stolicy, aby wziąć udział w pochodzie triumfalnym Tyberiusza nad Panonią i Dalmacją, który miał miejsce 23 października 12 roku po Chrystusie[18]. Z ko-

[11] Por. tamże, ks. XII, rozdz. 3, 35, s. 436-439.

[12] Por. *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 2, 2, tłum. E. Cary, Harvard University Press, London 1955, t. 6, s. 7.

[13] Na temat triumfu Wespazjana i Tytusa zob. B a l b u z a, *Der Triumph im Dienste dynastischer Politik*, s. 268, przyp. 116; t a ż, *The Semiotics of Triumph and Social Communication in the Roman Empire during the Principate Era*, s. 244, przyp. 37.

[14] O wzięciu do niewoli Szymona pisze Józef Flawiusz (por. J. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. VI, rozdz. 9, 4; ks. VII, rozdz. 2, 2; ks. VII, rozdz. 5, 3, tłum. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1995, s. 387, 393, 399).

[15] Por. tamże, ks. VII, rozdz. 154-155, s. 401; tamże, ks. VI, rozdz. 433-434, s. 387; *Dio's Roman History*, ks. LXV, rozdz. 7, 1, tłum. E. Cary, Harvard University Press, London 1925, t. 8, s. 271.

[16] Por. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, red. T. Mommsen, Reimer, Berolini 1872, t. 5, nr 3346 (*bellum Batonianum*).

[17] Por. *Dio's Roman History*, ks. LVI, rozdz. 16, 3, tłum. E. Cary, Harvard University Press, London 1955, t. 7, s. 37.

[18] Por. B a l b u z a, *Triumph im Dienste dynastischer Politik*, s. 264, przyp. 81. W latach 13-15 po Chrystusie mennica w Lugdunum wyemitowała aureusy i denary z przedstawieniem Tyberiusza jako triumfatora w kwadrydze triumfalnej. Monety służyły najpewniej jako żołd dla legionistów stacjonujących na limesie (na temat emisji upamiętniających triumfy okresu cesarstwa zob. P.F. M i t t a g,

lei podczas rzymskich działań militarnych w Germanii do niewoli rzymskiej dostały się dzieci wodza Cherusków Segestesa, Segimundus oraz Thusnelda, żona wroga Rzymu Arminiusza. Co ciekawe, wydał ich Rzymianom sam Segestes, który był sprzymierzeńcem Rzymu i posiadał nadane mu jeszcze za Augusta obywatelstwo rzymskie (jego pełne imię brzmiało C. Iulius Segestes)[19]. Wysyłając do Germanika jako jeńców własne dzieci, Germanin dał wyraz swojej lojalności względem Rzymu. Jak można przypuszczać, decyzja przekazania brzemiennej córki mogła być dla niego trudna[20], i to nie tylko ze względu na tradycyjne obawy Germanów przed popadnięciem ich kobiet w niewolę, o czym pisze Tacyt[21]. Jako żona Arminiusza, przywódcy Cherusków, Thusnelda została uznana za współwinną wrogich działań jej męża względem Rzymu (1). Tacyt podkreśla jej wierność mężowi[22]. Za winnego uznany został również Segimundus, posiadający, podobnie jak ojciec, obywatelstwo rzymskie i pełniący funkcję kapłana w Ara Ubiorum. Jego błędem było sprzeniewierzenie się ojcu i przejście na stronę Arminiusza. Rodzeństwo przybyło do Rzymu jeszcze w 15 roku po Chrystusie i tu czekało kolejne dwa lata na swój hańbiący udział w triumfie Germanika, który odbył się 26 maja 17 roku po Chrystusie. W triumfie tym wziął udział również trzyletni (lub nieco młodszy[23]) syn Thusneldy, Thumelicus[24]. Inne przykłady oszczędzenia życia wybitnym jeńcom,

---

Die Triumphatordarstellung auf Münzen und Medaillons, w: *Der römische Triumph*, s. 419-452; na temat emisji odnoszących się do triumfu Tyberiusza zob. tamże, s. 423, ryc. 14.6). Na temat samego triumfu por. B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 80-82; t a ż, *Triumph im Dienste dynastischer Politik*, s. 264. Zob. też: F. G o l d b e c k, *Die Triumphe der julisch-claudischen Zeit*, w: *Der römische Triumph*, s. 103-122.

[19] Por. P. K o r n e l i u s z T a c y t, *Roczniki*, ks. I, rozdz. 58, w: tenże, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2004, s. 66n.

[20] Por. tamże, ks. I, rozdz. 58-59, s. 66-68. Syn Thusneldy, Thumelicus, urodził się już w niewoli rzymskiej.

[21] Por. t e n ż e, *Germania*, rozdz. 8, tłum. T. Płóciennik, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 68n.

[22] Por. t e n ż e, *Roczniki*, ks. I, rozdz. 57, s. 66.

[23] Por. Ö s t e n b e r g, dz. cyt., s. 139, przyp. 51.

[24] Na temat triumfu Germanika por. B a l b u z a, *Triumph im Dienste dynastischer Politik*, s. 266, przyp. 97. Zob. też: G. P o h l m e y, *Der Triumph im allgemeinen, der Triumphzug des Aemilius Paullus, Germianikus, Titus*, Bartelsmann, Gütersloh 1891, s. 51-72 (opis triumfu i samej Thusneldy zawiera elementy niepoświadczone przez źródła); D. T i m p e, *Der Triumph des Germanicus: Untersuchungen zu den Feldzügen der Jahre 14-16 n. Chr. in Germanien*, Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn 1968; por. B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 201-204; G o l d b e c k, dz. cyt., s. 106-109. Dieter Timpe niesłusznie datuje triumf Germanika na lato 15 roku po Chrystusie (por. T i m p e, dz. cyt., s. 46, 56). Na temat obecności kobiet, również barbarzyńskich, w triumfie Germanika zob. H.W. B e n a r i o, *Females in Germanicus' Triumph*, „Ancient History Bulletin" 19(2005) nr 3, s. 176-180. O udziale kobiet, tak barbarzyńskich, jak i rzymskich, w triumfach rzymskich pisze Marleen B. Flory (zob. M.B. F l o r y, *The Integration of Women into the Roman Triumph*, „Historia" 47(1998) nr 4, s. 489-494).

przedstawicielom obcych społeczności, pochodzą z trzeciego wieku i wiążą się z triumfem cesarza Aureliana z roku 274, w którym zaprezentowano wielką rzeszę jeńców ze Wschodu i Zachodu, w tym tych najznamienitszych – Zenobię, królową Palmyry, wraz z synami, Herenianem i Timolaosem, oraz Tetryków z Imperium Galliarum[25]. Co do samej Zenobii, istnieje w źródłach kilka różnych wersji dotyczących jej dalszych losów po pojmaniu przez Rzymian. Niektóre z nich wykluczają udział królowej w triumfie Aureliana[26]. Według jednej, autorstwa Zosimosa[27], Zenobia umarła z powodu choroby lub głodu już podczas podróży powrotnej Aureliana do Europy. Również inni jeńcy zginęli – utonęli w morzu. Przeżyć miał jedynie jej syn Waballat. Niektórzy badacze dają wiarę

[25] Na temat triumfu Aureliana por. B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 148-158; t a ż, *The Semiotics of Triumph and Social Communication in the Roman Empire during the Principate Era*, s. 248, przyp. 64; t a ż, *Confrontation of the captivi nobiles and the Triumphator in the Roman Triumphal Ceremony*, s. 139, przyp. 24. Dietmar Kienast niesłusznie przypisuje Aurelianowi odbycie dwóch triumfów (por. D. K i e n a s t, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, s. 234). Według badacza pierwszy triumf miał mieć miejsce w roku 273 jako efekt zwycięstwa nad Zenobią (na podstawie przekazu Zosimosa – por. Z o s i m o s, *Nowa historia*, ks. I, rozdz. 61, tłum. H. Cichocka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 79n.), drugi zaś w roku 274 po zwycięstwie nad Tetrykusem I (na podstawie relacji Aureliusza Wiktora – por. S. A u r e l i u s z W i k t o r, *Zarys historii cesarzy*, ks. 35, rozdz. 5, tłum. I. Lewandowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 85). Streszczenie dyskusji na temat datowania triumfu zob. U. H a r t m a n n, *Claudius Gothicus und Aurelianus*, w: *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr.* (*235-284*), red. K.P. Johne, U. Hartmann, T. Gerhard, Akademie-Verlag, Berlin 2008, s. 319, przyp. 68. Por. też: R. S u s k i, *Konsolidacja cesarstwa rzymskiego za panowania cesarza Aureliana 270-275*, Avalon, Kraków 2008, s. 183n. Szerzej na temat triumfu Aureliana zob. m.in. L. H o m o, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien* (*270-275*), Fontemoing, Paris 1904, s. 122-130. Zob. też: E. M e r t e n, *Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta. Untersuchungen zu den pompae der Kaiser Gallienus und Aurelianus*, Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn 1968. Por. A. W a t s o n, *Aurelian and the Third Century*, Routledge, London 1999, s. 101, 177-179; U. H a r t m a n n, *Das palmyrenische Teilreich*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001, s. 411n.; B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 148-158; T. K o t u l a, *Aurelian i Zenobia*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2006, s. 125-130; H a r t m a n n, *Claudius Gothicus und Aurelianus*, s. 319; S u s k i, dz. cyt., s. 182-192. Zob. M. H a a k e, *„Trophäen, die nicht vom äußeren Feinde gewonnen wurden, Triumphe, die der Ruhm mit Blut befleckt davon trug...". Der Sieg im imperialen Bürgerkrieg im „langen dritten Jahrhundert" als ambivalentes Ereignis*, w: *Civil War in Ancient Greece and Rome: Contexts of Disintegration and Reintegration*, red. H. Börm, M. Mattheis, J. Wienand, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016, s. 237-301. Na temat triumfów z okresu kryzysu zob. M. H a a k e, *Zwischen Severus Alexanders Triumph über die Sāsāniden im Jahre 233 und den Triumphfeierlichkeiten Diocletians und Maximians im Jahre 303*, w: *Der römische Triumph*, s. 357-395.

[26] Przegląd stanowisk naukowych na ten temat znajduje się w pracy autorstwa Rexa Winsbury'ego (por. R. W i n s b u r y, *Zenobia of Palmyra. History, Myth and the Neo-Classical Imagination*, Duckworth, London 2010, s. 135).

[27] Por. Z o s i m o s, dz. cyt., 1, 59, s. 79.

wersji Zosimosa o śmierci Zenobii przed triumfem[28]. Inni jej przeczą[29] z uwagi na to, że przekazy większości autorów antycznych zgadzają się co do tego, że królowa Palmyry dotarła jednak do Rzymu i była prowadzona w pochodzie triumfalnym Aureliana[30]. Cesarz oszczędził życie również drugiego „drogocennego" jeńca – władcy Imperium Galliarum, a jednocześnie senatora rzymskiego o galijskich korzeniach, Tetrykusa I, który poddał się dobrowolnie[31] i kroczył w orszaku triumfalnym wraz ze swym synem Tetrykusem II.

Powody darowania życia prominentnym jeńcom mogły być różnorakie, trzeba jednak podkreślić, że zacni przedstawiciele społeczności podbitych przez Rzym najczęściej zawdzięczali życie łasce cesarskiej (łac. clementia Caesaris). Tak było w przypadku Batona[32]. Cesarz oszczędził go, zdaniem Swetoniusza, z wdzięczności za uratowanie życia. Wódz Desidiatesów miał się bowiem w przeszłości przyczynić do wybawienia Tyberiusza z opresji w sytuacji, gdy ten, wraz z legionami, został osaczony przez wrogów. Trzeba jednak dodać, że decyzja o pozostawieniu Batona przy życiu nie przeszkodziła cesarzowi w wyeksponowaniu go w pochodzie triumfalnym. Dopiero po ceremonii triumfalnej, którą przeżył, zacny jeniec odebrał swoją nagrodę. Najpierw został sowicie wynagrodzony przez cesarza, a następnie deportowany do Rawenny, miasta, które było wówczas miejscem zesłania więźniów politycznych. Tam mimo statusu jeńca w dostatku spędził resztę swoich dni, ciesząc się powszechnym sza-

[28] Na przykład Dietmar Kienast uznaje informacje o udziale Zenobii w triumfie za fikcyjne (por. K i e n a s t, dz. cyt., s. 242). Por. też: Y. Z a h r a n, *Zenobia between Reality and Legend*, Gilgamesh Publishing, Oxford 2003, s. 15n.

[29] Por. np. P.A. F é v r i e r, *Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre*, Vrin, Paris 1931, s. 136; E. W i l l, *Les Palmyréniens. La Venise des sables*, Colin, Paris 1992, s. 194; E. E q u i n i S c h n e i d e r, *Septimia Zenobia Sebaste*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, s. 54-60; K o t u l a, dz. cyt., s. 108; W a t s o n, dz. cyt, s. 83n.; H a r t m a n n, *Das palmyrenische Teilrreich*, s. 411n.; t e n ż e, *Das palmyrenische Teilrreich*, w: *Die Zeit der Soldatenkaiser*, s. 372; B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 148-158; S u s k i, dz. cyt, s. 182-192.

[30] Por. m.in. F e s t u s, *Brewiarium dziejów ludu rzymskiego*, ks. XXIV, 1, w: *Brewiaria dziejów rzymskich*, tłum. P. Nehring, B. Bibik, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 275; E u t r o p i u s z, *Brewiarium od założenia miasta*, ks. IX, 13, w: *Brewiaria dziejów rzymskich*, s. 232; *Trzydziestu pretendentów*, w: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, tłum. H. Szelest, oprac. H. Szelest, Czytelnik, Warszawa 1966, s. 353; J o r d a n e s, *Historia Romana*, rozdz. 291, w: *Iordanis Romana et Getica*, red. T. Mommsen, Apvd Weidmannos, Berolini 1882, s. 37; *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, ks. 12, rozdz. 27, s. 152n.

[31] Por. *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, rozdz. 24, 2, s. 348. Odnośnie do motywów kierujących Tetrykusem w sprawie poddania się Aurelianowi por. E. D e m o u g e o t, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, t. 1, *Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien*, Aubier, Paris 1969, s. 518.

[32] Por. O w i d i u s z, *Ex Ponto*, ks. II, rozdz. 1, 46, w: tenże, *Tristia. Ex Ponto*, tłum. A.L. Wheeler, Harvard University Press, London 1939, s. 320n.

cunkiem[33]. Łasce cesarskiej również zawdzięczali swoje życie wzmiankowani wcześniej bliscy Segestesa, którzy opowiedzieli się po stronie wroga Rzymian, Arminiusza. Strabon, który przebywał w Rzymie podczas uroczystości triumfalnej Germanika i mógł być jej naocznym świadkiem[34], zwraca uwagę na nieobecność w ceremonii Arminiusza, którego Rzymianom nie udało się pojmać[35]. Wspomniany Segestes był honorowym widzem i specjalnym gościem w trakcie uroczystości[36]. W mowie skierowanej do Tyberiusza, którą Tacyt wkłada w jego usta, Germanin wstawia się za dziećmi, prosząc o wybaczenie ich win. Błąd syna tłumaczył młodym wiekiem, w którym popełnia się wiele nieostrożności, nie widział jednak usprawiedliwienia dla winy córki [37]. Decyzję dotyczącą ich losu Segestes wspaniałomyślnie pozostawił cesarzowi. Ten obiecał w swojej łaskawości wolność (łac. libertas) i bezpieczeństwo (łac. incolumitas) dla jego dzieci, a jemu samemu rezydencję w prowincji[38]. Podobnie jednak jak w przypadku Batona, Segimundus pomimo przyjaznego przyjęcia w Rzymie musiał wraz z pozostałymi jeńcami, między innymi z siostrą Thusneldą i Thumelicusem, wziąć udział w triumfie Germanika. Synowi Thusneldy darowano życie, jak zresztą większości prowadzonych w triumfach dzieci królów i wodzów. Po triumfie często umożliwiano im asymilację w społeczeństwie rzymskim i edukację. Warto w tym miejscu przywołać znane przykłady z epoki republiki: Juby II (łac. C. Iulius Iuba II), syna króla Mauretanii, Juby I, który wraz z ojcem, pokonanym przez Cezara pod Tapsus (łac. Thapsus), brał udział w triumfie Cezara z Afryki w roku 46 przed Chrystusem[39], czy kilkunastoletniej Kleopatry Selene[40]. Córka Kleopatry i Marka Antoniusza uczestniczyła w triumfie Oktawiana wraz ze swoim rodzeństwem, Aleksandrem Heliosem i – prawdopodobnie – Ptolemeuszem Filadelfosem. W epoce cesarstwa, wyrazem clementia Caesaris było również darowanie życia wspomnianym wcześniej jeńcom z Palmyry, Zenobii i jej synom, Herenianowi i Timolaosowi[41], a także galijskim Tetrykom.

---

[33] Por. G. S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1987, s. 145 (rozdz. 20, „Tyberiusz").

[34] Por. D. D u e c k, *Strabo of Amasia: A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, Routledge, London 2000, s. 86n.

[35] Por. T a c y t, *Roczniki*, ks. I, rozdz. 55; ks. II, rozdz. 41, s. 65, 97.

[36] Por. *The Geography of Strabo*, ks. VII, rozdz. 1, 4, s. 160-163.

[37] Została poślubiona przez Arminiusza wbrew woli ojca (por. T a c y t, *Roczniki*, ks. I, rozdz. 55; ks. I, rozdz. 58, s. 65-67).

[38] Por. tamże, ks. I, rozdz. 58, s. 66n.

[39] Por. P l u t a r c h, w: tenże, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 745n. (rozdz. 55, „Cezar").

[40] Por. *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 15, 6, t. 6, s. 42n.

[41] Por. P. S o u t h e r n, *Empress Zenobia: Palmyra's Rebel Queen*, Continuum, London 2008, s. 160.

Jakie były dalsze losy jeńców oszczędzonych przez triumfatorów? Juba II, który uczestniczył w triumfie Cezara z Afryki w 46 roku przed Chrystusem, za Augusta otrzymał wychowanie, edukację i status obywatela rzymskiego[42]. Jako Gajusz Juliusz Juba Numidyjczyk wszedł do najbardziej zaufanego otoczenia Oktawiana[43], a także towarzyszył mu w kampaniach wojennych[44]. Dzięki gruntownemu wykształceniu pisał greckojęzyczne dzieła o tematyce historycznej i geograficznej, a także prace poświęcone gramatyce[45]. Był znawcą sztuki. Ostatecznie August pozwolił mu objąć po ojcu władzę w Mauretanii[46]. Juba II poślubił córkę Marka Antoniusza i Kleopatry VII, Kleopatrę Selene[47], wcześniej mającą również status barbarzyńskiego jeńca triumfalnego[48]. Selene urodziła Jubie syna, Ptolemeusza, przyszłego króla Mauretanii, oraz córkę o nieznanym imieniu. O losach brata bliźniaka Kleopatry Selene, Aleksandra Heliosa, oraz najmłodszego brata, Ptolemeusza Filadelfosa, którzy wraz z Selene brali udział w triumfie Oktawiana, nie można stwierdzić nic pewnego. Być może ich życie zostało oszczędzone przez grzeczność względem Kleopatry Selene i udali się oni razem z siostrą na dwór do Mauretanii[49]. Ostatni z wymienionych zmarł co prawda w 29 roku przed Chrystusem, czyli w tym samym roku, w którym odbył się triumf, lecz nie mamy przesłanek, aby zdarzenia te ze sobą wiązać. Być może rację ma Duane Roller, która uważa, że obaj bracia zmarli po roku 29[50].

---

[42] Por. *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 15, 5, s. 42n.

[43] Por. A v i e n u s, *Ora Maritima*, rozdz. 279-280, w: *Rufi Festi Avieni Carmina*, red. A. Holder, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, s. 154.

[44] Juba II brał udział w kampanii przeciwko Markowi Antoniuszowi (por. *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 15, 6, s. 42n.).

[45] Por. P l u t a r c h, *Żywoty sławnych mężów*, s. 745n.

[46] Por. *Dio's Roman History*, ks. LIII, rozdz. 26, 2, s. 260n.; *The Geography of Strabo*, ks. XVII, rozdz. 3, 7, tłum. H.L. Jones, Harvard University Press, London 1967, t. 8, s. 168n.; T a c y t, *Roczniki*, ks. 4, rozdz. 5, s. 158. Zob. też: M. C o l t e l l o n i - Tr a n n o y, *Le Royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée* (*25 av. J.-C.-40 ap. J.-C.*), CNRS Editions, Paris 1997; D. R o l l e r, *The World of Juba II and Kleopatra Selene: Royal Scholarship on Rome's African Frontier*, Routledge, London 2003.

[47] Por. *The Geography of Strabo*, ks. XVII, rozdz. 3, 7, s. 168n.; P l u t a r c h, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1996, s. 301, 327 (rozdz. 36, 38, „Antoniusz"); *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 15, s. 42n.; S w e t o n i u s z, dz. cyt., s. 186 (rozdz. 26, „Gajus Kaligula").

[48] Po śmierci rodziców Selene została wzięta na wychowanie przez Oktawię, byłą żonę Antoniusza i siostrę Oktawiana (por. P l u t a r c h, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, s. 327 (rozdz. 87, 1-2, „Antoniusz"); S w e t o n i u s z, dz. cyt., s. 82n. (rozdz. 17, 5, „Boski August"); *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 15, 6, s. 42n.

[49] Por. *Dio's Roman History*, ks. LI, rozdz. 15, 6, s. 42n.; por. też: M. G r a n t, *Kleopatra. Eine Biographie*, Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach 1998, s. 319.

[50] Por. R o l l e r, dz. cyt., s. 83n. Przesłanką do takiego wnioskowania może być jedynie argumentum ex silentio. Kasjusz Dion po 29 roku przed Chrystusem nie wspomina o nich bowiem nawet jednym słowem.

Inny uczestniczący w triumfie Oktawiana jeniec, Dyteutus, wymieniony wcześniej najstarszy brat Adiatoryksa, objął po triumfie intratny urząd kapłański. Został kapłanem anatolijskiej bogini wojny i zwycięstwa, Ma[51] w kapadockiej Komanie Pontyjskiej (łac. Comana Pontica) w Azji Mniejszej. Zmarł dopiero w 34 roku po Chrystusie. Z kolei Thumelicus, syn Arminiusza i Thusneldy, który w wieku zaledwie trzech lat szedł obok matki w pochodzie triumfalnym Germanika, odbył edukację w Rawennie[52]. Z przekazu Tacyta wnioskujemy jednak, że jego życie nie było wolne od trosk. Niestety nie zachowały się odpowiednie passusy *Annales*, stąd o jego dalszych losach w Rzymie nie mamy pewnych informacji[53]. Przypuszcza się, że stracił życie za Kaliguli[54], w każdym razie nie było go wśród żywych już w chwili, gdy Cheruskowie w 47 roku wypraszali dla siebie króla od Klaudiusza[55]. Równie enigmatyczną wiedzę posiadamy na temat dalszych losów matki Thumelicusa, Thusneldy. Ernst Wallisch jest zdania, że trafiła do Rawenny wraz z synem i towarzyszyła mu w jego nauce[56]. Na temat losów Zenobii po triumfie autorzy źródeł podają różne informacje. Według autora *Historia Augusta Regina Orientis* otrzymała ona od Aureliana luksusową willę w Concae, położoną niedaleko willi Hadriana w Tivoli[57]. Syncellus donosi, że cesarz traktował Zenobię z wielkim szacunkiem; dowiadujemy się też, że poślubiła ona Rzymianina rangi senatorskiej[58]. Według *Historia Augusta* wraz z nią przebywały w Concae jej dzieci, prawdopodobnie byli to synowie Herenian i Timolaus[59], niewykluczone, że również Waballat[60]. Zonaras podaje, że Zenobia miała też przynajmniej dwie córki, z których jedna, według historyka, poślubiła cesarza Aureliana (sic!),

[51] Por. *The Geography of Strabo*, ks. XII, rozdz. 3, 35, s. 438n.

[52] Por. T a c y t, *Roczniki*, ks. I, rozdz. 58, s. 67. Na temat Rawenny jako miejsca pobytu przedstawicieli obcych rodów książęcych zob. tamże ks. II, rozdz. 63, s. 108n. (przykłady Maroboduusa i Katualdy).

[53] Por. tamże, ks. 1, rozdz. 58, s. 67.

[54] Por. tamże. Por. też: B e n a r i o, dz. cyt., s. 177n.

[55] Por. T a c y t, *Roczniki*, ks. XI, rozdz. 16, s. 235. Tacyt podaje, że jedynym kandydatem o królewskim rodowodzie był wówczas Italikus, syn Flawusa, brata Arminiusza, urodzony w Rzymie i posiadający obywatelstwo rzymskie.

[56] Por. W a l l i s c h, dz. cyt., s. 89, przyp. 10. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie ma źródeł, które potwierdzałyby tezę badacza. Por. B e n a r i o, dz. cyt., s. 179, przyp. 12.

[57] Por. *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, rozdz. 30, 27, s. 350. Por. też: H a r t m a n n, *Das palmyrenische Teilreich*, w: *Die Zeit der Soldatenkaiser*, s. 372, przyp. 79.

[58] Por. G. S y n c e l l u s, *Ecloga Chronographica*, rozdz. 721, w: tenże, *Ecloga Chronographica*, red. A.A. Mosshammer, B.G. Teubner, Leipzig 1984, s. 470. Por. też: G.H. M a c u r d y, *Two Studies on Women in Antiquity: Vassal Queens and Some Contemporary Women in the Roman Empire – Portraits of Royal Ladies on Greek Coins*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1937, s. 123.

[59] Por. K o t u l a, dz. cyt. , s. 129.

[60] Por. S o u t h e r n, dz. cyt., s. 160. Tej hipotezy nie potwierdza żadne źródło.

druga Rzymianina[61]. Autorzy antyczni odnotowują, że potomkowie Zenobii żyli w Rzymie jeszcze w czwartym wieku[62]. Zamiast śmierci znaczący awans polityczny spotkał również obu Tetryków z Galii, którzy obok Zenobii i jej synów brali udział w triumfie Aureliana. Tetryk I otrzymał dzięki Aurelianowi wysokie stanowisko w państwie; odtąd jako korektor Lukanii (łac. corrector Lucaniae) miał w swym ręku konkretną władzę[63]. Cesarz wyróżnił również jego syna, Tetryka II, któremu nadał godność senatora[64]. Jak zauważa Andreas Luther, świadectwem clementia Caesaris Aureliana było również to, że nie zacierano pamięci o cesarzach galijskich; co warte podkreślenia, nie zakazywano również kontynuowania kariery administracyjnej urzędnikom podległym cesarzom galijskim[65].

Przykłady najznamienitszych jeńców obcego pochodzenia z końca republiki i okresu pryncypatu, którzy na różne sposoby, niekiedy nawet dobrowolnie, popadali w niewolę u Rzymian, a następnie byli eksponowani w pochodach triumfalnych, pokazują, że częściej aniżeli za czasów pełnej republiki rezygnowano w omawianym czasie ze skazywania ich na śmierć. Przypadek Jana z Gischali, jednego z judejskich przywódców powstania antyrzymskiego, któremu wprawdzie oszczędzono życie, ale osadzono go w więzieniu, gdzie (prawdopodobnie) dożył ostatnich lat[66], nie należał, jak zaświadczają zachowane źródła, do najczęstszych. Nieskazywanie na śmierć wspomnianych zacnych jeńców barbarzyńskich, a więc darowanie im życia, nie musiało oznaczać, że pozostawali oni do końca życia pod strażą. Rzymianie często umożliwiali im normalne funkcjonowanie w swoim państwie, edukację czy dalszy rozwój zgodnie z indywidualnymi predyspozycjami, a nawet zdobycie obywatelstwa

[61] Por. *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, ks. 12, rozdz. 27, s. 152n.

[62] Por. E u t r o p i u s z, dz. cyt., ks. 9, rozdz. 13, s. 232; *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, rozdz. 27, 2, s. 350. Na temat domniemanych potomków Zenobii zob. A. B a l d i n i, *Discendenti a Roma da Zenobia?*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 30(1978), s. 145-149.

[63] Por. *Boski Aurelian*, w: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Adriana do Numeriana*, rozdz. 39, 1, s. 391 (por. też: A u r e l i u s z W i k t o r, dz. cyt., rozdz. 35, 5, s. 85; E u t r o p i u s z, dz. cyt., ks. IX, rozdz. 13, s. 232). W innym miejscu *Historia Augusta*, w biografii Tetrykusa (por. *Trzydziestu pretendentów*, rozdz. 24, 5, s. 348), zachowała się informacja, że została mu powierzona funkcja „corrector totius Italiae", co oznaczałoby, że miał on kontrolę nad całą Italią. W związku z tą rozbieżnością opinie badaczy są podzielone. Zdecydowana większość uważa, że w grę wchodziło raczej stanowisko niższe, to jest „corrector Lucaniae" (por. m.in. I. K ö n i g, dz. cyt., s. 179; K o t u l a, dz. cyt., s. 129; W a t s o n, dz. cyt., s. 95; H a r t m a n n, *Das palmyrenische Teilreich*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001, s. 416; W. E c k, *Geschichte der Stadt Köln: Köln in römischer Zeit*, Greven, Köln 2004, s. 580; A. L u t h e r, *Das gallische Sonderreich*, w: *Die Zeit der Soldatenkaiser*, s. 338).

[64] Por. *Boski Aurelian*, rozdz. 39, 1, s. 391.

[65] Por. L u t h e r, dz. cyt., s. 338.

[66] Por. J. F l a w i u s z, dz. cyt., ks. VI, rozdz. 9, 4, s. 387.

rzymskiego. Jeńcy nie tylko nie odrzucali oferowanej im szansy, ale nierzadko sami o nią prosili. Niektórzy, jak Dyteutus, Baton, Zenobia czy Tetrykowie, żyli w dostatku. Byli również tacy, którzy otrzymywali obywatelstwo rzymskie i wysoko awansowali. Jak zaświadcza przykład Juby II, za sprawą specjalnych starań cesarza jeniec mógł otrzymać gruntowną edukację, awans do grona ludzi bezpośrednio związanych z cesarzem, a nawet odzyskać władzę w królestwie ojca. Zdarzało się, że jeńcy triumfalni wchodzili w związki małżeńskie w Rzymie. Integracja w społeczeństwie rzymskim była zatem z ich perspektywy możliwa, a nawet pożądana. Jak pokazują przykłady, postawa taka nie musiała oznaczać rezygnacji z godności osobistej. Cesarze nader często okazywali swoją łagodność i oszczędzali życie tych, którzy w różny sposób przeciwstawili się władzy rzymskiej.

Ilustracją zarówno zmiany w traktowaniu jeńców barbarzyńskich, jak i łaski cesarskiej był los jednego z najpoważniejszych wrogów Rzymu w pierwszym wieku po Chrystusie – Karatakusa (łac. Caractacus), wodza celtyckiego plemienia Katuwelaunów (łac. Catuvellauni). Od 43 roku dowodził on akcją zbrojną w Brytanii skierowaną przeciwko Rzymianom podbijającym wyspę pod rozkazami Aulusa Plaucjusza[67]. Po przegranej bitwie, w której poległ brat Karatakusa Togodumnus, jemu samemu udało się zbiec w poszukiwaniu wsparcia od Silurów, a następnie od Ordowików. Kiedy w wyniku bitwy stoczonej z Rzymianami pod dowództwem Publiusza Ostoriusza Skapuli (łac. Publius Ostorius Scapula), nowego wodza rzymskiego oddelegowanego do stłumienia powstania antyrzymskiego w Brytanii i jednocześnie ówczesnego jej namiestnika, Karatakus ponownie zdołał uciec, udał się do królowej Brygantów Kartymandui, w nadziei na azyl. Ta jednak w myśl umowy klientelnej z Rzymem oddała zbiega w ręce zwycięzców[68] (2). Do niewoli, oprócz samego

[67] Aulus Plaucjusz (łac. Aulus Plautius) był konsulem w 29 roku po Chrystusie. Po podboju Brytanii i przekształceniu jej w prowincję rzymską stał się jej pierwszym namiestnikiem w latach 43-46 po Chrystusie (por. T a c y t, *Żywot Juliusza Agrykoli*, rozdz. 14, 1, w: tenże, *Dzieła*, s. 630). W nagrodę za ten militarny sukces został w roku 47 wynagrodzony przez senat, na wniosek cesarza, owacją (łac. ovatio) (por. t e n ż e, *Roczniki*, ks. XIII, rozdz. 32, s. 292; S w e t o n i u s z, dz. cyt., s. 220n. (rozdz. 24, 3, „Boski Klaudiusz"); *Dio's Roman History*, ks. LXI, rozdz. 30, 2, t. 8, s. 6n.; E u t r o p i u s z, dz. cyt., ks. IX, rozdz. 13, s. 232; zob. też: B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, s. 46, (przyp. 140), 62, 84-86, 242. Był to ostatni przypadek przyznania tej nagrody osobie niezwiązanej bezpośrednio z rodziną cesarską (por. też: A.R. B i r l e y, *The Fasti of Roman Britain*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 37-40; t e n ż e, *The Roman Government of Britain*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 17-25. Na temat kampanii Aulusa Plaucjusza w Brytanii zob. *Dio's Roman History*, ks. LX, rozdz. 19-21, t. 7, s. 413-423; D. B r a u n d, *Ruling Roman Britain: Kings, Queens, Governors and Emperors from Julius Caesar to Agricola*, Routledge, London 1996, s. 109-117. Na temat ustanowienia prowincji zob. J. C r e i g h t o n, *Britannia: The Creation of a Roman Province*, Routledge, London 2006.

[68] Por. T a c y t, *Roczniki*, ks. XII, rozdz. 36; ks. 12, rozdz. 40, s. 260-263; t e n ż e, *Dzieje*, ks. 3, rozdz. 45, w: tenże, *Dzieła*, s. 507. Na temat królowych, między innymi Brytanii, zob. P. Ke h n e,

Karatakusa, dostała się jego rodzina – żona, córki i bracia[69]. Po przybyciu do Rzymu Karatakus nie musiał obawiać się upokorzenia, które towarzyszyło jeńcom wiedzionym w pochodzie triumfalnym, gdyż ten odbył się wcześniej, w roku 44[70]. Tacyt przytacza wspaniałą mowę, którą przedstawiciel Brytanii miał wygłosić do Klaudiusza, wypraszając okazanie łaski i zachowanie przy życiu (3): „Gdyby moje umiarkowanie w powodzeniu równe było mojemu szlachectwu i stanowisku, byłbym raczej jako przyjaciel niż jako jeniec do tego miasta przybył, a ty, cesarzu, nie wzbraniałbyś się zawrzeć przymierza i pokoju z człowiekiem, pochodzącym od sławnych przodków i władającym tak licznymi ludami. Obecny mój los jak mnie hańbę, tak tobie chwałę przynosi. Posiadałem konie, mężów, broń, skarby – cóż dziwnego, że nie chciałem ich stracić? Jeżeli bowiem wy pragniecie wszystkim rozkazywać, czyż z tego wynika, żeby wszyscy mieli przyjmować niewolę? Gdybym się zaraz był poddał i tobie został wydany, ani mój los, ani twoja sława nie byłaby zajaśniała, a po moim straceniu nastąpiłoby zapomnienie; natomiast jeśli mnie przy życiu zachowasz, będę twej łagodności przykładem. Na te słowa Cezar (tj. Klaudiusz – przyp. K.B.) ułaskawił tak jego, jak żonę i braci"[71]. Cesarz dał się bez trudu przekonać argumentacji brytańskiego jeńca. Karatakus wraz ze swoją żoną i dziećmi najprawdopodobniej spędził resztę życia w Rzymie. Według Kasjusza Diona, przechadzając się pewnego dnia po mieście, oszołomiony wielkością i wspaniałością budowli stolicy imperium, miał dać wyraz zdziwieniu, jak to możliwe, że Rzymianie, którzy posiadają tak wiele, pożądają skromnych brytańskich chatynek[72].

„Babska władza" u ludów ościennych w ujęciu historiografii rzymskiej, Wydawnictwo Vis, Poznań 2002.

[69] Por. T a c y t, *Roczniki*, ks. XII, rozdz. 35, s. 260.

[70] Por. S w e t o n i u s z, dz. cyt., s. 215 (rozdz. 17, 3, „Boski Klaudiusz"); *Dio's Roman History*, ks. LX, rozdz. 23, 1, s. 424n.; E u t r o p i u s z, *Brewiarium od założenia miasta*, ks. IX, rozdz. 13, s. 232; por. też: T a c y t, *Dzieje*, ks. III, rozdz. 45, s. 507 (historyk ironicznie pisze tu o Karatakusie, który – po jego wydaniu Rzymianom przez Kartymanduę – miałby uczynić pełnym triumf Klaudiusza; por. H. H e u b n e r, *P. Cornelius Tacitus, Die Historien*, t. 3, Winter Verlag, Heidelberg 1972, s. 114).

[71] T a c y t, *Roczniki*, ks. XII, rozdz. 37, s. 261.

[72] Por. *Dio's Roman History*, ks. LXI, rozdz. 33, 3c, s. 22n.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 246-259
DOI 10.12887/30-2017-1-117-15

Jakub SADOWSKI

MŁODY, CZYLI MNIEJ RADZIECKI
Wokół figury wyobcowania w kinematografii okresu pierestrojki

Figura alienacji – która we wcześniejszych radzieckich produkcjach filmowych pojawiać się mogła jedynie incydentalnie – to jeden ze znaków rozpoznawczych artystycznego kina pierestrojki. Powszechne wykorzystywanie przez twórców kina figury alienacji to zarówno świadectwo kryzysu, jak i swoiste „odreagowywanie" przez kulturę kinematograficzną szeregu wcześniejszych uwarunkowań produkcji filmowej, uniemożliwiających nieskrępowane budowanie narracji o wielu zjawiskach.

Pierestrojka, ostatni etap historii politycznej, społecznej i kulturowej ZSRR, to – z punktu widzenia recepcji świata radzieckiego przez jego mieszkańców – czas bardzo specyficzny. Struktura rzeczywistości społecznej, przez poprzednie dwie dekady postrzegana jako statyczna, stabilna i niezmienna, weszła na drogę przemian. Historia „przyspieszyła" – po raz trzeci w dziejach kultury radzieckiej, po epoce rewolucyjnych przemian w latach dwudziestych i po okresie chruszczowowskim, którego wymownym symboliczno-politycznym akordem była wyartykułowana w trzecim programie KPZR enuncjacja stwierdzająca, że „obecne pokolenie ludzi radzieckich będzie żyć w komunizmie"[1]. Nie przypadkiem swój własny program przemian społeczno-politycznych Michaił Gorbaczow określił jako „odgórną rewolucję"[2], mającą przezwyciężyć stagnację lat breżniewowskich. Nie przypadkiem też w pamięci społecznej współczesnych Rosjan ostatnich kilka lat funkcjonowania ZSRR kojarzone jest z dynamizmem, zerwaniem z przeszłością i zdecydowanym marszem ku jakościowo nowej rzeczywistości[3].

W okresie rządów Gorbaczowa „przyspiesza" historia, „przyspiesza" też radziecka kinematografia, zmieniając swoją estetykę i oferując widzowi nieobecne w niej dotąd treści. Kultura kinematograficzna tego okresu nie jest zjawiskiem autonomicznym względem wszystkich innych dziedzin ówczesnej kultury, nie jest dyskursem izolowanym, lecz jednym z dynamicznie rozwi-

[1] *Programma Kommunisticzeskoj Partii Sowietskogo Sojuza*, Moskwa 1961, s. 142 (tłum. – J.S.).

[2] Por. M. G o r b a c z o w, *Przebudowa i nowe myślenie dla naszego kraju i dla całego świata*, tłum. A. Kurkus i in., PIW, Warszawa 1988, s. 15-73.

[3] Tezę tę potwierdzają przeprowadzone na początku lat dziewięćdziesiątych badania Aleksieja Jurczaka, stanowiące empiryczną podstawę wniosków zawartych w jego monografii (zob. A. J u r c z a k, *Eto było nawsiegda, poka nie koncziłos'. Poslednieje sowietskoje pokolenije*, Nowoje Litieraturnoje Obozrienije, Moskwa 2014). Potwierdzają ją także przeprowadzone przez mnie w roku 2016 w Moskwie jakościowe badania społecznej pamięci pierestrojki.

jających się i wzajemnie powiązanych dyskursów publicznych, dyskursem charakterystycznym dla modelu kulturowego schyłkowego ZSRR.

Model ten – który należy rozumieć jako fenomen kultury pluralistycznej w realiach monopartyjnego radzieckiego systemu ideologicznego, funkcjonujący w warunkach społeczeństwa posttotalitarnego – określam jako kulturę pierestrojki i nie nadaję mu „mechanicznie" ram czasowych ściśle powiązanych z rządami ostatniego sekretarza generalnego KPZR. Skłonny jestem mówić o funkcjonowaniu owego modelu w latach 1986-1990. Za cezurę otwierającą przyjmuję przy tym dwudziesty siódmy zjazd partii, który położył fundament pod funkcjonowanie pojęcia „głasnost'" w radzieckim dyskursie publicznym, z kolei za cezurę końcową uznaję wiosnę roku 1990 – wtedy właśnie niemal zbiegły się w czasie likwidacja artykułu szóstego konstytucji ZSRR, przyznającego partii komunistycznej status siły kierowniczej w państwie, oraz zniesienie cenzury. Jest to więc okres krótszy niż ten określany mianem gorbaczowowskiego (przypadającego na lata 1985-1991), a utożsamiany często z pojęciem pierestrojki jako takiej[4]. Zawężenie to jest jednak konieczne ze względu na dwa oczywiste fakty. Po pierwsze dlatego, że procesy kulturowe każdorazowo muszą być skatalizowane przez proces polityczno-społeczny, w którym uzyskanie władzy sekretarza generalnego (w marcu 1985 roku) przez polityka reprezentującego program reformistyczny dopiero w dłuższej perspektywie umożliwia zaistnienie trwałych zmian w społecznych praktykach dyskursywnych. Po drugie zaś dlatego, że zmiany polityczne roku 1990 zbiegają się z początkiem okresu, kiedy wyemancypowane kultury narodowe w rozpadającym się ZSRR doprowadzają do wyodrębnienia narodowych dyskursów partykularnych i do procesów kulturowych, które trwać będą po rozpadzie ZSRR, stanowiąc realia kultury modelu transformacji społecznej i rynkowej.

Pierestrojkowa kultura kinematograficzna jest jedną z płaszczyzn ogólnych procesów kulturowych w Związku Radzieckim charakterystycznych dla lat 1986-1990 – płaszczyzną integralną i nierozerwalnie związaną ze wszystkimi innymi. Panującemu modelowi kultury zawdzięcza ona swój publicystyczny charakter i katalog podejmowanych w jej obrębie tematów. Należały do nich choćby patologie nomenklaturowe, gospodarcze i społeczne, rozmaite oblicza

[4] Wzmiankowane w poprzednim przypisie pilotażowe jakościowe badania terenowe przeprowadzone przeze mnie (we wrześniu i w grudniu 2016 roku) w oparciu o metodę wywiadu biograficznego wyraźnie wykazują, że w rosyjskiej pamięci społecznej okres pierestrojki zamyka się bądź wraz z sierpniowym puczem Janajewa w roku 1991, bądź w roku 1993, w momencie siłowego rozwiązania tak zwanego kryzysu konstytucyjnego i towarzyszącego mu zbrojnego szturmu na moskiewski Dom Rad Rosji (obecnie gmach rządu Federacji Rosyjskiej). Publikacja podsumowująca badania ukaże się wkrótce w monografii zbiorowej przygotowywanej przez Pracownię Badań nad Pamięcią Zbiorową w Postkomunistycznej Europie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

buntu młodzieżowego, oblicza subkultur czy postaci tak zwanych nieformałów, czyli przedstawicieli wszelkich niekoncesjonowanych przez państwo i partię ruchów oddolnych. Należała do nich także kwestia zinstytucjonalizowanej przemocy (na przykład w wojsku) oraz cała gama tematów rozliczeniowych – terror stalinowski czy tożsamość indywidualna i społeczna w realiach stalinowskich. Kultura kinematograficzna pierestrojki to również platforma nowych rozwiązań estetycznych, w tym między innymi poszukiwania języka opisu szeregu zjawisk pozostających dotąd – ze względu na obecność mechanizmu cenzury i powiązanie estetyki z planem ideologicznym – poza oficjalnym dyskursem publicznym. Efektem funkcjonowania takiej właśnie platformy poszukiwań jest olbrzymia fala różnorakich obrazów wyobcowania.

Figura alienacji – która we wcześniejszych radzieckich produkcjach filmowych pojawiać się mogła jedynie incydentalnie (za zwiastun nadchodzącej estetyki należy w tym kontekście uznać fenomenalne *Straszydło*[5] Rołana Bykowa z roku 1983) – to jeden ze znaków rozpoznawczych artystycznego kina pierestrojki. Kino epoki kultury rewolucyjnej (od roku 1918 do przełomu lat dwudziestych i trzydziestych), jeśli już podejmuje problematykę wyobcowania, to skupia się raczej na jego obliczu klasowym niż indywidualnym; kino totalitarne (od połowy lat trzydziestych do roku 1956) obrazuje w specyficzny dla siebie sposób mechanizmy włączania do kolektywu[6], indywidualizację postaw traktując bądź jako przejaw zachowań wrogich, bądź jako wyzwanie dla ideologicznej socjalizacji. Drogę ku artystycznym realizacjom tematu alienacji otwiera po dwudziestym zjeździe KPZR estetyka odwilży (od 1956 roku), która jednak stosunkowo szybko zaczyna być krępowana nawracającą cenzurą i oczekiwaniami ideologicznymi. Twórcy kina epoki pierestrojki cieszą się bodaj największą w historii kinematografii ZSRR swobodą twórczą, funkcjonując przy tym w realiach społecznych socjalizmu czasów kryzysu gospodarczego i aksjologicznego, w którym ideologia stanowi już nie istotę procesów kulturowych, społecznych czy nawet politycznych, lecz ich konwencjonalne tło. Powszechne wykorzystywanie przez twórców kina figury alienacji to zarówno świadectwo kryzysu, jak i swoiste „odreagowywanie" przez kulturę kinematograficzną szeregu wcześniejszych uwarunkowań produkcji filmowej, uniemożliwiających nieskrępowane budowanie narracji o wielu zjawiskach.

Niniejszy tekst nie ma charakteru filmoznawczego, lecz semiotyczno-kulturowy – dlatego w analizach nie będę się skupiał na rozwoju wątku wyobcowania czy towarzyszących mu obrazów w procesie historyczno-filmowym. Alienacja interesuje mnie jako swoista figura narracyjna, jako rozpoznawalny

[5] *Czuczeło*, ZSRR, scen. R. Bykow, W. Żeleznikow (adaptacja powieści Żeleznikowa)

[6] Por. J. S a d o w s k i, *Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury. Studium kultury totalitarnej*, Libron, Kraków 2009, s. 45-100.

komponent tekstowy, czy też – jako kategoria znaków, niemarginalna z punktu widzenia przekazu artystycznego utworu[7]. Sam zaś stan wyobcowania opisywany za pomocą takich znaków traktuję jako sensotwórczy dysonans między postacią bohatera a mentalnym światem (nomosem[8]) społeczności ukazanej w filmie.

Prześledźmy zatem kilka kinematograficznych wcieleń figury wyobcowania w filmie fabularnym okresu pierestrojki, wyobcowania szczególnego, o podłożu pokoleniowym, a ściślej – opisywanego za pomocą znaków konfliktu międzypokoleniowego. Filmowe świadectwa takiej właśnie alienacji traktowane były przez radziecką krytykę czasów pierestrojki jako novum w historii rodzimej kinematografii. Ograniczymy się przy tym do kina języka rosyjskiego, do filmów o stwierdzonym oddziaływaniu społeczno-kulturowym, takich, które powołały do życia swój własny rozbudowany dyskurs krytyczny.

Szczególną uwagę zwrócimy na obraz Karena Szachnazarowa *Kurier*[9] z roku 1986. Dzieło to stanowi (w sensie estetycznym i narracyjnym) „pierwszą jaskółkę" języka kina charakterystycznego dla schyłkowego ZSRR, niemniej jednak właśnie w tym filmie pojawiają się wątki wyobcowania typowe dla ówczesnego kina obyczajowego. Należy do nich specyficzne nałożenie się tematu pokoleniowego konfliktu wartości (skądinąd „wiecznego tematu" literatury rosyjskiej, parafrazowanego przez krytykę i historyków literatury za pomocą tytułu słynnej powieści Iwana Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*[10]) na kwestię społecznej inflacji wartości radzieckich i radzieckiego modelu życia. Głównym bohaterem filmu jest nastolatek Iwan[11], który skończywszy szkołę, nie zostaje przyjęty na wyższą uczelnię i wydaje się w pełni usatysfakcjonowany posadą gońca w redakcji filozoficznego czasopisma naukowego. Dzięki tej

[7] Mówiąc o przekazie artystycznym utworu mam na myśli – zgodnie z koncepcją Jurija Łotmana – kompleks treści transmitowanych w jego obrębie w taki sposób, że są one intencjonalnie kodowane przez nadawcę za pomocą kodów uniemożliwiających odbiorcy ich jednoznaczne, konwencjonalne zdekodowanie (por. J. Ł o t m a n, *Struktura chudożestwiennogo tieksta*, w: tenże, *Ob iskusstwie. Struktura chudożestwiennogo tieksta. Siemiotika kino i problemy kinoestietiki. Statji. Zamietki. Wystuplenija (1962-1993)*, Iskusstwo-SPB, Sankt-Pietierburg 1998, s. 280).

[8] Nomos to – w znaczeniu zaproponowanym przez Petera Bergera – uniwersum symboliczne (czyli „kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość" oraz „dają się pomyśleć jako podłoże wszelkich znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych"; P.L. B e r g e r, T. L u c k m a n n, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 155n.), wraz ze swoją strukturą wiarygodności, czyli z grupą jednostek uznających go za swój (por. P.L. B e r g e r, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997, s. 81).

[9] *Kurjer* (w Polsce znany również pod tytułem *Goniec*), ZSRR, scen. A. Borodianski.

[10] Zob. I. T u r g i e n i e w, *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1995.

[11] W tej roli – Fiodor Dunajewski.

posadzie poznaje Katię[12] i jej ojca – swego głównego filmowego antagonistę – uczonego Siemiona Pietrowicza Kuzniecowa[13]. To właśnie duet Iwan–Siemion Pietrowicz posłuży Szachnazarowowi do ukazania w przerysowanych barwach konfliktu pokoleniowo-aksjologicznego. Iwan sportretowany jest jako człowiek niezwykle błyskotliwy i bezczelny; Siemion Pietrowicz mówi o nim: „Typowy przedstawiciel dzisiejszej młodzieży. Mieszanka nihilizmu i chamstwa”[14], a o postawie jego i podobnych mu młodych ludzi powie: „Wszystko przyjmują z wrogością. Ze wszystkiego robią spektakl. Błazenada dla zasady. Nam nic nie trzeba, wszystko wiemy lepiej”. Siemion Pietrowicz, ukazany bezsprzecznie jako beneficjent systemu społecznego, po wielokroć staje się ofiarą owej błazenady, gdyż – mimo wszelkich oznak przynależności do radzieckiego establishmentu naukowego – zdaje się intelektualnie nie dorastać do Iwana. Dlatego postrzega adoratora córki jako nihilistę – jego dystansu do rzeczywistości nie potrafi odebrać inaczej. Widz odbiera go jednak w odmienny sposób, narracja Szachnazarowa koncentruje się bowiem wokół postaci Iwana i zasadniczo prowadzona jest z jego perspektywy. Stąd też postawę bohatera cechuje raczej dystans i programowa ironia niż otwarta wrogość. Przyjrzyjmy się krótkiej próbce dialogu między oponentami:

> Siemion Pietrowicz: Ja, my, nasze pokolenie chcielibyśmy wiedzieć, dla kogośmy żyli i walczyli, w czyje ręce przejdzie wzniesiony przez nas gmach. […] Ciekaw bym się dowiedzieć, młody człowieku, wedle jakich zasad zamierza pan funkcjonować w społeczeństwie.
>
> Iwan: Wedle bardzo prostych zasad. Chciałbym mieć przyzwoitą pensję, samochód, mieszkanie w śródmieściu i daczę pod miastem. No i jeszcze nie napracować się.

To, co bulwersuje Siemiona Pietrowicza w bezczelnej replice Iwana, w istocie nie jest wyzwaniem rzuconym „pokoleniu ojców”, lecz recenzją tego pokolenia. Nieświadomy tego Siemion Pietrowicz w charakterystyczny dla tej postaci dydaktyczno-patriarchalny sposób peroruje.

> Siemion Pietrowicz: Cóż, te dobra materialne są konieczne, nie ma w nich nic nagannego. Trzeba jednak na nie zasłużyć. Trzeba dołożyć pewnych starań. Przecież nikt panu na piękne oczy nie da ani samochodu, ani daczy. Trzeba pracować, zdobywać wiedzę. Wtedy właśnie ładny samochód będzie dobrą, zasłużoną nagrodą. O ile tylko, jasna sprawa, chce go pan zdobyć w uczciwy sposób.
>
> Iwan: Jaki mroczny obraz pan namalował! To już lepiej bez samochodu. Lepiej chodzić pieszo.
>
> Siemion Pietrowicz: No właśnie. W inny sposób, mój młody przyjacielu, nie da rady. W żadnym wypadku.

[12] W tej roli – Anastasija Niemolajewa.

[13] W tej roli – Oleg Basiłaszwili.

[14] Wszystkie cytaty według list dialogowych poszczególnych filmów, przekład mój – J.S.

Iwan: A niby dlaczego nie? A jeśli się ożenić? Powiedzmy, na przykład, że uda mi się oczarować pańską córkę, ożenić się z nią – i gotowe. Pan ma kontakty i kasę. Nie zechce pan przecież uczynić nieszczęśliwym życia swojej jedynaczki. Znajdzie pan już sposób, by zapewnić mi miejsce na uczelni, a do tego jeszcze ciepłą posadkę. I postara się pan o mieszkanie.

Po ostatniej replice Iwana Siemion Pietrowicz wybucha i wyrzuca oponenta ze swego domu. Płynąca z ust Iwana krytyka – a radziecki widz rozpoznaje w niej wątki pojawiające się coraz częściej w pierestrojkowej publicystyce – odbierana jest przez filmowego reprezentanta systemu jako atak. Tuż obok rysuje się jednak inny punkt widzenia i inna wrażliwość: za zatrzaśnięte za Iwanem drzwi wybiega Katia, wyraźnie rozbawiona i podekscytowana tym, co się właśnie wydarzyło. Prosi go o numer telefonu i obiecuje zadzwonić. Tak zawiązuje się kolejne ogniwo filmowej narracji.

Rozmowa Iwana i Siemiona Pietrowicza znajduje specyficzne echo w fabule filmu. Bohater spotyka swojego przyjaciela Kolę Bazina[15] i zawiązuje się między nimi następująca wymiana zdań:

Iwan: Słuchaj, Bazin, wedle jakich zasad zamierzasz żyć w społeczeństwie?
Kola: To znaczy...?
Iwan: My i nasze pokolenie chcemy wiedzieć, w czyje ręce przejdzie wzniesiony przez nas gmach.
Kola: Ty co, w sensie filozoficznym się pytasz?
Iwan: Nie kombinuj. Mów: wedle jakich zasad funkcjonujesz?
Kola: Podstawową zasadą mojego istnienia jest służba hu… humanistycznym ideałom ludzkości.

W tym momencie i w taki właśnie sposób pojawia się w filmie Szachnazarowa charakterystyczny dla pierestrojkowych komunikatów artystycznych (w pierwszym rzędzie – audiowizualnych) chwyt, polegający na wpisaniu towarzyszącej oficjalnemu dyskursowi publicznemu ideologicznej sztampy w tło utworu. W estetyce drugiej połowy lat osiemdziesiątych następuje całkowita negacja czy też dekonstrukcja potencjału perswazyjnego języka ideologicznego[16]. Język dyskursu oficjalnego (w *Kurierze* przedstawiany jeszcze nie wprost jako polityczny) staje się kulturową scenerią, groteskową niedorzecznością. Chwyt zastosowany przez Szachnazarowa – i stosowany przez innych twórców filmowych tamtych lat – buduje obraz symetrycznego wyobcowania: świata społecznego wobec ideologii i ideologii wobec świata społecznego.

[15] W tej roli – Władimir Smirnow.

[16] Temu zagadnieniu poświęciłem studium *Znaki dyskursu oficjalnego w kinamatografii pierestrojki i ich funkcja* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, w druku).

Konflikt aksjologiczny między Iwanem i szeregiem bohaterów reprezentujących „pokolenie ojców" – ze względu na zastosowaną przez reżysera perspektywę narracyjną, w której punktem odniesienia jest Iwan, nie Siemion Pietrowicz – wpisuje *Kuriera* w grupę filmów prezentujących model wyobcowania „młodzi wobec starych". W kinematografii model ten okaże się zdecydowanie dominujący, choć równolegle z nim, jednak ze znacznie mniejszą częstotliwością, realizować się będzie model przeciwny – „starzy wobec młodych", zakładający nie tylko brak zrozumienia „ojców" dla aksjologii „dzieci", ale i zagubienie w świecie ich wartości, przeczucie, że niezrozumienie nowej aksjologii (czy wręcz niemożliwość jej zrozumienia) zagraża światu i tożsamości „ojców". Zresztą również w *Kurierze* znajdujemy świadectwo istnienia tego modelu – z tym, że ma tu ono wyraźne cechy satyryczne. Zawiera się w jednej ze scen przyjęcia urodzinowego, które wyprawiają córce rodzice Katii. Podczas rozmowy o współczesnej młodzieży głos zabiera jeden z gości – Oleg Nikołajewicz[17] – rozpoczynając kuriozalną tyradę o tym, że jego syn pije skondensowane mleko prosto z puszki. W tej mistrzowsko wyreżyserowanej i zagranej scenie owa puszka staje się katalizatorem coraz bardziej histerycznego monologu o niezrozumieniu pokolenia dzieci:

> Oleg Nikołajewicz: Obserwuję mojego syna – dobry chłopak, sportowiec. Cóż, syn to syn, złego słowa o nim nie powiem. Ale lubi, rozumiecie, pić mleko z puszki. […] Puszki takie, wiecie, żółte. Mleko skondensowane, tam jest jeszcze krowa namalowana. Ja mu mówię: dlaczego pijesz mleko nierozcieńczone? Przecież ono jest tłuste, prawda? Trzeba je przecież rozcieńczać. Lubię, mówi, nierozcieńczone. Lubi – rozumiecie? [...] Przecież ja nie żałuję mu tego mleka! Ja zrozumieć nie mogę. Zdrowy chłop, rozumiecie, piąchy, bicepsy, dżudo trenuje. Nie: musi zrobić dziurę w puszce – i tyk-tyk-tyk-tyk-tyk [podnosi dłoń do ust, naśladując pijącego syna]. A zaczniesz z nim rozmawiać – milczy. Ani tak, ani nie – ani słowa. Wysłucha, pomilczy – i znowu: kkk…. [naśladuje otwieranie puszki] – nową puszkę ssie. Uczyć się nie chce, pracuje byle jak. Myślałem, że chce zostać mistrzem tego swojego dżudo. Ale też nie chce! Mówię: to po co ci to wszystko, bicepsy, tricepsy, te wszystkie mięśnie dwugłowe, po co? Czego ty nimi chcesz dokonać? I wiecie, co on zrobił? Wziął – o tak – do ręki puszkę [pokazuje], tak ją kkk… [zaciska pięść] – na miazgę. I mówi: ty tak nie zrobisz! No i wyjaśnijcie mi, co to wszystko znaczy!
>
> Siemion Pietrowicz: Uspokój się, uspokój, Oleg. Wydaje mi się, że przesadzasz. Znam przecież twojego syna – wspaniały chłopak. Jesteś po prostu wobec niego za surowy – i tyle.
>
> Oleg Nikołajewicz: Przestań, Siemion, przestań. Chcę zrozumieć, czego on chce. Chcę wiedzieć, kogo wychowałem. Mam do tego prawo czy nie? Mam? Niech mi powie: stary, jesteś osioł, żyłeś nie tak, jak trzeba, ja będę żyć inaczej – ja zrozumiem, ale niech powie! A on cały czas milczy! Niech w ogóle wynosi się z domu! Ale on milczy! Korzysta ze wszystkiego – i milczy!

[17] W tej roli – Władimir Mieńszow.

Monolog Olega Nikołajewicza jest nie tyle groteskowy, ile tragikomiczny. Puszka skondensowanego mleka stanowi pretekst do rozpoczęcia tyrady o postępowaniu syna, który – pijąc napój nierozcieńczony – dokonuje swoistego sabotażu: używa mleka „nie wedle przeznaczenia". Zachowanie takie mogłoby być przejawem postawy buntu (wówczas byłby on zapewne równie kuriozalny, jak tyrada Olega Nikołajewicza), nic jednak nie wskazuje na to, że syn bohatera, pijąc radziecką zguszczonkę prosto z puszki, czyni tak na złość ojcu; ten ostatni, domagając się wyjaśnień, pragnie n o m i n a c j i postępowania syna, czyli – w języku semiotyki – nadania aktowi picia w t a k i s p o s ó b statusu znakowego bądź tekstowego (czyli na przykład stwierdzenia: „ponieważ stary, jesteś osioł, to piję z puszki dlatego, że ty tak nie robiłeś"). Syn jednak po prostu „lubi nierozcieńczone" – i to właśnie owo „po prostu" wyprowadza Olega Nikołajewicza z równowagi. Jego przeczucie, że za zachowaniem syna kryć się musi nieznane znaczenie, przesądza o wyobcowaniu zgodnie z modelem „starzy wobec młodych" – choć w przerysowanym wariancie.

Zanim omówimy reprezentatywne dla kultury pierestrojki filmowe realizacje powyższego modelu, powróćmy jeszcze na chwilę do „młodych względem starych" – choćby dlatego, że właśnie w oparciu o ten model powstało dzieło stanowiące kinematograficzną ikonę pierestrojki. Jest nim *Mała Wiera*[18] Wasilija Piczula z roku 1988 – obraz słynny ze względu na historyczne przełamanie obyczajowego tabu kina radzieckiego i ukazanie sceny aktu płciowego, choć zasługujący na uwagę nie tylko ze względu estetykę, lecz również ze względu na wątek międzypokoleniowych antagonizmów aksjologicznych. Postać głównej bohaterki filmu, nastolatki Wiery[19], stanowi uosobienie buntu młodzieżowego z jego charakterystycznymi dla lat osiemdziesiątych atrybutami: dyskotekowym trybem życia i dyskotekową modą oraz inklinacją do kontaktów z na poły kryminalnym środowiskiem, do uczestnictwa w rozróbach i konfrontacjach z milicją. Będąc reprezentantką postawy takiego właśnie buntu – buntu o rysach w istocie rzeczy konwencjonalnych, typowych dla radzieckiej prowincji (akcja filmu toczy się w ukraińskim Mariupolu) – bohaterka spotyka Sieriożę[20]. Postać ta pokrewna jest tragikomicznemu Iwanowi z *Kuriera*, jest jego wariantem dramatycznym, przy tym intelektualnie i życiowo dojrzalszym. Poniekąd i Wiera stanowi dramatyczny odpowiednik Katii – pochodzący jednak nie z domu stołecznego, elitarnego, lecz z prowincjonalnego i robotniczego. Sierioża staje się przewodnikiem Wiery po świecie nonkonformizmu, podczas gdy jej środowisko domowe oczekuje postaw tradycyjnych i konformistycznych. Nonkonformizm bohatera postrzegany jest przez rodzinę

[18] *Maleńkaja Wiera*, ZSRR, scen. M. Chmielik.
[19] W tej roli – Natalia Niegoda.
[20] W tej roli – Andriej Sokołow.

Wiery (przede wszystkim przez jej ojca Nikołaja[21]) właśnie w kategoriach, które Siemion Pietrowicz z *Kuriera* określiłby jako nihilistyczne[22]. W pełnej postaci nonkonformizm ten przejawia się w scenie przyjęcia w domu rodziców Wiery, podczas którego nastąpić ma oficjalne zapoznanie ich z Sieriożą jako narzeczonym córki. Bohater pojawia się znacznie spóźniony, w stroju całkowicie odbiegającym od uznawanego za odpowiedni do tej sytuacji. Podczas gdy Nikołaj oczekuje na przyszłego zięcia w marynarce i kamizelce, mimo że dzień jest upalny, Sierioża przychodzi ubrany zupełnie nieformalnie – w pomarańczowej koszulce i kwiecistych szortach. Po pierwszym toaście odmawia picia wódki, przechodząc na wino (stanowiące w realiach radzieckich napój zdecydowanie kobiecy), pijąc – wprawdzie zgodnie z zachodnią etykietą, lecz wbrew oczekiwaniom Nikołaja – nie do dna, lecz po trochu. Opuszcza przyjęcie wraz z Wierą niemal natychmiast po jego rozpoczęciu, mimo że rodzina spodziewa się konwencjonalnie długiego, kilkugodzinnego zapewne spotkania. Oczekiwania rodziców i uroczysty charakter przyjęcia wynikają w dużej mierze z faktu, że wszyscy poza Sieriożą sądzą, iż Wiera spodziewa się dziecka – takiego argumentu córka użyła bowiem, by wymusić zgodę na ślub. Jej partner nie jest tego świadom; co więcej – to postać prostolinijna, nieskłonna do kłamstwa (w odróżnieniu od całej rodziny Wiery). Niemniej jednak poprzez całokształt swojego zachowania na przyjęciu bohater łamie niepisane zasady wejścia do rodziny, nawiązania communitatis poprzez uczestnictwo w rytualnym posiłku, we wspólnototwórczym piciu alkoholu (w rytmie wznoszonych toastów i każdorazowo do dna), poprzez rezygnację z czasu codziennego na rzecz czasu święta i rytuału, odmierzanego nie przez godziny i minuty, lecz przez fazy uczty i wzajemnego zapoznawania się.

Pod względem komunikacyjnym i semiotycznym sytuacja jest analogiczna do asymetrycznego konfliktu między Olegiem Nikołajewiczem z *Kuriera* a jego synem, miłośnikiem mleka z puszki: Sierioża nie nadaje swojemu postępowaniu żadnego statusu znakowego czy tekstowego, podczas gdy rodzina Wiery i ona sama odczytują je jako znaczące. Bohater zachowuje się – znów jak miłośnik mleka z puszki – „po prostu": odrzuca uczestnictwo w działaniach zrytualizowanych, których nie rozumie; przychodzi do rodziców Wiery, by ich poznać i by się im przedstawić, nie zaś po to, by spędzać czas z nimi zamiast z narzeczoną. Mamy więc w gruncie rzeczy do czynienia z wyobcowaniem „starzy wobec młodych" – ale ukazanym z perspektywy narracyjnej zogniskowanej wokół młodych. Model wyobcowania „młodzi wobec starych"

[21] W tej roli – Jurij Nazarow.

[22] Ponieważ *Ojcowie i dzieci* Turgieniewa są – chcąc nie chcąc – literackim punktem odniesienia dla rosyjskich narracji o antagonizmach międzypokoleniowych, postać Sierioży w naturalny sposób koresponduje z Turgieniewowskim wzorcem nihilisty – Jewgienijem Bazarowem.

widoczny jest wprawdzie w przypadku Siergieja, ale poprzez odrzucenie jego osoby przez rodzinę dziewczyny. Z czasem bowiem, gdy wzajemne niezrozumienie między nim a Nikołajem dramatycznie wzrośnie, Sierioża zostanie przez niedoszłego teścia pchnięty nożem w brzuch. De facto odrzuci go sama Wiera: przedkładając lojalność wobec rodziców nad lojalność wobec partnera, bohaterka w zeznaniach na milicji oczyszcza ojca. Czyn ten oznacza zdradę wobec Sierioży, ale i przyjęcie tak oczekiwanej ze strony rodziców postawy konformistycznej. Obraz Wiery wyobcowanej z rodziny to dramatyczny obraz bohaterki zmagającej się z koniecznością przyjęcia takiej postawy. Efektem rozterek wewnętrznych, alienacji i nieumiejętności skutecznego przeciwstawienia się rodzicom jest próba samobójcza.

Przytoczmy jeszcze jeden reprezentatywny przykład młodzieżowego wyobcowania w filmie, istotny nie ze względu na szczególną artystyczną wartość dzieła, lecz na kompletność figury alienacji. Modelowy jej obraz zawarty został przez Michaiła Tumaniszwilego w dramacie obyczajowym *Awaria, córka gliniarza*[23]. Wyobcowanie głównej bohaterki, Walerii o przezwisku „Awaria"[24], wzmocnione zostało, z jednej strony, faktem jej przynależności do subkultury metalowej, z drugiej – okolicznością, że jej ojciec Aleksiej[25] jest milicjantem, a więc instytucjonalnym przedstawicielem systemu radzieckiego, do subkultur podchodzącego z wielką nieufnością. W filmie Tumaniszwilego ukazany zostaje niezwykle konsekwentny bunt młodzieżowy, a jego obliczem jest nie tylko permanentny konflikt na linii rodzice–dzieci, bezczelny (lub bliski bezczelności) sposób rozmowy młodych ze wszystkimi starszymi, ale i głęboka kontestacja wszelkich norm obyczajowych, również seksualnych. Widz ogląda bohaterkę w sekwencji scen, w których podejmie ona próbę utraty dziewictwa z przypadkowo spotkanym mężczyzną w wieku jej ojca. To kwintesencja alienacji bohaterki. Równie przejmująco alienacja ta ukazana została w scenie, w której jadąca autobusem Awaria styka się z powszechnym bezpardonowym atakiem, wywołanym przez jej typowy dla uczestniczki subkultury metalowej wygląd, a skatalizowanym przez zachowanie niezgodne z normą – brak biletu.

W tym miejscu – nie wchodząc w szczegóły – wypada jeszcze zaznaczyć, że pierestrojkowe filmy uwypuklające wątki subkulturowe w naturalny sposób generują obrazy wyobcowania. Dzieje się tak we *Włamywaczu*[26] Walerija Ogorodnikowa, narracji bardzo otwartej, prowadzonej środkami częściej audiowizualnymi niż dialogowymi. Młodziutki Siemion[27] poszukuje swojej

[23] *Awarija, docz mienta*, ZSRR, 1989, scen. J. Korotkow.
[24] W tej roli – Oksana Arbuzowa.
[25] W tej roli – Władimir Iljin.
[26] *Wzłomszczik*, ZSRR, 1987, scen. W. Prijomychow.
[27] W tej roli – Oleg Jełykomow.

tożsamości w subkulturze rockowej, wewnętrznie alienując się ze środowiska dziecięcej orkiestry dętej, w której gra jako uczeń szkoły muzycznej. Rockmanem jest jego starszy brat Kostia (w którego wcielił się rzeczywisty rockman Konstantin Kinczew, lider głośnego leningradzkiego zespołu Alisa). W scenie rozmowy z bratem Kostia wypowiada swoiste credo subkulturowej alienacji: „Tu jest moje miejsce. To moje życie. Mój czad. Ja bez tego życia nie mogę. Nie mogę. Dlatego będę żyć właśnie tak. Wiesz przecież: mnie – zresztą, co tam mnie: nas – nie da się już zmienić. Nas można tylko zniszczyć". Wyobcowanie przedstawicieli kultury rocka staje się też tematem finałowej puenty jednego z najważniejszych filmów pierestrojki – *Assy*[28] Siergieja Sołowjowa, w której pojawia się postać legendarnego rockmana Wiktora Coja. Jego bezkompromisowa postawa buduje perspektywę narracyjną całego – kończącego się zresztą tragicznie – filmu, nadając mu nowy wydźwięk.

Wróćmy jednak do wywodu o alienacji pojawiającej się w wyniku niezrozumienia między pokoleniami. Jako reprezentatywne przykłady wyobcowania według modelu „starzy wobec młodych" w schyłkowym kinie radzieckim należałoby wymienić dwa filmy: *Zabawy młodych*[29] Jewgienija Gierasimowa i *Droga Jeleno Siergiejewna*[30] – wspólną pracę reżyserską Walerija Achadowa i Eldara Riazanowa. Oba filmy łączy obraz wyobcowania poszczególnych przedstawicieli świata starszego pokolenia, niebędących w stanie ani zrozumieć, ani przyjąć zasad funkcjonujących w świecie młodych, przedstawionym jako bezwzględny i cyniczny; ponadto oba też mówią o patologiach szkolnych – i niewątpliwie pretendują do szerszych uogólnień. Główny bohater *Zabaw młodych* Anton Michajłowicz Gorszkow[31], nauczyciel wychowania fizycznego w technikum, pada ofiarą spisku grupy swoich uczniów zagrożonych niezaliczeniem przedmiotu. Uczniowie „delegują" koleżankę, Swietłanę Bobylową[32], aby „załatwiła" zaliczenie całej grupie, uwodząc nauczyciela. Gorszkow stanowczo opiera się coraz bardziej napastliwej uczennicy, w pewnym jednak momencie w jego domu wydarza się coś, co radykalnie zmienia stosunek bohaterów do siebie (szczegóły owego wydarzenia pozostają nieznane widzowi ze względu na modelowo otwartą strukturę narracji filmu). Wkrótce dochodzi do ujawnienia rosnącej zażyłości Gorszkowa i Swiety. Nauczyciela czeka całkowita utrata autorytetu, ostracyzm ze strony całej społeczności szkolnej – młodzieży i pedagogów – i alienacja. Szczególne zetknięcie ze światem młodych pozbawia go reputacji w jego własnym środowisku i jednocześnie naraża na agresję ze strony kolegów Swietłany; zostaje napadnięty w ciemnej

[28] *Assa*, ZSRR, 1987, scen. S. Liwniew, S. Sołowjow, N. Ejdelman, .
[29] *Zabawy mołodych,* ZSRR*,* 1987, scen. W. Mierieżko.
[30] *Dorogaja Jelena Siergiejewna*, ZSRR, 1988, scen. L. Razumowskaja, E. Riazanow.
[31] W tej roli – Stanisław Lubszyn.
[32] W tej roli – Marina Zudina.

uliczce. Matka dziewczyny błaga Gorszkowa o opuszczenie miasta. Wyjazd bohatera stanowi ponurą puentę jego wyobcowania.

Droga Jeleno Siergiejewna – to dzieło filmowe wprowadzające na ekran sztukę Ludmiły Razumowskiej, stanowiącą podstawę scenariusza dopracowanego przez Eldara Riazanowa. Przedstawiony w filmie obraz stosunków młodego i starszego pokolenia traktuje o bezwzględności młodych nie mniejszej niż ta ukazana przez Gierasimowa. Akcja osnuta jest wokół swoistej niespodzianki, jaką swej nauczycielce[33] sprawi kilkoro uczniów tuż po złożeniu egzaminów maturalnych. Młodzi ludzie odwiedzają Jelenę Siergiejewną w domu w dniu jej urodzin, zmuszając nauczycielkę do zaimprowizowania poczęstunku. Wkrótce prezenty i obietnica pomocy w leczeniu jej matki okazują się propozycją korupcyjną – Jelena jest depozytariuszką klucza od sejfu, w którym przechowywane są prace egzaminacyjne uczniów (napisane z nienajlepszym rezultatem). Gdy zbulwersowana tą ofertą nauczycielka odmawia – pada ofiarą szantażu i przemocy, stając się więźniem we własnym mieszkaniu. Konsekwentnej niezgodzie bohaterki na złamanie swych zasad towarzyszy szok spowodowany świadomością, do jakich kroków skłonni są ci, po których spodziewała się wyznawania kodeksu wartości przekazywanego im przez nią – jak sądzi – przez lata nauki. Film kończy dramatyczna scena, w której uczennica dobija się do zamkniętych drzwi łazienki. W środku znajduje się nauczycielka, a widz – mimo niedopowiedzeń dramatopisarki i reżysera – przypuszcza, że popełniła samobójstwo. Mimo że dzieło Achadowa i Riazanowa wieńczy inny obraz niż ten ukazany w finale *Zabaw młodych* Gierasimowa, w obu filmach mamy do czynienia z takim zderzeniemem światów wartości dwóch pokoleń: ustępującego i wchodzącego w dorosłe życie, które poprzez alienację przedstawicieli tego pierwszego prowadzi do ich eliminacji. Filmowi „ojcowie" mogliby powtórzyć „dzieciom" słowa Kostii z *Włamywacza*: „Nas nie da się już zmienić. Nas można tylko zniszczyć".

*

Figura wyobcowania o zabarwieniu międzypokoleniowym – to zaledwie jeden wariant z całego katalogu jej filmowych inkarnacji charakterystycznych dla kina pierestrojkowego – nie tylko autorskiego, które wywalczyło sobie trwałe miejsce w historii kinematografii światowej (jak filmy Aleksandra Sokurowa czy Kiry Muratowej), lecz również reprezentującego nowy, masowy, główny nurt ówczesnego radzieckiego procesu historycznofilmowego. Do katalogu tego zaliczyć należy przede wszystkim wyobcowanie w instytucjo-

[33] W tej roli – Marina Niejołowa.

nalnym mikrokosmosie: w wielu filmach ukazywane są odczuwające jednostki w wyizolowanych środowiskach, które – w świetle teorii Ervinga Goffmana[34] – należałoby uznać za instytucje totalne. Model kulturowy pierestrojki, ze swą estetyką powiązaną z wątkami rozliczeniowymi, nie mógł nie doprowadzić do zainteresowania się w tym kontekście światem łagrowym, jego brutalnością i bezprawiem. Temat ten podejmowany był między innymi w takich głośnych filmach, jak *Bezprawie*[35] Igora Gostiewa czy *Komu na Rusi się żyje...*[36] Michaiła Wiedyszewa. Filmowy świat instytucji totalnych to także świat radzieckiej armii. Artystyczne studia stosunków panujących między poborowymi czy między kolejnymi ich rocznikami (zjawisko tak zwanej fali – ros. diedowszczina) i obrazy towarzyszących im wyobcowań zawarte zostały choćby w *Konwoju*[37] Aleksandra Rogożkina i w *Stu dniach przed rozkazem*[38] Chusejna Erkenowa. Problematyka wyobcowania w penitencjarnych instytucjach totalnych pokrewna jest innej, którą umownie można nazwać rozliczeniową, będącej efektem powrotu do dyskursu publicznego tematyki związanej z krytyką totalitarnych, stalinowskich praktyk społecznych. Podejmowana była w niezwykle licznej grupie filmów i doczekała się znakomitych zobrazowań, na przykład w takich dziełach filmowych, jak *Jutro była wojna*[39] Jurija Kary według opowieści Borysa Wasiljewa czy *Nocowała ongi chmurka złota*[40] Sułambeka Mamiłowa według noweli Anatolija Pristawkina. Na skrzyżowaniu tematyki instytucji totalnych i problematyki rozliczeniowej sytuuje się dramat filmowy Aleksandra Proszkina *Chłodne lato 53-go*[41], w którym fenomenalna, niezwykle wymowna realizacja artystyczna figury wyobcowania pojawia się dopiero w ostatnich kadrach, w scenie obrazującej powrót do „starego" życia amnestionowanych łagierników – postaci doskonale rozpoznających się nawzajem, a przez otoczenie niezauważanych bądź ignorowanych. Dodajmy na koniec, że kinematografia schyłkowej pierestrojki przynosi świadectwa wyobcowania w realiach rozpoczynającej się transformacji gospodarczej, sprowadzające się do obrazów marginalizacji społecznej bohaterów.

Jak powiedzieliśmy znacznie wcześniej, figura wyobcowania jako stały, rozpoznawalny znak kina radzieckiego, pojawiła się w nim właśnie w okresie pierestrojki, wskutek liberalizacji większości aspektów polityki wewnętrznej

---

[34] Zob. E. G o f f m a n, *Instytucje totalne. O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2011.

[35] *Biespriedieł*, ZSRR, 1989, scen. I. Gostiew.

[36] *Komu na Rusi żit'...*, ZSRR, 1989, scen. E. Wołodarski.

[37] *Karauł*, ZSRR, 1989, scen. I. Łoszczilin.

[38] *Sto dniej do prikaza*, ZSRR, 1990, scen. J. Polakow, W. Chołodow.

[39] *Zawtra była wojna*, ZSRR, 1987, scen. B. Wasiljew.

[40] *Noczewała tuczka zołotaja*, ZSRR, 1989, scen. A. Pristawkin.

[41] *Chołodnoje leto piat' diesiat trietjego...*, ZSRR, 1987, scen. E. Dubrowski.

i coraz większego „poluzowania" gorsetu cenzury. Figura ta stanowiła element refleksji nad dziedzictwem kulturowym powracającym do oficjalnego obiegu czy pojawiającym się w nim po raz pierwszy (nad literaturą piękną i kinematografią skazaną dotąd przez cenzurę na niebyt), element artystycznego komentarza nowych sfer odkrywanych przez kulturę oficjalną, zarezerwowanych do niedawna dla dyskursów niezależnych, undergroundowych czy alternatywnych, element szerokiego dyskursu, w którym odbywało się swoiste oswajanie zjawisk rzeczywistości społecznej w kulturze oficjalnej dotychczas tabuizowanych.

Figurę wyobcowania pokoleniowego należy bez wątpienia uznać za ważny element dyskursu aksjologicznego kinematografii schyłkowego ZSRR, element dyskusji z radzieckim systemem wartości, pozostającym dotąd w kulturze oficjalnej poza sferą refleksji krytycznej. To nie odwieczny konflikt „ojców i dzieci" był właściwym tematem katalizowanym przez obrazy alienacji pokoleń. Szachnazarowowski dialog, podczas którego młody bohater oświadcza: „Podstawową zasadą mojego istnienia jest służba hu... humanistycznym ideałom ludzkości", stanowi element artystycznej refleksji nie o aksjologicznej kondycji młodego pokolenia, lecz o hermetyczności i sztuczności systemu norm dorosłego, czyli – radzieckiego świata. Iwan z *Kuriera*, snujący wizję intratnego, „ustawiającego" na całe życie mariażu, nie rekapituluje nowych idei młodego pokolenia, lecz wkłada w usta jego przedstawicieli strategie pokolenia „ojców", doskonale w społeczeństwie radzieckim znane i z sukcesem stosowane.

Na koniec należy stwierdzić, że duży stopień publicystyzacji dyskursów kultury oficjalnej modelu pierestrojkowego czyni kinematografię bezcenną kronikarką stanu społeczeństwa radzieckiego w jego schyłkowym stadium – społeczeństwa rozpoczynającego drogę ku transformacji kulturowej, ku rozpadowi dyskursu radzieckiego na autonomiczne dyskursy kultur narodowych.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 263-279
DOI 10.12887/30-2017-1-117-16

Jerzy W. GAŁKOWSKI

CZŁOWIEK – ISTOTA PRZEŻYWAJĄCA

Fakt i sposób przeżywania łączy nas jako wspólny los. Człowiek nie jest samotną wyspą, jak pisał Thomas Merton, cytując Johna Donne'a, nie jest zamkniętą w sobie monadą, żyje w świecie i poprzez świat, uzewnętrznia siebie w świecie i uwewnętrznia świat w sobie dzięki przeżywaniu. Nasz sposób istnienia to istnienie wspólnotowe. Przekształcanie świata odpowiednio do potrzeb drugiego człowieka, które z nim współodczuwamy, jest wyrazem szacunku dla niego, miłości.

Pojęcie przeżywania (przeżycia) jest bardzo złożone, wieloznaczne, co szczególnie uwyraźnia się w języku potocznym. Mówi się bowiem: „On przeżył tę wojnę czy katastrofę", co oznacza, że jakieś wypadki nie przerwały biegu życia; mówi się też: „On bardzo przeżył śmierć swojego przyjaciela", co oznacza duże natężenie uczuć, a nawet silne zaangażowanie całej sfery psychicznej człowieka, spowodowane okolicznościami zewnętrznymi. W niniejszym tekście zajmę się pojęciem przeżywania bliskim tego drugiego rozumienia.

Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* – podobnie jak wiele innych jego wypowiedzi – miała za przedmiot prawdę rozumianą obiektywnie. W niektórych relacjach dziennikarskich sugerowano, że encyklika ta ogranicza ludzką wolność, a tym samym godzi w ludzką podmiotowość (subiektywność) i całą złożoną strukturę osobową oraz neguje znaczenie procesu przeżywania. Akcentując obiektywną prawdę, dokument ten jakoby deprecjonuje ludzkie wnętrze, moc osobistego poznania i odczuwania wartości, autonomię sądów sumienia, wolność decyzji, zdolność reagowania uczuciowego. Inaczej mówiąc, czyni nieważnymi przeżycia, człowieka zaś ukazuje jako rodzaj superkomputera, nieczułego i niewrażliwego, niemającego osobistego życia. Jest to oczywiste nieporozumienie, a może nawet zafałszowanie myśli Papieża. Zarówno treść encykliki *Veritatis splendor*, jak i wcześniejsze, filozoficzne prace Karola Wojtyły pokazują, jak wielkie znaczenie nadaje on pojęciu i rzeczywistości przeżywania[1]. W swoich publikacjach filozoficznych i teologicznych, dążąc do syntezy filozofii bytu i filozofii świadomości, stara się doprowadzić do harmo-

[1] Rozważania Karola Wojtyły na ten temat otwierają nowe możliwości – zarówno dla filozofii tradycyjnej, o charakterze arystotelesowskim, jak i fenomenologii, dzięki ich syntetyzowaniu przez Karola Wojtyłę – a także pozwalają na kontynuację i dalsze rozwijanie jego myśli, czego próbą jest niniejszy tekst.

nii przedmiotowego (obiektywnego) i podmiotowego (subiektywnego) aspektu istnienia człowieka. Dlatego też wolność ukazuje jako właściwą człowiekowi możliwość panowania nad siłami działającymi niezależnie od niego – nad jego wewnętrznymi energiami oraz siłami zewnętrznymi wywierającymi na niego presję. Wolność przedstawia się jako zdolność człowieka do dysponowania własną mocą, decydowania o własnych czynach oraz do przeciwstawiania się lub podporządkowania tym niezależnym od jego „ja" siłom. Własny czyn, własna decyzja łączy się w sposób istotny ze sferą poznawczą, gdyż poprzez ten czyn czy decyzję człowiek może albo realizować poznaną prawdę, albo ją odrzucić. Odrzucenie oznacza przeciwstawienie się sobie samemu, swojej istocie. W pełni wolność przejawia się tylko w zgodności z prawdą, w poszanowaniu „swojej" rzeczywistości, wyznaczającej właściwy sposób działania. Stwierdzenie, że ludzka subiektywność, ludzka podmiotowość istnieje obiektywnie, czyli realnie, nie jest tylko pustosłowiem. Istnienie i wewnętrzna gra sił intelektualnych, dążeniowych (a więc woli), emocji i odczuć cielesnych nie są zależne od podmiotu. Zależą od niego tylko – i to nie w pełni – ich treści oraz intensywność ich przejawiania się. Po prostu człowiek w taki sposób istnieje. Wskazuje na to, przykładowo, działanie sumienia, doświadczanie istnienia sił zależnych i niezależnych od człowieka, możliwość docierania – choć często z trudem – do rzeczywistości, do obiektywnej prawdy, a także możliwość działania w wolności. Siła, a zarazem słabość władz człowieka wynika z faktu, że istnieje on w sposób przygodny, a nie absolutny, ale skuteczność jego działania zależy też w dużej mierze od wewnętrznego nastawienia, od chęci, od decyzji podmiotu. Stąd jego siły intelektualne i wolitywne są względne: nie są ani bezwzględnie wielkie, ani bezwzględnie ograniczone, lecz względnie ograniczone i zarazem względnie duże. Mają wyraz przedmiotowy, częściowo niezależny od pragnień i chęci, a częściowo także zależny od nich. Taki jest właśnie status człowieka jako bytu przygodnego.

Ujęcie Karola Wojtyły przeciwstawia się rozumieniu wolności jako energii działającej bezwarunkowo i bezgranicznie, bez względu na wewnętrzne odnoszenie się człowieka do niej (i na warunki zewnętrzne), jako energii podobnej do przyrodniczej, nie kierowanej żadnymi siłami i prawami podmiotowymi. Człowiek w swojej cielesności, a do pewnego stopnia także w swojej psychice, poddany jest niezależnym, biologicznym i fizycznym prawom, ale właśnie jego osobowa podmiotowość wskazuje, że nie jest on bezwolnym przedmiotem działania zewnętrznych praw, ale będąc bytem przygodnym, pozostaje jednak samoistnym i samowładnym podmiotem. Prawda i wolność są osiągalne dla człowieka, choć osiągnięcie ich wymaga trudu.

Prawda ma istotne znaczenie dla subiektywnego odniesienia do rzeczywistości, dla przeżycia – człowiek jest bowiem zdolny do zrozumienia rzeczywistości, do przyjęcia prawdy obiektywnej. Należy podkreślić, że słowo „zdolny" nie

oznacza tu każdorazowego i natychmiastowego sukcesu poznawczego, ale możliwość i gotowość ujęcia prawdy. Zrozumienie jest bowiem procesem, niekiedy długim i mozolnym, a prawda stanowi cel, kres tego procesu. Często cel ten osiąga się społem, wraz z innymi. Być może względna moc człowieka w tym zakresie uwyraźnia się nie tyle w możliwości dotarcia do prawdy, ile w pewności jej ujęcia. Od strony podmiotu jednakże pojawia się nieraz pokusa, by przyjąć, że prawda jest słabsza od naszej woli i jej uległa, gdy tymczasem to nasz rozum nie jest na tyle mocny, by zawsze móc ją pochwycić. Poznanie i zrozumienie nie stanowi zresztą zakończenia przygody człowieka z prawdą (i z Prawdą). Gdy uświadamiamy sobie jej konsekwencje, trud, jaki nas czeka, gdy mamy z n i ą żyć i n i ą żyć, pojawia się obawa, ujawniają się nasze słabości. Znamy ją teoretycznie, ale praktycznie i egzystencjalnie nie chcemy jej uznać, bo życie prawdą, a nawet jej akceptacja, wymagają trudu i siły. Już samo dotarcie do prawdy, poznanie jej, przychodzi nieraz z wielkim trudem – nawet tak wielkim intelektom, jak na przykład Blaise Pascal czy Immanuel Kant, sprawiało olbrzymie kłopoty.

Nawet ci wybitni filozofowie nie byli w stanie uporać się z prawdą o dobru i ostatecznym losie człowieka. Pascal próbował rozwiązać problem za pomocą swego niezwykłego z a k ł a d u. Przyznawał, że nasze życie, w jego doświadczanej docześnie formie, pełne jest bólu i cierpienia oraz naznaczone perspektywą śmierci, a dobra tego świata są małe i kruche, nic nieznaczące wobec obietnicy dobra absolutnego – Boga – stałego i niezniszczalnego. Jednakże prawda o tym Dobru nie jest dla nas w pełni jasna. Tutaj, na ziemi, jedyną drogą do osiągnięcia dobra absolutnego, czyli Boga, pozostaje życie zgodne z Jego wolą, życie miłością wymagającą poświęcenia i wyrzeczenia się konkurencyjnych wobec Boga dóbr doczesnych. Oznacza to „nastawienie się na Boga", wybór takiego stylu życia, w którym dobra ziemskie podporządkowane są Bogu. Jeśli mylimy się w tym wyborze, mówi Pascal, jeśli Bóg i życie wieczne nie istnieją, to niewiele tracimy – tylko dobra skończone i kruche; jeśli jednak nie mylimy się, to rezygnując z nich, niewielkim kosztem zyskujemy dobra nieskończone, absolutne. To gra warta świeczki. Co prawda na tym łez padole nie uzyskujemy wiedzy pewnej o sprawach istotnych – czyli o Bogu i możliwości zbawienia – możemy jednak w swojej wolności, choć warunkowo, w pewien sposób zadecydować o osiągnięciu owych nieskończonych dóbr. Zadecydować warunkowo – ze względu na owo „jeśli" – to bowiem, co najistotniejsze, pozostaje poza naszą mocą poznawczą. Przyjmując ten zakład, „gramy" raczej naszą wolą i wolnością niż intelektem i prawdą. Ale i rozum nie jest tu całkowicie bezużyteczny, podaje bowiem dowód negatywny. Uzbrojony matematyką (a nie filozofią) rozum doprowadza nas do nieprzebytego dla niego muru. W matematycznym ujęciu człowiek jawi się jako jedność, (coś skończonego), a Bóg jako nieskończoność. Jedność niczego nie może dodać

do nieskończoności: „Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością. Tak nasz duch w obliczu Boga”[2] – pisze Pascal.

Podobne kłopoty z poznaniem istotnych dla człowieka prawd miał Kant. Rozum teoretyczny według niego nie jest w stanie dotrzeć do prawdy, nie jest w stanie rozstrzygnąć dylematów: wolność czy determinacja, śmiertelność czy nieśmiertelność duszy ludzkiej, istnienie czy nieistnienie Boga. Rozumowe argumenty za i przeciw równoważą się, rozum teoretyczny napotyka nierozwiązywalne antynomie. Życie domaga się jednak ich rozstrzygnięcia, uwikłany w nie człowiek pozbawiony byłby możliwości funkcjonowania, a nie mogąc pokierować swoim życiem, swoim losem, niejako stałby się martwy. Owe antynomie może jednak rozwiązać rozum praktyczny, z którym ściśle połączona, a może nawet utożsamiona jest wola, podłoże wolności. Ten rozum-wola postuluje, abyśmy żyli tak, jakbyśmy byli wolni i nieśmiertelni, jakby Bóg istniał, a więc rozstrzyga pozytywnie – niejako decyduje o istnieniu wolności, nieśmiertelności i Boga[3].

Te Pascalowskie i Kantowskie wątki podejmuje Albert Camus, choć czyni to w sposób odmienny i dochodzi do nieco odmiennych wniosków. Jego zdaniem nie ulega wątpliwości, że człowiek jest śmiertelny, a Bóg nie istnieje. Niemniej jednak Camus podejmuje zakład Pascala i postulaty Kanta. Los człowieka jest losem syzyfowym[4]. Ciężar naszego życia, naszych obowiązków wobec dobra okazuje się tak wielki, jak kamień Syzyfa – nie jesteśmy w stanie wtoczyć go na wierzchołek góry, gdzie czeka nas nieśmiertelność, czyli pełnia życia i szczęście, oraz zbawienie, których sami nie jesteśmy w stanie osiągnąć, i Bóg, którego własnym wysiłkiem nie możemy powołać do istnienia. Zbliżając się bowiem do szczytu, opadamy z sił – to jest nasz nieuchronny los – a kamień toczy się w dół. Czyż więc mordercza praca życia uczciwego ma sens, skoro nie jest produktywna i nie daje ostatecznej nadziei? Tak, ma ona sens – odpowiada Camus. Gdybyśmy bowiem poddali się zniechęceniu i pozostali u stóp góry, gdybyśmy nie zatrudnili naszej wolności, to pozostalibyśmy w prymitywnym, zwierzęcym stadium egzystencji. Wysiłek wolności w dążeniu do dobra podtrzymuje i rozwija l u d z k i los człowieka. Nie osiągamy dzięki niemu ani nieśmiertelności, ani pełni szczęścia, ani Boga, ale wygrywamy siebie, nasze człowieczeństwo. W jednym ze średniowiecznych rękopisów *Etyki* Arystotelesa, znajdującym się w bibliotece Uniwersytetu Ja-

[2] B. P a s c a l, *Myśli*, 451, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 184.

[3] Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 100-112. Zob. t e n ż e, *Przedmowa do drugiego wydania*, w: tenże, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 21-55.

[4] Zob. A. C a m u s, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *„Mit Syzyfa” i inne eseje*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 61-119.

giellońskiego, figuruje na marginesie zrobiony ręką kopisty lub czytelnika zapis, który – jakby w polemice z Sokratesem[5] – głosi: „Multi sunt mali, qui bene noscunt eticam", czyli: znać, to nie znaczy zarazem uznać i działać według poznania. Zagubione przez Sokratesa – a właściwie nieodnalezione przez niego – pozostają zagadnienia woli, powinności i wolności. Oba stanowiska w tych kwestiach – zarówno to, które można nazwać „intelektualnym" lub „prawdziwościowym", jak i to, które można określić jako „wolitywne" lub „wolnościowe" – wydają się skrajne, a tym samym niewystarczające i nietrafne, w przeciwieństwie do tego, które harmonijnie i równoważnie układa relacje między intelektem a wolą, prawdą a wolnością. Właśnie wkomponowanie w sposób istnienia i działania (dzięki poszerzeniu pola poznawczego na wnętrze człowieka) dwu elementów: obiektywnego i subiektywnego albo też, inaczej mówiąc, przedmiotowego i podmiotowego – wskazuje drogę wyjścia z impasu niemożności rozstrzygnięcia, czy pierwszeństwo należy przyznać rozumowi, czy woli, a następnie rozwiązania problemu podstawowych właściwości świata i ich znaczenia dla ostatecznego losu ludzkiego.

Te przygody z prawdą, rzeczywistością, wolnością i losem wskazują, że dramat naszego istnienia rozgrywa się na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich to pole obiektywności, dane nam niejako z zewnątrz, niezależnie od nas samych, będące jednak realnym polem naszego poznania i naszych pragnień, określające nasz sposób bytowania. Druga płaszczyzna to równie realne pole naszego „ja"[6], gdzie decydujący głos ma nasza podmiotowość, nasze wnętrze. I nie może być inaczej. To, że stanowimy centrum swojego świata, że jesteśmy wrażliwi na dobro i zło, piękno i brzydotę, na radość i ból, że mamy nadzieję i dążymy ku przyszłości, że mamy potrzeby, że zwracamy się ku sobie samym, ku drugim i ku światu – to możliwości, których posiadanie jest od nas niezależne. Po prostu tak istniejemy. To natomiast, jak aktualizujemy te możliwości, w największej mierze pozostaje naszą wewnętrzną sprawą. Można zatem powiedzieć, że istniejemy w sposób paradoksalny – nasza subiektywność, podmiotowość u swych korzeni jest również obiektywna, przedmiotowa. To, że istniejemy subiektywnie, jako podmiot, wynika z naszej obiektywnej struktury. To jest prawda o człowieczeństwie. Od nas zależy, czy przyjmiemy tę prawdę i jaki uczynimy z niej użytek.

---

[5] Arystoteles pisał, że według Sokratesa każda cnota jest wiedzą, czyli ten, kto wie, czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy. Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka eudemejska*, 1216 b, w: tenże, *„Etyka wielka". „Etyka eudemejska",* tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977, s. 140. Zob. też: P l a t o n, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

[6] „«Ja» oznacza tu podmiot doświadczający swej podmiotowości, w tym zatem aspekcie oznacza też osobę", K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 84, przyp. 16.

Życie ludzkie toczy się na płaszczyźnie społecznej i przyrodniczej, a więc przede wszystkim jakby na zewnątrz. Jednakże życie osobowe, ten szczególny rys człowieczeństwa, toczy się przede wszystkim we wnętrzu człowieka. To wszystko, czym żyjemy, to co przeżywamy: radość i ból, nadzieja i rozpacz, ufność i wrogość, wiara i poczucie bezsensu, jest w nas i stanowi wyznacznik naszego losu. Nie możemy koncentrować się jedynie na tym, co jest na zewnątrz, nie możemy powoływać się tylko na obiektywność faktów czy też zgodność przebiegających procesów z obiektywnymi prawdami i prawami. To nie wszystko, nasz los zależy bowiem od tego, jak te fakty, prawa i prawdy uwewnętrznimy, jak je przeżyjemy. Istniejemy w ciągłym napięciu między subiektywnością a obiektywnością.

Trzeba tutaj – za Karolem Wojtyłą – odróżnić subiektywność od subiektywizmu[7]. Subiektywność oznacza bycie podłożem (a czasem i źródłem) swoich poruszeń; to siła uwewnętrzniania świata, właśnie przeżywania, odnoszenia świata do siebie i siebie do świata, to także zdolność kierowania się ku sobie samemu i otwierania się na świat. Subiektywizm zaś polega na mierzeniu całej rzeczywistości, niejako uzasadnianiu jej, naszymi przeżyciami – na zamknięciu się w sobie.

Nasz wewnętrzny świat, ta ogromnie złożona wewnętrzna struktura, ukazuje się przez przeżycia. Człowiek jest istotą przeżywającą. Cóż to jednak znaczy? Kiedy w potocznych rozmowach posługujemy się słowem „przeżycie", to zdajemy się rozumieć jego sens, kiedy jednak staramy się dotrzeć do istoty tego zjawiska, określić je precyzyjnie, to zamazuje się ono, staje się mało przeźroczyste.

Karol Wojtyła łączył przeżycie z działaniem świadomości[8]. Człowiek, mając zdolność, władzę docierania do realnego świata (wewnętrznego i zewnętrznego) i przenikania go swoim poznaniem, uwewnętrznia uzyskaną dzięki niej prawdę obiektywną. Ta swoista ludzka zdolność i siła – znów trzeba tu powtórzyć słowo „władza" – uwewnętrzniania prawdy sprawia, że człowiek uzyskuje panowanie nad poznanym światem. Treści poznawcze nie tylko odzwierciedlają się w podmiocie, ale człowiek doświadcza siebie jako podmiotu tego poznania. W krótkim zdaniu: „Ja poznaję świat", mieści się bardzo bogata treść. Oto ja, realnie istniejący, jestem podmiotem tego specyficznego działania. Poznając świat – przenikając go, rozumiejąc – realnie się z nim jednoczę, a zarazem pozostaję jakby ponad nim, obejmuję go swoją władzą, bo on nie może się temu sprzeciwić, jest bierny. Realnie istniejący, niezależny ode mnie świat poddaje się mojej sile. Co więcej, jest on przedmiotem nie tylko mojego poznania, ale również (dzięki poznaniu) działania twórczego. Doświadczam

[7] Por. tamże, s. 105-107.
[8] Por. tamże, s. 91.

siebie jako źródła i podmiotu tej siły, ale również jako podmiotu potrzeb, które mogą być przez świat zaspokojone, a także na przykład jako podmiotu poruszeń emocjonalnych. Na tym polega funkcja świadomości: odzwierciedla ona poznane treści, to, „co «dzieje się» w człowieku", oraz to, „że i co człowiek «działa»" i z czym „wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (a więc również poznawczego)"[9]. Jak pisał Karol Wojtyła: „Świadomość to wszystko odzwierciedla. Jest «w niej» poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka"[10]. Świadomość stanowi pochodną całego procesu czynnego poznawania i ma „swoistą zdolność «prześwietlania» wszystkiego, co człowiekowi jest w jakikolwiek sposób poznawczo dane"[11]. Autor *Osoby i czynu* – w opozycji do niektórych idealistycznie nastawionych nowożytnych filozofów uznających, że świadomość to „oderwana rzeczywistość", samodzielny podmiot – uważa, że jest to w ł a ś c i w o ś ć p o d m i o t u - c z ł o w i e k a. Właściwy człowiekowi sposób bytowania i działania to bytowanie i działanie świadome. „Suma czy też wypadkowa aktów świadomości decyduje o aktualnym stanie świadomości. Podmiotem tego stanu nie jest jednak świadomość, ale człowiek"[12]. Świadomość uwarunkowana jest czynnością poznania i rozumienia, „c a ł ą p o t e n c j a l n o ś c i ą p o z n a w c z ą"[13] właściwą osobie. Poznanie i zrozumienie rzeczy dane są świadomości „niejako «z zewnątrz» jako owoc wiedzy, która jest rezultatem czynnego rozumienia przedmiotowej rzeczywistości"[14] Oznacza to, że różne stopnie wiedzy wyznaczają różne poziomy świadomości.

Jednym z rodzajów wiedzy kształtujących świadomość od strony znaczeniowej jest – jak pisze Karol Wojtyła – samowiedza, czyli rozumienie siebie samego, poznawcze przeniknięcie przedmiotu, którym człowiek jest sam dla siebie. „Przeniknięcie takie wprowadza swoistą ciągłość pomiędzy najróżnorodniejszymi momentami czy stanami bytowania własnego «ja», dosięgając tego, co stanowi o ich pierwotnej jedności poprzez zakorzenienie w tymże «ja»"[15].

Świadomość to nie tylko zwracanie treści poznawczych ku sobie, czyli refleksyjność, ale także zwracanie się do siebie jako do podmiotu poznającego i dynamicznego. Tę drugą funkcję świadomości Karol Wojtyła nazywa refleksywnością. Poznając, działając, reagując uczuciowo, doznając potrzeb, człowiek ujmuje owo poznanie, działanie, reagowanie, doznawanie jako „własne",

[9] Tamże, s. 80.
[10] Tamże.
[11] Tamże, s. 81.
[12] Tamże, s. 82n.
[13] Tamże, s. 84.
[14] Tamże.
[15] Tamże, s. 84n.

„swoje", i w n i c h oraz p o p r z e z n i e ujmuje swoją podmiotowość. Świadomość warunkuje i kształtuje przeżycie, dzięki czemu możemy doświadczyć swojej podmiotowości, „czyny przeżywać jako czyny i jako własne"[16]. Dzięki świadomości u p o d m i o t o w i a m y to, co przedmiotowe. Funkcja refleksywności umożliwia nam, jak pisał Karol Wojtyła, śledzenie świadomości „w ścisłej organicznej łączności z «bytem»: z człowiekiem, a zwłaszcza z człowiekiem, który działa"[17], dzięki czemu możemy rozróżnić bycie podmiotem, bycie poznanym i przeżywanie siebie. W tak rozumianej świadomości, mimo jej rysu podmiotowego, dochodzi do odsłonięcia bytu człowieka, odsłonięcia od wewnątrz, do poznania go „w jego swoistej odrębności i najbardziej niepowtarzalnej konkretności"[18]. Dzięki refleksywnej funkcji świadomości „człowiek bytuje «do wewnątrz» i zarazem bytuje w pełnym wymiarze swej umysłowej (rozumnej!) istoty"[19]. Mówiąc inaczej: człowiek przeżywa, czyli doświadcza, ale też przekracza i rozwija swoje życie wewnętrzne, żyje swymi wewnętrznymi dynamizmami i sobą samym, choć zarazem jego życie toczy się w odniesieniu do świata. To wszystko należy w sposób istotny do przeżycia, choć nie wiadomo, czy to jest już pełna jego charakterystyka.

Przeżycie ukazuje człowieka zarazem jako podmiot i jako przedmiot. Jako p o d m i o t, czyli centrum świata, świata „swojego", a także jako ciągle żywy podmiot działania podejmowanego przez siebie i ukierunkowanego na siebie samego, jako żywe źródło siły. Jest też p r z e d m i o t e m oddziaływania, tak siebie samego, swych własnych działań (dowolnych i bezwolnych), swych własnych aktów, jak i sił zewnętrznych.

W całym pojęciu i rzeczywistości przeżycia ludzkie „ja" założone jest jako podmiot, źródło siły, a także jako „miejsce" i sposób odnoszenia się do rzeczywistości. Stanowi ono ich swoisty fundament. W takim ujęciu człowiek rozumiany jest jako twórca siły płynącej od niego do niego samego i na zewnątrz, do świata.

Jednakże w doświadczeniu, w przeżyciu, człowiek ujmowany jest również jako przedmiot – przedmiot własnych aktów wolnych i świadomych, wewnętrznych determinacji cielesnych oraz działania sił zewnętrznych. Ujmuje więc siebie jako rzeczywistość złożoną, dwubiegunową, tworzącą i tworzoną: tworzącą siebie i świat, tworzoną przez siebie i przez świat. Ta dwubiegunowość, ambiwalencja bytowa, wynika z pewnej opozycji człowieka wobec świata, z nieutożsamiania się z nim, a zarazem z pewnej konieczności życia w świecie i poprzez świat, życia w symbiozie z całą rzeczywistością.

[16] Tamże, s. 91.
[17] Tamże, s. 93.
[18] Tamże, s. 95.
[19] Tamże.

Fakt przeżywania siebie samego, swojego sposobu istnienia wskazuje, że człowiek nie istnieje tylko sam-w-sobie, ale jest „umiejscowiony" w całej rzeczywistości – rzeczywistości przyrody, społeczeństwa, Boga. Umiejscowiony, czyli powiązany różnorodnymi relacjami: z sobą samym, przyrodą, społeczeństwem, Bogiem. Fakt ten rzutuje na całą wielką problematykę moralności, kultury, religii i społeczeństwa (na zagadnienia pracy, gospodarki, sztuki czy polityki). Problematyka przeżywania to nie tylko zagadnienie treści tego przeżywania, czyli ujmowanych faktów i prawd, ale także sposobów ich ujmowania, różniących poszczególne osoby i etapy życia jednostki, związanych ze zmieniającą się biografią, a także atmosferą społeczną. Wynika to z odmienności wyposażenia wrodzonego i nabytego, ze struktury somatycznej, emocjonalnej i poznawczej. Ten sam fakt, ta sama prawda, będące czymś złożonym i powiązanym z innymi faktami i prawdami, powodują, że t e n człowiek – lub inny będący w t a k i e j s a m e j sytuacji – akcentuje różne aspekty rzeczywistości i z różną siłą. W ten to sposób i n a c z e j bytujący człowiek dodatkowo inaczej tworzy sam siebie. Oczywiście ta jednostkowa inność jest tylko częściowa, aspektowa, gdyż fundamentalne struktury ontyczne są niejako wspólne, analogiczne, co pozwala na objęcie wielości jednostek wspólną nazwą i wspólnym losem.

Przede wszystkim trzeba podkreślić podstawowy fakt kondycji ludzkiej, ludzkiego sposobu istnienia – jest ono ludzkie, a więc niekonieczne, przygodne, istniejemy nie mocą własną. Przygodność oznacza nie tylko to, że konkretny człowiek n i e m u s i istnieć, że kiedyś nie istniał, teraz istnieje, a w jakiejś nieokreślonej przyszłości znów nie będzie istniał (przynajmniej w perspektywie ziemskiej – jest bowiem różnica między ziemskim życiem a istnieniem po prostu), że sam nie powołał się do istnienia i nie trwa w istnieniu mocą własną, że istnieje jako człowiek i jako t a k i właśnie człowiek, o jakimś konkretnym wyposażeniu. To wszystko człowieka spotyka, jest od niego niezależne. Przygodność jako zasadnicza kruchość istnienia stanowi przeciwieństwo pełni bytu, absolutności, oznacza brak absolutnej mocy, brak bezwzględnej doskonałości. Mówienie o braku doskonałości istnienia świadczy jednak o posiadaniu istnienia (i związanej z tym wartości), w jakiejś mierze nie jest to więc pogląd całkowicie pesymistyczny, choć i nie całkiem optymistyczny. Człowiek istnieje jakby w zawieszeniu między istnieniem a nieistnieniem, między pełnią a nicością.

Wielcy filozofowie i teologowie chrześcijańscy – i nie tylko chrześcijańscy – od starożytności po dzień dzisiejszy twierdzili ponadto, że człowiekowi in statu isto, in via, a więc w życiu ziemskim, brak stałego i niezmiennego przylgnięcia do dobra, a także do prawdy. Człowiek jako stworzenie, byt przygodny, chociaż ma siłę dochodzenia do prawdy i siłę przemiany świata, jest również słaby i kruchy. To, co uważa za prawdę i dobro, co przeżywa jako

prawdę i dobro, n i e m u s i nimi być. Przeżycie nie „odpowiada" w sposób konieczny rzeczywistości pozaprzeżyciowej. W samym przeżyciu nie ma ani kryterium prawdy, ani kryterium dobra. Nie stanowi takiego kryterium ani treść przeżycia, ani jego moc, ani zgodność z wyposażeniem somatyczno-emocjonalnym człowieka, zwana często autentycznością. Siła i zgodność mówią jedynie o wewnętrznych warunkach sposobu przeżywania, nie zaś o „treści" bytu – zewnętrznego i wewnętrznego – istniejącego niezależnie od podmiotu. Przeżycie nie „wytwarza" prawdy ani dobra, a jedynie je ujawnia; nie wytwarza też ich kryteriów. Istotą moralnej cnoty pokory jest uznanie tej dwuznaczności istnienia – słabości i siły – uznanie ludzkiej kondycji. Szacunek dla rzeczywistości, podstawowy wymóg realizmu, stanowi podstawę życia w prawdzie i dobru, mimo niepewności i kruchości wpisanych w ludzką naturę.

Rozważania nad przeżywaniem nie mają charakteru rozważań etycznych, jednakże pozostają w ich bliskości. Problemy etyczne i moralne powstają w związku z działaniem człowieka. Jak pisze Karol Wojtyła: „Tylko w związku z działaniem (czyli czynem) przeżywa też człowiek wartości moralne «dobro» i «zło» […] jako «swoje» wartości. Przeżywa je na podstawie odniesienia, które jest zarazem odczuciem i oceną. […] nie tylko jest świadomy «moralności» swoich czynów, ale ją autentycznie (i nieraz bardzo głęboko) przeżywa"[20]. Czyn i wartości moralne należą do podmiotu będącego ich źródłem, „są po prostu rzeczywistością w szczególny sposób związaną z tym podmiotem i od niego zależną"[21] Istnieją one, jak mówi Karol Wojtyła, w „sposób realny i egzystencjalny"[22], a jednocześnie przejawiają się „na wskroś podmiotowo w przeżyciu"[23]. Podmiot widziany poprzez czyn i realizowane wartości nie tylko „jest", ale także „staje się", jest podłożem oraz rezultatem realnej, bytowej zmiany. Zmiana ta ma charakter moralny: człowiek staje się dobry lub zły[24]. Moralność to „n a j ś c i ś l e j s z a e g z y s t e n c j a l n a r z e c z y w i s t o ś ć z w i ą z a n a z o s o b ą jako w ł a ś c i w y m s w o i m p o d m i o t e m"[25]. Właśnie w przeżyciach ukazuje się i samozależność w działaniu, i przedmiotowość, i podmiotowość, a także jednostkowość i niepowtarzalność człowieka.

Poznanie i samopoznanie ukazuje człowieka jako byt paradoksalny, dwubiegunowy, ukazuje jego słabość i upadek, jego moc i trwałość. Nie znaczy to jednak, że właściwości te mają jednakową wartość, że należy je jednako cenić. Siła dająca możność osiągania prawdy i realizowania dobra jest nie tylko „czystym faktem", ale także i zadaniem do wykonania, wpisanym w ludzką

[20] Tamże, s. 97.
[21] Tamże.
[22] Tamże.
[23] Tamże.
[24] Por. tamże, s. 145n.
[25] Tamże, s. 147

naturę. Wykonując je, tworzymy nasz ludzkie los, budowany na fundamentach właściwości danych nam jako fakt. Realizacja dobra zależy od woli, od wolności, co nie znaczy, że pozostawiona jest nam do dowolnego rozporządzenia. Realizacja i jej brak nie mają takiego samego znaczenia, takiej samej wartości. Dobro wyznaczone jest przez prawdę. W sumieniu – którego nie można zrozumieć, nie uwzględniając możności poznania prawdy o człowieku i okolicznościach życia, możności wyboru działania przez wolność i przeżywania tego wszystkiego – tworzy się powinność moralna, czyli wewnętrzna konieczność realizacji dobra, ukazanego jako niemające równoważnej alternatywy.

Problem i fakt sumienia pogłębiają całość problemu przeżywania i czynią go szczególnie ważnym. W sumieniu pokazywane jest odpowiednie dla człowieka działanie. Odpowiednie, czyli odpowiadające istocie człowieka; odpowiedniość oznacza miarę nie tylko jego aktualnego bytowania, ale – ponieważ nie trwa on w bezruchu, lecz istnieje dynamicznie – miarę jego przyszłości. W ten sposób ujmuje się wartości moralne, najgłębszą i najbardziej fundamentalną podstawę tworzenia się i rozwoju człowieka, jego istnienia z nadzieją przyszłości, po prostu doskonalenia się w swej istocie. Sumienie jest właściwą człowiekowi naturalną siłą tworzenia czynów, czyli działania, od wewnątrz – siłą samego działania i samego człowieka – świadomością i wolnością. Są to siły konstytuujące osobę. Chociaż osoba jest tylko „częścią" (czy raczej aspektem) człowieka, to dzięki niej w całej swej pełni uczestniczy on w dziele tworzenia i ocalania siebie i świata.

Działanie wychodzące na zewnątrz podmiotu zmienia świat, zmienia też samego człowieka. Przed dokonaniem czynu i po jego dokonaniu człowiek jest wprawdzie t e n s a m, ale już nie t a k i s a m, gdyż zmienił się, wydoskonalił, do-tworzył; stał się bardziej sprawny w działaniu, bardziej „pełny"[26]. Powoduje to każdy czyn. Nie znaczy to jednak, że każda ilość, wielkość czy jakość tych zmian wyraża jakość wzrostu człowieczeństwa. Karol Wojtyła rozróżnia dwa rodzaje wewnętrznych wartości, uzyskanych w zależności od przyjmowanych motywów działania. Przede wszystkim jednak trzeba powiedzieć, że samo działanie, jeśli jest działaniem pełnym, kierowanym świadomością i wolnością, bez względu na motyw wzmacnia techniczne – jeśli tak przenośnie można powiedzieć – siły osobowe. Czy biegniemy dlatego, żeby kogoś pobić, czy też by kogoś wesprzeć; czy przemyśliwamy, jak komuś zaszkodzić, czy też pomóc, to w każdym z tych przypadków wzmacniamy swoje osobowe właściwości. Uzyskane przez samo działanie wartości Karol Wojtyła nazywa wartościami osobowymi. Wartości moralne natomiast człowiek uzyskuje przez świadome i dobrowolne odniesienie działania do dobra[27].

[26] Por. tamże, s. 194-196.

[27] Por. tamże, s. 304-306. Por. też: tamże, s. 197.

Jeśli jest to pozytywne odniesienie do powinności, osiągamy wartość moralną, jeśli negatywne – pojawia się antywartość, zło. To odniesienie dokonuje się w przeżyciu, nie jest automatyczne. Przecież bardzo często mamy do czynienia z grą, a nawet z wewnętrzną walką wielu różnych motywów[28]. Mogą one dość trwale współistnieć i współdziałać w podejmowaniu przez człowieka decyzji. Ważny, decydujący o wartości moralnej działania staje się ten motyw, który w świadomości, w przeżyciu staje się dominujący. Nie musi on stać się jedyny, a nawet najczęściej nie staje się jedyny, ale inne motywy, nadal istniejące i nadal przeżywane, schodzą w cień, na dalszy plan. Odbywa się to często z wielkim wysiłkiem woli, z poczuciem nacisków somatycznych i emocjonalnych, racji moralnych, a także z wyborem jednych wartości z pominięciem innych, a więc z przeżywaniem pewnej straty, nawet cierpienia. Łączy się z tym jednak końcowe poczucie, przeżycie zadowolenia. W ten sposób na wartościach osobowych budowana jest wartość moralna. Aby człowiek stawał się doskonalszy w podstawowym i najważniejszym wymiarze – wymiarze moralnym, winien swoje czyny tworzyć w odniesieniu do prawdy o człowieku i jego dobru oraz działać ze względu na tę prawdę[29].

Nie można też mierzyć moralnej wartości czynów ich zewnętrznym wyrazem i kształtem, zewnętrzną zgodnością z dobrem czy prawem moralnym, z pominięciem nastawienia wewnętrznego. Poprzestanie na chęci uczynienia komuś zła, niezaspokojenie jej, gdy fizyczna próba uczynienia tego zła nie powiedzie się ze względu na okoliczności (gdy na przykład przygotowany pistolet nie wypali), nie oznacza, że nie dokonało się zło moralne, że nie ma w tym działaniu winy. Chociaż bowiem w tym przypadku zewnętrzny kształt czynu nie jest niezgodny z prawem moralnym, choć drugiemu fizycznie nic się nie stało, to jednak ja jestem sprawcą zła. Decyzja o uczynienia zła i próba realizacji aktu zła czynią bowiem podmiot złym. Można to pokazać również na przykładzie odwrotnym. Jeśli udzielam drugiemu pomocy dlatego, że inni mnie obserwują i dzięki temu czynowi mogę poprawić swój społeczny image, to nie ma w tym akcie żadnej mojej zasługi moralnej. Nie staję się miłosierny. Pomagając, czynię to bowiem dla siebie, dla własnej chwały, wygody lub korzyści, a nie dla drugiego. Czyn ten nie jest moralnie wartościowy, nie stałem się przezeń lepszym człowiekiem. Jednakże czyn taki ma pewną wartość, bo nie jest obojętne, co czynię na zewnątrz. Czyn zewnętrzny ma znaczenie ekonomiczne, społeczne czy kulturowe. By miał znaczenie moralne, bym dzięki niemu ja sam stawał się bardziej człowiekiem, bym stawał się doskonalszy, musi być zgodny z wewnętrznym nastawieniem, poddaniem się prawdzie o do-

[28] Por. tamże, s. 174n.
[29] Por. tamże, s. 182n.

bru[30]. Wartość materialna, ekonomiczna czy społeczna moich czynów może być niezależna od moich intencji.

Wartości moralne realizują się wewnątrz człowieka, w ciszy, a czasem w zgiełku przeżywanych motywów, wartości wskazywanych emocjami lub poczuciami cielesnymi, racjami logicznymi. Poprzez ludzkie wnętrze, przez przeżycie i sumienie, przebiega granica między porządkiem moralnym a porządkiem prawnym, ekonomicznym, społecznym, politycznym, kulturowym i innymi. Treść przeżycia, w tym treść sumienia, wyznacza moralne dobro lub zło. Wartość pozamoralna czynów może być niezależna od struktury czynów, od ich intencji. Drugi traci życie lub je zachowuje, cierpi lub cieszy się, staje się uboższy lub bogatszy ze względu na zewnętrzną postać czynu. Tego rodzaju wartości, względnie antywartości, mogę drugiemu przekazać bezpośrednio – gdy ofiaruję wartości materialne, to bez względu na moją intencję stanie się on bogatszy. Jednakże wartości moralnej ani nie mogę dać komuś bezpośrednio, ani nie mogę jej w nim wytworzyć. Wartość moralna rodzi się w samym podmiocie działającym i buduje go, gdy przyjmuje on i akceptuje prawdę o dobru (wartości), gdy czyni ją drogowskazem życia, gdy ją realizuje. Ten fakt jeszcze raz podkreśla znaczenie, jakie ma dla człowieka przeżycie moralne, jego doniosłość, jedyność i niepowtarzalność.

Wolność sumienia, wolność religijna, wolność przekonań moralnych, społecznych, politycznych należą do podstawowych i nienaruszalnych praw osoby. Nie wolno na nie wpływać za pomocą siły lub podstępu, kłamstwa lub manipulacji. Nawet jeśli w wyniku takich działań osiągnie się jakieś dobro zewnętrzne, materialne lub polityczne, to jednak nie osiągnie się dobra istotnego, czyli wewnętrznego, człowiek nie stanie się w ten sposób dobrym człowiekiem. Aby takim się stać, trzeba samemu osiągnąć wewnętrzną dojrzałość przez swoje własne czyny. Pomóc w tym człowiekowi można przez dialog i przykład, ale on sam musi to sprawić. Przemoc dokonana na sumieniu może je tylko zniszczyć – ale także tylko wtedy, gdy osoba jej się podda, gdy nie stawi oporu (opór taki niekiedy może być jednak ogromnie utrudniony). Zniszczyć sumienie to zniszczyć po prostu człowieka, bo chociaż zwyczaj językowy ujmuje je w kategorii posiadania – mam sumienie – to jednak odpowiednia jest tu kategoria b y c i a: posiadanie sumienia, przeżyć, stanowi właściwość i s t n i e n i a człowieka.

Niemożność bezpośredniego przekazywania wartości moralnych drugiemu, chociaż nieraz wydaje się niedogodna i uciążliwa – może być tak widziana szczególnie przez wychowawców – ma jednak wielkie znaczenie pozytywne. Jest obroną człowieka, oznacza, że zło w świecie, moralne zło drugiego nie może bezpośrednio i niejako automatycznie się udzielać, jeśli podmiot na to

[30] „Chodzi tutaj właśnie o przeżywaną w sumieniu prawdę o dobru". Tamże, s. 199.

nie przystanie. Nie znaczy to, że zło nie może go dotknąć w inny, pozamoralny sposób. Dlatego każdy ma prawo – a w niektórych wypadkach nawet i obowiązek – obrony przed złem płynącym z działań drugiego, nawet jeśli jest ono wyrazem czyichś przekonań. Siła wewnętrznego przekonania nie jest miarą jego słuszności.

Niektórzy uważają, że tak zwana prawda wewnętrzna, osobista, dotycząca istotnych zagadnień życia ludzkiego (szczególnie „mojego") mieści się na tej samej płaszczyźnie, co na przykład gusta kulinarne – jedni lubią jabłka, inni śliwki; jedni lubią potrawy słodkie, inni kwaśne. Nie ma więc sensu pytać, co jest lepsze lub co jest obiektywnie prawdziwe, wartościowe, słuszne. Można jedynie pytać, co wolimy. W tym ujęciu prawda, słuszność, dobro, wartość są jedynie wyrazem naszej struktury psychofizycznej i (lub) naszej woli. Wolność zaś, wyraz naszej osobistej preferencji, nie poddaje się racjonalnej i obiektywnej interpretacji. Wolność nie poddaje się prawdzie, lecz przeciwnie – wyznacza prawdę. Jedynym sprawdzianem wolności i prawdy jest własna chęć. Byłoby tak, gdyby człowiek od człowieka różnił się we wszystkim i całkowicie, a rozum (nawet w podobny u wszystkich) był tylko narzędziem naszych emocji i biologicznych dążeń i nie mógł sam, niezależnie od nich, wnikać w rzeczywistość. A przecież może je nawet uczynić przedmiotem poznania, czyli niejako (poznawczo) podporządkować sobie.

Obejmowanie wspólną nazwą „człowiek" wielości bytów nie tylko wynika z przyzwyczajeń językowych, ale też ma głębokie uzasadnienie ontologiczne. Owszem, ludzie różnią się między sobą, nie są dowolnie wymienialni. Istnieje między nami wielkie podobieństwo – nie tożsamość, ale analogia. Analogia to podobieństwo, a zarazem różnica – jesteśmy podobni do siebie, ale istotnie niepowtarzalni. Niepowtarzalność ta staje się wyraźnie widoczna w sytuacji przyjaźni i miłości. Utrata przyjaciela czy człowieka ukochanego jest utratą części mojego życia, pozostawia ranę trudną do zagojenia, bo on to „drugi ja", czyli również człowiek, ale wyjątkowy, jedyny. Profesor Stefan Swieżawski podczas swoich wykładów mawiał, że Bóg, stwarzając człowieka, działa jak artysta tworzący niepowtarzalną rzeźbę, a nie jak mennica tłocząca jednakowe, wymienialne monety. Tym, co najbardziej nas upodabnia do siebie, jest człowieczeństwo, a tym co nas w tym człowieczeństwie różni, jest – oprócz wyglądu zewnętrznego – nasze wnętrze, podmiotowość wyrażająca się w sposobie przeżywania. Poznawanie, emocjonowanie się, tworzenie decyzji i inne jeszcze rzeczy i procesy dzieją się wewnątrz nas i są przeżywane. Dzięki temu mamy również wgląd w życie drugiego. Wiemy, co to znaczy, że on cierpi, raduje się, pragnie, dąży. Możemy się z nim porozumieć i możemy go zrozumieć, a więc uchwycić nasze istotne do niego podobieństwo, a także różnicę. Nie byłoby to możliwe, gdybyśmy wobec braku własnego wewnętrznego przeżycia mieli dostęp tylko do jego zewnętrznego wyrazu. To,

że przeżywamy, jest naszym wspólnym losem, to zaś, jak przeżywamy, jest osobiste, indywidualne. Dlatego szacunek dla drugiego, wrażliwość na prawdę i wartości oraz tolerancja – w ramach przeżycia rzeczywistych wartości – dla cudzych poglądów i działań muszą iść w parze.

Uchwytna w przeżyciu dwoistość człowieka dotyczy także wolności. Wolność również charakteryzuje wszystkich ludzi, choć każdego w nieco inny sposób. Wspólnym rysem jest to, że każdy człowiek – posiadając w sobie wrodzony zarodek wolności – ma zdolność bycia wolnym, jest w stanie, pragnąc, w ramach wyznaczonych przez naturę, dokonać tego, czego dokonać pragnie. Odrębnym, różnicującym rysem jest zaś to, że każdy aktualizuje swoją potencjalność swoiście, inaczej, w zależności od wysiłku dążenia do urzeczywistnienia wartości, od jej rozumienia i sposobu jej realizacji. To wszystko nadaje wolności t e g o c z ł o w i e k a swoisty koloryt. Nie znaczy to jednak, że sposób przeżywania jest automatyczny, wrodzony lub niezależny od podmiotu. Może ono być modyfikowane i kierowane, a więc przynajmniej w części zależne jest od podmiotu-człowieka, od jego sił osobowych. Nie każde działanie, jako realizacja wolności, ma jednak taką samą wartość. Rzeczywistą wolnością nie jest samowola, czyli „niezależność" wolności od prawdy o wartościach, działanie bez szacunku dla istotnych właściwości świata wewnętrznego i zewnętrznego, lecz podporządkowanie się prawdzie, przyporządkowanie działania prawdzie o rzeczywistości. Odpowiedzialność nie dotyczy tylko spełnianych czynów, ale sięga głębiej – dotyczy przyjęcia prawdy, gdy ta ukazuje się człowiekowi. Sumienie stanowi ostateczne kryterium i wyznacznik działania, ale nie jest jakimś osobno istniejącym „podmiotem" niezależnym od osoby – przeciwnie, jest wyrazem mocy osoby, wartością od niej zależną. Może być przez nią racjonalnie kształtowana dla dobra człowieka lub przeciw niemu. Sumienie może być prawe lub zdeprawowane – nie wskutek determinacji losu, ale wskutek samozależności osoby. Kształt ludzkiej wolności w pewnym sensie zależy od wolności osoby, od rozkwitu wrodzonego jej zalążka, a rozkwit ten zależy od chęci osoby. Stwierdzenie to tylko pozornie przypomina błędne koło – w istocie wskazuje na pewien rodzaj i zakres samo-zależności człowieka: ma on możliwość inicjowania swojego poznania, swojego działania, swojego losu, ma też możliwość ich realizowania.

Osiąganie prawdy i dobra nie jest rzeczą łatwą – w życiu doczesnym, in via, stanowią one daleki cel, do którego możemy i powinniśmy dążyć. Nie wolno z niego rezygnować, bo cel ten jest wspólny wszystkim ludziom i jest powołaniem każdego człowieka. Dlatego zafałszowaniem naszego życia, szkodą dla nas, byłaby postawa resentymentu, przypominająca zachowanie lisa w winnicy, który nie mogąc dosięgnąć słodkich winogron, orzekł, że są kwaśne. Często negujemy wartość trudnych prawd i trudnych dóbr, deprecjonujemy je, żyjąc w fałszu i złu. Już sama dążność do prawdy i dobra czyni

życie prawdziwym i wartościowym, ostateczne zaś osiągnięcie celu jest spełnieniem naszej nadziei. Nawet Syzyf, nie mogąc tutaj i teraz dojść do celu, nie uznaje go za niemożliwy do osiągnięcia i nadal trudzi się wtaczaniem głazu na górę.

Fakt i sposób przeżywania łączy nas jako wspólny los. Człowiek nie jest samotną wyspą, jak pisał Thomas Merton, cytując Johna Donne'a[31], nie jest zamkniętą w sobie monadą, żyje w świecie i poprzez świat, uzewnętrznia siebie w świecie i uwewnętrznia świat w sobie dzięki przeżywaniu. Nasz sposób istnienia to istnienie wspólnotowe[32]. Przekształcanie świata odpowiednio do potrzeb drugiego człowieka, które z nim współodczuwamy, jest wyrazem szacunku dla niego, miłości. W ten sposób powinniśmy okazywać szacunek szczególnie tym, którzy są od nas słabsi, bezradni: dzieciom, chorym, pokrzywdzonym, obcym.

Przeżywanie wyraża nas, pokazuje, kim (czym) jesteśmy. Łączy nas z wartościami i stwarza możliwość uwrażliwienia się na nie. Umożliwia zrozumienie świata, siebie, drugiego i jednoczenie się z życiem innych. Dzięki przeżywaniu jesteśmy w stanie dać czynną odpowiedź na wezwania płynące od innych, zarówno te skierowane do nas wprost i intencjonalnie, jak i na wezwanie wynikające z samego istnienia drugiego i jego potrzeb. Inaczej mówiąc, przeżywanie jest lub może być fundamentem solidarności, która w sumieniu staje się naszą powinnością. Nie jest to proces samodzielny, niezależny, ale właśnie wyraz osoby, siła wyłaniana i kierowana przez osobę. W przeżyciu ujawnia się osobowa wrażliwość na wartość, stanowi ono pole przejawiania się sumienia, które kieruje czynami i w którym ostatecznie dokonuje się samoprzyporządkowanie osoby prawdzie i wolności.

Wiążą się z tym pewne trudności: Jak pogodzić prawo do wolności sumienia z istnieniem obiektywnej, a więc niezależnej od podmiotu prawdy i obiektywnego dobra, z szacunkiem dla nich i dążeniem do nich? Czy samodzielność przeżycia, a więc elementu subiektywnego, można połączyć z obiektywnością prawdy i dobra? Czy szacunek dla wolności sumienia trzeba rozciągnąć również na czynione zło? Takie rozterki mogą być ujawniane, rozpatrywane i rozstrzygane dzięki możliwości świadomego ich przeżycia. Przeżycie, a więc także osoba będąca jego podłożem i źródłem, w swoim przejawianiu się wykazują paradoksalny sposób istnienia i działania. Człowiek istnieje obiektywnie, to znaczy niezależnie od jego podmiotowego, subiektywnego sposo-

[31] Zob. Th. M e r t o n, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Zysk i S-ka, Poznań 2008. Zob. też: J. D o n n e, *Nunc lento sonitu dicunt, morieris. A dzwon łagodnie innemu bijąc, do mnie mówi: Umrzeć musisz. Medytacja XVII z „Devotions Upon Emergent Occasions"*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos" 27(2014) nr 2(106), s. 425n.

[32] Zob. np. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 371-414.

bu ujmowania (w przeżyciu) swojego istnienia. W przeżyciu poznawczym (w strukturze subiektywnej) dochodzi do poznawczego ujęcia obiektywności prawdy, czyli zrozumienia, że tak mają się rzeczy i że ja mogę takie odniesienie do rzeczywistości podjąć. Moje obiektywne (przedmiotowe) istnienie przejawia się zatem subiektywnie, ale w tej subiektywności ujmowane może być obiektywne istnienie świata (w tym siebie). W subiektywnym przeżywaniu dochodzi do pojawiania się dwu struktur, które zdają się nieuchronnie sobie przeciwstawiać. Ambiwalencja przeżywanych treści prowadzi do tego, że jedna struktura ulega drugiej. Tą, która ulega, jest struktura obiektywna – struktury subiektywnej, jak się wydaje, nie można uchylić. Rekoncyliacja obu struktur przez osobę przeżywającą należy jednak do istotnych potrzeb. Możliwa jest dzięki poznaniu, zrozumieniu i zaakceptowaniu swojego sposobu istnienia, czyli tego, że istniejemy zarazem obiektywnie i subiektywnie, że obiektywna prawda ujawnia się w naszej subiektywności i że dobro subiektywne nie jest przeciwieństwem obiektywnego, ale jego częścią, aspektem lub odbiciem. Dlatego prawda i dobro są naczelnymi wartościami, a fałsz i zło – antywartościami niszczącymi człowieka. Dlatego ma on prawo, a nawet obowiązek chronić siebie i drugich przed fałszem i złem. Sprzeciw wobec nich nie jest skierowany przeciwko osobie sprawiającej fałsz i zło, ale przeciw takiemu jej działaniu.

POLEMIKI

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 283-288
DOI 10.12887/30-2017-1-117-17

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

GRANICE PRAWA
W odpowiedzi na polemikę Piotra Ślęczki SDS „Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce"

Konflikt między sumieniem a prawem pozytywnym jest realny, ale nie da się go usunąć poprzez zmianę procedury głosowania. Pozostaje albo poparcie niedoskonałej ustawy ze świadomością, że zmienia ona korzystnie zasady ochrony życia nasciturusa, albo głosowanie przeciwko ustawie z powodu zastrzeżeń etycznych wobec niektórych jej zapisów. Ani jednej, ani drugiej opcji nie można nazwać kompromisem aksjologicznym.

Jestem winien czytelnikom „Ethosu" kilka zdań komentarza do krytycznych uwag ks. Piotra Ślęczki w sprawie mojej tezy o granicach prawa. W artykule *Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce*[1] opublikowanym na łamach tego kwartalnika, zarzuca mi on odejście od wcześniejszych poglądów w kwestii relacji prawa stanowionego do prawa naturalnego oraz błędną interpretację „parlamentarnego kompromisu" z roku 1993 w sprawie prawnej ochrony życia.

Istotnie, jak zauważył polemista, uwaga o granicach prawa została sformułowana w felietonie[2], w którym nie ma miejsca na pełniejsze uzasadnienia, korzystam zatem z okazji, aby szerzej – choć w sposób szkicowy – rozwinąć przemyślenia prowadzące do ujęcia relacji normy moralnej i normy prawnej bardziej precyzyjnego niż ujęcie przedstawione w publikacjach i wystąpieniach przywoływanych przez księdza Ślęczkę. To, co nazywa on „opozycją" do wcześniejszych poglądów, traktuję jako ich rozwinięcie i dopełnienie. Kwestionowane przez polemistę stanowisko nie zostało sformułowane z dnia na dzień ani pod wpływem emocji społecznych, lecz kształtowało się na drodze namysłu właściwego dla rozważań filozoficznych, polegającego na odróżnianiu fenomenów.

Przypomnijmy najpierw, że chodzi o prawo do życia, które w całokształcie praw ludzkich ma rangę prawa podstawowego. Brak jego ochrony ze strony państwa oznaczałby budowanie systemu praw człowieka bez fundamentu.

---

[1] Zob. P. Ś l ę c z k a SDS, *Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce*, „Ethos" 29 (2016) nr 4(116), s. 297-305.

[2] Zob. A.M. W i e r z b i c k i, *Zamęt wokół aborcji. Szkoda, że styl Krystyny Jandy nie udziela się wszystkim zabierającym głos w dyskusji*, http://koduj24.pl/zamet-wokol-aborcji/.

Ponieważ godność osoby jest niestopniowalna i nie zależy od etapu rozwoju życia jednostki, życie ludzkie należy objąć prawną ochroną od jego początku, od poczęcia. Prawo, które nie respektuje podstawowego prawa człowieka w odniesieniu do nienarodzonej ludzkiej istoty, samo staje się bezprawiem, dlatego słuszny jest pogląd, że nienarodzony stanowi miarę demokracji respektującej prymat prawa.

Uważam, że właśnie takie rozumienie prawa do życia leży u postaw ustawy z roku 1993[3]. Zrywa ona w sposób radykalny z prawnym sankcjonowaniem aborcji wprowadzonym przez prawodawstwo PRL. Ustawa ta stanowi przełom w dziedzinie prawnej ochrony życia ludzkiego i słusznie dostrzega się jej ideowy związek z rewolucją solidarności, która doprowadziła do transformacji ustrojowej w oparciu o zasady państwa prawa. Prawna ochrona życia człowieka nienarodzonego wyrasta bowiem z najbardziej elementarnej solidarności z istotą słabą i bezbronną.

Ustawa z roku 1993 nie odzwierciedla jednak w pełnym zakresie moralnie absolutnego i bezwarunkowego nakazu afirmowania życia każdej istoty ludzkiej na każdym etapie jej istnienia i bez względu na okoliczności poczęcia. Dopuszcza bowiem legalność aborcji w trzech przypadkach: zagrożenia dla życia lub zdrowia matki, dużego prawdopodobieństwa nieodwracalnego upośledzenia płodu lub nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu oraz powstania ciąży w wyniku czynu zabronionego. Z punktu widzenia zasady zgodności prawa stanowionego z prawem naturalnym ustawę tę trzeba uznać za prawo niedoskonałe, ponieważ nie chroni ona prawa do życia w sposób całkowity i bezwarunkowy. Z tego powodu niektórzy posłowie dążący, zgodnie ze swymi etycznymi przekonaniami, do konsekwentnej i bezwyjątkowej ochrony życia nie głosowali za przyjęciem tego aktu prawnego.

Paradoks polega na tym, że wraz z nimi przeciwko ustawie głosowali posłowie, którzy opowiadali się za utrzymaniem prawnej legalizacji aborcji. Niezależnie od odmiennych motywacji obydwie grupy posłów dostrzegały w tej ustawie punkty niemożliwe do zaakceptowania. Obrońcy życia nie dopuszczali wyjątków w stosowaniu prawa do życia, a zwolennicy legalnej aborcji kwestionowali jej delegalizację. Jedni i drudzy nie chcieli uznać kompromisowego rozwiązania na płaszczyźnie prawa.

W roku 1993 w parlamencie polskim zasiadała jednak grupa posłów dysponująca wystarczającą liczbą głosów, aby przeobrazić prawo. Zniesiono wprowadzone w epoce komunizmu prawodawstwo proaborcyjne i wprowadzono prawną ochronę nasciturusa. Zmiana w systemie prawa dokonała się na gruncie refleksji aksjologicznej. Było to epokowe osiągnięcie młodej demokracji

[3] Zob. *Ustawa z 7 I 1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz.U. nr 17 (1993), poz. 78.

polskiej; ustawę przyjęto zaledwie cztery lata po przełomie roku 1989. Dzięki niej państwo polskie opowiedziało się za życiem, angażując się w jego prawną ochronę.

Czy należy mówić o kompromisie? Z legislacyjnego punktu widzenia bez wątpienia doszło do kompromisu, polegającego na wypracowaniu takich zapisów prawnych, które poparła parlamentarna większość. Procedowanie legislacyjne w sprawie tej ustawy nie odbiegało od zasad przyjętych w procedowaniu nad każdą inną ustawą. Zawsze do uchwalenia ustawy konieczna jest większość, w niektórych sytuacjach, jak na przykład przy ewentualnej zmianie konstytucji, można większość kwalifikować wyższym progiem procentowym. Każdą zatem ustawę wprowadza się na drodze kompromisu, jej uchwalenie jest bowiem wypadkową głosów. Dopóki trwa debata, uwzględnia się różnorodność poglądów i stanowisk, na tym etapie prac nad ustawą demokracja domaga się sporu, natomiast podejmowanie decyzji w formie głosowania pociąga za sobą kompromis.

Propozycja selektywnego głosowania przez posła czy posłankę tylko nad tymi punktami ustawy, które zgodne są z jego lub jej sumieniem, oraz powstrzymywania się lub głosowania przeciw tym punktom, które są sprzeczne z moralnymi przekonaniami parlamentarzysty czy parlamentarzystki, nie jest przewidziane w aktualnej praktyce parlamentarnej, gdyby jednak zostało wprowadzone, spowodowałaby paraliż parlamentu. Dopóki nie osiągnięto by aprobaty większości posłów dla całości zapisów ustawy, nie można byłoby jej uchwalić. Oczywiście konflikt między sumieniem a prawem pozytywnym jest realny, ale nie da się go usunąć poprzez zmianę procedury głosowania. Pozostaje albo poparcie niedoskonałej ustawy ze świadomością, że zmienia ona korzystnie zasady ochrony życia nasciturusa, albo głosowanie przeciwko ustawie z powodu zastrzeżeń etycznych wobec niektórych jej zapisów.

Ani jednej, ani drugiej opcji nie można nazwać kompromisem aksjologicznym. Głosowanie za przyjęciem ustawy zmieniającej w znaczący sposób system prawa w aspekcie ochrony życia poczętego, podobnie jak głosowanie przeciwko tej ustawie, dlatego że dopuszcza wyjątki, uznając aborcję za legalną w niektórych przypadkach, wypływa z przekonania o wartości ludzkiego życia. Różnica nie dotyczy zatem stanowiska aksjologicznego, lecz odnosi się do prawnej modalności ochrony wartości. Gdyby w roku 1993 okazało się, że większość parlamentarzystów polskich nie może poprzeć nowej ustawy ze względu na racje sumienia, najprawdopodobniej nie doszłoby do tak istotnego postępu w dziedzinie prawnej ochrony nasciturusa, jaki wówczas nastąpił.

W demokratyczną procedurę stanowienia prawa wpisane jest ograniczenie jego aksjologicznej racjonalności. Powoduje to, że prawo stanowione w imię wartości czy – jak wyraża to precyzyjnie rzymska sentencja „hominis causa

omne ius constitutum sit" – w imię dobra człowieka wskazuje dobro, które należy chronić, i jednocześnie nie w całej pełni odzwierciedla normę moralną odnoszącą się do tego dobra. Czy pojawia się tu sprzeczność? Gdyby obydwie normy – moralna i prawna – utożsamiały się w swej istocie, wówczas należałoby mówić o sprzeczności. Tak jednak nie jest, normy te należą do dwóch odrębnych, chociaż spojonych ze sobą porządków normatywnych: czym innym jest moralność, a czym innym prawo. Stopień „nasycenia" moralnością prawa w sensie ustawy (lex) stanowi o jego słuszności i godziwości. Prawo niedoskonałe z etycznego punktu widzenia nie musi jednak być prawem niegodziwym – nie jest ono bezprawiem.

Mimo swej niedoskonałości ustawa z roku 1993 ma doniosłe konsekwencje w dziedzinie moralności społecznej. Po pierwsze, w ogromnym zakresie ograniczyła ona ilość aborcji dokonywanych w Polsce, po wtóre – wpłynęła na wzmocnienie świadomości moralnego zła aborcji. Badania socjologiczne pozwalają stwierdzić, że zmiana w sferze moralnego wartościowania aborcji, jaka nastąpiła po roku 1993, była zmianą rewolucyjną w stosunku do dekad, w których obowiązywała ustawa z roku 1956, w szerokim zakresie liberalizująca przerywanie ciąży.

Warto się zastanowić, czy źródłem pozytywnych konsekwencji ustawy z roku 1993 nie jest mądrość prawodawcy, który nie dopuścił karalności kobiet (chociaż przewidział kary zarówno dla lekarzy dokonujących aborcji, jak i dla ojców dzieci) wykraczających przeciwko prawu, i tolerując wyjątki względem przyjętej normy prawnej, zrezygnował z presji prawa w sytuacjach dramatycznych. Czy ograniczenia te nie wynikają z tego, że prawodawca jest świadom granic samego prawa?

W trudnych sytuacjach losowych prawodawca nie nakazuje obligującą mocą prawa czynu moralnie godziwego, nie znaczy to jednak, że zmienia jego moralną kwalifikację. Sfera prawa jest węższa niż sfera dobra. W sytuacjach takich, jak zagrożenie życia matki czy ciąża pochodząca z gwałtu, mądrość prawa polega na tym, że nie nakazuje ono ani czynów heroicznych, ani czynów przekraczających psychologiczne uwarunkowania podmiotu. Błędem byłoby interpretowanie zawieszenia w precyzyjnie określonych sytuacjach prawa nakazującego ochronę życia nascisturusa jako cesji na rzecz utylitarystycznego rachunku dóbr, według którego „prawo kobiety" miałoby znaczyć więcej niż „prawo dziecka". Rzecz w tym, że restrykcja prawa w ustawie z roku 1993 nie wiąże się ani z deontologiczną, ani z teleologiczną interpretacją moralności, lecz jest jedynie warunkowym rozszczelnieniem systemiu relacji prawa i moralności, wynikającym z respektu dla przygodnej kondycji ludzkiej. Powiedzmy to najprościej: nie wszystkie decyzje ludzkie pozwalają się kształtować wyłącznie poprzez działanie prawa. Wycofanie się i samoograniczenie prawa w przypadku decyzji najtrudniejszych nie jest obniżeniem wysokiej poprzeczki

moralnej, lecz raczej uznaniem istotnego faktu, że nie da się jej utrzymać wyłącznie na podporach, jakimi dysponuje prawo.

Podkreślmy, że granice prawa, o którym tu mowa, mają dwa odmienne źródła. Pierwszym z nich jest demokratyczna procedura stanowienia prawa, implikująca pluralizm przekonań aksjologicznych, a w związku z tym także konieczność politycznego kompromisu. Do normy wynikającej z prawa naturalnego wskazującego na życie jako dobro podstawowe dla osoby trzeba również pozyskać parlamentarną większość – na drodze racjonalnej debaty. Dodajmy, że jest ona nadzwyczaj trudna w warunkach współczesnego parlamentaryzmu. Emocje i interesy nierzadko przesłaniają dobro będące racją prawa, co utrudnia zbudowanie zgody. Między ideałem debaty parlamentarnej a jej realnym kształtem zachodzi niejednokrotnie głęboki hiatus. Nie znaczy to, że demokracja skazana jest całkowicie na relatywizm. Trzeba w niej raczej widzieć przestrzeń stałego zmagania się o słuszne prawo, zmagania, w którym możliwy jest zarówno postęp, jak i regres.

Drugie źródło granic prawa tkwi w przygodności i dramacie ludzkiej egzystencji – dlatego prawo rezygnuje z kategoryczności właściwej dla norm moralnych, bez przekreślenia jednak samego porządku moralnego. Obydwa typy ograniczenia prawa w jego relacji do moralności powodują, że prawo nie jest ani wyłącznym, ani wystarczającym instrumentem ochrony ludzkiego życia. Prawna ochrona życia nasciturusa oczywiście kształtuje moralność, ale nie może jej zastąpić.

Do istoty kompromisu należy to, że jest on wyrazem zgody społecznej i jednocześnie nikogo nie zadowala, co oznacza, iż każda ze stron może podejmować próby podważenia go. Sądzę, że rewizji i uściślenia domaga się przepis o dopuszczalności aborcji w przypadku nieodwracalnego upośledzenia płodu lub nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu. Statystyki dotyczące zabiegów aborcyjnych po roku 1993 potwierdzają, że najczęściej dokonywano ich z powołaniem się na ten paragraf ustawy oraz że najczęściej były one przeprowadzane wskutek stwierdzenia zespołu Downa w badaniach prenatalnych. Ten zespół wad wrodzonych oznacza wprawdzie nieodwracalne upośledzenie, nie można jednak uznawać go za chorobę zagrażającą życiu. W oparciu o mało precyzyjny przepis prawny otworzyła się furtka dla aborcji eugenicznej, której stosowanie nie da się pogodzić z właściwym sensem paragrafu.

I w tym przypadku jednak nie wystarczy samo zaostrzenie prawa poprzez jego bardziej precyzyjne sformułowanie. Potwierdzają to zresztą decyzje rządu Beaty Szydło gwarantujące finansowe wsparcie dla rodziców dziecka z zespołem Downa. Można dyskutować na temat wysokości świadczenia i okresu jego trwania, ale sama inicjatywa jest bez wątpienia krokiem w dobrym kierunku. Obok świadczeń finansowych pilnie potrzebne jest pogłębianie w świadomości społecznej przekonania o wartości życia ludzi z tego typu niepełnosprawnością, aby budzić pełną i bezwarunkową ich afirmację.

Podjęta z inicjatywy stowarzyszenia Ordo iuris próba nowelizacji ustawy z roku 1993 napotkała na wyraźny opór społeczny. Mamy do czynienia z daleko posuniętą polaryzacją postaw i dążeń. Ordo iuris, aby wnieść swój projekt do parlamentu, pozyskało więcej podpisów niż jest to wymagane dla inicjatywy obywatelskiej, nie można więc powiedzieć, że była to inicjatywa jakiejś marginalnej grupy. Z drugiej zaś strony manifestacja określana jako „czarny protest" lub „marsz parasolek", która odbyła się jesienią 2016 roku, pokazała skalę sprzeciwu wobec tej inicjatywy. „Czarny protest" był wydarzeniem incydentalnym o charakterze reakcji, ale może on się rozwinąć w bardziej spójną formę ruchu społecznego. Połączyły się w nim kobiety kierowane różnymi motywami, zarówno te, które sprzeciwiają się wprowadzeniu całkowitego zakazu aborcji i jej penalizacji czy nawet opowiadają się są za całkowitą ochroną życia, ale bez kar dla kobiet, jak i te, które domagają się pełnej legalizacji aborcji. W proteście tym towarzyszyli kobietom liczni mężczyźni. Reakcja na działania środowiska Ordo iuris stworzyła okazję do wprowadzenia po raz pierwszy do debaty publicznej projektu liberalizacji aborcji, a więc zerwania kompromisu z roku 1993. Obydwie inicjatywy mieszczą się w logice demokracji, nie wolno zatem demonizować żadnej z nich. Niedobrym prognostykiem jest jednak emocjonalny i agresywny język, jakim często posługują się obydwie strony sporu. O tym pisałem w felietonie, do którego krytycznie odnosi się ks. Piotr Ślęczka.

Jeśli demokracja w Polsce przetrwa, to niezależnie od tego, kto będzie sprawował władzę, każda rządząca większość będzie liczyć się z opinią społeczną i może ulegać jej naciskowi. Ograniczenie prawa przez opinię publiczną – jak próbowałem pokazać – jest strukturalną cechą demokracji, ma ono sens ambiwalentny, może wzmacniać aksjologiczny fundament demokracji i może go osłabiać. Bez wierności wartościom i jednocześnie bez sztuki kompromisu demokracja przestaje być sobą. Nie należy zatem przeciwstawiać wartości i kompromisu, lecz trzeba je uznać za dwa dopełniające się filary demokracji.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 289-299
DOI 10.12887/30-2017-1-117-18

Grażyna OSIKA

KONTYNUUJĄC ROZMOWĘ...
W nawiązaniu do wypowiedzi Agnieszki Lekkiej-Kowalik „O konsekwencjach dwuznaczności terminu «tożsamość osobowa» Uwagi po lekturze książki Grażyny Osiki «Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych»"

Formułowane przez Agnieszkę Lekką-Kowalik zastrzeżenia wobec mojego modelu tożsamości paradoksalnie ujawniają także miejsca styku, na przykład „tomistyczny" punkt wyjścia – doświadczenie, że jestem. Również stawiane w podejściu klasycznym – a przeze mnie uznawane za kluczowe – problemy takie, jak znaczenie wiedzy wspólnej w poznaniu czy roli wspólnoty w procesach identyfikacyjnych, odsłaniają możliwość jego integracji z moim podejściem.

Każdy, kto decyduje się na zarejestrowanie i upublicznienie swoich myśli, musi liczyć się z tym, że zaczną one żyć własnym życiem. W komunikologii fakt ten uznawany jest dopiero od pewnego czasu – od momentu, kiedy dostrzeżono rolę odbiorcy w tworzeniu znaczenia przekazu. W rozmowie bezpośredniej mechanizm ciągłego sprzężenia zwrotnego pozwala na bieżąco diagnozować poziom wzajemnego zrozumienia, w przypadku komunikatów zapośredniczonych sprawa nie jest już taka prosta, ale dzięki uprzejmości zespołu redakcyjnego „Ethosu" feedbeck stał się możliwy, za co bardzo dziękuję. Nie mogę i nie chcę wchodzić w polemikę w znaczeniu dosłownym (gr. polemikos – wojowniczy, wrogi)[1]. Nie mogę, bo już we wstępie książki *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* składam deklarację otwartości na indywidualne „przepisania", na „dyskutowalność"[2], z kolei w zakończeniu podkreślam, że „ustalenie stopnia trafności proponowanych […] rozwiązań wymaga dalszych badań, zgodnie z założeniami K. Poppera, z zamiarem ich falsyfikacji"[3]. Wypowiedzi te, jeżeli nie mają być pustosłowiem, zobowiązują mnie raczej do wsłuchania się w „komunikaty zwrotne" niż mobilizowania się do obrony słuszności własnego podejścia. Nie chcę polemizować, bo hołduję Griceańskiej tradycji prowadzenia rozmowy,

[1] Por. W. K o p a l i ń s k i, hasło „Polemika", w: tenże, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów bliskoznacznych*, PWN, Warszawa 1967, s. 593.

[2] Por. G. O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016, s. 12.

[3] Tamże, s. 198.

zdecydowanie opowiadam się za zasadą kooperacji[4] jako fundamentu skutecznej komunikacji. Krytyczne myślenie stojące u podstaw dialektyki, ze względu na – nazwijmy to oględnie – słabości ludzkie, niestety zbyt często przybiera postać erystyczną, czyli prowadzi do „rozcieńczenia" sensu wypowiedzi interlokutora wskutek poszukiwania jej lokalnych mankamentów i niedociągnięć pozwalających wypozycjonować własną rację.

Nie chcę polemizować, ale chcę wejść w dialog z tekstem polemiki, wymienić myśli z jego autorką – w tym właśnie dostrzegam szansę na konstruktywność, osiągnięcie synergii we wspólnym rozumowaniu. Takie podejście wymaga, po pierwsze, dbałości o bycie zrozumianym: w tym przypadku chodzi o doprecyzowanie znaczeń, które umknęły w pisaniu, bądź uwikłały się w indywidualne zniuansowania. Po drugie, konieczne jest rozpoznanie momentów, w których myśli biegną równolegle czy wręcz nakładają się na siebie, tworząc przestrzeń dialogu.

Chcę podziękować Agnieszce Lekkiej-Kowalik za pozytywne odniesienie się do mojej prośby dotyczącej kooperacyjnej interpretacji, nastawionej „na próby w miarę możliwości wiernego odtworzenia mocy illokucyjnej, rozumianej w duchu – «co autor miał na myśli», zanim zostaną podjęte refleksje krytyczne, «że jednak nie ma racji»"[5]. Autor bowiem „pozostaje bezbronny wobec braku respektowania tej metodyki recepcji ze względu na zapośredniczony charakter komunikacji, ale istotniejsze w tym przypadku jest zaprzepaszczenie szansy na podjęcie dialogu otwartego na te nowe wyłaniające się znaczenia"[6].

Lektura pierwszych dziesięciu stron tekstu *O konsekwencjach dwuznaczności terminu „tożsamość osobowa"* dała mi poczucie, że odbiór mojej książki był cierpliwy i wnikliwy, acz nie małostkowy, i upewniła mnie, że zostałam wysłuchana zgodnie arkanami sztuki „dobrego słuchania", wskazującymi na konieczność oddzielenia fazy odbioru od fazy interpretacji. Nawet jednak w tak komfortowych warunkach komunikacyjnych towarzyszących recepcji książki konieczne są pewne uściślenia, wyjaśnienia pozwalające doprecyzować intencje nadawcy.

Tekst Agnieszki Lekkiej-Kowalik zawiera spostrzeżenia, które wbrew pozorom pozytywnie rokują proponowanemu przeze mnie modelowi komunikacyjnemu. Kwestia ta, ze względu na swoją nieoczywistość, wymaga jednak wyjaśnienia. Rozpocznę od końca. Faktycznie, nie zmierzyłam się z wieloma

[4] Zob. P. G r i c e, *Logic and Conversation*, w: *Syntax and Semantics 3*: *Speech Arts*, red. P. Cole, J.L. Morgan, Academic Press, New York 1975, s. 41-58 (http://www.ucl.ac.uk/ls/studypacks/Grice-Logic.pdf).

[5] O s i k a, dz. cyt., s. 146.

[6] Tamże.

sygnalizowanymi w artykule polemicznym problemami[7], związanymi głównie z pomijaniem kwestii metafizycznych rozpatrywanych w ramach filozofii klasycznej – chociaż, jak pisze Agnieszka Lekka-Kowalik o moim studium, „punkt wyjścia [...] jest iście tomistyczny: doświadczenie własnego istnienia"[8]. Nie zmierzyłam się, bo problem, który próbowałam rozwiązać, był zgoła inny. Istotne dla zrozumienia mojego podejścia jest ustalenie powodów, dla których zdecydowałam się na zawieszenie konieczności dokonania rozstrzygnięć w kwestii metafizycznego statusu tożsamości osobowej (stąd podwójna forma zapisu: odkrywanie/konstruowanie tożsamości osobowej).

W swoich rozważaniach wychodzę od oczywistego stwierdzenia: dysponujemy wieloma koncepcjami tożsamości. Sam fakt, że jest ich wiele, wydał mi się interesujący i niejako zainspirował mnie do poszukiwania tego, co może być dla nich wspólne. Chodziło o wypracowanie takiego spojrzenia, które umożliwiałoby objęcie ich wszystkich, a jednocześnie pozwalało zachować ich specyfikę; miał powstać rodzaj metamodelu. W tym celu konieczne było wyjście od zjawiska, a nie od dotyczących go założeń ontologicznych. Należało zapytać, co w doświadczeniu siebie jest pewne. Pewny jest sam fakt istnienia – prosta konstatacja: jestem, dlatego nieustannie to podkreślam[9]. Można zakładać, że z tego samego powodu fakt istnienia eksponowany jest także w innych podejściach, w tym klasycznych, nie znaczy to jednak, że wnioski wyciągane z tego faktu będą takie same. Dokonana analiza terminu/pojęcia tożsamości pozwoliła mi odkryć, co w różnych koncepcjach nazywane jest „tożsamością osobową". Wątpliwość, którą formułuje Agnieszka Lekka-Kowalik („Niekiedy trudno ustalić, czy autorka pisze o faktycznej tożsamości człowieka […], czy o terminie «tożsamość człowieka» lub o pojęciu tożsamości człowieka"[10]), wynika z konieczności wstępnego ustalenia możliwych znaczeń tego pojęcia, by móc przejść do rozważań na temat faktycznej tożsamości. Piszę zatem zarówno o jednym, jak i o drugim, ale nie jednocześnie. Rozdział trzeci książki traktuje, mówiąc w pewnym uproszczeniu, o „losach" terminu/pojęcia tożsamości osobowej z uwzględnieniem różnic dyscyplinarnych. Chodziło o w miarę precyzyjne określenie, jakiego rodzaju zakresy znaczeniowe mogą przypisać odbiorcy słowom „tożsamość osobowa" oraz jakie konteksty lokalne (na przykład związane z określoną dziedziną nauki) lub ujęcia w ramach określonych koncepcji muszę uwzględnić. Prace nad terminem/pojęciem umożliwiły mi ostatecznie ustalenie trzech kluczowych

[7] Por. A. L e k k a - K o w a l i k, *O konsekwencjach dwuznaczności terminu „tożsamość osobowa". Uwagi po lekturze książki Grażyny Osiki „Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych"*, „Ethos" 29(2016) nr 4(116), s. 319.

[8] Tamże, s. 317.

[9] Por. tamże.

[10] Tamże.

obszarów, które mimo różnic w założeniach ontologicznych były dla różnych dziedzin i koncepcji wspólne, i stworzenie w ten sposób wiązki znaczeniowej składającej się z „bycia tym samym", „bycia sobą" oraz „bycia takim samym jak". Pozwoliło to ustalić, że kiedy ludzie mówią o tożsamości osobowej, ważne są dla nich trzy kategorie – spójność, indywidualność i identyczność. Było dla mnie jednak jasne, że prace hermeneutyczne mają dopiero umożliwić rozmowę o „konkretnych" aspektach przeżywania ludzkiej tożsamości, a tego właśnie dotyczy budowany przeze mnie model komunikacyjny. Główny problem, z jakim się mierzę, konstruując ów model, to odpowiedź na pytanie, jak wychodząc od doświadczenia „jestem", można dojść do poczucia spójności, indywidualności, identyfikacji. Nie chodzi zatem o ustalenie adekwatnej treści ludzkiej tożsamości, czyli o uzasadnienie jej statusu ontologicznego, ale o rozważenie, jak do ustalenia takiej treści dochodzi. Dlatego zawieszam rozstrzygnięcia metafizyczne. Jak napisałam: „Musimy […] powstrzymać się od orzekania sądów na temat metafizycznego statusu ludzkiej tożsamości i skupić się, po pierwsze, na tym, co nieodparte, czyli najbardziej oczywiste dla każdej jednostki – konstatacji, że jestem, po drugie prześledzić sposoby, w jakie się sobie «zjawiam». Użycie tak nieprecyzyjnego pojęcia pozwala ochronić niejasny status ontologiczny ludzkiej tożsamości wobec braku możliwości osądzenia, czy konstrukty mnie są tylko moimi konstruktami, czy też jakąś formą emanacji mojej istoty"[11]. Wydaje się, że takie podejście było metodologicznie uzasadnione. Wobec braku jednej koncepcji tożsamości, która spełniałaby powszechne roszczenia ważności, można było albo arbitralnie wybrać jedną z nich i uzasadniać słuszność tej decyzji, albo postawić pytanie o momenty wspólne dla nich wszystkich i dociekać, jak dochodzi do ich konstytuowania się – wybrałam to drugie rozwiązanie. Jest to podstawowy powód ograniczenia liczby stanowisk filozoficznych, do których się odnoszę. Nie zamierzałam nadać książce charakteru przeglądowego, dlatego ostatecznie skorzystałam z analiz Barbary Skargi dostarczających bardzo praktycznej klasyfikacji koncepcji badających kategorię tożsamości – rozwinęłam tylko niektóre wątki. Swoje poszukiwania rozpoczynałam, badając różne tradycje filozoficzne (stąd przywołuję nazwisko Mieczysława Krąpca, po którego książkę *Człowiek jako osoba* sięgnęłam jako jedną z pierwszych), ostatecznie jednak uświadomiłam sobie to, co dla mnie stanowi konkluzję rozważań Skargi: „Przeprowadzone przez B. Skargę badania pokazują, że doświadczenie *sobości* pojawiło się w refleksji filozoficznej nie jako odrębne zagadnienie, ale niejako przy okazji innych problemów filozoficznych […]. Poprawność metodologiczna refleksji filozoficznej wymaga spójności logicznej, jeżeli o tożsamości myśli się kategoriami danego stanowiska, to raczej można mówić o efekcie «tożsamości

[11] O s i k a, dz. cyt., s. 160.

wpisanej w koncepcję», wtedy sposób, w jaki się ją ujmuje, jest «skutkiem ubocznym»”[12]. Z tego punktu widzenia mnożenie opisów ujęć filozoficznych – dotyczy to także filozofii klasycznej – nie wniosłoby wiele, za każdym razem bowiem wniosek byłby taki sam. Z podobnych powodów nie tyle krytykuję[13] rozumienie człowieka jako osoby[14], ile dystansuję się od niego, bo – o czym piszę – sytuuje ono człowieka w aksjologiczno-etycznej relacji do świata. „Kategoria osoby, ze względu na jej ugruntowanie etyczne, zawiera już jakieś implikacje ontologiczne”[15], a tego właśnie chciałam, a biorąc pod uwagę mój punkt widzenia, wręcz musiałam uniknąć.

Elementem, który pozwoliłby pozostawić w tle treść tożsamości i zmierzyć się z pytaniem, jak dochodzi do ukonstytuowania się tożsamości, okazała się komunikacja, rozumiana jako relacje nawiązywane z samym sobą, z innymi, ze światem i kulturą, dlatego ostatecznie konstatuję, że tożsamość osobowa jest środowiskiem komunikacyjnym. W trakcie tworzenia modelu konsekwentnie unikam wikłania się w rozstrzygnięcia dotyczące jego treści. Oczywiście każda jednostka, budując swoją tożsamość, mniej lub bardziej świadomie przyjmuje założenia o charakterze ontologicznym, uznając określoną wizję świata, funkcjonując w określonej kulturze, żyjąc w określonym Lebenswelcie. Z punktu wiedzenia mojego modelu doskonałym przykładem takiej ekologii komunikacyjnej jest środowisko związane z przywoływanym przez Agnieszkę Lekką-Kowalik klasycznym modelem osoby: „W średniowieczu dokładnie opracowano ideę reflexio in actu exercito i reflexio in actu signato w celu zrozumienia doświadczenia siebie: oto wykonuję jakiś akt (widzę, słyszę, podziwiam) i wiem, że ten akt wykonuję (że spostrzegam, że słyszę, że podziwiam), ale mogę też ów akt uczynić przedmiotem poznania. […] czyn osoby ludzkiej ma konsekwencje zewnętrzne (w świecie), ale też wewnętrzne (skutki nieprzechodnie), bo buduje ją jako takiego oto człowieka.[…] jestem osobą, mój akt istnienia gwarantuje mi tożsamość, a to, jaką osobą jestem, zależy od działań moich i otoczenia, a także od wielu innych okoliczności. […] akt istnienia nie jest kolejną cechą, ale strukturalnym elementem mojego bytu, który gwarantuje ciągłość «ja»”[16]. W proponowanym przez Agnieszkę Lekką-Kowalik podejściu Lebenswelt zawiera już jakieś ontologiczne założenia na temat świata. Podejście to uwzględnia także określone odniesienia kulturowe, które wskazują na proces odkrywania swojej tożsamości, bo w przypadku tego środowiska tożsamość ma bardzo konkretne fundamenty ontologiczne. Model komunikacyjny natomiast – dzięki temu, że stawia pytanie o to, j a k

[12] Tamże, s. 124.
[13] Por. L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 318
[14] Por. tamże, s. 318.
[15] O s i k a, dz. cyt., s. 110.
[16] L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 318.

dochodzi do ukonstytuowania się tożsamości – otwiera się także na podejście konstruktywistyczne. Formalnie (czyli komunikacyjnie) można formułować poglądy i żywić przekonanie, że z ontologicznego punktu wiedzenia są one jedynie naszą konstrukcją. Sądzę zatem, że wątpliwości wobec prezentowanego przeze mnie podejścia artykułowane przez Agnieszkę Lekką-Kowalik są raczej zastrzeżeniami dotyczącymi Lebensweltu o nachyleniu skrajnie konstruktywistycznym w sensie założeń ontologicznych. Model komunikacyjny jest bowiem próbą pójścia o krok dalej. Nie w tym rzecz, że „do budowania siebie potrzebne jest człowiekowi nie tylko łono matki, ale także łono społeczeństwa – komunikacja z innymi ma wobec tego istotne znaczenie dla tego, jakim się stanę”[17]; to rozpoznanie jako oczywiste nie może podlegać kwestionowaniu. W komunikacyjnym modelu tożsamości chodzi o to, że komunikacja jest procesem fundującym tożsamość nie w sensie wpływu społecznego, ale w tym sensie, że z interakcji, w które wchodzimy – interakcji ze światem, kulturą, sobą samym i z innymi – wydobywamy siebie, ustalamy, kim jesteśmy, dokonując uspójnień (co oznacza „bycie tym samym”) odnajdujemy/konstruujemy swoją indywidualność („bycie sobą”) i podzielamy „coś” z innymi (co oznacza identyfikację). To właśnie „gwarantuje jednostkowość i wyjątkowość danego A”[18]. W bardzo szeroko rozumianej komunikacji jednostki budują swoją autonomię i przynależność. W trakcie tego procesu dochodzi do rozstrzygnięć o charakterze ontologicznym, a na te decyzje ma wpływ sposób widzenia świata oraz zanurzenie w określonej kulturze. Komunikując się sami ze sobą, z innymi i ze światem, uspójniamy się, ale uspójniamy się także ze swoim widzeniem świata wynikającym z uznawanej wiedzy o świecie oraz w dużym stopniu z kultury, w której żyjemy. W trakcie tego procesu odnajdujemy swoją indywidualność i przynależność, „jesteśmy tym, kim jesteśmy, ze względu na to, na czym nam zależy”[19], ze względu na relacje, które uznajemy za ważne, w które jesteśmy skłonni się zaangażować, które poruszają nas intelektualnie i emocjonalnie. Jeżeli tak się nie dzieje, pozostaje to bez wpływu na tożsamość (nasze życie pełne jest takich zdarzeń). Relacje te możemy także jawnie odrzucać[20], pojawia się wtedy zaangażowanie „negatywne”, a podstawą identyfikacji jest nie podobieństwo, ale różnica[21]. Warto przypomnieć, że w moim podejściu pojęcie komunikacji wykracza poza język. Dlatego wykorzystuję model komunikacji Rogera Kincaida, a nie na przykład Jürgena Habermasa, dla którego komunikacja sprowadza się do aktów językowych. Z tych samych powodów sięgam po Maurice’a Merleau-Ponty’ego kategorię doznania, pozwalającą od-

[17] Tamże.
[18] Tamże.
[19] O s i k a, dz. cyt., s. 170.
[20] Por. L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 316.
[21] Por. R. J e n k i n s, *Social Identity*, Routledge, New York–London 2008, s. 200.

słonić ufundowaną cieleśnie przeżyciową stronę interakcji ze sobą, z innym, ze światem, a w dobie cyfrowych technologii komunikacyjnych także z kulturą. W moim przekonaniu poważnym błędem, niestety bardzo rozpowszechnionym, jest utożsamianie komunikacji z językiem (drobną próbą „odczarowania" tego myślenia była moja poprzednia książka, *Procesy i akty komunikacyjne*[22], w której upominałam się o uwzględnianie w aktach komunikacji także komunikacji niewerbalnej). Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, że język – w ujęciach filozofów silnie powiązany z pojęciowością, z racjonalnością – stanowi najbardziej oczywisty instrument komunikacji; stąd tendencja do nonszalanckiego pomijania pozostałych jej elementów. O tym, że takie podejście jest nieuprawnione, przekonujemy się coraz dotkliwiej. Na przykład nowe formy wizualności (infowiz[23]), w których język zostaje sprowadzony do minimum, lub wizualizacja naukowa odsłaniają obrazowe reprezentacje zależności logicznych, ale nie opracowano jeszcze „logiki obrazu", chociaż już coraz rzadziej kwestionuje się myślenie wzrokowe[24]. W tym kontekście „refleksja"[25] pozostaje tylko jednym z możliwych aspektów komunikacji, jedną z wielu praktyk tożsamościowych.

Założenia komunikacyjnego modelu tożsamości osobowej, wbrew wątpliwościom Agnieszki Lekkiej-Kowalik, pozwalają także otworzyć się na rozpoznawane przez Piotra K. Olesia rozróżnienia pytania o to, kim jestem, i pytania o to, jaki jestem[26], chociaż proponowane rozwiązania są inne niż w filozofii klasycznej lub w tomizmie egzystencjalnym. Odnoszą się one do zmian tożsamości osobowej jako środowiska komunikacyjnego dokonujących się pod wpływem problematyzowania kolejnych obszarów naszych relacji z rzeczywistością i raczej tłumaczą, j a k od pytania, jaki jestem, dochodzimy do pytania, kim jestem, nie wypełniając ich określoną treścią. Pomocne w tym względzie są uwarunkowane rozwojowo warstwy tożsamości, w których przechodzi się od aktów samopoznania, przez samookreślenie, do samozrozumienia[27].

Ostatni rozdział, poświęcony tożsamościowym praktykom związanym z pojawieniem się cyfrowych technologii komunikacyjnych, może wydawać się bardzo konstruktywistyczny, chociaż ponownie mam wrażenie, że formułowane wątpliwości dotyczą treści, od której się dystansuję. W przypadku analizy praktyk tożsamościowych kluczowe jest dla mnie pytanie, jak może-

---

[22] Zob. G. O s i k a, *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, Universitas, Kraków 2011.

[23] Zob. D. M c C a n d l e s s, *Informacja jest piękna*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

[24] Zob. R. A r n h e i m, *Myślenie wzrokowe*, tłum. M. Chojnacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013.

[25] L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 316, 317.

[26] Tamże, s. 317.

[27] O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 170n.

my rozumieć zachodzące procesy. Zgodnie z przyjętą perspektywą teoretyczną nowe medium powoduje zwrot kulturowy, przekształcając (wchodząc w interakcję z określonym środkiem komunikacji muszę bowiem zakładać wzajemne oddziaływanie) nasze sposoby poznawania świata oraz relacje społeczne, to z kolei przekłada się na praktyki komunikacyjne, a zgodnie z komunikacyjnym modelem tożsamości osobowej – na praktyki siebie. Z tego punktu wiedzenia ważne było zdiagnozowanie zmian w episteme (czyli w formie myślenia kształtującej poznawczą przestrzeń danej kultury[28]), w tym przypadku związanych z wykorzystaniem w komunikacji społecznej określonego medium, a następnie opisanie, jak to nowe środowisko wpływa na praktyki tożsamościowe. Zadawanie pytania, j a k, ukierunkowało moje poszukiwania ku formie, a nie ku treści, dlatego nie wartościuję tych przemian. Jednocześnie mam świadomość, że forma wpływa na treść (wynika to z założeń determinizmu/aktywizmu technologicznego), stąd „konstruktywistyczny klimat" tego rozdziału, wynikający raczej z tego, co jest opisywane. Faktycznie można odnieść wrażenie, że projektowe możliwości cyfrowych mediów nachylają praktyki tożsamościowe w stronę konstruktywizmu ontologicznego; Agnieszka Lekka-Kowalik zwraca uwagę, iż „wątpliwości budzi […] stwierdzenie, że «rzeczywistość elektroniczna stwarza możliwość całkowitego wyzwolenia z realności na rzecz kreacyjnego potencjału jej uczestnika» – przecież bez skutków śmiertelnych nie wyzwolimy się z realności swojego ciała"[29]. Kwestionowane stwierdzenie dotyczy na przykład doświadczeń opisywanych przez graczy sieciowych, którzy tak mocno utożsamiają się ze swoimi awatarami, że niekiedy dopiero fizyczne wycieńczenie jest w stanie wyrwać ich z wirtualnego ucieleśnienia[30], lub przez osoby twierdzące, że dopiero dzięki awatarom mogą być sobą[31]. Oczywiście takie zanurzenie w świecie wirtualnym występuje okresowo, nie znaczy to jednak, że wcale nie zachodzi. Jest to zresztą jedno z przeżyć, które wskazują na potrzebę ponownego pochylenia się nad problemem autentyczności. Jak zauważa Wacław Branicki: „Kategoria tożsamości okazała się dobrym narzędziem, za pomocą którego można opisać różnicę między realnością a wirtualnością. Mamy tu na myśli przede wszystkim doświadczenie «rozmycia» i zachwiania tożsamości, jakiego człowiek może doznać, przenosząc swoje życie w przestrzeń wirtualną. Osiąga się to poprzez nieomal nieograniczone w aspekcie ilościowym i czasowym możliwości zmian postaci konstruowanych w wirtualnym świecie"[32]. Zdaniem Branickiego doświadczenie to nie jest w stanie unieważnić pytań o prawdziwą tożsamość. Jednocześnie stwierdza on: „Pismo

[28] Tamże, s. 49.

[29] L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 316.

[30] Zob. np. S. T u r k l e, *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem,* tłum. M. Cierpisz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

[31] Por. tamże, s. 199-203.

[32] W. B r a n i c k i, *Tożsamość i wirtualność*, Nomos, Kraków 2009, s. 219.

otwiera dostęp poznawczy do takich wymiarów osoby, które nie mogły zostać ujawnione przez medium słowa mówionego. Nasuwa się wobec tego pytanie, jakie wymiary człowieka stają się dla niego dostępne dzięki nowym mediom”[33]. To prawda, że nic nie uwolni nas od realności własnego ciała, ale doświadczenie wirtualności wnosi nową jakość do sposobu przeżywania siebie, w tym swojej autentyczności, na nowo ją problematyzując.

Pojawieniu się nowego medium zawsze towarzyszą skrajne postawy: entuzjazmu i uprzedzenia. Wiedząc o tym, starałam się więc zachować dystans wobec omawianych zjawisk. Zgodnie z moją intencją książka zawiera opisy, nie zaś oceny; nie wartościuję, lecz przewiduję, próbuję rozumieć. Jest to dla mnie ważne, w tekście zwracam na to uwagę: „Nie wróży to dobrze badaniom, gdy kierujemy się resentymentem, bo poprawność procesu analitycznego wymaga najpierw zrozumienia zjawiska, a dopiero potem poddawania go ocenie”[34].

Formułowane przez Agnieszkę Lekką-Kowalik zastrzeżenia wobec mojego modelu tożsamości paradoksalnie ujawniają także miejsca styku, na przykład „tomistyczny” punkt wyjścia – doświadczenie, że jestem[35]. Również stawiane w podejściu klasycznym – a przeze mnie uznawane za kluczowe – problemy takie, jak znaczenie wiedzy wspólnej w poznaniu czy roli wspólnoty w procesach identyfikacyjnych, odsłaniają możliwość jego integracji z moim podejściem, wypełniając Lebenswelt bardzo konkretną treścią. Stąd optymizm, któremu daję wyraz na wstępie tego tekstu.

Na koniec jeszcze kilka kwestii, które w moim przekonaniu wymagają wyjaśnienia. W prowadzonych rozważaniach wykorzystałam Alfreda Schütza definicję wiedzy[36], ponieważ ze względu na ich komunikacyjne nachylenie wydała mi się najbardziej adekwatna: „«Nasza wiedza o świecie, tak potoczna, jak i naukowa, zawiera konstrukty, to znaczy zbiory abstrakcji, generalizacji, formalizacji, idealizacji specyficznych dla poszczególnych poziomów organizacji myślenia» […]. Znaczy to, że nasza wiedza opiera się na ujmowaniu pewnych aspektów rzeczywistości, tych, «które są dla nas ważne albo ze względu na nasze codzienne sprawy, albo z punktu widzenia zespołu akceptowanych reguł proceduralnych, zwanych metodą naukową»”[37]. W książce wątek ten jest nieco bardziej doprecyzowany[38].

---

[33] T e n ż e, *Autentyczność osobowa a medialność*, Nomos, Kraków 2016, s. 13.

[34] O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 194.

[35] Por. L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 317.

[36] Por. tamże, s. 316.

[37] O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 51. Por. A. S c h ü t z, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, tłum. D. Lachowska, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 868.

[38] Por. O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 51.

Zdaniem Agnieszki Lekkiej-Kowalik: „Nie jest też jasne, jak autorka rozumie determinizm technologiczny, choć omawia ten pogląd dość obszernie. Raz bowiem opiera się na tezie, że technologie narzucają formę społeczną, innym razem zaś, że mamy do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym”[39]. Wrażenie, jakie odniosła Agnieszka Lekka-Kowalik, może być związane z rozbieżnością punktów widzenia: inny punkt widzenia przyjmuję we fragmentach, w których odnoszę się do cudzych poglądów, próbując oddać sposób rozumienia determinizmu technologicznego ich autorów, inny zaś w tych, w których buduję własne stanowisko – wówczas w większości przypadków stosuję podwójny zapis: determinizm/aktywizm. Kluczowe dla przyjętego przez mnie rozumienia determinizmu technologicznego jest bowiem podejście Kazimierza Krzysztofka, który stwierdza, że „bardziej uzasadnione jest [...] zastąpienie determinizmu kategorią aktywizmu i analizowanie zmian społecznych jako efektu złożoności zjawisk emergentnych”[40]. Podwójny zapis wskazujący na paradygmat, w ramach którego prowadzone są rozważania, pozwala jednocześnie osłabić pierwotne znaczenie terminu „determinizm”. Agnieszka Lekka-Kowalik wskazuje także na brak analiz relacji technika–społeczeństwo[41]. Faktycznie, wątek ten zdecydowałam się ograniczyć do podania samej definicji techniki i do rozważań dotyczących kategorii determinizmu technologicznego. Piszę, że „w dyskusjach wokół determinizmu technologicznego można wyodrębnić dwie kwestie sporne: po pierwsze pojawienie się technologii jest skutkiem czy przyczyną zmiany oraz czy technologia jest siłą sprawczą”, i nawiązuję do kategorii samoczynnego wzrostu techniki Jacques’a Ellula. Z kolei w definicji zaznaczam relacje zachodzące między terminami „technika” i „technologia”, odnosząc się do ustaleń Manuela Castellsa i Lisy Gitelman. Uznałam, że takie ujęcie pozwala ukierunkować myślenie na proponowany w książce sposób postrzegania zależności społeczeństwo–technika/technologia i nie wprowadza wątków pobocznych, odciągających uwagę od bardzo konkretnego rodzaju technologii, o jakiej książka traktuje.

Zbyt radykalna wydaje mi się natomiast interpretacja proponowanego przez Jana Pleszczyńskiego i w konsekwencji także mojego podejścia, zawarta w następującym fragmencie wypowiedzi Agnieszki Lekkiej-Kowalik: „Jesteśmy zamknięci w konstruowanym komunikacyjnie Lebenswelcie, «nie jesteśmy w stanie zgłębić istoty relacji zachodzących między *Lebenswelt* a światem realnym w sensie metafizycznym» i wobec tego mamy do czynienia – nie tylko w myśleniu, ale i w działaniu – z interpretacjami i interpretacjami interpretacji.

[39] L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 316.

[40] O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 41. Por. K. K r z y s z t o f e k, *Internet uspołeczniony. Web 2.0 jako zmiana kulturowa*, w: *Nowe media i komunikowania wizualne*, red. P. Francuz, S. Jędrzejewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 47.

[41] Por. L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 316n.

Autorka twierdzi, że tworzymy i wybieramy interpretację świata”[42]. W cytacie z mojej książki, po pierwsze, brakuje istotnego dopowiedzenia Pleszczyńskiego – „jaki jest świat bez człowieka, nie wiemy”[43]; tak jak nie można rzeczywistości redukować do świata ludzkich konstruktów, tak też nie można ignorować faktu, że poznanie rzeczywistości zawsze jest ludzkim poznaniem, a „rzeczywistość skrzeczy”[44] tylko wtedy, kiedy jako skrzeczenie zostanie przez człowieka usłyszana. Po drugie, uwaga ta ponownie wikła się w spór z konstruktywizmem ontologicznym, a mój model, jeżeli nawet związany jest z konstruktywizmem, to raczej z konstruktywizmem formalnym. Tak jak w języku ze słów składamy zdania na różne tematy, tak mój model pyta o zasadę konstruowania tożsamości, a nie o to, co wypełnia ją treścią, z założenia ma on otwierać się na wszelkie treści. Dlatego interesujący wydaje mi się pomysł powrotu do filozofii klasycznej i proponowanych przez nią sposobów rozumienia siebie – choć w moim mniemaniu rozumienie siebie we współczesnym świecie wymaga ich modernizacji, uaktualnienia. Jedną z kwestii, które domagają się ponownego przemyślenia, jest wspominana już wcześniej kategoria autentyczności. Doświadczenie zanurzenia w rzeczywistości wirtualnej[45], rzeczywistości rozszerzonej (ang. augmented reality), eksperymentalny potencjał cyfrowych technologii, wszystko to, co Michał Ostrowicki (w świecie wirtualnym znany jako Sidey Myoo) określa mianem ontoelektorniki[46], wydaje się podawać w wątpliwość kategorię autentyczności, a co najmniej unieważniać jej znaczenie w podejmowanych praktykach tożsamościowych. Bardzo ciekawą próbą zbadania tej problematyki jest cytowana już wcześniej książka Branickiego *Autentyczność osobowa a medialność*, w której autor analizuje autentyczność w kontekście medialności z różnych perspektyw filozoficznych. Inna trudność związana jest z pojęciem racjonalności – zauważamy bowiem obecnie rozmywanie się tej kategorii. Rozbudzona na nowo polizmysłowość poznania upomina się o nowe „logiki” wizualne, taktylne i inne, z którymi należy się racjonalnie zmierzyć[47], w tym względzie konieczne wydaje się poszerzenie analiz językowych o całe instrumentarium, jakim dysponuje komunikacja. Jest to jednak zadanie dla filozofów mocno zadomowionych w myśleniu klasycznym, którzy biegle władając aparatem teoretycznym typowym dla ich ontologicznego uniwersum, będą w stanie z tego punktu wiedzenia zrozumieć człowieka w jego aktualności.

---

[42] Tamże, s. 320.

[43] J. P l e s z c z y ń s k i, *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucjonistyczna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013, s. 124.

[44] L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 320.

[45] Zob. J. G u r c z y ń s k i, *Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

[46] Zob. S i d e y M y o o, *Ontoelektronika*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

[47] Por. L e k k a - K o w a l i k, dz. cyt., s. 320.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 300-303
DOI 10.12887/30-2017-1-117-19

Adam FITAS

BŁĘDNY CZYTELNIK I LITERATURA
Uwagi po lekturze tekstu Mirosławy Chudej „Błędny czytelnik"

Umberto Eco, owszem, pisze o literaturze jako o lesie, gdzie można zabłądzić, nie jest przecież jednak przeciwnikiem wchodzenia między drzewa (i dreptania pośród różnych ścieżek-możliwości), ale wielkim admiratorem takich wycieczek! Sam napisał z pożytkiem dla całej braci humanistycznej wiele instrukcji chodzenia po gęstych lasach, a jedna z jego najbardziej znanych maksym powiada, że kto czyta książki, żyje podwójnie, i w pierwszym rzędzie dotyczy tekstów literackich.

Z rosnącym zainteresowaniem, ale i niepokojem przeczytałem zamieszczony w końcowej części ostatniego tomu „Ethosu" krótki esej pióra Mirosławy Chudej[1]. Jak domyślam się z konwencji rubryki („Przez pryzmat Ethosu"), artykuł ma charakter programowy i wyraża stanowisko Redakcji. Otóż przy całej wspomnianej ciekawości towarzyszącej lekturze tego szkicu, a związanej z tokiem myśli autorki oraz podawanymi przez nią przykładami, muszę zgłosić trzy zasadnicze wątpliwości, które mogą się pojawić w związku z niektórymi zawartymi w nim sugestiami.

Przypomnę krótko, że tytuł eseju, *Błędny czytelnik*, nieprzypadkowo nawiązuje do historii Don Kiszota. Zamiana rycerza na czytelnika służyła autorce do zaprezentowani tezy, że nałóg czytania może być niebezpieczny, ponieważ prowadzi do bezkrytycznego zanurzenia się w fikcję literacką. Podobny jest do siecioholizmu i innych nałogów, a przy tym bardziej niewinny, w przypadku dzieci często tolerowany przez rodziców oraz środowisko jako mniej szkodliwy niż alkoholizm czy narkomania. Więcej nawet, uzależnienie od książek literackich niejednokrotnie bywa chwalone i pielęgnowane jako zachowanie pożądane.

Pierwsza moja wątpliwość związana jest z diagnozą, że przywołany wyżej nawyk stanowić może istotne zagrożenie dla człowieka we współczesnym świecie. Otóż jako nauczyciel wykładający na polonistyce od ponad dwudziestu lat muszę jednoznacznie powiedzieć, że nawet na tych studiach rzadko spotyka się nałogowych pożeraczy książek, a są oni tu bardzo mile widziani. Moim skromnym zdaniem prawdziwym niebezpieczeństwem dla współczesnej kultury nie jest nałóg czytania, który w zasadzie obejmuje pewnie jakiś mały procent, jeśli nie promil populacji ludzkiej, ale brak obcowania z tekstem

[1] Zob. M. C h u d a, *Błędny czytelnik*, „Ethos" 29(2016) nr 4(116), s. 385-388.

literackim. Nie „błędny czytelnik", ale nie-czytelnik albo anty-czytelnik jest prawdziwym znakiem dzisiejszych czasów. I to ów brak kieruje człowieka ku wegetacji, a nie prawdziwemu, pełnemu życiu w zgodzie z głębokimi aspiracjami natury ludzkiej. W tym kontekście teza główna Mirosławy Chudej brzmi zgodnie z jej przykładem tytułowym, ale paradoksalnie: autorka, ostrzegając za Cervantesem czy Teresą Wielką przed namiętnymi czytelnikami literatury, w istocie walczy z wiatrakami jak przywołany Don Kiszot.

Druga moja wątpliwość wiąże się z pomieszaniem lub niedostatecznym rozróżnieniem przywoływanych w szkicu spraw. Mimo wszystko nie zestawiałbym nałogu czytania z siecioholizmem, ponieważ zupełnie inny jest sposób obcowania z tekstem literackim, który nawet w najprostszych swych formach jest zdecydowanie bardziej wymagający i rozbudzający wyobraźnię niż gotowa konkretyzacja graficzna czy filmowa. Poza tym autorka artykułu do jednego wielkiego worka wrzuciła całą literaturę piękną, redukując ją w istocie do najbardziej schematycznych romansów rycerskich, od biedy do książek operujących powtarzanym schematem, jak kryminał, horror czy powieść przygodowa.

Trzecia wątpliwość wiąże się z poprzednią, ale jest dużo bardziej zasadnicza i wzbudza mój spory niepokój. Oto ze szkicu dowiadujemy się, że „bałamutne"[2] mogą być oczywiście nie tylko opowieści rycerskie, ale wszelkie książki, które nie służą pogłębieniu wiedzy, ale „uwodzą wyobraźnię"[3]. Dalej autorka powołuje się na Iwana Turgieniewa, który swojej córce nie pozwalał do siedemnastego roku życia czytać prozy ani poezji, a tylko podręczniki historii czy geografii, i konstatuje: „Zagłębiając się w utworach literackich, odkrywamy bowiem uczucia, których istnienia wcześniej sobie nie uświadamialiśmy, i rodzą się w nas niekiedy niebezpieczne tęsknoty"[4]. A następnie dodaje jeszcze: „Czytając o doznaniach bohaterów, pragniemy mieć w nich udział. Utożsamianie się z fikcyjnymi postaciami czy choćby śledzenie ich losów pozwala zapomnieć o własnej znikomości, o przykrym ograniczeniu do własnego „ja", pozwala choć trochę poczuć się kimś na miarę naszych oczekiwań, przez pewien czas być inną, ciekawszą osobą. Niektórym taką transgresję umożliwia alkohol lub narkotyk. W przypadku czytania środkiem uzależniającym jest właśnie fikcja"[5].

Przyznam, że słyszę tu nie tylko Platona, który poetów ze względu na tworzone przez nich fikcje, czyli cienie cieni idei, chciał wyrzucić z idealnego państwa, ale i bardzo niebezpieczne współcześnie spłycanie zasadniczej

[2] Tamże, s. 386.
[3] Tamże.
[4] Tamże.
[5] Tamże, s. 386n.

funkcji literatury. Istotnie, transgresja, o której wspomina autorka, jest jedną z podstawowych przyjemności czytania, dodatkowo wzmacnianą faktem, że sami ją współtworzymy, inwestując naszą wyobraźnię w sugestywnie zaprogramowany schemat artysty. Jak to niemal przed wiekiem udowadniał Roman Ingarden, w wypełnianiu sobą tekstu literackiego tkwi istota i podstawowa wartość konkretyzacji dzieła literackiego. Umberto Eco, na którego powołuje się Mirosława Chuda, owszem, pisze o literaturze jako o lesie, gdzie można zabłądzić, nie jest przecież jednak przeciwnikiem wchodzenia między drzewa (i dreptania pośród różnych ścieżek-możliwości), ale wielkim admiratorem takich wycieczek! Sam napisał z pożytkiem dla całej braci humanistycznej wiele instrukcji chodzenia po gęstych lasach i sam naturalnie stworzył sporo takich interesujących drzewostanów, od *Imienia róży*[6] poczynając, a jedna z jego najbardziej znanych maksym powiada, że kto czyta książki, żyje podwójnie, i w pierwszym rzędzie dotyczy tekstów literackich. Ograniczenie naszych lektur do książek z zakresu zwykłego „pogłębiania wiedzy", na przykład do różnego autoramentu podręczników czy kompendiów, uważałby zapewne za pomysł zupełnie absurdalny.

Inaczej mówiąc, pobrzmiewające w przywołanych słowach autorki tekstu sugestie, że literatura prowadzi czytelnika do zafałszowania siebie, a nawet do samoubóstwienia, uważam za zbyt daleko idące. W zdecydowanej większości przypadków jest wprost odwrotnie: skłania go ona do odkrywania własnego „ja" (zgoda: także różnych swoich tęsknot, pragnień, ale również i słabości) oraz do większej empatii wobec innych. Naturalnie, tak jak wszystko, może stać się idolem czy bożkiem, ale – moim zdaniem – przede wszystkim dostarcza broni do walki z tego typu manipulacjami, a niejednokrotnie subtelnie odsłania szyfry prawdziwej Transcendencji.

Nie gdzie indziej, a w „Ethosie" przed niemal trzydziestoma laty Stefan Sawicki przedrukował swój wykład inaugurujący pamiętny rok akademicki 1989-1990, zatytułowany „Czym jest poezja"[7]. W poszerzaniu przez człowieka horyzontów przestrzennych, czasowych, osobowych, językowych, a także w poznawaniu dzięki sugestii poetyckiego słowa jakości i wartości (z kardynalnymi na czele) uczony widział zasadniczą antropologię literatury. Oczywiście wspominał w wykładzie o konieczności powrotu człowieka ze świata fikcji do własnej rzeczywistości, ale wszakże powrotu niemal zawsze bogatszego o przeżycie, którego nie zastąpi żadna dyskursywnie podana wiedza.

W eseju Mirosławy Chudej uderzyła mnie pewna (może w tym przypadku niezamierzona) niechęć do poezji, spotykana czasami w niektórych kręgach intelektualistów (zwłaszcza filozofów) i wyznawców nauk szczegółowych.

[6] U. E c o, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 2001.

[7] Zob. S. S a w i c k i, *Czym jest poezja?*, „Ethos" 2(1989) nr 4(8), s. 109-115.

Lubią oni sprowadzać całą literaturę piękną do monotonnych bajek i romansów, z których trzeba wyrosnąć, aby zająć się człowiekiem dopiero naprawdę i na serio. Ludzie tacy nie tylko nie wiedzą, co tracą, ale bywają niekiedy, jeśli przyjdą im do głowy zapędy Platońskie, po prostu niebezpieczni. Czytanie, nawet jeśli może uzależnić i uwięzić w fikcji, tak jak to dzieje się niekiedy z fanami fantastyki czy powieści przygodowych, jest naprawdę najłagodniejszym z nałogów, jakie czyhają na człowieka dzisiaj. Kto z nas, obecnych czterdziestolatków, pięćdziesięciolatków i ludzi starszych nie żył wśród dzieci z Bullerbyn, na planecie Małego Księcia czy na Dzikim Zachodzie kowbojów i Indian Karola Maya? Kto z nas nie zanurzał się nieco później w mrokach fabuł Fiodora Dostojewskiego, Paula Celana czy Franza Kafki? Jeśli został dzięki temu czytaczem nałogowym, to tylko z pożytkiem dla siebie, innych i całej kultury.

Mam nadzieję, że „Ethos", który tyle w przeszłości zrobił i tyle nadal robi dla zrozumienia i pochwały poezji, nie schodzi ze swej drogi, a tylko ja jestem przeczulonym na tym punkcie czytelnikiem eseju Mirosławy Chudej, która zresztą wcale nie takie miała intencje, jakich się tutaj dopatruję. Zatem „obym się mylił" – jak śpiewał przed laty w kasandrycznym tonie Jacek Kaczmarski.

Henryk DUDA

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 305-322
DOI 10.12887/30-2017-1-117-20

„UNIWERSYTET JEST NAJWAŻNIEJSZY"
Stefana Sawickiego idea katolickiej universitas studiorum

Przewaga uniwersytetów konfesyjnych, jeśli poważnie traktują swoją konfesyjność, polega na świadomości przyjmowanych apriorycznie założeń aksjologicznych dotyczących nauki i sposobów jej uprawiania – uczeni z uniwersytetów świeckich nie działają przecież w aksjologicznej próżni, lecz świadomie bądź nieświadomie odwołują się do wartości. Uniwersytety świeckie nie są niekonfesyjne – mają inne, świeckie credo.

Prawdziwie bowiem uczonego nie krępuje wiara
ani należycie oświeconego katolika nie krępuje nauka[1].
Ks. Idzi B. Radziszewski, *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*

Katolicki Uniwersytet Lubelski po drugiej wojnie światowej osiągnął wysoką pozycję w świecie naukowym, nie tylko – choć przede wszystkim – dzięki wysokiej jakości uprawianych tu badań i wysokiemu poziomowi dydaktycznemu. Równie ważną rolę odegrała sytuacja polityczna po roku 1945, w której przyszło uczelni działać. KUL, postrzegany jako oaza wolności, przyciągał zdolnych i niekonformistycznych studentów z całej Polski, wzbudzał zainteresowanie uczonych z innych ośrodków naukowych w kraju i za granicą. Sensu istnienia tej jedynej między Łabą a Władywostokiem uczelni katolickiej nikt – oczywiście poza ówczesną władzą – nie kwestionował (funkcjonowało też porzekadło: „Od Berlina do Seulu / Filozofia tylko w KUL-u"[2]). O jej kształcie stanowił przedwojenny statut, którego władze Uniwersytetu broniły wszelkimi sposobami, starając się nie dać organom komunistycznego państwa pretekstu do mieszania się w wewnętrzne sprawy uczelni[3], w mniejszym lub większym stopniu na kształt ten miały też

[1] Ks. I. Radziszewski, *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1908, s. 26. Ksiądz Radziszewski myśl tę przypisuje Albertowi de Lapparentowi (1839--1908), francuskiemu geologowi i mineralogowi, profesorowi Instytutu Katolickiego w Paryżu.

[2] S. Sawicki, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach trudnych*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 72. Powiedzenie to cytowane jest przez wielu autorów piszących o KUL-u (por. np. A.B. Stępień, *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 314; M. Plezia, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cycerona. Studia i szkice*, oprac. B. Brzuska, Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowowschodniej UW–Wydział I Filologiczny Polskiej Akademii Umiejętności, Warszawa–Kraków 2000, s. 201).

[3] Zob. np. B. Krej a, *Kurykuł mojego życia*, w: *W świecie słów i znaczeń. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Bogusławowi Krei*, red. J. Maćkiewicz, E. Rogowska, Wydawnictwo UG,

wpływ decyzje władz PRL. Te ostatnie dysponowały wieloma narzędziami administracyjnymi, z których korzystały do woli jawnie (na przykład zamykano pewne kierunki studiów, ustalano limity przyjmowana studentów) lub z ukrycia (między innymi zwlekano z zatwierdzaniem habilitacji i ograniczano kontakty z zagranicą)[4]. Paradoksalnie, negując sens istnienia uniwersytetu katolickiego na płaszczyźnie ideowej i administracyjnie podcinając ekonomiczne podstawy jego funkcjonowania (na przykład poprzez podatkowe kontrybucje), komuniści wzmacniali uczelnię, budowali jej autorytet. Gdy dziś niektórzy pracownicy KUL i jego absolwenci wspominają „stare dobre czasy", wzdychając szczególnie do okresu, gdy funkcję rektora pełnił o. Mieczysław A. Krąpiec, a funkcję prorektora Stefan Sawicki, to dzieje się tak dlatego, że ówczesne władze uniwersyteckie oraz hierarchia katolicka wypracowały pewien modus vivendi funkcjonowania uniwersytetu katolickiego w warunkach państwa komunistycznego – chciałem napisać: w strukturach, lecz przecież często było to poza jego strukturami. „Uniwersytet – pisze dobitnie Stefan Sawicki – działał legalnie w n i e l e g a l n e j w i s t o c i e r z e c z y w i s t o ś c i"[5]. Musimy jednak dodać, że pozycja KUL nie była jedynie wynikiem umiejętnej gry z władzami PRL i sprzyjającej sytuacji zewnętrznej, lecz także – a może przede wszystkim – wysokiej świadomości celów i zadań uniwersytetu katolickiego. Działając w warunkach bardzo ograniczonej autonomii, społeczność akademicka oraz władze uniwersytetu zdołały wypracować pewien model uniwersytetu, który – co pokazuje historia – sprawdził się w ówczesnej sytuacji. I chociaż dziś wszystkie zewnętrzne koordynaty działalności naukowej i dydaktycznej KUL uległy zasadniczej zmianie, lektura tekstów Stefana Sawickiego na temat uni-

---

Gdańsk 2001. „Samodzielnego Koła Językoznawczego nie mogliśmy na KUL-u zorganizować, bo jeszcze przedwojenny regulamin uczelni przewidywał na polonistyce tylko jedno koło naukowe, a po wojnie o żadnych zmianach regulaminowych nie można było w ogóle marzyć, bo natychmiast mogła się wtrącić jakaś siła zewnętrzna" (tamże, s. 32).

[4] Przykładem może być odrzucenie w roku 1962 przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego wniosku o zatrudnienie na stanowisku zastępcy profesora dr Marii Kossowskiej. „Formalną podstawą decyzji minister [Eugenii Krassowskiej – H.D.] był brak habilitacji, nieformalną – jak można przyjąć – nieprzychylny stosunek władz państwowych do uczelni" (M. N o w a k, *Maria Kossowska – dydaktyk i badaczka stylu biblijnego*, w: *Nasi Mistrzowie. Z dziejów językoznawstwa polonistycznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. Z. Gałecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 95). O działaniach SB i KC PZPR w zakresie zatwierdzania habilitacji na KUL-u wspomina między innymi Andrzej Werblan, członek KC i wicemarszałek Sejmu PRL (por. D. R o s i a k, *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014, s. 44).

[5] S. S a w i c k i, *Uwarunkowania i ochrona niezależności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 61 (podkreślenie – H.D.). W innym miejscu książki autor ujmuje to tak: „Łatwo czytelna dwulicowość władz państwowych sprawiała, że legalność działalności KUL-u była w istocie *quasi*-legalnością, a to z kolei powodowało, że lojalność Uczelni w stosunku do władz musiała być z konieczności *quasi*-lojalnością" (t e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach trudnych*, s. 71).

wersytetu katolickiego nie ma wartości jedynie historycznej. Wraca on bowiem do przeszłości tylko wtedy, gdy może tam znaleźć naukę na dziś, a nawet na jutro. Wszystkie teksty tego autora poświęcone idei uniwersytetu należy dziś czytać jako przypomnienie o uniwersyteckich imponderabiliach, które nie straciły na aktualności. Podobnie jak Stefan Sawicki, nie mam wątpliwości, że największym problemem jest, jak w zmieniającym się, globalizującym się świecie realizować wartości, które legły u podstaw uniwersytetów chrześcijańskich.

PROFESOR

Profesor Stefan Sawicki to postać dobrze znana w środowisku naukowym. Z KUL związany jest – od podjęcia studiów w roku 1946 – przez całe dorosłe życie, czyli z punktu widzenia dziejów Uniwersytetu siedemdziesiąt lat w stuletniej historii uczelni. Już choćby z tego względu profesor Sawicki ma prawo, by o kształcie uniwersytetów katolickich, a Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w szczególności, się wypowiadać. Jest Stefan Sawicki przede wszystkim uczonym, autorem liczących się opracowań z zakresu historii i teorii badań literackich. W środowisku naukowym ceniony jest między innymi za swoje prace z zakresu obecności sacrum w literaturze, badania nad problematyką aksjologiczną i nad twórczością Cypriana Norwida[6]. Drugą ważną dziedzinę jego pracy na rzecz nauki i KUL stanowi działalność organizacyjna, między innymi w latach 1971-1983 był prorektorem KUL, jest współorganizatorem takich ważnych instytucji naukowych, jak Instytut Badań

[6] Zob. najważniejsze książki Profesora: S. S a w i c k i, *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce. O sposobach syntetycznego ujmowania literatury w 1. poł. w. XIX* (Towarzystwo Naukowe KUL , Lublin 1969); t e n ż e, Z *pogranicza literatury i religii. Szkice* (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978); *Poetyka – interpretacja – sacrum* (PWN, Warszawa 1981); t e n ż e, *Norwida walka z formą* (PIW, Warszawa 1986); t e n ż e, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie* (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994). Bibliografę Stefana Sawickiego zestawił Jan Gotfryd (zob. *Bibliografia prac Stefana Sawickiego 1948-1996*, „Roczniki Humanistyczne" 46(1998) nr 1 specjalny, „Prace ofiarowane Profesorowi Stefanowi Sawickiemu", s. 5-43). O życiu i działalności profesora Sawickiego pisał między innymi Jerzy Starnawski (zob. J. S t a r n a w s k i, *Początek drogi naukowej profesora Stefana Sawickiego. W 70. rocznicę urodzin – ad multos annos*, „Przegląd Uniwersytecki" 1997, nr 2, s. 5), a w okolicznościowej broszurze (zob. *Stefan Sawicki. Doktor honoris causa Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie*, UKSW, Warszawa 2009, http://www.wnh.uksw.edu.pl/sites/default/files/u3/broszura.pdf) opublikowano opinie o dorobku naukowym Profesora autorstwa Teresy Kostkiewiczowej (zob. tamże, s. 4-10) i Zdzisława Łapińskiego (zob. tamże, s. 11-15) oraz laudację Tomasza Chachulskiego (zob. tamże, s. 17-23). Szczególne miejsce wśród publikacji poświęconych Stefanowi Sawickiemu zajmuje zbiorowy „portret przyjaźnią pisany", bibliofilska książka zawierająca wspomnienia uczniów i współpracowników Profesora (zob. *Profesor – Stefan Sawicki: portret przyjaźnią pisany*, red. A. Cedro, Wydawnictwo Cedro i Synowie, Kielce 2013).

nad Literaturą Religijną (działający pod różnymi nazwami od roku 1952) czy Instytut Badań nad Twórczością Cypriana Norwida (działający od roku 1985). W latach 1989-1998 był także prezesem Towarzystwa Naukowego KUL.

W niniejszym tekście skupię się na dwóch książkach Stefana Sawickiego: *O uniwersytecie katolickim* i *O uniwersytecie katolickim – zarys modelu*[7]. Pierwsza z nich oprócz krótkiego słowa *Od autora*[8] i dwóch rozmów zawiera sześć esejów Profesora. Tylko niektóre z nich publikowane są po raz pierwszy. Najstarszy pochodzi z roku1965[9]. Dowodzi to, że refleksja uniwersytetoznawcza (posłużyłem się przymiotnikiem „uniwersytetoznawczy", nawiązując do Stanisława Majdańskiego *Szkiców do przemyśleń uniwersytetoznawczych profesora Stefana Sawickiego*[10]) jest w dorobku autora obecna od dawna. Druga książka zawiera tylko jeden esej. Teksty te łączy, o czym będzie jeszcze mowa, wyraźna i spójna koncepcja uniwersytetu, a uniwersytetu katolickiego w szczególności.

Nie są to wszystkie wypowiedzi tego autora, o których w tym kontekście trzeba pamiętać. Do takich bardzo ważnych głosów profesora Sawickiego należy jego słowo wygłoszone na uroczystości odnowienia doktoratu na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu 10 czerwca 2010 roku zatytułowane *...quo magis veritatis propageatur.* Choć autor nie zajmuje się w nim koncepcją czy modelem uniwersytetu, to pytając o prawdę, z konieczności pyta o fundamenty uniwersyteckości. W bliskości ustawiają się też *Krótkie medytacje o mojej drodze badawczej*[11]. Zupełnie inny charakter ma natomiast jego wcześniejszy tekst *O uniwersyteckim studium polonistycznym*[12], w którym w roku 1995 przedstawił swoją wizję studiów polonistycznych. Rozwój, ramy prawne organizacji uniwersyteckiej dydaktyki i praktyka wyglądają dziś zgoła odmiennie od postulowanych przez Stefana Sawickiego, co z pewnością autora nie cieszy, a i nas nie powinno napawać optymizmem.

---

[7] Zob. S. S a w i c k i, O *uniwersytecie katolickim – zarys modelu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015.

[8] Zob. t e n ż e, *Od autora*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 7-9.

[9] Zob. t e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w powojennym dwudziestoleciu*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 9-25. Po raz pierwszy tekst w skróconej wersji ukazał się w „Tygodniku Powszechnym" (1964, nr 47), w całości w „Zeszytach Naukowych KUL" (8(1965) nr 1, s. 3-12).

[10] Zob. S. M a j d a ń s k i, *Uniwersytet katolicki, jego koncepcja i model na dziś. Szkice do przemyśleń uniwersytetoznawczych profesora Stefana Sawickiego*, „Summarium" 41(2012) nr 61, s. 33-47. Przymiotnika „uniwersytetoznawczy" nie znają ani słowniki języka polskiego, ani internetowe wyszukiwarki. Dodajmy na marginesie, że w wypowiedziach Majdańskiego odnaleźć można więcej takich idiolektalnych czy osobniczych hapaks legomenów.

[11] Zob. S. S a w i c k i, *Krótkie medytacje o mojej drodze badawczej*, Wydawnictwo Cedro i Synowie, Kielce 2010 (http://www.wnh.uksw.edu.pl/sites/default/files/u3/dokumenty/594_sawicki.pdf).

[12] Zob. t e n ż e, O *uniwersyteckim studium polonistycznym*, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja" 1995, nr 5(35), s. 53-61.

Wspomnijmy tu jeszcze o książce *O uniwersytecie* wydanej[13] przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu w serii „Wykłady Otwarte Imienia Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca OP". Przedrukowano w niej bowiem dwa teksty Stefana Sawickiego: *Uniwersytet katolicki – uczelnia o wielu funkcjach*[14] i *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach trudnych*[15]. Oprócz okolicznościowych kazań ks. bp. Henryka Tomasika i ks. abp. Stanisława Wielgusa oraz tekstów okolicznościowych zawartych w dziale „Varia" zasadniczą część książki stanowią teksty ojca Krąpca poświęcone koncepcji i zadaniom uniwersytetu katolickiego.

Niedawno Stefan Sawicki raz jeszcze zabrał głos w sprawie modelu uniwersytetu katolickiego. W *Pracach ofiarowanych Księdzu Zbigniewowi Adamkowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*[16] ukazał się tekst *Katolicki Uniwersytet Lubelski – czym jest? czym powinien być dzisiaj?*[17]. Tekst ten jest przedrukiem[18]. Myślę, że profesor Sawicki nie przypadkiem zamieścił go w tej właśnie książce – były prorektor KUL, doświadczony w walce o kondycję swojej Alma Mater, wie, że publikacja trafi do rąk wpływowych osób z kręgu duchowieństwa. Mimo swoich lat – prawie dziewięćdziesięciu – Stefan Sawicki jawi się tu jako umysł trzeźwy i pragmatyczny, jako człowiek, który wie, że o pozycję Uniwersytetu trzeba walczyć w każdej sytuacji.

Cechą tekstów Stefana Sawickiego przywołanych tu ze względu na ich związek z problematyką modelu uniwersytetu jest zwięzłość, oszczędność, by nie powiedzieć: ascetyczność słowa – nie ma w nich żadnych ozdobników. Jak mawia nieco młodszy od profesora Sawickiego Andrzej Paluchowski, polonista, director emeritus[19] Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, teksty te są skom-

---

[13] Zob. t e n ż e, *O uniwersytecie*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014. Jedną z recenzji książki napisała Paulina Sulenta („Zeszyty Naukowe KUL" 57(2014) nr 4(228), s. 174-179, na temat wykładów S. Sawickiego por. s. 175-177).

[14] Zob. S. S a w i c k i, *Uniwersytet katolicki – uczelnia o wielu funkcjach*, w: tenże, *O uniwersytecie*, s. 25-39.

[15] Zob. t e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach trudnych*, w: tenże, *O uniwersytecie*, s. 41-56. Wydawca podaje, że teksty zawarte w książce nie były wcześniej publikowane (por. s. 25, 41), choć w innym miejscu informuje o książce Stefana Sawickiego O *uniwersytecie katolickim* z roku 2012 (por. s. 4 okładki).

[16] Zob. *„Odpowiednie dać rzeczy słowo…" C.K. Norwid. Prace ofiarowane Księdzu Zbigniewowi Adamkowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. J. Nowak, M. Rzepka, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2016.

[17] Zob. S. S a w i c k i, *Katolicki Uniwersytet Lubelski – czym jest? czym powinien być dzisiaj?*, w: *„Odpowiednie dać rzeczy słowo…"*, s. 558-562.

[18] Wcześniej ukazał się w kulowskim „Przeglądzie Uniwersyteckim" (6 (1996), nr 5(31), s. 8-9) oraz w książce *O uniwersytecie katolickim* (zob. t e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski – czym jest? czym powinien być dzisiaj?*, w: tenże, *O uniwersytecie katolickim*, s. 53-60).

[19] „Emeritus" kojarzy się z polskimi wyrazami „emeryt", „emerytura", „emerytowany" czy „emerytalny", co w odniesieniu do dyrektora Andrzeja Paluchowskiego jest prawdą. W wyrażeniach

prymowane[20]. Odnosi się to zresztą do całego dorobku naukowego Stefana Sawickiego. Rozmiar publikacji tego uczonego jest odwrotnie proporcjonalny do ich wagi i znaczenia.

Jeśli ktoś chce dowiedzieć się, jaki model uniwersytetu katolickiego proponuje nam Stefan Sawicki, powinien samodzielnie przeczytać i przeanalizować jego wypowiedzi. Poniżej przedstawię garść uwag poczynionych na marginesie esejów Profesora, zatrzymując się dłużej na kwestiach, które z bardzo różnych powodów mnie zainteresowały.

RATIO ET FIDES

Dla uczniów (a mam szczęście zaliczać się do tego grona) i współpracowników Stefana Sawickiego jego książki o modelu uniwersytetu katolickiego nie są zaskoczeniem. Wypowiadał się bowiem na ten temat przy różnych okazjach, w rozmowach nieoficjalnych i w wystąpieniach publicznych na Uniwersytecie. Co jednak ważniejsze – w praktyce, w swojej działalności naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej Profesor starał się urzeczywistniać model uniwersytetu, który proponuje.

Myślę, że najważniejszą kwestią dla Stefana Sawickiego jest relacja między nauką a wiarą, ratio et fides. W odniesieniu do idei uniwersytetu katolickiego kwestia ta sprowadza się do pytania, czym jest uniwersytet katolicki, czym różni się od innych: od uniwersytetów świeckich, „bezprzymiotnikowych”[21]

„profesor emeritus” czy „director emeritus” przymiotnik „emeritus” – etymologicznie – znaczy tyle co „zasłużony”. O zasługach dyrektora Paluchowskiego dla Biblioteki Uniwersyteckiej KUL i dla środowiska uniwersyteckiego w Lublinie trzeba by napisać osobno.

[20] W języku francuskim „comprimé” znaczy „ściskać, ścieśniać”.

[21] Termin „uniwersytet przymiotnikowy” pojawił się wraz z ustawą *Prawo o szkolnictwie wyższym* z 27 lipca 2005 roku, która w art. 3 reguluje zasady użycia słowa uniwersytet w nazwach szkół wyższych w Polsce (zob. Dz.U. 2005 nr 164 poz. 1365, https://www.pk.edu.pl/images/wybory2016/prawo/Ustawa.pdf). Z czysto lingwistycznego punktu widzenia nazywanie szkoły wyższej uniwersytetem humanistycznym czy uniwersytetem przyrodniczym świadczy o całkowitej leksykalizacji słowa „uniwersytet”, które przestaje się kojarzyć z takimi łacińskimi wyrazami, jak „universalis” (pol. uniwersalny) czy „uniwersum” (pol. wszechświat). W perspektywie kulturowej natomiast widać, że idea uniwersytetu jako szkoły o ambicjach uniwersalistycznych (wszechnicy) została zapomniana. Nowy zwyczaj nie świadczy dobrze także o znajomości języka angielskiego wśród naszych reformatorów. Są na świecie szkoły, które reklamują się jako „medical university” czy „technical university”, ale zwykle nie w Wielkiej Brytanii ani w Stanach Zjednoczonych, lecz raczej w Azji (w Chinach, Japonii, Korei) i w krajach postsowieckich. O tej sprawie wypowiadam się szerzej w innym miejscu (zob. H. D u d a, *Uniwersytety przymiotnikowe*, https://lingwistykon.wordpress.com/2009/12/29/uniwersytety-przymiotnikowe/). W niniejszym artykule nie używam wyrazu „bezprzymiotnikowy” w opozycji do tego biurokratycznego przeciwstawienia „uniwersytet–uniwersytet przymiotnikowy”. W pewnym sensie bowiem uniwersytet katolicki jest zawsze przymiotnikowy, nawet jeśli nie ma przymiotników takich jak „katolicki” czy „papieski” w swojej nazwie.

szkół wyższych lub – jak to ujął ks. Piotr Mazurkiewicz – „uniwersytetów «z przymiotnikiem»”[22], oraz czy w praktyce ważniejsza jest uniwersyteckość uniwersytetu katolickiego, czy jego katolickość. W tym punkcie Stefan Sawicki podąża za myślą swoich poprzedników. Ks. Antoni Słomkowski, rektor-odnowiciel KUL po roku 1944, ujął to w następujących słowach: „Uniwersytet katolicki musi być w pełni sobą, tzn. w pełni uniwersytetem i w pełni katolickim”[23].Stefan Sawicki ujmuje to jeszcze ostrzej, choć z nieco innej perspektywy: „*Ratio et fides* – to są wektory, które stanowią *conditio sine qua non* istnienia chrześcijańskiego, katolickiego uniwersytetu we współczesnym świecie. Jeśli brak w nim *ratio*, czyli przede wszystkim wysokiego poziomu naukowego i dydaktycznego, a także formacyjnego i kulturowego, uniwersytet taki nie tylko nie pomaga Kościołowi, ale nawet może mu szkodzić. Jeśli zabraknie w nim *fides*, czyli tego wszystkiego, co stanowi o jego tożsamości i odrębności, staje się on wręcz społecznie zbędny”[24].

Profesor Sawicki wolałby, „aby o charakterze tych uniwersytetów [uniwersytetów katolickich – H.D.] informował w ich nazwie nie przymiotnik «katolicki», a nazwisko patrona: św. Tomasza z Akwinu, Jana Pawła II czy Cypriana Norwida”[25]. Sądzę, że zajmując takie stanowisko, autor tych słów nie myśli koniunkturalnie, nie staje po stronie socjotechniki i nie kieruje się jedynie wymogami artis persuadendi. Słowa te wynikają z jego przekonania, że nauka jest bezwyznaniowa, lecz u jej podstaw leży zawsze pewien system aksjologiczny, którym uczony kieruje się w swoim postępowaniu badawczym. W takim podejściu do problemu nauka „bezwyznaniowa” nie istnieje i nie ma prawa istnieć. Rezygnacja z przymiotnika „katolicki” w nazwie uniwersytetu nie oznacza więc odejścia od jego katolickiego charakteru – chodzi jedynie o to, „aby w samej nazwie uczelni «katolickość» nie przesłaniała «uniwersytetu»”[26]. „Uniwersytet jest najważniejszy”[27] – dodaje Sawicki. O imponderabiliach natomiast przypominać by miał patron katolickiej uczelni, który – odpowiednio dobrany – najlepiej je reprezentuje. Takiemu stanowisku zarzucić

---

[22] P. M a z u r k i e w i c z, *Uniwersytet „z przymiotnikiem”*, „Znak” 57(2005) nr 11(606), s. 87-93.

[23] A. S ł o m k o w s k i, *Racja bytu uniwersytetów katolickich*, w: J. Warzeszak, *Ks. Antoni Słomkowski 1900-1982. Rektor i odnowiciel KUL, teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1999, s. 201. O słowach tych przypomina tablica pamiątkowa ku czci rektora Słomkowskiego wmurowana w ścianę głównego gmachu KUL (na pierwszym piętrze, obok sali 115).

[24] S. S a w i c k i, *O uniwersytecie katolickim – zarys modelu*, s. 15. Por. t e n ż e, *Uniwersytet katolicki – uczelnia o wielu funkcjach*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 88.

[25] T e n ż e, O *uniwersytecie katolickim – dziś. Rozmowa z prof. Stefanem Sawickim, prorektorem KUL w latach 1971-1983*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 81.

[26] Tamże.

[27] Tamże.

można tylko jedno – wydaje się ono zbyt idealistyczne. Powody ku temu możemy przytoczyć dwa. Po pierwsze, Stefan Sawicki zakłada, że zarówno studenci i profesorowie takiego uniwersytetu, jak otoczenie, w którym on działa, będą znać myśl i osiągnięcia swojego patrona. Owszem, byłoby dobrze, gdyby tak było. A jaka jest rzeczywistość, każdy widzi. Po drugie, nazwy własne, nawet te o przejrzystej budowie (jak nazwy uniwersytetów) ulegają zatarciu, używa się ich automatycznie. Zarówno przymiotnik „katolicki", jak i nazwisko patrona w nazwie uczelni z upływem lat przestają cokolwiek znaczyć. Z tego punktu widzenia nie jest istotne, jak nazywa się dana instytucja. Paradoksalnie – co pozostaje w zgodzie z regułami lingwistyki matematycznej – im uniwersytet jest szerzej znany, im częściej jego nazwa pojawia się w publicznym obiegu, tym mniej zwracamy uwagę na jej składniki, tym większa staje się tendencja do skrótu. Myślę, że większość mieszkańców Lublina wie, że działa tu Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, zna też skrót KUL. W codziennej komunikacji jednak funkcjonuje tylko skrót. Przypuszczam też, że znaleźliby się w naszym mieście tacy, którzy znają skrót, lecz nie wiedzą, co on oznacza[28].

Z pewnego punktu widzenia natomiast przymiotnik „katolicki" w nazwie uniwersytetu katolickiego dobrze się broni. Uniwersytety katolickie konfrontują się bowiem nie tylko z uczelniami bezwyznaniowymi, jeśli takie w ogóle istnieją. Współcześnie na całym świecie działają wszakże najróżniejsze uczelnie wyznaniowe chrześcijańskie i niechrześcijańskie, często w miejscach zupełnie nieoczekiwanych. W roku 2005 uczestniczyłem w konferencji slawistycznej w Seinan Gakuin Daigaku (ang. Seinan Gakuin University) w japońskim mieście Fukuoka. Jest to japońska uczelnia prowadzona przez protestantów (baptystów), o czym dowiedziałem się dopiero po przybyciu na konferencję. Jednym z ważniejszych prywatnych uniwersytetów w tym niekatolickim przecież kraju jest jezuicka uczelnia Jōchi Daigaku, poza Japonią znana jako Sophia University. Do najlepszych uniwersytetów w Korei Południowej należy Catholic University of Korea.

W wielu miejscach świata działają uniwersytety żydowskie. Są wśród nich takie, które mają w nazwie przymiotnik „Jewish" wskazujący na ich żydowskość (na przykład American Jewish University w Los Angeles), jak i takie, o których żydowskości świadczy nazwisko patrona (między innymi Brandeis University[29] w Waltham w stanie Massachusetts w Stanach Zjednoczonych) bądź założyciela (jak Gratz College w Melrose Park w Pensylwanii, również w Stanach Zjednoczonych). Bardzo dynamicznie rozwija się także sieć uniwer-

[28] „Czasem skrót «KUL» ludzie nieuświadomieni tłumaczą jako Katolicki Uniwersytet Ludowy". S ł o m k o w s k i, dz. cyt., s. 195.

[29] Patronem tego uniwersytetu jest Louis Dembitz Brandeis, pierwszy w historii Żyd powołany w skład Sądu Najwyższego USA.

sytetów islamskich. Po raz pierwszy zetknąłem się z uczonymi z uniwersytetu islamskiego na konferencji translatorskiej w Moskwie w roku 2008. Wzięli w niej udział badacze i tłumacze z Islamic Azad University w Teheranie. W jednym ze światowych rankingów uniwersytetów[30] notowany jest Al-Imam Muhammed Ibn Saud Islamic University; figuruje na 651 miejscu – niżej niż kilka uniwersytetów katolickich, ale i tak bardzo wysoko (z polskich uczelni na tej liście tylko Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet Jagielloński znajdują się wyżej). Te przykłady pokazują, że świat bynajmniej nie odchodzi od religii, a instytucje publiczne na świecie wcale nie stronią od wyraźnej religijnej identyfikacji. Nie mam wystarczającej wiedzy, by ten trend oceniać.

Choć „uniwersytet jest najważniejszy", to przecież nie dychotomia: albo katolicki, albo uniwersytet, jest tu najważniejsza. Jak zauważył Richard J. Neuhaus, „Sugestia, jakoby termin «uniwersytet» był neutralny bądź zrozumiały sam przez się, jest nieuzasadniona i nie znajduje potwierdzenia w historii. […] Uniwersytet świecki nie jest bowiem uniwersytetem w czystej i prostej postaci, jest on po prostu uniwersytetem świeckim"[31].

Nie istnieje więc naturalna konieczność uzasadniania sensu istnienia uniwersytetu katolickiego. Idąc tym tropem, uniwersytet katolicki ma nad uniwersytetem świeckim – jak go wcześniej nazwałem: „bezprzymiotnikowym" – przewagę. Presja ze strony świeckich elit, a w Polsce również sytuacja polityczna po drugiej wojnie światowej sprawiły, że uniwersytety katolickie są świadome swoich zadań, lepiej rozumieją, czym jest nauka i jakie są granice swobody prowadzenia badań naukowych. Przewaga uniwersytetów konfesyjnych, jeśli poważnie traktują swoją konfesyjność, polega także na świadomości przyjmowanych apriorycznie założeń aksjologicznych dotyczących nauki i sposobów jej uprawiania – uczeni z uniwersytetów świeckich nie działają przecież w aksjologicznej próżni, lecz świadomie bądź nieświadomie odwołują się do wartości. Uniwersytety świeckie nie są niekonfesyjne – mają inne, świeckie credo.

Jeśli ktoś studiuje na KUL na przykład teologię czy filozofię, to pytania o katolickość naszego uniwersytetu może nie są dla niego aż tak istotne. Jeśli jednak ktoś – tak jak ja – wybrał polonistykę, jeśli po ukończeniu tych studiów zaczyna pisać doktorat z językoznawstwa? „Gdy chodzi o nauki przyrodnicze – napisał przed laty ks. Antoni Słomkowski – to jasnym jest, że prawa natury odkryte przez uczonego są takie same, czy dojdzie do nich człowiek wierzący, czy niewierzący"[32]. Słowa te odnoszą się nie tylko do nauk przyrodniczych. Nie

[30] Zob. *QS World University Rankings 2016/2017*, https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2016.

[31] R.J. N e u h a u s, *Jedenaście tez o uniwersytecie chrześcijańskim*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos" 22(2009) nr 1-2(85-86), s. 21n.

[32] S ł o m k o w s k i, dz.cyt., s. 197.

tylko lingwista wie, że katolicka gramatyka nie istnieje, choć istnieje kościelna, religijna, sakralna odmiana języka polskiego. Czy wobec tego lingwiście-katolikowi pozostaje tylko teolingwistyka?[33] A co ma powiedzieć filolog klasyczny? Łacina to najważniejszy w przeszłości i obecnie język rzymskiego chrześcijaństwa, lecz czyż studiowanie filologii klasycznej w znacznej mierze nie polega na poznawaniu historii, języka i literatury okresu przedchrześcijańskiego? Pytania takie można mnożyć. Jeszcze w czasie moich studiów na KUL prof. Maria Jasińska-Wojtkowska pośrednio podniosła tę kwestię w swoim wykładzie poświęconym arcydziełom literatury powszechnej. Anatol France jest autorem opowiadania *Le jongleur de Notre-Dame*[34] [„Kuglarz Najświętszej Panny"]. Opowiadanie France'a to tylko dziewiętnastowieczna adaptacja średniowiecznej historii o „prostym i nieuczonym"[35] człowieku, który chcąc uczcić Marię Pannę: „tak długo wykonywał sztuki akrobatyczne przed Jej figurą, aż spotkała go nagroda niezwykłej łaski: Matka Boża zeszła z ołtarza i chustą otarła pot z czoła wyczerpanego wysiłkiem, oddanego Jej prostaczka, który, nie umiejąc inaczej, czcił Ją, jak potrafił"[36]. Przez długi czas myślałem o swojej pracy na KUL w taki sposób – gdy piszę o sprawach czysto formalnych, w żaden sposób niezwiązanych wprost z kontekstem religijnym (na przykład gdy na samym początku swojej drogi naukowej zająłem się rzeczownikami złożonymi typu „chłoporobotnik", „buto-nogawki", „fabryko-kościół"[37]), jestem jak ten kuglarz, chwalę Boga, gdy robię to, co umiem najlepiej. Gdyby szukać innego literackiego wzorca, można by tu przywołać bohatera niesłusznie zapoznanego utworu Wincentego Pola, Mohorta, który na propozycję wstąpienia do klasz-

---

[33] Pionierem badań nad językiem w użyciu kościelnym był ex-benedyktyn, pracownik służby bezpieczeństwa, wreszcie profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego (?) Janusz Wierusz-Kowalski. (Zob. J. W i e r u s z - K o w a l s k i, *Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego*, PWN, Warszawa 1973). Na ogół jednak wywodzi się je od konferencji zorganizowanej w roku 1981 przez Zakład (dziś Instytut) Badań nad Literaturą Religijną KUL i od pionierskiej pracy *O języku religijnym* (zob. *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988). Obecnie badania nad tą problematyką prowadzi się w różnych ośrodkach (w Poznaniu, Krakowie, Gorzowie Wielkopolskim); w środowisku KUL badaniami tymi najszerzej zajmuje się dr hab. Małgorzata Nowak-Barcińska. Termin teolingwistyka przywędrował do nas z Niemiec (zob. E. K u c h a r s k a - D r e i s s, *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, w: *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji. Gniezno 15-17 kwietnia 2002*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Poznań 2004, s. 23-30).

[34] Zob. A. F r a n c e, *Le jongleur de Notre-Dame*, Calmann-Lévy, Paris 1899. Przekład polski Jana Stena w tomie: t e n ż e, *Opowiadania*, tłum. E. Bąkowska i in., wybór J. Adamski, Czytelnik, Warszawa 1959, s. 255-261.

[35] A. D r z e w i c k a, *O dwóch „żonglerach Matki Boskiej": warianty pewnego motywu w literaturze francuskiej XIII wieku*, w: *Prace Komisji Neofilologicznej PAU*, t. 4, red. M. Kłańska, S. Widłak, PAU, Kraków 2007, s. 83.

[36] Tamże.

[37] Zob. H. D u d a, *Wyrazy złożone typu „buto-nogawki", „fabryko-kościół" w twórczości Mirona Białoszewskiego*, „Roczniki Humanistyczne" 39-40(1991-1992) nr 6, s. 87-93.

toru, by na starość odpocząć, gdyż „coś przyjaźni i Bogu się godzi [należy – H.D.]”[38] odpowiada zdecydowanym tonem:

> […] A to być nie może,
> Jam niepotrzebny człowiek jest w klasztorze,
> Bo ja ojczyźnie łaski nie uproszę,
> Ja Boga chwalę, kiedy szablę noszę[39].

Gdy przed laty w rozmowie z profesorem Sawickim odwołałem się do anegdoty o Janie Styce, który malował obraz Chrystusa na klęczkach, ujawniła się między nami drobna, ale jakże istotna różnica. Mnie wydawało się, że Chrystus z obrazu przemówił do Styki słowami: „nie na klęczkach, tylko dobrze”[40]. Stafan Sawicki natomiast upomniał się o zaimek „mnie”: „ty M n i e nie maluj na klęczkach, ty M n i e maluj dobrze”. Nie wiem, skąd wziąłem swoją wersję anegdoty o Styce, ale w mojej interpretacji byłaby ona zgodna z linią rozumowania historii o kuglarzu czy ze stanowiskiem Mohorta. Profesor Sawicki zwrócił uwagę na to, że przynajmniej w sztuce, szerzej: w humanistyce, ważne jest nie tylko, by uprawiać te dyscypliny dobrze – ważne jest także, co dobrze wykonujemy. Czy wobec tego nie mam innego wyboru i jako pracownik naukowy uniwersytetu katolickiego muszę zajmować się tylko problematyka religijną? Czy muszę malować tylko Chrystusa?

Stefan Sawicki odpowiada: nie. Proponuje rozwiązanie rozsądne i praktyczne. Ponieważ w zakresie dydaktyki uniwersytet musi spełniać rygory narzucone z zewnątrz (jak na przykład minima programowe), musi mieć w specjalnościach, w których kształci, odpowiednich specjalistów. Prowadzą oni badania tak, jak uczeni w każdym innym uniwersytecie, kierując się swoimi osobistymi preferencjami, zainteresowaniem, możliwościami katedry, instytutu, ośrodka, w którym pracują. To naturalne i konieczne, jeśli nauka ma pozostać wolna. Ale w tym zakresie potrzebna jest zdaniem profesora Sawickiego polityka naukowa uniwersytetu – znaczy to, że pewne badania naukowe powinny być preferowane, aby uniwersytet mógł rzetelnie wypełniać swoją misję. W zakresie badań literackich taką preferowaną problematyką powinny być relacje między religią a literaturą (Profesor jest w tym zakresie autorytetem w środowisku literaturoznawców) czy badanie twórczości pisarzy katolickich. „Uniwersytet katolicki nie może być przypadkowym złożeniem wydziałów i katedr. Powinien być

[38] W. P o l, *Mohort. Rapsod rycerski z podania*, Nakładem Księgarni S. Bukowieckiego, Warszawa 1905, s. 77.

[39] Tamże.

[40] Podobną wersję („Styka, ty nie klęcz, lecz maluj dobrze!”) podaje między innymi Roman Kubicki (R. K u b i c k i, *Społeczeństwo oparte na wiedzy, czyli o genezie i granicach kolejnej utopii*, w: *Kultura wiedzy*, red. J. Hudzik, P. Celiński, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 33).

celową strukturą, która uwzględnia najważniejsze dla chrześcijan aspekty rzeczywistości. Nie może w nim zabraknąć np. wydziału teologii, co można ze zdziwieniem odkryć na niektórych uniwersytetach katolickich za granicą”[41]. Chociaż w swojej działalności badawczej pracownicy mają prawo kierować się własnymi preferencjami, to uniwersytet nie może zapominać o swojej misji, stąd wspomniana wyżej preferowana problematyka badawcza.

UNIWERSYTET KATOLICKI W ŚWIECIE EKONOMII

Jednym z ważniejszych problemów, które dostrzega Stefan Sawicki, są koszty uprawiania nauki. Współczesna nauka jest niezwykle kosztowna. „Kościół w Polsce – zdaniem Profesora – stać obecnie kadrowo i finansowo na jeden tylko naprawdę dobry uniwersytet”[42]. Stanowisko takie nie wszystkim wyda się oczywiste, zwłaszcza że wypowiedź profesora Sawickiego może zostać potraktowana jako obrona własnej fortecy. Nie kieruje się on jednak własnym, wąsko pojmowanym interesem. W przytoczonym fragmencie mówi wyraźnie, że „naprawdę dobry uniwersytet” to taki, który będzie w stanie przebić się do czołówki uniwersytetów – jeśli nie światowych, to przynajmniej europejskich – będzie wiódł prym w badaniach naukowych i będzie „kuźnią elit”[43] katolickich w Polsce, a może i poza Polską, szczególnie za naszą wschodnią granicą[44]. Drugą kwestią natomiast jest stan finansów KUL. Stefan Sawicki dobrze zna trudności, z jakimi w swojej stuletniej działalności borykał się nasz uniwersytet. Docenia fakt, że w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Rzeczpospolita Polska podjęła się finansowania Uniwersytetu. W sytuacji, gdy zasadniczej zmianie uległa rzeczywistość rynkowa i finansowa w Polsce, a ofiary na rzecz KUL straciły swoją realną wartość, umożliwiło to przetrwanie uczelni oraz stabilizację jej działalności badawczej i dydaktycznej. Nie jest jednak profesor Sawicki nadmiernym optymistą i dostrzega w tej sytuacji także poważne niebezpieczeń-

[41] S. S a w i c k i, *Jedyny w Europie Środkowo-Wschodniej. Z prof. Stefanem Sawickim, wieloletnim prorektorem KUL, rozmawia Stefan Frankiewicz*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 47.

[42] Tamże, s. 50. Por. t e n ż e, *Uniwersytet katolicki – uczelnia o wielu funkcjach*, s. 97.

[43] A. D ę b i ń s k i, *Uniwersytet katolicki – kuźnia elit*, „Forum Akademickie” 2014, nr 7-8, https://prenumeruj.forumakademickie.pl/fa/2014/07-08/uniwersytet-katolicki-kuznia-elit/.

[44] Prof. Jerzy Kłoczowski postulował przed laty, by skupić siły i środki na stworzeniu w Europie Środkowej i Wschodniej przynajmniej jednego uniwersytetu, który byłby w stanie wraz z kilkoma innymi uniwersytetami katolickimi wejść do setki najlepszych uniwersytetów świata. „Alternatywą jest istnienie szeregu katolickich uniwersytetów i szkół wyższych, nie mających szans zmierzenia się ze światową czołówką, rodzaj marginalizacji nie tylko Polski, ale całej Europy Środkowo-Wschodniej, przynajmniej na intelektualnej mapie świata katolickiego” (J. K ł o c z o w s k i, *Jak wejść do „elity elit”? Uniwersytet katolicki w XXI stuleciu*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 36, s. 10).

stwo. Uniwersytet zależny finansowo od państwa może popaść w uzależnienie ideologiczne i programowe, może zostać zagrożona jego autonomia i tożsamość. „Doświadczenia uniwersytetów katolickich – pisze Stefan Sawicki – w innych krajach, które korzystają z funduszy państwowych, uczą, że ta pomoc prowadzi czasem do ograniczenia ich niezależności, a nawet – czasem – do zagubienia własnej chrześcijańskiej tożsamości. Na razie niczego takiego nie daje się u nas zaobserwować. Niemniej świadomość takiego niebezpieczeństwa musi społeczności uniwersyteckiej stale towarzyszyć”[45]. I jeszcze raz, dosadniej: „Uzależnienie finansowe od państwa prowadzi, wcześniej lub później, do ograniczenia [...] wolności”[46]. Właśnie dlatego uniwersytet nie przyjmował pomocy finansowej od władz PRL, chociaż była mu ona niejednokrotnie proponowana. „KUL w czasach PRL-u nigdy nie korzystał z pomocy finansowej państwa, świadom, że prowadzi ona w końcu do uzależnienia w innych ważnych dziedzinach”[47].

Z kwestiami finansowymi, choć niebezpośrednio, wiąże się także inny postulat Stefana Sawickiego. Jego zdaniem sytuacja finansowa nie pozwala uniwersytetom katolickim na utrzymywanie wydziałów pozahumanistycznych: „Uniwersytet katolicki powinien zrezygnować dziś z ambicji maksymalistycznych”[48]. Z tym także, choć niebezpośrednio, wiąże się postulat, by uniwersytet katolicki nie był zbyt duży. Aby uczelnia ta dobrze spełniała swoją funkcję, nie powinna przyjmować zbyt wielu studentów. „Sądzę – pisze Stefan Sawicki – że ich liczba nie powinna przekraczać 10 tysięcy”[49].

Jedną z fundamentalnych kwestii jest dla Stefana Sawickiego prawda. Pisze o niej w wielu miejscach. Tej właśnie kwestii poświęcił też wystąpienie na uroczystości odnowienia swojego doktoratu na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w czerwcu 2010 roku. „Myślę, że ogólną dyrektywą poznawczą – mówił w wywiadzie dla redakcji „Ethosu” – może być prawda. I to prawda w rozumieniu klasycznym, rozumiana jako *adequatio rei et intelectus*, naturalnie z różnymi zastrzeżeniami, które łagodzą bezwzględność tej formuły”[50]. W okresie PRL-u KUL dał „świadectwo prawdy”, które pozwoliło mu „ocalić godność nauki”[51]. Stanowisko profesora Sawickiego w świetle dzisiejszych prądów w nauce, szczególnie tych wszystkich z prefiksem „post”, wydać się może staroświeckie. W przeszłości wierność prawdzie pozwoliła KUL-owi

[45] S a w i c k i, *Katolicki Uniwersytet Lubelski – czym jest? czym powinien być dzisiaj?*,w: tenże, *O uniwersytecie katolickim*, s. 43.

[46] T e n ż e, *Uniwersytet katolicki – uczelnia o wielu funkcjach*, s. 96.

[47] T e n ż e, *Uwarunkowania i ochrona niezależności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 64.

[48] T e n ż e, *Uniwersytet katolicki – uczelnia o wielu funkcjach*, s. 97.

[49] Tamże, s. 98.

[50] T e n ż e, O *uniwersytecie katolickim – dziś*, s. 86.

[51] T e n ż e, *Katolicki uniwersytet w komunistycznym państwie*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 36.

zachować tożsamość. Wierzę, że tak będzie i przyszłości, tej najbliższej, którą sami jeszcze współtworzymy, i tej odleglejszej, którą będą tworzyć nasi dzisiejsi wychowankowie – magistranci i doktoranci.

UMOŻLIWIAĆ – NIE NARZUCAĆ

Nie tak dawno, gdy Katedra Języka Polskiego KUL organizowała konferencję językoznawczą, jedna z uczestniczek zagadnęła mnie w nowym holu uczelni, pod krzyżem, pytając, czy my na KUL-u naprawdę musimy uczestniczyć we wszystkich nabożeństwach. Nie odebrałem tego jako ataku na mój uniwersytet, raczej jako sygnał, jak mało nasi koledzy z innych uniwersytetów wiedzą o KUL-u, o jego strukturze, organizacji i sposobach działania. Jak już pisałem, przywołując słowa księdza Słomkowskiego i profesora Sawickiego, uniwersytet katolicki musi być najpierw uniwersytetem. Skoro jednak jest uniwersytetem katolickim, to pytania tego typu są jak najbardziej naturalne, a czasem wręcz potrzebne, bo dają nam szansę uświadomienia sobie, gdzie jest nasze miejsce w tej universitas scientiarum. Stefan Sawicki pisze w tym kontekście – a jego słowa, choć odnoszą się do konkretnego momentu w dziejach KUL – należy odczytywać jako postulat, jako program działania uniwersytetu: „Umożliwić – to trzeba zaakcentować. Uniwersytet chce tu zachować dużą ostrożność, pamięta, że tylko to jest w okresie studiów, i zawsze, dla człowieka cenne, co nie zostało mu narzucone, lecz co było dobrowolnym aktem wyboru. Dlatego ogranicza się jedynie do stwarzania możliwości odnalezienia drogi, o której słuszności jest przekonany, do sugerowania rozwiązań, do przykładu”[52]. Nie musimy – odpowiadam tu nie tylko mojej koleżance – uczestniczyć w obowiązkowych praktykach religijnych na Uniwersytecie, ale mamy taką możliwość – mamy kościół akademicki i duszpasterstwo akademickie. Mogę zapewnić, że miejsca te nie świecą pustkami. I dlatego na wspomnianej konferencji zaproponowaliśmy uczestnikom udział we Mszy Świętej za dusze zmarłych językoznawców polskich. Kto chciał z naszej propozycji skorzystać, przyszedł.

Nie ma tu miejsca, by dalej rozpatrywać tę kwestię, gdyż chodzi nam także o studentów KUL niekatolików czy niewierzących („w uniwersytecie katolickim studiować może każdy, również ateista, obowiązuje go tylko lojalność wobec uczelni, którą wybrał”[53]), a także o to, czy nauczyciel akademicki powinien być katolikiem („Profesorowie i ich współpracownicy powinni być – o ile

[52] T e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w powojennym dwudziestoleciu*, w: tenże, O *uniwersytecie katolickim*, s. 20.

[53] T e n ż e, *O uniwersytecie katolickim – zarys modelu*, s. 12.

to tylko możliwe – z charakterem uczelni głębiej związani”[54] – pisze Stafan Sawicki). Można się spodziewać, że zmieniająca się sytuacja wyznaniowa w Polsce sprawi, że ze studentami niekatolikami i niewierzącymi (nie myślę tu tylko o formalnie należących do kościoła „letnich” katolikach, lecz o osobach wychowanych w środowisku ateistycznym lub o takich, które w jakimś okresie swojego życia odeszły od Kościoła, o ateistach z wyboru) będziemy spotykali się częściej niż do tej pory. Kwestia, jak zachować otwartość na innych, nie tracąc przy tej okazji swej religijnej, katolickiej tożsamości, będzie – jak przypuszczam – nabierać znaczenia.

O PRZESZŁOŚCI

Spraw, o których pisze profesor Sawicki, jest jeszcze bardzo wiele. Niektóre, ledwo zasygnalizowane, będą zapewne niejednokrotnie dyskutowane w przyszłości. Dotyczy to na przykład uwagi o rozbudowie UMCS: „Stale […] rozbudowywano Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, który powstał i działał jako przeciwwaga dla posiadającego już kilkudziesięcioletnią tradycję Uniwersytetu Katolickiego”[55]. Nie ma w tych słowach pretensji ani do komunistycznych władz, ani – tym bardziej – do kolegów z UMCS. Zwykła konstatacja, stwierdzenie faktu. Staje się ona oczywista dopiero, gdy uświadomimy sobie, jak późno powstały uniwersytety w Białymstoku, Rzeszowie, Szczecinie. O meandrach polityki naukowej PRL-u wiemy jeszcze nie dość dużo.

Warto też zwrócić uwagę na stanowisko Stefana Sawickiego w kwestii badania przeszłości KUL. „Ważne byłyby badania historii KUL-u w tym okresie [w okresie PRL-u – H.D.], które skupiałyby się nie tylko na metodach walki z uniwersytetem, ale również na jego słabo udokumentowanej taktyce oporu. Wymagałyby one historycznie wrażliwych interpretatorów, którzy rozumieliby tę specyficzną paradoksalność istnienia uczelni”[56]. Wiąże się z tym postulat, by w tych badaniach nie koncentrować się na agenturalnej przeszłości niektórych studentów i pracowników KUL ani nie pisać historii uczelni jedynie na podstawie akt Urzędu Bezpieczeństwa.

Stefan Sawicki, jeden z profesorów najdłużej związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, były rektor tej uczelni, pisze o niej bez emocji w słowach, ale z wyczuwalną empatią. Nie przeszkadza mu to jednak dostrzegać również kulowskich peccata omissionis: „Nieco gorzej było ze współcze-

[54] Tamże.

[55] T e n ż e, *Katolicki uniwersytet w komunistycznym państwie*, s. 29.

[56] T e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach trudnych*, w: tenże, *O uniwersytecie katolickim*, s. 78.

snością jako przedmiotem badań historycznych, z najnowszą historią […]. Nie potrafiliśmy też na tyle rozwinąć i pogłębić katolickiej nauki społecznej, aby mogła ona służyć czasom obecnym”[57].

Przed podsumowaniem jeszcze łyżka dziegciu. W książce *O uniwersytecie katolickim* jedno słowo zabrzmiało fałszywie – słowo „rozruchy”. Użył go autor w opisie sytuacji KUL w czasie stanu wojennego: „W maju 1982 roku, po rozruchach studenckich, przyjechał do Lublina dyr. Merkel z Urzędu do Spraw Wyznań”[58]. Tu Profesor przemawia jak gdyby z pozycji ówczesnej władzy. Gdyby to były tylko rozruchy, to nie byłoby podstaw, by Uniwersytet odmówił skreślenia uczestników tych „rozruchów” z listy studentów. Przecież to właśnie prorektor Sawicki ratował tych „rozruchowiczów” z tarapatów, sam jeździł po obozach internowania, by wyciągać stamtąd różne osoby, a także interweniował u ministra Czesława Kiszczaka w sprawie internowanych – i wreszcie to prorektor Sawicki odmówił zastępcy dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań Aleksandrowi Merkerowi wydalenia z KUL uczestników tych wydarzeń. Owe „rozruchy” to były wystąpienia antyrządowe (strajki, manifestacje, protesty studentów), które – zapewne nie tylko z winy studentów – miały gwałtowny przebieg. Drobiazg ten razi tym bardziej, że we wszystkich omawianych tu tekstach ich autor jest w słowach bardzo powściągliwy. Wspominam o tym, by nie przyszło nikomu do głowy twierdzić, że i władze KUL uznawały działania studentów za „rozruchy”. Myślę, że cudzysłów załatwiłby sprawę.

*

Teksty Stefana Sawickiego nie dają gotowej odpowiedzi na pytanie, jak w danym momencie historycznym uniwersytet katolicki powinien być zorganizowany albo jak powinien działać. Autor tych tekstów pisze o zasadach, które – w jego przekonaniu – są w pewnym sensie ahistoryczne. Odbiorca sam musi odpowiedzieć, jak w danej sytuacji zasady te wcielać w życie. Z doraźnego punktu widzenia lektura omawianych tu tekstów może się wydać nieprzydatna. Stefan Sawicki patrzy jednak dalej niż kadencja rektorska, niż pokolenie nawet. Myślę, że oczekuje od czytelnika, że ten sam zacznie szukać odpowiedzi, co w funkcjonowaniu współczesnej nauki trzeba by zmienić, by do postulowanego modelu uniwersytetu się zbliżyć. Sawicki pragnie, aby jego teksty pobudziły „do refleksji i dyskusji nad tym, czym powinien i może być obecnie tego typu

[57] T e n ż e, *Katolicki uniwersytet w komunistycznym państwie*, s. 34.

[58] T e n ż e, *Uwarunkowania i ochrona niezależności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 65.

uniwersytet, zwłaszcza we współczesnej Polsce”[59]. I dodaje: „Dobrze by też było, aby nie ograniczać się przy tym do ogólnych formuł dotyczących katolickości uczelni, ale podjąć próbę wskazania, jak należy tę katolickość urzeczywistniać w uniwersyteckiej praktyce”[60]. Jak napisałem na początku, profesor Sawicki jest bardzo oszczędny w słowach, jego teksty poświęcone uniwersytetowi katolickiemu są bardzo zwięzłe, dlatego też wiele w nich zdań świetnie nadających się do dyskusji, wiele takich, które nadadzą się na motto do niejednej jeszcze pracy o zadaniach nauki i o modelu uniwersytetu. Weźmy na przykład taką wypowiedź: „Uniwersytety są dla elity i muszą się z jej opinią liczyć. Powinny być przez nią akceptowane, naturalnie jeśli chodzi o poziom, nie o kierunek myśli”[61]. Czyż nie uniknęlibyśmy w latach 2013-2014 dość burzliwej dyskusji o gender, zarówno w samym Instytucie Filologii Polskiej KUL, jak i w przyjaznych i nieprzyjaznych KUL-owi mediach, gdybyśmy dobrze zastanowili się nad tymi słowami? Elity opiniotwórcze mogą oceniać poziom uniwersytetu, lecz nie kierunek myśli. Dobry uniwersytet, a dobry katolicki uniwersytet w szczególności, nie może pozwolić, by to media decydowały o kierunku rozwijanej w nim myśli, byśmy tworząc programy studiów i obierając zagadnienia badawcze, musieli podążać za każdą nowinką, którą w danym okresie żyje kultura masowa, polityka czy media.

Patrząc na dzieje KUL-u, łatwo zauważyć, że w każdym okresie swoich dziejów uniwersytet ten musiał odpowiadać na wyzwania zmieniającego się świata. W nowe stulecie swojego istnienia uczelnia wchodzi w czasach dla nauki bardzo trudnych, a dla KUL-u trudnych szczególnie – niż demograficzny, zmiany w sposobie zarządzania nauką i w sposobach jej finansowania, zmiany dominujących paradygmatów naukowych stają się wyzwaniem dla wszystkich polskich uczelni. Zmiany obyczajowe, zwłaszcza złe nastawienie mediów i części społeczeństwa do religii i do Kościoła, to nowe wyzwania dla KUL-u. Wymagają one gruntownej reformy uczelni. Reforma ta odbywała się po cichu od jakiegoś już czasu, ale nabrała przyspieszenia wraz z objęciem funkcji rektora przez ks. prof. Antoniego Dębińskiego. Zmiany dotyczą między innymi organizacji uniwersytetu (dokonuje się reorganizacji katedr i instytutów), dostosowania zatrudnienia do ilości studentów, racjonalizacji budżetu KUL. Nie zawsze spotykają się one ze zrozumieniem pracowników i studentów. Za wcześnie jeszcze na ocenę tych zmian. Jak deklaruje ksiądz rektor Dębiński: „W misję uniwersytetu katolickiego wpisana jest integralna formacja osoby ludzkiej i to ostatecznie dobro osoby ludzkiej jest celem badań i nauczania na uniwersytecie katolickim”[62]. Nie sposób tu analizować tej i innych wypowiedzi

[59] T e n ż e, *Od autora*, s. 8.
[60] Tamże.
[61] T e n ż e, *Jedyny w Europie Środkowo-Wschodniej*, s. 48.
[62] D ę b i ń s k i, dz. cyt.

obecnego rektora KUL. Sądzę jednak, że w sprawach zasadniczych ani rektor ks. Antoni Dębiński, ani społeczność akademicka KUL, nie odchodzą od wizji Uniwersytetu tak bliskiej Stefanowi Sawickiemu, wizji o której mówi on przy każdej sposobności. Nie wszystko jednak zależy tylko od Uniwersytetu. Niech wolno mi będzie zakończyć ten tekst słowami Stefana Sawickiego, które nie straciły na aktualności, choć wygłoszone zostały w roku 1964, w dwudziestą rocznicę wznowienia działalności KUL po drugiej wojnie światowej, w okolicznościach zgoła odmiennych od dzisiejszych: „Od społeczeństwa, które jest ciągłym współtwórcą uczelni, oczekujemy również myśli o tych, którzy do niej co roku przychodzą; oczekujemy świadomego i bardziej licznego kierowania młodzieży na studia w KUL-u”[63].

[63] T e n ż e, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w powojennym dwudziestoleciu*, s. 24n.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 323-326

Patrycja MIKULSKA

PRZYJAŹŃ – ŹRÓDŁO PRZEMIANY

Książka Michała Herera *Pochwała przyjaźni*[1] wydaje się wpisywać w nurt refleksji skupiającej się na sprawach „mniejszych"[2] – na tym, co związane jest z codziennością, co bywa niezauważane lub niedoceniane, a także zwykle nie podlega instytucjonalizacji. W kontekście fundamentalnego kryzysu wspólnoty, który – jak pisze Herer – stanowi „jeden z podstawowych składników nowoczesności" (s. 11), przyjaźń wydaje się właśnie czymś „mniejszym" i faktycznie tak jest w nowoczesnych społeczeństwach traktowana: „Powiernictwo w sprawach sercowych, przyjaźń naśladująca relację miłosną, wspólnota walki – z pewnością nie jest to wyczerpujący katalog nowoczesnych i współczesnych postaci przyjaźni. Można jednak traktować je jako formy symptomatyczne. Łączy je to, że pojawiają się w przestrzeni zdominowanej przez ideę miłości romantycznej i stanowią, każda na swój sposób, jej dopełnienie bądź kompensację związanych z nią niepokojów" (s. 49).

W swoim eseju autor zachęca do przezwyciężenia – zarówno przez refleksję, jak i w praktyce – pojmowania przyjaźni jako relacji drugorzędnej i w pewnym sensie zastępczej, uważa bowiem, że może ona odegrać kluczową rolę w pokonywaniu obecnego kryzysu: „Aby wykształcić nowe formy wspólnego życia, potrzebujemy odnowienia *kultury przyjaźni*. Ani rodzina, ani wspólnota narodowa, ani nawet społeczeństwo obywatelskie same w sobie nie wystarczają jako przeciwwaga dla nowoczesnej (albo późnokapitalistycznej) anomii" (s. 21n.).

Chociaż autor pisze o odnowieniu (a w innym miejscu o ożywieniu – por. s. 36) kultury przyjaźni, nie oznacza to, że wskazuje jakiś jej miniony „złoty wiek" ani że wzywa do przeniesienia praktykowanych wówczas form przyjaźni do dzisiejszych czasów: „Ostatecznie należałoby chyba w ogóle zrezygnować z poszukiwania za wszelką cenę jakiejś epoki wzor-

[1] Michał H e r e r, *Pochwała przyjaźni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, ss. 116. Pozycja ta obejmuje esej (s. 11-102), za który autor otrzymał w roku 2016 główną nagrodę w konkursie ogłoszonym przez Fundację na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, oraz napisane specjalnie do omawianej publikacji *Posłowie* (s. 103-113), w którym autor odnosi się do kwestii pominiętych lub niedostatecznie omówionych w pracy konkursowej. Temat tej edycji konkursu brzmiał „Pomyśleć wspólnotę". Uzasadnienie werdyktu jury konkursowego można znaleźć na stronie Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi (zob. *Michał Herer laureatem IV edycji konkursu*, http://www.barbaraskarga.org/content/michal-herer-laureatem-iv-edycji-konkursu).

[2] Zob. np. P. D o m e r a c k i, M. J a r a n o w s k i, M.T. Z d r e n k a, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

cowej, w której kultura przyjaźni kwitła bez przeszkód, a zarazem ukazać bardziej zróżnicowany obraz świata nowoczesnego, z którego nigdy do końca nie znikają ani praktyki, ani teorie przyjaźni. Innymi słowy: myśleć o różnych epokach historycznych nie w kategoriach utraconego ideału lub – przeciwnie – upadku, lecz wydobywać odmienne sposoby problematyzowania i praktykowania przyjaźni" (s. 32).

W tym duchu należałoby też – zdaniem Herera – badać dzieje przyjaźni, jednocześnie podkreślając jej doniosłość: „Pewne fragmenty historii przyjaźni na Zachodzie już istnieją, inne dopiero zostaną napisane. Owej historii trzeba jednak także przydać filozoficznego ciężaru, niekoniecznie, a w każdym razie nie tylko poprzez wyeksponowanie dziejów idei czy pojęcia przyjaźni (z punktami zwrotnymi w pismach Platona, Arystotelesa, Cycerona, Kasjana, św. Tomasza, Montaigne'a, Kanta, Nietzschego i Derridy), ale przede wszystkim przez wpisanie jej w logikę szerszych procesów historycznych i kulturowych, a wreszcie przez jej powiązanie z filozoficzną refleksją na temat naszej współczesności" (s. 35n.). W *Pochwale przyjaźni* autor podejmuje próbę ukazania, w jakim kierunku mogłaby zmierzać taka refleksja o przyjaźni.

Po z konieczności bardzo skrótowym zarysie historii idei przyjaźni, Herer proponuje przemyślenie natury i źródeł dzisiejszego kryzysu życia wspólnego, który wyraża się między innymi w kulturze – jak pisze – „egoizmu i prywatnej korzyści za wszelką cenę" (s. 84), naznaczonej dychotomiami tego, co „swoje" i tego, co obce, a także sfery prywatnej i publicznej. Przedstawiona w *Pochwale przyjaźni* diagnoza współczesności czerpie z koncepcji autorów o inspiracji psychoanalitycznej: Jacquesa Lacana, Félixa Guattariego i Gillesa Deleuze'a, a także Karen Horney, Ericha Fromma i Wilhelma Reicha. Autor wskazuje, że u źródeł kryzysu znajduje się neurotyczność osobowości dzisiejszego człowieka („Nawet jeśli nie każda osobowość jest neurotyczna, z pewnością taka jest osobowość naszych czasów" – s. 44), będąca przyczyną zamkniętego, kompulsywnego i opresyjnego charakteru obecnych form życia wspólnego. Współczesne relacje powstają bowiem, zdaniem Herera, jako środek kompensacji braków doświadczanych przez tworzące je podmioty i uśmierzania przeżywanych przez nie lęków.

W takim właśnie kontekście umiejscawia autor przyjaźń: „Jedną z najbardziej interesujących – z filozoficznego punktu widzenia – właściwości przyjaźni jest [...] to, że choć nie da się jej utożsamić ani z miłością, ani z braterstwem czy wspólnictwem politycznym, żadna z tych (i wielu innych) relacji nie obywa się bez pewnej jej dozy; co więcej: to przyjaźń sprawia, że inne typy relacji stają się coraz bardziej produktywne, a mniej ograniczające, zamknięte, toksyczne" (s. 22).

W ujęciu Herera przyjaźń nie jest po prostu jedną ze znanych, „empirycznych" form życia razem, którą można by ulokować na tej samej płaszczyźnie, co pozostałe, może bowiem istnieć niejako w ich obrębie. Z drugiej strony – i w tym między innymi upatruje autor związany z przyjaźnią potencjał wywoływania zmiany – również przekracza i niejako relatywizuje tworzone przez nie ramy i niełatwo poddaje się kontroli społecznej.

Eksplikując swoje rozumienie przyjaźni, autor sięga między innymi do idei myślicieli takich, jak Arystoteles, Roland Barthes, Anthony Giddens, Jacques Derrida i Edward Abramowski.

W gronie tym Arystoteles zajmuje – by tak rzec – miejsce honorowe. Występuje nie tylko jako klasyk filozoficznej refleksji o przyjaźni, lecz jako swoisty „patron" całego eseju i – jak pisze Herer – „poniekąd autorytet *par excellence*" (s. 73). Na niego właśnie powołuje się autor, gdy postulu-

je – jak się wydaje kluczowe dla swojego wywodu – ujęcie przyjaźni jako relacji opartej nie na „logice braku" (s. 61), lecz na „logice nadmiaru" (tamże).

Z myśli Barthesa Herer przywołuje pojęcie idiorytmii, wyobrażenie „paradoksalnej wspólnoty opartej na dystansie i przez to pozwalającej na zachowanie «własnego rytmu»" (s. 13n., por. s. 62n.). Cytuje także Giddensa model tak zwanej czystej relacji – związku, w którym najistotniejszym elementem jest autonomia rozumiana jako autorefleksja i samostanowienie partnerów i który służy samorealizacji każdego z nich. Derrida okazuje się pomocny w przybliżeniu właściwego sensu przyjaźni poprzez swoje specyficzne rozumienie demokracji (czy też hiperdemokracji) (por. s. 80), a Abramowski – poprzez ideę kooperatyzmu, czyli „«współdziałania przyjaźni ludzkich»" (s. 83).

Ostatecznie Herer definiuje przyjaźń jako „poszanowanie, ale nie tożsamości, lecz autonomii innego" (s. 88), które „przyznaje mu prawo do stania się kimś innym, niż jest, widzi w nim zawsze więcej niż to, co da się sprowadzić do bycia «muzułmaninem», «prawicowcem», «kobietą» itd."(tamże), oraz jako „silną relację afektywną opartą na poszanowaniu autonomii i dystansu" (s. 96). Proponuje również rozszerzenie przyjaźni na odniesienie do świata przyrody, rozumienia jej jako relacji kosmicznej. Przyjaźń tak pojmowana „tworzy połączenia albo układy elementów (mogą to być jednostki, grupy, gatunki itp.), z których żaden nie zajmuje pozycji dominującej" (tamże). „Wszechświat przyjaźni to nieskończoność połączeń, nieskończona przestrzeń mieszania się bytów, nieoznaczająca jednak homogeniczności – dokładnie tak samo jak społeczeństwo przyjaciół miesza, nie ujednolicając, a intymny związek oparty na przyjaźni łączy, nie prowadząc do stopienia się i utraty autonomii" (tamże).

Wydaje się, że tym, co opisuje Michał Herer w końcowej części *Pochwały przyjaźni*, jest nie tyle określona forma wspólnego życia, typ wspólnoty, czy sposób odnoszenia się do różnie rozumianych „innych", ile zasada tworzenia i funkcjonowania takich wspólnot i odniesień. Autor eseju, a wraz z nim jego czytelnik, przebywa intelektualną drogę od pojmowania przyjaźni jako określonego rodzaju związków, w naszej kulturze niedocenianych, mających charakter instrumentalny lub zastępczy, po ujęcie przyjaźni niemal jako kosmicznej zasady relacji między bytami. Jest to droga, prowadząca od socjologicznego opisu ku metafizyce – nie jest to oczywiście metafizyka w klasycznym sensie tego słowa, lecz próba ujęcia rzeczywistości jako całości i wskazania jej najogólniejszych zasad (por. np. s. 96). Wydaje się, że spostrzeżenie Herera: „Dla Derridy uwikłanie filozoficznego dyskursu o przyjaźni w «etnocentryzm», myślenie w kategoriach tego, co własne, jest ostatecznie nieuniknione, tak jak nieuniknione jest uwikłanie myślenia w metafizykę" (s. 82), można odnieść do jego własnej refleksji. Można by też zastanawiać się – nieco przekształcając cytowaną uwagę – nad nieuchronnym uwikłaniem dyskursu o przyjaźni w metafizykę, a nawet nad przynależnością określonej wizji przyjaźni do odpowiedniej wizji świata jako całości.

Zanim jednak autor doprowadzi czytelnika niejako na próg refleksji metafizycznej, zaprasza go do refleksji nad rzeczywistością społeczną i wzywa do podjęcia wysiłku jej przekształcania. Chociaż omawiany esej stanowi odpowiedź na wyzwania współczesności, rozważania w nim zawarte mają szeroki rozmach filozoficzny, opierają się na założeniu istotnej zmienności relacji między ludźmi i instytucji społecznych (por. s. 111), przekonaniu, że jesteśmy świadkami istotnej przemiany kulturowej i antropologicznej (por. s. 109) oraz że – chociaż w pełni przemiany tej nie rozumiemy – możemy na nią jednak wywierać wpływ.

Stanowi to o w pewnej mierze optymistycznym wydźwięku całości książki, pomimo bardzo krytycznej diagnozy kondycji naszych społeczeństw. I chociaż miejscami książka sprawia wrażenie swego rodzaju manifestu, nie wzywa do zmian rewolucyjnych, do społecznych przewrotów na wielką skalę, lecz do indywidualnego wysiłku. Z jednej strony zachęca do wprowadzania praktyki przyjaźni do istniejących form życia wspólnotowego i czynienia go w ten sposób znośniejszym, z drugiej – do eksperymentowania „z formami jakiegoś innego, nowego życia" (s. 98). Przemiany społeczne uważa autor za możliwe, gdyż – inaczej niż niektórzy przywoływani przez niego myśliciele – nie sądzi, że neurotyczność jest nieusuwalną cechą pragnienia stanowiącego podstawę ludzkich relacji („Być może do pomyślenia byłby afekt niefunkcjonujący zgodnie z prawami *désir*" – s. 109). Zagrożenie dla rozwoju kultury przyjaźni dostrzega natomiast we wzrastającym narcyzmie współczesnego człowieka (por. s. 113), tematu tego jednak nie rozwija.

Pochwała przyjaźni ma formę krótkiego eseju i jako taka pozostawia niedosyt: jej temat i sposób jego potraktowania niejako rozsadzają ramy niezbyt obszernego tekstu – z czego autor zresztą zdaje sobie sprawę (por. s. 108). Ów niedosyt może być jednak odczuciem ostatecznie pozytywnym, wciąga bowiem czytelnika w dialog z autorem (należy dodać, że dialog ten ułatwiony został przez jego sprawność pisarską i umiejętność przystępnego wyjaśniania zaawansowanych teoretycznie kwestii).

W moim przypadku ta wewnętrzna dyskusja naznaczona była na przemian zgodą i sprzeciwem, a dotyczyły one nie tylko kwestii, które można próbować rozstrzygnąć za pomocą racjonalnej argumentacji, lecz także spraw, które pozostają przedmiotem wiary lub nadziei. Niezależnie od sporów, które wewnętrznie prowadziłam z samym autorem, a także z jego teoretycznymi sprzymierzeńcami, jego wizja kultury przyjaźni, która niejako od wewnątrz zmienia istniejące relacje, wydaje mi się przekonująca. Wizja ta pozostawia wiele miejsca na poszukiwanie – bez lęku i przymusu – sposobów dobrego życia, poszukiwania znaczenia tego, co Arystoteles nazwałby zapewne eudajmonią. Wizja ta podkreśla także bezinteresowność związków z innymi, konieczność rezygnacji z podporządkowywania ich sobie (albo podporządkowania się im), a postulowany dystans wobec innych może również pomóc w ich poznaniu – poznaniu, by tak rzec, obiektywnym, niezrelatywizowanym do naszych potrzeb i pragnień. Czytając książkę Herera, myślałam nie tylko o bliskości jego idei przyjaźni pojęciu miłości wskazywanemu przez filozofię personalistyczną jako właściwy sposób wzajemnego odnoszenia się do siebie osób (nie miłości romantycznej, poddanej przez autora krytyce). Oczywiście koncepcje te dzieli, mówiąc skrótowo, związana z nimi metafizyka. Ja jednak myślałam o pewnym podobieństwie praktycznym – o tym, jakiej ascezy wymaga zarówno praktyka przyjaźni w sensie Herera, jak i praktyka miłości w sensie personalistów.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 327-330

Jakub MALIK

NACINANIE OWOCÓW SYKOMORY

Metafora nacinania owoców sykomory jest celną autoprezentacją roli, jaką widzi dla siebie Wojciech Kaczmarek nie tylko w świecie teatrologów, badaczy dramatu, znawców literatury, ale – szeroko rzecz ujmując – w świecie dzisiejszej kultury, stając się, jako humanista, jej współtwórcą i współuczestnikiem. Owoce sykomory są niejadalne, gorzkie, ale nacięte, gdy wypłynie z nich sok, stają się w przedziwny sposób słodkie. Tak do tworzywa literackiego, dramatycznego i teatralnego podchodzi autor książki *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*[1]. Chce – za radą św. Bazylego Wielkiego – ostrzem Słowa Bożego nacinać to, co dzisiaj gorzkie, wprowadzając tam wartości chrześcijańskie, aby mogła ujawnić się pełnia dzieła – jego wymiar ostateczny, eschatologiczny. Wojciech Kaczmarek do sykomory odnosi stan współczesnej kultury europejskiej, ze smutkiem konstatując: „W XX wieku owoce, jakie wydaje ta kultura, są gorzkie, zaprzeczają osiągnięciom, jakimi Europa dotąd się szczyciła" (s. 10). Zadaniem badacza będzie więc odkrycie na nowo transcendentnego wymiaru kultury.

Przeniknąć człowieka staje przed nami jako świadectwo pokory badacza, który nie chce promować siebie, ale dba o Prawdę, o odzyskanie chrześcijańskiego kontekstu, rudymentarnego dla kultury europejskiej, a dziś negowanego lub wstydliwie pomijanego. To zrównanie się z nacinaczem sykomor przypomina słowa, jakimi przedstawił się papież Benedykt XVI na początku swojego pontyfikatu, mówiąc o sobie jako o „zwykłym i skromnym pracowniku winnicy Pańskiej"[2]. I rzeczywiście, książka Kaczmarka pokazuje, że badacz zajmujący się dzisiaj literaturą, czy szerzej – kulturą, ma zadania apostolskie: iść i głosić kerygmat, czynić uczniów, dawać świadectwo.

W dzisiejszej humanistyce mało jest wypowiedzi jednoznacznych, nierelatywizujących rzeczywistości, niepoddających się koncepcjom symplifikującym to, co ważne, mówiącym o nieostrości, o zamazywaniu konturów (moralnych, ideowych), o wszechogarniającej p ł y n n o ś c i – zakorzenionych w prawdzie. Niewielu jest autorów nieakcentujących niepewności, zmienności i chimeryczności swoich twierdzeń. Mało także istnieje tekstów, które są jednolite metodologicznie, nieeklektyczne, które ukazują jednoznacz-

[1] Wojciech K a c z m a r e k, *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 417.

[2] B e n e d y k t XVI, Przemówienie do zgromadzonych na placu św. Piotra (Watykan, 19 IV 2005), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 26(2005) nr 6(274), s. 3.

ność przekonań. Książka Wojciecha Kaczmarka jest właśnie taka. Autor nie unika stawiania trudnych pytań o status ontologiczny nadawcy i odbiorcy tekstu, a także o sam sposób istnienia dzieła literackiego jako ważnego nośnika słowa. Metodologia, którą się w interpretacjach posługuje i której jest niedościgłym znawcą – metoda (krytyka) kerygmatyczna (zwana także hermeneutyką kerygmatyczną), okazuje się w dzisiejszych czasach właściwie jedyną adekwatną metodą w przypadku, gdy chce się ukazać, że prawdy odwieczne nie umarły, lecz aktualizują się codziennie, mają istotny wpływ na pojedynczego człowieka. Badacz, chcąc niechcąc, musi dojść do antropologii objawionej, do odnoszenia tekstu do egzystencjalnej kondycji człowieka. Odejście przez Kaczmarka od głównego nurtu mód metodologicznych pomimo możliwości sui generis dyskryminacji przez znaczną część środowiska naukowego daje wypowiedź na miarę naukowego świadectwa. Potrzeba dzisiaj ludzi, którzy wierzą w to, co mówią, bo jedynie ta droga prowadzi do Prawdy. Zagrożenie relatywizmem, wizją p ł y n n o ś c i rzeczywistości, oderwanie od transcendencji, od pozaziemskiego kontekstu naszego działania domaga się stanowczej odpowiedzi – jedynie świadomie i dojrzale przeżywane chrześcijaństwo może być znakiem dla współczesnego świata; deklarowane i śmiało głoszone jest stanowczą odpowiedzią na współczesną kulturę rozpadu wartości. W zakończeniu swojej książki autor stwierdza, że jego studia i artykuły wyrastają z potrzeby wyartykułowania różnicy między tym, co w kulturze istotnie chrześcijańskie, a tym, co jest chrześcijańskie tylko nominalnie lub nie ma z chrześcijaństwem nic wspólnego, „bo w dużej mierze osłabienie chrześcijańskiego paradygmatu w kulturze jest wynikiem «rozmycia się» zasadniczych cech chrześcijaństwa w religijności naturalnej, motywowanej jedynie chęcią życia bezproblemowego i zabezpieczonego przed cierpieniem i śmiercią" (s. 402).

Udało się Wojciechowi Kaczmarkowi zachować jednolitość tomu, a przecież nie ukrywa, że zestawił w nim teksty powstałe w różnych czasach i okolicznościach. Wywód autora jest jasny, czytelny. Poszczególne teksty wiążą się ze sobą bez retorycznie pustych zabiegów, które musiałyby tę spójność (na poziomie globalnym) wprowadzać. Kolejne partie tomu wynikają z siebie w sposób przekonujący. Całą zaś książkę możemy potraktować na kilka sposobów: jako zarys monograficzny filiacji chrześcijańskich w tekście dramatu i teatru, kształtujących się w dwudziestym i na początku dwudziestego pierwszego wieku (a nawet jeszcze pod koniec wieku dziewiętnastego – bo do tego czasu chętnie Wojciech Kaczmarek się odwołuje). Jest to też próba (dodajmy – udana) stworzenia personalistycznej teorii dramatu i wpisanej w to czytanie refleksji o kondycji człowieka współczesnego, zwłaszcza gdy autor pisze o c z ł o w i e k u z r e d u k o w a n y m, pozbawionym perspektyw wieczności, istniejącym w czasie s c h y ł k u r e l i g i i. Kaczmarek idzie tu za głosem swoich mistrzów intelektualnych (a także duchowych, egzystencjalnych): św. Jana Pawła II, Hansa Ursa von Balthasara (i jego teodramatyki), Mariana Maciejewskiego, ks. Józefa Tischnera oraz Ireny Sławińskiej. Osobiste wybory kształtują jego spojrzenie na sposób wkraczania transcendencji w egzystencję, w codzienność; mocno akcentują oddzielenie kwestii wiary i religii oraz postrzeganie literatury jako tekstu Boga. Tworzy to obraz człowieka zanurzonego (gr. baptidzein) w tym, co boskie. Dlatego nie dziwi deklaracja: „Wydaje mi się, że ma rację N. Frye, który w *Wielkim kodzie* mówi, że wszystko, co zostało napisane przez człowieka ma odniesienie do Biblii" (s. 11).

Choć głównym przedmiotem swojego zainteresowania autor uczynił dramat i te-

atr ostatnich (mniej więcej) stu trzydziestu lat, to bardzo ciekawe jest jego ujmowanie chrześcijaństwa jako tekstu, który istnieje nie tylko w postaci zaplecza kulturowego i rekwizytorni motywów pojawiających się w kulturze – jego ontologiczny i epistemologiczny sposób traktowania chrześcijaństwa jako wydarzenia dokonującego się „tu i teraz". Osoba Jezusa Chrystusa jest w takim odniesieniu stale działająca i stale aktualizuje swoją śmierć i zmartwychwstanie dla każdego człowieka. Ujęcie takie istotnie różni się od sakrologii traktującej chrześcijaństwo jako religię, system wierzeń, mitów i rytuałów lub – co najwyżej – jako produktywną skarbnicę toposów i motywów. Nieprzydatna dla autora jest też wizja chrześcijaństwa jako moralizmu, monoteistycznego kultu religijnego czy ruchu społecznego o nastawieniu filantropijnym. Tu propozycja hermeneutyki kerygmatycznej okazuje się bardzo ożywcza dla czytania tekstów kultury, a Wojciech Kaczmarek to nie tylko jej użytkownik, ale także kreatywny współtwórca i kodyfikator, co widoczne jest w omawianej książce i co stanowi o jej ogromnej wartości. Założeniem badacza jest powrót do apostolskich korzeni chrześcijaństwa rozumianego jako wiara w Boga objawiającego w Jezusie Chrystusie swą miłość. W książce Kaczmarka chrześcijaństwo jest „Dobrą Nowiną, życiem w relacji do Chrystusa Zmartwychwstałego przepowiadanego przez Apostołów w kerygmacie" (s. 8).

Tom ma klarowną budowę. Autor posługuje się klasyczną metodą dedukcyjną, przechodząc od partii ogólnych, poprzez prawidła zgodne z interesującym go chronotopem, aż do szczegółowych egzemplifikacji i rozwiązań. Daje nam to jasny, przejrzysty wykład, którego nie powstydziłby się Akwinata, z zachowaniem norm: integritas, consonantia, claritas, bez straty atrakcyjności tekstu. Mamy tu do czynienia z przemyślanym wykładem problemu – wykładem ujawniającym profesorską rękę wieloletniego wykładowcy uniwersyteckiego. Co ciekawe, książka może służyć jako „podręcznik" dla badaczy widzących w chrześcijaństwie korzeń kultury europejskiej.

Część pierwsza przedstawianej publikacji poświęcona została filozofii dramatu, jego teorii i historii, a nawet – jeżeli tak można rzecz określić – jego antropologii. I nie są to jedynie techniczne, pragmatyczne rozważania na temat scenicznego kształtu realizacji słowa dramatycznego ani uwagi o kondycji i status quo dramatu w dzisiejszej kulturze. To udana próba osadzenia samej istoty dramatu wśród głównych nurtów kulturogennych, próba, w której szczególne miejsce zajmuje chrześcijaństwo. Wojciech Kaczmarek przywraca relacyjny charakter sztuki, która ma być spotkaniem Słowa z człowiekiem; dotyka nie tylko sakralnego i rytualnego jego źródła, ale pokazuje ontologię dramatu jako swego rodzaju theatrum Dei. Dyskurs ten prowadzony jest i w ujęciu historycznym, i w uniwersalnych, ponadczasowych – a może pozaczasowych – wskazaniach ogólnych i wytycznych szczegółowych. Część ta stanowi bardzo twórcze rozwinięcie nie tylko metody kerygmatycznej Mariana Maciejewskiego, ale też teodramatyki Hansa Ursa von Balthasara. „Można powiedzieć, że Bogu podoba się teatr" (s. 53) – stwierdza Kaczmarek i daje tego objaśnienie: „Całe stworzenie opisane jest w sposób teatralny. Ale jeszcze bardziej teatralne w swym wymiarze jest zbawienie. […] Dramatyczną religią jest przede wszystkim chrześcijaństwo, bo ono w swojej istocie ukazuje człowieka jako osobę, kogoś, kto jest zdolny do relacji, a na tym polega właśnie prawdziwa sztuka teatru" (tamże).

Część druga książki to – zgodnie z przyjętą metodą – uszczegółowienia tworzonej i (co ważne) rekonstruowanej przez Kaczmarka filozofii teatru. Prezentowane związki człowieka i jego habitatu ze światem teatru są w sztuce dramatycznej najważniejsze. Autor rozwija swoją opisywaną już wcześniej diagnozę kryzysu

antropologicznego, mającego początek w fin de siecle'owej Europie i rozwijającego się aż po dzień dzisiejszy. „Zredukowanie" człowieka oraz uprzedmiotowienie go stało się głównym efektem tegoż kryzysu. Próba wskazania rozwiązań – znowu nie tylko pragmatycznych i doraźnych, ale obejmujących całość egzystencji – to zwrócenie się ku „refleksji pionowej", ku odnalezieniu życia w Bogu. Dramat i teatr mogą prowadzić do wkroczenia na drogę wiary, co Wojciech Kaczmarek skutecznie udowadnia. Pisze, że między dwiema możliwościami de facto pozornymi: ateistyczną, która jest dążeniem do postawy samozbawczej, i religijną, otwierającą się na Boga, „istnieje dramatyczne w swej istocie przenikanie – jest nim wolność człowieka, totalna wolność, która pozwala mu być z Bogiem lub przeciw Bogu" (s. 119). „W odkryciu tego pomaga mu teatr i obserwowane napięcie między religijnością i bluźnierstwem" (tamże).

Trzecia część książki *Przeniknąć człowieka* zawiera wskazania metodologiczne dla badaczy dramatu, dla teatrologów chcących podjąć sposób myślenia wyznaczany przez Wojciecha Kaczmarka, który uznaje kontekst chrześcijański za właściwe odniesienie dla wszelkich tekstów kultury. Dla tych, którzy chcą traktować słowo artystyczne jak Słowo żywe, ta część książki będzie kompendium nie do przecenienia, zwłaszcza że autor daje tu niezwykle przejrzysty wykład dwóch komplementarnych ścieżek postępowania badawczego, dwa zestawy narzędzi, omawiając kerygmatyczną interpretację dramatu i teatru oraz teodramatykę Hansa Ursa von Balthasara. Wszystkie te działania będą jednak wymagały przede wszystkim odniesienia się do chrześcijańskiej antropologii.

Przemiany rozumienia teatru, zmieniające się aspekty, perspektywę diachroniczną pokazał Kaczmarek w czterech rzutach, koncentrując się głównie na dwóch okresach historycznych – Młodej Polsce i PRL-u. Odnajdujemy tu studia o młodopolskich przemianach obrazu Boga Ojca, postaci Chrystusa w dramacie, tęsknocie do transcendencji w PRL-u i odpowiedzi na tę tęsknotę, jaką w latach 1979-1989 był teatr religijny. Rozważania te pozwalają następnie autorowi zaprezentować w części piątej książki praktyczne realizacje tworzonej przez siebie metody w interpretacjach dramatów pięciu autorów. Wydaje się, że nazwiska Stanisława Wyspiańskiego, Jana Kasprowicza, Karola Huberta Rostworowskiego, Karola Wojtyły i Romana Brandstaettera dobrze opisują zakres zainteresowań badawczych Wojciecha Kaczmarka.

Reasumując, omawiana książka nie ma sobie równych w dzisiejszej humanistyce. Jest głosem odważnym w czasach relatywistycznie i oportunistycznie nastawionych do jasnej aksjologii, ważną wypowiedzią badacza, który nie waha się ujawnić swojego osobistego zapatrywania na rzeczywistość, w czym dorównuje największym koryfeuszom nauki. *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku* to pozycja bezwzględnie cenna dla każdego, kto chce poznać, na czym rzeczywiście polega rzetelna i pełna polotu praca humanisty. Jakby napisana wedle recepty św. Pawła: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie" (1 Tes 5,21).

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 331-334

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Angelo Scola, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente*, Marsilio, Venezia 2017, ss. 142.

Nowa książka kard. Angela Scoli *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente* [„Postchrześcijaństwo? Niepokoje i nadzieje człowieka Zachodu"] podejmuje próbę ukazania aktualności chrześcijaństwa jako odpowiedzi na duchowe potrzeby człowieka ponowoczesnego, pozbawionego złudzeń, znużonego niespełnionymi obietnicami zawartymi w licznych narracjach teologicznych, filozoficznych czy politycznych, z którymi miał okazję się zetknąć. Człowiek ponowoczesny to według Scoli ktoś, kto żyje w samotności będącej skutkiem skupienia się na sobie samym, swoistego narcyzmu zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kulturowym, i cierpi z tego powodu; to ktoś, kto z jednej strony odczuwa pragnienie przekraczania samego siebie, z drugiej zaś obawia się, że owo przekraczanie doprowadzi go do samozniesienia jako podmiotu (por. s. 11n.). W tej kryzysowej sytuacji Scola dostrzega źródło nadziei w postaci żywionego przez nas dzisiaj oczekiwania, „że ktoś przyjdzie, że oderwie nasze oczy od lustra, a jego oblicze uczyni nas mniej obcymi samym sobie, sprawi, że podniesiemy spojrzenie na innych, którzy wydawali się nam już znani, że pogodzimy się z nieustannym powracaniem pytań, których nie jesteśmy w stanie uciszyć"[1] (s. 13). Wskazywanie zalążków nadziei w kontekstach, które związane są ze szczególnymi trudnościami, na przykład w obszarze dialogu miedzyreligijnego, zwłaszcza z Islamem, stanu środowiska naturalnego czy przeciwdziałania przemocy (por. s. 15), to jedno z zadań, jakie stawia sobie autor omawianej książki. „Sądzę, że cierpienie i przemiana to dwa terminy, które najlepiej opisują kryzys naszych czasów" (s. 19) – pisze Scola, porównując cierpienie współcześnie żyjących ludzi do bólów rodzenia. Jego zamiarem jest wskazanie perspektyw, które mogą pozwolić – zwłaszcza chrześcijanom – na „przemianę trudności w okazję do nowych narodzin" (s. 15).

[1] Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

W swojej diagnozie ponowoczesności Scola zwraca uwagę przede wszystkim na kryzys komunikacji oraz problemy związane z życiem w społeczeństwach wielokulturowych, w szczególności na rozumienie laickości państwa: „Obowiązek przełożenia własnej wizji świata na język zrozumiały także dla tych, którzy jej nie podzielają, powinien spoczywać nie tylko na wierzących obywatelach, lecz powinien być rozumiany – jak przypomina słusznie Habermas – jako «obowiązek wspólny». Dlatego świeckość nie jest równoważna konstruowaniu przestrzeni neutralnych, lecz obszarów, w których wszyscy opowiadają o sobie i pozwalają, by inni im o sobie opowiadali: miejsc antropologicznego wzrostu, budowania tożsamości osobowych, troski o relacje, pomocy nowym pokoleniom (takich jak rodzina i instytucje edukacyjne), wspierania pracy itd." (s. 43n.).

Mówiąc o aktualności chrześcijaństwa, Scola przypomina o jego uniwersalnie ludzkim charakterze, o jego bliskości powszechnemu doświadczeniu humanum, a w postaci Chrystusa dostrzega „spełnienie ludzkiej wolności" (s. 102). „W każdym czasie i miejscu przesłanie ewangeliczne poprzez świadka i jego świadectwo napotyka doświadczenie człowieka. Właśnie tutaj rozpoczyna się przygoda interpretacji lub weryfikacji, w której doniosła okazuje się rola wszystkich wchodzących w grę czynników: jakości doświadczenia świadka, treści jego świadectwa, otwartości umysłu tego, kto daje świadectwo, i tego, kto jest jego odbiorcą, a także ich moralność czy odpowiedzialność" (s. 112). Za szczególne zadanie chrześcijan w Kościele uważa autor budzenie nadziei w innych ludziach – „nadziei, na którą opowiedzieć może jedynie Chrystus" (s. 128). „Chrześcijanin będzie zatem działać dyskretnie i skutecznie, jak zaczyn, który działając, znika, tylko bowiem ten, kto nie obawia się, że Kościół dozna upokorzenia, będzie mógł łatwo znaleźć drogę do upokarzanych, zniewaźanych, do tych, których się pomija. Takie było życie ziemskie Jezusa, taka też powinna być ziemska egzystencja Kościoła" (s. 128).

Wśród form świadectwa chrześcijan wiele uwagi poświęca Scola męczeństwu. Przypominając o męczeństwie krwi współczesnych chrześcijan, dostrzega też wymiar męczeństwa w wytrwałym niesieniu trudów codzienności: „Spojrzenie na wielkie formy chrześcijańskiego świadectwa, takie jak męczeństwo i dziewictwo konsekrowane, pozwala zrozumieć wielkie wyzwanie dotyczące każdego człowieka, jakim jest «cierpliwość» (co ciekawe, «cierpliwość» i «cierpienie» mają tę samą etymologię) w niesieniu ciężaru codzienności, życia uczuciowego, pracy, odpoczynku i świętowania, zaangażowania społecznego, życia i śmierci, choroby, kształcenia, sprawiedliwości i solidarności" (s. 136). Odróżnia także gotowość chrześcijańskich męczenników na śmierć od motywowanego religijnie aktywnego jej szukania oraz śmierci w wyniku ataków samobójczych.

Angelo Scola w swojej książce zdecydowanie odrzuca tezę, że żyjemy w epoce postchrześcijańskiej, doceniając świadectwo dzisiejszych wyznawców Chrystusa. Zachęca też do spojrzenia na współczesność z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej i przekonuje, że podejście takie może pomóc w znajdowaniu nowych praktycznych rozwiązań aktualnych problemów. Nie proponuje jednak żadnej nowej teologii – w jego rozważaniach wyraźnie słyszymy echo nauczania zarówno ojców Kościoła, jak i dwudziestowiecznych papieży, a zwłaszcza encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

Poscristianesimo? to książka napisana przystępnie i świeżo – tak, by budzić nadzieję. Dla tej nadziei autor wskazuje tylko jedno ograniczenie: „Nie ma nadziei dla kogoś, kto nie pozostawia przestrzeni dla innego" (s. 13).

P.M.

Małgorzata Wałejko, *Osobno i razem. Personalistyczne wychowanie do samotności i wspólnoty*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016, ss. 357.

Wydana w serii „Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia" monografia *Osobno i razem* poświęcona jest dwu istotnym i – jak to zostanie wykazane – tylko pozornie przeciwstawnym aspektom ludzkiej egzystencji: samotności i wspólnotowości. Zagadnienia te autorka rozpatruje z perspektywy antropologicznej, etycznej i teologicznej w oparciu o bogatą literaturę z tych dziedzin i z zakresu nauk szczegółowych, a także własne analizy i osobiste doświadczenie żony i matki. Konkluzje tych rozważań dotyczą problematyki pedagogicznej, stanowiącej clou pracy.

Małgorzata Wałejko zauważa, że we współczesnej myśli pedagogicznej wiele uwagi poświęca się wychowaniu do „bycia z innymi", nie docenia się natomiast znaczenia „bycia z samym sobą", kontaktu z własnym „ja". W związku z tym wskazuje na potrzebę „wychowawczej troski o równowagę aktualizacji osobowych dążeń ku samotności oraz ku bliskości z innymi" (s. 14) i nieodzowność owej równowagi dla pełnego rozwoju osoby. Czym innym bowiem są osamotnienie czy wyobcowanie jako zjawiska negatywne, a czym innym samotność świadoma, celowa, rozumiana jako „introwertyczna autorefleksja" (s. 15).

W pierwszej części studium, zatytułowanej „W poszukiwaniu osobowych korzeni samotności i wspólnotowości", autorka ukazuje ontyczne podstawy obu tych wymiarów, ich związek z kondycją bytu ludzkiego, a następnie analizuje ich uwarunkowania wynikające z przeżywania przez człowieka siebie jako osoby. Analizy fenomenologiczne łączy tu z aksjologicznymi, prowadząc je na gruncie personalizmu etycznego. W odniesieniu do tematu tej części pracy prowadzi również rozważania nad osobą jako imago Dei, nawiązując w szczególności do Jana Pawła II teologii ciała.

Część druga poświęcona została samotności i wspólnotowości w aspekcie osobowego spełnienia. Małgorzata Wałejko poddaje redefinicji oba te pojęcia, starając się przezwyciężyć związanie z nimi stereotypy myślowe, i podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o rolę celowej samotności i relacji z innymi ludźmi w doskonaleniu się osoby i jej samorealizacji. Przywołując poglądy Anthony'ego Storra, przedstawia alternatywne drogi do osiągnięcia szczęścia i poczucia sensu życia: drogę opartą na bliskiej więzi z drugim człowiekiem i drogę poza tego rodzaju związkami.

Trzecia, główna część pracy: „Dialektyka samotności i wspólnotowości jako wyzwanie wychowawcze", zawiera wskazania pedagogiczne wynikające z poczynionych wcześniej ustaleń. Autorka najpierw zwraca uwagę na cywilizacyjne, środowiskowe i osobowościowe uwarunkowania samotności i osamotnienia,

a następnie aplikuje wnioski z namysłu nad osobotwórczymi aspektami równowagi samotności i wspólnotowości do dziedziny wychowania moralnego. Pokazuje, że kształtowanie harmonijnych dyspozycji osoby w obu tych wymiarach ma istotne znaczenie dla jej prawidłowych relacji z innymi.

Książka adresowana jest głównie do pedagogów – zarówno teoretyków, jak i wychowawców. Może jednak okazać się wartościową lekturą dla szerszego grona odbiorców, zwłaszcza ze względu na dokonaną w niej swoistą rewaluację samotności i pogłębione uzasadnienie tezy, że więź z samym sobą i akceptacja „osobności" drugiego człowieka stanowi podstawę miłości. Atrakcyjna dla czytelnika jest również świadomie eklektyczna forma wywodu. Małgorzata Wałejko, chociaż konsekwentne pozostaje na stanowisku chrześcijańskiego personalizmu, przywołuje niekiedy teksty autorów reprezentujących odmienną opcję ideową, odnajdując w ich myśli pewne punkty styczne ze swoimi poglądami. Przytacza przykłady z literatury pięknej, filmu i często cytuje utwory poetyckie. Dociekaniom naukowym nadaje pewien osobisty rys.

M.Ch.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 335-338

Małgorzata GRZYWACZ

W POSZUKIWANIU OBLICZA WSPÓŁCZESNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Uwagi na marginesie międzynarodowej konferencji „Fenomen chrześcijaństwa w XXI wieku" Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań, 1-2 XII 2016

Edyta Stein była niezwykle dociekliwą badaczką i obserwatorką rzeczywistości. Pochylała się nad problemami filozoficznymi, ale także korygowała drobiazgowo wypracowania szkolne i – już jako karmelitanka – komentowała życie duchowe osób, które się jej powierzały. Jej nieocenionym wkładem w diagnozę współczesności był napisany w roku 1933 list do papieża Piusa XI[1]. Wstrząsająca treść tego listu i jego profetyczny charakter są niezwykłym świadectwem postawy nie tylko zaangażowanej chrześcijanki, lecz także osoby poczuwającej się do odpowiedzialności na poziomie zbiorowym.

Centrum Badań im. Edyty Stein, działające od roku 2003 na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, stara się nawiązywać do przesłania swojej patronki, podejmując rozeznanie kondycji współczesnego świata, ujmując ją w szerszą refleksję o fenomenach humanistyki i kultury i nie tracąc z pola widzenia problemów najistotniejszych. Realizacji tego zadania służą organizowane cyklicznie konferencje. Przedmiotem sesji zorganizowanej 1 i 2 grudnia 2016 roku przez CBES przy współudziale Akademii Muzycznej im. Ignacego Jana Paderewskiego oraz Instytutu Historii Uniwersytetu Essen-Duisburg (Niemcy) było chrześcijaństwo. Pierwotną koncepcję konferencji wyrażają następujące pytania badawcze: W jaki sposób jawi się ono nam, ludziom żyjącym w kulturze, która przez 1050 lat od chwili przyjęcia chrztu przez księcia Mieszka I i jego dwór określana jest jako chrześcijańska? W jakim stanie znajdujemy religię chrześcijańską w Polsce, Europie i na świecie? Jacy są dzisiejsi chrześcijanie? Listę tę należałoby uzupełnić o zagadnienia sformułowane przez Annę Grzegorczyk, dyrektor Centrum, w referacie wstępnym: Czy chrześcijaństwo przeżywa kryzys? Czy ma tożsamość? Co znaczy dzisiaj pozostawanie lub stawanie się chrześcijaninem?

Obszerność podejmowanej problematyki pozwoliła na wgląd w „fenomen chrześcijaństwa" z wielu pozycji badawczych i różnych perspektyw. Przywołajmy niektóre z nich.

Istotą religii chrześcijańskiej jest jej zakorzenienie w historii. Każde pokolenie dopisuje do niej swoje świadectwo. Pierwsze wystąpienie, ks. abp. Marka Jędraszewskiego, przypomniało zebranym

[1] Faksymile listu Edith Stein do papieża Piusa XI zob. M.A. M e y e r OCD, *Der Brief Edith Steins an Papst Pius XI. Versuch einer Dokumentation*, „Edith Stein Jahrbuch 10(2004), s. 18n. Zob. też: *List Edyty Stein do Piusa XI*, tłum. M. Zając, wiara pl, http://papiez.wiara.pl/doc/379106.List-Edyty-Stein-do-Piusa-XI.

postaci Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz biskupa Antoniego Baraniaka – i lata ich męczeństwa (1953-1956). Był to ciemny okres w dziejach powojennej Polski, czas prób i świadectwa. O procesie doświadczania siebie i innych w oparciu o wczucie mówił ks. Jerzy Machnacz z Uniwersytetu Wrocławskiego, twierdząc, że to właśnie głębia owego doświadczania usposobiła Edytę Stein–św. Teresę Benedyktę od Krzyża do złożenia ofiary z własnego życia.

Europejskie chrześcijaństwo znajduje się obecnie w kryzysie i trudno mu się odnaleźć we współczesnym świecie, gdyż Stary Kontynent cierpi na swego rodzaju amnezję w odniesieniu do źródeł swojej cywilizacji. Mówiła o tym Hanna Suchocka z UAM, odnosząc się do książki wybitnego amerykańskiego teologa i watykanisty Georga Weigla. W pracy *Katedra i sześcian* badacz ten omawia zjawisko, które referentka określiła jako proces zaprzeczania tożsamości, także na poziomie instytucji europejskich w wymiarze politycznym.

Charakter współczesnego chrześcijaństwa ujawnia się w jego związkach ze światem nauki, kultury i sztuki, związkach wyrastających z namysłu filozoficznego i teologicznego prowadzonego w ubiegłych dziesięcioleciach. Z tej perspektywy istotny wątek konferencji stanowiły próby nowego odczytania dokonań ks. Józefa Tischnera, podjęte przez Witolda Glinkowskiego z Uniwersytetu Łódzkiego i Agnieszkę Kaczmarek z UAM. Podobną strategię podsumowań przyjęli w swych wystąpieniach badacze z Krakowa: reprezentujący Uniwersytet Jagielloński Jakub Drath uwydatnił problemy relacji chrześcijańsko-żydowskich i dokonania w zakresie dialogu między tymi religiami. Michał Jędrzejek, również z UJ, w wystąpieniu „Co pozostało z teologii śmierci Boga? Spojrzenie po półwieczu" omówił projekt teologiczny, który – chociaż uchodzi dziś za zapoznany – pozostawia jednak nadal wiele kwestii wartych ponownego podjęcia.

Na nowo należałoby również przemyśleć związki chrześcijaństwa ze sztuką. Wyzwanie dla refleksji stanowi na przykład – na gruncie polskim – tradycja prawosławna. Do tej problematyki nawiązała Anna Palusińska z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, analizując powstające współcześnie ikony. Do nurtu badań nad relacjami sztuki i chrześcijaństwa zaliczyć możemy także poszukiwania literaturoznawcze, które znalazły wyraz w referacie Józefa Marii Ruszara z krakowskiej Akademii Ignatianum „Cóż z tego, że we śnie? Dylematy religijne Tadeusza Różewicza", oraz w kulturowo i krytycznie zorientowanych wystąpieniu Piotra Jakubowskiego, reprezentującego Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, „«Późny wiek» Kościoła. Uwagi na marginesie powieści *Królestwo* Emmanuela Carrère'a".

Chrześcijaństwo jako osnowa wielu wątków naszej rzeczywistości, integralna i jednocześnie kontestowana część kultury współczesnej, poddawane jest często krytyce, a także obrazoburczej interpretacji. Zadanie prześledzenia przemian szeroko rozumianego kanonu podjęła dr Małgorzata Jankowska w wystąpieniu *Współczesne re-interpretacje postaci Jezusa z Nazaretu. Transformacja kanonu a jego kulturowa żywotność*.

Chrześcijaństwo w dwudziestym pierwszym wieku ma bardzo wiele odsłon. Najbardziej widoczna pozostaje ta najbardziej bolesna: wojna w Syrii, a także ogromna ilość uciekinierów z Bliskiego Wschodu przypominają, że Kościół chrześcijański i większość jego denominacji weryfikuje się w cierpieniu. Prezentacja dr Małgorzaty Grzywacz, sekretarza naukowego CBES, dotyczyła tak zwanej geografii prześladowań i stanowiła analizę danych, które, opierając się na pogłębionych wywiadach z chrześcijanami na całym świecie, przedstawia corocznie organizacja Open Doors. Według indeksu wskazującego kraje,

w których mają miejsce prześladowania, na pierwszym miejscu wciąż znajduje się Korea Północna. W odniesieniu do krajów afrykańskich, w których rośnie w siłę radykalny islam, indeks prześladowań wzrasta bardzo dynamicznie.

Referat Björna Onkena z uniwersytetu w Essen pozwolił na wgląd w curricula i wybrane podręczniki do nauki historii wykorzystywane w Nadrenii-Westfalii. Organizacja szkolnictwa niemieckiego na poziomie krajów związkowych (landów) powoduje, że – wskutek znacznego zróżnicowania treści nauczania w zakresie poszczególnych przedmiotów – uczniowie i uczennice zapoznają się ze fenomenem chrześcijaństwa w perspektywie diachronicznej właśnie na lekcjach historii. Wizerunek chrześcijaństwa prezentowany w szkołach stanowi wypadkową preferencji autorów podręczników i zainteresowań nauczycieli, którzy mogą je swobodnie wybierać. W zasadzie w podręcznikach szkolnych nie przedstawia się treści wiary, a religia traktowana jest jako jeden z elementów kultury (omawia się na przykład średniowieczne instytucje miłosierdzia). Nieco więcej treści, także teologicznych, pojawia się dopiero, gdy uczniowie zapoznają się z historią reformacji i jej wpływem na dzieje Niemiec. Referent zauważył, że pluralizm poglądów reprezentowanych w niemieckim społeczeństwie znajduje odzwierciedlenie w podręcznikach szkolnych. Stopniowo trafiają do nich treści dotyczące na przykład judaizmu, a także islamu, choć odniesienia do tej ostatniej religii w podręcznikach do nauczania historii budzą dużo emocji i kontrowersji.

Niezbyt często mamy możliwość poznania chrześcijaństwa japońskiego. Zaproponowany przez Asukę Kimurę z uniwersytetu w Tybindze i parafii luterańskiej w Tokio referat poświęcony protestantyzmowi na wyspach japońskich stanowił bardzo dobre wprowadzenie w historię Japonii i jej trudne relacje z chrześcijaństwem. Pochodząca z Tokio prelegentka, historyk Kościoła i reformacji, ukazała trudności w wyznawaniu religii chrześcijańskiej, które wypływają z samej istoty kultury japońskiej. Połączenie dwóch religii: buddyzmu i shintō, które umożliwia tradycja, stało się przyczyną dystansu, z jakim traktuje się chrześcijan w tym kraju. Dopiero otwarcie Japonii na Zachód umożliwiło działania misyjne, których owocem stała się trwała obecność wszystkich nurtów chrześcijaństwa w Kraju Kwitnącej Wiśni. Kojarzy się je jednak głównie z dobrym wykształceniem i kulturą zachodnią, a religię chrześcijańską uważa się raczej za emanację kultury.

Zupełnie inną rzeczywistość napotyka chrześcijaństwo w postsowieckiej Rosji i na obszarach syberyjskich. Izolda Topp, reprezentująca Uniwersytet Wrocławski, w referacie „Wolność jako wyzwanie. O chrześcijaństwie na Syberii u progu XXI wieku" przybliżyła trudną drogę „zagospodarowania" wolności religijnej przez ludność rodzimą, odnowę życia cerkiewnego i odkrywanie prześladowanych wcześniej tradycji religijnych, podtrzymywanych na przykład przez polskich zesłańców, żyjących tam od okresu zaborów.

Obecność doktryny chrześcijańskiej wyraża się także poprzez recepcję nauczania papieskiego ostatnich dziesięcioleci. Wybrane aspekty długiego pontyfikatu papieża Jana Pawła II zanalizowała w swoim wystąpieniu „Jezus Chrystus jako fundament wychowania w nauczaniu Jana Pawła II do młodych" Anna Zajączkowska-Żyszkiewicz z Uniwersytetu Szczecińskiego. Inspiracją referatu Macieja Chlewickiego z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego była encyklika papieża Franciszka *Laudato si* poświęcona ekologii i ochronie stworzenia.

Jak każda religia chrześcijaństwo stanowi przestrzeń poszukiwania i kształtowania przez jednostkę jej własnej, osobistej duchowości. Także i ten wątek wybrzmiał w trak-

cie konferencji bardzo mocno. Podjęła go na przykład współpracująca z CBES Anna Ślebioda, odnosząc się do doświadczenia osoby niepełnosprawnej w wystąpieniu „Siloe, Betesda i Krzyż. Religijny model niepełnosprawności a postawa chrześcijańska".

Pytania o specyfikę kobiecego rozumienia, przeżywania i odczytywania chrześcijaństwa postawiła Monika Waluś z UKSW, powołując się na przykłady zaczerpnięte z biografii kobiet zaangażowanych w życie Kościołów chrześcijańskich.

Program nowej ewangelizacji rozwijany w Kościele katolickim przedstawił Remigiusz T. Ciesielski z UAM, łącząc swe rozpoznania teoretyczne z badaniami empirycznymi prowadzonymi wśród uczestników kursów organizowanych przez Szkoły Nowej Ewangelizacji.

Kwestię przyszłości religii chrześcijańskiej podsumowano dwoma wystąpieniami. Anna Grzegorczyk zarysowała możliwość kształtowania tożsamości chrześcijaństwa na nowo, w oparciu o doświadczenie peregrinatio. Współczesny wędrowiec, człowiek mobilny, to także ten, kto wraca do źródeł własnego istnienia, to pielgrzym. Źródłem nadziei na przyszłość – jak wykazywała Małgorzata Baranowska z Akademii Muzycznej w Krakowie – pozostaje miłość. W referacie „Chrześcijaństwo przed nami" prelegentka, zainspirowana myślą Maxa Schelera, sięgnęła także do początków religii chrześcijańskiej.

Referaty przedstawione na konferencji i prowadzone w jej czasie dyskusje wskazywały, że chrześcijaństwo w dwudziestym pierwszym wieku pozostaje w ścisłym związku ze swoim podstawowym przesłaniem i z niego czerpie siłę, a także stanowi wyzwanie i inspirację dla kolejnych pokoleń badaczek i badaczy.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 339-345

Łukasz SAROWSKI

PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ WOBEC WARTOŚCI
Międzynarodowa konferencja „Chrześcijaństwo a ekonomia" KUL, Lublin, 25 XI 2016

Z okazji 1050 rocznicy Chrztu Polski oraz rocznic ogłoszenia encyklik św. Jana Pawła II: *Centesimus annus* (w roku 1991) i *Laborem exercens* (w roku 1981) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Chrześcijaństwo a ekonomia". Jej organizatorami byli: Instytut Jana Pawła II KUL, Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej KUL, Centrum Jana Pawła II w Lublinie, Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie. Patronat honorowy nad konferencją objęli: Wielki Kanclerz KUL abp Stanisław Budzik, Rektor KUL Antoni Dembiński oraz Prezydent Miasta Lublin Krzysztof Żuk. Patronat medialny sprawowały: „Gość Niedzielny", „Niedziela", Radio eR**,** TVP Lublin i Radio Lublin.

Cel konferencji stanowiła refleksja nad przesłaniem na temat gospodarki oraz roli, jaką mają do spełnienia przedsiębiorcy wobec aktualnej sytuacji ekonomicznej i zjawisk w niej obecnych, zawartym w encyklikach Jana Pawła II. Wśród głównych kwestii, które rozpatrywano, były pytania, czy proces bogacenia się oraz wierność religii chrześcijańskiej stoją w sprzeczności i w jakim zakresie współczesny model gospodarczy ukształtowany został przez myśl chrześcijańską. Konferencję otworzył prorektor do spraw studenckich ks. Andrzej Kiciński, składając na ręce dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL Agnieszki Lekkiej-Kowalik podziękowania za zorganizowanie tego spotkania naukowego.

W ramach czterech sesji referaty wygłosiło pięciu prelegentów z ośrodków zagranicznych i siedmiu z ośrodków polskich[1]. Obrady pierwszej sesji, prowadzonej przez Agnieszkę Lekką-Kowalik, rozpoczął Joachim Wiemeyer (z Ruhr-Universität Bochum w Niemczech), który w wystąpieniu „Praca ludzka – podstawowy fakt antropologiczny podlegający ciągłej zmianie" podkreślił, że dynamiczne zmiany, którym współcześnie uległa ludzka praca, związane są przede wszystkim z dostępnością coraz bardziej zaawansowanych środków pomocniczych determinujących powstanie nowych form organizacji pracy. Powszechne wykorzystywanie komputerów i Internetu przez pracowników oraz coraz większa samodzielność komputerów w zakresie wykonywania pewnych zadań zmieniają sposób postrzegania relacji człowiek–maszyna. Katolicka nauka spo-

[1] Wykłady gości zagranicznych zostały przedstawione w ich własnych językach, a tłumaczenia na język polski równolegle wyświetlano na ekranie. Tytuły tych wystąpień podaję w tłumaczeniu na język polski.

łeczna musi zmierzyć się zarówno z pozytywnymi, jak i negatywnymi aspektami „pracy 4.0", z rosnącą rolą technologii. W nawiązaniu do postawionej diagnozy prelegent omówił chrześcijańską tradycję rozumienia pracy, tradycję, w świetle której praca stanowi powinność człowieka wobec samego siebie, swojej rodziny i społeczeństwa, co szczególnie akcentował papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*. Joachim Wiemeyer zwrócił również uwagę na nowe wyzwania, które stawia przed pracobiorcami digitalizacja tak w sferze gospodarki, jak i w świecie pracy. Rolą polityki państwa oraz osób reprezentujących interesy pracowników – stwierdził – jest skrupulatna analiza możliwego ryzyka oraz zapewnienie środków zaradczych w celu eliminacji potencjalnych zagrożeń wynikających z procesu digitalizacji pracy. Przedsiębiorcy natomiast powinni kierować się długoterminowym planem zrównoważonego rozwoju swoich przedsiębiorstw.

W referacie zatytułowanym „Ekonomia rodziny w nauczaniu Jana Pawła II w encyklikach *Laborem exercens* (1981) i *Centesimus annus* (1991). Realia ekonomiczne polskiej rodziny" ks. Zdzisław Struzik (reprezentujący Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie) zwrócił szczególną uwagę na fakt, że we wszystkich kulturach rodzina stanowi podstawę zorganizowanego życia wspólnotowego. Ważne jest zatem, by w ekonomii uwzględniana była rzeczywistość małżeńska i rodzinna – sama praca zawsze powinna mieć wobec niej charakter służebny. Prelegent nawiązał tu do nauczania Jana Pawła II, który wyróżniał dwa zależne od siebie, przenikające się kręgi: rodziny i pracy. Owo przenikanie winno być oparte przede wszystkim na sprawiedliwości i miłości. Zdzisław Struzik podjął również problem własności – stwierdził, że własność powinna opierać się na sprawiedliwości, a prawo osobistego posiadania winno być podporządkowane prawu powszechnego używania zasobów ziemskich. W referacie uwzględnione zostały również kwestie właściwej zapłaty za pracę (tak zwanej płacy rodzinnej) oraz obowiązku udzielania przez państwo pomocy rodzinom w procesie wychowania wartościowych, moralnie odpowiedzialnych obywateli. Na zakończenie swego wystąpienia prelegent mocno podkreślił, że nauczanie Jana Pawła II, które zostało wpisane w społeczną naukę Kościoła, nadal jest aktualne i pomaga w zrozumieniu i stosowaniu podstawowych pojęć socjologicznych czy ekonomicznych, szczególnie w odniesieniu do życia małżeńskiego oraz rodzinnego.

W kończącym pierwszą sesję referacie „Struktury grzechu i struktury dobra wspólnego" Paul H. Dembinski (reprezentujący Université de Fribourg i Association Internationale pour l'Enseignement Social Chrétien w Szwajcarii) dokonał analizy patologii rodzących się w strukturach budowanych przez człowieka. Prelegent podkreślił, że tytułowych „struktur grzechu" nie należy odnosić jedynie do korporacji, ponieważ podobne mechanizmy mogą pojawiać się również w mniejszych przedsiębiorstwach. Istotną kwestią jest zatem odpowiedzialność za podejmowane decyzje. Niewłaściwe działania, będące konsekwencją podjętych wcześniej decyzji, z upływem czasu mogą ulec „normalizacji", wskutek czego to, co moralnie niewłaściwe, staje się normą. Banalizacja grzechu sprzyja zaś „ślepocie moralnej".

Drugą sesję, prowadzoną przez Aleksandrę Vanney (z Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie), rozpoczął ks. Martin Schlag (z Pontifical University of the Holy Cross we Włoszech) wystąpieniem „*Centesimus annus*, kapitalizm i wiara". Stwierdził on, że wiara nie może pełnić służebnej funkcji wobec kapitalizmu, ponieważ celem życia człowieka nie jest konsumpcja, ale oddawanie czci Bogu, nawet za cenę wyrzeczenia się dobrobytu.

Prelegent przypomniał postulat sformułowany przez Benedykta XVI w encyklice *Caritas in veritate:* „Rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny, jeśli chce być autentycznie ludzki, powinien uwzględniać *zasadę bezinteresowności* jako wyraz braterstwa" (nr 34). Mówił też o potrzebie „epistemologicznego nawrócenia" w dzisiejszej gospodarce, polegającego na przezwyciężeniu fałszywych dychotomii: wolność–solidarność i sprawiedliwość–miłość. Niebagatelną rolę w zakresie ewangelizacji świata biznesu pełnią katolickie uczelnie kształcące przyszłe kadry biznesowe.

Kolejny prelegent, Rafael Alvira (z Universidad de Navarra) w referacie zatytułowanym „Rodzina jako podstawa i cel chrześcijańskiej koncepcji ekonomii" wskazał na konsekwencje niedostrzegania roli rodziny, faktycznie mającego miejsce w wielu sferach życia społecznego, a w naukach ekonomicznych i polityce obecnego na poziomie pojęciowym. Zauważył, że nastąpiło odwrócenie porządku rzeczy: w gospodarce przemysłowej, handlowej i technologicznej rodzina przestała być niezbędną bazową jednostką ekonomiczną, jaką była przez tysiące lat. Obecnie to gospodarka w dużej mierze determinuje życie rodzinne. Prelegent przypomniał również, że źródłem ekonomii i jej naczelną zasadą jest własność. Człowiek jako jedyne stworzenie odczuwa potrzebę posiadania i potrzeba ta może służyć jego osobowemu rozwojowi. Pragnienie posiadania nie odnosi się jedynie do dóbr materialnych, ale także innych, związanych z rzeczywistością rodzinną. To w rodzinie człowiek poznaje siebie samego i swoją tożsamość. Celem ekonomii jest zapewnienie podstawy materialnej, czyli dobrobytu warunkującego szczęśliwość rodziny. Własność i dobrobyt są podstawowymi pojęciami ekonomii społecznej, a ich błędne rozumienie może zdaniem Rafaela Alviry wpływać niekorzystnie na aktywność gospodarczą. W jeszcze większym stopniu niż ekonomia uznająca bogacenie się za cel działalności gospodarczej deprecjonuje znaczenie rodziny ekonomia polityczna, traktująca rozwój jako podstawowy element procesów gospodarczych. Zdaniem prelegenta wspólnota rodzinna powinna być podstawą oraz celem ekonomii, ponieważ jest przestrzenią kształtowania się tożsamości ludzkiego bytu i realizacji istotnych potrzeb, w szczególności potrzeby miłowania innych. Niezrozumienie tego faktu może doprowadzić do zafałszowania polityki rodzinnej i gospodarczej.

Ks. Stanisław Fel (z KUL) w referacie „Ekospołeczna gospodarka rynkowa – współczesna katolicka propozycja ładu gospodarczego" scharakteryzował trzy modele postrzegania społecznej gospodarki rynkowej: jej reinterpretację z perspektywy neoliberalnej, ujęcie opowiadające się za budową państwa opiekuńczego oraz model opierający się na nauczaniu społecznym Kościoła. Stwierdził, że najbardziej odpowiednia do budowania rzeczywistości społeczno-gospodarczej jest ostatnia z wymienionych propozycji, gdyż respektuje znaczenie własności prywatnej, wolnego rynku, przedsiębiorczości i uczestnictwa, a przede wszystkim za główną wartość uznaje godność osoby ludzkiej. Ukazał też wartość wolności i rolę sprawiedliwości w jej realizacji. Szczególną uwagę zwrócił na kwestię sprawiedliwości pokoleniowej. Z perspektywy diachronicznej głównym problemem związanym ze sprawiedliwością międzypokoleniową jest odpowiedzialność za wykorzystanie zasobów naturalnych. Analizując sprawiedliwość z perspektywy synchronicznej, prelegent wskazał na konieczność szukania zgodności między działaniami społeczno-ekonomicznymi a ochroną środowiska. Podkreślił też znaczenie modelu ekospołecznej gospodarki rynkowej formułowanego na gruncie katolickiej myśli społecznej, uwzględniającego potrzebę znalezienia równowagi między

efektywnością rynkową a zaspokojeniem potrzeb.

Wystąpienie Anieli Dylus (z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) nosiło tytuł „Znaczenie wolnej niedzieli. Przyczynek do debaty wokół jej prawnej ochrony w Polsce". W pierwszej części referatu przedstawiony został aktualny stan prawny w omawianej kwestii. Prelegentka przeanalizowała społeczne poparcie dla projektu wolnej niedzieli oraz racje zwolenników jej prawnej ochrony, takie jak gwarancja podstawowych wolności i praw pracowników handlu czy korzystne skutki dla ich zdrowia wynikające z zapewnienia dnia wolnego od pracy. Aniela Dylus wykazała, że nie bez znaczenia są również racje ekonomicznie zachowania „niedzielnej ciszy". Ponadto podkreśliła religijną wartość niedzieli jako dnia przeznaczonego na odpoczynek. Przeanalizowała zarówno argumenty na rzecz zagwarantowania wolnej niedzieli, jak i argumenty przeciw temu projektowi. Uwzględniła między innymi problemy nierównego traktowania wielkich i małych podmiotów, uprzywilejowania placówek handlowych wobec gastronomicznych i kulturalnych, braku czasu na zakupy w dni powszednie, wolności konsumenckiej i prawnej ochrony wartości religijnych.

Sesję trzecią poprowadził ks. Marek Wódka (z KUL). Pierwszy wykład, zatytułowany „Leczenie «gorączki» skorporyzowanego szkolnictwa wyższego. Zalecenia katolickiej nauki społecznej dotyczące pracy" przedstawił Gerald J. Beyer (z Villanova University). Postawił on tezę, że katolicka nauka społeczna oraz będąca jej fundamentem antropologia społeczna są jedynymi środkami uzdrowienia kształcenia wyższego, które zainfekowane zostało praktykami hiperindywidualistycznymi oraz modelami przeniesionymi ze świata biznesu. Wskazał na szereg podobieństw występujących między funkcjonowaniem uczelni wyższych a działaniem dobrze zorganizowanych przedsiębiorstw nastawionych na szybkie pomnażanie kapitału. Tendencję tę – upodobnianie się do przedsiębiorstw – wykazują także uczelnie katolickie. Rozrost administracji, rosnąca rola korporacyjnych udziałowców, postrzeganie studenta jako klienta, systematyczne pogarszanie warunków zatrudnienia kadry naukowej wynikające z konieczności gromadzenia kapitału – to tylko niektóre czynniki wpływające negatywnie na formowanie dobrze wykształconych obywateli. Współczesna gospodarka prezentuje redukcjonistyczną antropologię, diametralnie różną od tej, na której oparta jest katolicka nauka społeczna, postrzega człowieka jako homo economicus, dla którego celem działania jest wyłącznie maksymalizacja własnych korzyści. Rola uniwersytetu polega natomiast na wspieraniu wszechstronnego rozwoju człowieka i na promowaniu dobra wspólnego. Zadanie to może zostać zrealizowane tylko wówczas, gdy pracownicy uczelni uzyskają możliwość współuczestniczenia w podejmowanych przedsięwzięciach. Budowanie efektywnej komunikacji między kadrą naukową, administracją, kadrą gospodarczą i studentami jest konieczne do kształtowania się wspólnoty, która będzie pracowała dla dobra wspólnego. Prelegent zwrócił uwagę także na potrzebę pielęgnowania wolności akademickiej, która – zgodnie z katolicką nauką społeczną – wypływa z prawa do uczestnictwa w tworzeniu wspólnego dobra oraz korzystaniu z niego. Katolicka nauka społeczna ukazuje ponadto, jak kształtować wewnętrzne aspekty funkcjonowania uniwersytetu katolickiego poprzez poszanowanie praw pracowników różnych szczebli. Zdaniem Geralda J. Beyera korzyści płynące ze stosowania jej zasad powinny zostać rozważone nie tylko przez katolickie uczelnie, ale przez wszelkie instytucje.

Magdalena Zdun (z Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie) w swoim wystąpieniu „Chrześcijańskie korzenie innowa-

cyjności" stwierdziła, że innowacyjność ujmowana bywa w sposób skrajnie redukcjonistyczny – wyłącznie jako kategoria zarządcza, ekonomiczna i technologiczna, mimo że cechuje ją wielowymiarowość i można ją wyjaśnić poprzez zmienne pozaekonomiczne. Prelegentka przypomniała tradycję badań nad pozaekonomicznymi czynnikami rozwoju oraz nad innowacyjnością, także rozumianą jako kategoria uwarunkowana aksjologicznie. W szczególności zwróciła uwagę na koncepcje inspirowane chrześcijaństwem. Przywołała myśl Maxa Webera, który – sięgając do pism Richarda Baxtera oraz nauk Lutra i Kalwina – sformułował tezę o wpływie protestantyzmu na rozwój przedsiębiorczości. Z dociekań Janusza Hryniewicza wynika jednak, że ethos pracy ewangelików i katolików jest podobny, przy czym katolicy wykazują większe przywiązanie do sprawiedliwości i równości. Do podobnych wniosków prowadzą badania Anieli Dylus, która poddała analizie listę krajów pozycjonowanych według osiągniętego poziomu gospodarczego (HDI). Analiza ta pokazała, że różnice między krajami protestanckimi i katolickimi są minimalne. Zdaniem Magdaleny Zdun wartości wskazywanych przez Webera – oszczędności i pracy – nie zrodziła reformacja, lecz były one częścią monastycznych reguł zakonnych św. Benedykta z Nursji oraz św. Bernarda z Clairvaux. Prelegentka przedstawiła też wyniki przeprowadzonych przez duńskich naukowców badań mających zweryfikować tezy Webera oraz ustalić faktyczny wpływ klasztorów cysterskich na kształtowanie wartości gospodarczych. Szczegółowo omówiła pojawienie się cystersów na ziemiach Polskich i ich znaczenie dla aktywności gospodarczej w regionach, w których się osiedlali.

W ostatnim referacie tej sesji, zatytułowanym „Komodytyzacja prawdy – komodytyzacja nauki – komodytyzacja człowieka. Chrześcijańska odpowiedź", Agnieszka Lekka-Kowalik postawiła pytanie o konsekwencje utowarowienia wiedzy. Proces ten – stwierdziła prelegentka – wiąże się ze zmianą definicji prawdy: adekwatność sądu wobec rzeczywistości zostaje zastąpiona skutecznością realizacji celu. Utowarowienie wiedzy ostatecznie prowadzi do utowarowienia człowieka i jest szkodliwe zarówno dla nauki, jak i dla społeczeństwa. Zadaniem nauki staje się dostarczanie wiedzy, na którą jest zapotrzebowanie, a badania naukowe traktowane są jako inwestycja, która ma przynieść zysk. U podstaw takiego pojmowania nauki i wiedzy leży błąd antropologiczny: zapoznanie tego, że człowiek jest osobą i ostatecznym celem nauki, oraz błąd epistemologiczny: odrzucenie możliwości poznania prawdy przez człowieka. Agnieszka Lekka-Kowalik podkreśliła, że chrześcijańską odpowiedzią na omawiane przez nią negatywne zjawisko powinno być przywrócenie prawdzie jej statusu poznawczego i społecznego.

W ostatniej sesji, prowadzonej przez Małgorzatę Oroń (z Centrum Jana Pawła II w Lublinie) wystąpili praktycy – przedsiębiorcy, którzy deklarują chrześcijański światopogląd, a zarazem odnoszą sukcesy w biznesie. Pierwszy prelegent, ks. Tadeusz Pajurek (również reprezentujący Centrum Jana Pawła II w Lublinie) w referacie „Przedsiębiorstwo ekonomii społecznej jako podmiot oparty na wartościach chrześcijańskich" zwrócił uwagę na problemy, z jakimi borykają się na rynku pracy osoby niepełnosprawne, a następnie przedstawił historię i działalność stowarzyszenia „Misericordia" realizującego kompleksowy system wsparcia osób niepełnosprawnych, również w zakresie aktywności zawodowej. Na zakończenie ksiądz Pajurek podkreślił, że w rozwiązywaniu konfliktu między dobrem jednostki a dobrem przedsiębiorstwa należy mieć na uwadze podmiotowość osoby ludzkiej i jej godność. Przekaz ewangeliczny winien być drogowskazem dla ekonomii społecznej, a eko-

nomia społeczna wzorem i inspiracją dla przedsiębiorców.

Maciej Łoś (kierownik pierogarni „Piaski") w wystąpieniu zatytułowanym „Katolicki przedsiębiorca – INTERE$-ujące" podkreślił szczególne znaczenie wartości chrześcijańskich w tworzeniu i prowadzeniu przedsiębiorstwa. Zauważył, że wartości takie, jak uczciwość, sumienność i rzetelność są punktem odniesienia dla kształtowania się cech prawdziwego przedsiębiorcy. Prelegent poruszył też miedzy innymi zagadnienie katolickości firm i kwestię chrześcijańskiego znaku jakości, w oparciu o który wielu przedsiębiorców próbuje budować sukces ekonomiczny swoich firm. Prelegent podkreślił, że przedsiębiorca powinien nie tylko dążyć do sukcesu ekonomicznego, ale przede wszystkim kierować się dobrem swoich pracowników oraz pasją tworzenia.

W wystąpieniu kończącym sesję Grzegorz Gruza (reprezentujący przedsiębiorstwo gastronomiczne „Bon Appetit" w Dominowie) w referacie „Przywództwo oparte na wartościach – aktualne wyzwanie katolickiego przedsiębiorcy" wskazał na znaczenie prawdziwego przywództwa w kierowaniu przedsiębiorstwem. Zwrócił uwagę na kwestię wewnętrznej spójności w procesie budowania przedsiębiorstwa. Podkreślił, że bogacenie się i sukces finansowy nie muszą stać w sprzeczności z wartościami katolickimi. Jako przykład przywołał postaci Romana Kluski i Thomasa Monaghana – milionerów kierujących się w biznesie takimi właśnie wartościami. Poruszył też zagadnienie odpowiedzialności liderów świata biznesu za ludzi, z którymi współpracują. W zakończeniu wystąpienia prelegent postawił pytanie: Czy chrześcijański biznes może ewangelizować?

Wykładom towarzyszyła wystawa „Papież Jan Paweł II. Dar Polski dla świata", przygotowana przez Uniwersytet Otwarty KUL. Organizację konferencji wsparło finansowo Miasto Lublin oraz Spółdzielcza Kasa Oszczędnościowo-Kredytowa im. Chmielewskiego. Wszystkie referaty, które zostały wygłoszone podczas Konferencji, są dostępne na stronie internetowej Wydziału Filozofii KUL (http://www.kul.pl/chrzescijanstwo-a-ekonomia,art_70826.html).

Konferencja zakończyła cykl naukowych wydarzeń organizowanych przez Instytut Jana Pawła II KUL w ramach obchodów 1050 rocznicy Chrztu Polski. Inspiracją dla tego cyklu (na który składały się także konwersatoria oraz konferencja ogólnopolska) były słowa św. Jana Pawła II: „Chrzest, który w ciągu całego Millenium przyjmowały pokolenia naszych Rodaków, nie tylko wprowadzał ich w tajemnicę Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, nie tylko czynił dziećmi Bożymi przez Łaskę, ale znajdował stale bogaty rezonans w dziejach myśli, w twórczości artystycznej, w poezji, muzyce, dramacie, plastyce, malarstwie i rzeźbie"[2]. Fundamentem omawianej konferencji była więc idea, że chrzest – bycie chrześcijaninem, bycie krajem chrześcijańskim – przekształca wszystkie obszary ludzkiego życia, nie wyłączając sfery ekonomicznej (wcześniej analizowane były w tym aspekcie polityka, państwowość, kultura, literatura oraz nauka i technika). Prelegentami byli przedstawiciele rozmaitych nauk: ekonomii, politologii, socjologii, filozofii, ale też praktycy, którzy chrześcijańskie wartości przekuli na sukces ekonomiczny. Obrady pokazały, że współczesny świat boryka się z wieloma problemami ideowymi, takimi jak: przedkładanie skuteczności nad prawdę i zysku nad dobro rodziny, przyjmowanie fałszywych dychotomii solidarność–wolność czy pracownik–

[2] J a n P a w e ł II, *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 2 (1979) cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 622.

przedsiębiorstwo, banalizacja moralnego zła i ślepota moralna. Pokazały też, że rozwijane w ramach nauki społecznej Kościoła idee i proponowane przez nią rozwiązania nie straciły na aktualności – przeciwnie, mogą stać się skutecznym instrumentem przezwyciężania rozmaitych bolączek świata zainfekowanego konsumpcjonizmem i skrajnym indywidualizmem oraz że możliwe jest osiągnięcie sukcesu ekonomicznego bez odrzucania wartości chrześcijańskich. Duża frekwencja podczas wykładów świadczyła o tym, że kwestia ekonomii budowanej na wartościach nieekonomicznych i ostatecznie im służącej jest społecznie ważna i dla społeczeństwa interesująca.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 347-349

Patrycja MIKULSKA

CODZIENNOŚĆ

Kiedy jestem świadkiem dyskusji, w których pojawia się – nawet nie wprost, niejako w tle – pytanie o istotę człowieczeństwa, często przypomina mi się książka braci Arkadija i Borysa Strugackich *Fale tłumią wiatr*[1], powieść fantastycznonaukowa, którą – jak wiele dzieł tych autorów – można potraktować jako tekst o filozoficznym przesłaniu. O treść tego przesłania, a nawet o właściwy temat książki można się oczywiście spierać. Jeden z jej interpretatorów odczytywał ją na przykład jako „przypowieść o tym, jak bardzo przerazili się siewcy postępu w momencie, gdy zapukał do ich drzwi"[2], a także „o triumfie moralnych uniwersaliów nad zasadami, którymi kierujemy się, gdy tworzymy historię lub też gdy staramy się ją świadomie tworzyć"[3].

W warstwie fabularnej *Fale tłumią wiatr* to historia odkrywania przez ludzkość, że w jej łonie dokonuje się ewolucja prowadząca do powstania nowego gatunku istot – istot dużo doskonalszych od człowieka (same siebie nazywają one ludenami, co ma między innymi nawiązywać do wyrażenia „homo ludens"). Ewolucja ta nie przebiega spontanicznie, jak toczyła się dotychczasowa ewolucja biologiczna. Umożliwiają ją wprawdzie biologiczne własności ludzkiego organizmu (występujące jednak nie u wszystkich ludzi), lecz zostanie ludenem wymaga podjęcia decyzji i poddania się procesowi inicjacji i swoistego „wychowania".

Ludeni w powieści Strugackich wydają się podobni do bogów Epikura: ludzie są większości z nich obojętni, bo ludeni tak bardzo ich przewyższają i tak odmienne sprawy ich zajmują. Od Epikurejskich bogów różnią się jednak tym, że pochodzą od ludzi i są wśród nich tacy, którzy o swoim pochodzeniu nie zapominają, deklarują nawet, że jeśli ludzkości zagrażać będzie niebezpieczeństwo, to przyjdą jej z pomocą. Przede wszystkim jednak ludzie interesują ich dlatego, że są wśród nich tacy, których będą mogli wprowadzić na wyższy stopień rozwoju. W tajemnicy prowadzą więc „rekrutację", poszukują jednostek zdolnych do ewolucji i starają się je przekonać do jej rozpoczęcia. Zdarzają się też ludeni, którzy dostrzegają skutki ewolucji – zarówno dla ludzi, jak i dla siebie samych – i szukają sposobów ich łagodzenia. Jednym z takich skutków jest rozpadanie się związków: więzi rodzinnych, relacji miłości i przyjaźni, oraz poczucie nieszczęścia, które towarzyszy i ludziom, i – jak się okazuje – również ludenom.

Cierpienie to stało się też udziałem głównego bohatera książki, młodego człowieka, który dał się przekonać do zostania jednym z ludenów, chociaż początkowo – właśnie ze

[1] Zob. A. S t r u g a c k i, B. S t r u g a c k i, *Fale tłumią wiatr*, tłum. I. Lewandowska, Iskry, Warszawa 1989.

[2] W. K a j t o c h, *Bracia Strugaccy. Zarys twórczości*, Universitas, Kraków 1993, s. 169.

[3] Tamże.

względu na łączące go z innymi ludźmi relacje, a zwłaszcza swoje małżeństwo – tego nie chciał. Ludenów traktował z wrogością, ich otoczoną tajemnicą działalność wśród ludzi uważał za głęboko niemoralną („To [...] pasożyty. Coś w rodzaju os, które składają jajka w gąsienicach”[4]), a „przystąpienie” do nich za zdradę. I chociaż przekonywano go, że może zostać „agentem” ludzkości wśród tych nowych, doskonalszych istot, o których ludzie w gruncie rzeczy nic nie wiedzą, nie dowierzał takim argumentom i omawiał podjęcia ryzyka, obawiając się nieodwracalnej straty. Zmiana decyzji bohatera, opisywana bardzo oszczędnie, zmiana, której szczegółów czytelnik musi się w dużym stopniu domyślać, przedstawiana jest w powieści jak proces ulegania pokusie.

Bohater wybiera ostatecznie ewolucję, a konsekwencje tego są właśnie takie, jakich się obawiał: nigdzie nie może już czuć się u siebie, w każdym towarzystwie jest obcy. „W ostatnim czasie w ogóle rzadko go rozumiem – pisze jego żona w liście do jego byłego przełożonego i przyjaciela – nawet wtedy, kiedy mowa jest o najprostszych, wydawałoby się, sprawach. Za to wiem, że jest nieszczęśliwy. Jak oni wszyscy. Kiedy jest ze mną, dręczy go nuda. Kiedy jest tam u siebie, tęskni za mną, przecież inaczej by nie wracał. Tak żyć nie sposób i będzie musiał wybrać jedno dwojga. Nie wiem, co wybierze. Ostatnio wraca coraz rzadziej i rzadziej. Znam jego współbraci, którzy w ogóle przestali wracać. Nie mają już czego szukać na Ziemi”[5].

Fale tłumią wiatr to poruszająca, w gruncie rzeczy smutna książka. Chociaż w świecie w niej przedstawionym ludzkość ocaleje, a ludeni odejdą – by nie powodować więcej cierpienia – nie wydaje się to nieść pocieszenia bohaterom powieści („Odchodzą nieszczęśliwi, pozostawiając za sobą nieszczęśliwych”[6]), czytelników zaś w niewielkim stopniu pociesza domniemany triumf wartości uniwersalnych.

Siła wrażenia, jakie wywiera powieść Strugackich, nie płynie jednak z tego, że pozwalają oni swoim postaciom wprost toczyć spory filozoficzno-moralne („Boimy się, że zaczną tu tworzyć dobro, tak jak ONI je rozumieją! / – Dobro jest zawsze dobrem! [...] / – Wiesz świetnie, że to wcale nie tak”[7]) i w naturalny sposób debatować nad losami całej ludzkości (na które zresztą mogą świadomie wywierać wpływ przez konkretne działania na globalną skalę). Oddziaływanie książki to raczej skutek takiego skonstruowania świata przedstawionego, że pomimo fantastycznonaukowego sztafarzu jest to nasz świat, nasza codzienność – przede wszystkim codzienność ludzkich relacji. Postęp technologiczny i społeczny nie zmieniły ani sensu, ani znanego nam sposobu przejawiania się miłości i przyjaźni w codziennym życiu, w słowach i gestach, do których jesteśmy przyzwyczajeni. Wydaje się, że sensu miłości i przyjaźni nie zmienił nawet skok ewolucyjny, że jednak ocalały, lecz stały się źródłem cierpienia, bo niezwykle trudne stało się ich wyrażanie w codzienności.

Być może zatem powieść faktycznie mówi o zwycięstwie wartości uniwersalnych, lecz każe czytelnikowi również odczuć, jakim kosztem odniesiono to zwycięstwo w zmaganiach, w których stawką było nie przetrwanie ludzkości jako gatunku, lecz zachowanie istoty człowieczeństwa. By zrozumieć, czym ona jest – zdają się sugerować autorzy – nie wystarczy abstrakcyjna definicja – notabene w rzeczywistości stworzonej przez Strugackich (a także w światach wykreowanych przez innych autorów literatury fanta-

[4] S t r u g a c k i, S t r u g a c k i, dz. cyt., s. 127.
[5] Tamże, s. 135.
[6] Tamże.
[7] Tamże, s. 89.

stycznonaukowej) określenie człowieka jako żywej istoty rozumnej czy wskazywanie na jego wolną wolę jako na cechę wyróżniającą są nieużyteczne, rzeczywistość tę zamieszkuje bowiem wiele gatunków istot rozumnych i wolnych. Człowieczeństwo staje się zrozumiałe, gdy uchwycimy codzienny kształt więzi międzyludzkich i ich znaczenie. W powieści metaforą wyrażającej człowieczeństwo codzienności wydaje się niezmieniony przez wieki postępu obyczaj picia herbaty. Można by powiedzieć: zrozumiemy człowieczeństwo, jeśli uchwycimy sens wspólnego picia herbaty, zapraszania na herbatę i wpraszania się na herbatę, podawania jej komuś i proszenia o nią – jak domagał się nieszczęsny główny bohater: „Jestem zmęczony, niedobry, mam wiele kłopotów, wziąłem na siebie ciężar nieopisanej odpowiedzialności. [...] Mój Boże, czy nikt nie da mi dzisiaj herbaty?”[8].

Takie rozumienie człowieczeństwa i obecna w powieści wiara w jego trwałość i siłę mogłyby przydawać książce optymizmu – jest to jednak trudny optymizm. Autorzy wskazują bowiem, że za zmiany – także te, które można uznać za rozwój czy postęp – nieuchronnie trzeba zapłacić cierpieniem. Cierpienia tego nie da się usprawiedliwić uzyskanym w wyniku zmian dobrem, złagodzić świadomością jego uzyskania czy wymazać z pamięci radością z tego dobra. Cierpienie pozostaje dotkliwe i każe pytać, czy zmiana nie jest zdradą; nie znika, nawet jeśli jesteśmy przekonani o podjęciu właściwej decyzji. Dlatego też *Fale tłumią wiatr* można też czytać jako powieść społecznie i psychologicznie niemal realistyczną. Nie trzeba bowiem transformacji porównywalnej do przejścia na kolejny szczebel ewolucji gatunków (co oczywiście pozostaje poza doświadczeniem człowieka), by podzielać przeżycia bohaterów powieści, by obawiać się zerwania więzi czy utraty porozumienia z bliskimi, którzy wydają się – na różne sposoby, z różnych powodów – wkraczać do nowych, lepszych światów, bądź tymi, którzy w „starych” światach pozostają.

Notabene, Strugaccy-moraliści podsuwają czytelnikowi praktyczną zasadę, którą miał się kierować w odchodzącej w przeszłość (z perspektywy narratora powieści, żyjącego kilka stuleci po nas) epoce pewien człowiek ponoszący odpowiedzialność na dosłownie kosmiczną skalę: „«Ze wszystkich możliwych rozwiązań wybieraj to, w którym jest najwięcej dobroci». Nie najbardziej obiecujące, najbardziej racjonalne, nie najbardziej postępowe, a już na pewno nie najbardziej efektywne – lecz to, w którym jest najwięcej dobroci!”[9]. Nasza rzeczywista codzienność skłania do przypuszczenia, że zasada ta może wydać się dzisiaj fantastyczniejsza niż opowieści o ludenach – weźmy jednak pod uwagę, że jest to przesłanie od przyszłej, chyba nie lepszej, ale jednak bardziej doświadczonej ludzkości.

[8] Tamże.

[9] Tamże, s. 117.

„Ethos" 30(2017) nr 1(117) 351-366
DOI 10.12887/30-2017-1-117-27

Maria FILIPIAK

PAPIEŻE
JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI I FRANCISZEK
O OBCYCH, IMIGRANTACH I WYKLUCZONYCH
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2017

Wykaz skrótów
IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]
I (2005) ss. 1326
II (2006) t. 1, ss. 1008
II (2006) t. 2, ss. 1065
III (2007) t. 1, ss. 1405
III (2007) t. 2, ss. 1065
IV (2008) t. 1, ss. 1280
IV (2008) t. 2, ss. 1099
V (2009) t. 1, ss. 1439
V (2009) t. 2, ss. 980
VI (2010) t. 1, ss. 1166
VI (2010) t. 2, ss. 1390
VII (2011) t. 1, ss. 1072
VIII (2012) t. 1, ss. 954
VIII (2012) t. 2, ss. 942
IX (2013) ss. 340

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]
I (2013) t. 1, ss. 592
I (2013) t. 2, ss. 983
II (2013) t. 1, ss.937.

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
NP VII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
NP VII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
NP VIII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
NP VIII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
NP IX – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479
AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395
ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Duszpasterstwo migracyjne a powszechność Kościoła* (List na Dzień Emigranta podpisany przez kard. Giovanniego Villota, 2 XII), NP I, s. 121-123; toż: *La pastorale dei migranti e l'universalità della Chiesa*, IGP I, s. 265-268.

2. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia podczas Mszy św., 24 XII), NP I, s. 192-194; toż: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

1979

3. *Migracja – troską Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Komisję do spraw Migracji i Turystyki, 15 III), NP II, 1, s. 267-269; toż: *Migrazioni: l'impegno della Chiesa*, IGP II, 1, s. 661-664.

4. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Rozważanie podczas Drogi Krzyżowej, 13 IV), NP II, 1, s. 375-376; toż: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.

5. *Nie poddawajcie się, bracia, zniechęceniu* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą języka hiszpańskiego, South Bronx, Nowy Jork, 2 X), NP II, 2, s. 275-276; toż: *Non vi abbandonate, fratelli, allo scoramento*, IGP II, 2, s. 555-556.

6. *Ludzki i duchowy wymiar podróży* (Przemówienie na stacji Termini, 8 XI), NP II, 2, s. 517-518; toż: *La dimensione umana e spirituale dei viaggi*, IGP II, 2, s. 1080-1082.

7. *Orędzie na dzień emigranta* (1 XII), NP II, 2, s. 626-628; toż: *Messaggio per la giornata del migrante*, IGP II, 2, s. 1305-1309.

1980

8. *Wkład wiary i odwagi w cywilizację i kulturę Brazylii* (Przemówienie podczas spotkania ze społecznością polską i innymi grupami imigrantów, Kurytyba, Brazylia, 5 VII), NP III, 2, s. 74-78; toż: *Contributo di fede e di coraggio alla civiltà e alla cultura del Brasile*, IGP III, 2, s. 138-143.

9. *W spotkaniu ludzi w drodze odradza się doświadczenie katolickości* (Przemówienie podczas spotkania z robotnikami cudzoziemskimi, Moguncja, Republika Federalna Niemiec, 17 XI), NP III, 2, s. 648-653; toż: *Nell'incontro degli uomini in cammino rinasce l'esperienza della cattolicità*, IGP III, 2, s. 1262-1271.

1981

10. *Kościół czuje się powołany do udzielania pomocy uchodźcom* (Przemówienie podczas wizyty w obozie uchodźców, Morongo, Filipiny, 21 II), NP IV, 1, s. 217-218; toż: *L'assistenza ai profughi parte integrante della missione della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 445-448.

11. *Szanować i rozwijać tożsamość kulturalną migrantów* (List kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Migranta, 21 IX), NP IV, 2, s. 114-118; toż: *Rispettare e incrementare l'identità culturale dei migranti*, IGP IV, 2, s. 287-294.

12. *Zjawisko emigracji* (Rozważanie podczas modlitwy „Anioł Pański", 15 XI), NP IV, 2, s. 279-280; toż: *Corresponsabilità e condivisione dei cristiani per i problemi che angustiano gli emigranti*, IGP IV, 2, s. 643-646.

13. *W dialogu ze światem islamu zachowajcie zawsze własną tożsamość* (Przemówienie do biskupów z Afryki Północnej, 23 XI), NP IV, 2, s. 328-330; toż: *Nel dialogo con il mondo islamico abbiate sempre presente la vostra identità*, IGP IV, 2, s. 741-744.

1982

14. *Wasza obecność w Nigerii świadczy o powszechnym braterstwie* (Przemówienie podczas spotkania z cudzoziemcami żyjącymi w Lagos, 16 II), NP V, 1, s. 216-217; toż: *La vostra presenza in Nigeria testimonia la fraternità universale*, IGP V, 1, s. 498-500.

15. *W waszej pracy charytatywnej podążajcie za posłannictwem samego Chrystusa* (Przemówienie podczas spotkania z delegacją Amerykańskiego Komitetu do spraw Imigracji Włoskiej, 3 V), NP V, 1, s. 631-632; toż: *Nella vostra opera di caritativa assistenza proseguite la missione di Cristo stesso*, IGP V, 2, s. 1402-1404.

16. *„Plaga" uchodźców sprawą wstydliwą dla naszych czasów* (Do Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców, 25 VI), NP V, 2, s. 133-135; toż: *La „piaga" dei rifugiati: una vergogna per la nostra epoca* IGP V, 2, s. 2398-2401.

17. *W ten wieczór spotkałem Chrystusa w każdym z was* (Przemówienie podczas spotkania z emigrantami afrykańskimi i azjatyckimi, 13 VIII), NP V, 2, s. 264-265; toż: *Questa sera ho incontrato Cristo in ciascuno di voi*, IGP V, 3, s. 216-218.

18. *Specyficzna obecność kościelna w strukturach i organizacjach dla duszpasterstwa migracji* (List podpisany przez kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Emigranta, 28 IX), NP V, 2, s. 463-467; toż: *Specifica presenza ecclesiale nelle strutture e negli organismi per la pastorale delle migrazioni*, IGP V, 3, s. 616-622.

19. *Problemy emigracji* (Przemówienie podczas Liturgii Słowa, Madryt, Hiszpania, 4 XI), NP V, 2, s. 699-703; toż: *Il comportamento verso gli immigranti segna il livello democratico di una nazione*, IGP V, 3, s. 1121-1127.

1983

20. *Sytuacja migrantów jest wyzwaniem dla chrześcijanina* (Orędzie podpisane przez kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Emigranta, 11 VIII), NP VI, 2, s. 73-76; toż: *La condizione dei migranti è una sfida alla vocazione del cristiano*, IGP VI, 2, s. 180-184.

21. *Misja i świadectwo* (Przemówienie do wyższych przełożonych zakonnych Europy, 17 XI), ORpol. 4(1983) nr 11, s. 7, 16; toż: *Emigranti, migranti, rifugiati nel piano di evangelizzazione*, IGP VI, 2, s. 1100-1105.

1984

22. *Ufajcie, świat was potrzebuje* (Przemówienie do uchodźców, Phanat Nikhom, Tajlandia, 11 V), NP VII, 1, s. 623-624; toż: *Abbiate fiducia in voi stessi e speranza nel vostro futuro*, IGP VII, 1, s. 1360-1362.

23. *Wszyscy jesteśmy w drodze do ojczyzny* (Przemówienie do emigrantów, Lucerna, Szwajcaria, 16 VI), NP VII, 1, s. 839-841; toż: *I lavoratori immigranti da tante nazioni immagine del popolo di Dio in cammino*, IGP VII, 1, s. 1832-1837.

24. *Problem uchodźców* (Orędzie podpisane przez kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Emigranta, 30 VIII), NP VII, 2, s. 138-140; toż: *È ancora grave il dramma dei rifugiati e dei clandestini*, IGP VII, 2, s. 295-299.

1985

25. *Kościoły lokalne wobec emigrantów* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 16 VII), NP VIII, 2, s. 54-56; toż: *Il diritto dei fedeli migranti alla libera integrazione ecclesiale*, IGP VIII, 2, s. 129-133.

26. *Każda diecezja i każda parafia winna czuć się zainteresowana losem ludzi zmuszonych do emigracji* (Przemówienie do uczestników sympozjum Konferencji Biskupów Włoskich na temat migracji, 6 IX), NP VIII, 2, s. 304-306; toż: *Ogni diocesi e ogni parrocchia devono sentirsi interpellate da quanti sono costretti ad emigrare*, IGP VIII, 2, s. 590-593.

27. *Popierać prawa imigrantów* (Przemówienie podczas spotkania z wiernymi na placu św. Piotra, 17 XI), NP VIII, 2, s. 663; toż: *Proteggere i diritti degli immigranti*, IGP VIII, 2, s. 1281.

1986

28. *Uchodźcy oraz ofiary gwałtu dopraszają się solidarności, żeby móc powrócić do życia* (Akredytacja nowego ambasadora Tajlandii, 9 I), NP IX, 1, s. 26-27; toż: *I rifugiati e le vittime della violenza chiedono solidarietà per tornare a vivere*, IGP IX, 1, s. 45-47.

29. *Nowa ewangelizacja Europy w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Europejskiego Zjazdu Misjonarzy Emigracji, 28 VI), NP IX, 1, s. 986-971; toż: *Rinnovata evangelizzazione dell'Europa nella prospettiva del terzo millennio*, IGP IX, 1, s. 1949-1952.

30. *Małżeństwo i rodzina* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 15 VIII), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 22, 24; toż: *Gravi, dolorose e complesse le condizioni delle famiglie coinvolte nella dura situazione dell'emigrante*, IGP IX, 2, s. 382-390.

1987

31. *Katolicy świeccy a emigracja* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 5 VIII), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 1, 3; toż: *I laici cattolici e le migrazioni. Le sofferenze, le umiliazioni e le povertà dei migranti chiamano in causa tutta la Chiesa ma in primo luogo i laici*, IGP X, 3, s. 173-180.

32. *Garantire agli emigranti accesso e partecipazione ai Mass Media* [Zapewnić emigrantom dostęp do środków masowego przekazu i uczestnictwo w nich] (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji do spraw Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, 26 XI), IGP X, 3, s. 1212-1214.

1988

33. *Cooperazione al di qua e al di là della frontiere per risolvere le nuove questioni dell'emigrazione* [Współpraca ponad granicami w celu rozwiązania nowych problemów emigracji] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu poświęconego migracji, 28 V), IGP XI, 2, s. 1665-1667.

34. *Orędzie na Światowy Dzień Emigranta* (4 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 32; toż: *Affido a Maria la difficile situazione personale dei migranti*, IGP XI, 3, s. 1024-1030.

35. *L'unica fede deve essere vissuta e innestata nelle diverse culture* [Jedna wiara powinna być przeżywana w różnych kulturach i w nie wprowadzana] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami plenarnego zebrania Papieskiej Komisji do spraw Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, 25 X), IGP XI, 3, s. 1327-1329.

36. *La società umana deve diventare veramente una sola grande famiglia* [Społeczność ludzka powinna naprawdę stać się jedną wielką rodziną] (Przemówienie do uczestników krajowego kongresu poświęconego sprawom emigracji, 3 XII), IGP XI, 4, s. 1717-1721.

1989

37. *Troska o uchodźców* (Orędzie na Wielki Post 1990, 8 IX), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 3; toż: *Profughi e rifugiati: il nostro prossimo più prossimo*, IGP XII, 2, s. 476-480.

38. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* (10 IX), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 4; toż: *Le migrazioni veicolo di fede e di fraternità per un mondo sempre più interdipendente e solidale*, IGP XII, 2, s. 490-495.

39. *Una nuova evangelizzazione per arginare il proselitismo delle sette tra i migranti* [Nowa ewangelizacja sposobem zahamowania prozelityzmu sekt wśród emigrantów] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami plenarnego zebrania papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 26 X), IGP XII, 2, s. 1033-1037.

1990

40. *Wolność religijna jest owocem i gwarancją innych swobód obywatelskich* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Meksyku, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 18-19, p. 7; toż: *La Chiesa è chiamata ad illuminare secondo il Vangelo tutti i campi della vita dell'uomo e della società*, IGP XIII, 1, s. 1248-1257, p. 7.

41. *È responsabilità di tutti creare un tessuto sociale favorevole all'accoglienza dei migranti e dei rifugiati* [Tworzenie społeczeństwa sprzyjającego przyjmowaniu migrantów i uchodźców jest odpowiedzialnością wszystkich] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Międzynarodowej Komisji Katolickiej do spraw Migracji, 5 VII), IGP XIII, 2, s. 56-60.

42. *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych* (Orędzie na Światowy Dzień Migracji, 25 VII), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 8; toż: *Una sapiente azione pastorale per salvaguardare i migranti dal proselitismo religioso*, IGP XIII, 2, s. 145-151.

1991

43. *La nova ondata di masse in fuga impone agli Stati di programmare con realismo e generosità l'accoglienza* [Nowa fala masowego uchodźstwa nakłada na państwa obowiązek zaplanowania realistycznego i wielkodusznego przyjmowania emigrantów] (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 11 IV), IGP XIV, 1, s. 741-744.

44. *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie* (Homilia, Lubaczów, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 23-24; toż: *I cattolici si sentirebbero a disagio in uno Stato dalle cui strutture fosse stato allontanato Dio*, IGP XIV, 1, s. 1435-1441.

45. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* (21 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 37-38; toż: *Occorre una vera etica dell'incontro perché ogni persona sia riconosciuta nella sua dignità e rispettata nella sua identità culturale*, IGP XIV, 2, s. 415-420.

46. *Una costruttiva politica di accoglienza per i migranti perché siano rispettati nella loro dignità di persone* [Konstruktywna polityka przyjmowania migrantów respektująca ich osobową godność] (Przemówienie do uczestników III Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów, 5 X), IGP XIV, 2, s. 741-744.

1992

47. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* (31 VII), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 6-8; toż: *Accogliere lo straniero con l'atteggiamento gioioso di chi sa riconoscere in lui il volto di Cristo*, IGP XV, 2, s. 80-84.

1993

48. *Le vostre famiglie siano veri esempi di Chiesa domestica* [Niech wasze rodziny będą przykładami prawdziwego Kościoła domowego] (Przemówienie podczas spotkania z emigrantami filipińskimi, 22 V), IGP XVI, 1, s. 1277-1282.

49. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 4-5; toż: *Lo Stato difenda le famiglie degli immigrati dal razzismo e dall'emarginazione*, IGP XVI, 2, s. 150-155.

50. *Bliźni, którego trzeba kochać* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 21 X), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 29-30; toż: *Accogliere quanti sono coinvolti nella mobilità umana significa aiutarli a diventare costruttori di solidarietà*, IGP XVI, 2, s. 1073-1077.

1994

51. *Orędzie Na Światowy Dzień Migranta 1995 r.* (10 VIII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 6-7; toż: *Solidarietà, accoglienza, tutela da abusi e protezione a favore della donna*, IGP XVII, 2, s. 116-120.

1995

52. *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1996 r., 25 VII), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 8-10; toż: *Nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo*, IGP XVIII, 2, s. 130-134.

53. Adhortacja *Ecclesia in Africa* (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 35, nr 119; toż: *Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

54. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995), nr 11-12, s. 4-9: toż: *„Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo"*, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

55. *La crescente disparità economica esistente fra i popoli in via di sviluppo e quelli industrializzati tende a riprodursi all'interno delle singole nazioni* [Wzrastająca nierówność ekonomiczna między krajami rozwijającymi się a krajami uprzemysłowionymi znajduje odzwierciedlenie wewnątrz poszczególnych narodów] (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 27 X), IGP XVIII, 2, s. 957-961.

1996

56. *Solidarność z ubogimi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 9 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 12; toż: *Non ci si deve rassegnare alle grandi periferie urbane dove torme di poveri si procacciano da vivere tra le briciole del consumismo*, IGP XIX, 1, s. 1489-1493.

57. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1997 r., 21 VIII), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 4-6, p. 5; toż: *Individuare le esigenze prioritarie ed elaborare risposte più consone al rispetto della dignità delle persone e al dovere dell'accoglienza*, IGP XIX, 2, s. 205-211.

1997

58. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1998 r.* (9 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 12-14; toż: *Sia rispettata ogni persona e siano bandite le discriminazioni che umiliano la dignità umana*, IGP XX, 2, s. 769-775.

1998

59. *Chrześcijanie wobec zjawiska migracji* (Przemówienie do uczestników IV Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów i Uchodźców, 9 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 46-47; toż: *La riconciliazione, dimensione propria del Giubileo, possa trovare espressione in una forma di sanatoria per gli immigrati che soffrono il dramma della precarietà*, IGP XXI, 2, s. 700-704.

1999

60. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1999 r.* (2 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 7-10; toż: *Per la parrocchia l'accoglienza e l'integrazione dello straniero non sono attività facoltative ma un dovere istituzionale*, IGP XXII, 1, s. 304-312.

61. *Sens pielgrzymowania do sanktuariów* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 25 VI), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 23-24; toż: *I pellegrini tropino nei santuari concrete possibilità di preghiera e di silenzio per favorire l'incontro con Dio e l'intima esperienza della tenerezza del suo amore*, IGP XXII, 1, s. 1455-1458.

62. *Religia powinna być źródłem dobroci, szacunku, zgody i pokoju* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich i religii, 7 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 18-19; toż: *Nel solco delle figure luminose dell'India spetta all'Asia un compito santo: servire la pace, la libertà, l'armonia*, IGP XXII, 2, s. 834-837.

63. *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000 r., 21 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 6-9; toż: *La figura dell'esule dà al Giubileo un significato concreto per i credenti: esso diventa richiamo al cambiamento di vita*, IGP XXII, 2, s. 984-991.

2000

64. *Macie niezbywalne prawo do godnego życia* (Przemówienie podczas wizyty w obozie uchodźców palestyńskich, Deheisheh, 22 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 23-24; toż: *Maggiore solidarietà internazionale e volontà politica per affrontare la sfida posta dalle condizioni dei profughi*, IGP XXIII, 1, s. 414-416.

65. *W człowieku potrzebującym przyjmujemy Chrystusa* (Homilia podczas Jubileuszu Migrantów i Podróżnych, 2 VI), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 27-28; toż: *Al centro dei fenomeni di mobilità porre sempre l'uomo e il rispetto dei suoi diritti*, IGP XXIII, 1, s. 1007-1010.

2001

66. *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta, 2 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 8-12; toż: *La pastorale per i migranti, via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, IGP XXIV, 1, s. 286-294.

67. *Turystyka w służbie pokoju i dialogu między cywilizacjami* (Orędzie na Światowy Dzień Turystyki, 9 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 4-6; toż: *Il turismo, uno strumento al servizio della pace e del dialogo fra le civiltà*, IGP XXIV, 1, s. 1174-1178.

68. *Migracje i dialog międzyreligijny* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2002 r., 25 VII), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 4-5; toż: *Un fecondo dialogo interreligioso basato sulla centralità della persona è l'unica via per allontanare lo spettro delle guerre di religione*, IGP XXIV, 2, s. 105-109.

69. *Dramat uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", Castel Gandolfo, 29 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 27-28; toż: *Sia bandita ogni forma di mobilità umana forzata*, IGP XXIV, 2, s. 111-112.

70. *Nel grande compito di promuovere la solidarietà non stancatevi mai di ricercare nuove modalità di cooperazione ecumenica e interreligiosa* [Podejmując wielkie zadanie szerzenia solidarności, nie ustawajcie nigdy w poszukiwaniu nowych sposobów współpracy ekumenicznej i międzyreligijnej] (Przemówienie do przedstawicieli Międzynarodowej Katolickiej Komisji do spraw Migrantów z okazji 50. rocznicy powstania, 12 XI), IGP XXIV, 2, s. 711-713.

2002

71. *L'apostolato tra le genti del mare: una grande sfida da affrontare in un singolare cantiere missionario* [Apostolstwo ludzi morza: wielkie wyzwanie misyjne w szczególnych warunkach] (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 29 IV), IGP XXV, 1, s. 644-646.

72. *Przeciw przejawom rasizmu, ksenofobii i skrajnego nacjonalizmu* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2003 r., 24 X), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 4-5; toż: *Per un impegno a vincere ogni razzismo, xenofobia e nazionalismo esasperato*, IGP XXV, 2, s. 606-609.

73. *Dzień Migranta* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 47-48; toż: *Famiglie, associazioni, comunità ecclesiali e civili diventino sempre più palestre di ospitalità, di civile convivenza, di dialogo fecondo*, IGP XXV, 2, s. 738-739.

2003

74. *Turystyka jako narzędzie walki z ubóstwem oraz źródło pracy i ładu społecznego* (Orędzie na Światowy Dzień Turystyki, 11 VI), ORpol. 24(2003) nr 9, s. 54-55; toż: *Il turismo: elemento propulsore di lotta contro la povertà, per la creazione di impieghi e l'armonia sociale*, IGP XXVI, 1, s. 931-934.

75. *Dramat uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 15 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 52; toż: *Santissima Trinità: l'orizzonte primo e ultimo dell'universo e della storia*, IGP XXVI, 1, s. 944-945.

76. *Ku odnowie duszpasterstwa migrantów* (Przemówienie do uczestników V Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów i Uchodźców, 20 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 29-30; toż: *Occore rivolgere una particolare attenzione all'aspetto ecumenico e interreligioso delle migrazioni, speciamente per quanto riguarda i seguaci dell'Islam*, IGP XXVI, 2, s. 767-769.

77. *Migracje w poszukiwaniu pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2004 r., 15 XII), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 4-5; toż: *La mobilità umana forzata, a causa della guerra e della violenza, del terrorismo e dell'oppressione, della discriminazione e dell'ingiustizia*, IGP XXVI, 2, s. 983-986.

2004

78. *Miłość najważniejszą formą ewangelizacji* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 18 V), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 48-49; toż: *L'amore e l'accoglienza costituiscono la prima e più efficace forma di evangelizzazione*, IGP XXVII, 1, s. 626-629.

79. *Sport i turystyka – ożywcze siły w służbie wzajemnego zrozumienia, kultury i rozwoju krajów* (Orędzie na Światowy Dzień Turystyki, 30 V), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 4-5; toż: *Sport e turismo: due forze vitali al servizio della reciproca comprensione, della cultura e dello sviluppo dei Paesi*, IGP XXVII, 1, s. 721-724.

80. *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r., 24 XI), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 7-8; toż: *Nel processo di integrazione dei migranti è necessario un giusto equilibrio tra il rispetto della propria identità e il riconoscimento di quella altrui*, IGP XXVII, 2, s. 604-606.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich, 20 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 22-24; toż: *Il dialogo interreligioso e interculturale è una necessità vitale da cui dipende in gran parte il nostro futuro*, IB I, s. 445-448.

2. *Migracja znakiem czasu* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 4-5; toż: *„Migrazioni: segno dei tempi"*, IB I, s. 681-683.

2006

3. *Gościnność, dialog, szacunek* (Przemówienie do uczestników sesji Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 33-34; toż: *Accoglienza e dialogo interreligioso nel rispetto reciproco sono quanto mai utili per superare pregiudizi e chiusure mentali*, IB II, 1, s. 601-603.

4. *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny* (Przemówienie do ambasadorów krajów o większości muzułmańskiej, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 39-40; toż: *„Il dialogo interreligioso e interculturale: una necessità per costruire insieme un mondo di pace"*, IB II, 2, s. 348-350.

5. *Rodzina migrująca* (Orędzie [...] na XVI Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 4-5; toż: *„La famiglia migrante"*, IB II, 2, s. 458-461.

2007

6. *Pomoc migrantom* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 39; toż: *Le migrazione una grande risorsa per il cammino dell'umanità*, IB III, 1, s. 63-64.

7. *Młodzi migranci* (Orędzie Papieża na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X 2007), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 28-29; toż: *Creare un sistema scolastico per vincere la sfida dell'integrazione dei giovani migranti*, IB III, 2, s. 471-474.

2008

8. *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie* (Spotkanie z wyznawcami różnych religii, 17 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 52-53; toż: *Uniti nel promuovere la vita e la libertà religiosa nel mondo*, IB IV, 1, s. 609-613.

9. *Św. Paweł migrant i Apostoł Narodów* (Orędzie na 95. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2009 r., 24 VIII), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 4-6; toż: *Sono i santi i veri protagonisti della storia*, IB IV, 2, s. 181-185.

2009

10. *Migracje są okazją do spotkania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 18 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 43-44; toż: *„Le migrazione occasione di incontro tra civiltà"*, IB V, 1, s. 90-91.

11. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.

12. *Misja wymaga działania ramię w ramię z innymi* (Homilia podczas Mszy św. na Stadionie Międzynarodowym, Amman, 10 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 16-17; toż: *Il coraggio di restore per costruire nuovi ponti di incontro*, IB V, 1, s. 769-772.

13. *Muzułmanie i chrześcijanie w dialogu* (Spotkanie z muzułmanami przed meczetem Omara, 12 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 27-28; toż: *Dialogo sincero per superare conflitti e incomprensioni*, IB V, 1, s. 794-796.

14. *Potrzeba odwagi, by poskromić żądzę odwetu* (Wizyta w obozie dla uchodźców Aida, Betlejem, 13 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 37-38; toż: *Una soluzione giusta e duratura del conflitto sostenuta dalla comunità internazionale*, IB V, 1, s. 822-824.

15. *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 13-15; toż: *La verità non minaccia il pluralismo*, IB V, 2, s. 263-267.

16. *Małoletni migranci i uchodźcy* (Orędzie Papieża Benedykta XVI na 96 Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2010 r., 16 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 9-10; toż: *I migranti e i rifugiati minorenni"*, IB V, 2, s. 385-387.

2010

17. *Małoletnim migrantom trzeba zapewnić ochronę prawną i edukację* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 43; toż: *„Anche Gesù Cristo visse la dramatica esperienza del rifugiato a causa delle minancce di Erode"*, IB VI, 1, s. 81-85.

18. *Tradycja i dialog z kulturami* (Przemówienie do akademii papieskich, 28 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 21-22; tож: *Confronto con le diverse culture per armonizzare ragione e fede e costruire un autentico umanesimo cristiano*, IB VI, 1, s. 129-132.

19. *Prawa uzyskiwane przez migrantów wiążą się z obowiązkami* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 28 V), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 27-28; тож: *Nel rispetto di diritti e doveri*, IB VI, 1, s. 793-796.

20. *Musimy wyzwolić się z wszystkiego, co nas izoluje od innych, by otworzyć się na miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Pałacu Sportu i przekazanie „Instrumentum laboris" Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Bliskiemu Wschodowi, Nikozja 6 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 16-17; тож: *Uno sforzo urgente e concertato per il Medio Oriente*, IB VI, 1, s. 867-869.

21. *Dialog między kulturami wzbogaca całą wspólnotę* (Przemówienie pożegnalne, Birmingham, 19 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 44-45; тож: *Il dialogo tra culture e religioni arricchisce l'intera comunità*, IB VI, 2, s. 273-274.

22. *Jedna rodzina ludzka* (Orędzie na 97. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2011 r., 27 IX), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 4-6; тож: *Tutti hanno diritto a emigrare e a usufruire dei beni della terra*, IB VI, 2, s. 308-312.

23. *Prawdziwą radością jest dzielenie się z innymi* (Obiad z bezdomnymi w hallu Auli Pawła VI), 26 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 19; тож: *Una corsia preferenziale per i poveri*, IB VI, 2, s. 1096-1098.

2011

24. *Oby nigdy więcej wasz lud nie był gnębiony, traktowany z nieufnością i pogardą!* (Przemówienie do przedstawicieli Cyganów, 11 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 24-26; тож: *Voi siete nel cuore della Chiesa*, IB VII, 1, s. 827-830.

25. *Należy przyjmować uchodźców i zapewniać im godne warunki życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 17; тож: *Una sola famiglia umana*, IB VII, 1, s. 81-85.

26. *„Migracje a nowa ewangelizacja*" (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2012 r., 21 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 11-12.

2012

27. *Niech prawa uchodźców będą respektowane* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 54-55.

28. *„Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei"* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r., 12 X 2012), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 4-6; тож: *„Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza*, IB VIII, 2, s. 423-428.

FRANCISZEK

2013

1. *Skażeni przez kulturę odrzucania* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49.

2. *Nikogo nie wolno odrzucać* (Wizyta w faveli Varginha, 25 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 6-7.

3. *„Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu"* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2014 r., 5 VIII), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 4-6.

4. *Nie obawiajmy się różnic!* (Wizyta w jezuickim ośrodku dla uchodźców, 10 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 30-32.

5. *Budujmy mosty między naszymi kulturami* (Audiencja dla delegacji z Centrum Szymona Wiesenthala, 24 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 26-27.

6. *Z uchodźcami i migrantami świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 34-35.

2014

7. *Od kultury wykluczenia do kultury spotkania* (Spotkanie z członkami Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych, 29 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 40-41.

8. *Kto sprzedaje broń tym ludziom?* (Przemówienie podczas spotkania z uchodźcami, chorymi dziećmi i młodzieżą niepełnosprawną w Betanii za Jordanem, 24 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 7-9.

9. *Potrzebna jest zmiana postawy wobec migrantów i uchodźców* (Przesłanie do uczestników kolokwium Meksyku i Stolicy Apostolskiej na temat przemieszczania się ludności i rozwoju, 11 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 43.

10. *„Kościół bez granic matką wszystkich"* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r., 3 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 5.

2015

11. *Kiedy milczenie staje się współwiną* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r., 12 IX 2015), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 10-12.

12. *Niech bogata Europa przyjmie głodnych* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Fundację im. Romana Guardiniego, 13 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 39-40.

13. *Każdy uchodźca to imię i twarz* (Przemówienie do Jezuickiej Służby na rzecz Uchodźców, 14 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 40-41.

2016

14. *Osoba w centrum polityki migracyjnej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 12-17.

15. *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą* (Homilia podczas Mszy św., Guadalupe, 13 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 27-28.

16. *Wybaczcie społeczeństwu, które nie potrafiło wam pomóc* (Przemówienie do więźniów, Ciudad Juárez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 31-32.

17. *Pozostaję tutaj, ale sercem idę z wami* (Przemówenie do członków Drogi Neokatechumenalnej, 18 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 28-29.

18. Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (Rzym,19 III), nr 11, 182, 233, 284.

19. *Bezgraniczna miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 20 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 4-5.

20. *Boże miłosierdzie uchroni ludzkość przed duchową i moralną pustką* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi", 27 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 12-13.

21. *Nie jesteście sami* (Przemówienie w obozie dla uchodźców w Morii, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 8.

22. *Nawet słońce płacze* (Spotkanie z dziennikarzami, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 14-15.

23. *Rozwiązania godne człowieka* (Przemówienie w porcie w Mitilini, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 12-13.

24. *Wszyscy jesteśmy migrantami* (Wspólna deklaracja Papieża Franciszka, Patriarchy Bartłomieja i Arcybiskupa Hieronima 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 13-14.

25. *Nie można godzić się na obojętność* (Przesłanie wideo do wspólnoty Ośrodka Astalli w Rzymie, 19 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 29-30.

26. *Co się z tobą stało, Europo?* (Przemówienie papieża z okazji wręczenia Mu nagrody Karola Wielkiego, 6 V), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 30-34.

27. *Chrześcijanin nikogo nie wyklucza* (Audiencja generalna, 22 VI), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 51-52.

28. *Trzeba przezwyciężyć lęk* (Przemówienie podczas spotkania z władzami RP na Wawelu, Kraków, 27 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 4-6.

29. *Integralny rozwój człowieka w świetle Ewangelii* (List apostolski [...] ustanawiający dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka, 17 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 8.

30. *Kobiety wolne od uprzedzeń i dyskryminacji* (Audiencja generalna, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 31-32.

31. *Musimy walczyć, aby nie było ludzi odrzuconych* (Przemówienie do uczestników Kongresu Europejskiego Towarzystwa Kardiologicznego, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 18-19.

32. *Jesteście wyciągniętą ręką Chrystusa* (Przemówienie do uczestników Jubileuszu Pracowników i Wolontariuszy Dzieł Miłosierdzia, 3 IX), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 12-13.

33. *„Nieletni migranci, bezbronni i bez głosu"*(Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2017 r., 8 IX), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 4-6.

34. *Prawdziwa wolność i nowe formy niewolnictwa* (Katecheza podczas audiencji jubileuszowej Roku Miłosierdzia, 10 IX), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 14.

35. *Jesteście oczami, ustami, rękami i sercem Boga w świecie* (Przemówienie do absolwentów szkół jezuickich, 17 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 50-51.

36. *Kościół powszechny wyraża wam swoje uznanie i wdzięczność* (Przemówienie do przedstawicieli katolickich organizacji charytatywnych działajacych w Syrii i Iraku, 29 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 54-55.

37. *Droga pokoju i rozwoju* (Przemówienie do przedstawicieli władz, społeczeństwa i korpusu dyplomatycznego, 30 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 16-17.

38. *Taka sobie historyjka* (Audiencja generalna, 26 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 48-49.

39. *Terroryzm i przemoc znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli różnych religii, 3 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 41-43.

40. *Bóg jest większy niż nasze serce* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Więźniów, 6 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 19-20.

41. *Aby przywrócić wolność tym, którzy weszli na złą drogę* (Audiencja generalna, 9 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 44-45.

42. *Największym dobrem jest Pan i bliźni* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Jubileuszu Osób Wykluczonych, 13 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 22-24.

43. *Stawajmy się ludźmi zdolnymi do przebaczenia i pojednania* (Alokucja Papieża Franciszka podczas Konsystorza, 19 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 32-33.

44. *„Misericordia et misera”* (List apostolski na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 20 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 4-12, p. 18-19.

45. *Wyrzeczenie się przemocy: styl polityki na rzecz pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2017 r., 8 XII), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 15-18.

46. *Przypomnijmy Księcia Pokoju* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 8-10.

NOTY O AUTORACH

Marzena A d a m i a k, doktor, filozofka. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 2008-2010 główny specjalista do spraw projektów strategicznych i ewaluacji w Departamencie Strategii i Analiz Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a następnie (do 2011 r.) w Departamencie Mecenatu Państwa. Od 2011 r. adiunkt w Zespole Psychoanalizy i Badań nad Kategorią Gender Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, od 2013 r. wykładowczyni gender studies.

Członkini zarządu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego.

Główny obszar badań: problematyka tożsamości i podmiotowości, głównie w obrębie teorii feministycznych i fenomenologii.

Autorka książki *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa* (2007).

Katarzyna B a l b u z a, doktor habilitowany, historyk. Urodzona w 1972 r. w Drezdenku (woj. lubuskie). Studia z zakresu historii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i na Ruprecht-Karls Universität Heidelberg (historia starożytna).

Od 2002 r. adiunkt w Zakładzie Historii Społeczeństw Antycznych Instytutu Historii na Wydziale Historycznym UAM.

Członek Polskiego Towarzystwa Filologicznego (Koła Poznańskiego), Polskiego Towarzystwa Historycznego (wiceprezes Oddziału w Poznaniu), Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Polskiego Towarzystwa Numizmatycznego, Stowarzyszenia Historyków Starożytności.

Wyróżniona m.in. Brązowym Medalem za Długoletnią Służbę.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia wczesnego Cesarstwa Rzymskiego (I-III w.), ideologia i autoprezentacja władzy cesarzy rzymskich, idea wieczności Rzymu i cesarzy rzymskich, ideologia zwycięstwa w okresie cesarstwa rzymskiego, numizmatyka rzymska, ikonografia monet rzymskich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa* (2005); *Aeternitas Augusti. Kształtowanie się i rozwój koncepcji wieczności w (auto)prezentacji cesarza rzymskiego (od Augusta do Sewera Aleksandra)* (2014).

Paweł B e m, magister, literaturoznawca. Urodzony w 1985 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, z zakresu literaturoznawstwa w Instytucie Badań Literackich PAN (studia doktoranckie).

Od 2013 r. zatrudniony na stanowisku dokumentalisty w Ośrodku Badań Filologicznych i Edytorstwa Naukowego IBL PAN.

Główne obszar zainteresowań badawczych: literaturoznawstwo (w szczególności polska literatura emigracyjna po roku 1945), edytorstwo naukowe.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Henryk D u d a, doktor habilitowany, profesor KUL, polonista. Urodzony w 1963 r. w Tąpkowicach. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1987 r. pracownik KUL, obecnie kierownik Katedry Języka Polskiego w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym. Ponadto w latach 1992-2006 pracownik Nauczycielskiego Kolegium Języka Polskiego, a od 2006 do 2013 r. Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Szymona Szymonowica w Zamościu. W latach 1996, 2001 visiting professor na University of Ottawa, w latach 2004-2006 na Tokyo University of Foreign Studies.

Główny obszar badań: językoznawstwo (w szczególności historia języka polskiego, język autorów, polsko-ukraińskie kontakty językowe i kulturowe, kultura języka).

Autor książki *„Każdą razą Biblią odmieniać…". Modernizacja języka przedruków Nowego Testamentu ks. Jakuba Wujka w XVII i XVIII wieku* (1998) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Dydaktycznych; od tegoż roku również prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitarnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, od 2006 r. rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in 1Sam 8-2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Dominika D z w o n k o w s k a, doktor, etyk, ekolog. Urodzona w 1981 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i ochrony środowiska na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz (podyplomowe) z zakresu informatyki i zarządzania w ochronie środowiska na Politechnice Warszawskiej.

Od 2008 r. pracownik Instytutu Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW (obecnie adiunkt). Od 2012 r. również wykładowca na Uniwersytecie Masarykova w Brnie.

Członek International Society for Environmental Ethics (od 2013 r. reprezentant na Polskę) i International Association for Environmental Philosophy.

Wyróżniona m.in. Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: ekofilozofia, etyka środowiskowa, etyka cnót środowiskowych, etyka postępowania wobec zwierząt, odpowiedzialność społeczna biznesu, odpowiedzialność jako kategoria etyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia a nauki przyrodnicze – analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka* (2014); *Filozofia wobec świata zwierząt* (współautor, 2015).

Adam F i t a s, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzony w 1970 r. w Kolbuszowej. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: polska proza współczesna, literatura dokumentu osobistego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model powieści Józefa Mackiewicza* (1996); *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego* (2003); *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach" Zofii Nałkowskiej* (2011).

Jerzy W. G a ł k o w s k i, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1937 r. w Jutrosinie koło Rawicza (w Wielkopolsce). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1961 do 2009 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, m.in. kierownik Katedry Etyki Szczegółowej oraz Katedry Etyki Społecznej i Politycznej. W latach 1983-1989 zastępca kierownika Instytutu Jana Pawła II KUL, obecnie członek Rady Naukowej tegoż Instytutu. Od 1993 do 2001 r. przewodniczący Rady Programowej Radia Lublin.

Członek zarządu Bureau International Catholique de l'Enfance (1968-1972), członek Societas Internationalis Scotistica, Societé Internationale Thomas d'Aquin, Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1992-1996 – przewodniczący Wydziału Filozoficznego i członek Zarządu Głównego).

Główne obszary badań: teoria moralności, antropologia, etyka i historia etyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy* (1980); *Podstawowy wymiar bytowania* (1992); *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsa Szkota* (1993); *Człowiek – moralność – wychowanie* (współred., 2000); *Etyka w polityce* (współred., 2000); *Etyka w biznesie*, (współred., 2002); *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy* (2004); *Człowiek – praca – wartości* (2012).

Maciej K a ł u ż a, doktor, filozof. Urodziny w 1979 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2014 r. pracownik Instytutu Filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ, obecnie w Zakładzie Filozofii Kultury.

Członek Albert Camus Society US/UK, Société des Études Camusiennes. Założyciel Polskiego Stowarzyszenia Alberta Camusa (obecnie afiliowanego przy Société des Études Camusiennes).

Główne obszary badań: filozofia (w szczególności aspekty egzystencjalne w problematyce filozofii śmierci, egzystencjalizm francuski), literaturoznawstwo, wiedza o teatrze (w szczególności problematyka tak zwanego teatru absurdu).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa* (2016); *Buntownik. Ewolucja i kryzys w poglądach Alberta Camusa, 1943-1956* (w druku).

Dobrosław K o t, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 r. pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Współzałożyciel Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych).

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Publikuje w „Ethosie", „Logosie i Ethosie" oraz „Znaku". Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016).

Grażyna O s i k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1967 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1993 r. pracownik Politechniki Śląskiej, obecnie na stanowisku adiunkta w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji i Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.

Główne obszary badań: filozofia, komunikacja interpersonalna, komunikacja medialna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne* (2011); *Bunt i reforma* (red. 2011); *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* (2016).

Jakub S a d o w s k i, doktor habilitowany, historyk kultury. Urodzony w 1977 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2007 r. adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, od niedawna adiunkt w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Główne obszary badań: semiotyka i historia kultur wschodnioeuropejskich w XX wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX w.* (2005); *Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury. Studium kultury totalitarnej* (2009); *Mit i utopia* (współautor, 2012); *Rosja: przestrzeń, czas i znaki* (współautor, 2016).

Julia S i k o r s k a, magister, psycholog. Urodzona w 1990 r. w Sosnowcu. Studia z zakresu filologii rosyjskiej i psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Doktorantka w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii UW. Od 2016 r. asystent w Interdyscyplinarnym Centrum Nowoczesnych Technologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Członek Polskiego Towarzystwa Etologicznego, Comparative Cognition Society i International Primatological Society.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etologia poznawcza i ekologia behawioralna.

Autorka artykułów na temat zachowań prospołecznych u naczelnych.

Ks. Marek S k i e r k o w s k i, profesor, teolog. Urodzony w 1965 r. w Makowie Mazowieckim. Studia z zakresu teologii fundamentalnej w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie.

Od 1999 r. wykładowca teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, ponadto w WSD w Ełku (w latach 1999-2000), w WSD w Grodnie na Białorusi (2001-2003) i w Polskim Centrum Katechetycznym w Wilnie na Litwie (2007-2008). W latach 2000-2004 dyrektor Instytutu Teologicznego w Łomży. Od 1999 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego UKSW, obecnie kierownik Katedry Chrystologii Fundamentalnej w Instytucie Dialogu Kultury i Religii (od 2007 r.).

Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Wyróżniony m.in. Medalem Komisji Edukacji Narodowej (2013).

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, chrystologia fundamentalna, problem Jezusa historycznego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa* (2002); *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu* (red., 2003); *„A swoi Go nie przyjęli" (J 1,11). Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest* (2006); *Zmartwychwstanie dzisiaj* (współred., 2009); *Skąd Kościół? Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa* (współred., 2011); *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii* (2012); *Powracanie apologii* (red., 2013); *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna* (2013); *Na peryferiach. Homilie w roku B* (2016).

Maciej T r o j a n, doktor habilitowany, profesor UMK, psycholog. Urodzony w 1970 r. w Dąbrowie Górniczej. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 2000-2016 pracownik UW, adiunkt w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii. Od 2016 r. kierownik Zakładu Etologii i Psychologii Porównawczej na Wydziale Humanistycznym UMK.

Członek International Society of Comparative Psychology, Comparative Cognition Society, Sociedad Española de Psicología Comparada, Polskiego Towarzystwa Etologicznego (w latach 2010-2014 członek zarządu, od 2014 wiceprezes), Polskiego Towarzystwa Nauk o Zwierzętach Laboratoryjnych.

Główne obszary badań: etologia poznawcza, psychologia porównawcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zachowanie się zwierząt. Przegląd wybranych zagadnień z zakresu psychologii porównawczej* (red., 2007); *From rat lab to the future. A tribute to Jan Matysiak* (współred., 2009); *Na tropie zwierzęcego umysłu* (2013).

Krzysztof T. W i e c z o r e k, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1956 r. w Bytomiu. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Śląskim, filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (wolny słuchacz) oraz teologii na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im. Breisgau.

Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych UŚ (obecnie kierownik Zakładu Logiki i Metodologii), od 2007 r. również Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu (Wydziału Zamiejscowego w Chorzowie), a od 2015 r. Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Ponadto pracownik: Akademii Jana Długosza w Częstochowie (w latach 1996-2004), Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach (2004-2007), Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Sieradzu (2011-2015) oraz wykładowca Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego (1991-1996) i Eksternistycznego Studium Wydziału Społecznej Nauki Kościoła KUL w Katowicach (1996-2004).

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Oddział Katowice), Slovenského filozofického združenia pri Slovenskéj Akademii Vied v Bratislave, Komisji do Spraw Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN (Oddział Katowice), Komisji Filozofii i Socjologii Oddziału Katowickiego PAN, Archidiecezjalnej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego Metropolii Górnośląskiej, Rady Naukowej Śląskiego Klubu Profesorskiego (od 2013 r. przewodniczący), Rady Naukowej „Filozofii Chrześcijańskiej", Rady Wydawniczej Fakulta Humanitnych Vied Univerzity M. Bela (Banska Bystrica), Rady Programowej „Studiów z Filozofii Polskiej", Rady Redakcyjnej „Biblioteki Filozofii Chrześcijańskiej" (Poznań) oraz rad redakcyjnych czasopism: „Studia Sieradzana" (w latach 2011-2015 przewodniczący), „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum", „Logos i Ethos", „Acta Universitatis Matthiae Belii", „Philosophy and Canon Law" (UŚ).

Główne obszary badań: historia filozofii XIX i XX wieku, fenomenologia niemiecka, francuska i polska, filozofia spotkania i dialogu, wybrane problemy teorii poznania i filozofii języka, ontologia i epistemologia wartości, filozofia humoru, filozofia religii, tanatologia, teoria decyzji z elementami logiki, prakseologii i psychologii, filozoficzne i logiczne problemy języka naturalnego.

Najważniejsze publikacje książkowe *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego* (1990); *Levinas a problem metafizyki* (1992); *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego* (1998); *Spory o przedmiot poznania* (2004); *Jeden za Drugiego. Levinas filozofem więzi społecznej* (współred., 2009); *Filozofia w służbie polityki* (współred., 2011).

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, poeta, publicysta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos", obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu". W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2004 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna, filozofia w literaturze pięknej.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1992); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i głosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna", „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia" oraz „Biblioteka Ethosu". Redaktor *Dzieł zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

Szymon W r ó b e l, profesor, psycholog, filozof. Urodzony w 1967 r. w Poznaniu. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1991-1988 pracownik Zakładu Psychologii Ogólnej w Instytucie Psychologii na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1996-2015 na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym tegoż uniwersytetu w Kaliszu. Od 2002 r. pracownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, od 2012 również Wydziału „Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego (kierownik Laboratorium Techno-Humanistyki).

Kierownik Zespołu Redakcyjnego „Studiów Pedagogiczno-Artystycznych" przy WPA UAM. Członek Komitetu Doradczego „Principiów", Komitetu Doradczego „Studia Philosophica Forum", rad naukowych internetowych czasopism „Edukacja Etyczna" i „Hybris". Członek redakcji rocznika „Zoon Politikon".

Trzykrotnie nominowany do nagrody literackiej „Paszporty Polityki". Wyróżniony w konkursie „Esej filozoficzny z zakresu metafizyki" ogłoszonym przez Fundację na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.

Główne obszary badań: teoria władzy, teoria literatury, współczesne językoznawstwo i kognitywistyka oraz zastosowania idei psychoanalitycznych w teoriach politycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Granice polityczności* (współautor, 2008); *Umysł, gramatyka, ewolucja. Wykłady z filozofii umysłu* (2010); *Szkoła jako fikcja i inne szkice z filozofii edukacji* (współautor, 2010); *Ćwiczenia z przyjaźni* (2012); *Deferring the Self* (2013); *Grammar and Glamour of Cooperation. Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action* (2014); *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej* (2014); *Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem* (2015); *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka* (2016).

Alicja Ż y w c z o k, doktor habilitowany, filozof, pedagog. Urodzona w 1968 r. w Tarnowskich Górach.

Studia z zakresu pedagogiki i filozofii (doktorat) na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

W latach 1995-2000 pracownik Kolegium Nauczycielskiego w Bytomiu. Od 2000 r. pracownik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, obecnie adiunkt w Zakładzie Teorii Wychowania Instytutu Pedagogiki na Wydziale Pedagogiki i Psychologii.

Członek-założyciel Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej, członek Zespołu Pedagogiki Ogólnej i Zespołu Teorii Wychowania przy Komitecie Nauk Pedagogicznych Polskiej Akademii Nauk.

Wyróżniona m.in. Medalem TPF.

Główne obszary badań: teoria wychowania, etyka pedagogiczna, antropologia filozoficzna, naukoznawstwo ogólne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozoficzne korzenie pedagogiki radości* (2000); *Wychowanie do radości życia* (2004); *Aksjologia odkrycia naukowego – studium rozwoju i wychowania*

osobowości naukowych (2009); *Ku afirmacji życia. Pedagogiczne podstawy pomyślnej egzystencji* (2011); *Miłość – akt preferencji duchowości człowieka. Studium bliskości uczuciowej* (red., 2013); *Znajomość, koleżeństwo, przyjaźń. Dynamizm ewoluowania więzi emocjonalnej* (red., 2014); *Wychować człowieka prawdomównego. Koncepcje, badania naukowe, wdrożenia* (2016).

"ETHOS" 30: 2017 No. 1(117)

STRANGERS

ABSTRACTS

From the Editors – Estrangement, or Solitude (D.Ch.)

The experience of estrangement paradigmatic to Judeo-Christian culture can be found in the Biblical account of the creation of man included in the Book of Genesis. The feeling of being alienated from the world, the realization of the world's radical 'otherness' which cannot be overcome, is actually the first human experience the Bible describes. Even surrounded by living beings which bear the names he has given to them (see Gen 2:19), man does not find a suitable 'helper' for himself as long as—by the will of the Creator—another human person appears by his side.[1] And although it might seem that the relation with another human being will make it possible for him to overcome his original solitude and begin to feel 'at home' in the world, the succeeding verses of the Book of Genesis soon dispel the illusion. The story of creation is immediately followed by the account of the fall of man: the fall that brings another experience of acute alienation. This time, however, it is not only man's feeling of being estranged from the world, but also, on the one hand, his realization of having broken the bond with the Creator, and, on the other, a sudden insight into the irremovable distance that has appeared between himself and the other human person whose presence was supposed to bring comfort and guarantee that the feelings of void and solitude will never return. Discord has supplanted the mutual understanding and unity. From now on, despite their physical closeness, the first human beings will become forever distant to each other in the

[1] On the experience of desolation and the original solitude of man, who despite the abundance of the surrounding world does not feel 'at home' or 'among his own,' see J o h n P a u l II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, transl. by Michael Waldstein (Boston: Pauline Books & Media, 2006), 135f, 146-150. "Man can neither be understood nor explained in his full depth with the categories taken from the 'world,' that is, from the visible totality of bodies," ibidem, 135. The Pope's theological insight seems to resonate with the findings of modern psychology. Having analyzed cases of children reared outside the human social community researchers have concluded that deprived of the presence of other human beings, a human child will not actualize his or her potentialities. While the external world may provide for the child's physical development, it is incapable of triggering the child's intellectual and emotional growth. See S.C. D o m b r o w s k i et. al., *Assessing and Treating Low Incidence/High Severity Psychological Disorders of Childhood* (New York–Dordrecht–London: Springer, 2011), 81-93 (Chapter 5, "Feral Children").

deepest possible sense. The ominous words of the Creator are addressed to each of them separately, as if to confirm their new condition: the fact that from now on, even sharing in each other's lives they will remain strangers to each other (see Gen 3:16-19). The further history of humanity, portrayed in a moving account in the succeeding chapters of the Book of Genesis, provides numerous proofs that the foreboding was true.

Whether we interpret the experience of the first Biblical figures in the perspective of a religious account or rather discern in it a certain literary *topos*, surprisingly recurring in various cultures, their lot may be read as a universal, *par excellence* human experience which marks both individual and social relations on all levels. Moreover, it is possible to consider the history of man, as well as the history of culture, precisely from this perspective, interpreting them as the history of struggle against estrangement, isolation, and alienation, against the 'otherness' of other people and the indifference of the world. The history of culture also reveals how deeply all human activity and creativity are rooted in the desire to overcome the feelings of estrangement and solitude. Notwithstanding such attempts the experience of alienation proves so strong that it is hardly possible to remove it even from theory. Even the philosophers who constructed their systems of thought precisely with the intention to deal with the experience of alienation were unable to 'hammer' it, however appealing their views turned out and however deeply they transformed the history of individuals as well as whole nations.[2]

Human beings frequently respond to the vulnerability that accompanies their experience of the indifference of the world by demonstrating affirmative attitudes, usually those inherent in the relations of friendship and love, which to some extent alleviate the feeling of solitude and dispel the anxiety, or even fear, it might involve. Yet neither friendship nor love is a simple and effective response to the existential condition of the human being. "For really to think about someone means thinking about that person every minute of the day, without letting one's thoughts be diverted by anything, by meals, by a fly that settles on one's cheek, by household duties, or by a sudden itch somewhere. But there are always flies and itches. That's why life is difficult to live,"[3] says Albert Camus. Good illustrations of the writer's observation may be found in Harold Pinter's plays which stem from the human experience and probe into the difficult ways of love, friendship and attachment.[4]

However, the feeling of estrangement may also cause attitudes which are exactly opposite to the relations of love and friendship, and convey extreme pessimism, or even hatred or intention to bring destruction. Such attitudes do not express the intention to 'come to terms' with the condition of estrangement, to make oneself nevertheless feel 'at home' in the world; rather, they aim to

[2] See Robert H e i s s, *Hegel, Kierkegaard, Marx: The Great Philosophers Whose Ideas Changed the Course of Civilization*, transl. by Edward B. Garside (New York: Dell Publishing, 1975).

[3] Albert C a m u s, *The Plague*, transl. by Stuart Gilbert (London–New York: Penguin Books, 1960), 197.

[4] See Harold P i n t e r, *Complete Works*, vol. 1-4 (New York: Grove Press 1976-1981). See also Plays by Harold Pinter, http://www.haroldpinter.org/plays/index.shtml.

'bridle' the situation by actually obliterating anything that might be considered its direct cause. While the former as well as the latter attitudes may at best 'soften' existential solitude, their correlates may be found in the ways of the development of culture. Thus the 'otherness' of the world— despite its indifference to the human fate—may inspire us to see its beauty and depth, to make it familiar to us and to some extent 'our own,' or it may cause reluctance, a desire to reject, or in a way punish it, a state Jean-Paul Sartre might call 'nausea.' An exemplification of the former attitude might be the wonderfully vivid paintings of Pierre Bonnard, exhibiting utmost subtlety, full of color and light despite the fact that the artist's life was marked by sadness and anxiety.[5] A similar attitude may be traced in contemporary movies, also in those less known, for instance, in Urszula Antoniak's *Nothing Personal*[6], which tells a story about an experience of solitude and estrangement leading to the emergence of value, however distant from happiness such value might be. As an example of the opposite attitude, rooted, so to speak, in the despair of the human condition ever being changed, one might perhaps point to the chilling, low-key paintings of Edward Hopper: his static compositions, grasping single frames from life and showing no motion, only mannequin-like figures as if frozen performing their gestures. Similar chilling colors and toned-down light characterize Michael Haneke's disturbing movie *The Seventh Continent*[7], documenting the ultimate consequence of estrangement from the world, namely: a voluntary physical departure from it—in this particular case the suicide committed by a family who earlier destroy everything that made up their everyday lives.

Culture is indeed a field where estrangement from the world surfaces in a special way, even though its manifestations of alienation are not necessarily tragic. Having traveled to New York at the peak of his fame, Albert Camus experiences solitude and estrangement which he himself finds astonishing. In his journal, he writes: "Deep down, I feel calm and indifferent, as I generally do in front of spectacles that don't move me."[8] In the subsequent entries in his travel diary he nevertheless strives to give justice to everything he encounters. On the one hand, he provides a personal commentary: "The heart trembles in front of so much admirable inhumanity."[9] On the other, he assumes a journalistic approach: "At first glance, a hideous, inhuman city ... As for the stores selling ties, you have to see it to believe it. So much bad taste hardly seems imaginable ... At the corner of East 1st Street, little bar where a loud juke box smothers all the conversations. To have five minutes of silence, you have to put in five cents ... I point out ... the «funeral homes» ... Here, everything is anticipated. «You die and we do the rest,» say the advertisements. The cemeteries are pri-

[5] See Timothy H y m a n, "One Does Not Always Sing Out of Happiness," in Timothy Hyman, *Bonnard* (London: Thames and Hudson, 1998), 7-12. See also ibidem, 129-158 (Chapter 5, "The Life with Marthe").

[6] *Nothing Personal*, Poland, 2009, directed by Urszula Antoniak.

[7] *The Seventh Continent*, Austria, 1989, directed by Michael Haneke.

[8] Albert C a m u s, *American Journals*, transl. by Hugh Levick (London: Abacus–Sphere Books, 1990), 31.

[9] Ibidem.

vate property; «Hurry up and reserve the place» ... A dead man is a finished man ... In Central Park, a lady grazes a gazelle. In court the lady explains that the gazelle is a person. «However, it doesn't speak,» says the judge. «Yes, the language of goodness.»"[10] Yet as a philosopher Camus cannot help reflecting: "In this country where *everything* is done to prove that life isn't tragic, they feel something is missing. This great effort is pathetic, but one must reject the tragic *after* having looked at it, not before."[11] The feeling of estrangement which assumes the shape of astonishment does not leave Camus also during his succeeding journey to Brazil: "I don't really know why, but ... I am taken to the city penitentiary, «the most beautiful one in Brazil.» In fact, it is beautiful, like a penitentiary in an American film. Except for the odor, the hideous odor of man that lingers in every prison ... I feel ashamed in front of one or two of the prisoners—and these are ones with special privileges—who have service jobs in the prison ... And as I leave, someone repeats the ritualistic, «Make yourself at home here.»"[12]

While certainly absurd in the context described by Camus, the phrase 'at home' seems to denote the condition in which one is ready to consider one's place in the world as one's own, and one's contact with this place as unmediated. This was exactly what Dietrich Bonhoeffer was seeking trying twice—each time in radically different circumstances—to make himself 'at home' in America. Bonhoeffer's experience points that feeling 'at home' signifies a much deeper identification than the initial insight might suggest and that the crucial layer of this identification comprises the value hierarchy which gives meaning to human life, thus breaking the 'otherness' of the world. Bonhoeffer's first stay in New York, resulting from his youthful curiosity of the world and from his interest in American theology, brings a disappointment which is of predominantly intellectual nature: "There is no theology here ... They talk a blue streak without the slightest substantive foundation and with no evidence of any criteria. The students ... are completely clueless with respect to what dogmatics is really about. They are unfamiliar with even the most basic questions. They become intoxicated with liberal and humanistic phrases, laugh at the fundamentalists, and yet basically are not even up to their level."[13] "In the conflict between determination for truth with all of its consequences and the will for community, the latter prevails. This is characteristic of all American thought, particularly as I have observed it in theology and the church; they do not see the radical claim of truth on the shaping of their lives. Community is therefore founded less on truth than on the spirit of 'fairness' ... A seminary in which it can come about that a large number of students laugh out loud in a public lecture at the quoting of a passage from Luther's *De servo arbitrio* on sin and forgiveness because it seems to them to be comic has evidently completely forgotten what

[10] Ibidem, 32-37.

[11] Ibidem, 42f.

[12] Ibidem, 115f.

[13] Dietrich B o n h o e f f e r, Letter to Max Diestel, 19-26 Dec. 1930, quoted after Eric Metaxas, *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy. A Righteous Gentile vs. The Third Reich* (Nashville–Dallas–Mexico City–Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2010), 101.

Christian theology by its very nature stands for .... In the place of the church as the congregation of believers in Christ there stands the church as a social corporation. Anyone who has seen the weekly program of one of the large New York churches, with their daily, indeed almost hourly events, teas, lectures, concerts, charity events, opportunities for sports, games, bowling, dancing for every age group, anyone who has heard how they try to persuade a new resident to join the church, insisting that you'll get into society quite differently by doing so, anyone who has become acquainted with the embarrassing nervousness with which the pastor lobbies for membership—that person can well assess the character of such a church."[14] Nine years later, after his seminary in Finkenwalde was declared illegal, threatened by being either drafted to the Nazi army or put in a concentration camp, Bonhoeffer makes another journey to America, and this time the absolute axiological 'otherness' of this country makes him discover his own deepest identity and take the decision that will mark his fate. In his journal, he confesses: "It is almost unbearable ... There is no time to lose, and here I am wasting days, perhaps weeks ... Will I ever be able to do any really significant work here? ... I cannot stay outside [Germany] by myself. That is quite clear. My whole life is still over there."[15] He does not feel 'at home' even during a church service: "The whole thing was a respectable, self-indulgent, self-satisfied religious celebration. This sort of idolatrous religion stirs up the flesh which is accustomed to being kept in check by the Word of God. Such sermons make for libertinism, egotism, indifference. Do people not know that one can get on as well, even better, without «religion»? ... Perhaps the Anglo-Saxons are really more religious than we are, but they are certainly not more Christian, at least, if they still have sermons like that. I have no doubt at all that one day the storm will blow with full force on this religious hand-out, if God himself is still anywhere on the scene ... The tasks for a real theologian over here are immeasurable. But only an American himself can shift all this rubbish, and up till now there do not seem to be any about."[16] Alone in his estrangement, he realizes that "we cannot part ourselves from our destiny, much less here, outside; here everything lies solely on one's own shoulders"[17] and writes a letter to Reinhold Niebuhr, saying: "I have come to the conclusion that I have made a mistake in coming to America. I must live through this difficult period of our national history with the Christian people of Germany. I shall have no right to participate in the reconstruction of Christian life in Germany after the war if I do not share the trials of this time with my people. My brothers in the Confessing Synod wanted me to go. They may have been right in urging me to do so; but I was wrong in going. Such a decision each man

[14] Dietrich B o n h o e f f e r, *Report on His Year of Study Prepared for the Church Federation Office*, quoted after: Metaxas, *Bonhoeffer*, 118-121.

[15] Dietrich B o n h o e f f e r, "The American Diary," 16th June 1939, in *The Way to Freedom: Letters, Lectures and Notes 1935-1939. From the Collected Works by Dietrich Bonhoeffer*, vol. 2, transl. by Edwin H. Robertson and John Bowden, ed. by Edwin H. Robertson (New York–Evanston: Harper & Row), 230.

[16] Ibidem, 18th June 1939, 230f.

[17] Ibidem, 22 June 1939, 235.

must make for himself. Christians in Germany will face the terrible alternative of either willing the defeat of their nation in order that Christian civilization may survive, or willing the victory of their nation and thereby destroying our civilization. I know which of these alternatives I must choose; but I cannot make that choice in security."[18]

It is worthwhile recalling Bonhoeffer's experience also in the context of today, when the notion of 'aliens' or 'others' is continuously being stretched so that its scope may embrace the strangers from non-European civilizations, driven to our world by the pursuit of security and easier life, the world of animals whose minds reveal still more of their secrets to humans, and even virtual beings effectively competing with us in various fields. One must not forget that openness to otherness is necessarily accomplished in the context of ones' own identity and the values that provide its root. In certain instances it is precisely our identity that commands us to reject 'otherness,' while in others it prompts us that 'otherness' must be accepted unless we contradict who we are.

JOHN PAUL II – Concern for Refugees

Dear Brothers and Sisters in Christ,

Each year the approach of Lent affords me the opportunity to invite you to make good use of this favorable moment, this "day of salvation" (cf. 2 Cor 6:2), so that it may be lived intensely both as a time of conversion to God and of love for our brothers and sisters. Lent calls us to a complete change of mind and heart in order that we may hear the Lord's voice inviting us to turn to him in newness of life and to make ourselves ever more sensitive to the sufferings of those around us.

This year, I wish to emphasize the problem of refugees and make it the subject of our common reflection. The enormous and increasing flow of refugees is a painful reality which no longer touches only certain regions of the world, but extends to every continent.

As people without a homeland, refugees seek a welcome in other countries of the world, which is our common home. Only a few of them are allowed to re-enter their countries of origin because of changed circumstances within those countries. For the rest, the very painful experience of flight, insecurity and anxious search for an appropriate place to settle continues. Among them are children, women—some of them widows—families that often are split apart, young people whose hopes have been frustrated, and adults uprooted from their work and deprived of all their material possessions, their homes and their homeland.

Considering the extent and the seriousness of the problem, all the Church's members must be sensitive to this appeal, inasmuch as they are followers of Jesus—who himself experienced the condition of a refugee—and bearers of the Good News. Christ himself, in the moving Gospel passage read in the

[18] Ibidem, "Correspondence," July 1939, Bonhoeffer to Niebuhr [Lakeville, Connecticut], 246.

Latin Church on Monday of the First Week of Lent, wishes to be identified and recognized in every refugee: "I was a stranger and you welcomed me… I was a stranger and you did *not* welcome me" (Mt 25:35,43).

These words of Christ must lead us to a careful examination of conscience with regard to our attitude toward exiles and refugees. We find them every day in so many of our parishes. In fact, for many of us, they have become next-door neighbors who are in need of charity, justice and solidarity from all Christians. For this reason, I address to you, the individual members and communities of the Catholic Church, this urgent Lenten exhortation: seek to help our brother and sister refugees in every possible way by providing a welcome that will lead to their full participation in the everyday life of society. Show them an open mind and a warm heart.

Concern for refugees must lead us to reaffirm and highlight universally recognized human rights, and to ask that the effective recognition of these rights be guaranteed to refugees. For the presentation, on 3 June 1986, of the John XXIII International Peace Prize to Thailand's Catholic Office for Emergency Relief and Refugees (COERR), I recalled that already in the Encyclical Letter *Pacem in Terris* Pope John had emphasized the urgent need to recognize the rights of refugees precisely because they are persons. I stated that "it is our obligation always to guarantee these inalienable rights, which are inherent in every human being and do not depend on prevailing conditions or socio-political situations."[19] Thus it is a matter of guaranteeing to refugees the right to establish a family or to be reunited with their families: to have a stable, dignified occupation and a just wage; to live in dwellings fit for human beings; to receive adequate health care—in a word, all those rights solemnly sanctioned since 1951 in the Convention of the United Nations on the Statute for Refugees, and confirmed in the 1967 Protocol on the same Statute.

I am well aware that in the face of this grave problem, international organizations, Catholic organizations, and movements of various types have worked intensely, with the support and collaboration of many people, to provide adequate social programs. I thank them and encourage them to show even greater concern, since it is clear that although much has been done, it is still not enough. The number of refugees is growing, and the resources for receiving and assisting them often prove to be inadequate.

Our first commitment should be to take part in charitable initiatives, to animate and support them through our testimony of love, so that in every country they may have an impact on the processes of educating children and young people in particular, in mutual respect, tolerance and a spirit of service at every level, both in private and public life. In this way many problems will be more easily overcome.

I also address myself to you, my dear brothers and sisters who are refugees: live united in your faith in God, in mutual charity and in undaunted hope. All the world knows your problems, and the Church is near to you with the help that her members are working to provide, even though they realize that it is insufficient. In order to alleviate your sufferings, good will and understanding on your part are also necessary. You are rich in your own civilization, culture,

[19] *Insegnamenti*, 9, p. 1 (1986), 1751.

traditions and human and spiritual values. From these you can draw the ability and the strength to begin a new life. As much as possible, you too must help and assist one another in the places where you are temporarily being hosted.
We who are Catholics will accompany you and support you on your way, as we recognize in each one of you the face of Christ, the Exile and Refugee, who said: "Insofar as you did it to one of the least of these brothers [and sisters] of mine, you did it to me" (Mt 25:40).
At the beginning of Lent, I invoke the fullness of grace and light that flow from the redeeming mystery of the Passion and Resurrection of Christ, so that every individual and all ecclesial groups and religious communities within the Church may find the inspiration and energy needed for practical works of solidarity on behalf of our brothers and sisters who are exiles and refugees. In this way, comforted by the loving support and interest of others, refugees may recover joy and hope in order to continue along their difficult path.
May my blessing bring forth an abundance of the Lord's gifts upon those who will respond to this pressing appeal.

Keywords: refugees, exiles, human rights, tolerance, respect, solidarity, charity, education, just wage, Encyclical Letter *Pacem in Terris*, 1951 Refugee Convention and the 1967 Protocol

Message of his Holiness John Paul II for Lent 1990.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, the Polish edition, 11, no. 1 (1990): 3. For the English text, see http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_19890908_lent-1990.html.
© Copyright 1990 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Dariusz DZIADOSZ – "You too were once aliens..." (Lev 19:34): 'Aliens,' as seen in the Religious, Social and Cultural Contexts depicted in the Hebrew Bible
DOI 10.12887/30-2017-1-117-03

Regardless of their origin, cultural and social identity, as well as their social status, strangers have always epitomized the alien and puzzling reality of the unknown and the impenetrable. The 'otherness' of strangers and their difference contribute to twofold attitudes on the part of members of their host communities. On the one hand, the presence of strangers among us is often perceived as a threat to what we have so far believed to be certain and imponderable, which may release our defense mechanisms, deepen the distance between strangers and us, and provoke mutual aggression. On the other hand, it also happens that strangers awaken in us the feeling of superiority, which in turn makes us want to divest them of their identities and incorporate them into the structures of our society, culture and religion. The present article reconstructs both kinds of attitudes on the examples drawn from the Hebrew Bible.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: stranger, alien, refugee, Deuteronomic Code, Old Testament literature

Contact: Chair of the Exegesis of Historical, Prophetic and Didactic Books of the Old Testament, Institute of the Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dariuszdzi@op.pl
http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Fr. Marek SKIERKOWSKI – A Stranger among His Own: Jesus in Jerusalem
DOI 10.12887/30-2017-1-117-04

In Jerusalem, Jesus, earlier followed by crowds of people in Galilea, experiences the feeling of radical estrangement. After the prophetic and messianic act (of overturning the tables of the money changers and the benches of sellers) which he performed in the temple he is approached by the Jewish authorities with hostility, and the plot to kill him is begun. In Jerusalem, Jesus is perceived as a heretic who has allegedly violated the integrity of Judaism, thus having alienated himself from that religion. The Jewish authorities are incapable of accepting the divine nature of Jesus and ignore the fact that the Revelation has been fully accomplished in him. Therefore they render themselves unable to witness the transformation of biblical Judaism into Christianity.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Jesus, fundamental Christology, the trial of Jesus, the Sanhedrin, Caiaphas, Pilatus

Contact: Katedra Chrystologii Fundamentalnej, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: m.skierkowski@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5618856
http://teologia.uksw.edu.pl/node/664

Dobrosław KOT – A Stranger
DOI 10.12887/30-2017-1-117-05

In his complex philosophical output, the late Cezary Wodziński (died in 2016) repeatedly reflected on the figures of ‘stranger,’ or ‘foreigner,’ emphasizing their fundamental importance to the understanding of the problem of man. Among the figures of ‘stranger’ discussed by Wodziński was the Russian fool for Christ (*yurodivy*). To the *yurodivy*, the world with all its worldliness was not his homeland. His unsettling, unworldly behaviour was often perceived

as blasphemous, offensive or foolish. At the same time, the fool for Christ provoked others to change their mentalities and transform their lives. He challenged their complacency and their sense of being at home, forcing them out of their worldliness.
Wodziński reflected also on the figure of Odysseus who, on his return to Ithaca after a years long peregrination, played the role of a stranger, appearing secretly, disguised as an old man. Thus the king of Ithaca (the host) pretended to be a stranger (a guest) in order to identify those who were capable of showing hospitality.
Both figures of 'stranger' reveal the paradox of hospitality, as well as the unbearable tension between being and not being 'at home.' According to Wodziński, these are not two different modes of existence, but two faces of the same condition: while being at home, one is simultaneously a stranger, one's land is in fact a foreign land, and one's rights to it may be questioned.
The reflections put forward in the article attempt to follow the paths of Cezary Wodziński's thought expressed in his project of apophatic anthropology spanning both ancient Greece and Russia.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Cezary Wodziński, *yurodivy*, fool for Christ, Odysseus, apophatic anthropology

Contact: Department of Philosophy, Faculty of Economics and International Relations, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 16, 31-510 Cracow, Poland
E-mail: dobrokot@interia.pl
Phone: +48 12 2937572
http://uekwww.uek.krakow.pl/pl/uczelnia/wydzialy/wydzial-gospodarki-i-administracji-publicznej/wydzial/katedry/katedra-filozofii/zaklad-filozofii-czlowieka.html

Krzysztof T. WIECZOREK – To Leave the Safe Shelter: The Problem of 'Otherness,' as seen in the Light of the Philosophy of Dialogue

DOI 10.12887/30-2017-1-117-06

Whether it be desired or not, Europe must face today the problem of her relation to 'others.' Temporary solutions will not suffice, neither will tightening the borders or founding refugee camps. A thorough and profound reconsideration of the issue is necessary, which calls for seeking inspiration in philosophy. The inspiration in question is found by the author in a critical reading of Martin Buber, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner, and Marcia Sá Cavalcante Schuback. As a result, the author proposes to conceive of the category of 'otherness' as relativized to the conditions of a given community of culture, and points to the necessity of taking a clear position on issues such as: (1) whether 'otherness' is irreducible and irremovable a trait, or rather a temporary condition that may be overcome; (2) which elements of

European culture tradition need to be overcome so that the problem in question may be effectively addressed; (3) whether European philosophy has come to the right conclusions about the tragic events, such as the wars, totalitarianisms and genocide, it has experienced; (4) whether Lévinas is right in pointing to the need for a new 'grounding' of ethical relations by means of thinking 'outside philosophy,' which presupposes an 'ontological rupture' for the sake of a specific *désintéressement*. The author seeks his own answers to the above questions so that the present status of the phenomenon of 'otherness' may be understood better.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: otherness, dialogue, agathological experience, topography of being, *des-inter-esse-ment*

Contact: Zakład Logiki i Metodologii, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, room 319, 40-007 Katowice, Poland
E-mail: krzysztof.t.wieczorek@us.edu.pl
Phone: +48 32 3591806
https://www.us.edu.pl/us-addressbook/emp/29942

Maciej KAŁUŻA – The Strange, Absurd World and the Stranger Glancing from the Mirror: On the Motifs of Estrangement in Albert Camus's Writings

DOI 10.12887/30-2017-1-117-07

The article discusses the sources and the specificity, as well as the evolution, of the category of 'estrangement' in Albert Camus's writings. In Camus's early essays the feeling of estrangement is the starting point of philosophical reflections which manifest the ultimate need to confront the condition in question, in particular in the sphere of human relations. While Camus's early reflections are inspired by philosophy of existence as well as by the problem of the absurd, he remains faithful to the idea which he articulated already in 1938, in his review of Sartre's *Nausea*, that both the experience of the absurd and the accompanying experience of estrangement must be considered as the point of departure for further philosophical reflection rather than its conclusion.
The body of the article comprises a discussion of the most significant turns in Camus's intellectual confrontation with the category of estrangement in the course of the development of his conception of value-creating revolt. Camus's intellectual progression shows his conviction that estrangement, at least in the sphere of human relations, may be overcome by way of dialogue.

Keywords: estrangement, the absurd, Albert Camus

The article is part of the research project funded with the support of the National Science Centre, Poland (Contract No. 2013/09/D/HS1/00873).

Contact: Department of the Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Grodzka 52, 31-044 Cracow, Poland
E-mail: maciej.kaluza@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6631738
www.albertcamus.pl

Marzena ADAMIAK – A Confusing Reality: The Problem with the Notion of Femininity in the Context of the Appeal to the Experience

DOI 10.12887/30-2017-1-117-08

The objective of my paper is to consider the notion of experience and the ways in which this term is used within the philosophical discourse of the contemporary concepts of femininity. There is a strong critique of 'experience' in contemporary philosophy, in particular in postmodern theories, but I consider 'experience' to be a term still strongly entangled with the categories of subjectivity. Reflecting on how the category of experience interacts with other categories important in the philosophy of the subject, such as otherness and difference, I refer to the discussion on feminine subjectivity which takes place in the field of phenomenology, and to phenomenological feminist criticism. I address selected ideas developed by Emmanuel Lévinas, Simone de Beauvoir, Iris Marion Young, and Rosi Braidotti. The concept of a nomadic subject proposed by Braidotti seems particularly interesting in this context despite the fact that its nature is not obviously phenomenological.
In her work *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Rosi Braidotti constructs the notion of feminine subjectivity based on a threefold model of sexual difference and accomplished on both the historical and the individual levels. In my analysis, a special consideration is given to the reflection on how Braidotti identifies femininity at each level of the model of the feminine nomadic subject she has constructed. The discursive approach used by Braidotti is that of entanglement and repetition, so it is by no means easy to find a clear explanation of the process she scrutinizes. However, there is an element re-emerging in her descriptions of feminine identification, namely that of 'experience.'

Keywords: feminism, strategic essentialism, nomadic subject, femininity, experience

Contact: Zespół Badawczy Psychoanalizy i Badań nad Kategorią Gender w Filozofii, Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk, ul. Nowy Świat 72, room 227, 00-330 Warsaw, Poland
E-mail: madamiak@ifispan.waw.pl
Phone: +22 6572760
http://www.ifispan.pl/members/madamiakifispan-waw-pl/

Alicja ŻYWCZOK – On the Co-Feeling of the Mental States of Others: Some Thoughts inspired by Edith Steins's Phenomenological Research and by the Results of the Sciences

DOI 10.12887/30-2017-1-117-09

Inspired by the philosophical output of Edith Stein, the author raises the following problems: Is it possible to have reliable knowledge of another person's mental states (especially of his or her emotions, feelings, or moods)? Can a given person gain access to the experiences of another psycho-physical *individuum*? The author discusses the ways in which other people's mental states present themselves to an individual, the essence of *Einfühlung* (thus distinguishing it from other acts, such as perception, simultaneous collective experience, ideation, remembering or anticipating another person's mental states, imagining one's own or another person's experiences), its origin (the genetic-psychological background), and types.

Following the ideas of Stein, who understood *Einfühlung* as a mode of experiencing another human being (his or her psycho-physical constitution: corporeality and spirituality), the author describes *Einfühlung* as a form of co-presence that enables the experience of similarities and differences between one's own and another person's psyche, shaping in this way the attitude of benevolence towards the universal community: humankind. The author attempts to compare the present knowledge on *Einfühlung* with the results of sciences concerning empathy, discussing the ways in which the latter is perceived in psychology and pedagogics, its various concepts, kinds and significance.

The importance of co-feeling can hardly be overestimated. As a spiritual, emotional, moral and social experience conducive to the development of emotional relationships, it facilitates the process of emotional attachment and social communication (especially constructive solving of intrapersonal or interpersonal problems and conflicts), as well as adaptation to a new environment. Co-feeling may also generate other favorable changes in the phylogenetic and ontogenetic development of the human being by promoting such psychological dispositions as allocentrism, altruism, forbearance, tact, authenticity, as well as emotional and moral sensitivity. Openness to others, tolerance, affirmation of life and love also emerge as a result of perfecting, among others, the capacity for co-feeling.

In the final part of the article the author emphasizes that scholarly reflection on the concepts of *Einfühlung* (as it is used in philosophy) and 'empathy' (as a psychological and pedagogical notion) must not becloud the priority tasks: to gain a comprehensive understanding of the phenomenon of co-feeling and to shape, in human communities, the valuable skill that makes it possible to perceive strangers as friendly members of the human race.

Translation by *Dariusz Kijewski*

Keywords: *Einfühlung*, co-feeling, empathy, an individual, emotion, feeling, altruism

Contact: Zakład Teorii Wychowania, Instytut Pedagogiki, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Grażyńskiego 53, 40-126 Katowice, Poland
E-mail: alicjazyw@wp.pl

Szymon WRÓBEL – Historicity or Alienation: From Georg Wilhelm Friedrich Hegel to Marek Siemek

DOI 10.1288730-2017-1-117-10

The fundamental question the author puts in this text is that of the relation between the philosophy of Marek Siemek and Hegel's theory of historicity and socialization. The concept of modern forms of socialization taken from Hegel's thought makes it possible for Siemek to understand the phenomenon of the modern world and to confront the forms in question with modern ones. The central transformation in philosophy is that of the abstract figures of the Spirit found in Hegel into the material conditions of existence found in Marx. Marx, in Siemek's opinion, in transforming Hegel's project of social philosophy has brought to light, from the very process of work, the original reality of all socialization, within which historically defined forms of individual existence are only secondarily articulated. For Marx, 'socialization' is a primary category and it implies an intersubjective reality of relations established in the processes of work, in speech, and in reproduction. This 'socialization' is primary to the material reality of the effects of this process on the one hand and subjective existence and self-knowledge of the personal subject on the other. The commodity form of capitalist society is merely a symptom of the fact that the economy assumes a certain degree of socialization. For Siemek, the modern form of socialization is its single, ultimate and irreversible social and political reality. 'Modernity' is thought here as a collection of modern forms of empowerment. These, however, turn out to be functions of modern inventions, such as the institutions, the policies of mediation, and the negotiation and coordination techniques.

Keywords: history, intersubjectivity, modernity, reproduction, empowerment, socialization

The present article is a reedited extract from Szymon Wróbel's book *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka Siemka* (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 2016, 311-322, 330-378), which is part of the research project "The Warsaw School of the History of Ideas and Its Significance to the Humanities" funded by the Ministry of Science and Higher Education within the National Programme for the Development of the Humanities (Contract No. 11H 11 018180).

Contact: Techno-Humanities Lab, Faculty of "Artes Liberales," University of Warsaw, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warsaw, Poland
E-mail: wrobelsz@gmail.com
http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/

Dominika DZWONKOWSKA – "The 'Otherness' of Animals." On the Troublesome Relationship between *Homo sapiens* and the Other Members of the Kingdom *Animalia*

DOI 10.12887/30-2017-1-117-11

The human-animal relationships are marked by ambiguity due to the anthropocentric paradigm prevailing in culture. The paper presents some chosen manifestations of this ambiguity, as well as animals as 'others,' or 'strangers,' in the human world, thus delving deeper into the meaning of the relation in question. As it turns out, the problem is multidimensional and in order to approach it one needs to scrutinize a number of specific issues. First of all, the 'trouble' lies in that the language applied in the debate on animal ethics, which is supposed to bridge the interspecies gap, apparently legitimizes it. Another metatheoretical difficulty emerges once we attempt to formulate an adequate research question that would enable creating an ethics that applies to human beings as well as to animals in all their variety. Thus the basic problem lies in establishing the universal criteria necessary to include all the members of the Kingdom *Animalia* in the moral universe.

The paper comprises a critical analysis of the debate on the status of animals in the human world as well on the issue of animal rights. The analysis in question opens new possibilities for further discussion of the 'troublesome' relationship between humans and animals. The paper also shows that the long-time efforts of the animal liberation movement have done very little to improve the conditions in which animals live. Animals are still 'strangers' in the human world. The task of creating an ethics that would embrace both humans and animals, in all their variety, regardless of the extent of their likeness to humans, proves extremely difficult. The author shows that under the guise of concern for the well-being of animals anthropocentric attitudes are pursued, which once again prompts the question about the nature of the relationship between humans and animals in the age of Anthropocene. The weakness of the debate on animal welfare lies in its being thoroughly anthropocentric due to the fact that it is continued on the grounds of the belief that animals 'deserve' care from humans insofar as they manifest 'human' traits. Still the debate in question is itself a proof of how 'troublesome' the relationship between humans and animals turns out in practice.

Keywords: animal ethics, animal liberation, anthropocentrism, Anthropocene, responsibility towards the other

Contact: Zakład Metodologii Nauk Środowiskowych, Instytut Ekologii i Bioetyki, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, building 19, room 1901, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: d.dzwonkowska@uksw.edu.pl
https://uksw.academia.edu/DominikaDzwonkowska

Maciej TROJAN, Julia SIKORSKA – The Sin of Anthropocentrism
DOI 10.12887/30-2017-1-117-12

The tendency to seek connections with nature and other forms of life might be a genetic predisposition of humans. Fields of study such as comparative psychology and ethology are dedicated to identifying and describing the evolutionary processes responsible for the emergence of the human mind and its complex cognitive functions. However, adherence to the anthropocentric worldview turns out an obstacle to this research. The belief that *Homo sapiens* is a 'better' species than others and unique in its kind frequently distorts the scientists' perception. Indeed, the research data gathered for the last 150 years seems to point to the contrary. Thus, having discovered that our 'unique' traits are frequently evolutionary-older and more common in nature than we originally assumed, we need to redefine the human.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: biophilia hypothesis, philosophy of nature, the Neanderthal genome, the definition of the human species, evolutionism, Wallace's problem, the human mind, anthropocentrism, anthropomorphism, mental time travels, language acquisition, comparative psychology, ethology

Contact: Maciej Trojan, Zakład Etologii i Psychologii Porównawczej, Katedra Psychologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 11, 87-100 Toruń, Poland; Julia Sikorska, Interdyscyplinarne Centrum Nowoczesnych Technologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Wileńska 4, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: (Maciej Trojan) maciej.trojan@umk.pl; (Julia Sikorska) julia.sikorska@umk.pl
Phone: + 48 56 6113658
http://psychologia.umk.pl/about-us/dr-hab-Maciej-Trojan-prof-UMK
http://psychologia.umk.pl/about-us/mgr-Julia-Sikorska

Paweł BEM – Philology: The Continuous Will to Understand the Other
DOI 10.12887/30-2017-1-117-13

The article addresses the scholarly aim of philological investigations and their social function. The author considers the critical evaluation of worldwide philological practice, questioning some paradigms of thinking about philology and promoting its definition as an effort to understand the other by accepting and respecting the uniqueness of text.

Keywords: philology, scholarly editing, textual criticism, new philology

The article is part of the research project entitled "Redefining Philology" (Contract No. 0031/NPRH2/H11/81/2012).

Contact: Center for Philological Studies and Scholarly Editing, Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland
E-mail: pawel.bem@ibl.waw.pl
http://ibl.waw.pl/pl/o-instytucie/pracownicy/bem-pawel

Katarzyna BALBUZA – 'Outlanders' Saved in the Roman Triumphs: The Fate of Prominent Captives in Rome at the Close of the Republic and in the Principate

DOI 10.12887/30-2017-1-117-14

One of the forms of expression of the Roman ideology of victory in the Principate was a triumph (*triumphus curulis*), during which barbaric captives, often of a high political status, were exposed. According to the tradition, they should have been put to death during the triumph, which was of ritual and symbolic significance. The analyzed examples of the most prominent foreign captives from the late Republic and Principate show that sentencing the captives to death was much less frequent in the Principate. Thanks to mercy *(clementia*) shown by the emperors, captives frequently saved their lives. They did not reject an offered chance for further life in the Roman Empire, and they often asked for it. Such an attitude did not have to mean giving up personal dignity. Romans allowed them to function normally in the Roman Empire, to educate, obtain Roman citizenship, further develop according to individual characteristics, and be promoted socially and politically.

Keywords: captives, Roman triumph, Roman emperor's clemency (*clementia caesaris*)

Contact: The Department of History of Ancient Societies, Institute of History, Faculty of Historical Studies, Adam-Mickiewicz University, ul. Umultowska 89d, room 3.155, 61-614 Poznań, Poland
E-mail: balbuza@amu.edu.pl
Phone: +48 61 8291513
http://historia.amu.edu.pl/index.php/pracownicy/153-balbuza-katarzyna-www.zhsa.amu.edu.pl

Jakub SADOWSKI – Young, or Less Soviet: On the Figure of Alienation in the Russian Cinema of the Period of *Perestroika*

DOI 10.12887/30-2017-1-117-15

The Soviet cinematographic culture of perestroika reflected the social and political processes of the time, as well as the Russian culture of 1986-1990 period. The movies of the time showed journalistic qualities, in particular in the selection of themes they addressed. Among them were, on the one hand, various pathologies, for instance those affecting top Party officials, but also pathologies of the economy, of the social life, and, on the other hand, various manifestations of the revolt of the youth and the rise of subcultures. The burning issues were

institutionalized violence (e.g. in the army), as well as the multifarious problem of settling accounts with communism by bringing up the question of the Stalinist terror and the subject of the individual and social identities in the totalitarian context. The cinematographic culture of the period of *perestroika* provided a platform for new aesthetic approaches. In particular it enabled the pursuit of a language capable of describing the phenomena so far absent from the public discourse due to censorship. The new cinematographic culture also unmasked the close ties between the earlier aesthetics and the ideology. The new themes and the new aesthetics became intertwined in the figure of alienation. The paper discusses the cinematographic descriptions of the intergenerational aspect of the phenomenon of estrangement.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Soviet cinema, totalitarianism, *perestroika*, censorship, ideology, estrangement, alienation, individual identity, social identity

Contact: Zespół Wykładowców Języka Rosyjskiego, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Reymonta 4, 33-332 Cracow, Poland
E-mail: jakub.sadowski@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6632320
http://historia.upjp2.edu.pl/instytut/pracownicy/dr-hab-jakub-sadowski

Jerzy W. GAŁKOWSKI – The Human Being: The Being Capable of 'Lived Experience'
DOI 10.12887/30-2017-1-117-16

The author aims to develop Karol Wojtyła's conception of 'lived experience' expounded in his book *The Acting Person*. The author holds that an experience that is 'lived through' engages the entire psychological structure of the person and is triggered by external circumstances.
'Living through' one's experiences is a mark of the human being, it points to the ontological status of the human person, and to the fact that, in her actions, she necessarily refers to the sphere of values. It also enables the human person to comprehend the world, to comprehend herself as well as the other human beings, thus making their lives her own. The sphere of 'lived experience' also provides the 'space' for the manifestations of conscience.
As a theoretical insight, the category of 'lived experience' is significant in that it makes it possible to show the non-contradiction between the subjective and the objective faculties of the person, as well as between the person's adherence to truth and her freedom.

Summarized by *Mirosława Chuda*
Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: lived experience, person, conscience, truth, freedom, Karol Wojtyła

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217
http://www.kul.pl/prof-dr-hab-jerzy-galkowski-biogram,art_2989.html

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – The Boundaries of Law: A Response to "A Compromise—or a Lie? A Voice in the Controversy over the Scope of Legislation on Human Life Protection in Poland," a Polemics of Piotr Ślęczka, SDS

DOI 10.12887/30-2017-1-117-17

The present considerations regarding the boundaries of law are a response to Fr. Piotr Ślęczka's criticism of the author's standpoint (see Piotr Ślęczka, SDS, "A Compromise—or a Lie? A Voice in the Controversy over the Scope of Legislation on Human Life Protection in Poland," *Ethos* 29:4(116) (2016): 297-305). The context of the considerations is the public initiative to toughen the prenatal life protection law and the mass protests the initiative in question encountered in Poland in 2016.

The 1993 anti-abortion law allows legal abortion if one of three exceptions is met. The author holds that the hiatus between the moral norm and the legal norm results here from the lawmaker's consideration of the boundaries of law as such. Firstly, the boundaries of law are a consequence of the democratic procedures of voting used in lawmaking. However, a legal compromise does not necessarily turn into an axiological one. Secondly, the boundaries of law are a consequence of the lawmaker's consideration of the human condition, its contingency and tragic realities, in the face of which the lawmaker suspends the categorical nature of the legal norm without, however, questioning the imperative nature of the respective moral norm. In cases in question the law abstains from prescribing heroic acts or acts beyond the psychological capacity of the subject.

The author's standpoint stems from the view that both faithfulness to values and the ability to compromise are the pillars of democracy. The wisdom of the lawmaker lies in the concern for preserving the link between the two in the situation of a grave axiological conflict.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: right to life, the norm of morality, legal norm, democracy, values, axiological compromise, political compromise

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16075.html
Phone: + 48 81 4454039
http://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,22810.html

Grażyna OSIKA – Continuing the Dialogue… In Reply to Agnieszka Lekka-Kowalik's Paper "On the Consequences of the Ambiguity of the Term 'Personal Identity': Some Remarks on Grażyna Osika's Book *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*"

DOI 10.12887/30-2017-1-117-18

The present considerations attempt to establish a dialogue between the classical understanding of the human person, represented by Agnieszka Lekka-Kowalik, and the proposal to define 'personal identity' as the communication environment. For this purpose it was important to recognize areas common to both conceptions, such as the fundamental experience of being and the awareness of one's ontological coherence and uniqueness. Additionally, in trying to address the question of who we are social references needed to be taken into account. The differences between the two approaches in question concerning the issue of 'personal identity' have been indicated and the areas demanding further analytical work in the communication model as well as in the classical approach have been identified.

Keywords: personal identity, classical theory of human person, classical philosophy, communication personal identity model, personal authenticity, rationality

Contact: Department of Applied Social Sciences, Faculty of Organization and Management, Silesian University of Technology in Gliwice, ul. Roosevelta 26-28, Building A, room 219, 41-800 Zabrze, Poland
E-mail: gra.o@poczta.fm
Phone: +48 32 2777323
https://scholar.google.pl/citations?user=UBcL3bMAAAAJ&hl=en

Adam FITAS – A Reader Errant and Literature: Some Remarks after Reading Mirosława Chuda's Essay "A Reader-Errant"

DOI 10.12887/30-2017-1-117-19

The paper includes a polemics with Mirosława Chuda's essay "A Reader Errant" (see Mirosława Chuda, "A Reader Errant," *Ethos* 29:4(116) (2016): 385-388). The polemics focuses on the seeming affinities between the habit of reading and addictions of other kinds, such as e.g. Internet addiction or substance abuse, and on the significance and the basic roles of books in human life.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: literature, reading, books, habit, addiction

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt
Phone: +48 81 4454015; +48 81 4454425
http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Henryk DUDA – "The university is absolutely important." On Stefan Sawicki's Idea of the Catholic *universitas studiorum*

DOI 10.12887/30-2017-1-117-20

The article discusses the publications by Stefan Sawicki (a scholar born in 1927) on the idea of the Catholic university. According to Sawicki, the most important issue in this field is the relation between science and faith (*ratio et fides*), and the resulting question about the university's identity, in particular about the marks of a Catholic university. The other issues, such as procedures of giving names to Catholic universities, their research fields, the proper size of a Catholic university, and the balance between the university's openness to 'others' and its guarding its identity, stem directly from this crucial issue. While Stefan Sawicki's writings will not provide a ready-made answer to the question of how a Catholic university should be structured or how it should function at a given time in history, they may inspire a "reflection and debate on what the university of this type should (and can) be like today, in particular in modern-day Poland" (Stefan Sawicki, *On the Catholic University*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012, 8). Sawicki adds: "It might be commendable not to limit the debate in question to the general formulas of the Catholicity of a university, but rather to point how the Catholicity in question should be implemented in the academic practice" (ibidem). The questions raised by Sawicki pertain to an issue which cannot be disregarded also outside the scope of his work.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: tertiary education, university, Catholic university, research fields within a Catholic university, Stefan Sawicki, tertiary education in modern-day Poland

Contact: Katedra Języka Polskiego, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: henryk.duda@kul.pl
Phone: +48 81 4454431
http://www.kul.pl/dr-hab-prof-kul-henryk-duda,art_27886.html

Patrycja MIKULSKA – Friendship: The Root of Transformation

Review of Michał Herer's *Pochwała przyjaźni* ["The Praise of Friendship"], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950-Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Jakub MALIK – Cutting the Sycomore Fruits

Review of Wojciech Kaczmarek's, *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku* ["To Fathom the Human Being: The Christian Horizon of the 20th Century Drama and Theatre"], Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950-Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Books recommended by *Ethos*

Angelo Scola, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente* ["Post-Christianity? The Malaise and the Hopes of the West"], Marsilio Editori, Venezia 2017.

Małgorzata Wałejko, *Osobno i razem. Personalistyczne wychowanie do samotności i wspólnoty* ["Alone and Together: On the Personalist Education Towards Solitude and Community"], Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.

Małgorzata GRZYWACZ – Seeking the Face of Modern Christianity: Remarks on the Papers Delivered at the International Scholarly Conference "The Phenomenon of Christianity in the 21st Century"

Report on the International Scholarly Conference "The Phenomenon of Christianity in the 21st Century," Adam Mickiewicz University, Poznań, 1-2 Dec. 2016.

Contact: Zakład Semiotyki Kultury, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89 A, 60-568 Poznań
E-mail: grzywacz@amu.edu.pl
Phone: +48 61 8292229
http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/portfolio/dr-malgorzata-grzywacz/

Łukasz SAROWSKI – Entrepreneurship Facing Values

Report on an International Conference "Christianity and Economy," John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 25 Nov. 2016.

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: sarowski.l@o2.pl

Patrycja MIKULSKA – Everyday Life

A feuilleton, inspired by the novel *The Time Wanderers* by Arkady and Boris Strugatsky, exploring the idea of everyday life as the space for expression of the essence of being human.

Keywords: humanness, everyday life, evolution, freedom, traditional values, *The Time Wanderers*, Arkady Strugatsky, Boris Strugatsky

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950-Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – The Popes Speak on Aliens, Immigrants and the Marginalized

DOI 10.12887/30-2017-1-117-27

A bibliography of addresses of John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2017.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950-Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 30: 2017 No. 1(117)

THE END OF ‘PERSON’?

STRANGERS

From the Editors – Estrangement, or Solitude (D.Ch.) 5
John Paul II – Concern for Refugees (Message for Lent 1990) 13

THE BIBLE SPEAKS OF STRANGERS

Fr. Dariusz D z i a d o s z – “You too were once aliens...” (Lev 19:34): ‘Aliens,’ as seen in the Religious, Social and Cultural Contexts depicted in the Hebrew Bible 19
DOI 10.12887/30-2017-1-117-03
Fr. Marek S k i e r k o w s k i – A Stranger among His Own: Jesus in Jerusalem 40
DOI 10.12887/30-2017-1-117-04

OTHERNESS
A CHALLENGE FOR PHILOSOPHERS

Dobrosław K o t – A Stranger 61
DOI 10.12887/30-2017-1-117-05
Krzysztof W i e c z o r e k – To Leave the Safe Shelter: The Problem of ‘Otherness,’ as seen in the Light of the Philosophy of Dialogue 76
DOI 10.12887/30-2017-1-117-06
Maciej K a ł u ż a – The Strange, Absurd World and the Stranger Glancing from the Mirror: On the Motifs of Estrangement in Albert Camus’s Writings 104
DOI 10.12887/30-2017-1-117-07

ESTRANGEMENT—OTHERNESS—ALIENATION

Marzena A d a m i a k – A Confusing Reality: The Problem with the Notion of Femininity in the Context of the Appeal to the Experience 123
DOI 10.12887/30-2017-1-117-08
Alicja Ż y w c z o k – On the Co-Feeling of the Mental States of Others: Some Thoughts inspired by Edith Steins's Phenomenological Research and by the Results of the Sciences 140
DOI 10.12887/30-2017-1-117-09
Szymon W r ó b e l – Historicity or Alienation: From Georg Wilhelm Friedrich Hegel to Marek Siemek 156
DOI 10.12887/30-2017-1-117-10

STRANGERS TO THE HUMAN WORLD?

Dominika D z w o n k o w s k a – "The 'Otherness' of Animals." On the Troublesome Relation between *Homo sapiens* and the Other Members of the Kingdom *Animalia* 193
DOI 10.12887/30-2017-1-117-11
Maciej T r o j a n, Julia S i k o r s k a – The Sin of Anthropocentrism 207
DOI 10.12887/30-2017-1-117-12

TOWARDS OVERCOMING OTHERNESS

Paweł B e m – Philology: The Continuous Will to Understand the Other 221
DOI 10.12887/30-2017-1-117-13
Katarzyna B a l b u z a – 'Outlanders' Saved in the Roman Triumphs: The Fate of Prominent Captives in Rome at the Close of the Republic and in the Principate 233
DOI 10.12887/30-2017-1-117-14
Jakub S a d o w s k i – Young, or Less Soviet: On the Figure of Alienation in the Russian Cinema of the Period of *Perestroika* 246
DOI 10.12887/30-2017-1-117-15

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Jerzy W. G a ł k o w s k i – The Human Being: The Being Capable of 'Lived Experience'. . . 263
DOI 10.12887/30-2017-1-117-16

POLEMICS

Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – The Boundaries of Law: A Response to "A Compromise—or a Lie? A Voice in the Controversy over the Scope of Legislation on Human Life Protection in Poland," a Polemics of Piotr Ślęczka, SDS 283
DOI 10.12887/30-2017-1-117-17

Grażyna O s i k a – Continuing the Dialogue… In Reply to Agnieszka Lekka-Kowalik's Paper "On the Consequences of the Ambiguity of the Term 'Personal Identity': Some Remarks on Grażyna Osika's Book *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*" . . 289
DOI 10.12887/30-2017-1-117-18

Adam F i t a s – A Reader-Errant and Literature: Some Remarks after Reading Mirosława Chuda's Essay "A Reader-Errant" 300
DOI 10.12887/30-2017-1-117-19

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Henryk D u d a – "The university is absolutely important." On Stefan Sawicki's Idea of the Catholic *universitas studiorum* 305
DOI 10.12887/30-2017-1-117-20

NOTES AND REVIEWS

Patrycja M i k u l s k a – Friendship: The Root of Transformation (review of M. Herer's *Pochwała przyjaźni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017) 323

Jakub M a l i k – Cutting the Sycomore Fruits (review of W. Kaczmarek, *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016). . .327

Books recommended by *Ethos* (A. Scola, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente*, Venezia: Marsilio Editori, 2017; M. Wałejko, *Osobno i razem. Personalistyczne wychowanie do samotności i wspólnoty*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016). 331

REPORTS

Małgorzata G r z y w a c z – Seeking the Face of Modern Christianity: Remarks on the Papers Delivered at the International Scholarly Conference "The Phenomenon of Christianity in the 21st Century" (UAM, Poznań, 1-2 Dec. 2016) 335

Łukasz S a r o w s k i – Entrepreneurship Facing Values (International Conference "Christianity and Economy," KUL, Lublin, 25 Nov. 2016). 339

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a – Everyday Life 347

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – The Popes Speak on Aliens, Immigrants and the Marginalized: A Bibliography of Addresses of John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2017. 351
DOI 10.12887/30-2017-1-117-27

Notes about the Authors. 367
Abstracts 375

W kwartalniku „Ethos" 29 nr 4(116) w artykule Zofii Zarębianki *„Takie piękno nazywa się miłosierdzie". Koncepcje miłosierdzia zawarte w dramacie „Brat naszego Boga" Karola Wojtyły w świetle encykliki „Dives in misericordia" Jana Pawła II* (s. 285) zabrakło dolnego przypisu gwiazdkowego. Tytuł artykułu oraz treść brakującego przypisu powinny mieć następującą postać:

Zofia ZARĘBIANKA

„TAKIE PIĘKNO NAZYWA SIĘ MIŁOSIERDZIE"
Koncepcje miłosierdzia zawarte w dramacie
„Brat naszego Boga" Karola Wojtyły
w świetle encykliki „Dives in misericordia" Jana Pawła II*

*Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu „Koncepcje miłosierdzia w świetle *Brata naszego Boga* Karola Wojtyły w kontekście encykliki *Dives in misericordia* Jana Pawła II" wygłoszonego 20 października 2016 roku w Domu Arcybiskupów Warszawskich podczas konferencji zorganizowanej przez Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie w ramach projektu krytycznego wydania dzieł literackich Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Na s. 431 pod streszczeniem powyższego artykułu w języku angielskim w dziale „Abstracts" powinna się znaleźć następująca informacja:

The present article is an expanded version of the paper "Koncepcje miłosierdzia w świetle *Brata naszego Boga* Karola Wojtyły w kontekście encykliki *Dives in misericordia* Jana Pawła II," delivered on October 20, 2016, at the House of the Archbishops of Warsaw during the conference organized by the Intercultural Dialogue Institute of John Paul II (Cracow, Poland) and the Centre for the Thought of John Paul II (Warsaw, Poland) as part of the project to publish a critical edition of the literary works by Karol Wojtyła–John Paul II.

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2015: 69,59. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher's Index. Z dniem 13 I 2015 r. kwartalnik „Ethos” został wpisany na listę ERIH PLUS. W roku 2015 kwartalnik „Ethos” został włączony do bazy danych EBSCO, a w roku 2016 do bazy CEEOL.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej") spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos" 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano", *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos". W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie" autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie", jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos" nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2015: 69.59. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016)

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces.
Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.
Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II" oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICIŃSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSZYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty

Cena prenumeraty krajowej na rok 2017: rocznie 70,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin
nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)

W najbliższych numerach:

* Wstyd
* Ethos światła
* Ból
*Pieniądz

Cena: 20 zł
Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024

9 770860 802007 11701

www.ethos.lublin.pl