ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 129
styczeń-marzec 2020

ROZMOWA

W numerze m.in.

Iwona BARWICKA-TYLEK
*** Dlaczego polityka okalecza rozmowę**

Magdalena SAGANIAK
*** Jak zrozumieć Drugiego?**

Artur GRABOWSKI
*** Teologia poetycka i poezja wiary**

Magdalena SZPUNAR
*** Rozmawianie bez rozmowy**

Ireneusz ZIEMIŃSKI
*** Unik jako sprzeciw**

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Patrycja MIKULSKA
Ferdi MCDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Marta BUCHOLC, Sławomir BURYŁA, Marian CHACHAJ, Ewa DUBAS-URWANOWICZ
Aniela DYLUS, Tomasz GARBOL, Andrzej GIELAROWSKI, Witold GLINKOWSKI
Marian GRABOWSKI, ks. Adam KALBARCZYK, Andrzej M. KANIOWSKI, Leszek KOCZANOWICZ
Dobrosław KOT, Małgorzata KOWALSKA, Wojciech KUDYBA, Elżbieta M. KUR, Michał KURAN
Lechosław LAMEŃSKI, Anna LEWICKA-STRZAŁECKA, Zbigniew MAŃKOWSKI
Jarosław MERECKI SDS, Franciszek MICKIEWICZ SAC, Jadwiga MIZIŃSKA, Maciej NOWAK
Jacek OSTASZEWSKI, ks. Grzegorz POLOK, Andrzej RADOMSKI, Przemysław ROTENGRUBER
Bronisław SIEMIENIECKI, Ryszard SIKORA OFM, Maciej SOIN, Andrzej SZAHAJ
Andrzej SZOSTEK MIC, Danuta SZWAJCA, Katarzyna TARAS, Beata TROJANOWSKA
Jacek WARCHALA, Ryszard WIŚNIEWSKI, Rafał WŁODARCZYK
Alicja WOŁODŹKO-BUTKIEWICZ, Lech ZDYBEL

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.

WYDAWNICTWO
KUL

ETHOS Rok 33
2020 nr 1(129)

ROZMOWA

* Od Redakcji – Rozmowa: łaska chwili (P.M.) **5**
* From the Editors – Conversation: The Grace of the Moment (P.M.) **12**
* JAN PAWEŁ II – Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001) **21**
* JOHN PAUL II – Dialogue between Cultures for a Civilization of Love and Peace (Message for the celebration of the World Day of Peace 1 January 2001) **34**

KU ZROZUMIENIU – DIALOG

* Iwona BARWICKA-TYLEK – Dlaczego polityka okalecza rozmowę. Pesymistyczna analiza porównawcza z optymistyczną konkluzją **49**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-05
* Magdalena SAGANIAK – Jak zrozumieć Drugiego? Bachtin i Habermas **69**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-06
* Bartłomiej BRĄŻKIEWICZ – W zderzeniu z teraźniejszością. Dialogiczność współczesnej prozy petersburskiej **91**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-07

KULTURA JAKO DIALOG

* Artur GRABOWSKI –Teologia poetycka i poezja wiary. Esej o dialogu rozłącznym, lecz możliwym **119**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-08
* Ks. Marek LIS – Filmowe rozmowy na ekranie i przed ekranem. O wieloaspektowej dialogiczności filmu **164**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-09

* Rafał SOLEWSKI – Dialogiczny kontekst dzieła sztuki. Próba odniesienia Władysława Stróżewskiego koncepcji dialektyki twórczości do wybranych przykładów współczesnej sztuki performansu i instalacji wideo **179**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-10

DIALOGICZNE PODSTAWY GOSPODARKI

* Włodzimierz KACZOCHA – Ku pozytywnej konkurencji i solidarności społecznej. Wartości i normy etyczne w gospodarce wolnorynkowej **207**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-11
* Robert SROKA – Dialog z interesariuszami jako podstawowy element współczesnych standardów etyki biznesu. Próba pogłębienia argumentacji etycznej **236**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-12

ROZMOWA JAKO DOBRO

* Magdalena SZPUNAR – Rozmawianie bez rozmowy. O kryzysie komunikacji międzyludzkiej **257**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-13
* Jan WADOWSKI – (Roz)mowa jako ekspresja słowa w epifanii współbycia „twarzą w twarz". Inspiracje Lévinasowskie **272**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-14
* Ks. Jerzy SIKORA – „Mistrz spotkania i rozmowy". Fenomen dialogu w kazaniach ks. Józefa Tischnera **290**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-15
* Ks. Bogdan ZBROJA – Budować siebie i wspólnotę. Znaczenie wiary w Liście św. Judy **313**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-16

BYĆ SOBĄ POPRZEZ PRAWDĘ
O kategorii autotranscendencji według Tadeusza Stycznia SDS

* Ks. Ryszard MOŃ – Autonomia jako autotranscendencja w prawdzie. O etyce wyrosłej z doświadczenia dziejowego i przeżywania prawd wiecznych **329**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-17

* Ks. Stanisław SUWIŃSKI – Być sobą, aby siebie przekraczać. Refleksje nad zagadnieniem autotranscendencji w ujęciu Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły–Jana Pawła II **352**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-18
* Ks. Wojciech WOJTYŁA – Transcendencja i uczestnictwo jako klucz do zrozumienia osoby. Przyczynek do antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II **365**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-19
* Piotr DUCHLIŃSKI – Myślenie (cogito) czy poznanie (cognosco)? Tomistyczna epistemologia w sercu etyki Tadeusza Stycznia **383**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-20

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Unik jako sprzeciw. Gest Piłata w świetle *Osoby i czynu* Karola Wojtyły **413**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Ks. Waldemar GRACZYK – „Vivemus, mi Sarbievi, Deo et Patriae". O rzeczach wzniosłych, codziennych troskach i Rzeczypospolitej w korespondencji Stanisława Łubieńskiego z Maciejem Kazimierzem Sarbiewskim **443**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-22

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Mateusz CHRÓL – Farmakologia i ideologia. Wokół moralnych kontrowersji związanych z przemysłem farmaceutycznym (rec. E. Kaczmarek, *Gorzka pigułka. Etyka i biopolityka w branży farmaceutycznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019) **459**
* Janusz MARIAŃSKI – Światowe Dni Młodzieży. O styku religii instytucjonalnej z kulturą popularną (rec. E. Stachowska, *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa 2019) **464**

* Ryszard STRZELECKI – Myślenie według sacrum (rec. J. Michalczuk, *Między zwątpieniem a nadzieją. Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018) **470**
* Propozycje „Ethosu" (R. Piłat, *O rozsądku i jego szaleństwach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019; Z. Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów polskich*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2019) **474**

SPRAWOZDANIA

* Zbigniew PAŃPUCH – Philosophia perennis wobec współczesnych problemów człowieka (XXII Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki" pt. „Kim jest człowiek?", KUL, Lublin, 5 XII 2019) **479**
* Kamil SZYMAŃSKI – Spotkanie filozofii z historią i tradycją (XI Polski Zjazd Filozoficzny, KUL, Lublin, 9-14 IX 2019) **484**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Dorota CHABRAJSKA – Fenomen rozmowy **491**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Rozmowa. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2019 **497**
DOI 10.12887/33-2020-1-129-30

* Noty o autorach **523**
* Contents **529**

OD REDAKCJI

ROZMOWA
ŁASKA CHWILI

Po tomach „Ethosu" poświęconych słowu[1], ciszy i milczeniu[2] oraz słuchaniu[3] przychodzi czas na podjęcie tematu rozmowy, który w pewien sposób obejmuje trzy poprzednie. Wymiana, jaką jest rozmowa, wymaga i wypowiadania słów, i zamilknięcia – by drugi mógł przemówić, a także – oczywiście – słuchania, by rozmowa nie okazała się splotem niezwiązanych ze sobą, w istocie niezależnych monologów jej uczestników.

Niekiedy za rozmowę uznawana bywa również komunikacja odbywająca się bez słów, w całkowitej ciszy – na przykład w sposób, jaki podsuwają obrazy określane jako „sacra conversazione". Przedstawiają one zwykle Madonnę z Dzieciątkiem w otoczeniu innych postaci, najczęściej świętych (a niekiedy również fundatorów dzieła). Rzadko jednak postaci te ukazane są jako faktycznie zaangażowane w wymianę zdań[4]. Rozmowa tak pojmowana to raczej rodzaj duchowego kontaktu, czy nawet „świętych obcowanie"[5], a akcent pada w niej nie na wyrażanie myśli i uczuć za pomocą słowa mówionego, lecz na porozumienie.

Pojęcie rozmowy można też rozszerzyć tak, że obejmie ono całość ludzkiej kultury i jej tworzenia: różnorakie jej teksty staną się wówczas głosami w rozmowie toczącej się w pewnym sensie poza ograniczeniami czasu i przestrzeni. Tak rozumiana rozmowa nie wymaga przebywania razem, spotykania się jej uczestników w tym samym miejscu i o tej samej porze, można ją prowadzić z samym sobą, inspirując się dziełami kultury – które również dają się zinterpretować jako rozmowa. W taki właśnie sposób zdaje się pojęcie to rozumieć Hans Georg Gadamer w eseju *Wiersz i rozmowa*, gdzie najpierw wiersz rozmowie przeciwstawia, a następnie je ze sobą utożsamia. Stwierdza,

---

[1] Zob. „Ethos" 25(2012) nr 1-2(97-98).

[2] Zob. „Ethos" 29(2016) nr 1(113).

[3] Zob. „Ethos" 32(2019) nr 1(125).

[4] Por. R. G o f f e n, *„Nostra conversatio in caelis est": Observations on the Sacra Conversazione in Trecento*, „The Art Bulletin", s. 201.

[5] Por. tamże, s. 199.

Rafael Santi, *Szkoła ateńska* (detal), 1508-1511, Stanza della Segnatura, Watykan.
Copyright © Wikimedia Commons.

Fra Angelico, *Sacra conversazione*, ok. 1443, Museo di San Marco, Florencja.
Copyright © Wikimedia Commons.

że wiersz „uzyskuje istnienie jako «literatura»”[6] – czyli jako coś, co zostało utrwalone (na piśmie) i w ten sposób unieruchomione, pozbawione swojej pierwotnej energii – rozmowa natomiast „żyje z łaski chwili”[7]. Nieco dalej Gadamer znajduje jednak więcej podobieństw niż różnic między nimi: „Wiersz jedna wszystkich swoim sensem. Także rozmowa jest próbą dotarcia do czegoś wspólnego [...] – nawet wbrew hukowi motocykli”[8]. Następnie stwierdza, że „wiersz zawsze jest rozmową, bo stale prowadzi [...] dialog, rozmowę z samym sobą”[9], lecz także dlatego, że „rozwija się, przełamuje niejako [...] milczące nasłuchiwanie i naraża się ma sytuację, że ktoś inny wpadnie w słowo, że padnie inne słowo, niczym odpowiedź”[10]. Niemiecki humanista pisze też o czytaniu wiersza, które okazuje się w istocie prowadzeniem z nim rozmowy, a także o wierszach rozmawiających ze swoimi czytelnikami – w każdym przypadku cel owych dialogów stanowi „dojrzewanie sensu”[11].

W niniejszym tomie „Ethosu” tak szeroka wizja rozmowy wydaje się obecna w tle, jako – nieoczywiste już dziś – założenie (a może lepiej byłoby powiedzieć: nadzieja), że istnieje wspólna płaszczyzna porozumienia między ludźmi, wspólna ludzka cultura animi, która nie jest żadną z wielu poszczególnych kultur, lecz warunkiem możliwości ich wszystkich, a także prowadzonych w nich konkretnych rozmów – rozmów w węższym znaczeniu tego słowa. Owo węższe pojmowanie rozmowy: jako wymiany myśli wyrażanych w słowach, odbywającej się w bezpośrednim, żywym kontakcie między ludźmi, stanowi niejako „analogat główny” dla wszystkich innych pojęć, którymi posługują się autorzy zebranych w tym tomie artykułów, by opisać fenomen rozmowy.

Warto zauważyć, że warunek bezpośredniości kontaktu z jednej strony wydaje się ważny, a nawet należący do istoty rozmowy, z drugiej zaś, paradoksalnie, niekonieczny – zwłaszcza dzisiaj, gdy coraz bardziej wyrafinowane media umożliwiają człowiekowi komunikację na odległość. Ich zadaniem jest jednak swego rodzaju symulacja bliskości fizycznej, przebywania we wspólnej „czasoprzestrzeni” – jak gdyby uczestnicy rozmowy siedzieli razem przy stole, przy kominku czy na ławce w parku lub spacerowali po nim – niczym starożytni perypatetycy w gaju otaczającym ich słynną szkołę.

W dziejach kultury, a zwłaszcza filozofii, tak pojmowanej rozmowie przypisywano rolę uprzywilejowanego sposobem przekazywania (lub uzyskiwania) wiedzy oraz wychowywania. Platon, którego wszystkie dzieła filozoficzne

---

[6] H.G. G a d a m e r, *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbką tekstu Ernsta Meistra*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Poetica. Wybrane eseje*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2001, s. 132.

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 133.

[9] Tamże.

[10] Tamże, s. 137.

[11] Tamże, s. 132.

mają postać dialogów (zawierają jednak niekiedy obszerne wypowiedzi monologowe)[12], zdecydowanie przedkładał rozmowę nad studiowanie tekstu. Jak pisze historyk filozofii Giovanni Reale, zdaniem ateńskiego filozofa „o wiele i lepszy i potężniejszy od wywodu powierzonego pismu jest dyskurs prowadzony ustnie i za pośrednictwem nauczania odciśnięty w duszy"[13].

Podobnie chwalił rozmowę Michel de Montaigne. Deklarował, że ceni ją sobie tak bardzo, iż – gdyby musiał wybierać – wolałby stracić raczej wzrok niż słuch i mowę[14]. „Nauka książkowa jest to ruch mdły i słaby – pisał – który nie rozgrzewa; rozmowa naucza i ćwiczy zarazem"[15]. Za najbardziej pożyteczną i interesującą uważał oczywiście rozmowę z „tęgimi umysłami"[16]. Dostrzegał także korzyść płynącą z żartobliwych docinków, jakie dozwolone są wśród przyjaciół: „W takowym kuglowaniu nieraz trącamy w tajemne struny naszych niedoskonałości, których w statecznej rozmowie nie moglibyśmy tknąć bez obrazy; czym ostrzegamy się o naszych błędach"[17].

Montaigne – jak Platon – podkreślał użyteczność rozmowy, jej rolę poznawczą i wychowawczą, czyli także moralną. Obaj filozofowie dostrzegali jednak również płynącą z rozmów przyjemność i stwarzaną przez niektóre z nich sposobność do sprawiającej radość zabawy[18]. Gdy Montaigne wspomina o „rozgrzewaniu", którego nie zapewnia czytanie książek (Gadamer z tym stanowiskiem raczej by się nie zgodził), ma chyba na myśli nie tylko pobudzanie intelektualne, ale i wywoływanie emocji, ale przede wszystkim satysfakcję czerpaną z inteligentnej i pouczającej słownej szermierki; sam zaś pisze o sztuce rozmowy z pasją, właśnie – gorąco. Z zaangażowaniem krytykuje niektóre rodzaje rozmowy czy też sposoby rozmawiania, na przykład dysputy „kierowane gniewem"[19] i prowadzone „jeno po to, by się sprzeciwiać"[20], twierdząc, że powinny być one „zakazane i karane na równi z innym słownym przestępstwem"[21]. Skarży się też: „Kiedy dysputa staje się mętna i bezładna, odchodzę do rzeczy, a czepiam się formy z gniewem i natarczywością; popa-

[12] Por. T.A. S z l e z á k, *Czytanie Platona*, rozdz. 6, „Cechy charakterystyczne dialogu platońskiego", tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 33n.

[13] G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 2, *Platon i Arystoteles*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 38.

[14] Por. M. d e M o n t a i g n e, *Próby*, ks. III, rozdz. 2, „O sztuce rozmawiania", tłum. T. Boy-Żeleński, De Agostini–Altaya, Warszawa 2002, s. 423.

[15] Tamże.

[16] Tamże.

[17] Tamże, s. 444.

[18] „Nieostatnią przyczyną powstania dialogów [Platona] jest ludyczny instynkt artystyczny genialnego pisarza" (S z l e z á k, dz. cyt., rozdz. 12, „Krytyka przekazu pisemnego w *Fajdrosie*", s. 60).

[19] M o n t a i g n e, dz. cyt., s. 427.

[20] Tamże.

[21] Tamże.

dam w sposób dysputowania uparty, złośliwy i gwałtowny, za który później muszę się rumienić”[22].

Rozmowy preferowane przez Platona i Montaigne’a można by zaliczyć do kategorii rozmów w szerokim sensie „dydaktycznych”. Jest to jednak tylko jeden z licznych typów rozmowy – być może wcale nie „paradygmatyczny”, najczęściej spotykany ani najważniejszy. Wskazanie takich typów byłoby zapewne kwestią sporną, a w przypadku dialogów najczęściej prowadzonych kazałoby się również trudne metodologicznie. Trudno byłoby również dokonać jednorodnej klasyfikacji rozmów. Należałoby raczej zastosować różnego rodzaju kryteria, wśród których mogłyby się znaleźć na przykład: faktycznie zamierzony cel rozmowy, jej oczekiwany skutek, lecz także skutek, jaki faktycznie wywołuje, sposób rozmawiania, relacja między rozmówcami, ich postawy czy sposób, w jaki każdy z nich postrzega zarówno samego siebie, jak i swojego interlokutora. W klasyfikacjach takich można by zastosować również kryteria etyczne i rozróżniać rozmowy w różnych sensach złe (na przykład podejmowane w celu nakłonienia drugiego do złego moralnie czynu lub prowadzone w sposób nieuczciwy, będące w istocie manipulacją) i zastanawiać się, czy – chociaż mają one zewnętrzną postać rozmowy – faktycznie na miano rozmowy zasługują.

Jedną z możliwych klasyfikacji stanowi podział rozmów (ze względu na cel i skutek) na takie, które przynoszą (zamierzoną lub niezamierzoną) zmianę, i takie, które nie naruszają status quo. Klasyfikacja ta jest ułomna, a kategorie w jej wyniku utworzone zbyt obszerne, ale jednak okazują się one w pewien sposób przydatne. Podzbiór rozmów niewywołujących zmiany mógłby bowiem zawierać zarówno „small talk”, za pomocą którego staramy się podtrzymać dobrą atmosferę towarzyskiego spotkania niezbyt dobrze znających się osób, jak i rozmowy polityków mające na celu utrzymanie pokoju między państwami. (Poza tym, czy o jakiejkolwiek rozmowie można powiedzieć, że nie przynosi żadnych zmian?) A jednak kategoria rozmów, które niczego nie zmieniają, odzwierciedla codzienne doświadczenie człowieka – zapewne wielu z nas uczestniczyło w długich i trudnych dyskusjach, które nie doprowadziły do podjęcia żadnej decyzji. „Rozmowy, które powodują zmianę” to z kolei termin zbyt szeroki, jego denotację moglibyśmy rozciągnąć na wszystkie dialogi i wymiany zdań. Jednakże on też okazuje się pomocny w opisie doświadczenia: wśród rozmów, które prowadziliśmy, były prawdopodobnie i takie, które określilibyśmy jako (w pozytywnym lub negatywnym sensie) przełomowe lub o których powiedzielibyśmy, że zmieniły nas lub nasze życie.

Lepiej niż ogólne klasyfikacje istotę, warunki, i rodzaje rozmowy ukazują utrwalone w dziełach kultury przykłady dialogów – niektóre z nich, choć

[22] Tamże.

powierzone pismu, nie utraciły ani żywotności, ani atrakcyjności dla coraz to nowych odbiorców. Do rozmów takich należy brzemienny w skutki dialog bohaterów opery Richarda Wagnera *Śpiewacy norymberscy*: szewca-poety Hansa Sachsa i rycerza Walthera von Stolzinga[23]. Jest to rozmowa maieutyczna, chociaż raczej niesokratejska. Sachs, ceniony poeta i mądry, współczujący człowiek, występuje w niej w roli nauczyciela-akuszera, który pomaga wrażliwemu, lecz nieco aroganckiemu i porywczemu młodzieńcowi stworzyć niezwykłą pieśń. Utwór ten, w którym nowatorstwo połączyło się z szacunkiem dla tradycji, pozwoli Waltherowi zwyciężyć w konkursie śpiewaczym, zdobyć rękę ukochanej, błogosławieństwo jej ojca, a także życzliwość miejscowej społeczności, a zwłaszcza członków norymberskiego cechu śpiewaczego (bardzo się im wcześniej naraził swoim śpiewem) – równocześnie przełamując ich uprzedzenia, niejako otwierając ich uszy na nowe jakości w poezji i muzyce. Owa pieśń-poemat nie narodziłaby się bez dialogu – notabene Sachs wyjaśnia Waltherowi relację między poszczególnymi częściami dobrze skonstruowanego utworu, posługując się metaforą dobranej pary i jej potomstwa – w którym świeży i oryginalny talent młodego człowieka spotyka się ze sprawdzonym talentem i wiedzą osoby od niego starszej, a także jej niestępioną przez wiek i cierpienie wrażliwością. Hans Sachs i Walther von Stolzing nie są równi, należą do innych pokoleń, dzieli ich także pozycja społeczna i środowisko, z którego pochodzą. W rozmowie jednak – niezaplanowanej, rozwijającej się spontanicznie, niejako „żyjącej z łaski chwili" – różnice między nimi albo tracą znaczenie, albo otwierają możliwość wzajemnego uzupełnienia się i uczenia się od siebie nawzajem. W rozmowie tej spotykają się oni jako artyści i jako ludzie. I chociaż nie jest ona zabawą, towarzyszy jej radość.

Niebagatelne znaczenie dla spotkania bohaterów opery mają okoliczności ich dialogu, jego czas i miejsce. Wagner umieszcza ową rozmowę w domu Sachsa (gdzie ten, po nocnej awanturze, udzielił Waltherowi schronienia), o poranku, w dniu świątecznym. Szewc rozmyśla wówczas melancholijnie nad naturą ludzką – a także nad sytuacją, w jakiej znalazł się on sam, Walther, jego ukochana i inne osoby tego dramatu. Młody rycerz natomiast właśnie się przebudził i zachwycony jest swoim pięknym snem, który później opisze w poemacie. Zrozumiał też, że Sachs nie jest jego wrogiem, lecz sprzymie-

[23] Rozmowę tę, stanowiącą część trzeciego aktu opery, Piotr Kamiński opisuje jako „rzadkiej piękności dialog […], gdzie poezja i głębia refleksji kroczą ręka w rękę, a muzyka dba o płynną, giętką, naturalną narrację" (P. K a m i ń s k i, *Tysiąc i jedna opera*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne SA, Kraków 2015, s. 1767). Szczególnie poruszająco wypada ów dialog w inscenizacji Davida McVicara, której premiera odbyła się w roku 2011 w Glyndebourne; partię Hansa Sachsa śpiewał tam Gerald Finley, a partię Walthera – Marco Jentzsch (zob. *Die Meistersinger von Nürnberg*, DVD, Opus Arte, OA1085D, 2011; zob. też: Glyndebourne: Our Opera Archive, https://www.glyndebourne.com/opera-archive/explore-our-operas/explore-die-meistersinger-von-nurnberg/).

rzeńcem; zarazem nie wie, co ma dalej czynić. W chwili, w której rozpoczyna rozmowę z szewcem-poetą, młodzieniec nie wszedł jeszcze w swoją rolę nieco agresywnego szlachcica, jeszcze nie uwikłał się w spory czy trudne emocje ani nie podjął żadnych pochopnych działań. Jest odświeżony snem, zakochany i gotów przyjąć pomoc. W ten sposób gotowy jest również do rozmowy.

Porą bardziej sprzyjającą istotnym rozmowom wydaje się jednak noc, gdy milknie – jak powiedziałby Gadamer – „huk motocykli". Gdyby dialog, który chcę przywołać, miał miejsce współcześnie – gdy hałas (nie tylko motocykli) rzadko niknie całkowicie, a w nocy, zwłaszcza w dużych miastach, światła nie gasną – być może wybrano by dla niego inny czas. W epoce, w której się odbyła, zgiełk dnia brzmiał jednak inaczej, a noc była ciemna i cicha – i skuteczniej mogła osłaniać tych, którzy nie chcieli być widziani. Dialog ów ma też nieporównanie większy ciężar gatunkowy niż wzruszająca scena w jedynej komicznej operze Wagnera.

Chodzi o rozmowę Nikodema, faryzeusza i żydowskiego dostojnika, z Jezusem, zapisaną w trzecim rozdziale Ewangelii według św. Jana. Nie znamy dokładnie skutków, jakie wywołało to spotkanie w życiu Nikodema. Jan nie przytacza jego odpowiedzi na ostatnie słowa Jezusa. Dowiadujemy się jednak z dalszej części Ewangelii, że Nikodem pomagał Józefowi z Arymatei pogrzebać Zmarłego i „przyniósł około stu funtów mieszaniny mirry i aloesu" (J 19,39), aby namaścić Jego ciało.

Być może pominięcie odpowiedzi faryzeusza pomaga czytelnikom Ewangelii „usłyszeć" wypowiedź Jezusa jako skierowaną także do nich, a powściągliwość w relacjonowaniu działań Nikodema zapobiega skupieniu uwagi na detalach w kontekście Janowej opowieści nieistotnych. Zarazem jednak ta oszczędność narracji prowokuje wyobraźnię, każe się domyślać szczegółów tego spotkania. Próbę takiego dopełnienia znajdziemy w rozważaniach rekolekcyjnych[24] ks. Tadeusza Stycznia, który rekonstruuje motywację i przeżycia Nikodema. Wskazuje także na jego błędy.

Nikodem bowiem – jak pisze Styczeń – „z […] łatwością zredukował cały swój problem: wszystko kim był sprowadził do swej funkcji"[25], ważnej społecznie i zapewne będącej źródłem dumy faryzeusza. Nie jest to jedyny jego błąd: „Nie tylko siebie samego redukuje do swej funkcji. Redukuje również swego rozmówcę, Chrystusa, do roli, w jakiej chce Go umieścić"[26]. Odpowiedź Jezusa zakłóca dotychczasowe wyobrażenie Nikodema o Nim i wytrąca

[24] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Trzeba ci się narodzić z Ducha Prawdy!*, w: tenże, *Poszukujący czy poszukiwany? Rozważana rekolekcyjne*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2006.

[25] Tamże, s. 31.

[26] Tamże, s. 32.

dostojnika z jego szacownej skądinąd roli, a także wskazuje mu drogę do zrozumienia, kim obaj są naprawdę.

Zazwyczaj jednak w naszych codziennych rozmowach nie sposób nie występować w pewnej roli, nie sposób być po prostu istotą ludzką i tą oto niepowtarzalną osobą; niemożliwe jest także oczekiwanie od innych, aby swych ról nie odgrywali, czy traktowanie ich tak, jak gdyby tego nie czynili. Role bowiem (czy też nasze maski bądź kostiumy) nie tylko określają naszą „użyteczność" dla innych i ułatwiają praktyczne funkcjonowanie ludzkich społeczności, lecz – do pewnego stopnia nas zasłaniając – także nas chronią. Nie należy ich też rozumieć wyłącznie jako zasłon, nierzadko bowiem wyrażają one jakąś część tego, kim jesteśmy. Są rozmowy, w których, by porozumieć się z drugim, musimy zrezygnować z masek (czy też – z niektórych z nich); są i takie, w których osiągnięcie porozumienia umożliwiają właśnie nasze role-maski.

Być może zresztą jednie w obliczu Bytu absolutnie dobrego, który jest źródłem naszego istnienia, nie potrzebujemy odgrywania ról – w istocie wobec Niego traci ono sens. Zasadę unikania błędów Nikodema w rozmowach z innymi ludźmi można natomiast sformułować na sposób kantowski: Rozmawiaj zawsze w taki sposób, aby rola społeczna – zarówno twoja, jak i twojego rozmówcy – nie przesłoniła całkowicie człowieczeństwa i niepowtarzalności żadnego z was. Wprawdzie zasada ta jest imperatywem kategorycznym, można mieć jednak nadzieję, że jeśli będziemy jej przestrzegali, łaska rozmowy – „łaska chwili" – zostanie nam udzielona.

Patrycja Mikulska

FROM THE EDITORS

CONVERSATION
THE GRACE OF THE MOMENT

After the volumes of "Ethos" dedicated to the categories of the word,[1] silence and not speaking,[2] as well as hearing and listening,[3] it seems appropriate to address the topic of dialogue and conversation, which, in a way, encompasses the three preceding ones. An exchange a conversation is involves not only uttering words, but also falling silent, so that the other could speak, and—obviously—listening and hearing. Unless it succeeds in meeting these conditions, a conversation would remain a medley of unrelated monologues.

Sometimes, communication without words, in complete silence, is also considered to be a kind of conversation—as it is the case in the paintings called *sacra conversazione*. They usually depict the Madonna and Child, accompanied by other figures, mainly those of saints (but sometimes also of the donors of the works). The figures, however, are rarely represented as engaged in dialogues.[4] In this sense, conversation is conceived as a spiritual, or even holy community,[5] where one's individual thoughts and feelings expressed in words are of little importance.

The concept of conversation may also be extended to embrace the totality of human culture and all the acts of creating it. Thus different texts of culture become voices in dialogues continued, as it were, beyond the limits of space and time. To join in such an exchange, its participants do not need to stay together in the same place, and it is possible to hold a dialogue with one's own self, while drawing inspiration from works of art and literature which themselves may be interpreted as conversations.

Hans Georg Gadamer seems to adopt a similarly broad notion of conversation in his essay *Gedicht und Gespräch*,[6] where he first opposes poem and

---

[1] *Ethos* 25, no. 1–2(97–98) (2012).

[2] *Ethos* 29, no. 1(113) (2016).

[3] *Ethos* 32, no. 1(125) (2019).

[4] See Rona G o f f e n, "*Nostra conversatio in caelis est:* Observations on the Sacra Conversazione in Trecento," *The Art Bulletin* 61, no. 2 (1979): 201.

[5] See, ibidem: 199.

[6] See Hans Georg G a d a m e r, "Gedicht und Gespräch: Überlegungen zu einer Textprobe Ernst Meisters," in Gadamer, *Gedicht und Gespräch: Essays* (Frankfurt am Mein: Insel Verlag, 1992), 165–182.

conversation to later identify these two concepts with each other. He initially claims that poems exist as pieces of literature, i.e., as texts which have been written down and thus immobilized, deprived of their original energy, while conversations exist, or live by "the grace of the moment."[7] Further reflection, however, makes Gadamer recognize similarities rather than differences between poems and conversations; in particular, both serve the same goal: to bring about reconciliation. Conversation, as the German humanist observes, achieves its purpose by making it possible for the interlocutors to find a common ground even "despite the roar of motorcycles"[8] in the background. Finally, Gadamer states that a poem actually *is* a conversation because, in a sense, every poem conducts an unceasing dialogue with itself, but also "overcomes … silent listening and exposes itself to interruption, to another word which might be uttered as if in reply."[9] In *Gedicht und Gespräch*, also reading poems is portrayed as entering into a dialogue with them and, *vice versa*, poems may converse with their readers; the aim of these conversations is always to "to allow the meaning to mature."[10]

Such an extended idea of conversation seems to be present also in the current volume of *Ethos*, as it were, in the background, in the shape of a no longer obvious presupposition (or, perhaps, a hope) that one can, in fact, find a common ground for understanding among all human beings, a shared human *cultura animi*, which rather than being one of the actually existing, particular cultures, makes all of them possible, at the same time enabling us to hold individual conversations in the narrow sense of the word. This more limited concept of conversation—as an exchange of ideas expressed in words between individuals who are in a direct, live contact with one another—is, as it were, the *analogatum princeps* for all the other concepts the authors of the articles collected in this volume employed to describe the phenomenon of conversation.

It is worth noting that being in a direct contact while engaging in a conversation seems, on the one hand, essential and, on the other hand, unnecessary. The latter appears to be the case particularly today, as increasingly sophisticated media enable remote communication. However, the function of such media is to emulate physical closeness of the participants in a conversation, as if they were staying in a common 'spacetime,' e.g., sitting together at a table, beside a fireplace or on a bench in a park, or walking there—as the ancient Peripatetics did in the gardens surrounding their famous school.

---

[7] Ibidem, s. 171. Unless otherwise noted, all translations are my own.
[8] Ibidem, s. 173.
[9] Ibidem, s. 178.
[10] Ibidem, s. 171.

In the history of culture, and particularly of philosophy, conversation (in the narrow sense) was considered as a privileged way of communicating (and acquiring) knowledge and of education. Plato, all of whose philosophical works were given the form of dialogues (although these conversations occasionally include also long monologues)[11] is known to have greatly preferred a conversation to studying a written text. As the historian of philosophy Giovanni Reale writes, the Athenian philosopher believed that "the living and spirited conversation between those who have had knowledge impressed on their souls is much better and much more powerful than a written presentation."[12]

In a similar way conversation was praised by Michel de Montaigne, who declared to appreciate it so much that, had he had to choose, he would have consented to lose rather his sight than his hearing and speech. "The study of books, he wrote, is a languishing and feeble motion that heats not, whereas conversation teaches and exercises at once."[13] In his view, the most useful and interesting were, certainly, conversations with "a strong mind" as an interlocutor.[14] He also appreciated "quick and sharp repartees which mirth and familiarity introduce amongst friends,"[15] as "in this jollity, we sometimes pinch the secret strings of our imperfections which, at another and graver time, we cannot touch without offence, and so profitably give one another a hint of our defects."[16]

Like Plato, Montaigne emphasized the usefulness of conversation, its cognitive and educational, as well as moral function. Both philosophers recognized also the pleasure, or even joy, provided by both serious and playful exchanges.[17] When Montaigne refers to "heating" which cannot be expected from reading books (it seems that Gadamer would have disagreed with this view), he most probably means stirring up emotions and, in particular, the satisfaction drawn from intelligent and instructive dialogues, rather than intellectual stimulation. Also the manner in which he praises conversation might be described as enthusiastic, or even 'hot.' With equal fervor, however, he criticizes some particular types of dialogue, especially disputes "governed and

---

[11] See Thomas A. Szlezák, *Reading Pato*, chapter 6, "Characteristics of the Platonic Dialogues," trans. Graham Zanker (London: Taylor and Francis, 2005, Kindle Edition).

[12] Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy*, vol. 2, *Plato and Aristotle*, trans. John R. Catan (Albany: State University of New York Press, 1990), 10.

[13] Michel de Montaigne, *Essays*, book 3, chapter 8, "Of the Art of Conference," trans. Charles Cotton, https://www.gutenberg.org/files/3600/3600-h/3600-h.htm#link2HCH0101.

[14] Ibidem.

[15] Ibidem.

[16] Ibidem.

[17] "The dialogues owe their existence not least to this brilliant writer's artistic instinct for play." Szlezák, *Reading Pato*, chapter 12, "The Cirtique of Writing in the *Phaedrus*."

commanded by passion"[18] and held only in order "that we may contradict."[19] He claims that such "disputes ought to be interdicted and punished as well as other verbal crimes."[20] He also complains, "When the dispute is irregular and disordered, I leave the thing itself, and insist upon the form with anger and indiscretion; falling into willful, malicious, and imperious way of disputation, of which I am afterwards ashamed."[21]

Conversations applauded by Plato and Montaigne can be described as, broadly speaking, 'didactic' dialogues. This is, however, only one of multiple kinds of conversation and, perhaps, neither the 'paradigmatic,' most frequent, nor most important one. It would probably not be easy to decide which actual dialogues fall under the latter three headings and, in the case of the most frequently held conversations, their identification would pose a special methodological challenge. Neither is it easy to classify conversations using homogenous criteria. Instead, one would need such different criteria as, e.g., an intended purpose of a given dialogue, its expected result, but also the result it has actually produced, the manner of conducting a conversation, the relationship between interlocutors, their attitudes or the way in which each of them perceives both himself or herself and the other. Such categorizations might involve also ethical criteria, which would make it possible to identify certain conversations as in some sense bad (e.g., initiated in order to persuade the other to succumb to a moral evil, or conducted in a dishonest, manipulative fashion) and consider whether, regardless of their having the external form of a dialogue, such exchanges actually deserve being called dialogues or conversations.

The latter may be divided, for instance, into ones that make a difference, whether intended or unintended, and ones that do not alter the *status quo*. Such a classification is deficient, and the categories so established appear too broad; still, they turn out to be useful. The subset of conversations which do not make a difference might contain both 'small talk,' used, e.g., to maintain a friendly atmosphere at a social gathering, where the participants hardly know one another, and diplomatic talks between politicians held to keep peace among nations. (Incidentally, can one imagine a conversation which would cause no effects at all?) Yet, the category of conversations which do not make a difference appears to reflect our everyday experience; which of us has not participated in long and difficult discussions which did not lead to making any decision? The term 'conversations which make a difference' seems also excessively broad, as its denotation might be extended to include every dia-

[18] M o n t a i g n e, *Essays*, book 3, chapter 8, "Of the Art of Conference."
[19] Ibidem.
[20] Ibidem.
[21] Ibidem.

logue or exchange of ideas, but it also helps describe our experience, as most of us would be able to recall a breakthrough conversation that (positively or negatively) transformed our lives.

However, as far as the essence, conditions, and types of conversation are concerned, particular examples preserved in the works of culture appear more effective than abstract distinctions. Some of those dialogues, although recorded in writing, have not lost their vitality and are found compelling by ever new audiences. A momentous conversation of the protagonists of Richard Wagner's opera *Die Meistersinger von Nürnberg* belongs among such examples. The dialogue between the experienced cobbler Hans Sachs (who also composed poetic songs) and the young knight Walther von Stolzing turns out to be a maieutic (yet not Socratic) conversation.[22] Sachs, a recognized poet and a wise compassionate man, acts as a teacher and, as it were, a midwife, helping a sensitive, but somewhat arrogant and impetuous youngster to create a remarkable song. This work, in which innovation blends with respect for tradition, makes it possible for Walther to win the singing contest, marry his chosen bride, obtain the blessing of her father, as well as gain the approval of the Nuremberg community, and especially of the city's *Meistersinger* guild (whose members he had previously antagonized with his improvised, unruly singing), while overcoming their prejudices and opening their ears to new qualities in poetry and music. His extraordinary prize poem would not have been born without the dialogue (*nota bene*, Sachs explains in it the relationship between the parts of a well-composed piece using the metaphor of a well-matched couple and their offspring) in which the fresh and original talent of a young man encounters an older one's time-tested gift and wisdom, as well as his keen sensitivity which has not been dulled by age or suffering. Hans Sachs and Walther von Stoltzing are unequal in many respects, e.g., they represent different generations and social classes and milieus. However, in their conversation—which has not been planned and develops spontaneously, living, as it were, "by the grace of the moment"—whatever divides them either loses its significance or opens a possibility for them to complete, mutually teach, and learn from each other. Through this dialogue they encounter each other as artists and as human beings, and although their exchange is not meant as fun, they are granted joy.

[22] Piotr Kamiński describes this conversation, included in the third act of the opera, as "a dialogue of rare beauty … where poetry goes hand in hand with deep thought, while the music ensures fluent, flexible, and natural narration." Piotr K a m i ń s k i, *Tysiąc i jedna opera* (Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne SA, 2015), 1767. The dialogue appears particularly moving in the production directed by David McVicar and premiered in Glyndebourne in 2011; the role of Hans Sachs was then sung by Gerald Finley, while that of Walther by Marco Jentzsch. See *Die Meistersinger von Nürnberg*, DVD, Opus Arte, OA1085D, 2011; see also: Glyndebourne: Our Opera Archive, https://www.glyndebourne.com/opera-archive/explore-our-operas/explore-die-meistersinger-von-nurnberg/).

The circumstances, the time, and the place in which Wagner's characters engage in their conversation are of great importance for the results of their encounter. The composer sets the scene of the dialogue at Sachs's home (where the young Walther was given refuge after the previous night's brawl), early in the morning, on a festive day. Sachs is engrossed in a melancholy meditation on human nature and on the plight in which he, the knight, and his beloved have found themselves, while Walther has just awakened from his sleep and is enraptured by a beautiful dream. He has realized that the cobbler is not his enemy but, even having so powerful an ally, he still does not know what to do. At the beginning of the breakthrough dialogue, he has not yet assumed his role of an impulsive nobleman, has not yet become entangled in any disputes or difficult emotions, nor undertaken any precipitate action. He is revived by sleep, in love, and ready to accept help. In this way, he is also prepared to enter into a conversation.

It seems, however, that the night when—to use Gadamer's phrase—"the roar of motorcycles" subsides, is a more propitious time for having important conversations. Perhaps, if the dialogue to which I wish to refer now were to take place in our age, with its never abating noise and so brightly illuminated nights (particularly in the cities), a different hour would be chosen for it. However, the exchange took place long ago, when the hustle and bustle of the day sounded differently, and the night was calm and dark, providing better shelter for those who did not wish to be seen. The conversation I have in mind is also of an incomparably greater significance than the moving scene from Wagner's only comic opera.

The dialogue of Nicodemus, a Pharisee and one of the Jewish leaders, with Jesus, was described in the third chapter of the Gospel according to St. John. We do not know the scope of the consequences of this encounter for the life of Nicodemus. St. John did not record the answer Nicodemus gave to the final words of Jesus. From the Gospel we just learn that later Nicodemus assisted Joseph of Arimathea in the burial of Christ, "bringing a mixture of myrrh and aloes, weighing about a hundred pounds" (John 19:39) to anoint his body.

Perhaps, by failing to include the Pharisee's reply, the Evangelist intended to help the readers of his account of the Gospel 'hear' the words of Jesus as if they were addressed also to them and to prevent them from focusing on details which are unimportant in the context of the narrative. On the other hand, St. John's restraint in describing the response of Nicodemus stimulates imagination to reproduce details of his encounter with Jesus. Such a reconstruction of the Pharisee's motivations and feelings has been attempted by Fr. Tadeusz Styczeń in his retreat conferences, or meditations,[23] where he also identifies Nicodemus's errors.

---

[23] See Tadeusz S t y c z e ń, SDS, *Trzeba ci się narodzić z Ducha Prawdy!*, in Styczeń, *Poszukujący czy poszukiwany? Rozważana rekolekcyjne* (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2006).

Styczeń shows that the Pharisee "has swiftly diminished the scale of his problem: he reduced himself entirely to the function he performed"[24] (it was a genuinely important social function and a source of his pride). However, this was not his only mistake: "It was not only himself that he reduced to the function the person performed. Also his interlocutor, Christ, was reduced by him to the role which Nicodemus wished him to play."[25] The answers Jesus gave to the Pharisee's questions disrupted the latter's self-image, made it impossible for him to continue playing his respectable role, and showed him the way towards the understanding of who both participants of the dialogue really were.

In our everyday conversations, it usually seems almost impossible for us not to play any role and simply be a human being and an unrepeatable person; it would also be futile to expect that others will not play their roles, or to approach them as if they were not playing any role. Not only do roles (in other words, our masks, or costumes we wear) help us recognize our 'usefulness' in the community but, by concealing our deep selves, also protect us. On the other hand, masks must not be understood only as a means of concealment, as they frequently reveal a part of who we are. However, there are conversations in which, to communicate with others, we need to give up wearing masks (or, take off at least some of them); but sometimes it is our masks and roles that enable mutual understanding.

Playing roles would prove unnecessary and lose its meaning probably only in the presence of the absolutely good Being who is the source of our existence. Perhaps, in our conversations with other human beings—to avoid Nicodemus's mistakes—it would be useful to obey the following rule, which is Kantian in its spirit: 'Conduct your conversations in such a way that a social role, whether your own or that of your partner in the dialogue, never entirely conceal the humanity and unrepeatability of either of you.' Although the above principle is a categorical imperative, we may hope that, once we adhere to it, we will be granted "the grace of the moment"—the grace of conversation.

Patrycja Mikulska

[24] Ibidem, 31.
[25] Ibidem, 32.

JAN PAWEŁ II
DIALOG MIĘDZY KULTURAMI
DROGĄ DO CYWILIZACJI MIŁOŚCI I POKOJU

JOHN PAUL II
DIALOGUE BETWEEN CULTURES
FOR A CIVILIZATION OF LOVE AND PEACE

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 21-33

JAN PAWEŁ II

DIALOG MIĘDZY KULTURAMI DROGĄ DO CYWILIZACJI MIŁOŚCI I POKOJU*

Na początku nowego tysiąclecia żywsza staje się nadzieja, że ludzie w swoich wzajemnych odniesieniach będą się w coraz większej mierze kierować ideałem prawdziwie powszechnego braterstwa. Jeśli ideał ten nie stanie się celem wspólnych dążeń, nie uda się ustanowić trwałego pokoju. Wiele jest oznak pozwalających sądzić, że to przekonanie zakorzenia się coraz głębiej w ludzkiej świadomości. Wielkie „karty" praw człowieka proklamują wartość braterstwa; jej wyrazistym znakiem są najważniejsze instytucje międzynarodowe, zwłaszcza Organizacja Narodów Zjednoczonych; jej poszanowania domaga się też – bardziej niż w przeszłości – proces globalizacji, który coraz ściślej jednoczy systemy gospodarcze, kultury i społeczeństwa. Także w refleksji wyznawców różnych religii częściej podkreśla się dziś, że więź z jedynym Bogiem, wspólnym Ojcem wszystkich ludzi, winna umacniać poczucie braterstwa i skłaniać do braterskiego współistnienia. W objawieniu się Boga w Chrystusie zasada ta zostaje wyrażona w sposób niezwykle radykalny: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością" (1 J 4,8).

Zarazem jednak nie można ukrywać, że istnieją też rozległe obszary głębokiego cienia, który przyćmiewa wspomniane wyżej jasne strony sytuacji. Ludzkość rozpoczyna nowy etap swoich dziejów z otwartymi wciąż ranami, w wielu regionach cierpi z powodu gwałtownych i krwawych konfliktów, zmaga się z wyzwaniem solidarności, szczególnie trudnym w relacjach między ludźmi różnych kultur i cywilizacji, które coraz ściślej współistnieją i oddziałują na siebie nawzajem na tych samych terytoriach. Wszyscy wiedzą, jak trudno jest pogodzić racje zwaśnionych stron, gdy emocje podsycane są przez odwieczne i poważne problemy, których nie udaje się rozwiązać. Ale nie mniejszym zagrożeniem dla przyszłości byłaby niezdolność do rozważnego podejmowania problemów związanych z nowym kształtem ludzkiej społecz-

* Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku (Watykan, 8 XII 2000). Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 2(230), s. 24-29.

ności, jaki przybiera ona w wielu krajach w rezultacie nasilenia się ruchów migracyjnych i powstawania w ich następstwie nieznanych dotąd form współistnienia ludzi różnych kultur i cywilizacji.

Uznałem zatem, że należy zachęcić wierzących w Chrystusa, a wraz z nimi także wszystkich ludzi dobrej woli, do refleksji nad dialogiem między różnymi kulturami i tradycjami narodowymi, wskazując w nim nieodzowny sposób budowania świata wewnętrznie pojednanego, mogącego spokojnie patrzeć w przyszłość. Jest to temat o kluczowym znaczeniu dla losów pokoju. Cieszę się, że także Organizacja Narodów Zjednoczonych dostrzegła potrzebę takiej refleksji i zaproponowała jej podjęcie, ogłaszając rok 2001 Międzynarodowym Rokiem Dialogu między Cywilizacjami.

Jestem oczywiście daleki od poglądu, że dla tego rodzaju problemu można wskazać proste rozwiązania, łatwe w realizacji. Znacznego wysiłku wymaga już samo zapoznanie się z sytuacją, która nieustannie się zmienia i wymyka ustalonym schematom. Dodatkową trudność sprawia łączenie w spójną całość zasad i wartości, które choć teoretycznie mogą iść w parze, w praktyce ujawniają wzajemne sprzeczności nieułatwiające syntezy. U korzeni problemu tkwi wreszcie fakt, że postępowanie etyczne jest dla każdego człowieka wysiłkiem, musi on bowiem zmagać się ze swym egoizmem i ograniczeniami.

Ale właśnie dlatego dostrzegam przydatność wspólnej refleksji nad tymi problemami. Ze swej strony ograniczę się tutaj do przedstawienia pewnych ogólnych zasad, wsłuchując się w to, co Duch Boży mówi do Kościołów (por. Ap 2,7) i do całej ludzkości na tym przełomowym etapie jej dziejów.

CZŁOWIEK I JEGO RÓŻNE KULTURY

Gdy przyglądamy się całym dziejom ludzkości, zdumiewa nas zawsze złożoność i różnorodność ludzkich kultur. Każda z nich odróżnia się od pozostałych swoją szczególną historią oraz ukształtowanymi przez nią cechami, które stanowią o jej jedyności i oryginalności oraz nadają jej organiczną strukturę. Przez kulturę człowiek wyraża w pełni samego siebie i swoją historię, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i zbiorowej. Rozum i wola przynaglają go bowiem nieustannie, aby kultywował dobra i wartości natury[1], zawierając w coraz doskonalszych i coraz lepiej uporządkowanych syntezach swą podstawową wiedzę na temat wszystkich aspektów życia, zwłaszcza zaś tych, które dotyczą współistnienia społecznego i politycznego, bezpieczeństwa i rozwoju gospodarczego, poszukiwania egzystencjalnych wartości i sensów, przede

[1] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 53.

wszystkim natury religijnej, dzięki którym jego życie osobiste i wspólnotowe może przybierać kształt prawdziwie ludzki[2].

We wszystkich kulturach można wyróżnić elementy trwałe i niezmienne oraz elementy dynamiczne i doraźne. Przy pierwszym kontakcie z daną kulturą dostrzega się przede wszystkim jej cechy charakterystyczne, które odróżniają ją od kultury obserwatora, nadając jej specyficzne oblicze, złożone z elementów różnej natury. W większości przypadków kultury rozwijają się na określonych terytoriach, których elementy geograficzne, historyczne i etniczne splatają się w sposób oryginalny i niepowtarzalny. Ta „specyfika" każdej kultury odzwierciedla się mniej lub bardziej wyraziście w ludziach, którzy ją reprezentują, w nieustannym wzajemnym oddziaływaniu bodźców, którym podlegają poszczególne jednostki oraz ich własnego wkładu, jaki wnoszą w swoją kulturę na miarę swoich zdolności i talentu. Tak czy inaczej, być człowiekiem znaczy zawsze żyć w określonej kulturze. Każdy człowiek jest ukształtowany przez kulturę, którą przyswaja sobie poprzez kontakt z rodziną i ludzkimi społecznościami, zdobywając wykształcenie i podlegając najróżniejszym wpływom środowiska, a także poprzez swą fundamentalną więź z terytorium, na którym żyje. W tym wszystkim nie ma żadnego determinizmu, jest natomiast nieustanna dialektyka między czynnikami warunkującymi a dynamizmem wolności.

FORMACJA CZŁOWIEKA A PRZYNALEŻNOŚĆ KULTUROWA

Przyswajanie sobie własnej kultury jako elementu kształtującego strukturę osobowości, zwłaszcza w pierwszej fazie rozwoju, jest procesem znanym doświadczeniu całej ludzkości, którego wagę trudno przecenić. Bez tego zakorzenienia w określonej glebie (łac. humus) człowiek byłby narażony – w bardzo delikatnym jeszcze wieku – na oddziaływanie zbyt wielu sprzecznych bodźców, co nie sprzyjałoby jego spokojnemu i zrównoważonemu rozwojowi. Właśnie na bazie tej podstawowej więzi z własnymi „początkami" – na płaszczyźnie rodzinnej, ale także terytorialnej, społecznej i kulturowej – kształtuje się w ludziach świadomość „ojczyzny", a kultura przybiera zazwyczaj – w większym lub mniejszym stopniu – fizjonomię „narodową". Sam Syn Boży, stając się człowiekiem, wraz z ludzką rodziną przybrał sobie także „ojczyznę". Pozostaje na zawsze Jezusem z Nazaretu, Nazarejczykiem (por. Mk 10,47; Łk 18,37; J 1,45; 19,19;). Jest to proces naturalny, w którym czynniki socjologiczne i psychologiczne wzajemnie na siebie oddziałują i którego efekty są z regu-

[2] Por. J a n P a w e ł II, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12(178), s. 4-9.

ły pozytywne i konstruktywne. Miłość ojczyzny jest zatem wartością, którą należy kultywować, „jednak bez ciasnoty duchowej", miłując zarazem całą ludzką rodzinę[3] i wystrzegając się postaw patologicznych, które ujawniają się, gdy poczucie przynależności prowadzi do wywyższania się ponad innych i do odrzucenia wszystkiego, co jest inne, przybierając formy nacjonalizmu, rasizmu i ksenofobii.

Jeśli zatem ważne jest z jednej strony, aby umieć docenić wartości własnej kultury, to z drugiej strony należy zachowywać świadomość, że każda kultura, będąc typowym wytworem człowieka, uwarunkowanym historycznie, nieuchronnie nosi też w sobie ograniczenia. Skutecznym środkiem zaradczym, który nie dopuszcza, aby poczucie przynależności kulturowej prowadziło do zamknięcia się na innych, jest obiektywna wiedza o innych kulturach, nieuwarunkowana przez uprzedzenia. Dość często zresztą uważna i wnikliwa analiza różnych kultur ujawnia, że pod ich bardziej zewnętrznymi warstwami kryją się istotne elementy wspólne. Można to dostrzec także w procesie historycznego rozwoju kultur i cywilizacji. Kościół, wpatrzony w Chrystusa, który objawił człowieka samemu człowiekowi[4], i bogaty doświadczeniem dwóch tysięcy lat swoich dziejów, jest przekonany, że „u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nieulegających zmianie"[5]. Podstawą tej ciągłości są istotne i uniwersalne elementy Bożego zamysłu wobec człowieka.

Odmienności kulturowe należy zatem postrzegać w perspektywie fundamentalnej jedności rodzaju ludzkiego: owego pierwotnego faktu historycznego i ontologicznego, w którego świetle można dostrzec głębokie znaczenie samych odmienności. W istocie rzeczy tylko umieszczenie w odpowiednim kontekście zarówno elementów jedności, jak i odmienności pozwala zrozumieć i odczytać pełną prawdę każdej ludzkiej kultury[6].

RÓŻNORODNOŚĆ KULTUR I WZAJEMNY SZACUNEK

W przeszłości różnice między kulturami były często źródłem nieporozumień między narodami oraz przyczyną konfliktów i wojen. Niestety także dzisiaj obserwujemy z narastającym niepokojem, że w różnych częściach świata niektóre kultury przyjmują postawę nieprzyjazną wobec innych kultur. Zjawisko to z biegiem czasu może prowadzić do napięć i tragicznych konfliktów, nie mówiąc już, że czyni godną ubolewania sytuację niektórych mniejszości

[3] Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 75.

[4] Por. tamże. nr 22.

[5] Tamże, nr 10.

[6] Por. J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), nr 6, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 1, 4-6.

etnicznych i kulturowych, które żyją otoczone przez większości kulturowo odmienne, skłonne do postaw i zachowań wrogich i rasistowskich.

W obliczu tych zjawisk każdy człowiek dobrej woli musi zadać sobie pytanie o podstawowe zasady etyczne, jakie kształtują doświadczenie kulturowe określonej społeczności. Kultury bowiem, podobnie jak człowiek, który jest ich twórcą, przeniknięte są przez mysterium iniquitatis – „tajemnicę bezbożności", działającą w dziejach ludzkości (por. 2 Tes 2,7), a więc także one potrzebują oczyszczenia i zbawienia. Autentyczność każdej ludzkiej kultury, słuszność ethosu, którego jest ona nośnikiem, czyli inaczej mówiąc, solidność jej fundamentów moralnych, można w jakiś sposób wartościować miarą jej istnienia dla człowieka i służby na rzecz jego godności na każdej płaszczyźnie i w każdym kontekście.

Choć tak wielki niepokój budzi radykalizacja kultur, które stają się niepodatne na wszelkie dobroczynne wpływy zewnętrzne, nie mniej niebezpieczne jest też zjawisko biernego upodobniania się kultur lub niektórych ich istotnych aspektów do wzorców kulturowych świata zachodniego, które oderwały się już od swego chrześcijańskiego podłoża, hołdują świeckiej i w praktyce ateistycznej wizji życia oraz formom skrajnego indywidualizmu. Proces ten dokonuje się na wielką skalę, wspomagany przez masowe kampanie środków społecznego przekazu, zmierzające do upowszechnienia stylów życia, programów społecznych i ekonomicznych, a ostatecznie ogólnej wizji rzeczywistości, która powoduje wewnętrzną erozję innych systemów kulturowych i wysoko rozwiniętych cywilizacji. Ze względu na swój zauważalny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej. Kultura, która je tworzy, podejmuje dramatyczną próbę urzeczywistnienia dobra człowieka, obywając się bez Boga, najwyższego Dobra. Jak jednak przestrzega Sobór Watykański II, „stworzenie [...] bez Stworzyciela zanika"[7]. Kultura, która odrzuca więź z Bogiem, zatraca własną duszę i schodzi na manowce, stając się kulturą śmierci, czego świadectwem są tragiczne wydarzenia dwudziestego stulecia i czego dowodzi szerzenie się nihilizmu, powszechnego dziś na rozległych obszarach świata zachodniego.

DIALOG MIĘDZY KULTURAMI

Podobnie jak dzieje się w życiu człowieka, który realizuje się w pełni poprzez przychylne otwarcie się na drugą osobę i wielkoduszny dar z siebie,

[7] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 36.

także kultury, tworzone przez ludzi i służące ludziom, winny się kształtować dzięki takim procesom, jak dialog i budowanie wspólnoty na bazie pierwotnej i fundamentalnej jedności ludzkiej rodziny, dzieła rąk Boga, który „z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki" (Dz 17,26).

W tej perspektywie dialog między kulturami, będący tematem niniejszego Orędzia na Światowy Dzień Pokoju, jawi się jako potrzeba wpisana w samą naturę człowieka i kultury. Kultury, w których pierwotna jedność ludzkiej rodziny wyraża się w różnorakich i genialnych formach, znajdują w dialogu gwarancję zachowania swojej specyfiki, a zarazem wzajemnego zrozumienia i komunii. Pojęcie komunii, które ma źródło w chrześcijańskim objawieniu, a najdoskonalszy wzorzec w Bogu w Trójcy jedynym (por. J 17,11.21), nie oznacza nigdy bezbarwnej jednolitości ani przymusowej uniformizacji czy upodobnienia; jest raczej wyrazem zbieżności wielokształtnych i zróżnicowanych rzeczywistości i dlatego staje się znakiem bogactwa i zapowiedzią rozwoju.

Dialog pozwala dostrzec, że różnorodność jest bogactwem, i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji, prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności. Dialog jest zatem znakomitym narzędziem budowania cywilizacji miłości i pokoju, wskazanej przez mego czcigodnego poprzednika, papieża Pawła VI, jako ideał, na którym winno się wzorować życie kulturalne, społeczne, polityczne i ekonomiczne naszej epoki. Na początku trzeciego tysiąclecia trzeba znów wskazywać drogę dialogu światu nękanemu przez liczne konflikty i przemoc, który czasem poddaje się zniechęceniu i nie potrafi dosięgnąć wzrokiem widnokręgu nadziei i pokoju.

MOŻLIWOŚĆ I ZAGROŻENIA GLOBALNEJ KOMUNIKACJI

Dialog między kulturami jawi się dzisiaj jako szczególnie potrzebny, jeśli weźmiemy pod uwagę wpływ nowych technik społecznego przekazu na życie jednostek i narodów. Żyjemy w epoce globalnej łączności, która kształtuje społeczeństwo wedle nowych wzorców kulturowych, mniej lub bardziej odległych od wzorców z przeszłości. Praktycznie każdy człowiek w dowolnej części świata ma dzisiaj – a przynajmniej może mieć – dostęp do dokładnych i aktualnych informacji.

Swobodny przepływ obrazów i słów w skali całego świata przekształca nie tylko relacje między narodami na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej, ale także samo rozumienie świata. Zjawisko to otwiera wielorakie możliwości, dawniej niewyobrażalne, ale ma też pewne aspekty negatywne i niebezpieczne. Fakt, że niewielka liczba państw posiada monopol w dziedzinie „przemysłu"

kulturalnego i upowszechnia jego wytwory we wszystkich częściach świata, docierając do coraz szerszych kręgów odbiorców, może stać się poważnym zagrożeniem dla specyfiki różnych kultur. Wytwory te przekazują pośrednio wpisane w nie systemy wartości, mogą zatem wywoływać u odbiorców zjawisko wykorzenienia i utraty tożsamości.

PROBLEM MIGRACJI

Styl i kultura dialogu zyskują szczególne znaczenie w kontekście złożonej problematyki migracji – bardzo doniosłego zjawiska społecznego naszej epoki. Przemieszczanie się wielkich mas ludzkich do innych regionów globu ziemskiego – doświadczenie stające się dramatyczną odyseją dla tych, którzy mają w nim udział – prowadzi do przemieszania różnych tradycji i obyczajów, czego skutki są mocno odczuwalne zarówno w krajach pochodzenia, jak i osiedlenia się migrantów. Gościnność okazywana migrantom w krajach, które ich przyjmują, a także zdolność ich samych do zakorzenienia się w nowym środowisku ludzkim to probierze jakości dialogu między różnymi kulturami.

W praktyce, gdy mowa o problemie integracji kulturowej, szeroko dziś dyskutowanym, niełatwo jest wskazać systemy i rozwiązania prawne, które zabezpieczają w sposób zrównoważony i sprawiedliwy prawa i obowiązki zarówno strony przyjmującej, jak i przyjmowanej. W przeszłości procesy migracyjne przybierały wielorakie formy, różne też były ich skutki. Wiele cywilizacji rozwinęło się i wzbogaciło właśnie dzięki wkładowi imigrantów. W innych przypadkach różnice kulturowe między ludnością rdzenną a imigrantami nie zanikły, ale obie społeczności okazały się zdolne do współistnienia, opartego na praktyce wzajemnego szacunku między ludźmi oraz na akceptacji lub tolerancji odmiennych obyczajów. Niestety, utrzymują się również sytuacje, w których problemy w relacjach między róznymi kulturami nigdy nie zostały rozwiązane, a napięcia stały się przyczyną chronicznych konfliktów.

W tak złożonej dziedzinie nie może być „magicznych" formuł; mimo to trzeba wskazać pewne podstawowe zasady etyczne, do których należy się odwoływać. Przede wszystkim warto przypomnieć zasadę, w myśl której imigrantów należy zawsze traktować z szacunkiem, jakiego wymaga godność każdego człowieka. Tej zasadzie winna być podporządkowana także niezbędna skądinąd troska o dobro wspólne, która nakazuje poddać napływ imigrantów regulacji prawnej. Należy zatem łączyć postawę gościnności, jaką wypada okazać wszystkim ludzkim istotom, zwłaszcza ubogim, z właściwą oceną niezbędnych warunków, jakie trzeba zapewnić zarówno rdzennym mieszkańcom kraju, jak i przybyszom, aby mogli żyć godziwie i w pokoju. Co się tyczy różnych elementów kultur przyniesionych przez imigrantów, to jeśli nie są one sprzeczne z uniwersalnymi

wartościami etycznymi, wpisanymi w prawo naturalne oraz z podstawowymi prawami człowieka, zasługują na szacunek i akceptację.

SZACUNEK DLA KULTUR A „FIZJONOMIA KULTUROWA" DANEGO TERYTORIUM

Większą trudność sprawia określenie, jak daleko sięga prawo imigrantów do akceptacji przez prawo państwowe określonych przejawów ich kultury, które niełatwo jest pogodzić z obyczajami większości obywateli. Rozwiązanie tego problemu – przy zachowaniu postawy zasadniczej otwartości – łączy się z konkretną oceną dobra wspólnego w danym momencie dziejowym i w określonej sytuacji terytorialnej i społecznej. Wiele zależy od ukształtowania się w umysłach kultury gościnności, która nie ulegając zobojętnieniu na wartości, potrafi jednak pogodzić troskę o zachowanie tożsamości z wymogami dialogu.

Z drugiej strony, jak już powiedziałem powyżej, nie należy lekceważyć roli, jaką kultura typowa dla danego terytorium odgrywa w harmonijnym rozwoju, zwłaszcza w delikatnym wieku dorastania, ludzi zamieszkujących je od urodzenia. Z tego punktu widzenia można uznać za uzasadnione dążenie do zachowania na danym terytorium określonej „równowagi kulturowej", przyjmujące za punkt odniesienia kulturę, która w największej mierze ukształtowała to terytorium; ta równowaga, pozostając otwarta na mniejszości i nie naruszając ich podstawowych praw, winna umożliwiać zachowanie i rozwój określonej „fizjonomii kulturowej", to znaczy tego podstawowego dziedzictwa języka, tradycji i wartości, które wiąże się zazwyczaj z doświadczeniem narodu i „ojczyzny".

Jest jednak oczywiste, że ten postulat zachowania „równowagi", to znaczy „fizjonomii kulturowej" danego terytorium, nie może zostać zrealizowany wyłącznie za pomocą środków prawnych, ponieważ byłyby one nieskuteczne, jeśliby nie miały oparcia w ethosie społeczeństwa, a nade wszystko musiałyby w naturalny sposób ulec zmianie, gdyby ta kultura utraciła rzeczywistą zdolność oddziaływania na życie narodu i kraju, stając się jedynie pamiątką przeszłości, zachowaną w muzeach, w pomnikach sztuki i literatury.

W rzeczywistości kultura, która odznacza się prawdziwą żywotnością, nie musi się obawiać, że zostanie pokonana, natomiast żadna ustawa nie zdoła utrzymać przy życiu kultury, która umarła już w człowieku. Ponadto w perspektywie dialogu między kulturami nie można zabronić jednej stronie proponowania drugiej stronie wartości, w które wierzy, pod warunkiem, że będzie to czynić w postawie poszanowania dla ludzkiej wolności i sumienia. „Prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie"[8].

[8] Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 1.

ŚWIADOMOŚĆ WSPÓLNYCH WARTOŚCI

Fundamentem dialogu między kulturami, tego szczególnie skutecznego narzędzia budowania cywilizacji miłości, jest przeświadczenie, że istnieją wartości wspólne wszystkim kulturom, gdyż są zakorzenione w naturze człowieka. W tych wartościach ludzkość wyraża swoje najprawdziwsze i najistotniejsze cechy. Odrzucając ideologiczne uprzedzenia i stronnicze egoizmy, należy kultywować w umysłach świadomość tych wartości, aby wzbogacać ową uniwersalną kulturową glebę, która umożliwia owocny rozwój konstruktywnego dialogu. Także różne religie mogą i powinny wnosić w to istotny wkład. Doświadczenie, które tylekroć przeżywałem podczas spotkań z przedstawicielami innych religii – wspominam zwłaszcza spotkanie w Asyżu w 1986 roku oraz na placu św. Piotra w 1999 roku – utwierdza mnie w przekonaniu, że wzajemna otwartość wyznawców różnych religii może przynieść wielkie korzyści sprawie pokoju i przysłużyć się wspólnemu dobru ludzkości.

WARTOŚĆ SOLIDARNOŚCI

W obliczu pogłębiania się nierówności w świecie, pierwszą wartością, którą należy coraz szerzej upowszechniać, jest z pewnością solidarność. Każde społeczeństwo zbudowane jest na fundamencie pierwotnej, wzajemnej relacji osób, kształtującej się w coraz szersze kręgi związków – od rodziny, poprzez pośrednie grupy społeczne – aż do całej społeczności i wspólnoty państwowej. Z kolei także dla państw niezbędne jest nawiązywanie wzajemnych relacji: istniejąca dziś sytuacja wzajemnej zależności na skalę całej planety pomaga lepiej zrozumieć wspólnotę przeznaczenia całej ludzkiej rodziny i uczy wszystkich ludzi myślących cenić cnotę solidarności.

W tym kontekście należy jednak zauważyć, że ta wzajemna zależność przyczyniła się także do ujawnienia wielorakich nierówności, takich jak kontrast między krajami bogatymi i ubogimi; głębokie podziały społeczne w łonie poszczególnych krajów, gdzie jedni opływają w dostatki, a inni doznają poniżenia, bo brak im nawet tego, co konieczne; degradacja środowiska naturalnego i ludzkiego wywołana i pogłębiana przez nieodpowiedzialne korzystanie z zasobów przyrody. Te nierówności i kontrasty w niektórych przypadkach zaostrzają się, spychając kraje najuboższe na równię pochyłą.

Istotą autentycznej kultury solidarności jest zatem dążenie do sprawiedliwości. Nie wystarczy dawać ubogim z tego, co zbywa, ale potrzebna jest „pomoc do włączenia się w proces rozwoju i gospodarczego i cywilizacyjnego [okazywana] całym Narodom, które są z niego wykluczone czy pozostawione na uboczu. Stanie się to możliwe nie tylko dzięki wykorzystaniu dóbr, które

istnieją w nadmiarze, a które nasz świat wytwarza w obfitości, ale gdy zmienione zostaną style życia, modele produkcji i konsumpcji, utrwalone struktury władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa”[9].

WARTOŚĆ POKOJU

Kultura solidarności jest ściśle związana z wartością pokoju, który stanowi podstawowy cel każdego społeczeństwa oraz współistnienia ludzi w społecznościach narodowych i międzynarodowych. Groźnym skutkiem niepokojącego wzrostu zbrojeń w sytuacji, gdy z wielkim trudem utrwala się zaangażowanie na rzecz nierozprzestrzeniania broni nuklearnej, może być rozpowszechnienie się i utrwalenie kultury rywalizacji i konfliktowości, przejawiającej się w działaniu nie tylko państw, ale także społeczności niemających charakteru instytucjonalnego, takich jak ugrupowania paramilitarne czy organizacje terrorystyczne.

Świat wciąż boryka się z konsekwencjami minionych i obecnych wojen oraz dramatów wywołanych przez używanie min przeciwpiechotnych i uciekania się do straszliwej broni chemicznej i biologicznej. A cóż powiedzieć o nieustannej groźbie konfliktów między krajami, wojen domowych na terenie różnych państw oraz o powszechnej przemocy, wobec której organizacje międzynarodowe i rządy państw okazują się prawie bezsilne? W obliczu takich niebezpieczeństw wszyscy powinni uświadomić sobie, że mają moralny obowiązek podjąć niezwłocznie konkretne decyzje, które służyć będą sprawie pokoju i porozumienia między ludźmi.

WARTOŚĆ ŻYCIA

Autentyczny dialog między kulturami nie tylko kształtuje postawę wzajemnego szacunku, ale niewątpliwie pogłębia też wrażliwość na wartość życia. Życie ludzkie nie może być traktowane jak przedmiot, którym wolno swobodnie dysponować, ale jako rzeczywistość najbardziej święta i nietykalna, jaka istnieje na tym świecie. Pokój nie jest możliwy, jeżeli nie chroni się tego fundamentalnego dobra. Nie można domagać się pokoju i jednocześnie gardzić życiem. Nasza epoka zna przykłady wielkodusznej i ofiarnej służby życiu, ale także smutne sytuacje, w których setki milionów ludzi skazanych zostaje przez brutalność lub obojętność innych na los bolesny i okrutny. Ten tragiczny krąg śmierci obejmuje zabójstwa i samobójstwa, aborcję, eutanazję, jak również praktyki okaleczania, tortury fizyczne i psychiczne, różne formy

[9] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 58.

niesprawiedliwego przymusu, bezprawne uwięzienia, stosowanie kary śmierci w sytuacjach, gdy nie jest to absolutnie konieczne, deportacje, niewolnictwo, prostytucję, handel kobietami i dziećmi. Na tę listę trzeba też wpisać nieodpowiedzialne praktyki w dziedzinie inżynierii genetycznej, takie jak klonowanie i wykorzystywanie ludzkich embrionów w pracach badawczych, jakie niektórzy próbują usprawiedliwiać, powołując się bezzasadnie na wolność, rozwój kultury i postęp człowieka.

Kiedy najbardziej delikatne i bezbronne podmioty społeczności cierpią takie okropności, wówczas zostaje ciężko naruszona sama idea rodziny ludzkiej, zbudowanej na fundamencie takich wartości jak osoba, zaufanie, wzajemny szacunek i gotowość pomocy. Cywilizacja zbudowana na miłości i pokoju powinna przeciwstawiać się tym eksperymentom niegodnym człowieka.

WARTOŚĆ WYCHOWANIA

Jeśli dialog między kulturami ma budować cywilizację miłości, musi zmierzać do przezwyciężenia wszelkich egoistycznych postaw etnocentrycznych, tak aby można było łączyć przywiązanie do własnej tożsamości ze zrozumieniem innych oraz z poszanowaniem odmienności. Okazuje się tutaj, jak fundamentalne znaczenie ma odpowiedzialność za wychowanie. Winno ono wpajać ludziom świadomość własnych korzeni i wskazywać punkty odniesienia, które pozwolą im określić swoje miejsce w świecie. Zarazem jednak winno też kształtować postawę szacunku wobec innych kultur. Trzeba sięgać wzrokiem poza horyzont indywidualnego doświadczenia i zaakceptować odmienności, a zarazem odkryć bogactwo historii i wartości innych.

Poznawanie innych kultur – przy zachowaniu należnego krytycyzmu i solidnych kryteriów etycznych – pozwala lepiej uświadomić sobie wartości i ograniczenia własnej kultury, a zarazem ujawnia istnienie wspólnego dziedzictwa całego rodzaju ludzkiego. Właśnie przez takie poszerzanie horyzontów wychowanie przyczynia się w szczególny sposób do budowy świata bardziej solidarnego i pokojowego. Może też sprzyjać rozkrzewianiu integralnego humanizmu, otwartego na wymiar etyczny i religijny, który potrafi dostrzec, jak istotne znaczenie ma znajomość i poszanowanie kultur i wartości duchowych różnych cywilizacji.

PRZEBACZENIE I POJEDNANIE

W czasie Wielkiego Jubileuszu, obchodzonego w dwa tysiące lat po narodzinach Jezusa, Kościół bardzo usilnie starał się odpowiedzieć na trudne wezwanie do pojednania. To wezwanie odnosi się także do złożonej dziedziny

dialogu między kulturami. Często bowiem dialog jest trudny, gdyż ciąży na nim tragiczne dziedzictwo wojen, konfliktów, przemocy i nienawiści, które trwa w ludzkiej pamięci. Aby można było pokonać bariery, które uniemożliwiają porozumienie, trzeba iść drogą przebaczenia i pojednania. Wielu uważa, że patrząc realistycznie i bez złudzeń trzeba uznać tę drogę za utopijną i naiwną. Niemniej w perspektywie chrześcijańskiej jest to jedyna droga wiodąca do celu, jakim jest pokój.

Spojrzenie wierzących kontempluje ikonę Ukrzyżowanego. Krótko przed śmiercią Jezus woła: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 23,34). Łotr ukrzyżowany po Jego prawej stronie, słysząc te wzniosłe słowa konającego Odkupiciela, otwiera się na łaskę nawrócenia, przyjmuje Ewangelię przebaczenia i otrzymuje obietnicę wiecznego szczęścia. Przykład Chrystusa upewnia nas, że naprawdę można obalić liczne mury, które uniemożliwiają porozumienie i dialog między ludźmi. Spojrzenie na Ukrzyżowanego budzi w nas ufność, że przebaczenie i pojednanie mogą się stać normalną praktyką codziennego życia w każdej kulturze, a zatem, że stanowią konkretną możliwość budowania pokoju i przyszłości rodzaju ludzkiego.

Wspominając ważkie doświadczenie jubileuszowe, jakim było oczyszczenie pamięci, pragnę zwrócić się do chrześcijan ze szczególnym apelem, aby stawali się świadkami i misjonarzami przebaczenia i pojednania oraz by przez wytrwałą modlitwę do Boga pokoju starali się przyspieszyć nadejście dnia, kiedy spełni się wspaniałe proroctwo Izajasza, które można odnieść do wszystkich narodów ziemi: „W ów dzień będzie otwarta droga z Egiptu do Asyrii. Asyria przyjdzie do Egiptu, a Egipt do Asyrii. Lecz Egipt służyć będzie [Panu] z Asyrią. W ów dzień Izrael, trzeci kraj z Egiptem i z Asyrią, będzie błogosławieństwem pośrodku ziemi. Pan Zastępów pobłogosławi mu, mówiąc: «Błogosławiony niech będzie Egipt, mój lud, i Asyria, dzieło moich rąk, i Izrael, moje dziedzictwo»" (Iz 19,23-25).

APEL DO MŁODYCH

Pragnę zakończyć to Orędzie pokoju specjalnym apelem do was, młodzieży całego świata, którzy jesteście przyszłością rodzaju ludzkiego i żywymi kamieniami na budowę cywilizacji miłości. Zachowuję w sercu wspomnienie spotkań z wami podczas niedawnego Światowego Dnia Młodzieży w Rzymie, które wzbudziły wiele wzruszeń i nadziei. Wasze uczestnictwo było radosne, świadome, napawające optymizmem. Wasza energia i żywotność, wasza miłość do Chrystusa pozwoliła mi dostrzec jaśniejszą i bardziej ludzką przyszłość świata.

Doświadczenie waszej bliskości budziło we mnie uczucie głębokiej wdzięczności Bogu, który pozwolił mi kontemplować – poprzez wielobarwną mozaikę waszych języków, różnych kultur, obyczajów i mentalności – cud powszechności Kościoła, jego katolickości, jego jedności. Dzięki wam mogłem podziwiać zachwycające zjawisko zespolenia różnic w jedności tej samej wiary, nadziei i miłości, co było niezwykle wymownym wyrazem wspaniałej rzeczywistości Kościoła – Chrystusowego znaku i narzędzia zbawienia świata oraz jedności rodzaju ludzkiego[10]. Ewangelia wzywa was, byście odbudowali ową pierwotną jedność ludzkiej rodziny, której źródłem jest Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty.

Droga młodzieży wszystkich języków i kultur, czeka was zadanie wzniosłe i porywające: macie być ludźmi, którzy potrafią okazywać solidarność, zachowywać pokój i miłować życie w postawie szacunku dla wszystkich. Bądźcie twórcami nowej ludzkości, w której wszyscy bracia i siostry, należący do jednej rodziny, będą mogli nareszcie żyć w pokoju!

[10] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 34-45

JOHN PAUL II

DIALOGUE BETWEEN CULTURES FOR A CIVILIZATION OF LOVE AND PEACE*

At the dawn of a new millennium, there is growing hope that relationships between people will be increasingly inspired by the ideal of a truly universal brotherhood. Unless this ideal is shared, there will be no way to ensure a stable peace. There are many signs which suggest that this conviction is becoming more deeply rooted in people's minds. The importance of fraternity is proclaimed in the great 'charters' of human rights; it is embodied in great international institutions, particularly the United Nations; and it is called for, as never before, by the process of globalization which is leading to a progressive unification of the economy, culture and society. For their part, the followers of the different religions are ever more conscious of the fact that a relationship with the one God, the common Father of all, cannot fail to bring about a greater sense of human brotherhood and a more fraternal life together. In God's revelation in Christ, this principle finds a radical expression: "He who does not love does not know God; for God is love" (1 Jn 4:8).

At the same time, however, it cannot be denied that thick clouds overshadow these bright hopes. Humanity is beginning this new chapter of its history with still open wounds. In many regions it is beset by bitter and bloody conflicts, and is struggling with increasing difficulty to maintain solidarity between people of different cultures and civilizations living together in the same territory. We all know how hard it is to settle differences between parties when ancient hatreds and serious problems which admit of no easy solution create an atmosphere of anger and exasperation. But no less dangerous for the future of peace would be the in-

* Message for the celebration of the World Day of Peace 1 January 2001 (Vatican, 8 December 2000). For the original text, see http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html.

© Copyright 2000 by Libreria Editrice Vaticana

ability to confront intelligently the problems posed by a new social configuration resulting in many countries from accelerated migration and the unprecedented situation of people of different cultures and civilizations living side by side.

I therefore consider it urgent to invite believers in Christ, together with all men and women of good will, to reflect on the theme of dialogue between cultures and traditions. This dialogue is the obligatory path to the building of a reconciled world, a world able to look with serenity to its own future. This is a theme which is crucial to the pursuit of peace. I am pleased that the United Nations Organization has called attention to this urgent need by declaring 2001 the International Year of Dialogue Among Civilizations.

Naturally, I do not believe that there can be easy or readily applicable solutions to a problem like this. It is difficult enough to undertake an analysis of the situation, which is in constant flux and defies all preconceived models. There is also the difficulty of combining principles and values which, however reconcilable in the abstract, can prove on the practical level to be resistant to any easy synthesis. In addition, at a deeper level, there are always the demands which ethical commitment makes upon individuals, who are not free of self-interest and human limitations.

But for this very reason I see the usefulness of a shared reflection on these issues. With this intention I confine myself here to offering some guidelines, listening to what the Spirit of God is saying to the Churches (cf. Rev 2:7) and to all of humanity at this decisive hour of its history.

MANKIND AND ITS DIFFERENT CULTURES

Reflecting upon the human situation, one is always amazed at the complexity and diversity of human cultures. Each of them is distinct by virtue of its specific historical evolution and the resulting characteristics which make it a structurally unique, original and organic whole. Culture is the form of man's self-expression in his journey through history, on the level of both individuals and social groups. For man is driven incessantly by his intellect and will to "cultivate natural goods and values,"[1] to incorporate in an ever higher and more systematic cultural synthesis his basic knowledge of all aspects of life, particularly those involving social and political life, security and economic development, and to foster those existential values and perspectives, especially in the religious sphere, which enable individual and community life to develop in a way that is authentically human.[2]

---

[1] Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 53.

[2] See J o h n P a u l II, Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization (New York, 15 October 1995), http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

A culture is always marked by stable and enduring elements, as well as by changing and contingent features. At first glance, in examining a culture we are struck above all by those aspects which distinguish it from our own culture; these give each culture a face of its own, as an amalgam of quite distinctive elements. In most cases, a culture develops in a specific place, where geographical, historical and ethnic elements combine in an original and unique way. The 'uniqueness' of each culture is reflected more or less clearly in those individuals who are its bearers, in a constant process whereby individuals are influenced by their culture and then, according to their different abilities and genius, contribute to it something of their own. In any event, a person necessarily lives within a specific culture. People are marked by the culture whose very air they breathe through the family and the social groups around them, through education and the most varied influences of their environment, through the very relationship which they have with the place in which they live. There is no determinism here, but rather a constant dialectic between the strength of the individual's conditioning and the workings of human freedom.

HUMAN DEVELOPMENT AND BEING PART OF A CULTURE

The need to accept one's own culture as a structuring element of one's personality, especially in the initial stages of life, is a fact of universal experience whose importance can hardly be overestimated. Without a firm rooting in a specific 'soil,' individuals risk being subjected at a still vulnerable age to an excess of conflicting stimuli which could impair their serene and balanced development. It is on the basis of this essential relationship with one's own 'origins'—on the level of the family, but also of territory, society and culture—that people acquire a sense of their nationality, and culture tends to take on, to a greater or lesser degree in different places, a 'national' configuration. The Son of God himself, by becoming man, acquired, along with a human family, a country. He remains forever Jesus of Nazareth, the Nazorean (cf. Mk 10:47; Lk 18:37; Jn 1:45; 19:19). This is a natural process, in which sociological and psychological forces interact, with results that are normally positive and constructive. Love for one's country is thus a value to be fostered, without narrow-mindedness but with love for the whole human family[3] and with an effort to avoid those pathological manifestations which occur when the sense of belonging turns into self-exaltation, the rejection of diversity, and forms of nationalism, racism and xenophobia.

[3] See Second Vatican Ecumenical Council, *Gaudium et Spes*, Section 75.

Consequently, while it is certainly important to be able to appreciate the values of one's own culture, there is also a need to recognize that every culture, as a typically human and historically conditioned reality, necessarily has its limitations. In order to prevent the sense of belonging to one particular culture from turning into isolation, an effective antidote is a serene and unprejudiced knowledge of other cultures. Moreover, when cultures are carefully and rigorously studied, they very often reveal beneath their outward variations significant common elements. This can also be seen in the historical sequence of cultures and civilizations. The Church, looking to Christ, who reveals man to himself,[4] and drawing upon her experience of two thousand years of history, is convinced that "beneath all that changes, there is much that is unchanging."[5] This continuity is based upon the essential and universal character of God's plan for humanity.

Cultural diversity should therefore be understood within the broader horizon of the unity of the human race. In a real way, this unity constitutes the primordial historical and ontological datum in the light of which the profound meaning of cultural diversity can be grasped. In fact, only an overall vision of both the elements of unity and the elements of diversity makes it possible to understand and interpret the full truth of every human culture.[6]

CULTURAL DIFFERENCES AND MUTUAL RESPECT

In the past, cultural differences have often been a source of misunderstanding between peoples and the cause of conflicts and wars. Even now, sad to say, in different parts of the world we are witnessing with growing alarm the aggressive claims of some cultures against others. In the long run, this situation can end in disastrous tensions and conflicts. At the very least it can make more difficult the situation of those ethnic and cultural minorities living in a majority cultural context which is different from their own and prone to hostile and racist ways of thinking and acting.

In light of this, people of good will need to examine the basic ethical orientations which mark a particular community's cultural experience. Cultures, like the people who give rise to them, are marked by the 'mystery of evil' at work in human history (cf. 1 Th 2:7), and they too are in need of purification and salvation. The authenticity of each human culture, the soundness of its underly-

[4] See ibidem, Section 22.

[5] Ibidem, Section 10,

[6] See J o h n P a u l II, Address to UNESCO (Paris, 2 June 1980), Section 6, http://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture.

ing ethos, and hence the validity of its moral bearings, can be measured to an extent by its commitment to the human cause and by its capacity to promote human dignity at every level and in every circumstance.

The radicalization of identity which makes cultures resistant to any beneficial influence from outside is worrying enough; but no less perilous is the slavish conformity of cultures, or at least of key aspects of them, to cultural models deriving from the Western world. Detached from their Christians origins, these models are often inspired by an approach to life marked by secularism and practical atheism and by patterns of radical individualism. This is a phenomenon of vast proportions, sustained by powerful media campaigns and designed to propagate lifestyles, social and economic programs and, in the last analysis, a comprehensive world-view which erodes from within other estimable cultures and civilizations. Western cultural models are enticing and alluring because of their remarkable scientific and technical cast, but regrettably there is growing evidence of their deepening human, spiritual and moral impoverishment. The culture which produces such models is marked by the fatal attempt to secure the good of humanity by eliminating God, the Supreme Good. Yet, as the Second Vatican Council warned, "without the Creator the creature comes to nothing!"[7] A culture which no longer has a point of reference in God loses its soul and loses its way, becoming a culture of death. This was amply demonstrated by the tragic events of the twentieth century and is now apparent in the nihilism present in some prominent circles in the Western world.

DIALOGUE BETWEEN CULTURES

Individuals come to maturity through receptive openness to others and through generous self-giving to them; so too do cultures. Created by people and at the service of people, they have to be perfected through dialogue and communion, on the basis of the original and fundamental unity of the human family as it came from the hands of God who "made from one stock every nation of mankind" (Acts 17:26).

In this perspective, dialogue between cultures—the theme of this World Day of Peace Message—emerges as an intrinsic demand of human nature itself, as well as of culture. It is dialogue which protects the distinctiveness of cultures as historical and creative expressions of the underlying unity of the human family, and which sustains understanding and communion between them. The notion of communion, which has its source in Christian revelation

[7] Second Vatican Ecumenical Council, *Gaudium et Spes*, Section 36.

and finds its sublime prototype in the Triune God (cf. Jn 17:11.21), never implies a dull uniformity or enforced homogenization or assimilation; rather it expresses the convergence of a multiform variety, and is therefore a sign of richness and a promise of growth.

Dialogue leads to a recognition of diversity and opens the mind to the mutual acceptance and genuine collaboration demanded by the human family's basic vocation to unity. As such, dialogue is a privileged means for building the civilization of love and peace that my revered predecessor Pope Paul VI indicated as the ideal to inspire cultural, social, political and economic life in our time. At the beginning of the Third Millennium, it is urgent that the path of dialogue be proposed once again to a world marked by excessive conflict and violence, a world at times discouraged and incapable of seeing signs of hope and peace.

POSSIBILITIES AND RISKS OF GLOBAL COMMUNICATION

Dialogue between cultures is especially needed today because of the impact of new communications technology on the lives of individuals and peoples. Ours is an era of global communication, which is shaping society along the lines of new cultural models which more or less break with past models. At least in principle, accurate and up-to-date information is available to anyone in any part of the world.

The free flow of images and speech on a global scale is transforming not only political and economic relations between peoples, but even our understanding of the world. It opens up a range of hitherto unthinkable possibilities, but it also has certain negative and dangerous aspects. The fact that a few countries have a monopoly on these cultural 'industries' and distribute their products to an ever growing public in every corner of the earth can be a powerful factor in undermining cultural distinctness. These products include and transmit implicit value-systems and can therefore lead to a kind of dispossession and loss of cultural identity in those who receive them.

THE CHALLENGE OF MIGRATION

A style and culture of dialogue are especially important when it comes to the complex question of migration, which is an important social phenomenon of our time. The movement of large numbers of people from one part of the planet to another is often a terrible odyssey for those involved, and it brings with it the intermingling of traditions and customs, with notable repercussions

both on the countries from which people come and on those in which they settle. How migrants are welcomed by receiving countries and how well they become integrated in their new environment are also an indication of how much effective dialogue there is between the various cultures.

The question of cultural integration is much debated these days, and it is not easy to specify in detail how best to guarantee, in a balanced and equitable way, the rights and duties of those who welcome and those who are welcomed. Historically, migrations have occurred in all sorts of ways and with very different results. In the case of many civilizations, immigration has brought new growth and enrichment. In other cases, the local people and immigrants have remained culturally separate but have shown that they are able to live together, respecting each other and accepting or tolerating the diversity of customs. Regrettably, situations still exist in which the difficulties involved in the encounter of different cultures have never been resolved, and the consequent tensions have become the cause of periodic outbreaks of conflict.

In such a complex issue there are no 'magic' formulas; but still we must identify some basic ethical principles to serve as points of reference. First of all, it is important to remember the principle that immigrants must always be treated with the respect due to the dignity of every human person. In the matter of controlling the influx of immigrants, the consideration which should rightly be given to the common good should not ignore this principle. The challenge is to combine the welcome due to every human being, especially when in need, with a reckoning of what is necessary for both the local inhabitants and the new arrivals to live a dignified and peaceful life. The cultural practices which immigrants bring with them should be respected and accepted, as long as they do not contravene either the universal ethical values inherent in the natural law or fundamental human rights.

RESPECT FOR CULTURES AND THE 'CULTURAL PROFILE' OF DIFFERENT REGIONS

It is a much more difficult thing to determine the extent to which immigrants are entitled to public legal recognition of the particular customs of their culture, which may not be readily compatible with the customs of the majority of citizens. The solution to this question, within a climate of genuine openness, calls for a realistic evaluation of the common good at any given time in history and in any given place and social context. Much depends upon whether people embrace a spirit of openness that, without yielding to indifferentism about values, can combine the concern for identity with the willingness to engage in dialogue.

On the other hand, as I noted above, one cannot underestimate the capacity of the characteristic culture of a region to produce a balanced growth, especially in the delicate early stages of life, in those who belong to that culture from birth. From this point of view, a reasonable way forward would be to ensure a certain 'cultural equilibrium' in each region, by reference to the culture which has prevalently marked its development. This equilibrium, even while welcoming minorities and respecting their basic rights, would allow the continued existence and development of a particular 'cultural profile,' by which I mean that basic heritage of language, traditions and values which are inextricably part of a nation's history and its national identity.

Clearly, though, the need to ensure an equilibrium in a region's cultural profile cannot be met by legislative measures alone, since these would prove ineffectual unless they were grounded in the ethos of the population. They would also be inevitably destined to change should a culture lose its ability to inspire a people and a region, becoming no more than a legacy preserved in museums or in artistic and literary monuments.

In effect, as long as a culture is truly alive, it need have no fear of being displaced. And no law could keep it alive if it were already dead in people's hearts. In the dialogue between cultures, no side can be prevented from proposing to the other the values in which it believes, as long as this is done in way that is respectful of people's freedom and conscience. "Truth can be imposed only with the force of truth itself, which penetrates the mind both gently and powerfully."[8]

THE RECOGNITION OF SHARED VALUES

Dialogue between cultures, a privileged means for building the civilization of love, is based upon the recognition that there are values which are common to all cultures because they are rooted in the nature of the person. These values express humanity's most authentic and distinctive features. Leaving aside ideological prejudices and selfish interests, it is necessary to foster people's awareness of these shared values, in order to nurture that intrinsically universal cultural 'soil' which makes for fruitful and constructive dialogue. The different religions too can and ought to contribute decisively to this process. My many encounters with representatives of other religions—I recall especially the meeting in Assisi in 1986 and in Saint Peter's Square in 1999—have made me more confident that mutual openness between the followers of the various religions can greatly serve the cause of peace and the common good of the human family.

---

[8] Second Vatican Ecumenical Council, Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*, Section 1.

THE VALUE OF SOLIDARITY

Faced with growing inequalities in the world, the prime value which must be ever more widely inculcated is certainly that of solidarity. A society depends on the basic relations that people cultivate with one another in ever widening circles—from the family to other intermediary social groups, to civil society as a whole and to the national community. States in turn have no choice but to enter into relations with one another. The present reality of global interdependence makes it easier to appreciate the common destiny of the entire human family, and makes all thoughtful people increasingly appreciate the virtue of solidarity.

At the same time it is necessary to point out that this growing interdependence has brought to light many inequalities, such as the gap between rich and poor nations; the social imbalance within each nation between those living in opulence and those offended in their dignity since they lack even the necessities of life; the human and environmental degradation provoked and accelerated by the irresponsible use of natural resources. These social inequalities and imbalances have grown worse in certain places, and some of the poorest nations have reached a point of irreversible decline.

Consequently, the promotion of justice is at the heart of a true culture of solidarity. It is not just a question of giving one's surplus to those in need, but of "helping entire peoples presently excluded or marginalized to enter into the sphere of economic and human development. For this to happen, it is not enough to draw on the surplus goods which in fact our world abundantly produces; it requires above all a change of lifestyles, of models of production and consumption, and of the established structures of power which today govern societies."[9]

THE VALUE OF PEACE

The culture of solidarity is closely connected with the value of peace, the primary objective of every society and of national and international life. However, on the path to better understanding among peoples there remain many challenges which the world must face: these set before everyone choices which cannot be postponed. The alarming increase of arms, together with the halting progress of commitment to nuclear non-proliferation, runs the risk of feeding and expanding a culture of competition and conflict, a culture involving not

[9] John Paul II, Encyclical Letter *Centesimus Annus*, Section 58.

only States but also non-institutional entities, such as paramilitary groups and terrorist organizations.

Even today the world is dealing with the consequences of wars past and present, as well as the tragic effects of anti-personnel mines and the use of frightful chemical and biological weapons. And what can be said about the permanent risk of conflicts between nations, of civil wars within some States and of widespread violence, before which international organizations and national governments appear almost impotent? Faced with such threats, everyone must feel the moral duty to take concrete and timely steps to promote the cause of peace and understanding among peoples.

THE VALUE OF LIFE

An authentic dialogue between cultures cannot fail to nourish, in addition to sentiments of mutual respect, a lively sense of the value of life itself. Human life cannot be seen as an object to do with as we please, but as the most sacred and inviolable earthly reality. There can be no peace when this most basic good is not protected. It is not possible to invoke peace and despise life. Our own times have seen shining examples of generosity and dedication in the service of life, but also the sad sight of hundreds of millions of men and women whom cruelty and indifference have consigned to a painful and harsh destiny. I am speaking of a tragic spiral of death which includes murder, suicide, abortion, euthanasia, as well as practices of mutilation, physical and psychological torture, forms of unjust coercion, arbitrary imprisonment, unnecessary recourse to the death penalty, deportations, slavery, prostitution, trafficking in women and children. To this list we must add irresponsible practices of genetic engineering, such as the cloning and use of human embryos for research, which are justified by an illegitimate appeal to freedom, to cultural progress, to the advancement of mankind. When the weakest and most vulnerable members of society are subjected to such atrocities, the very idea of the human family, built on the value of the person, on trust, respect and mutual support, is dangerously eroded. A civilization based on love and peace must oppose these experiments, which are unworthy of man.

THE VALUE OF EDUCATION

In order to build the civilization of love, dialogue between cultures must work to overcome all ethnocentric selfishness and make it possible to combine regard for one's own identity with understanding of others and respect for di-

versity. Fundamental in this respect is the responsibility of education. Education must make students aware of their own roots and provide points of reference which allow them to define their own personal place in the world. At the same time, it must be committed to teaching respect for other cultures. There is a need to look beyond one's immediate personal experience and accept differences, discovering the richness to be found in other people's history and in their values.

Knowledge of other cultures, acquired with an appropriate critical sense and within a solid ethical framework, leads to a deeper awareness of the values and limitations within one's own culture, and at the same time it reveals the existence of a patrimony that is common to the whole of humanity. Thanks precisely to this broadening of horizons, education has a particular role to play in building a more united and peaceful world. It can help to affirm that integral humanism, open to life's ethical and religious dimension, which appreciates the importance of understanding and showing esteem for other cultures and the spiritual values present in them.

FORGIVENESS AND RECONCILIATION

During the Great Jubilee, two thousand years after the birth of Jesus, the Church has had a powerful experience of the challenging call to reconciliation. This call is significant also in the context of the complex issue of dialogue between cultures. Dialogue in fact is often difficult because it is weighed down by the tragic heritage of war, conflict, violence and hatred, which lives on in people's memory. For the barriers caused by noncommunication to be bridged, the path to take is the path of forgiveness and reconciliation. Many people, in the name of a disillusioned realism, maintain that this is a utopian and naive path. From the Christian point of view it is the only path which leads to the goal of peace.

The eyes of believers contemplate the image of the Crucified One. Shortly before dying, Jesus exclaims, "Father, forgive them, for they know not what they do" (Lk 23:34). The evil-doer crucified on his right, hearing these last words of the dying Redeemer, opens his heart to the grace of conversion, welcomes the Gospel of forgiveness and receives the promise of eternal happiness. The example of Christ makes us certain that the many impediments to communication and dialogue between people can indeed be torn down. Gazing upon the Crucified One we are filled with confidence that forgiveness and reconciliation can become the normal practice of everyday life and of every culture, and thus a real opportunity for building humanity's peace and future.

Mindful of the significant Jubilee experience of the purification of memory, I wish to make a specific appeal to Christians to become witnesses to and

missionaries of forgiveness and reconciliation. In this way, through their active invocation of the God of peace, they will hasten the fulfilment of Isaiah's splendid prophecy, which can be applied to all the peoples of the earth: "In that day there will be a highway from Egypt to Assyria, and the Assyrian will come into Egypt, and the Egyptian into Assyria, and the Egyptians will worship with the Assyrians. In that day Israel will be the third with Egypt and Assyria, a blessing in the midst of the earth, whom the Lord of hosts has blessed, saying, 'Blessed be Egypt my people, and Assyria the work of my hands, and Israel my heritage'" (Is 19:23-25).

AN APPEAL TO YOUNG PEOPLE

I wish to conclude this Message of peace with a special appeal to you, young people of the whole world, who are humanity's future and living stones in the building of the civilization of love. I treasure in my heart the memory of the emotional and hope-filled meetings which we had during the recent World Youth Day in Rome. Your participation was joyous, sincere and reassuring. In your energy and vitality, and in your love of Christ, I was able to glimpse a more peaceful and human future for the world.

Feeling your closeness to me, I sensed a profound gratitude to the Lord who gave me the grace of contemplating—through the multicolored mosaic of your different languages, cultures, customs and ways of thinking—the miracle of the universality of the Church, of her catholicity, of her unity. Through you I was able to admire the marvelous coming together of diversity in the unity of the same faith, the same hope, the same love. Here was an eloquent expression of the wondrous reality of the Church, sign and instrument of Christ for the salvation of the world and for the unity of mankind.[10] The Gospel calls you to rebuild the original unity of the human family, which has its source in God the Father, Son and Holy Spirit.

Dear young people of every language and culture, a high and exhilarating task awaits you: that of becoming men and women capable of solidarity, peace and love of life, with respect for everyone. Become craftsmen of a new humanity, where brothers and sisters—members all of the same family—are able at last to live in peace.

---

[10] Second Vatican Ecumenical Council, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, Section 1.

KU ZROZUMIENIU – DIALOG

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 49-68
DOI 10.12887/33-2020-1-129-05

Iwona BARWICKA-TYLEK

DLACZEGO POLITYKA OKALECZA ROZMOWĘ
Pesymistyczna analiza porównawcza z optymistyczną konkluzją

Demokracja zdaje się szczególnie sprzyjać dialogowi i rozmowie. Skoro sztuką mądrej rozmowy jest dialektyka, to można by oczekiwać, że dialektyka będzie darzona szczególnym szacunkiem. Tak jednak nie jest, i nie było tak również w starożytności. Wprawdzie dostrzegano wówczas wagę i swoistość dialektyki, zarówno jednak zwolennicy prawdy, jak i zwolennicy perswazji posługiwali się nią – podobnie jak samą rozmową – tylko jako narzędziem. Narzędzie samo w sobie zaś nie przedstawia większej wartości.

Alfred Korzybski, polsko-amerykański uczony okresu międzywojennego, zapisał się w historii nauki nie tylko jako twórca semantyki ogólnej, ale również jako bohater często powtarzanej anegdoty. Na jednym z wykładów poczęstował on swych studentów ciasteczkami, a kiedy ci opróżnili pudełko, poinformował grupę, że były to smakołyki dla psów. Reakcje studentów, nie tylko werbalne i emocjonalne, ale także somatyczne (skutkujące w niektórych przypadkach wyjściem do toalety), Korzybski skomentował następująco: „Właśnie zademonstrowałem, że ludzie jedzą nie tylko żywność, ale także słowa, i że często smak tych ostatnich okazuje się bardziej wyrazisty niż smak żywności"[1].

Żywimy się słowami, nic więc dziwnego, że język i zdolność komunikacji werbalnej zawsze budziły zainteresowanie. To fenomeny typowo ludzkie, których powstanie i rozwój zadecydowały o wyjątkowych losach homo sapiens, gatunku zdolnego do osłabienia nieusuwalnej presji ograniczeń przyrodniczych. Człowiek jest istotą symboliczną i „nie może uciec przed własnymi osiągnięciami"[2]. Tworzą one bowiem coraz bardziej „splątaną sieć ludzkiego doświadczenia"[3], która sprawia, że „zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia"[4]. Już taka osobista rozmowa jest doświadczeniem trudnym, ponieważ toczy się nie w świecie „nieubłaganych faktów", ale „wśród wyimaginowanych uczuć,

[1] Cyt. za: S.C. S h e r s h o w, S. M i c h a e l s e n, *The Love of Ruins: Letters on Lovecraft*, Suny Press, Albany 2017, s. 26. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – I.B.T.

[2] E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 38.

[3] Tamże.

[4] Tamże.

wśród lęków i nadziei, wśród złudzeń i rozczarowań, wśród marzeń i fantazji”[5]. O ileż więcej trudności rodzi rozmowa toczona z innymi, w ramach mniejszych i większych wspólnot, wśród których szczególne miejsce zajmuje wspólnota polityczna. Jak zauważył już Arystoteles, rozum i mowa sprawiają, że tylko człowiek „ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości”, a dzięki temu także zdolność tworzenia państwa[6].

Tytuł mojego artykułu może wydawać się pewną prowokacją. Demokracja kojarzy się – i kojarzy się słusznie – z wolnością słowa, mówieniem, przekonywaniem siebie nawzajem. Herodot w *Dziejach*[7] wielokrotnie przypomina o politycznej wyższości usposobionych demokratycznie Hellenów nad nawykłymi do tyranii – i dlatego ukrywającymi swe prawdziwe opinie – Persami[8]. Eliusz Arystydes w swej *Pochwale Aten* wskazuje zaś na przywiązanie do słowa jako na jedną z największych zalet – być może nawet największą – tej polis[9], dzięki której Ateny stanowią wzór dla innych wspólnot[10]. Także współcześnie, przynajmniej od czasu publikacji Jürgena Habermasa *Teorii działania komunikacyjnego*, „utopia” idealnej wspólnoty komunikacyjnej[11], w której mimo różnych, często sprzecznych preferencji i interesów możliwe jest porozumienie jednostek, rozbudza wyobraźnię zwolenników demokracji. Teoretycy demokracji, w tym także krytycy Habermasa, dokładają starań, by dostosować tego rodzaju „utopię” do rzeczywistości i w ten sposób, nawet za cenę koniecznych ustępstw, nadać jej walory praktyczne. Wydaje się to szczególnie ważne z uwagi na dostrzegalne „wyczerpanie” czy też „złe samopoczucie” współczesnej demokracji[12]. „Rozmowa”, „dialog”, „dyskurs” to terminy szczególnie często używane w kontekście możliwych innowacji, które w wieku dwudziestym pierwszym pozwoliłyby przezwyciężyć rozczarowanie demokracją[13] czy też nawet jej kryzys (przez niektórych politologów

[5] Tamże, s. 39.

[6] A r y s t o t e l e s, *Polityka*, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2010, s. 27.

[7] Zob. H e r o d o t, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2005.

[8] Por. A. C e g l a r s k a, *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej*, Wolters Kluwer, Warszawa 2019, s. 269.

[9] Por. A e l i u s A r i s t i d e s, *Panathenaic Discourse*, w: J.H. Oliver, *The Civilizing Power: Panathenaic Discourse of Aelius Aristides against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation, and Commentary*, American Philosophical Society, Philadelphia 1968, s. 46.

[10] Por. tamże, s. 89.

[11] Por. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 2.

[12] Zob. *Evaluating Democratic Innovations: Curing the Democratic Malaise?*, red. K. Newton, B. Geissel, Routledge, London–New York, 2012.

[13] Zob. J. R e y k o w s k i, *Rozczarowanie demokracją. Perspektywa psychologiczna*, Smak Słowa, Sopot 2019.

oczekiwany od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku![14]). Nie jest to pierwsze rozczarowanie demokracją w dziejach. Rację ma David Runciman, dowodząc, że ustroje demokratyczne niejako skazane są na „produkowanie" własnych kryzysów. Dzieje się tak między innymi dlatego, że ustroje te nie potrafią zachować odpowiednich proporcji w ocenie zdarzeń – najpierw nie dostrzegają nadchodzących trudności, a później bagatelizują rzeczywiste problemy ekonomiczne i społeczne, „nerwowo" reagują natomiast na „zwykłe czkawki życia politycznego"[15]. Runciman dodaje jednak, że to, co w krótkiej perspektywie wydaje się kryzysem, w dłuższej może być postrzegane jako istotny aspekt procesu adaptacji do zmieniających się warunków i okoliczności historycznych. W takiej długofalowej optyce demokracja okazuje się systemem wyjątkowo odpornym, zdolnym do korekty popełnianych błędów bez unicestwienia siebie samej. Niestety, skoro demokracja potrafi przetrwać błędy, to stale jest na nie narażona[16]. Runciman analizuje mniejsze i większe kryzysy występujące w ostatnich stu latach, ale dla historyka doktryn politycznych równie interesujące są obserwacje dotyczące opiewanych przez Arystydesa Aten, zarówno w ich złotym wieku (czyli piątym wieku przed naszą erą), jak i w okresie późniejszym, gdy powoli chyliły się ku upadkowi. To w Atenach narodziła się filozofia polityczna, zarówno ta wspierająca demokrację, jak i ta krytyczna wobec niej. Istotnym walorem debat toczonych przez ówczesnych myślicieli było dostrzeganie związku między jakością rozmowy toczonej w sferze publicznej a jakością procesów politycznych. W niniejszym artykule będę się starała wykazać, że uczynienie dialogu podstawą polityki nie jest jednak łatwe i nigdy łatwe nie było. Wymaga ono czegoś znacznie więcej niż tylko głośno wyrażany szacunek dla demokracji.

MIĘDZY PRAWDĄ A POSTPRAWDĄ

Po drugiej wojnie światowej w zachodnim dyskursie naukowym dominowało wąskie ujęcie demokracji: postrzegano ją jako metodę wyłaniania przywódców w społeczeństwie zbudowanym zgodnie z projektem liberalnym i funkcjonującym w oparciu o liberalne wartości. Taką redukcjonistyczną wersję demokracji, ograniczonej w zasadzie do procesu wyborczego, zaproponował Joseph Schumpeter, a rozwinął ją Anthony Downs w traktacie *An Economic Theory*

[14] Por. M. C r o z i e r, S. H u n t i n g t o n, J. W a t a n u k i, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press 1975, s. 2.

[15] D. R u n c i m a n, *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*, Princeton University Press, Princeton 2013, s. 293.

[16] Por. tamże, s. 294.

of Democracy („Ekonomiczna teoria demokracji")[17]. Nie będzie dużym nadużyciem stwierdzenie, że koncepcja ta nadal uznawana jest – zarówno przez opinię publiczną, jak i przez teoretyków demokracji – za „prawdziwy" opis towarzyszącej nam na co dzień polityki.

Przedstawiając politykę jako działalność podlegającą obiektywnym mechanizmom rynkowym, Downs w oparciu o prosty i przekonujący model dowiódł, że rywalizacja polityczna jest grą o władzę, a konkurujące partie postrzegać należy niczym rywalizujące drużyny sportowe[18], wewnętrznie spajane jedynie chęcią pozyskania jak największej liczby głosów, która przełoży się na indywidualne wygrane poszczególnych członków – na miejsca w parlamencie i w rządzie. Wykazał on ponadto, że obywatele mogą nie chcieć brać udziału w tej grze, ponieważ aktywne i w pełni świadome uczestnictwo w niej obciążone jest kosztami znacznie przekraczającymi wartość pojedynczego głosu. Profesjonalizacja polityki sprawia, że z perspektywy jednostki racjonalne okazuje się wycofanie własnego zaangażowania i pozostawienie rządzenia w rękach fachowców. Analogicznie postępujemy, wzywając hydraulika do cieknącego kranu. Wprawdzie zależy nam na umiejętnościach wykwalifikowanego robotnika, ale nie musimy i nie bardzo potrafimy (z uwagi na brak wiedzy) na bieżąco nadzorować jego pracy. Często reprezentanta politycznego wybieramy podobnie jak hydraulika – bez głębszej refleksji, opierając się na zdaniu osób czy organizacji uważanych za możliwie bliskie naszym preferencjom, ale lepiej od nas poinformowane[19]. Taka ignorancja polityczna obywateli, skądinąd racjonalna, zmusza polityków do zabiegania o przyciągnięcie uwagi wyborców za wszelką cenę, korzystają więc z pomocy różnego rodzaju „przekonywaczy" (ang. persuaders)[20]. Sztuka perswazji, będąca także sztuką manipulacji, staje się dla współczesnych demagogów – zgodnie z etymologią słowa: „prowadzących lud" – głównym narzędziem polityki. Utrwala się zatem przekonanie, że polityka demokratyczna jest swego rodzaju ludycznym spektaklem, być może potrzebnym, ale pozbawionym głębszej wartości merytorycznej. Obydwa zjawiska: poczucie bezsensowności polityki skutkujące zgodą na jej aktualną postać (po stronie obywateli) oraz bezpardonowa „produkcja" politycznych „towarów" konsumpcyjnych, głównie za pomocą mediów, ale w miarę możliwości także z wykorzystaniem nie-politycznych organizacji czy stowarzyszeń (po stronie polityków), wzmacniają się wzajemnie. Efektem uruchamianych w ten sposób szerszych procesów społecznych

[17] Zob. A. D o w n s, *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Row, New York 1957.
[18] Por. tamże, s. 25.
[19] Por. tamże, s. 236.
[20] Tamże, s. 83.

i politycznych jest nastanie – jak to określa Ralph Keyes – „ery postprawdy" (ang. post-truth era)[21].

O popularności terminu „postprawda" świadczy przyznany mu przez Oxford Languages tytuł „słowa roku 2016". Przy tej okazji zdefiniowano je jako przymiotnik (nie rzeczownik!) określający sytuacje, w których obiektywne fakty mają mniejszy wpływ w kształtowanie opinii publicznej niż odwołania do emocji czy osobistych przekonań[22]. Jak nie omieszkano zauważyć, do spektakularnej kariery tego pojęcia, obecnego w kulturze co najmniej od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i wpisującego się w długą tradycję „post-" bytów (takich, jak posthistoria czy postmodernizm), przyczyniło się związanie go ze współczesną polityką i wydarzeniami takimi, jak kampania prezydencka Donalda Trumpa czy referendum w sprawie Brexitu.

Można jednak postawić pytanie, czy postprawdziwa polityka to istotnie zjawisko nowe pod względem jakościowym, czy też raczej zmieniła się tylko jego skala i to z tego właśnie powodu spotyka się ono dezaprobatą. Przekonanie o prymacie słowa wobec materii – tak pomysłowo zilustrowane przez „eksperyment" Alfreda Korzybskiego – jest przecież ważnym elementem polityki, a szczególnie polityki demokratycznej. Już w starożytnych Atenach zdawano sobie sprawę z siły perswazji i ze znaczenia retoryki, którą filozofowie tacy, jak Sokrates i Platon krytykowali właśnie za brak odniesienia do prawdy. Warto przypomnieć ten kontekst historyczny, ponieważ – jak sądzę – pozwala on nieco złagodzić opinię o „postprawdach", a przy tym dostrzec nieoczywistość związku dialogu i demokracji.

STAROŻYTNA ODSŁONA PROBLEMU
FILOZOFIA KONTRA PERSWAZJA

Friedrich Nietzsche zachwycał się starożytną greką jako „najbardziej wymowną mową"[23] spośród wszystkich języków. „Logos", czyli „mowa", to dla Greków pojęcie wyjątkowo ważne, pochodzące od czasownika „legein"

[21] Zob. R. K e y e s, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York 2004 (wydanie polskie: t e n ż e, *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwo w codziennym życiu*, tłum. P. Tomanek, PWN, Warszawa 2017). Zob. też: M. d'A n c o n a, *Postprawda*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

[22] Zob. Oxford Languages, *Word of the Year 2016*, https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016.

[23] M. H e i d e g g e r, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, tłum. R.D. Metcalf, M.B Tanzer, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2009, s. 75. Por. F. N i e t z s c h e, *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*, w: tenże, *Werke*, t. 18, cz. 3, red. O. Crusius, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1912, s. 199-236.

– „zbierać", ale i „wybierać"[24]. Jak przekonuje George Kennedy[25], było ono niejasne, ale także mistyczne; mogło się odnosić do jednego lub wielu słów, lub do języka jako takiego, mogło również odsyłać do treści spoza samego słowem i oznaczać czy to racjonalną zasadę wszechświata, czy wolę boga. Ta polisemia podkreślała wagę mowy w życiu prawdziwie ludzkim. Zakres znaczeniowy pojęcia logosu obejmował zarówno myśl człowieka, jego funkcję w społeczeństwie, jak też kreatywność i siłę osobowości. Wraz z narodzinami filozofii pogłębił się namysł nad mową. Próby zrozumienia jej poszczególnych aspektów oraz poszukiwania odpowiedzi na pytanie, który z tych aspektów należy uznać za najważniejszy, stanowiły jedną z przyczyn różnicowania się kierunków filozoficznych. Dla sposobu pojmowania polityki najbardziej brzemienne w skutki okazało się dostrzeżenie różnicy między potęgą słowa (perswazją) a zdolnością języka do formułowania poprawnych twierdzeń o rzeczywistości[26]. Tak oto europejska tradycja polityczna – i równocześnie demokratyczna, jeśli przyjmiemy za Eliuszem Arystydesem, że to Ateny należy uznać za centrum cywilizacji słowa – już u swego zarania stanęła na rozdrożu. Sytuację tę niemal symboliczne obrazuje nierówna walka sofistów Protagorasa i Gorgiasza z Sokratesem, toczona w *Dialogach* Platona[27]. Podobnie system Platona, otwarcie wrogi retoryce, kontrowany był przez Izokratesa, jednego z najważniejszych mówców ateńskich.

Życie polityczne stanowiło dla Greków najbardziej ludzką, bo najbardziej „mówioną" część rzeczywistości. Stąd w refleksji nad polis jak w soczewce skupiały się wątpliwości i nadzieje wiązane z logosem jako podstawą cywilizacji oraz narzędziem budowania jedności, ale także różnorodności (ustrojów, praw, obyczajów), i utrwalania wzorców kulturowych, ale także dokonywania zmian. Spór o retorykę („twórczą perswazję", „sztukę wymowy"[28]) od początku był w istocie sporem głębszym, dotyczącym właściwego sposobu myślenia oraz działania w świecie – zwłaszcza w świecie politycznym – i jako taki odcisnął piętno na dalszym rozwoju myślenia politycznego. Zdaniem autora *The Art of Persuasion in Greece* cała tradycja europejska jest spadkobiercą owego sporu: znajduje w niej odzwierciedlenie dostrzegane w języku napięcie między słowną – logiczną – reprodukcją (odtwarzaniem, zapisem) a produkcją

[24] B. C a s s i n i in., hasło „Logos", w: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, red. B. Cassin i in., tłum. S. Rendall i in., Princeton University Press, Princeton–Oxford 2014, s. 581.

[25] Por. G.A. K e n n e d y, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, Princeton 1963, s. 8.

[26] Por. C a s s i n i in., dz. cyt., s. 584.

[27] Por. zwł. P l a t o n, *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 348-353.

[28] Na temat rozumienia retoryki zob. M. M e y e r, M.M. C a r r i l h o, B. T i m m e r m a n s, *Historia retoryki od Greków do dziś*, tłum. Z. Baran, Aletheia, Warszawa 2015.

(tworzeniem) rzeczywistości ludzkiej. Od starożytności w każdej epoce historycznej występują zarówno tacy myśliciele i politycy, którzy „kładą nacisk na cele i standardy absolutne, mówiąc wiele o prawdzie”[29], jak i tacy, którzy uważają „takie pomysły za mgliste lub urojone, i którzy widzą jedyną pewną rzeczywistość w bieżącej chwili i życiu jako takim”[30]. Ci ostatni to prawie bez wyjątku zwolennicy retoryki (a w Grecji także zwolennicy demokracji)[31]. Dla tych pierwszych natomiast najbardziej pociągające aspekty retoryki – możliwa niezależność od faktów, wyższość prawdopodobieństwa nad prawdą, poddawanie rozumu odurzającemu wpływowi emocji – są zapowiedzią katastrofy prawdziwego logosu, a często także zapowiedzią katastrofy wspólnoty politycznej.

Nietzsche z podziwem zauważał, że cała starożytność grecka przesiąknięta jest zarzutami pod adresem retorów, sprowadzającymi się do twierdzenia, że uwolnione od prawdy słowo w ich rękach ma większy wpływ na rzeczywistość ludzką niż słowo pojmującego prawdę filozofa[32]. Retorzy twierdzili natomiast, że z chwilą gdy „prawda wchodzi w świat, gdzie rzeczy są relatywne”[33], musi ona ustąpić pola elastyczności myślenia i sprawności przekonywania, aby jakakolwiek współpraca w ramach demokratycznej polis stała się możliwa. Sukces jednostki w dążeniu do uzyskania poparcia dla jej opinii i projektów – argumentowali wspierający retorykę sofiści – jest sukcesem demokracji jako takiej, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, rządy prawdy są rządami elity, w skrajnym przypadku platońskich „mędrców”, i nie potrzebują demokracji. Po drugie, bez sprawności retorycznej, będącej częścią praktycznej wiedzy politycznej, demokracja podcinałaby własne korzenie, nieuchronnie zmierzając w stronę anarchii. Brak umiejętności perswazji sprawiałby bowiem, że będąca kamieniem węgielnym demokracji ateńskiej równość głosu (gr. isegoria) pogłębiałaby jedynie naturalny (czyli będący skutkiem odmiennych doświadczeń, charakterów, pragnień czy interesów jednostek) chaos wyrażanych opinii – subiektywne opinie ulegałyby nieustannej proliferacji. W takiej sytuacji mowa zyskałaby niezależność od wszelkiej władzy i przestała spełniać funkcję głównego spoiwa demokratycznej wspólnoty politycznej, stając się dla niej obciążeniem nie do udźwignięcia. Pod ciężarem słów, których „głośność” nie jest regulowana za pomocą perswazji, demokracja zmienia się w ochlokrację,

[29] K e n n e d y, dz. cyt., s. 15.

[30] Tamże.

[31] Por. M e y e r, C a r r i l h o, T i m m e r m a n s, dz. cyt., s. 21.

[32] Por. C a s s i n i in., dz. cyt., s. 584. Por. też: F. N i e t z s c h e, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Fundacja Nowoczesna Polska, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/nietzsche-wola-mocy.pdf, s. 85.

[33] T. P o u l a k o s, *Isocrates and Civic Education' and the Question of Doxa*, w: *Isocrates and Civic Education*, red. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 46.

a ta – również zdaniem zwolenników retoryki – stanowi zaprzeczenie ustroju zdrowego i służącego rozwojowi obywateli[34].

Czytelnik śledzący zmiany w szeroko rozumianej humanistyce i naukach społecznych, dokonujące się co najmniej od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, bez trudu znajdzie w powyższym akapicie odniesienie do kluczowych współczesnych sporów epistemologicznych, nasilonych w wyniku krótkiej, ale burzliwej i ważnej „kariery" postmodernizmu. Trafne okazuje się zatem przywołane wyżej spostrzeżenie Kennedy'ego dotyczące związku między postrzeganiem mowy i jej funkcji a stosunkiem do świata i polityki. Spory wywołane kryzysem wiary w nowożytne „metanarracje" miały ogromne znaczenie (choć nie zawsze ich wpływ był bezpośredni) dla ożywienia debaty nad demokracją, choćby z uwagi na zakwestionowanie – czy też, jak powiedziałby Jacques Derrida, dekonstrukcję – ważnego dla niej pojęcia wolności. Nie jest jednak moim zamiarem przedstawianie aktualnych debat filozoficznych. Interesuje mnie jedynie problem polityczny: związek logosu (mowy, a więc także roz-mowy) z demokracją w warunkach akceptacji fundamentalnego rozłamu między prawdą (gr. aletheia) a opinią (gr. doxa)[35], czy też – we współczesnej odsłonie – między prawdą a postprawdą.

MOWA W POLITYCE CZYLI ROZMOWA OKALECZONA

W tym miejscu chcę postawić pewną hipotezę, która – moim zdaniem – okazuje się wiarygodna zarówno w perspektywie historycznej, jak i w świetle analizy naszych aktualnych problemów z demokracją. Otóż uważam, że zasygnalizowany w poprzednim podrozdziale rozłam jest wynikiem „nieumiarkowania w myśleniu", które miało destrukcyjny wpływ na ludzką praktykę rozmowy (także politycznej, w ramach demokracji). Rozmowy zaś nie da się prowadzić bez dialektyki, ponieważ „dialektyka to tyle, co sztuka mądrej rozmowy" właśnie, jak stwierdza Władysław Witwicki[36].

Ostatnie zdanie powyższego akapitu może – a nawet powinno – wzbudzić kolejne wątpliwości. Dzisiaj słowo „dialektyka" nasuwa dwa skojarzenia. Pierwsze odsyła do filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla, do której nawiązywali Karol Marks i Włodzimierz Lenin, drugie zaś przywołuje teorię

[34] Por. K.A. M o r g a n, *The Education of Athens: Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato*, w: *Isocrates and Civic Education*, s. 126.

[35] Por. M e y e r, C a r r i l h o, T i m m e r m a n s, dz. cyt., s. 33.

[36] Słowa te pochodzą z jednego z przypisów do dialogu *Państwo* (zob. P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, s. 218).

krytyczną szkoły frankfurckiej oraz „dialektykę oświecenia”[37] i „dialektykę negatywną”[38]. Chociaż niewątpliwie są to skojarzenia właściwe, oferują one – jak starałam się wykazać w innym miejscu[39] – skrajne i wypaczone rozumienie dialektyki. Są bowiem wyrazem tego rodzaju nieumiarkowania, które doprowadziło do rozłamu między prawdą a opinią (nie-prawdą), zmuszając teorię demokracji do przyjęcia schematu wręcz istotowo jej obcego. Te współczesne inkarnacje dialektyki pozostawiam więc bez komentarza, korzystając z opinii Władysława Stróżewskiego i Richarda McKeona, którzy otwarcie przyznawali, że zagadnienia dialektyki nie da się wyczerpać[40].

Na trop dialektyki naprowadza grecka etymologia słowa „rozmowa”. „Dia-logos” to „logos” (ze wszystkimi związanymi z tym słowem napięciami) poprzedzony przedrostkiem „diá-”, odpowiadającym polskiemu „roz-”, lecz posiadającym w klasycznej grece – jak przystało na „najbardziej wymowną mowę” – znaczenia dodatkowe: „poprzez”, „wskroś”, „pomiędzy”, „dokładnie”, „po raz drugi” i „podwójnie”. Tak pojmowana roz-mowa stanowi przedsięwzięcie poważne i pogłębiające logos. Może się ona toczyć w samotności (jako rozmowa z sobą samym), w społeczeństwie ludzkim najważniejsze są jednak rozmowy prowadzone wspólnie z innymi w sferze publicznej, gdzie „mówienie” jest nieodłącznym towarzyszem „działania”. Przez wypowiedziane słowo – jak wskazuje Hannah Arendt – człowiek objawia innym, kim jest, ale także sam „rozpoznaje siebie jako działającego, ogłaszając, co czyni, co uczynił i co zamierza uczynić”[41]. Wydawać się może, iż taka rozmowa stanowi właściwą podstawę każdej wspólnoty obywatelskiej i tym samym jest sednem ludzkiej polityczności, jeśli polityczność chcemy wiązać z czymś więcej niż tylko dominacją, władzą czy przemocą. Demokracja, z racji akceptowanej wolności słowa i równości głosu, zdaje się szczególnie sprzyjać dialogowi i rozmowie. Skoro sztuką mądrej rozmowy jest dialektyka, to można by oczekiwać, że dialektyka będzie darzona szczególnym szacunkiem. Tak jednak nie jest, i nie było tak również w starożytności. Wprawdzie dostrzegano wówczas wagę i swoistość dialektyki, zarówno jednak zwolennicy prawdy, jak i zwolennicy perswazji posługiwali się nią – podobnie jak samą rozmową – tylko jako narzędziem. Narzędzie samo w sobie zaś nie przedstawia większej wartości.

---

[37] Zob. T.W. A d o r n o, M. H o r k h e i m e r, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, M.J. Siemek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

[38] Zob. T.W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, tłum. S. Krzemień-Ojak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.

[39] Zob. I. B a r w i c k a - T y l e k, *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 47-92.

[40] Por. R. M c K e o n, *Dialectic and Political Thought and Action*, „Ethics” 65(1954), nr 1, s. 16n.; W. S t r ó ż e w s k i, *Trzy modele dialektyki*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 121n.

[41] H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 197.

Na fakt ten rzadko zwraca się uwagę. Rozmiłowana w mówieniu kultura polityczna Aten obfitowała w rozmowy, nie wszystkie one jednak spełniały kryteria rozmowy mądrej. A nawet te, które z założenia miały takimi być (wiele dzieł filozoficznych to przecież dialogi), najczęściej stanowiły tylko środek do celu. Dla zwolenników prawdy celem tym było uzyskanie wiedzy pewnej, która słusznie domagać się może uciszenia sprzecznych z nią opinii, dla zwolenników perswazji zaś było nim przekonanie większości i tym samym pokonanie konkurencyjnych „przekonywaczy" (przynajmniej do czasu kolejnej rozmowy). W obu przypadkach to nie rozmowa, ale jej konkluzja stanowiła wstęp do właściwego działania politycznego. Konkluzja finalnie uniezależniona była od uczestników rozmowy i ich indywidualnych działań: albo jako obiektywna prawda, albo jako władza partykularnej opinii. A to oznacza już „mowę", czyli rozmowę okaleczoną, pozbawioną kluczowego dla niej przedrostka.

W takiej sytuacji dialektyka jako sztuka rozmowy traciła polityczną podmiotowość i stawała się bądź drogą do prawdy (jak w myśli Platona), bądź też wsparciem dla retoryki. Wyraźne ślady takiego zawłaszczania dialektyki przez obydwie strony (i przykłady problemów z tym związanych) odnaleźć można podczas lektury platońskich dialogów *Fajdros*[42] i *Sofista*[43] skonfrontowanych z dialogiem *Państwo* – dialektyka raz okazuje się umiejętnością filozofa, innym razem zaś zwykłą dyskusją, retoryka natomiast albo jest krytykowana jako czysta sofistyka, albo doceniana ze względu na jej walory dialektyczne[44]. Łatwo zauważyć, że chociaż każda ze stron sporu o mowę chce widzieć przeciwnika jako radykalnie obcego, zdaje się im towarzyszyć przeczucie, że rozdziału tego nie da się przeprowadzić do końca. Jest coś, co łączy filozofię i sofistykę (retorykę) oraz łagodzi obyczaje.

ROZMAWIAĆ MĄDRZE CZYLI DIALEKTYCZNIE

Filozofem, który z dużym zaangażowaniem bronił samodzielności i swoistości obszaru „pomiędzy" nauką (prawdą) a retoryką (manipulacją) – a więc bronił także dialektyki – był Arystoteles. Nie bez znaczenia jest jego stosunek do demokracji: darzył ją uznaniem, a jednocześnie pozostawał wystarczająco

[42] Zob. P l a t o n, *Fajdros*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 91-186.

[43] Zob. t e n ż e, *Sofista*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 431-500.

[44] Zob. M. N a r c y, *Dialectic with and without Socrates: On the Two Platonic Definitions of Dialectic*, w: *Philosophy and Dialogue: Studies on Plato's Dialogues*, red. A. Bosch-Veciana, J. Monserrat-Molas, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2007, t. 1, s. 193-203.

krytyczny, by powstrzymać się przed pochopnym zachwytem nad politycznym potencjałem retorycznych wybiegów. Badając, w jaki sposób ludzki rozum buduje wiedzę, która w rozmowie może stać się podstawą polityki, Arystoteles odróżnia kilka typów argumentacji[45]. Trzy z nich są istotne dla niniejszych rozważań. Pierwszy można określić mianem naukowego: argumentacja wychodzi od przesłanek dających się zademonstrować, czyli takich, które jako fakty zasługują na miano prawdy. Drugi, dialektyczny, polega na wnioskowaniu z przesłanek opartych na wiarygodnej opinii. Trzeci zaś, retoryczny, posługuje się przykładem i pomija niewygodne przesłanki (jest to wnioskowanie entymematyczne), by sztucznie podnieść wiarygodność opinii.

Dialektyka stanowi więc swego rodzaju kompetencję środka, w przeciwieństwie do nauki i retoryki, które jako przeciwieństwa pozostają wobec siebie obce (jak prawda i opinia czy obecnie prawda i postprawda). Z nauką łączy dialektykę wrażliwość na prawdę, ponieważ – jak zauważa Arystoteles – właśnie dzięki prawdziwości (czyli korespondencji z faktami) dialektyka jest najbardziej przekonująca. Opinia wyraźnie sprzeczna z prawdą ma mniejsze szanse na uzyskanie akceptacji. Prawda jako taka nie wiąże jednak opinii, stąd dialektyka nie jest nauką i wydaje się bliższa retoryce, a tym samym – praktyce politycznej[46]. Dlatego Arystoteles stara się przede wszystkim przedstawić relację między dialektyką i retoryką, co okazuje się niełatwe[47]. Można powiedzieć, że retoryka jawi się jako odgałęzienie dialektyki, w którym prze-mowa retora dominuje nad roz-mową[48], a właściwe dialektyce dążenie do większej ogólności zastąpione zostaje poszukiwaniem w konkretnych faktach (fenomenach, zdarzeniach) tego, co przekonujące[49].

Olivier Reboul podkreśla, że w kulturze greckiej „uprawiało się popisy oratorskie tak, jak my gramy w tenisa lub w szachy”[50], a w grze tej zawsze był „zwycięzca i przegrany”[51]. Tym jednakże, co stanowiło o specyfice dialektyki, była następująca reguła: „Pokonać znaczy przekonać; twierdzenie uznane przez przeciwnika uchodzi *de facto* za udowodnione, i nie musi się do niego

---

[45] Por. M e y e r, C a r r i l h o, T i m m e r m a n s, dz. cyt., s. 43.

[46] Zob. I. B a r w i c k a - T y l e k, *Intricacies of Practical Wisdom: Or Why Would Aristotle Vote for Pericles Rather than Lenin*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 11(2018) nr 3, s. 321-341.

[47] Por. H. H o h m a n n, *Rhetoric and Dialectic: Some Historical and Legal Perspectives*, w: *Dialectic and Rhetoric: The Warp and Woof of Argumentation Analysis*, red. F.H. Van Eemeren, P. Houtlosser, Springer, Dordrecht 2002, s. 43.

[48] Por. E.C.W. K r a b b e, *Meeting in the House of Callias: An Historical Perspective on Rhetoric and Dialectic*, w: *Dialectic and Rhetoric*, s. 29.

[49] Por. M e y e r, C a r r i l h o, T i m m e r m a n s, dz. cyt., s. 45.

[50] Cyt. za: M e y e r, C a r r i l h o, T i m m e r m a n s, dz. cyt., s. 46. Zob. O. R e b o u l, *Rhétorique et dialectique chez Aristote*, „Argumentation” 4(1990) nr 1, s. 38-43.

[51] Cyt. za: M e y e r, C a r r i l h o, T i m m e r m a n s, dz. cyt., s. 46.

powracać”[52]. W ten sposób dialektyka pozwalała praktyce życia politycznego wykroczyć poza nieumiarkowanie teoretyków, zarówno zwolenników prawdy (filozofów), jak jej krytyków (sofistów): „Sofista nie gra, lecz tylko sprawia pozory, że gra, a jego lekceważenie reguł niszczy grę; ponieważ rozumuje jedynie pozornie, pozwala sobie na wszelkie podstępy, aby wygrać, i tym samym pozwala przeciwnikowi na ich używanie. Filozof także nie gra, obserwuje reguły, ale dla zewnętrznego celu, jakim jest poszukiwanie prawdy”[53].

Powyższy akapit zawiera kwintesencję przedstawionej w niniejszym artykule opinii (nomen omen dialektycznej, czyli w zamierzeniu będącej tylko – i aż – głosem w możliwej dyskusji), że jeśli istotnie dialog ma być sposobem ulepszenia teorii i praktyki demokratycznej, a przynajmniej sposobem zainicjowania nowego otwarcia w tych dziedzinach, to należy najpierw wyzwolić rozmowę z ciągle nawiedzającego humanistykę i nauki społeczne czarno-białego schematu, w którym trwa nieustanna walka między prawdą i postprawdą czy też nauką (która przejęła rolę filozofii) i retoryką. Retoryka jest przy tym postrzegana – tak przez jej adeptów, jak i krytyków – jako niemal magiczna sztuka, której opanowanie pozwala dowolnie sterować opiniami i zachowaniami jednostek. Mądra, dialektyczna rozmowa nie manipuluje faktami, ale też nie obawia się stawiać z nimi na równi subiektywnych przekonań, zrodzonych z indywidualnych doświadczeń. Akceptuje więc nieusuwalną różnorodność, a nawet sprzeczność opinii. Nie wyrzeka się jednak poszukiwania kryteriów, które pozwoliłyby oceniać wartość poszczególnych poglądów. Skoro bowiem prawdziwość nie jest takim kryterium, to mądra rozmowa musi opierać się na wiarygodności, przekładającej się na zaufanie. Nie są to jedynie dobrze brzmiące pojęcia. Dialektyczna wiarygodność opinii wiąże się bezpośrednio z osobą rozmawiającego. W odniesieniu do prawdy jednostka może być co najwyżej narzędziem objawiającym tę prawdę innym, w odniesieniu do postprawdy zaś jest odwrotnie: to opinia staje się narzędziem sprawnego retora. W obu przypadkach mówiący podmiot i mówione słowo są ze sobą związane relacją w dużej mierze przypadkową i instrumentalną. Odpowiedzialność podmiotu nie byłaby zatem odpowiedzialnością za głoszone treści, ale wyłącznie za efektywność w wymuszaniu posłuszeństwa tym treściom (jakiekolwiek by one były). Dialektyka natomiast czyni z jednostki podmiot opiniotwórczy, którego działanie samo staje się argumentem w toczonej rozmowie, wpływając na wiarygodność głoszonej przez jednostkę opinii. Mówiąc krótko, dialektyczna rozmowa polityczna wykazuje niską tolerancję wobec hipokryzji i pozwala włączyć do dyskursu publicznego „prywatne” działania, jeśli mają one bezpośredni związek głoszoną opinią. Jeśli otwarcie przyznaję się na przykład do

[52] Cyt. za: tamże.
[53] Cyt. za: tamże.

wartości katolickich i działam na rzecz wzmocnienia instytucji małżeństwa, to mój stan cywilny staje się informacją „publiczną", nie tracąc przy tym nic ze swej „prywatności". Nadal ode mnie zależy to, czy będę singlem, mężem (żoną), czy rozwodnikiem, ale dla uczestników rozmowy niespójność między działaniem a słowem ma znaczenie. Trzeba jednak dobrze to znaczenie zrozumieć, jeśli dąży się do podtrzymania mądrej rozmowy, a nie do jej (zawsze możliwego) okaleczenia. Niespójność taka nie może być wykorzystywana do dyskredytowania jednostki i uciszania jej głosu, może tylko służyć ocenie wiarygodności opinii w zderzeniu z opiniami alternatywnymi. Cytowana już tutaj Arendt, podkreślając, że nie ma działania bez słowa, dodała: „Czyn może być postrzegany w swojej brutalnej fizycznej zjawiskowości bez towarzyszenia słów"[54]. Dialektyk uzupełni tę wypowiedź stwierdzeniem, iż nie ma opinii bez działania, mimo że w przestrzeni publicznej mogą zaistnieć słowa bez pokrycia, niestanowiące podstawy działań wypowiadających je osób. Polityka, jeśli istotnie ma się opierać na dialogu, wymaga poważnej redefinicji samego jej rozumienia i odejścia od utożsamiania jej z władzą. Utożsamienie to pozostanie czymś oczywistym tak długo, jak długo politykę rozpatrywać będziemy w odniesieniu do logosu i pojęcia prawdy (czy to do „prawdziwej" prawdy, czy też do zmanipulowanej w czyimś interesie postprawdy). Prawda okalecza rozmowę, a w konsekwencji okalecza ludzką polityczność, wymagającą powiązanych ze słowem działań. Jak sugestywnie określił politykę Bernard Crick, nie jest ona niczym innym, jak publicznie uprawianą etyką[55], czyli bardzo indywidualną, ale świadomą i metodyczną troską o dobre życie. Dlatego właśnie – zauważa ten sam autor – nawet system demokratyczny nie zawsze i nie w każdych warunkach jest systemem rzeczywiście politycznym, czyli służącym człowiekowi.

ZAKOŃCZENIE
UMIARKOWANIE OPTYMISTYCZNE

John Dunn zatytułował jedną ze swych książek *Democracy: The Unfinished Journey* („Demokracja. Nieskończona podróż")[56]. Nieskończoną podróżą jest także ludzka rozmowa. Może dlatego zarówno demokracja, jak i dialog okazują się tak żywotne w europejskiej tradycji myślenia politycznego. Przypominamy sobie o tym najczęściej wówczas – co nie wydaje się zaskakujące

[54] A r e n d t, dz. cyt., s. 197.

[55] Zob. B. C r i c k, *W obronie polityki*, tłum. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2004.

[56] Zob. J. D u n n, *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford University Press, Oxford–New York 1992.

– gdy postaci demokracji i rozmowy, z którymi mamy do czynienia, przestają odpowiadać naszym wyobrażeniom i tęsknotom. Rację ma zatem Runciman, gdy pisze, że okresy największego rozczarowania demokracją są momentami, w których zbiera ona siły i z nadzieją rozpoczyna poszukiwanie swej nowej, lepszej (przynajmniej w założeniu) tożsamości[57]. Może więc – zamiast mówić o kryzysie, przytaczając dane empiryczne dowodzące erozji zaufania wobec polityków i instytucji demokratycznych[58] czy wzrostu tendencji populistycznych[59] – warto dołączyć swój głos do głosów tych, którzy starają się wskazać możliwe kierunki dalszego rozwoju demokracji. Zwłaszcza że krytyce rzeczywistości demokratycznej, na co również wskazują badania, towarzyszy równoczesny wzrost pozytywnych uczuć wobec norm i wartości demokratycznych jako takich[60].

Brak zaufania do instytucji demokratycznych w dużej mierze jest konsekwencją utrwalenia ekonomicznego modelu demokracji jako opinii dominującej. Opinia ta nie pozostaje bez wpływu na indywidualne i zbiorowe działanie (tak polityków, jak obywateli), powodując pewne paradoksalne skutki. Z jednej strony pobudza refleksję teoretyczną, w ramach której od dłuższego czasu prowadzona jest polemika z tak wąskim, proceduralnym ujęciem demokracji. Z drugiej strony jednak sprawia, że wysuwane propozycje zmierzają ku ujęciom normatywnym, pozostając na płaszczyźnie teoretycznej: stanowią interesujące, rozbudowane i w założeniach oraz postulatach spójne alternatywy wobec aktualnej postaci rzeczywistości demokratycznej. Mniejszą wagę natomiast przywiązuje się do empirycznej weryfikacji ich założeń i przekładania postulatów na język praktyki politycznej[61]. A przecież od lekarza wymagamy czegoś więcej niż tylko dostrzeżenia ewentualnej choroby i atrakcyjnego opisu przyszłego stanu pełnego zdrowia, które rzekomo przywróci nam dana terapia. Oczekujemy konkretnych wskazówek dotyczących leczenia, uwzględniających między innymi stadium choroby i kondycję naszego organizmu.

Liczba rodzajów terapii opracowanych w celu uzdrowienia demokracji po „zwrocie deliberacyjnym”[62] i „zwrocie partycypacyjnym”[63] jest już dziś

[57] Por. R u n c i m a n, dz. cyt., s. 293.

[58] Por. R.J. D a l t o n, *Democratic Challenges, Democratic Choices: The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*, Oxford University Press, Oxford–New York 2004, s. 191.

[59] Por. A. M a s t r o p a o l o, *Politics against Democracy: Party Withdrawal and Populist Breakthrough*, w: *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, red. D. Albertazzi, D. McDonnell, Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 30n.

[60] Por. D a l t o n, dz. cyt., s. 47.

[61] Por. I. S h a p i r o, *The State of Democratic Theory*, Princeton University Press, Princeton 2003, s. 2.

[62] J.S. D r y z e k, *Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. V.

[63] Zob. L. B h e r e r, F. M o n t a m e a u l t, P. D u f o u r, *The Participatory Democracy Turn*, „Journal of Civil Society” 12(2016) nr 3, s. 225-230.

imponująca, a każda próba ich wyliczenia byłaby niepełna[64]. Coraz częściej pojawiają się jednak wypowiedzi wskazujące na jałowość teoretycznego mnożenia odmian demokracji i zachęcające do podjęcia dialogu zdolnego ukazać punkty styczne poszczególnych propozycji. Autorzy tych wypowiedzi upatrują w dialogu także główną wartość porządku demokratycznego i w tę stronę próbują kierować teorię i praktykę demokratyczną. Równocześnie zdają się oni coraz wyraźniej dostrzegać, że nie każda demokratyczna innowacja[65] odwołująca się do rozmowy i deklarująca przewagę dialogicznego modelu demokracji nad modelem adwersaryjnym[66] jest w stanie wskazać, jak należy prowadzić ów dialog, by jego „dialogiczność" nie była jedynie frazesem lub bezkrytycznie przyjmowanym założeniem, że mowa zdecentralizowana, czyli polifonia głosów, zawsze stanowi rozmowę.

Na podstawie analiz badacze coraz częściej zauważają, że demokracja deliberacyjna nie musi sprzyjać rozmowie, a co więcej, nawet określenie demokracji mianem „dialogicznej" czy „dialogowej" (ang. dialogic, dialogical) nie prowadzi automatycznie do przełamania domniemanej przewagi „mowy" nad „roz-mową". Aby się o tym przekonać, wystarczy z uwagą przyjrzeć się choćby Anthony'ego Giddensa wizji „dialogowej demokracji", w której „dialogowość" polega przede wszystkim na ustanowieniu reguł (procedur) i środków pozwalających jednostkom i grupom żyć z innymi, zachowując wzajemną tolerancję[67]. Reguły i procedury są niewątpliwie ważnym elementem koncepcji demokracji, ale – jak słusznie komentuje tę propozycję Andrew Dobson – nie zmienią one w sposób istotny praktyki demokratycznej, jeśli w sferze publicznej wystarczającą kompetencją do prowadzenia dialogu będzie mówienie, nie zaś słuchanie konkurencyjnych opinii[68]. Polscy teoretycy i badacze również dostrzegają przeszkody związane z rozwijaniem autentycznego dialogu w sferze publicznej. Warto w tym kontekście przywołać koncepcję „niekonsensualnej" demokracji zaprezentowaną przez Leszka Koczanowicza i jego współpracowników[69]. Tego rodzaju próby przezwyciężenia trudności pozwalają żywić nadzieję, że z czasem pogłębiona zostanie refleksja nie tylko

---

[64] Por. G. S m i t h, *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 9n.

[65] Zob. m.in. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, red. M. Saward, Routledge, London–New York 2000.

[66] Zob. J. R e y k o w s k i, *Konflikt i dialog w demokracji*, http://www.kulturaswiecka.pl/node/1021.

[67] Por. A. G i d d e n s, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 129-139.

[68] Por. A. D o b s o n, *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 130.

[69] Zob. *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: Politics of Dialogue in Theory and Practice*, red. K. Jezierska, L. Koczanowicz, Ashgate, Farnham 2015; *Między rozumieniem a poro-*

nad związkiem dialogu i demokracji, ale także nad samym dialogiem, który jest – a przynajmniej może być – ułomnym wprawdzie, ale przez to bardzo ludzkim sposobem ujawniania tego, co wspólne. Do właściwego prowadzenia rozmowy potrzebne są jednak szczególne kompetencje. Niezbędna jest dialektyka, która pokazuje, jak cieszyć się wspólną rozmową i jak rozumnie korzystać z jej trwania, nie oczekując na jednoznaczne wnioski. Demokracja stanowi ustrój wykorzystujący energię niepewności, która powinna pobudzać jednostki do rozwoju i aktywnego włączenia się w tworzenie naszego wspólnego świata. Świadomość niepewności rodzi jednak niekiedy tak wielki dyskomfort, że – jako jednostki i jako społeczeństwa – staramy się za wszelką cenę ograniczyć jej dojmującą obecność. Dlatego chętnie oddajemy nasze umysły i działania, a także instytucje polityczne każdemu, kto oferuje jakąkolwiek prawdę lub namiastkę prawdy, zwalniając nas z obowiązku stawiania innym rozumnych pytań i udzielania rozumnych odpowiedzi na pytania innych. Tym samym rezygnujemy z człowieczeństwa, ponieważ – jak trafnie stwierdza Ernst Cassirer – indywidualna „odpowiedzialność" i zdolność rozmowy są tożsame z byciem człowiekiem[70].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adorno, Theodor W. *Dialektyka negatywna*, tłum. Sław Krzemień-Ojak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.

Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. *Dialektyka oświecenia*. Translated by Magdalena Łukasiewicz and Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994.

Aelius Aristides. "Panathenaic Discourse." In James Henry Oliver. *The Civilizing Power: Panathenaic Discourse of Aelius Aristides Against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation, and Commentary*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1968.

Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Translated by Anna Łagodzka. Warszawa: Aletheia, 2000.

Arystoteles. *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 2010.

Barwicka-Tylek, Iwona. "Intricacies of Practical Wisdom: Or Why Would Aristotle Vote for Pericles Rather than Lenin." *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa*, no. 3 (2018): 321–41.

———. *Prawda i sens: Dialektyka—marksizm—komunizm*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.

zumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

[70] Por. C a s s i r e r, dz. cyt., s. 49.

Bherer, Laurence, François Montameault, and Pascale Dufour. "The Participatory Democracy Turn." *Journal of Civil Society* 12, no. 3 (2016): 225–30.

Cassin, Barbara, et al. "Logos." In *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Translated by Steven Rendall, et al. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.

Cassirer, Ernst. *Esej o człowieku: Wstęp do filozofii kultury*. Translated by Anna Staniewska. Warszawa: Czytelnik, 1977.

Ceglarska, Anna. *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2019.

Crick, Bernard. *W obronie polityki*. Translated by Andrzej Waśkiewicz. Warszawa: PWN, 2004.

Crozier, Michel, Samuel Huntington, and Joji Watanuki. *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press, 1975.

Dalton, Russell J. *Democratic Challenges, Democratic Choices: The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.

d'Ancona, Matthew. *Postprawda*. Translated by Michał Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.

Dobson, Andrew. *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Downs, Anthony. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row, 1957.

Dryzek, John S. *Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Dunn, John. *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1992.

Giddens, Anthony. *Poza lewicą i prawicą: Przyszłość polityki radykalnej*. Translated by Jacek Serwański. Poznań: Zysk i S-ka, 2001.

Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*. Vol. 2. *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Herodot. *Dzieje*. Translated by Seweryn Hammer. Warszawa: Czytelnik, 2005.

Hohmann, Hanns. "Rhetoric and Dialectic: Some Historical and Legal Perspectives." In *Dialectic and Rhetoric: The Warp and Woof of Argumentation Analysis*. Edited by Frans H. Van Eemeren and Peter Houtlosser. Dordrecht: Springer, 2002.

Jezierska, Katarzyna, and Leszek Koczanowicz, eds. *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: Politics of Dialogue in Theory and Practice*. Farnham: Ashgate, 2015.

Kennedy, George A. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Keyes, Ralph. *Czas postprawdy: Nieszczerość i oszustwo w codziennym życiu*. Translated by Piotr Tomanek. Warszawa: PWN, 2017.

———. *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Press, 2004.

Koczanowicz, Leszek, Katarzyna Liszka, and Rafał Włodarczyk, eds. *Między rozumieniem a porozumieniem: Eseje o demokracji niekonsensualnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.

Krabbe, Erik C. W. "Meeting in the House of Callias: An Historical Perspective on Rhetoric and Dialectic." In *Dialectic and Rhetoric: The Warp and Woof of Argumentation Analysis*. Edited by Frans H. Van Eemeren and Peter Houtlosser. Dordrecht: Springer, 2002.

Mastropaolo, Alfio. "Politics against Democracy: Party Withdrawal and Populist Breakthrough." In *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*. Edited by Danielle Albertazzi and Duncan McDonnell. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

McKeon, Richard. "Dialectic and Political Thought and Action." *Ethics* 65, no. 1 (1954): 1–33.

Meyer, Michel, Manuel Maria Carrilho, and Benoît Timmermans. *Historia retoryki od Greków do dziś*. Translated by Zuzanna Baran. Warszawa: Aletheia, 2015.

Narcy, Michel. "Dialectic with and without Socrates: On the Two Platonic Definitions of Dialectic." In *Philosophy and Dialogue: Studies on Plato's Dialogues*. Vol. 1. Edited by Antoni Bosch-Veciana, Josep Monserrat-Molas. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007.

Newton, Kenneth, and Brigitte Geissel, eds. *Evaluating Democratic Innovations: Curing the Democratic Malaise?* London and New York: Routledge, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Wola mocy*. Translated by Konrad Drzewiecki and Stefan Frycz. Edited by Fundacja Nowoczesna Polska. https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/nietzsche-wola-mocy.pdf.

Oxford Languages. Word of the Year 2016. https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016.

Poulakos, Takis, and David Depew, eds. *Isocrates and Civic Education*. Austin: University of Texas Press, 2004.

Platon. "Fajdros." In Platon. *Dialogi*. Vol. 2. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2005.

———. "Gorgiasz." In Platon. *Dialogi*. Vol. 1. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 1999.

———. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2003.

———. "Sofista." In Platon. *Dialogi*. Vol. 2. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2005.

Reykowski, Janusz. *Konflikt i dialog w demokracji*. http://www.kulturaswiecka.pl/node/1021.

———. *Rozczarowanie demokracją: Perspektywa psychologiczna*. Sopot: Smak Słowa, 2019.

Runciman, David. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Saward, Michael, ed. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, London and New York: Routledge, 2000.
Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
Shershow, Scott Cutler, and Scott Michaelsen. *The Love of Ruins: Letters on Lovecraft*. Albany: Suny Press, 2017.
Smith, Graham. *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Stróżewski, Władysław. "Trzy modele dialektyki." In *Istnienie i sens*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Dlaczego polityka okalecza rozmowę. Pesymistyczna analiza porównawcza z optymistyczną konkluzją
DOI 10.12887/33-2020-1-129-05

Współczesny dyskurs polityczny chętnie odwołuje się do dialogu i rozmowy jako ważnego – jeśli nie najważniejszego – fundamentu zdrowej demokracji. Dążenie do poprawy komunikacji między władzą publiczną a obywatelami, a także między samymi obywatelami, stanowi podstawę wielu praktycznych innowacji demokratycznych. Autorka artykułu przyjmuje perspektywę historyczną, by zwrócić uwagę na jedną z istotnych przeszkód w prowadzeniu rzeczywistego dialogu demokratycznego: na utratę kompetencji dialektycznych. Analizuje przyczyny tego zjawiska, odwołując się do starożytnych debat filozoficznych dotyczących roli słowa w polityce.
Od czasów antycznych dialektyka postrzegana była jako sztuka mądrej rozmowy. Już wówczas jednak toczył się spór między filozofami, dostrzegającymi użyteczność dialektyki wyłącznie jako jednej z metod docierania do prawdy, a sofistami, dla których dialog stanowił przede wszystkim narzędzie twórczej manipulacji opiniami innych. Z czasem swoistość dialektyki i jej polityczna wartość uległy zapomnieniu, a dialog stał się rozmową okaleczoną (mową pozbawioną ważnego przedrostka „roz-") i sprowadzoną co najwyżej do możliwości swobodnego artykułowania partykularnych poglądów i interesów, które dzięki instytucjom i procedurom demokratycznym konkurują w walce o władzę bez możliwości zdominowania i uciszenia głosów alternatywnych. Zawarte w artykule rozważania prowadzą do wniosku, że wiarygodne połączenie dialogu i demokracji wymaga zrozumienia natury opinii dialektycznych zaangażowanych w rozmowę polityczną i odpowiedzialnego wykorzystania metody dialektycznej (w formule zaproponowanej przez Arystotelesa).

Słowa kluczowe: demokracja, dialog, dialektyka, retoryka, postprawda

Kontakt: Katera Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Kraków
E-mail: i.tylek@gmail.com
http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek

Iwona BARWICKA-TYLEK, Why Politics Mutilates Conversation: A Pessimistic Comparative Analysis with an Optimistic Conclusion

DOI 10.12887/33-2020-1-129-05

Contemporary political discourse often refers to dialogue and conversation as an important, if not the most important, element of a healthy democracy. Improving communication between public authorities and citizens, as well as between citizens themselves, is the goal of numerous practical democratic innovations. In the article, the historical perspective is used to argue that there is at least one obstacle which impedes a reliable democratic dialogue. The obstacle in question is the loss of dialectical competence, the causes of which I analyze referring to ancient philosophical debates on the role of the word in politics. Dialectic had been seen as the art of wise conversation since antiquity, but it soon fell victim to intellectual battles among philosophers, who saw it, at best, as a method of reaching the truth, and sophists, for whom dialectic was mainly a tool to creatively manipulate opinions of others. The unique political value of dialectic had been neglected over time and thus the dialogue itself became mutilated: deprived of the important prefix 'dia-' and reduced to the possibility of mere articulation of one's opinions and interests. I argue that the restoration of genuine dialogue in a democracy requires a deeper understanding of the nature of dialectical opinions engaged in political conversation, and the correct application of the dialectical method in the Aristotelian sense of the term.

Keywords: democracy, dialogue, dialectic, rhetoric, post-truth

Contact: Katera Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland
E-mail: i.tylek@gmail.com
http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 69-90
DOI 10.12887/33-2020-1-129-06

Magdalena SAGANIAK

JAK ZROZUMIEĆ DRUGIEGO?
Bachtin i Habermas

Wypowiedziane w danych okolicznościach słowo jest w ścisłym sensie niepowtarzalne. Nikt nie będzie już nigdy tym człowiekiem i nikt nigdy nie znajdzie się w tej samej sytuacji i w tym samym miejscu, by wypowiedzieć słowo o tym właśnie znaczeniu. Każdy akt mowy jest niepowtarzalny, choć każda użyta w nim forma leksemu była i będzie używana jeszcze miliony razy. Słowo (akt mowy) jest czystym idios, odzwierciedlającym czyjąś niepowtarzalną subiektywność, rozumność i wolę.

Jürgen Habermas i Michaił Bachtin pozornie nie mają ze sobą wiele wspólnego. W erudycyjnych pracach Habermasa nie można znaleźć nazwiska Bachtina, Bachtin zaś zdawał się nie znać pism Habermasa[1]. Teksty tych dwóch myślicieli można jednak wprowadzić w twórczy dialog[2].

[1] Habermas wymienia nazwisko Bachtina jedynie jako autora znanej na Zachodzie książki o Rabelais'm i kulturze ludowej, która niemieckiemu filozofowi „otworzyła oczy" na żywą i ważną obecność w kulturze dyskursów innych niż oficjalne (zob. J. H a b e r m a s, *Further Reflections on the Public Sphere*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge, Massachusetts–London, The MIT Press 1992, s. 421-461).

[2] W dwudziestym wieku nazwiska Bachtina i Habermasa rzadko były zestawiane. T. Gregory Garvey, podkreślając ten fakt i wskazując na oczywiste różnice stanowisk obu myślicieli, dostrzegł też następujące podobieństwa: „Habermas i Bachtin zajmują podobne stanowisko w co najmniej czterech kwestiach. Po pierwsze, zgadzają się co do tego, że zanim można będzie ustanowić równość w sferze relacji społecznych, należy ukształtować ją poprzez wprowadzenie egalitarnych relacji w dziedzinie komunikacji. Po drugie, obaj starają się uchwycić istotę komunikacji nie na zasadzie analiz językowych, lecz poprzez analizę ustrukturowania i zapośredniczenia «ja» oraz relacji intersubiektywnych w aktach komunikacyjnych. Obaj analizują komunikację jako instytucję społeczną, która przypomina system polityczny bądź tradycję religijną. Po trzecie, obaj dostrzegają szczególną wagę dziedzin opartych na dialogu, w których relacje siły zostają częściowo zneutralizowane przez ich wyeksponowanie. W końcu, po czwarte, obaj żywią przekonanie, że analizy relacji komunikacyjnych stanowią sposób budowania krytyki społecznej, ta zaś dzięki demistyfikacji pewnych sytuacji, w których w akty mowy i w akty komunikacji wpisana jest dominacja, może pomóc w zdefiniowaniu bardziej etycznego oblicza świata" (T.G. G a r v e y, *The Value of Opacity: A Bakhtinian Analysis of Habermas's Discourse Ethics*, „Philosophy and Rhetoric" 33(2000) nr 4, s. 370 – jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.S.). Greg M. Nielsen przeprowadza obszerne porównanie poglądów tych dwóch filozofów w obszarze filozofii społecznej, wprowadzając ich myśl w zagadnienia rozwijanej przez siebie transkulturacji (zob. G.M. N i e l s e n, *The Norms of Answerability: Social Theory Between Bakhtin and Habermas*, Suny Press, Albany 2002). Bachtinowski dialog i Habermasowską działalność komunikacyjną opisuje on w perspektywie dwóch podstawowych pytań: „Co powinienem uczynić, kiedy staję wobec kogoś, kto może udzielić repli-

Pisana w latach 1959-1961 na wygnaniu w Sarańsku syntetyczna rozprawa Michaiła Bachtina *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*[3], choć niedokończona i w niektórych fragmentach przyjmująca zaledwie postać konspektu, należy do najgłębszych prac z zakresu filozofii języka i literatury. Jednoczy wiele wątków, szczegółowo opracowanych w innych pismach rosyjskiego badacza, ukazując – aczkolwiek w sposób nie całkiem jawny – podstawy epistemologiczne i antropologiczne Bachtinowskiej filozofii. Wiele idei łączy ten fascynujący brulion z pracą *W stronę filozofii czynu*[4], ukazującą Bachtinowską antropologię jako analizę człowieka obdarzonego mową, która daje mu możliwość istnienia rozumnego i odpowiedzialnego oraz działania w społeczeństwie poprzez swoje słowo.

Znacznie późniejsza praca Habermasa *Teoria działania komunikacyjnego*[5], ogłoszona w roku 1981, mogłaby stanowić przykład słowa dialogicznego w rozumieniu Bachtinowskim. W brawurowym, obejmujący około tysiąca trzystu stron wywodzie, Habermas w sposób szczegółowy i bezpośredni prowadzi dialog z dziesiątkami myślicieli z kręgów niemieckiego i anglosaskiego, aktywnymi w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, a w sposób pośredni lub mniej ewidentnie – z całą wielką tradycją filozoficzną, zwłaszcza niemiecką, przede wszystkim zaś ze spekulatywnym i historiozoficznym ujęciem Rozumu przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla, z dialektyką Karla Marksa i szkoły frankfurckiej, z filozofią radykalnego dialogu oraz z Gadamerowską hermeneutyką[6]. W ten sposób Habermas

---

ki?" i „Jak osiągnąć porozumienie z drugim?" (tamże, s. 26). John Michel Roberts przekonuje, że Bachtinowska teoria wypowiedzi jest bliższa praktyce niż Habermasowska (zob. J.M. R o b e r t s, *Discourse or Dialogue? Habermas, the Bakhtin Circle, and the Question of Concrete Utterances*, „Theory and Society" 41(2012) nr 4, s. 395-419). Badacz myśli Bachtina Dominick LaCapra wspomina nazwisko Habermasa w kontekście stosunku Bachtina do marksizmu (por. D. L a C a p r a, *Bachtin, marksizm i karnawał*, tłum. Ł. Wróbel, w: *Ja – Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, red. D. Ulicka, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2009, t. 2, s. 457). Porównania dokonuje również Michael E. Gardiner (zob. M.E. G a r d i n e r, *Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and the Public Sphere*, w: *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, red. N. Crossley, J.M. Roberts, Blackwell, Oxford 2004, s. 28-48).

[3] Zob. M. B a c h t i n, *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*, tłum. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki" 68(1977) nr 3, s. 265-288.

[4] Zob. t e n ż e, *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.

[5] Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999; t e n ż e, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. Zob. też dokonaną przez tłumacza analizę tego tekstu: t e n ż e, *Theorie des kommunikativen Handelns*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1995.

[6] Na temat stosunku Habermasa do tradycji filozoficznej zob. m.in. D.M. R a s m u s s e n, *Communicative Action and Philosophy*: *Reflections on Habermas „Theorie des Kommunikativen Handelns"*, w: *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*, red. D.M. Rasmussen, J. Swin-

podsumowuje swoje dokonania z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, łącząc filozofię społeczeństwa, filozofię języka i filozofię wiedzy na gruncie pragmatycznie ujętej teorii komunikacji, która w tym czasie uważana była za naukę zdolną do integracji różnych dziedzin humanistyki.

HERMENEUTYKA

Po lekturze prac *Problem tekstu* i *Teoria działania komunikacyjnego* współczesnego czytelnika uderza pewien wspólny rys obu rozpraw. Rys ten nazwałabym hermeneutycznym; jest nim sposób prowadzenia rozumowania od faktu istnienia rozumienia – którego ani Bachtin, ani Habermas nie ujmują psychologicznie – przez wyjaśnienie jego warunków, do intersubiektywnie lub obiektywnie rozumianego świata. Obaj myśliciele wydobywają zasady rozumności człowieka, dokonując analizy aktów mowy i komunikacji – zajmując zarazem stanowisko przeciwne wobec skrajnego relatywizmu. Obaj – nie czyniąc bezpośrednich deklaracji – opowiadają się za wolnością każdej jednostki, zakotwiczoną w rozumności, z której wypływa zdolność do myślenia i do świadomego, celowego działania, angażującego całą osobę ludzką. W ujęciu ich obu każde słowo (mowa, akt mowy) to wolny i twórczy akt, mający konsekwencje w każdym dającym się wyróżnić wymiarze: obiektywnym, społecznym i subiektywnym. Obaj myśliciele prowadzą refleksję nad tym, co stanowi „międzypodmiotową" rozumność, chociaż w czym innym widzą jej fundament. Obaj projektują życie społeczne jako sferę otwartej, dynamicznej równowagi między wolnością indywiduum a jego związkami ze wspólnotą – można w tym dostrzec wyraźny rys antytotalitarny.

HABERMASOWSKA ZASADA ROZWOJU MYŚLENIA PRAWDA I RACJONALNOŚĆ KOMUNIKACJI

Habermas nie definiuje wiedzy, lecz zaznacza jej związek z racjonalnością. Pojęcie wiedzy objaśnia pragmatycznie, poprzez analizę ekspresji językowych (widzę tu nawiązanie do Diltheyowskiego rozróżnienia życia, ekspresji oraz rozumienia) i celowych działań. Wiedza ujawnia się bezpośrednio w ekspresjach będących zdaniami propozycjonalnymi (wyrażającymi sąd w sensie logicznym), a pośrednio w działaniach skierowanych ku celom, w których

---

dal, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Dehli 2002, t. 1, s. 223-242; A. D u p e y r i x, *Zrozumieć Habermasa*, tłum. M.N. Wróblewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013 (rozdz. „Sens zaangażowania", s. 3-12, oraz „Zarys biografii", s. 12-29).

jest ona dana implicite (ale najczęściej może być przekształcona w wiedzę eksplicytną). Każdy, kto wygłasza zdanie propozycjonalne – mówiąc językiem Habermasa – zgłasza roszczenie do prawdziwości. Obok zdań propozycjonalnych (opisowych, deskryptywnych), odnoszących się do faktów, Habermas wyróżnia jeszcze trzy inne typy ekspresji: ekspresje odnoszące się do norm, do świata wewnętrznego, do świata zewnętrznego i do samej wypowiedzi. Każda z ekspresji wnosi swoiste roszczenie ważnościowe: ekspresja deskryptywna wnosi roszczenie do prawdziwości (względem faktów), ekspresja normatywna – do słuszności (względem norm), ekspresja ewaluatywna (do tego typu zalicza się między innymi zdania artykułujące stany wewnętrzne i oceny estetyczne) – do adekwatności (względem stanów wewnętrznych), a ekspresja eksplikująca – do zrozumiałości (względem norm poprawności i norm semantycznej budowy wypowiedzi)[7].

Kwestia uzasadniania ma dla Habermasa znaczenie kluczowe przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, filozof ten uważa, że znaczeniem zdania jest jego uzasadnienie[8], co pozwala – po drugie – ująć kwestię znaczenia jako pragmatyczną (chodzi tu de facto nie o zdanie jako takie, ale o zdanie wypowiedziane w określonych okolicznościach, czyli o rozumianą pragmatycznie wypowiedź), a to z kolei łączy się – po trzecie – z ujęciem mówienia jako działania w świecie społecznym, umożliwiając przeniesienie kwestii znaczenia z ogólnie ujętego pola pragmatycznego w sferę komunikacji społecznej.

Pragmatyczne ujęcie znaczenia zdania jako jego uzasadnienia, wielokrotnie dyskutowane[9], jest ogromnym krokiem naprzód w filozofii języka, która najczęściej sytuowała znaczenie zdania li tylko w systemie języka. Tymczasem zrozumienie wypowiedzi jest czymś zasadniczo bogatszym i spełnia inne warunki niż rozumienie znaczenia zdania, które zostaje w niej wykorzystane – wiedział o tym już Ferdinand de Saussure, postulując powołanie pragmatyki jako osobnej nauki o języku, a w charakterystyczny dla siebie sposób rozwijali pragmatykę Charles Sanders Peirce i Ludwig Wittgenstein, których poglądy Habermas zna i komentuje. Habermasowskie ujęcie znaczenia zdania jako jego uzasadnienia przerzuca też most między zdaniem a kilkuzdaniową wypowie-

---

[7] Por. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 84n. Ze względu na ekonomię własnego wywodu, rekonstruując poglądy Habermasa, będę się odwoływać przede wszystkim do tej szeroko znanej i omawianej publikacji.

[8] „Akt językowy rozumiemy tylko wówczas, jeśli wiemy, co sprawia, że jest on akceptowalny". Tamże, t. 1, s. 213.

[9] Problem ten omawia między innymi Karl-Otto Apel (por. K.O. A p e l, *Normatively Grounding „Critical Theory" through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas*, w: *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*, t. 2, s. 345; t e n ż e, *Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit. Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung*, „ProtoSociology" 1992, t. 2, nr 1 (styczeń), s. 2-15).

dzią i rozmową, pokonując ową zaczarowaną granicę dzielącą wcześniej teorię zdania (w której główną rolę odgrywała gramatyka) od teorii tekstu (w której główną rolę odgrywała poetyka) i teorii wypowiedzi (w której wiodącą rolę odgrywała retoryka). Zarazem ujęcie to pobudza rozwój nowego typu logiki – logikę argumentacji.

Powiązanie znaczenia zdania z jego uzasadnieniem było ruchem genialnym, miało też jednak negatywne skutki. Habermas został zmuszony – wewnętrzną logiką swojego przedsięwzięcia – do dokonania podziału wypowiedzi ze względu na typ argumentacji, którego można by użyć w trakcie uzasadniania. Doprowadziło go to do wydzielenia trzech względnie samodzielnych „światów", w których żyje człowiek: świata obiektywnego (świata faktów), świata społecznego („zakładanego jako ogół wszystkich relacji interpersonalnych"[10]) oraz świata wewnętrznego („do którego uprzywilejowany dostęp ma tylko jednostka"[11]). Stanowią one pewnego rodzaju konstrukty pojęciowe, tworzące komplementarny układ wzajemnych zależności[12]. Jednakże, jak Habermas sam zauważa, w autentycznym życiu jednostki „światy" te istnieją jako całość. Powrócimy jeszcze do tego zagadnienia.

POROZUMIENIE

Racjonalność komunikacyjna jest ściśle powiązana z możliwością dochodzenia do porozumienia[13]. Habermas wyróżnia dwa jego typy: dochodzenie do celu (instrumentalne) i dochodzenie do zgody (kognitywne). Porozumienie to spotkanie subiektywnych światów rozmówców posługujących się językiem i różnymi regułami komunikacyjnymi obecnymi w życiu społecznym, nie polega jednak na wejściu w subiektywny świat mówiącego, lecz na ujęciu tego, co mówi on, na tle przyjętych sposobów weryfikacji ważności jego roszczeń, które są racjonalnie sprawdzalne. Podejście to, jak łatwo zauważyć, wyraźnie kieruje się przeciwko ujęciom psychologicznym i przeciw teorii wczucia, ale także – czego nie mogę w tym wywodzie wykazać – przeciwko kulturalistycznym ujęciom komunikacji, ograniczającym porozumienie do użycia reguł znanych obu rozmówcom i do uruchomienia wiedzy wspólnej im obu. Docho-

[10] H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 105.

[11] Tamże.

[12] Tamże.

[13] Greg M. Nielsen przestrzega przed budzącą krytyczne uwagi interpretacją działania komunikacyjnego (w rozumieniu Habermasa) jako dochodzenia do zgody. Podtrzymuje natomiast wątpliwość co do możliwości odtworzenia powszechnie ważnych norm działania komunikacyjnego na podstawie analizy zachowań właściwych uczestnikom wybranych sfer jednej tylko kultury (por. N i e l s e n, dz. cyt., s. 34n.).

dzenie do porozumienia jest możliwe i może być owocne dzięki racjonalnemu oddzieleniu „światów" posługujących się różnymi zasadami uprawomocnienia ekspresji. „Trzy formalne koncepcje światów, jakie występują pojedynczo lub parami w innych modelach działania, mówiący integrują, tworząc z nich system, i zakładają wspólnie ów system jako ramy interpretacyjne, w obrębie których mogą uzyskiwać porozumienie. Teraz już nie odnoszą się oni *wprost* do czegoś w świecie obiektywnym, społecznym czy subiektywnym, lecz ekspresje swe relatywizują z uwagi na możliwość zakwestionowania ich ważności przez innych aktorów. Dochodzenie do porozumienia funkcjonuje jako mechanizm koordynacji działań tylko w ten sposób, że uczestnicy interakcji zgadzają się co do postulowanej (*beanschpruchte*) prawomocności swych ekspresji, tzn. intersubiektywnie uznają wzajemnie podnoszone roszczenia ważnościowe. Mówiący zgłasza poddawalne krytyce roszczenie, ustosunkowując się swą ekspresją do przynajmniej jednego ze «światów» oraz wykorzystując przy tym okoliczność, iż ta relacja między aktorem a światem z zasady podlega obiektywnemu osądowi, po to by wezwać drugą stronę (*seines Gehenuebers*) do zajęcia racjonalnie umotywowanego stanowiska. Pojęcie działania komunikacyjnego zakłada język jako swego rodzaju medium dochodzenia do porozumienia, w toku którego ich uczestnicy, odnosząc się do jednego ze «światów», wysuwają wzajem roszczenia ważnościowe, które można akceptować bądź kwestionować"[14].

Oczywiście komunikacja rzadko osiąga opisaną tu formę. Najczęściej przyjmuje postać komunikacji „rozmytej (*diffusen*), kruchej, stale rewidowanej, tylko chwilowo zwieńczonej powodzeniem, w toku której uczestnicy opierają się na problematycznych i niewyjaśnionych presupozycjach i po omacku zmierzają od jednego okazjonalnego momentu wspólnego do drugiego"[15].

Przekroczenie granicy między rozmówcami dokonuje się dzięki interpretacji: „Zadanie interpretacyjne, przed jakim stoją obie strony, polega na tym, by interpretację sytuacji dokonywaną przez Innego w taki sposób włączyć we własną interpretację *sytuacji*, żeby w zrewidowanej wersji «jego» świat zewnętrzny i «mój» świat zewnętrzny mogły być – mając za tło «nasz świat życia» – relatywizowane względem «świata» i żeby odbiegające od siebie definicje sytuacji mogły w dostatecznym stopniu pokryć się ze sobą"[16].

W przypadku interpretacji tekstu, który pochodzi z innego świata życia, zadanie to jest trudniejsze, lecz nie jest niewykonalne: „Podmioty nie odnoszą się już wprost do czegoś w świecie obiektywnym, społecznym, subiektywnym, lecz relatywizują swe wypowiedzi na temat czegoś w świecie ze względu na

[14] Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 186.
[15] Tamże, s. 188n.
[16] Tamże, s. 188.

możliwość zakwestionowania ich ważności przez inne podmioty. Porozumienie się funkcjonuje jako mechanizm koordynowania działania w ten sposób, że uczestnicy interakcji godzą się, co do postulowanego obowiązywania swych wypowiedzi, to znaczy uznają intersubiektywnie roszczenia do ważności, które wzajemnie podnoszą"[17].

Przedstawione w powyższych cytatach ujęcie interpretacji jest w pełni zgodne z tradycją hermeneutyczną. Podobne fragmenty można by odnaleźć w pismach Friedricha Schleiermachera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. W przywołanych tekstach pojawiają się jednak także pewne elementy specyficzne dla koncepcji Habermasa. W celu objaśnienia możliwości interpretacji wprowadza on nie tylko dawne pojęcia hermeneutyczne, takie jak „ekspresja", „rozumienie", „dochodzenie do porozumienia" czy „horyzont", ale także pojęcia charakterystyczne dla jego własnej myśli: „przekonanie o posiadaniu ważności" (czyli „roszczenie ważności"), „rozumność" i „wezwanie drugiej strony do zajęcia stanowiska".

Zdaniem Habermasa ego musi ujmować ekspresję innego jako ucieleśnioną symbolicznie wiedzę[18]. Porozumienie polega na celowym, kontrolowanym i wyspecjalizowanym użyciu umiejętności językowych, komunikacyjnych, społecznych i – górujących nad nimi wszystkimi – umiejętności władania rozumem, który przygotowany jest na to, by zmierzyć się ze znaczeniem niepowtarzalnej wypowiedzi w niepowtarzalnej sytuacji.

Porozumienie następuje we wspólnym świecie rozumności, pojmowanej jako pewnego rodzaju rzeczywistość, choć nie jest to rzeczywistość ujęta transcendentalnie. Habermas poszukuje owej rozumności nie jako takiej, lecz – znowu – tylko pragmatycznie, jako racjonalnej struktury osiągania porozumienia, która byłaby powszechnie prawomocna. Stwierdza: „Jest to bardzo mocny postulat z punktu widzenia kogoś, kto operuje bez metafizycznej asekuracji i przy tym nie wierzy już w możliwość zrealizowania ścisłego programu transcendentalnopragmatycznego, zgłaszającego pretensje do dostarczenia ostatecznych uzasadnień"[19]. Habermas nakreśla trzy drogi prowadzące do wykrycia tej struktury i obiera trzecią z nich, polegającą na przebadaniu procesów racjonalizacji społecznej[20]. Badanie to, znajdujące się dopiero u początku, nie ma być badaniem historycznym, lecz jest systematycznym badaniem problemów, które „mogą zostać rozwiązane za pomocą racjonalizacji sformułowanej w terminach komunikacyjnych"[21]. „Ku temu celowi – pisze dalej Habermas

[17] T e n ż e, *Pojęcie działania komunikacyjnego. Uwagi wyjaśniające*, tłum. A.M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo", 30(1986) nr 3, s. 42.

[18] Por. t e n ż e, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 210.

[19] Tamże, s. 254.

[20] Por. tamże, s. 250-257.

[21] Tamże, s. 252.

– może nas zawieść nie historia idei, lecz historia teorii budowana w zamyśle systematycznym”[22].

RACJONALNOŚĆ

Przyjrzyjmy się bliżej Habermasowskiemu pojęciu racjonalności, w której mają się ugruntować rozumienie, interpretacja i komunikacja. Termin „Rationalität”, oddany przez tłumacza za pomocą słowa „racjonalność”, ma w filozofii Habermasa znacznie szerszy zakres niż jego polski odpowiednik i semantycznie bliższy jest słowu „rozumność”, które łączy tę specyficzną wewnętrzną właściwość człowieka z posługiwaniem się mową, możliwością podejmowania celowych działań, zdolnością do oceny moralnej i z refleksyjnym odniesieniem do samego siebie. Tłumacz wybrał słowo „racjonalność” prawdopodobnie ze względu na to, że w koncepcji Habermasa „Rationalität” oznacza także zdolność do oceny swoich i czyichś zachowań pod względem ich skuteczności oraz zdolność dochodzenia do konsensu, a więc pragmatyczną sprawność w odnoszeniu się do świata obiektywnego i w aktywności w świecie społecznym. Wybrał je także ze względu na procesy racjonalizacji, które Habermas – za Maxem Weberem – upatruje w „odczarowaniu świata”[23], czyli w wyzwoleniu go z wyobrażeń związanych z sakralnym ujęciem rzeczywistości[24].

---

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 30n.

[24] Zdecydowane odrzucenie teologii i filozofii chrześcijańskiej można uważać za uwarunkowane ideologicznie, choć ma ono wyraźny rys metodologiczny, który częściowo ten krok uzasadnia. Otóż przyjęcie sakralnego obrazu świata bardzo by skomplikowało obraz rzeczywistości, trzeba byłoby bowiem brać pod uwagę rozumność inną niż ludzka, pozaludzkie źródła norm moralnych, a także rzeczywistość inną niż ta ustanawiana na drodze intersubiektywnego poznania i rozważania jego warunków. I chociaż Habermas bardzo się wystrzega przyjmowania pojęć uwarunkowanych kulturowo, a zwłaszcza kulturowo uwarunkowanego pojęcia racjonalności (będącego dla niego głównym narzędziem rozumienia świata), to przyjmuje ową ograniczoną, „postmetafizyczną” i „odczarowaną” koncepcję racjonalności jako tę, do której ludzkość doszła w wyniku rozwoju samej racjonalności (która niejako weszła w fazę samoopisu). To ujęcie racjonalności, jako zawężające, wielokrotnie komentował Hans-Georg Gadamer. Szeroką dyskusję z tym „zamykającym” myśleniem Habermasa podejmuje Nicholas Adams (zob. N. A d a m s, *Habermas and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006), między innymi próbując oddzielić Habermasowskie myślenie o racjonalizacji od jego myślenia o sekularyzacji społeczeństw zachodniej Europy jako skutku racjonalizacji, a także przedstawić inne niż metafizyczne komponenty życia religijnego i wskazać na zalety bardziej pluralistycznego – to znaczy w większym stopniu akceptującego ludzi religijnych – ujęcia życia społecznego. Dyskusję Habermasa z neokonserwatystami omawia Stanisław Czerniak w artykule *Rozum a opinia publiczna* (zob. S. C z e r n i a k, *Rozum a opinia publiczna*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2, s. 57-70).

W pojęciu racjonalności komunikacyjnej odsłania się najbardziej podstawowa – w ujęciu Habermasa – funkcja działania komunikacyjnego, polegająca na zmierzaniu do racjonalnie umotywowanego konsensu. Nie znaczy to oczywiście, że konkretni rozmówcy potrafią lub chcą dojść do zgody, nie oznacza to także dojścia do uznania tego samego sądu, oznacza zaś upewnienie się co do możliwości wspólnego działania, nawet w warunkach utrzymywania się różnicy zdań, niezgodności norm i niezgodności w ujęciu świata życia. Konsens, jak aprobująco referuje Habermas poglądy Stephena Toulmina[25], polega na ustanowieniu relacji między „ich" a „naszymi" standardami uznawania argumentów, między tym, co ma ważność „dla nas", a co „dla nich". „Zaletę Toulminowskiego podejścia upatruję właśnie w tym, że dopuszcza ono pluralizm roszczeń ważnościowych, nie unieważniając zarazem krytycznego sensu prawomocności, który transcenduje ograniczenia czasowo-przestrzenne i społeczne"[26].

Transcendowanie wszelkich ograniczeń możliwe jest dzięki racjonalności, którą Habermas zakorzenia w logosie. Pisze: „Jeśli wychodzimy od niekomunikacyjnego użycia wiedzy propozycjonalnej w działaniach celowych, z góry dokonujemy rozstrzygnięcia na korzyść owego pojęcia *racjonalności kognitywno-instrumentalnej*, które za pośrednictwem empiryzmu odcisnęło się silnym piętnem na rozumieniu przez epokę nowoczesności samej siebie. Konotuje ono skuteczne samoutwierdzenie, co możliwe się staje dzięki opartemu na wiedzy (*informierte*) panowaniu nad warunkami przygodnego otoczenia oraz inteligentnemu przystosowaniu się do tych warunków. Jeśli wychodzimy natomiast od komunikacyjnego użycia wiedzy propozycjonalnej w działaniach językowych, z góry dokonujemy rozstrzygnięcia na korzyść szerszego pojęcia racjonalności, które nawiązuje do niegdysiejszych wyobrażeń logosu. To pojęcie *racjonalności komunikacyjnej* niesie w sobie konotacje, które ostateczne źródło mają w centralnym doświadczeniu mocy, jaką odznacza się mowa jednocząca w sposób pozbawiony przymusu oraz fundująca konsens; mowa posługująca się argumentami, za pośrednictwem której różni uczestnicy przezwyciężają swe zrazu subiektywne zapatrywania i dzięki wspólnemu podzielaniu (*Gemeinsamkeit*) rozumowo umotywowanych przekonań upewniają się zarazem co do jedności świata obiektywnego oraz intersubiektywności ich życiowego związku (*ihres Lebenszusammenhangs*)"[27].

Rozumność człowieka – nazywana przez Habermasa racjonalnością – okazuje się swego rodzaju siłą, która pozwala korygować i przezwyciężać błędy

[25] Zob. S.E. T o u l m i n, *The Uses of Argument*, Cambridge Uniwersity Press, Cambridge, New York, 1958.

[26] H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 69.

[27] Tamże, s. 32n.

ludzkiego poznania i błędy działania, a także – jak się później okaże – odkrywać struktury społeczne fałszujące poznanie i zasady krępujące wolność.

„WELT" I „LEBENSWELT"

Przyjmowane przez Habermasa pojęcie świata jest – jak można się było spodziewać – dość złożone i skonstruowane w duchu filozofii krytycznej Immanuela Kanta (świat jest tym, co daje się ująć za pomocą ludzkich władz poznawczych), a także w duchu tradycji hermeneutycznej, fenomenologicznej oraz w duchu filozofii społecznej: jako świat życia (niem. Lebenswelt). Poza badaniem i poza przedmiotem rozmowy znajduje się szereg nierozpoznanych jeszcze zjawisk, które nie zostały objęte refleksją, ale traktowane są zawsze jako możliwe do objęcia nią. Wydaje się, iż stanowią one swego rodzaju residua, w których racjonalność może się rozszerzać i z których może ona czerpać. W koncepcji Habermasa jest to sfera, którą określa on czasami jako Welt (świat), a czasami jednak jako Lebenswelt (świat życia). Wystrzegając się używania pojęć, które miałyby sens ontologiczny, wprowadza je zawsze jako pojęcia pragmatyczne. Świat jest tym, co w naszym życiu poznaliśmy i co możemy poznać.

Trzeba zauważyć, że Habermas postrzega Lebenswelt na dwóch poziomach. Jako powiązana z daną subiektywnością, każda sfera Lebenswelt związana jest z tym i tylko tym aktorem. Należy jednak rozumieć ją także jako sferę możliwego doświadczenia wszystkich możliwych rozmówców. W tej właśnie sferze, na którą może rozszerzyć się porozumienie, przekraczając ograniczenia dowolnego subiektywnego świata życia, spełnia się konsens. Każdy z rozmówców jest racjonalny i potrafi podać argumenty przemawiające za uznaniem sądów, które głosi, ale potrafi też uznać racjonalność swego rozmówcy i racjonalność jego argumentów. Ten sposób myślenia prowadziłby do skrajnego relatywizmu, gdyby nie omówione tu już przekonania Habermasa, które dla porządku raz jeszcze wymienimy i nazwiemy: (1) przekonanie, że oba typy argumentacji wynikają ze zdolności, która podzielana jest przez obu rozmówców, czyli z racjonalności, oraz (2) przekonanie, że owa racjonalność spełnia się w świecie życia.

Pojęcie „Lebenswelt" rozumiane jest przez Habermasa bądź czysto subiektywnie, bądź jako sfera wspólnego potencjalnego doświadczenia każdych dwóch rozmówców i wszystkich ludzi – niejasność ta może się wydawać błędem. Namysł nas tą kwestią pozwala jednak wykazać, że w kontekście koncepcji Habermasa dwuznaczność tego pojęcia okazuje się jego siłą. Otóż granice subiektywnego świata życia są stale przekraczane w kierunku intersubiektywności wspólnego świata, z zachowaniem poczucia odrębności własnego świata

życia[28]. Z powodu podwójności statusu Lebenswelt Habermas może wpisać w porozumienie zasadę, iż ze względu na właściwą człowiekowi racjonalność każdy dyskurs, jeśli prowadzony jest wystarczająco długo i na tyle uważnie, by stać się dyskursem uporządkowanym, zasadniczo może doprowadzić do zgody[29].

Jak jednak – w układzie pojęć obranych przez Habermasa – pomyśleć poszerzenie świata życia danego indywiduum bez naruszenia tożsamości podmiotu? Jego tożsamość określona jest wszak tylko komunikacyjnie. W literaturze niemieckiej drugiej połowy dwudziestego wieku, w tych fragmentach, w których trzeba objaśnić poszerzenie owego świata życia wskutek wymiany argumentów, czyli przejście od jednego typu racjonalności do innego, przywołuje się poglądy Jeana Piageta i Thomasa Kuhna[30]. W takim ujęciu osiągnięcie konsensu oznaczałoby przejście obu rozmówców do nowych struktur poznawczych, które zyskiwałyby ważność w nowych paradygmatach.

SŁOWO MICHAIŁA BACHTINA

Wskazówki do odpowiedzi na postawione wyżej pytania o tożsamość można znaleźć w myśli Bachtina.

Rosyjski badacz prowadzi rozważania nad wypowiedzią w kilku możliwych jej wymiarach. Zakłada, że każde słowo (Bachtin najczęściej używa wyrazu „słowo" właśnie w znaczeniu „wypowiedź") zostaje wypowiedziane do kogoś, a zatem z natury swej jest dialogowe. Moment pragmatyczny występuje w Bachtina rozumieniu każdej wypowiedzi jako aktu mowy, słowa-czynu, za który mówiący ponosi odpowiedzialność i który stanowi realne działanie w ludzkim świecie. Poza tym każda wypowiedź nie tylko odnosi się do swego autora i do jego bezpośredniego odbiorcy, lecz także – dialogowo – do innych, już dawniej wypowiedzianych słów, co potencjalnie przenosi ją z konkretnego

[28] Hans-Otto Apel zauważa, że rys ten wspólny jest hermeneutyce, poglądom Habermasa i jego własnemu podejściu, a następnie pokazuje różnice w myśleniu o korzystaniu z Lebenswelt (A p e l, *Normatively Grounding „Critical Theory" through Recourse to the Lifeworld?*, s. 344n.). W inny sposób omawia pojęcie „Lebenswelt" David Rasmussen, podkreślając, że jego materialny wymiar jest podstawą dla istnienia kultury, społeczeństwa i jednostki (R a s m u s s e n, dz. cyt., s. 242). Rasmussen omawia także ważną koncepcję wewnętrznej kolonizacji Lebenswelt, przeciwko której kierowane jest ostrze krytycznego (w sensie Kantowskim i Marksowskim) myślenia Habermasa.

[29] Por. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 89.

[30] Zob. J. P i a g e t, *Równoważenie struktur poznawczych. Centralny problem rozwoju*, tłum. Z. Zakrzewska, PWN, Warszawa 1981; T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, PWN, Warszawa 1968.

punktu czasu i przestrzeni w sferę intersubiektywną[31]. Każda wypowiedź jest zatem dialogiczna, i to w dwóch wymiarach – jako skierowana ku określonemu rozmówcy i jako potencjalnie dająca się skonfrontować z każdą inną wypowiedzią. W bardzo ważnej, choć niedokończonej rozprawie Bachtina *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*, przyjmującej w niektórych fragmentach postać konspektu, możemy znaleźć skrótowe ujęcie tego problemu: „Do problemu stosunków dialogowych. Stosunki te są bardzo swoiste i nie mogą być sprowadzone ani do logicznych, ani do lingwistycznych, ani do psychologicznych, ani do mechanicznych lub do jakichkolwiek innych stosunków naturalnych. Jest to szczególna odmiana stosunków znaczeniowych, której członkami mogą być wyłącznie całe wypowiedzenia (bądź też ujmowane jako całe lub potencjalnie całe), za którymi stoją z kolei (i w których wyrażają siebie) realne lub potencjalne podmioty mowne, autorzy danych wypowiedzeń. Dialog realny (rozmowa potoczna, dyskusja naukowa, spór polityczny itd.). Stosunki zachodzące pomiędzy replikami takiego dialogu są zewnętrznie najbardziej naoczną i prostą odmianą stosunków dialogowych. Ale stosunki dialogowe bynajmniej nie pokrywają się, rzecz jasna, ze stosunkami pomiędzy replikami realnego dialogu – są niewspółmiernie rozleglejsze, różnorodniejsze i bardziej skomplikowane. Dwa wypowiedzenia, oddalone od siebie czasowo i przestrzennie i nic o sobie nie wiedzące, z chwilą ich zestawienia pod względem znaczeniowym zdradzają stosunki dialogowe, jeżeli występuje między nimi jakaśkolwiek konwergencja (choćby częściowa wspólnota tematu, punktu widzenia itd.) [...] Rozumienie całości wypowiedzenia zawsze jest dialogowe”[32].

Obraz ten skomplikuje się, gdy dodamy, że Bachtin rozróżnia także wypowiedź monofoniczną (zawierającą jeden głos i jedno stanowisko myślowe) i wypowiedź polifoniczną (obejmującą wiele głosów i wiele punktów widzenia). Ten drugi typ wypowiedzi, występujący przede wszystkim w sztuce, wynika z potencji ludzkiej mowy i ukazuje moc podmiotu we władaniu językiem. Twórca zdolny jest zarówno do wypowiedzi literackiej pierwszego typu, której prototypem byłaby czysta liryka (w pewnym jej rozumieniu), jak i wypowiedzi drugiego typu, której wzorem była dla Bachtina polifoniczna powieść Fiodora Dostojewskiego[33].

---

[31] Właściwość tę ma także słowo samego Bachtina. Zwraca na to uwagę Danuta Ulicka: „Mowa Bachtina odsyła [...] pod różne adresy. Jego słowa zawierają jedno- lub wielopromienne wskaźniki kierunkowe, niekiedy wskaźniki ściśle określone – gdy przywołują konkretnych myślicieli czy wręcz konkretne prace na zasadzie mniej lub bardziej jawnego cytatu, częściej – domyślne, wyznaczające tylko obszar możliwych odniesień” (D. U l i c k a, *Niektóre problemy poetyki Bachtina*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6(71), s. 35).

[32] B a c h t i n, dz. cyt., s. 285.

[33] Zob. t e n ż e, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970.

Dla naszych rozważań ważniejszy jest jednak inny podział, również wprowadzony przez wygnańca z Sarańska. Bachtin pokazuje, że słowo, zwłaszcza słowo poetyckie, nie musi być traktowane jako jednogłosowe, a więc jako powiązane z jedną subiektywnością. Słowo ze swej natury nawiązuje do innego słowa, a wchodząc z nim w zamierzoną relację, staje się słowem dwugłosowym. Relacja ta występuje w dwóch odmianach, jako słowo dwugłosowe jednokierunkowe i słowo dwugłosowe dwukierunkowe. W pierwszej z tych odmian słowo drugie podąża niejako za słowem pierwszym, obierając podobne stanowisko i kierunek w myśleniu, w drugim przypadku owo słowo drugie dystansuje się od pierwszego i przyswajając sobie niektóre cechy pierwszego stanowiska, zaznacza swoją odrębność. Wyrazistymi przykładami słowa dwukierunkowego są parodia oraz ironia. W skrajnym przypadku ironiczne powtórzenie słowa pierwszego może prowadzić do jego unieważnienia i do wyrażenia sensu wręcz przeciwnego[34].

Spostrzeżenia te możemy przenieść na grunt pragmatyki. W każdej – nawet błahej – wypowiedzi mogą wystąpić wszystkie typy słowa jednogłosowego i dwugłosowego.

Porozumienie nie musi być celem rozmówców. Mogę podążać za czyimś punktem widzenia tak dalece, jak to dla mnie możliwe, realizując słowo jednogłosowe. Okaże się jednak, że w określonym wymiarze znaczeniowym, moralnym czy pragmatycznym będę się od niego dystansować – daje się to zauważyć nawet w pojedynczym wypowiedzeniu i nawet w pojedynczym wyrazie. Będę wtedy realizować różnego typu słowo dwugłosowe. Dialogiczne odniesienie dwu różnych wypowiedzi nie jest zatem – jeśli dobrze rozumiem myśl Bachtina – ani czystą sprzecznością, ani dialektyczną sprzecznością, ani daleko idącą zmianą struktur poznawczych. W odniesieniu dialogicznym mamy do czynienia z rozłożeniem tematu na rozmaite aspekty i w przypadku każdego z tych aspektów może pojawić się zgoda, częściowa zgoda bądź częściowa niezgoda. Wszystkie te reakcje – a także aprobata, dezaprobata, zachwyt, miłość, niechęć, odraza i tysiące innych – są przejawami odniesienia dialogicznego. W słowach-czynach, o których mówi Bachtin, swobodnie łączą się Habermasowskie trzy światy: obiektywny, subiektywny i społeczny. Wszystkie trzy uczestniczą w każdym akcie rozumienia czyjejś wypowiedzi i w każdym akcie ekspresji, który uzyskuje wielowymiarowość.

Co to znaczy? Wypowiadając swoje słowo, mówiący niekoniecznie zmierza do – nawet najodleglej planowanego – porozumienia, może bowiem szukać trwałego przeciwstawienia. Przeciwstawiając się czyjejś wypowiedzi, mówiący buduje własną wypowiedź, która nie powtarza żadnego ze znanych

[34] Zob. t e n ż e, *Typy słowa prozatorskiego. Słowo w dziele Dostojewskiego*, w: tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, s. 281-287.

sposobów mówienia, czyli – jak byśmy dziś powiedzieli – dyskursów. Nie przeszkadza to mówiącemu w rozumieniu wszelkich dyskursów, które już zaistniały i które zaistnieją. Rozumienie w żaden sposób nie narusza tożsamości rozumiejącego[35]. Jego zdolność do ujęcia sensu czyjejś wypowiedzi nie opiera się jednak na racjonalności – w węższym rozumieniu racjonalności według Habermasa – ale wprost na logosie[36].

POŁĄCZENIE OBIEKTYWNOŚCI I SUBIEKTYWNOŚCI

Ponieważ Bachtin swoją pracę analityczną prowadził przede wszystkim na tekstach literackich, znacznie bardziej niż Habermas zwracał uwagę na tę cechę wypowiedzi, która w nauce określana bywa jako „idios". Wypowiedziane w danych okolicznościach słowo jest w ścisłym sensie niepowtarzalne. Nikt nie będzie już nigdy tym człowiekiem i nikt nigdy nie znajdzie się w tej samej sytuacji i w tym samym miejscu, by wypowiedzieć słowo o tym właśnie znaczeniu. Każdy akt mowy jest niepowtarzalny, choć każda użyta w nim forma leksemu była i będzie używana jeszcze miliony razy. Słowo (akt mowy) jest czystym idios, odzwierciedlającym czyjąś niepowtarzalną subiektywność, rozumność, wolę i sytuację mówienia.

Wydawać by się mogło, że takie ujęcie aktu mowy wprowadza rozumienie wypowiedzi jako sfery czystej subiektywności. Wypowiedziane słowo – dlatego że wypowiedziane jest do kogoś – jako słowo dialogiczne przekracza jednak subiektywność swego autora. „Zdarzenie życia tekstu, czyli jego rzeczywista istota, zawsze rozgrywa się na pograniczu dwóch świadomości, dwóch podmiotów"[37] – pisze Bachtin. Wskazuje on na dwa bieguny tekstu: „Każdy tekst zakłada istnienie powszechnie zrozumiałego (tj. – umownego w ramach danej

[35] Polemizowałabym z interpretacją zaproponowaną przez Nielsena, który sądzi, że wskutek pełnego uczestnictwa w dialogu rozumienie prowadzi rozmówcę do stawania się kimś innym (por. N i e l s e n, dz. cyt., s. 29), i rekonstruując poglądy Bachtina na kwestię duszy i ducha, przedstawia je przede wszystkim jako poglądy estetyczne. Nielsen, który bardzo głęboko wniknął w teksty Bachtina i w teksty o Bachtinie, ma pełne prawo do takiego odczytania jego myśli, podobnie jak Habermas ma prawo sądzić, że Bachtin był marksistą. Badacze polscy, ze względu na podobieństwo losów inteligencji polskiej i rosyjskiej, dysponują jednak pragmatyczną wiedzą o życiu w warunkach zniewolenia i praktyczną umiejętnością czytania tekstów Bachtina jako pisanych „językiem ezopowym". Istnieje możliwość dopełnienia tych tekstów wiedzą o przyczynach skazania i zesłania ich autora, a także przekazem ustnym naocznych świadków, zwłaszcza żyjącej jeszcze Leontyny Siergiejewnej Mielichowej, która opiekowała się Bachtinem i jego żoną.

[36] Zagadnienia te omawia między innymi Francesco Loriggio (zob. F. L o r i g g i o, *Umysł jako dialog. Krąg Bachtina i psychologia pragmatyzmu*, tłum. J. Płuciennik, w: *Ja – Inny*, t. 2, s. 419-434).

[37] B a c h t i n, *Problem tekstu*, s. 268.

zbiorowości) systemu znaków, «języka» (choćby języka sztuki). Jeżeli za tekstem nie stoi żaden «język», to nie jest to już tekst, lecz zjawisko przyrodniczo-naturalne (nie znakowe), jak np. kompleks naturalnych okrzyków i jęków pozbawionych językowej (znakowej) powtarzalności. [...] Jednocześnie jednak każdy tekst (jako wypowiedzenie) jest czymś indywidualnym, jednostkowym i niepowtarzalnym i w tym właśnie tkwi cały jego sens (jego zamysł, ze względu na który został stworzony)”[38]. Dalej czytamy: „Ten drugi biegun jest niepodzielnie związany z czynnikiem autorstwa. Biegun ten nie ma nic wspólnego z naturalną i przyrodniczą przypadkową jednostkowością; całkowicie realizuje się za pomocą środków językowego systemu znakowego”[39].

Posługując się pojęciami, które mogłyby zostać zaakceptowane zarówno przez Habermasa, jak i Bachtina, można powiedzieć, że w istocie każde słowo, które wypowiadam do kogoś, jako z natury swej dialogiczne, łączy w sobie dwie subiektywności: moją i mojego słuchacza. Ukształtowane jest bowiem nie tylko ze względu na mnie, ale też ze względu na tego, a nie innego rozmówcę. W zarodku myśl ta znajduje się w dziele Habermasa, który – jako uważny obserwator zjawisk mowy – nie mógł nie dostrzec, że wypowiedź każdego rozumnego człowieka budowana jest z uwzględnieniem spodziewanych wątpliwości odbiorcy. Bardzo często konstruuje się ją tak, by zawczasu podać argumenty uzasadniające – mówiąc językiem Habermasa – roszczenia do prawdziwości, szczerości czy adekwatności, sformułowane względem konkretnego słuchacza.

Sprawa nie rozgrywa się jednak tylko między mną a moim słuchaczem. Bachtin sądzi, że każda wypowiedź, która wchodzi w sferę słów już wypowiedzianych i zajmuje w tym świecie określone miejsce, rozgrywa się niejako względem „trzeciego” słuchacza, naznaczającego ją swoim piętnem. Potencjalna obecność „trzeciego” sprawia, że wypowiedź nabiera wymiaru obiektywnego. Jest zatem konstruowana także i tak, by mogła być rozumiana powszechnie: „Ale oprócz tego adresata («drugiego») autor wypowiedzenia mniej lub bardziej świadomie zakłada istnienie kogoś wyższego — «n a d a d r e s a t a» («trzeciego»), którego absolutnie słuszne rozumienie odzewne sytuuje się albo w dali metafizycznej, albo w odległych czasach historycznych. [...] W różnych okresach i przy różnych światopoglądach nadadresat taki wraz z jego idealnie prawidłowym rozumieniem odzewnym przybiera rozmaite konkretne upostaciowania ideologiczne (Bóg, prawda absolutna, sąd bezstronnego sumienia ludzkiego, naród, sąd historii, nauka itd.). Autor nigdy nie może

[38] Tamże, s. 267.

[39] Tamże, s. 268. Zagadnienie zniesienia w mowie dychotomii wnętrze–zewnętrze omawia Francesco Loriggio (zob. L o r i g g i o, dz. cyt.), nawiązując do pracy *Marksism i filosofia jazyka* (z roku 1929), opublikowanej pod nazwiskiem Wołoszynowa (autorstwo Bachtina jest sporne).

oddać ani całego siebie, ani całego swego tworu mownego do dyspozycji pełnej i ostatecznej woli adresatów obecnych lub bliskich (albowiem i najbliżsi potomkowie mogą się mylić), zawsze więc zakłada (mniej lub więcej świadomie) jakąś wyższą instancję rozumienia odzewnego, instancję, która może się przesuwać w rozmaitych kierunkach. Każdy dialog rozgrywa się jak gdyby na tle rozumienia odzewnego niewidzialnie obecnej osoby «trzeciej», usytuowanej ponad wszystkimi uczestnikami dialogu (partnerami). [...] Omawiany «trzeci» bynajmniej nie jest czymś mistycznym lub metafizycznym (choć przy odpowiednich zapatrywaniach tak właśnie może być ujmowany) – jest to konstytuujący czynnik całości wypowiedzenia, który może być wykryty w tym wypowiedzeniu przy głębszym jego przebadaniu. Wynika to z istoty słowa, które zawsze chce być usłyszane, zawsze poszukuje rozumienia odzewnego i – nie zatrzymując się na rozumieniu najbliższym – podąża wciąż dalej i dalej (nieograniczenie)"[40]. Dodajmy, że w ujęciu Habermasa owym „trzecim" mogłaby być rozwijająca się racjonalność, którą przypisuje on uniwersalnemu audytorium[41].

Każde zatem słowo, będąc czyimś niepowtarzalnym słowem-czynem, jako wypowiedziane do kogoś i wobec wszystkich przekracza swoją idiomatyczność i wkracza w niebywale zróżnicowaną sferę słów cudzych. Wkracza w nią, bo tego pragnie, bo pragnie rozumienia i potrafi rozumieć. Wkracza, bo pragnie czynić. Jeśli dobrze ujmuję myśl Bachtina, to akt rozumienia jest według niego przekroczeniem subiektywności, ale i aktem wolności. W ścisłym sensie stanowi wyższy niż subiektywny, inny – już transcendentny – poziom realizacji własnej indywidualności. Rozumienie wypowiedzi innego mówcy, w której wyodrębnia się inny biegun subiektywności, doskonale mieści się w przestrzeni stwarzanej przez logos. Zdolność do rozumienia polega właśnie na tym, że potrafię podążać za słowem swojego rozmówcy, zachowując zdolność do wygłoszenia słowa własnego – i to w każdym z możliwych wymiarów – z pełną zgodą, z niepełną zgodą, szczerze, a także nieszczerze. Wyrażając tę kwestię własnymi słowami, powiedziałabym, że jako idios ze swej natury jestem tym, kto przekracza swoją subiektywność w akcie mowy skierowanym do drugiego człowieka, o którym jako o idios wiem, że jest innym idios, a więc w wewnętrznej strukturze swego logosu jest do mnie podobny.

Owo cudowne – zda się – współistnienie subiektywności i sfery ogólnej od dawna zakładano w znanych w kulturze europejskiej wielkich odysejach wychowania. Zarówno projekt społeczeństwa ukazany przez Bachtina, jak i projekt społeczeństwa ukazany przez Habermasa realizowałyby postulat organizacji społeczeństwa proponowany przez Fryderyka Schillera w *Listach*

[40] B a c h t i n, *Problem tekstu*, s. 282.
[41] Por. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 75.

o estetycznym wychowaniu człowieka[42]. Schiller wszak głosił, że ten, kto chce podporządkować społeczeństwo swej własnej woli, jest dzikusem, ale ten, kto poddaje swą wolność społeczeństwu, jest barbarzyńcą. Przekładając ten postulat na język filozofii dialogu, powiedzielibyśmy, że jednostka nie może być gnębiona przez społeczność i w każdej sytuacji powinna dysponować swoim słowem. Indywidualność – w rozumieniu Bachtina – nigdy nie podlega zniesieniu i nigdy nie może być przez nikogo zawłaszczona. Możność dysponowania własnym słowem jest według Bachtina równoznaczna ze zdolnością do czynu, ale też istnienie indywiduum nie powinno polegać na zamknięciu się w swoim własnym świecie (jak w znanym w Rosji modelu poety romantycznego i artysty modernistycznego), lecz na dialogicznym uczestnictwie w świecie wypowiedzi Innych. Tylko wtedy byt nabiera wielowymiarowości. Gdyby zaś Habermas zechciał napisać jakieś nowe *Listy o komunikacyjnym wychowaniu człowieka*, przedstawiłby w nich racjonalność jako moment, który znosi sprzeczność między jednostką a społeczeństwem i, zapewniając wolność jednostce, daje jej możliwość uczestnictwa w wolnym społeczeństwie. W koncepcji Habermasa przekroczenie idios odbywa się poprzez wejście w sferę racjonalności, opierającej się na logosie, w koncepcji Bachtina natomiast rozgrywa się w każdym wolnym akcie mowy, zarówno potocznej, jak i filozoficznej, naukowej czy artystycznej, bezpośrednio zanurzonej w logosie. Obaj myśliciele zakładają zdolność transcendowania własnych granic ku rozumieniu tych, którzy są inni – dzięki samej mocy rozumności, to jest logosu.

Habermas rozumie logos czysto pragmatycznie: jako uwidaczniającą się w działaniu komunikacyjnym pewnego rodzaju umiejętność człowieka, która podlega krytycznemu oglądowi przez nią samą. Rozumność sama siebie rozpoznaje i weryfikuje. Jest to rys, który zauważa także Gadamer – i traktuje jako platoński[43]. Ukazując aprobatywnie dialektykę platońską jako czysty

[42] Zob. F. S c h i l l e r, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum I. Krońska, J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972.

[43] W eseju *Granice języka*, podejmując dyskusję z Habermasem, Gadamer komentuje zawężające tłumaczenie Arystotelesowskiego terminu „animal rationale", opisującego człowieka jako posiadającego logos, czyli rozum. Odczytując myśl Stagiryty, Gadamer interpretuje logos jako możliwość przedstawiania czegoś takim, jakim jest, gdy to coś jest nieobecne, a także jako zdolność do rozpoznawania tego, co pożyteczne i słuszne (por. H.G. G a d a m e r, *Granice języka*, tłum. B. Sierocka, w: tenże, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 26n.). W artykule *Hermeneutics and Social Science* Gadamer pisze o *Teorii działania komunikacyjnego*: „Teoria ta prowadzi do wniosku, że istnieje tylko jedna droga wprowadzenia zmiany i przywrócenia autentycznej komunikacji, a mianowicie refleksja emancypacyjna: decydujący proces samo-oświecenia, który powinien wyzwolić dyskurs społeczny wolny od przemocy", i komentuje: „Mam zastrzeżenie, iż krytyka ideologii przeszacowuje kompetencje refleksji i rozumu" (t e n ż e, *Hermeneutics and Social Science*, w: *Jurgen Habermas*, red. D.M. Rasmussen, J. Swindal, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 2002, t. 2, s. 118n.).

ruch myśli, która dochodzi do oczyszczenia (gr. katharsis) samej siebie, Gadamer oczywiście abstrahuje od teorii idei, która dla Platona stanowiła uzasadnienie możliwości dialektyki dochodzącej do prawdy. Odnosząc się dalej do wielkiej tradycji filozoficznej, która zdaniem autora *Prawdy i metody* stanowi niezbywalną część procesu hermeneutycznego w dziejach, nobilituje on także typ czystego ruchu myśli rozwinięty przez Hegla w *Logice*[44]. Inaczej postępuje Habermas: akceptuje zdolność rozumności do wzmacniania własnej siły, a przeciwstawiając się tradycji Platońskiej i Heglowskiej, wyraźnie wiąże rozwój myśli z doświadczeniem w sferze życia i wprowadza weryfikacyjną koncepcję prawdy. Ujmuje porozumienie jako przekroczenie sprzeczności i subiektywności w kierunku rozszerzenia subiektywnych (i generujących sprzeczne opinie) światów życia do wspólnej rozmówcom sfery świata życia. W niej to rodzi się nowy wymiar racjonalności, w którym sprzeczne wypowiedzi mają sens i są zrozumiałe. W ten sposób Habermas zdaje się przezwyciężać pułapki czystego spekulatywizmu Hegla i patos specyficznego irracjonalizmu Martina Heideggera. Jednakże nie sposób pozbyć się wrażenia, że zasadniczy rys myślenia Habermasa zakorzeniony jest dynamice myślenia właściwej Heglowi. Samoweryfikująca się racjonalność ma wiele cech Heglowskiej samorozwijającej się myśli, która zdąża do obiektywności i absolutności. To ona stanowi właściwą osnowę rzeczywistości. Nie w samym indywiduum kryje się racjonalność, lecz – można by rzec – w zdolności myśli do ruchu.

Podejście Bachtina jest inne. Gdyby zapytać, gdzie ostatecznie upatruje on przyczyny rozwoju języka, pojęć moralnych, a nawet myśli krytycznej, trzeba by wskazać na wolność indywiduum, które samo z siebie w każdej chwili zdolne jest przezwyciężyć własną słabość moralną i fałszywe poglądy oraz zbuntować się przeciw ograniczającym swobodę instytucjom. Bachtin nie przyjmuje – i nie może przyjąć – jednej linii rozwoju racjonalności, która dochodzi do rozumienia samej siebie w długim procesie dziejowym. W najbardziej podstawowym sensie rozumność jest sama dla siebie przejrzysta – od zarania dziejów po ich kres. Tylko dlatego – jeśli prawidłowo rekonstruuję myśl Bachtina – mógł powstać język. Tylko dlatego może powstać jakakolwiek wypowiedź i tylko dlatego może zaistnieć dialog. Jest wiele projektów racjonalności, które konkurują ze sobą w zawsze otwartym dialogu. Są one ufundowane na czymś znacznie głębszym i mocniejszym niż racjonalność, na czymś, co Bachtin nazwał zdolnością do czynu i próbował opisać w (niedokończonej) filozofii czynu: „Najmniej można się obawiać tego, że filozofia czynu powróci do psychologizmu i subiektywizmu. [...] We wnętrzu samego czynu nie ma niczego subiektywnego i psychologicznego, w swojej odpowiedzialności czyn

[44] Zob. t e n ż e, *Idea logiki Heglowskiej*, tłum.. B. Sierocka, w: tenże, *Język i rozumienie*, s. 41-71. Zob. też: G.W.F. H e g e l, *Logika*, t. 1-2, tłum. A. Landman, oprac. M. Pańkow, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

zadaje sobie swoją własną prawdę, jednoczącą oba te momenty – zarówno to, co ogólne (uniwersalnie znaczące), jak i to, co indywidualne (rzeczywiste). Ta jednolita i jedyna prawda czynu jest zadana jako prawda syntetyczna. [...] Tak samo nieuzasadniona jest obawa, że ta jednolita i jedyna syntetyczna prawda czynu jest irracjonalna. Czyn w swej integralności jest bardziej niż racjonalny. On jest o d p o w i e d z i a l n y"[45].

Ujęcie słowa jako czynu przenosi zagadnienie mowy w inną sferę, którą jednak Habermas wciąż mógłby nazwać hermeneutyczną i pragmatyczną. Musiałaby ona jednak zostać ujęta inaczej niż on ją ujmuje, nie przez filozofię działania komunikacyjnego, ale w obrębie filozofii czynu[46]. Bachtinowskie ujęcie czynu znosi opozycję subiektywności i obiektywności, podporządkowuje pojęcie racjonalności szerszemu pojęciu odpowiedzialności, wprowadza inne ujęcie świata i inną antropologię, jeszcze bardziej otwartą, obejmującą cały zakres działań ludzkich oraz całą historię człowieka. Bachtinowskie ujęcie Logosu zaś, którego nie mógł on publicznie wyeksplikować, nawiązuje do Prologu do Ewangelii według św. Jana i do całej greckiej i chrześcijańskiej tradycji filozoficznej, poszerzając rozumienie słowa także na sferę ponadludzką[47].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adams, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Apel, Karl-Otto. "Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit: Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung." *ProtoSociology* 2, no. 1 (January) (1992): 2–15.

———. "Normatively Grounding 'Critical Theory' Through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas." In *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*. Vol. 2. Edited by David M. Rasmussen and James Swindal. London, Thousand Oaks, and New Dehli: Sage Publications, 2002.

Bachtin, Michaił. "Problem tekstu: Próba analizy filozoficznej." Translated by Jerzy Faryno. *Pamiętnik Literacki* 68, no. 3 (1977): 265–88.

———. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.

[45] B a c h t i n, *W stronę filozofii czynu*, s. 56.

[46] W tym kierunku zmierzają poglądy Habermasa przedstawione w jego późniejszych pracach, w których Alexandre Dupeyrix dostrzega wątki egzystencjalistyczne (por. D u p e y r i x, dz. cyt., s. 65-69).

[47] Zagadnienia te omawia Alexandar Mihailovic (zob. A. M i h a i l o v i c, *Bachtinowska koncepcja słowa*, tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, w: *Ja – Inny*, t. 2, s. 81-115).

———. *W stronę filozofii czynu*. Translated by Bogusław Żyłko. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 1997.

Czerniak, Stanisław. "Rozum a opinia publiczna." *Studia Filozoficzne*, no. 2 (1987): 57–70.

Dupeyrix, Alexandre. *Zrozumieć Habermasa*. Translated by Marta Natalia Wróblewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.

Gadamer, Hans-Georg. "Granice języka." In Gadamer, *Język i rozumienie*. Translated by Piotr Dehnel and Beata Sierocka. Warszawa: Fundacja Ale-theia, 2003.

———. "Hermeneutics and Social Science." In *Jurgen Habermas*. Vol. 2. Edited by David M. Rasmussen and James Swindal. London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications, 2002.

———. "Idea logiki Heglowskiej." Translated by Beata Sierocka. In Gadamer, *Język i rozumienie*. Translated by Piotr Dehnel and Beata Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.

Gardiner, Michael E. "Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and the Public Sphere." In *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*. Edited by Nick Crossley and John Michael Roberts. Oxford: Blackwell, 2004.

Garvey, T. Gregory. "The Value of Opacity: A Bakhtinian Analysis of Habermas's Discourse Ethics." *Philosophy and Rhetoric* 33, no. 4 (2000): 370–90.

Habermas, Jürgen. "Further Reflections on the Public Sphere." In *Habermas and the Public Sphere*. Edited by Craig Calhoun. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1992.

———. "Pojęcie działania komunikacyjnego: Uwagi wyjaśniające." Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. *Kultura i Społeczeństwo* 30, no. 3 (1986): 21–44.

———. *Teoria działania komunikacyjnego*. Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. Vol. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999–2002.

Kaniowski, Andrzej M., "Theorie des kommunikativen Handelns." In *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Vol. 3. Edited by Barbara Skarga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.

Kuhn, Thomas. *Struktura rewolucji naukowych*. Translated by Helena Ostromęcka. Warszawa: PWN, 1968.

LaCapra, Dominick. "Bachtin, marksizm i karnawał." Translated by Łukasz Wróbel. In *Ja – inny: Wokół Bachtina: Antologia*. Vol. 2. Edited by Danuta Ulicka. Kraków: Universitas, 2009.

Loriggio, Francesco. "Umysł jako dialog: Krąg Bachtina i psychologia pragmatyzmu." Translated by Jarosław Płuciennik In *Ja – inny: Wokół Bachtina: Antologia*. Vol. 2. Edited by Danuta Ulicka. Kraków: Universitas, 2009.

Mihailovic, Alexandar. "Bachtinowska koncepcja słowa." Translated by Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz. In *Ja – inny: Wokół Bachtina: Antologia*. Vol. 2. Edited by Danuta Ulicka. Kraków: Universitas, 2009.

Nielsen, Greg M. *The Norms of Answerability: Social Theory Between Bakhtin and Habermas*. Albany: Suny Press 2002.

Piaget, Jean. *Równoważenie struktur poznawczych: Centralny problem rozwoju*. Translated by Zofia Zakrzewska. Warszawa: PWN, 1981.

Rasmussen, David M. "Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas 'Theorie des Kommunikativen Handelns.'" In *Habermas: Sage Masters of Modern Social Thought*. Vol. 1. Edited by David M. Rasmussen and James Swindal. London, Thousand Oaks, and New Dehli: Sage Publications, 2002.

Roberts, John Michel. "Discourse or Dialogue? Habermas, the Bakhtin Circle, and the Question of Concrete Utterances." *Theory and Society* 41, no. 4 (2012): 395–419.

Schiller, Friedrich. *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. Translated by Irena Krońska and Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik, 1972.

Toulmin, Stephen E. *The Uses of Argument*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1958.

Ulicka, Danuta. "Niektóre problemy poetyki Bachtina." *Teksty Drugie*, no. 6 (71) (2001): 33–58.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SAGANIAK – Jak zrozumieć drugiego? Bachtin i Habermas
DOI 10.12887/33-2020-1-129-06

Artykuł prezentuje porównawcze ujęcie zagadnienia dialogu w pracach Jürgena Habermasa *Teoria działania komunikacyjnego* i Michaiła Bachtina *Problem tekstu. Próba analizy filozoficznej*. Teksty te łączy zasada prowadzenia rozumowania zmierzającego od wyjaśnienia warunków porozumienia do intersubiektywnego lub obiektywnego pojmowania świata. W obu tekstach podjęto próbę określenia pojęcia logosu na podstawie analizy aktów mowy i komunikacji oraz osadzenia dialogu w rzeczywistości życia społecznego, rozumianego jako intersubiektywna sfera otwartej, dynamicznej równowagi między wolnością indywiduum a wspólnotą. Porównanie zmierza do wykazania zasadniczej różnicy, jaka dzieli obu myślicieli, zwłaszcza co do sposobu ujęcia relacji między subiektywnością a obiektywnością w akcie mowy. Różnica owa wynika stąd, że Habermas osadza swoje myślenie w hipotezie racjonalności rozwijającej się w kulturze ludzkiej, zdolnej do weryfikacji własnych zasad i fundującej możliwość rozmowy, argumentowania i porozumienia, Bachtin natomiast rozwija filozofię czynu, ujmując wypowiedziane słowo jako niepowtarzalny czyn. Racjonalność staje się dla Bachtina tylko jednym z wymiarów odpowiedzialności, obejmującej całą działalność człowieka.

Słowa kluczowe: Jürgen Habermas, Michaił Bachtin, dialog, porozumienie, akt mowy, komunikacja, racjonalność, wolność, odpowiedzialność, kultura, Lebenswelt

Kontakt: Zakład Metodologii Badań Literackich, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
E-mail: m.saganiak@uksw.edu.pl
Tel. 22 5618951
https://wnh.uksw.edu.pl/node/256

Magdalena SAGANIAK, How to Understand the Other? Bakhtin and Habermas
DOI 10.12887/33-2020-1-129-06

The article includes a comparative study of the issue of 'dialogue' based on Jürgen Habermas's work *The Theory of Communicative Action* and Mikhail Bakhtin's article "The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis," included in his *Speech Genres and Other Late Essays*. Both texts exhibit a similar way of argument, proceeding from an explanation of the conditions for understanding the Other to an intersubjective, or objective, concept of the world. Both texts manifest also an effort to describe the concept of 'Logos' based on an analysis of speech and communicative acts, as well as propose to embed dialogue in the reality of social life conceived as an intersubjective realm of open and dynamic balance between individual freedom and the community. However, the comparison of Habermas's and Bakhtin's ideas shows that their views of the relationship between the subjective and objective aspects of a speech act diverge radically. While Habermas accepts the hypothesis of a continuous development of communicative rationality in culture, which is thus capable of constant verification of its rules of communication, which in turns enables dialogue, argument, and understanding, Bakhtin, having conceived of a spoken word in terms of an unrepeatable act, develops a philosophy of action. To Bakhtin, rationality is merely an aspect of responsibility, which, as such, marks every act performed by a human being.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Jürgen Habermas, Mikhail Bakhtin, dialogue, understanding, speech act, communication, rationality, freedom, responsibility, culture, lifeworld

Contact: Zakład Metodologii Badań Literackich, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: m.saganiak@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5618951
https://wnh.uksw.edu.pl/node/256

„Ethos” 33(2020) nr 1(129) 91-116
DOI 10.12887/33-2020-1-129-07

Bartłomiej BRĄŻKIEWICZ

W ZDERZENIU Z TERAŹNIEJSZOŚCIĄ
Dialogiczność współczesnej prozy petersburskiej

Przemyślenia dotyczące kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna literatura, ogniskować się mogą wokół kwestii jej tezauryzacji: Czy na przesyconym tandetnymi dziełami rynku wydawniczym utwory wartościowe mają jeszcze szanse zaistnieć? A może czytelnik powinien zgodzić się na dyktat ekonomii, uznając niszowy charakter literatury wysokiej jakości? I skoro nie wszystko, co wydrukowano, jest literaturą, co nią jest? Czy za geniuszy uznawać autorów dzieł „nierozpoznanych”, czy może tych, którzy poddają się terapii?

co my tu w Rosji umiemy
chyba tylko
mówić po rosyjsku
Aleksandr Makarow-Krotkow[1]

Znana i ceniona na całym świecie literatura rosyjska, pomimo towarzyszącego schematom periodyzacyjnym kontekstu historycznego – lub właśnie ze względu na ten kontekst – w przestrzeni rodzimej kultury zajmowała zawsze miejsce wyjątkowe. Jej swoistość scharakteryzował, w ogólnym zarysie, ponad sto lat temu Aleksander Brückner, pisząc: „Kiedy system i program rządowy spodlił w Rosji człowieka, kiedy wygnał wszelką myśl swobodną i ludzką, zakneblował usta, zrównał wszystkich przed samowolą, wtedy to ukryły się poszanowanie człowieka (bez tabeli o rangach) i myśl, nie cenzurowana, nie prostytuowana, do literatury”[2]. Doniosłości literatury rosyjskiej nie sposób ograniczyć do demonstracyjnie niekiedy eksponowanych postaw opozycyjnych względem autorytarnej władzy, nieskrywanej antysystemowości przedrewolucyjnych klasyków, do zasług pisarzy emigracyjnych czy twórców samizdatu z okresu radzieckiego. Zawiera się ona przede wszystkim w zauważalnej skłonności autorów do poruszania tak zwanych „wielkich tematów” – społeczno-politycznych, światopoglądowych czy egzystencjalnych – słowem: problemów uniwersalnych.

[1] A. M a k a r o w - K r o t k o w, *** [co my tu w Rosji umiemy], w: *Wdrapałem się na piedestał. Nowa poezja rosyjska*, wybór i tłum. J. Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013, s. 412.

[2] A. B r ü c k n e r, *O literaturze rosyjskiej i naszym do niej stosunku dziś i lat temu trzysta. Szkic literacki*, Wiedza i Życie Wydawnictwo Związku Naukowo-Literackiego we Lwowie, Lwów–Warszawa 1906, s. 14.

Jak cała współczesna literatura, także jej rosyjska odmiana ma wiele twarzy, a pozycja uprzywilejowana tradycyjnie przyznawana jest w niej utworom prozatorskim. Korpus tekstów zaliczanych do rosyjskiej literatury współczesnej pozostaje jednak trudny do określenia. Dzieje się tak głównie ze względu na brak jasności w kwestii granicznych dat wyróżnianego okresu. Uznając historycznoliteracki proces przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku za niezakończony, literaturoznawcy przyjmują dość umowne kryteria datacji, dolną granicę płynnie przesuwają od czasów pieriestrojki[3] coraz bliżej dnia dzisiejszego, ostatnio aż po rok 2000[4]. W odniesieniu do współczesnej beletrystyki rosyjskiej utarł się też podział na dwa zasadnicze nurty: postmodernizm i nowy realizm (ros. nowyj riealizm) – albo też najnowszy realizm (ros. nowiejszyj riealizm[5]) – oba konceptualizowane w sposób nieco odmienny od zachodniego. I tu również kwestią sporną pozostaje aktualność tak kategorycznej klasyfikacji. Obserwujemy to szczególnie w stosunku do dzieł, które powstały w ostatnich dwóch dekadach, gdy właściwe nowemu realizmowi w rosyjskim wariancie motywy społeczno-polityczne zaczęto ujmować w formie typowej dla postmodernizmu. Na tak heterogenicznym podglebiu wyrastają zatem utwory rozmaicie porządkowane pod kątem reprezentowanego nurtu literackiego, w sensie genologicznym mocno zróżnicowane i niejednorodne pod względem tematycznym: powieści polityczne, historyczne, wojenne, społeczno-obyczajowe i filozoficzno-społeczne, proza religijna, literatura science fiction i fantasy, kryminały i inne[6]. Problem ten trafnie ujęła Elżbieta Dąbrowska, zauważając, że „efektem owych asymetrycznych wiązań są charakterystyczne dla ponowoczesnej estetyki «zakłócone tożsamości» dzieła literackiego («gatunki zmącone», hybrydy, doświadczanie inności, eklektyzm), intertekstualność, interdyskursywność i interkulturowość”[7]. Całościowego oglądu współczesnej literatury rosyjskiej nie ułatwia też ogromna liczba książek rokrocznie publikowanych w Rosji. Według danych Rosyjskiej Izby Książki w roku 2018 ogółem wydano drukiem 116915 tytułów,

[3] Zob. J. S a ł a j c z y k o w a, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985-1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998; A. W o ł o d ź k o – B u t k i e w i c z, *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Studia Rossica, Warszawa 2004.

[4] Por. K.A. D u d a, *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku: Ulicka, Szyszkin, Pielewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyn, Starobiniec...*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, s. 10.

[5] Por. A. B o l s z a k o w a, *Fienomienołogija litieraturnogo pissma. O prozie Borisa Jewsiejewa*, Maks Priess, Moskwa 2004, s. 10.

[6] Zob. A. Z y w e r t, *Czytając Rosję. Współczesna proza rosyjska w Polsce. Wybrane zagadnienia*, „Acta Neophilologica” 17(2015) nr 2, s. 185-194.

[7] E. D ą b r o w s k a, *Dzieło literackie w kręgu estetyki postmodernistycznej*, w: *Literatury wschodniosłowiańskie w kręgu europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, red. A. Wieczorek, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 28.

z czego 13635 woluminów zidentyfikowano jako „rosyjską literaturę piękną", a w ostatnich latach wartości te utrzymują się na zbliżonym poziomie[8]. W takiej sytuacji za w pełni uzasadnione można uznać próby systematyzowania powstających współcześnie utworów w oparciu o dodatkowe kryteria – wśród nich, co postuluje Aleksandr Lusyj, kryterium regionalne[9]. Stąd mówi się o prozie syberyjskiej, kaukaskiej, uralskiej, moskiewskiej czy petersburskiej. Tę ostatnią, nawiązującą do szerszej idei petersburskiego tekstu literatury rosyjskiej, autorstwa Władimira Toporowa[10], w rosyjskiej tradycji literaturoznawczej traktowano zazwyczaj w sposób szczególny.

PETERSBURSKI TEKST LITERATURY

Wychodząc od koncepcji tak zwanego tekstu kultury w ujęciu tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki, petersburski tekst literatury rosyjskiej postrzegać należy jako cykl utworów, które z odniesień do Petersburga czynią nadrzędny element kompozycyjny. Ich wspólną cechą są zatem odniesienia do obrazów miasta – jego historii, mitów, topografii, krajobrazu architektonicznego, właściwych dlań zjawisk atmosferycznych, ale też do roztaczającej się nad nim aury tajemniczości, specyficznych warunków życiowych, kulturowych osobliwości czy funkcjonalnego charakteru niegdysiejszej stolicy. Niezależnie od tego, wskazać należy na opisy wyczuwalnej, łatwej do wychwycenia zmysłami, ale trudnej do zwizualizowania rzeczywistości duchowej, która w sposób niebagatelny determinuje postawy i zachowania mieszkańców miasta. We wszystkich tych elementach zakodowana jest konkretna, spójna treść, czytelna i zrozumiała przede wszystkim dla przedstawicieli lokalnej zbiorowości[11]. Tym sposobem autorzy i ich bohaterowie – mieszkańcy miasta, ukształtowani za pośrednictwem owej szczególnej semiosfery, jednocześnie mieliby ją odwzorowywać w tekście. Chociaż sam Toporow uznał Annę Achmatową, Osipa Mandelsztama, Aleksandra Błoka i Konstantina Waginowa za pisarzy, których twórczość zamyka temat

[8] Począwszy od roku 2012 szczegółowe statystyki nie są już udostępniane w formie drukowanej, można je prześledzić na stronie internetowej Rosyjskiej Izby Książki (zob. *Statisticzeskije pokazatieli po wypusku pieczatnych*, http://www.bookchamber.ru/statistics.html).

[9] Autor tak zwanej tekstologicznej koncepcji kultury rosyjskiej twierdzi, że kultura rosyjska stanowi ni mniej, ni więcej, tylko sumę tekstów lokalnych (zob. A. L u s y j, *Moskowskij tiekst. Tiekstołogiczeskaja koncepcyja russkoj kultury*, Wiecze–Russkij impuls, Moskwa 2013).

[10] Zob. W. T o p o r o w, *Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu*, w: tenże, *Miasto i mit*, wybór i tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 47-142. W uszczegółowionym wariancie zob. t e n ż e, *Pietierburgskij tiekst russkoj litieratury*, Iskusstwo-SPB, Sankt-Pietierburg 2003.

[11] Por. B. Ż y ł k o, *Semiotyka kultury*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 101.

tekstu petersburskiego[12], to obecnie badacze podkreślają aktualność tej teorii również w odniesieniu do autorów współczesnych[13]. W prozie petersburskiej od lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku dostrzec można wielopoziomową sieć powiązań zarówno ze zdefiniowanym przez Toporowa kanonicznym tekstem petersburskim, jak i z petersburską teraźniejszością.

Powieściowe tło wyzyskujące elementy konstytutywne tekstu petersburskiego stanowi zatem pierwszoplanową płaszczyznę, na której uzewnętrznia się dialogiczność współczesnej prozy petersburskiej. Zważywszy że „w ramach semiotycznych «odczytań» miasta Toporow i badacze ze szkoły tartusko-moskiewskiej zwracali przede wszystkim uwagę na jego symboliczne konteksty”[14], za kluczowe uznaje się zakotwiczenie dzieła literackiego w określonej rzeczywistości. Jak wiadomo, jej istotę semiotycy upatrywali w przekazie zakodowanych informacji za pomocą tekstów (w szerokim rozumieniu: literackich, muzycznych czy teologicznych)[15]. Pozostający w pewnym dystansie do sytuacji narracyjnej obraz świata przedstawionego winien zaś sprzyjać ich odszyfrowaniu. Badacze reprezentujący podejście komunikacyjne nazywają ten zbliżony do przestrzeni semiosfery komponent tekstu literackiego „obrazowaniem świata”[16]. Aleksy Awdiejew i Grażyna Habrajska twierdzą, że podstawowym celem tekstu, to znaczy literatury, jest nie tyle informowanie o rzeczywistości – fikcyjnej bądź empirycznej, ile wyraziste jej zilustrowanie, umożliwienie odbiorcy tekstu widzenia tych samych literackich obrazów. Toteż Mieke Bal słusznie podkreśla: Ważne, „by uzmysłowić sobie, że każdy tekst jest mozaiką różnych warstw, noszących ślady różnych wspólnot i sporów między nimi”[17]. Jedynie znajomość kontekstu kulturowego[18] kształtującego tekst pozwala na właściwe jego odczytanie, czyli na realizację podstawowego celu komunikacyjnego utworów literackich – na

[12] Por. T o p o r o w, *Petersburg i tekst Petersburski*, s. 77.

[13] Zob. *Suszczestwujet li Pietierburgskij tiekst?*, red. W.M. Markowicz, W. Szmid, Izdatielstwo Sankt-Pietierburgskogo uniwiersitieta, Sankt-Pietierburg 2005; D.Ju. K o n d a k o w a, *Poniatije «pietierburgskij tiekst» w sowriemiennoj naucznoj riecepcyi*, „Wisnyk Charkiwśkoho nacionalnoho uniwersytetu im. W.N. Karazina” 61(2011) nr 936, s. 276-280; Je.N. Ż a d n o w a, *Sowriemiennyje podchody k izuczeniju problemy pietierburgskogo tieksta*, „Izwiestija Saratowskogo uniwiersitieta. Nowaja sierija. Sierija Fiłołogija. Żurnalistika” 13(2013) nr 4, s. 70-73.

[14] R. K o s c h a n y, *Semiotyka miasta: od lektury „tekstu” do interpretacji jako praktyki miejskiej*, „Studia Kulturoznawcze” 2013, nr 1(3), s. 111.

[15] Por. Ż y ł k o, dz. cyt.

[16] Por. A. A w d i e j e w, G. H a b r a j s k a, *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*, t. 2, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask 2006, s. 293.

[17] M. B a l, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. zespół tłumaczy ze specjalności przekładowej Instytutu Filologii Polskiej UAM w Poznaniu, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 71.

[18] Zgodnie z twierdzeniem Clifforda Geertza, że kultura jest kontekstem (por. C. G e e r t z, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 29).

„wywołanie u odbiorców przeżycia estetycznego”[19]. Można powiedzieć, że dokonuje się ono w specyficznym dialogu między współuczestniczącymi w tym samym semiotycznym świecie autorem (nadawcą) i czytelnikiem (odbiorcą). Stanowisko to dodatkowo uwiarygodnia nadrzędna teza stawiana przez Edwarda T. Halla: „Kultura jest komunikacją, a komunikacja jest kulturą”[20].

Zgodnie z myślą Michaiła Bachtina „literatura jest nieodłączną częścią całości kultury, nie można jej więc badać poza kontekstem kulturowym”[21]. Nieprzypadkowo zatem referencyjny układ komunikacyjny tekstu literackiego pozostaje w związku z wielokrotnie i na różne sposoby formułowaną przez rosyjskiego teoretyka koncepcją dialogiczności (albo: dialogowości[22]). Podążając dalej tym tropem, z całą pewnością należałoby zwrócić uwagę na ideową aktualizację człowieka mówiącego w utworze literackim jako nosiciela pewnej idei, przedstawiciela określonego poglądu na świat[23]. Podobna perspektywa w bachtinowskim ujęciu przyjmuje postać analiz, których sedno, będące zarazem głównym przedmiotem samej powieści, stanowi „prawie zawsze, w tym czy innym stopniu, ideolog i jego ideologem (wypowiedź ideologiczna)”[24]. Ponieważ owa perspektywa wyłania się przede wszystkim w efekcie dostrzeżenia analogii utworu literackiego do repliki dialogu, który przecież „jest obliczony na odpowiedź innego człowieka (innych ludzi), na jego aktywne współodpowiadające rozumienie”[25], niebagatelną rolę odgrywają w utworach tak zwane czyste dialogi. Dla Bachtina nie są one jedynie kolejnym elementem kompozycyjnym utworu, nie tylko bowiem organizują fabułę, lecz – co najważniejsze – sprzyjają przedstawieniu ideologicznych światów mówiących bohaterów[26]. Autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* z całą mocą podkreśla: „Idea jest interindywidualna i intersubiektywna, sfera jej bytowania – to nie indywidualna świadomość, lecz dialogowe obcowanie pomiędzy świadomościami. Idea – to żywe wydarzenie, rozgrywające się przy dialogowym spotkaniu dwóch czy kilku świadomości”[27]. Rzeczywiście, we współczesnej

[19] A w d i e j e w, H a b r a j s k a, dz. cyt., s. 293.

[20] E.T. H a l l, *Bezgłośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987, s. 184.

[21] M. B a c h t i n, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, oprac. E. Czaplejewicz, PIW, Warszawa 1986, s. 487.

[22] Por. P. B o h u s z e w i c z, *Dialog i monolog: o względności genologicznych przeciwstawień*, „Litteraria Copernicana” 2015, nr 1(15), s. 30.

[23] Por. M. B a c h t i n, *Słowo w powieści*, w: tenże, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Ceslukk-Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 171n.

[24] H. M a r k i e w i c z, *Polifonia, dialogiczność i dialektyka. Bachtinowska teoria powieści*, „Pamiętnik Literacki” 76 (1985) nr 2, s. 92.

[25] B a c h t i n, *Estetyka twórczości słownej*, s. 369.

[26] Por. t e n ż e, *Słowo w powieści*, s. 209n.

[27] T e n ż e, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 133n.

prozie petersburskiej czyste dialogi najczęściej służą właśnie jako platforma, na której mają szansę zaistnieć treści ideowe. Unikając nawarstwienia wymiarów pojęciowych, których w bachtinowskiej metodzie interpretacyjnej nie brakuje, można w tym miejscu ponownie wykorzystać nomenklaturę właściwą komunikacyjnemu podejściu do tekstów literackich. „Zdolność widzenia paradoksów naszego istnienia, umiejętność postrzegania tych samych zjawisk z różnych perspektyw, wyjścia poza stereotypy”[28], a także wyeksponowane w dialogach treści ideologiczne – obserwacje, przemyślenia czy prawdy, które u odbiorcy wywołują na przykład potrzebę odpowiedzi na pytania o sens jego istnienia – Awdiejew i Habrajska nazywają po prostu „przeżywaniem mądrości”[29]. Jego podstawę stanowi zaś gotowość odbiorcy do podjęcia refleksji nad wywołującymi emocje (przeżycia estetyczne) treściami.

Abstrahując nieco od swego rodzaju dialogu z rosyjską tradycją literacką, jaki bez wątpienia współczesna proza petersburska podejmuje, jej dialogiczną orientację polegającą na przeżywaniu mądrości (aktualizacji treści ideowych w czystych dialogach) zademonstruję w oparciu o subiektywny wybór utworów nowszych, nietłumaczonych jeszcze na język polski. Zachowując układ chronologiczny, przedstawię po dwie powieści[30] z dorobku Siergieja Arno i Jegora Fietisowa – utwory do cna osadzone w petersburskiej semiosferze. Na wskroś „petersburscy” są też ich autorzy – obaj urodzeni w Petersburgu (wówczas: Leningradzie). Arno (rocznik 1958) reprezentuje pisarzy średniego pokolenia, natomiast Fietisow (rocznik 1977) może być kojarzony z młodszą generacją – pokoleniem prozaików dnia dzisiejszego. Przy tej okazji warto wskazać na inne jeszcze „pokrewieństwo” między nimi. Mimo zauważalnych podobieństw warsztatu pisarskiego obu twórców do stylu postmodernistycznego, ani jeden, ani drugi nie identyfikuje się programowo z żadnym konkretnym nurtem literackim. Każdy z osobna, jednakowoż w podobny sposób, samego siebie nazywa „człowiekiem/pisarzem swojego czasu”[31].

---

[28] A w d i e j e w, H a b r a j s k a, dz. cyt., s. 294.

[29] Tamże.

[30] Ustalenia dotyczące utworów powieściowych z powodzeniem można ekstrapolować na celowo pominięte w tym miejscu małe formy prozatorskie, o których pisałem wcześniej (zob. B. B r ą ż k i e w i c z, *Petersburg – miasto jako bohater literacki*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 14(2018), s. 305-333). W przywołanym artykule omawiałem między innymi opowiadania różnych autorów zamieszczone w zbiorach: *Petersburg Noir* (zob. *Petersburg Noir*, red. J. Goumen, N. Smirnowa, tłum. G. Szymczak, Claroscuro, Warszawa 2015), *W Pitierie Żyt'* (zob. *W Pitierie Żyt'. Ot Dworcowoj do Sadowoj, ot Gangutskoj do Szpalernoj. Licznyje istorii*, wybór N. Sokołowskaja, Je. Szubina, Izdatielstwo AST, Moskwa 2017), *315. Rasskazy pisatielej Sankt-Pietierburga* (*315. Rasskazy pisatielej Sankt-Pietierburga*, wybór S. Kuleszowa, K. Groznaja, Sojuz pisatielej Sankt-Pietierburga–Izdatielskij dom Pietropolis, Sankt-Pietierburg 2018).

[31] Obserwacji tej nie czynię w oparciu o treść jakiegokolwiek „autorskiego manifestu” pióra Arno lub Fietisowa, lecz na podstawie prywatnych rozmów z obydwoma pisarzami.

SZALEŃSTWO WSPÓŁCZESNEJ RZECZYWISTOŚCI

Fantastyczny *Roman o lubwi, a jeszcze ob idiotach i utoplennicach*... [„Powieść o miłości, ale też o idiotach i topielicach…"][32] Arno po raz pierwszy opublikowano w jednym z numerów czasopisma literackiego „Niewa" w roku 2003. W roku 2012 tekst ten wszedł w skład wydanego w formie książkowej zbioru *Friedierik Riujsz i jego dieti* [„Frederik Ruysch i jego dzieci"][33], a jako oddzielna publikacja ukazał się ponownie w roku 2015 pod zmienionym tytułem: *Istorii pietierburgskich utoplennic* [„Historie petersburskich topielic"][34], pierwotny zachowując jako podtytuł, w nawiasie. Akcja utworu toczy się we współczesnym, odzwierciedlonym w realistycznych opisach Petersburgu – z jego rzekami, kanałami, mostami, parkami, z mroczną i mglistą atmosferą, którą dopełniają motywy z pogranicza świata baśni, mitów i legend związanych z miastem. Z wielowątkowej fabuły wyłania się ciekawy przekaz ideowy polegający na przypisaniu rosyjskiej rzeczywistości politycznej atrybutów szaleństwa.

Głównego bohatera powieści – Andrieja – miłość do nieznajomej wikła w szereg niecodziennych zdarzeń, spośród których na pierwszy plan wysuwa się zmuszające go do podjęcia refleksji zderzenie dwóch postaw ideologicznych. Pierwszą z nich reprezentuje grono postaci skupionych wokół Jurija, genialnego chirurga plastycznego, a jednocześnie prezesa elitarnego Międzynarodowego Klubu Idiotów i Kretynów. Jego członkowie stali na stanowisku, jakoby większość prominentnych przedstawicieli świata kultury, sztuki, nauki, a zwłaszcza polityki (jak Goethe, Mozart, Einstein, Marks, Lenin czy Napoleon) cechowała pewna forma dziecięcego upośledzenia umysłowego, pociągająca za sobą ujawnienie określonych predyspozycji, często ponadprzeciętnych zdolności w konkretnej dziedzinie. Co więcej – owo upośledzenie miało ich predestynować do piastowania w przyszłości najważniejszych stanowisk politycznych. Rewelacje te wpierw znalazły wyraz w napisanym przez Jurija dwutomowym dziele *Idioci rządzą światem*, które wkrótce zyskało status zakazanego. Jego kontrowersyjne tezy szeroko potem dyskutowano w prasie, a doświadczane przezeń nieprzyjemności dowodziły tylko istnienia światowego spisku idiotów. Po trosze paradoksalnie okoliczności te stały się również czynnikiem aktywizującym działaczy Frontu Ludowego – wywroto-

---

[32] Zob. S. A r n o, *Roman o lubwi, a jeszcze ob idiotach i utoplennicach*..., „Niewa" 2003, nr 7, s. 6-113.

[33] Zob. t e n ż e, *Roman o lubwi, a jeszcze ob idiotach i utoplennicach*, w: tenże, *Friedierik Riujsz i jego dieti*, Soyuz Pisateley Sankt-Peterburga, Sankt-Pietierburg 2012, s. 145-322.

[34] Zob. t e n ż e, *Istorii pietierburgskich utoplennic (Roman o lubwi, a jeszcze ob idiotach i utoplennicach)*, Mietropriess, Sankt-Pietierburg 2015. Cytuję według tego wydania (Jeśli nie podano inaczej, przekład fragmentów dzieł obcojęzycznych – B.B.).

wej organizacji przeciwstawiającej się rządom idiotów. Podczas toczonej przy kawiarnianym stoliku rozmowy jeden z opozycjonistów, popijając wódkę, objaśnił Andriejowi swą postawę takimi słowy:

> – Tak w ogóle, to jak się pan ustosunkowuje do tych idiotów? Proszę się nie bać, mnie można wszystko szczerze powiedzieć.
> – Do jakich idiotów? – Andriej bacznie popatrzył na sąsiada, który nie wzbudził w nim ani krzty sympatii.
> – No do tych… Tych wszystkich, którzy nami rządzą, ma się rozumieć. […] Pan rozumie, ścigają mnie agenci FSB, oni myślą, że można nam zamknąć usta, ja z opozycji, jestem członkiem „Frontu Ludowego", i my, porządni ludzie, na ile nam sił starcza, walczymy z tyranią idiotów. Niech pan dołączy do „Frontu", damy panu broń. Razem z nami będzie pan likwidować tych kretynów! Terror! Tylko terror!! Trzeba obalić tę przeklętą władzę!! […] Tych idiotów i kretynów, rzecz jasna. Wszak to oni doprowadzili nasz kraj i cały świat do katastrofy! Oni – zwyrodnialcy, dzieci alkoholików i owoc kazirodczych związków![35].

Innym razem Andriej podsłuchał w barze rozmowę, której uczestnicy, przyklejeni do kufli z piwem, pochylali się nad umysłową niedołężnością przedstawicieli rosyjskiej władzy:

> – Wczoraj w telewizji pokazali jednego ministra, jak się zsikał przed kamerą. Na własne oczy widziałem, i stoi taki jak gdyby nic się nie stało, a całe spodnie ma mokre. Jak Boga kocham…
> – Wierzę ci. Znajoma mojej teściowej przeprowadziła się do Moskwy, tutaj to ona była salową w psychiatryku na Priażce, a tam syn jej załatwił posadę sprzątaczki w Białym Domu. Co ona nam o tych deputowanych i politykach naopowiadała… to aż strach! […] Mówiła, że oni tam wszyscy mają jakieś odchyły […]. Urodzone półgłówki, wrażenie jakby z petersburskiego wariatkowa przeniosła się do moskiewskiego. Wyobraź to sobie!
> – Słuchaj, Pasza, w takim razie jak oni sobie radzą z rządzeniem?! Jeśli wszystko, o czym ty mówisz!.. Nie rozumiem tego…
> – A co to ma do rzeczy! Też bym mógł rządzić krajem, gdyby mi dali tylu zastępców, ilu oni mają. Każdy by mógł!.. Nawet ty[36].

W przytoczonych dialogach tylko pozornie powtarzane są jedynie obiegowe opinie na temat klasy politycznej. Nie należy jednak z góry umniejszać wagi przesyconych stylem potocznym wypowiedzi, uznając je za pijacki bełkot. To, co na temat spisku idiotów głosiły organizacje antypaństwowe albo

[35] Tamże, s. 70.

[36] Tamże, s. 179n. W tekście mowa jest o szpitalu psychiatrycznym nr 2 w Petersburgu, zwanym również „domem hi-hi", położonym na styku rzek Mojki i Priażki. „Priażka" dla petersburżan znaczy to samo, co w języku potocznym „Kobierzyn" dla krakowian, albo „Tworki" dla warszawian (por. N. S i n d a ł o w s k i j, hasło „Priażka", w: tenże, *Słowar´ pietierburżca. Leksikon Siewiernoj stolicy. Istorija i sowriemiennost´*, Izdatielstwo Centrpoligraf, Moskwa 2014, s. 233).

co stanowiło treść konkretyzowanych w stereotypowy sposób wyobrażeń o politykach, znajdowało potwierdzenie w dokumentacji medycznej. Zaświadcza o tym jeden z byłych współpracowników Jurija – lekarz jak on – Michaił, na którego służby bezpieczeństwa już zorganizowały nagonkę, ponieważ poznał największą tajemnicę państwową: posiadł wiedzę dotyczącą okresu dzieciństwa najważniejszych osób w państwie. Wyjawia ją w rozmowie z Andriejem:

> – Znam ich sekret… – Ich tajemnicę państwową. Widziałem karty chorobowe wielu wpływowych ludzi z kręgu władzy, z poradni dziecięcej. Oni mi tego nie wybaczą. Nigdy nie wybaczą. Prawie wszyscy członkowie rządu w dzieciństwie… – Nie mogę panu tego powiedzieć, nie chcę pana narazić na niebezpieczeństwo.
>
> – Nie trzeba nic mówić. O tym, że wszyscy oni są idiotami, wiem i bez twojej pomocy. Wystarczy obejrzeć wiadomości w telewizji.
>
> – Niech pan posłucha – ponownie odezwał się Michaił – Niech pan posłucha, pana to bawi, dla pana to jakiś absurdalny żart, ale ja jestem lekarzem i biorę pełną odpowiedzialność za swoje słowa. To tajemnica, którą klan – najpotężniejszy, wszechświatowy klan idiotów, będzie starał się za wszelką cenę ukryć, a wszystkich nas, którzy ją poznaliśmy – unicestwić. Tajemnica dotycząca ich narodzin i dzieciństwa. Kiedy człowiek dorośleje, gdy zdobywa wysoką pozycję, jego prawdziwą medyczną kartotekę niszczy się i podmienia na taką, w której widnieje całkiem inna historia choroby. To samo tyczy się młodzieńczych lat prezydentów i ministrów, których koledzy ze szkolnych lat, występując w telewizji, przedstawiają w świetle sprzyjającym podniesieniu ich notowań. Tak jak chcą tego specjaliści od wizerunku. Telewizja pokazuje ich w świetle korzystnym z punktu widzenia państwa. I nieważne, niech pan to zrozumie, absolutnie nieważne jest to, kto dzierży władzę: komuniści czy demokraci; jaki ustrój panuje: socjalizm czy kapitalizm. Na czele władzy zawsze stali i będą stać idioci. Niech się pan przyjrzy ich twarzom, sposobowi chodzenia, zachowaniu, przysłucha ich wypowiedziom… To potworna machina o światowym zasięgu![37].

Do światowego spisku idiotów, podobnie jak do teorii ujmującej politykę jako dziedzinę zarezerwowaną dla idiotów, Andriej początkowo odnosił się sceptycznie. Wątpliwości przemawiające na korzyść tego punktu widzenia zrodziły się w nim w końcowych scenach powieści. Przyglądając się zachowaniu przygarniętego przezeń upośledzonego intelektualnie kilkuletniego chłopca, Andriej dostrzegł, że malec zmieniał się nie do poznania, gdy na ekranie telewizora pojawiały się informacje dotyczące polityki: „Kiedy pokazywano siedzibę rządu albo Dumę Państwową, wówczas się rozpływał, stroił miny, śmiał się, a nawet mówił coś niezrozumiale, jakby zobaczył starych przyjaciół”[38].

---

[37] A r n o, *Istorii pietierburgskich utoplennic (Roman o lubwi, a jeszcze ob idiotach iutoplennicach)*, s. 185n.

[38] Tamże, s. 188.

Ideowym sednem utworu z pewnością jest krytyka ówczesnej (współczesnej) rosyjskiej sytuacji politycznej. Z jednej strony jej karykaturalny obraz skłania odbiorcę do zastanowienia się nie tylko nad stylem rządzenia państwem, ale też nad istotą polityki w ogóle. Rzuconą przez Arno podpowiedzią może być manifestacja poglądów przyrównujących polityka do „idioty" w potocznym rozumieniu tego terminu, a następnie zawłaszczenie tej dziedziny przez idiotów, uczynienie z niej dzieła idiotów dla idiotów. Z drugiej jednak strony – i to być może jest istotniejsze – mówiący w powieści bohaterowie wyrażają obawy przed konsekwencjami podjęcia rozmowy na drażliwy temat, wyjawienia „swojej prawdy". Erving Goffman zauważył, że podobne niepokoje pojawić się mogą w trakcie każdej wymiany poglądów, gdy w sposób niejako naturalny „osoba, która zabiera głos, jakkolwiek trywialną miałaby do przekazania uwagę czy informację, angażuje siebie i osoby, do których się zwraca, i w pewnym sensie wystawia wszystkich na niebezpieczeństwo"[39]. Lęków w utworze Arno bywa niekiedy przytłumiony, zagłusza go rozwiązujący języki alkohol – alkohol też ośmiela bohaterów do wypowiadania komunikatów kontestujących polityczną kondycję kraju. W takim ujęciu pobocznym przesłaniem powieści stać się może przedłużenie wynikającej z czaadajewowskiej *Apologii obłąkanego*[40] konkluzji – zgody na stygmatyzującą diagnozę wobec okoliczności, w których tylko etykieta szaleńca daje obywatelowi prawo do krytykowania panującego ustroju[41].

Opublikowaną w roku 2012 powieść Arno *Smiritielnaja rubaszka dla gienijew* [„Kaftan bezpieczeństwa dla geniuszy"][42] również cechuje realizm

[39] E. G o f f m a n, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 38.

[40] Zob. P. C z a a d a j e w, *Apologia obłąkanego*, tłum J. Dobieszewski, w: *Wokół slowianofilstwa. Almanach Myśli Rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 63-75; t e n ż e, *Apołogija sumasszedszego*, w: tenże, *Statji i pissma*, oprac. B.N. Tarasow, Sowriemiennik, Moskwa 1987, s. 134-146.

[41] Casus Piotra Czaadajewa, którego na podstawie treści *Pierwszego listu filozoficznego* (tekst został napisany w roku 1829, a opublikowany w 1836) władze carskie uznały za obłąkanego, stanowi najgłośniejszy w dziejach imperialnej Rosji przykład wykorzystania ówczesnej psychiatrii do celów politycznych. Gen. Piotr Grigorienko, ofiara represji psychiatrycznych okresu radzieckiego, od nazwiska filozofa ukuł w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku termin „czaadajewizacja", na określenie powszechnej tendencji do uznawania „nieprawomyślnych" za osoby chore psychicznie (por. P.G. G r i g o r i e n k o, *O spiecyalnych psichiatriczeskich bolnicach („durdomach")*, w: tenże, *Mysli sumasszedszego, Izbrannyje pis'ma i wystuplenija Pietra Grigorjewicza Grigorienko*, Fond imieni Giercena, Amstierdam 1973, s. 234). Na ten temat, jak również na temat wykorzystania motywów szaleństwa, choroby psychicznej i szpitala psychiatrycznego w literaturze rosyjskiej, zob. B. B r ą ż k i e w i c z, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.

[42] Zob. S. A r n o, *Smiritielnaja rubaszka dla gienijew. Roman-bried*, Izdatielstwo Sojuza pisatielej Sankt-Pietierburga, Sankt-Pietierburg 2012.

przemieszany z fantastyką. Powieść ta opowiada historię występującego w roli narratora pisarza o imieniu Arkadij, który pragnąc poznać tajniki funkcjonowania szpitala psychiatrycznego, mimo woli stał się jego pacjentem. Ciekawość prowadzi go na skraj absurdu, najstraszniejszego koszmaru – w rozmowie z zajmującym się nim lekarzem bohater dowiaduje się bowiem, że specjalny, dziewiąty oddział, na którym przebywa, powołany został w celu wyleczenia literatów z ich chorobliwej skłonności do pisania:

> – Jak wiadomo – psychiatria to nauka ścisła: albo się jest człowiekiem przystosowanym do życia w społeczeństwie, albo odmieńcem, którego trzeba odizolować i leczyć. […] Już dawno dowiedziono, że talent literacki, czy same skłonności pisarskie, są formą choroby psychicznej, co więcej – choroby trudnej do wyleczenia, podobnie jak paranoja albo schizofrenia. Jak pokazuje historia psychiatrii, pisarze to element społecznie niebezpieczny i trzeba ich leczyć, co zresztą czynimy z dużym powodzeniem. […] Tylko żeby pan dobrze zrozumiał, nie podejmujemy tutaj prób leczenia tych, którzy piszą książki, jak to się mówi, „dla zabicia czasu" – tanie kryminały, romansidła, scenariusze do seriali… Oni są w pełni przystosowani. Przyświeca im jasny cel – zarobić najwięcej jak tylko się da. […] jak by to ująć, nie piszą dla wieczności, a dla pieniędzy. Niech mi pan wierzy, w wieczności już wszystkie miejsca są zajęte. Komu to potrzebne, żeby się tam pchał jakiś niezaplanowany, obłąkany literat ze swoją *Zbrodnią i karą*. Co więcej – on sam tego nie potrzebuje. On potrzebuje dostatnio żyć, mieć samochód, daczę i własne mieszkanie, a nie kwaterunek kątem u teściowej. Pisarz powinien żyć jak człowiek! […] Tymczasem pisarze w zdecydowanej większości są ludźmi ubogimi, ubierają się jak bezdomni, żyją jak świnie… Choć przy ich intelektualnym potencjale mogliby żyć po ludzku[43].

Przytoczony fragment stanowi zaledwie zarys wyłożonej przez psychiatrę postawy ideologicznej, która wynika z kursu obranego przez polityków. Dalej ten sam lekarz będzie tłumaczył: „Przecież panu mówiłem, to jest rządowy program, w nim nie może być żadnej pomyłki"[44]. Program ten ma polegać na skierowaniu pisarzy ku właściwym torom, nakierowaniu ich umysłów, zdolności i energii na realizację najbardziej pożądanego z punktu widzenia kapitalistycznego państwa celu – czerpania zysków z kapitału. Pisarze – o czym przekonuje psychiatra – muszą się przebudzić, bo ugrzęźli w jakimś półśnie i niby już rejestrują docierające z otoczenia bodźce, ale nie reagują na nie. Arkadij tę wypowiedź swego rozmówcy komentuje w sposób następujący:

> – Doprawdy piękny to obraz. W półśnie zamarła cała nasza literatura. Co tam literatura – cały kraj tkwi w takim stanie. Niby przebudziły się już, jak pan mówi, funkcje niższe – napić się, nażreć, pojechać za granicę, kupić auto… A wyższe funkcje mózgu, te odpowiedzialne za życie duchowe, śpią. Dobre to – stan półsnu[45].

---

[43] Tamże, s. 106-108.

[44] Tamże, s. 110.

[45] Tamże, s. 40.

Przebudzeniu ma służyć terapia, jakiej na specjalnym oddziale poddaje się wielu znanych ludzi pióra – w większości ochotników. Wśród pensjonariuszy szpitala znajdują się zarówno rosyjscy pisarze światowej sławy (Michaił Weller, Władimir Sorokin, Wiktor Pielewin, Dymitrij Bykow, Borys Akunin, Dymitrij Głuchowski, Siergiej Łukianienko), cieszący się uznaniem literaci petersburscy (Walerij Popow, Aleksander Mielichow, Andriej Astwacaturow), jak i obcokrajowcy (Paulo Coelho i Dan Brown). Kuracja, jaką przechodzą pacjenci, winna skutkować nie tyle oswobodzeniem ich od zniewalającego talentu, ile transformacją pisarskiej orientacji, wykreowaniem autorskiej marki, pod którą rocznie można by publikować kilka tytułów, albo stworzeniem literackiego projektu maksymalne wykorzystującego ekonomiczny potencjał nazwiska. W tych fragmentach autor wyraźnie dołącza do polemiki zapoczątkowanej przez George'a Ritzera[46]. Poprzez odwołanie do teorii makdonaldyzacji Arno sugeruje, że patologiczne kwantyfikowanie rzeczywistości dotknęło również określaną przezeń mianem „fast foodu"[47] rosyjską literaturę, w której liczy się już tylko ilość, a nie jakość. Nad kondycją tej literatury – próżno próbując zaradzić doskwierającym całościowo ujmowanej kulturze problemom – rozprawiają na kartach powieści również aniołowie, zbierający się pod kopułą Soboru św. Izaaka. Jeden z nich podsunął nawet zgromadzeniu błyskotliwą myśl:

> – Może by tak do prezydenta napisać o katastrofalnym stanie kultury? – ni stąd ni zowąd zaproponował siedzący do tej pory cicho Anioł. Nikt mu jednak nie odpowiedział[48].

Można odnieść wrażenie, że pozostali uczestnicy narady już wcześniej stracili nadzieję na możliwość wywarcia jakiegokolwiek wpływu na decyzje polityków.

W innym miejscu Anioł, który regularnie ukazuje się głównemu bohaterowi, dialogując z nim, zasiewa jednak ziarno nadziei w wątpiącym o swej przyszłości pisarzu:

> – Pan pozwoli, że mu to wyjaśnię – Anioł westchnął znużony i przybliżył się do Arkadija. – Jak wiadomo, w Biblii napisano: „Na początku było Słowo"…
>
> – A Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo – podchwycił Arkadij – wszyscy to znają.
>
> – Słusznie. Przedtem Słowo było u Boga, później na przestrzeni wielu lat słowem zawładnęli pisarze i poeci, uważani odtąd za tych, którzy posiedli najwyższą mądrość. I faktycznie tak było: wraz ze Słowem posiedli ukrytą mądrość Stwórcy. W pewnym

[46] Por. G. R i t z e r, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. S. Magala, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1997, s. 48n.

[47] A r n o, *Smiritielnaja rubaszka dla gienijew*, s. 127.

[48] Tamże, s. 201.

momencie jednak Słowo wymknęło się spod kontroli i trafiło w niepożądane ręce, a obecnie włada nim każdy… Jak pan sądzi, co można przeciwstawić Słowu?

– Przeciwstawić Słowu?... – Można cokolwiek… Chociaż nie. Teraz rozumiem! Słowu można przeciwstawić liczbę[49].

Zgodnie z prezentowanymi przez Anioła poglądami, jeśli istotę współczesnego świata przedstawiać za pomocą symbolizujących wartość pieniądza cyfr i liczb, to rzeczywistość duchową, którą spaja religia, należałoby ilustrować za pośrednictwem liter i słów. Być może podejmowana przez niektórych pisarzy próba przywrócenia Słowu należnego mu miejsca zaowocuje w przyszłości odrodzeniem literatury. Anioł, odwołując się do obserwowanych w świecie zjawisk, stwierdza:

– Już mówiłem, że świat opiera się na względności. Pisarze nie są państwu do niczego potrzebni, ale minie sto lat, a tych samych pisarzy będą wynosić na piedestał i szczycić się będą imionami tych, którzy dzisiaj są tylko liczbami[50].

W obrazie rzeczywistości przedstawionym w powieści *Smiritielnaja rubaszka dla gienijew*, podobnie jak w poprzednio przywołanym utworze Arno, miejscami mogą pobrzmiewać tony bliskie teoriom spiskowym. Nieco ironiczna forma wypowiedzi, nuta charakterystycznego dla tego autora absurdalnego humoru i brak absolutyzujących twierdzeń skłaniają jednak czytelnika przede wszystkim do zastanowienia się nad pytaniami, jakie implikują przytoczone dialogi. Dobrze ujęła tę cechę prozy Arno Irina Dudina, pisząc, iż w jego powieści pytania „dlaczego", „z jakiego powodu" i „w jakim celu" właściwie pozostają poza kadrem, a to znaczy, że czytelnik sam musi chcieć je sobie postawić[51]. Przemyślenia dotyczące kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna literatura, ogniskować się mogą choćby wokół kwestii jej tezauryzacji: Czy na przesyconym tandetnymi dziełami rynku wydawniczym utwory wartościowe mają jeszcze szanse zaistnieć? A może czytelnik – postrzegany obecnie jako konsument – zgodnie z prawem Kopernika-Greshama[52] powinien zgodzić się na dyktat ekonomii[53], uznając niszowy charakter literatury wysokiej jakości, odtąd dostępnej wąskim kręgom wysublimowanych odbiorców? I skoro kultura nie jest zwykłą sumą

[49] Tamże, s. 161.

[50] Tamże, s. 160.

[51] Por. I. D u d i n a, *Prosonocznoje sostojanije*, „Awrora" 2018, nr 2, s. 124.

[52] Zob. J. B o r u s z e w s k i, K. N o w a k - P o s a d z y, *Prawo Kopernika-Greshama. Rekonstrukcja metodologiczna*, „Ekonomista" 2018, nr 5, s. 554-577.

[53] Por. L. S u c h a n e k, *Kultura masowa w Rosji i radziecki eksperyment ideologiczny*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU" 12(2016), s. 11.

działań kulturalnych – o czym pisał Thomas Stearns Eliot[54] – i nie wszystko, co wydrukowano, jest literaturą, co nią zatem jest? W końcu – czy za geniuszy uznawać autorów dzieł „nierozpoznanych", czy może tych, którzy poddają się terapii? W tym kontekście nie mniej ważne pozostaje właściwe odczytanie aury towarzyszącej opisywanym wypadkom, ponieważ – jak twierdzi główny bohater – mogły się one wydarzyć jedynie w Petersburgu, a zwłaszcza podczas białych nocy[55]. Klimat szpitala psychiatrycznego z jednej strony, a z drugiej sprzyjające zaburzeniom percepcyjnym zjawiska atmosferyczne, to wszystko zaś dopełnione przez senny czy półsenny nastrój – dopiero te okoliczności tworzą przestrzeń sankcjonującą wyeksponowany w dialogach przekaz ideologiczny.

ROZTERKI EGZYSTENCJALNE

Kolejnym przykładem odzwierciedlenia w dialogach postaw światopoglądowych jest debiutancka powieść Fietisowa *Pas w pustotu* [„Przejście w pustkę"][56]. Do momentu jej publikacji w roku 2014 domeną pisarza była poezja, tym bardziej interesująca wydaje się więc ewolucja autora w podejściu do operowania słowem pisanym. W centrum przesyconego treściami filozoficznymi utworu umiejscowił Fietisow młodego, dwudziestoszześcioletniego Fiodora Sosnina. On też wypowiada w powieści większość kwestii o charakterze ideologicznym. Bohater, do niedawna wykładowca języka niemieckiego w petersburskim konserwatorium (władze uczelni właśnie zdecydowały o nieprzedłużeniu zawartej z nim umowy o pracę), stoi u progu wielkich życiowych zmian – wkrótce opuści rodzinny Petersburg i wyjedzie do Niemiec, gdzie będzie doskonalić umiejętności piłkarskie w jednym z tamtejszych klubów sportowych. Choć podjął już decyzję, dokonany wybór wciąż zaburza w nim poczucie równowagi. Jedną szalę obciążają niewątpliwe korzyści płynące ze zmiany miejsca zamieszkania, na drugiej zaś znajduje się wszystko to, za czym Fiodor tęsknić będzie najbardziej: spotkania i rozmowy o muzyce z ludźmi, którzy się na niej znają. Wewnętrzne rozdarcie bohatera spotęgowane jest dodatkowo lękiem o przyszłość uczuciowego związku z niedawno poznaną Maszą.

Choć tytuł powieści bezpośrednio nawiązuje do nomenklatury piłkarskiej („pas w pustotu" tłumaczyć należy jako nieudane podanie, utratę piłki wybitej do zawodnika, który nie jest w stanie jej przejąć), jej główną warstwę semantyczną wyznacza Wielkanoc – okres „przejścia". Zbliżające się święta mobilizują Fiodora

[54] Por. T.S. E l i o t, *Uwagi ku definicji kultury*, tłum. J. Rybski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016, s. 47.

[55] Por. A r n o, *Smiritielnaja rubaszka dla gienijew*, s. 193.

[56] Zob. Je. F i e t i s o w, *Pas w pustotu*, Sojuz pisatielej Pietierburga, Sankt-Pietierburg 2014.

do odwiedzenia krewnych mieszkających na wsi, gdzie bierze udział w tradycyjnym przedświątecznym polowaniu na kaczki. Zabijanie niewinnych zwierząt – czyn grzeszny, jak zwyczajowe łowy określiła ciotka Fiodora – zostaje okupione ukąszeniem kleszcza wywołującym u głównego bohatera zapalenie mózgu. Intoksykacja zwiastuje okres męki; nieznośne bóle głowy i gorączka prowadzą do równie wyczerpujących rozmyślań dotyczących istoty misterium paschalnego: „Pesach – z trudem poruszając bladymi ze strachu ustami wyszeptał Fiodor – pesach. To forma czasu przeszłego – oznacza «przeszedł», a mnie jest potrzebny tryb rozkazujący, jak on się odmienia ten durny czasownik – «przejdź»”[57].

Symbolizujący śmierć stan chorobowy bohatera uzupełniają wspomnienie ojca – lekarza, który zmarł w Afryce na malarię, gdy Fiodor był jeszcze dzieckiem, a także uczestnictwo w pogrzebie bliskiej osoby. Do Fiodora dociera wówczas, że pogrzeb w gruncie rzeczy nie służy zmarłemu – jemu jest obojętne, czy pochowają go w trumnie, czy w urnie, po kremacji – ale żywym, ażeby zastanowili się nad sensem życia i przyjmowanych postaw. Swoje poglądy wyraża Fiodor w dialogach z Maszą. Masza mówi o sobie, że niewiele rozumie, nie zna się na filozofii, czytać wprawdzie potrafi, ale widzi tylko to, co znajduje się na powierzchni tekstu: uważa się za dziewczynę niewykształconą (bo nie skończyła studiów). Cmentarny entourage inspiruje Fiodora do wyartykułowania retorycznego jego zdaniem pytania:

> – Jakie byłyby uczynki Jezusa, gdyby był nie Synem, a ojcem i mężem? Gdyby to nie on niósł na Golgotę krzyż, a jego córka? Gdyby ci tłuści, tępi, zadowoleni z siebie bydlacy szydzili z niej, nad nią się znęcali jak nad psem? Co mają zrobić rodzice nastolatków, których jakiś pijany prowincjonalny aparatczyk swoim dżipem rozjechał na miazgę – nastawić drugi policzek? Przyprowadzić do niego inne dzieci, żeby je może zżarł? Kto wie, może rację miał Nietzsche, mówiąc, że te świnie zawdzięczają urzędniczą nietykalność chrześcijaństwu?
>
> – Tak powiedział? – zaśmiała się Masza.
>
> – W nieco innych słowach, ale sens był taki[58].

Fiodor, z jednej strony, nie może się pogodzić ze światem pozorów, którego kwintesencję stanowi Rosja. Ułuda, fałsz i wszechobecne krętactwa, powszechna względność postaw przypominały mu obraz znany z konserwatorium: „Rosja w miniaturze. Wciąż te same dwie strony medalu: jedna – reprezentacyjna, na pokaz, z marmurowymi schodami i wyremontowanymi organami, druga – ukryta przed wścibskimi spojrzeniami, lecz z pełnymi autentyzmu schodami na zapleczu”[59]. W jego wypowiedzi zdają się pobrzmiewać odniesienia do potiomkinowskich wiosek czy też wspomnienie słów markiza

[57] Tamże, s. 222.
[58] Tamże, s. 205.
[59] Tamże, s. 6.

de Custine o ukrytej za piękną fasadą prawdziwej naturze Imperium Rosyjskiego. O jego mieszkańcach autor *Listów z Rosji* pisze: „Tak nalegają, abyśmy do nich przyjeżdżali w zimie: sześć stóp śniegu zakryłoby wszystko, latem natomiast widzimy, jak to wygląda”[60]. Z drugiej zaś strony Fiodor w samym sobie dostrzega brak zdecydowania, niespójność, niejednoznaczność, niestałość, tymczasowość, brak zakorzenienia – ma o to pretensje do siebie, choć do końca nie wie, czy słusznie. Masza zauważa:

> – Ale Fiodor, w Europie jest tak samo, nie jesteśmy wyjątkiem: osiadłe mieszczaństwo wymiera. Wszyscy wszędzie są przejazdem”[61].

Po wyjeździe do Kilonii egzystencjalny pesymizm przeżywającego różnorakie lęki i niepokoje bohatera zostaje przerwany przez nagłe nasilenie objawów chorobowych. Na niedomagającego Fiodora już czeka przewoźnik, w malignie bohater o mały włos nie zapłacił za przekroczenie rzeki – do świata żywych powraca, usłyszawszy słowo „encephalitis”. Łódź niemieckiego Charona odpływa więc bez pasażera, Fiodor z ulgą zaś mówi cicho: „Przeszedł”[62]. Chodzi nie tyle o to, że anioł (demon) śmierci go oszczędził, lecz że sam Fiodor doświadcza osobliwego przejścia, powtórnych narodzin, zrywa z dawnym sobą. Sytuacja, w jakiej się znalazł, nie służy jednak zarysowaniu nowych granic własnego „ja”. Poszukiwanie-tworzenie nowej tożsamości byłoby tylko próbą ustanowienia innej, równie skostniałej struktury osobowościowej. Oświecenie, którego doznaje główny bohater, jest odpowiedzią na próby, jakim poddaje go współczesna, patchworkowa rzeczywistość. Nasuwa się tu skojarzenie z twierdzeniem Andrzeja Pankalli: „Zderzenie ze światem – implozja, pozbawia nas tożsamości, by tym samym nazwać ją Pustką. W procesie petryfikacji, czyli lęku przed zamienieniem się w kamień, strachu, poprzez który stajemy się tym kamieniem, czy prób «skamienienia» innego człowieka mamy kolejne przesunięcia granic”[63].

Powieść Fietisowa traktuje o takim właśnie „przejściu w pustkę”, które dla głównego bohatera oznacza przede wszystkim konieczność przyjęcia postawy otwartej wobec wyzwań, jakie stawia przed nim błyskawicznie acz nierównomiernie zmieniający się świat, słowem: życie. Wiele do myślenia może dać też fakt, że kluczowe przemyślenia pojawiają się, po pierwsze, jako echo rozmów Fiodora z Maszą – dziewczyną nieskomplikowaną, przeżywającą otaczającą

---

[60] A. d e C u s t i n e, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, tłum. M. Górski, Wydawnictwo Aramis, Kraków 1989, s. 40.

[61] F i e t i s o w, *Pas w pustotu*, s. 92.

[62] Tamże, s. 237.

[63] A. P a n k a l l a, *Doświadczenia graniczne*, w: Z.W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Eneteia, Warszawa 2005, s. 99.

ją rzeczywistość w sposób autentyczny, życie biorącą takim, jakie ono jest, wolną od ograniczających egzystencję norm, niepodejmującą filozoficznych debat, a po drugie, że pojawiają się one na tle chorobowym. Tak jakby zdolność refleksji człowieka zdrowego ograniczały jakieś wewnętrzne lub zewnętrzne czynniki – bardzo podobnie, jak we wspomnianych wyżej powieściach Arno.

Równie zawiła jest fabuła wydanej w roku 2018 powieści Fietisowa *Kowczeg* [„Arka"][64]. Bez cienia wątpliwości można powiedzieć, że akcja tego utworu rozgrywa się w Petersburgu, opisywanym w sposób typowy dla utworów kontynuujących tradycję tekstu petersburskiego: nad miastem kłębią się ciemne chmury, bez przerwy pada deszcz, a jakby tego było mało – awarie sieci komórkowej w wyraźny sposób utrudniają mieszkańcom kontakt ze światem. To kwestia nie bez znaczenia, zważywszy że równocześnie zamknięto wszystkie drogi wyjazdowe z północnej stolicy – chodzą słuchy, że do miasta przedostał się śmiercionośny wirus, lada moment wybuchnie epidemia, a ludzkość czeka zagłada. Główny bohater – Matwiej Lamiechow – jest dyplomowanym artystą, absolwentem petersburskiej „Muchy"[65], który zgodnie z wolą teścia, rozczarowanego życiowymi wyborami córki, został zmuszony do porzucenia artystycznych pasji na rzecz przynoszącej stałe i godziwe dochody (a uzyskanej za wstawiennictwem ojca żony) posady kierownika zaopatrzenia w miejskim cyrku.

Ideową dominantę utworu stanowi problem dokonywania wyborów egzystencjalnych. Myśl o nadchodzącej utracie wolności twórczej, w zestawieniu z czekającym go nudnym, uporządkowanym i zrytualizowanym życiem rodzinnym, nastraja Matwieja pesymistycznie. Smutki wywołane przez rozmyślania nad nędzą własnego losu bohater postanawia utopić w alkoholu i, w poszukiwaniu towarzystwa, odwiedza Bezpańskiego Psa[66] – współczesny lokal funkcjonujący pod historyczną nazwą i w niegdysiejszym miejscu. Dziwnym zrządzeniem losu trafia jednak do przedrewolucyjnej kawiarni literacko-artystycznej, spojonej z alternatywną płaszczyzną temporalną. Bohater chłonie tam odurzającą atmosferę miejsca spotkań petersburskiej bohemy i trafia na czołowych przedstawicieli srebrnego wieku – Nikołaja Gumilowa, Annę Achmatową, Władimira Narbuta, Bieniedikta Liwszyca, Wsiewołoda Meyerholda, Władimira Majakowskiego i oczywiście Osipa Mandelsztama. Ten ostatni, wypowiadając wiele kwestii stanowiących o myśli przewodniej

[64] Zob. Je. F i e t i s o w, *Kowczeg*, Wriemia, Moskwa 2018.

[65] Chodzi o obecną Państwową Akademię Sztuki i Wzornictwa Przemysłowego im. A.L. Stieglitza w Petersburgu, której w okresie radzieckim patronowała Wiera Muchina. Z tego powodu uczelnię potocznie zwano „Muchą", „Muchinką" albo „Muchenwaldem", jej studentów zaś „muchinoidami" lub „muchomorami" (por. N. S i n d a ł o w s k i j, hasła: „Mucha", „Muchenwald", „Muchinoidy", „Muchinka", „Muchomory", w: tenże, *Słowar´ pietierburżca*, s. 183n.).

[66] Por. S.S. S z u l c, W.A. S k l a r s k i j, *Brodiaczaja sobaka. Wiek nyniesznij – wiek minuwszyj*, Biełoje i Czernoje, Sankt-Pietierburg 2003, s. 44.

utworu, okazuje się kluczową postacią w powieści. Zaprzątająca głównego bohatera myśl dotycząca podejmowania życiowych decyzji przybiera w toku rozmowy z poetą akmeistą formę pytań o sens istnienia, cel sztuki, misję artysty, a w kontekście zagrażającej miastu katastrofy – również pytań nawiązujących do istoty zbawienia. Wierzący bezkrytycznie Matwiej, niekiedy w sposób wręcz dosłowny pojmując zamysł budowy arki przetrwania, zapytuje:

> – A pan… Czy pan wierzy w istnienie arki?
> – Wierzę w istnienie potopu – ponuro zażartował Osip. – Arka – to jest właśnie ta wieczność, o której dopiero co rozmawialiśmy. Sztuka, nieznająca kategorii czasu.
> – Czyli, żeby się uratować…
> – Arka to nie szalupa ratunkowa – żachnął się Osip – Arka jest metaforą budowania jako takiego. Musi pan zrozumieć, że każdy, ale to każdy powinien budować swoją arkę. A przynajmniej każdy artysta. Ale nie po to, by dryfować na falach, a później osiąść na szczycie góry Ararat. Lecz dlatego, że samo tworzenie – to jest właśnie arka. Jej konstruowanie stanowi wartość samą w sobie[67].

Zajmujące głównego bohatera problemy Mandelsztam sprowadza do artystycznego procesu twórczego. Twierdzi na przykład, że początek i koniec nie istnieją, albo inaczej – istnieją nierozdzielnie, ponieważ każdy początek jest zapowiedzią końca czegoś, tak jak narodziny niechybnie zwiastują śmierć. Toteż prawdziwą nieśmiertelność odnaleźć można tylko w świecie sztuki.

Wszystkie dialogi poruszające problem istoty bytu ludzkiego występują w rozdziałach powieści konkretyzowanych na kanwie czasów minionych. Jakby intelektualne biesiady, rozmowy służące zamanifestowaniu postaw światopoglądowych zaistnieć mogły znów wyłącznie w świecie odrealnionym – tym razem w przeszłości, ponieważ teraźniejszość charakteryzują bezbarwne oblicza codzienności, sprawy banalne, przyziemne, jak mieszkanie, praca czy pieniądze.

Myśli o arce nie znikają ze stron utworu. Odbiorca słyszy na przykład, że naprawdę „istnieją tylko kamienie, które jedynie zmieniają kształt i za każdym razem inaczej się układają”[68]. Przywołany w tym kontekście motyw kamieni z jednej strony odpowiada estetycznym zapatrywaniom Mandelsztama, który słowa porównywał do kamieni, a sztukę poetycką do budowania[69]. Zgodnie z ideową wymową utworu, również z perspektywy Fietisowa „budować znaczy walczyć z pustką”[70]. Autor powieści zdaje się wyrażać pogląd, jakoby każdy człowiek obowiązany był sam decydować o tym, czy w ogóle pragnie zbudo-

[67] F i e t i s o w, *Kowczeg*, s. 90.
[68] Tamże, s. 89.
[69] Swój debiutancki zbiór wierszy z roku 1913 Mandelsztam zatytułował *Kamień* (zob. O. M a n d i e l s z t a m, Kamen′. Stichi, AKME, Sankt-Pietierburg 1913).
[70] T e n ż e, *Świt akmeizmu*, w: tenże, *Słowo i kultura. Szkice literackie*, tłum. i oprac. R. Przybylski, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 183n.

wać własną arkę, z czego i w jaki sposób, a nade wszystko – czym chciałby ją zapełnić, jaką nadać jej treść. Tylko od niego zależy, jak rozłoży akcenty. Nie każda wypowiedź, uczucie czy doświadczenie, nie wszystkie historyczne fakty człowiek decyduje się utrwalić za pomocą pisma albo obrazu. Jak wskazują prowadzone obecnie badania w zakresie tak zwanej kultury pamięci[71], zachowujemy jedynie te fragmenty rzeczywistości, które obecne pokolenie uznaje za dość ważne, by przekazać je następnej generacji. Po raz kolejny pojawia się tu odwołanie do kwestii wyboru. Pod koniec powieści Matwiej powie: „Najstraszniejsza rzecz w życiu – wybór"[72]. Zadanie to rzeczywiście niełatwe, mierzy się z nim jednak każdy, decydując, co zachować, a co odrzucić, czym napełnić arkę. Tym bardziej że „żadna arka nie jest wieczna"[73] – jak powiada fikcyjny Dymitr Mereżkowski, odnosząc się do Bezpańskiego Psa, postrzeganego jako swoista arka artystów początku ubiegłego wieku. Z drugiej strony słowa powieściowego Mandelsztama porównać można do metafory „wędrujących kamieni", za pomocą której Bal określiła interdyskursywność[74]. Główny bohater poszukuje niewzruszonego punktu odniesienia w „płynnej nowoczesności"[75], a jednocześnie odrzuca zastany porządek świata jako skamieniały. Chwiejność Matwieja, jego nieokreśloność i brak zdecydowania, analogicznie do sensów uwidocznionych w poprzednio omawianej powieści Fietisowa, korespondują z obrazującym ów stan łacińskim aforyzmem „Saxum volutum non obducitur musco"[76].

Utwór *Kowczeg* sprawia wrażenie kolejnego pretekstu do rozważenia przez czytelnika kwestii w fabularnym planie powieści ledwie zasygnalizowanych. Spośród wielu odniesień kulturowych na pierwsze miejsce wysuwa się oczywiście starotestamentowa arka, warto jednak też zwrócić uwagę na symboliczne nazwisko głównego bohatera. Lamiechow – czyli syn Lamecha (Lameka) – powinien się stać współczesnym Noem. Chce budować arkę, lecz po to tylko, by uniknąć potopu – grożącej ludziom epidemii; w innym wymiarze po to jedynie, żeby odpłynąć, uciec od prozy życia w wyimaginowany, a zarazem wyidealizowany obraz przeszłości. Matwiej staje się egzemplifikacją współczesnego, niezdecydowanego człowieka, który bojąc się ponieść odpowiedzialność za swoje czyny, nie dokonuje wyborów, daje się unosić falom. Stanowi on niejako odbicie diagnozy stawianej w latach dziewięćdziesiątych

---

[71] Zob. A. E r l l, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, tłum. A. Teperek, red. nauk. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego–Niemiecki Instytut Historyczny, Warszawa 2018.

[72] F i e t i s o w, *Kowczeg*, s. 212.

[73] Tamże, s. 197.

[74] Por. B a l, dz. cyt., s. 71.

[75] Zob. Z. B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

[76] „Kamień toczony nie obrasta mchem".

ubiegłego wieku przez Aleksandra Sołżenicyna rosyjskiemu społeczeństwu: „Cel życia zasnuł się mgłą, ludzie coraz bardziej żyją, tylko aby żyć, a czasem nawet: tylko aby egzystować”[77]. Lamiechow jest niczym ów człowiek na progu choroby psychicznej z powieści Arno. Fietisow sugeruje, myśli te wkładając w usta Mereżkowskiego, że właśnie dlatego człowiek woli czuć nad sobą przymus – szczególnie przymus ze strony prawa, zakazującego lub nakazującego, organizującego wszystkie sfery jego życia – niż korzystać z wolności:

> – Wierzy pan w Boga?
> – Nie wiem.
> – Jeżeli człowiek nie wierzy w Boga, nie odnoszę się teraz do pańskiego przypadku, wówczas wierzy w zjawiska. Czy nie tak?
> Matwiej przytaknął.
> – A zjawiska, w porównaniu z boskością są czymś niepełnym. Z tego właśnie wynika wpierw umniejszenie, później utrata osobowości. Matwieju, wiara jest potrzebna. Nie z uwagi na życie pozagrobowe, nieśmiertelność, a przez wzgląd na osobowość, która bez wiary zwyczajnie traci wielkość.
> – A sztuka?
> – Sztuka – to droga do wolności. Potwierdzenie tego, że Bóg to miłość i wolność, a nie prawo i porządek[78].

*

Wszystkie cztery zaprezentowane wyżej powieści, mimo znacznego zróżnicowania w zakresie doboru motywów tematycznych, cechuje pewna gama podobieństw. Za podstawowe łączące je ogniwo trzeba uznać oczywiste wykorzystanie petersburskiego tła dla rozgrywających się wydarzeń fabularnych. Ewidentne ich zakorzenienie w semiotycznej przestrzeni kultury rosyjskiej konstruuje kontekst, bez znajomości którego zarówno analiza, jak interpretacja tekstów mogłaby się okazać mało treściwa[79]. Ponadto każdy z przywołanych utworów staje się pasem transmisyjnym obudowanych dialogami uniwersalnych problemów lub postaw światopoglądowych. Znajdują się wśród nich kwestie społeczno-polityczne, zagadnienia natury filozoficznej, estetycznej, jak również towarzyszące bohaterom trudności samoidentyfikacyjne oraz rozterki o zabarwieniu egzystencjalnym. Skomponowane w oparciu o nie wypowiedzi postaci zwykle przybierają typową dla tekstu narracyjnego formę linearną – nadmiernie

[77] A. S o ł ż e n i c y n, *Rosja w zapaści*, tłum. J. Zychowicz, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 105.

[78] F i e t i s o w, *Kowczeg*, s. 195.

[79] Por. W. Z a b o r o w s k a, *Kontekstualność w nauczaniu literatury*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2002, nr 5, s. 310.

płynną, pozbawioną wtrąceń, niezakłócaną sygnałami dochodzącymi z otoczenia, różną od „naturalnej konwersacji”[80]. To, co niektórym wydać się może wadą, nie stanowi jednak mankamentu w perspektywie odczytywania uwidocznionych w dialogach postaw ideologicznych. Przeciwnie – ułatwia zapoznanie się z nimi. Czyni manifestację treści ideowych bardziej dostępną, przejrzystą, w sposób niewymuszony skłania odbiorcę do podjęcia refleksji nad zakodowanym komunikatem, do wyjścia poza ramy powieściowe. Innymi słowy – sprzyja wejściu w dialog z określonymi poglądami czy światopoglądami.

Utwory Arno i Fietisowa zasadniczo cechuje struktura otwarta. Chociaż autorzy nie przytłaczają odbiorcy dydaktyzmem i nie narzucają jednej linii interpretacyjnej, to jednak ideowa zawartość powieści odbiega od postmodernistycznego aschematyzmu. Jednoznaczna zachęta do refleksji nie pozostaje wolna od sugestii. Kierunek, w jakim zmierzać mogłyby odpowiedzi na pytania, które stają przed czytelnikiem, na dobrą sprawę zostaje w dialogach zasygnalizowany, lecz nie zabsolutyzowany. Można odnieść wrażenie, że obydwaj autorzy czynią to w przekonaniu, iż literatura pełni funkcję społeczną[81] – podobnie jak ideologia[82]. Starania o świadomą recepcję oraz efektywną interpretację tekstu literackiego powieściopisarze podejmują w dialogu z odbiorcą i bez obaw, że mieszanina dyskursów mogłaby ich zwieść na manowce albo doprowadzić do rozbratu z tym, co stanowi fundament rosyjskiej kultury; poniekąd jest to zgodne ze spostrzeżeniem Geerta Hofstede – „Społeczeństwa mają niebywałą zdolność zachowywania swej tożsamości przez pokolenia, pomimo oddziaływania na nie wielu różnych sił dążących do wprowadzania zmian. Zmiany te jednak zachodzą na powierzchni i nie naruszają stabilności głębszych pokładów”[83]. Bez trudu można jednak dostrzec, że intencją autorów nie jest obsesyjne dążenie do przywrócenia dawnego ładu, ale raczej wejście w dialogiczną interakcję z teraźniejszością.

---

[80] Por. F. P o y a t o s, *Literary Anthropology: Toward a New Interdisciplinary Area*, w: *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*, red. F. Poyatos, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 1988, s. 40n.

[81] Czytamy o tym w odredakcyjnym wstępie do obejmującego nieco ponad stronicę artykułu Romana Jakobsona i Jurija Tynianowa, opublikowanego w ostatnim numerze czasopisma „Nowyj LEF”. W artykule tym zaprezentowane zostały podstawowe tezy autorów dotyczące podejścia do badania tekstów literackich. Mimo upływu lat – jak widać – nie stracił on na aktualności (por. J. T y n i a n o w, R. J a k o b s o n, *Problemy badań nad literaturą i językiem*, tłum. E. Korpała-Kirszak, w: J. Tynianow, *Fakt literacki*, wybór E. Korpała-Kirszak, PIW, Warszawa 1978, s. 8). Oryginalny tekst zob. c i ż, *Problemy izuczenija litieratury i jazyka*, „Nowyj LEF” 1928, nr 12(24), s. 35-37.

[82] Por. T.A. v a n D i j k, *Discourse Analysis as Ideology Analysis*, w: *Language and Peace*, red. C. Schäffner, A. Wenden, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1999, s. 32.

[83] G. H o f s t e d e, G.J. H o f s t e d e, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2007, s. 48.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arno, Sergey. *Istorii peterburgskikh utoplennits (Roman o lyubvi, a yeshche ob idiotakh i utoplennitsakh)*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Metropress, 2015.

———. "Roman o lyubvi, a yeshche ob idiotakh i utoplennitsakh…" *Neva*, no. 7 (2003): 6–113.

———. "Roman o lyubvi, a yeshche ob idiotakh i utoplennitsakh." In Arno, *Frederik Ryuysh i yego deti*. Sankt-Peterburg: Soyuz Pisateley Sankt-Peterburga, 2012.

———. *Smiritel'naya rubashka dlya geniyev: Roman-bred*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Soyuza Pisateley Sankt-Peterburga, 2012.

Awdiejew, Aleksy, and Grażyna Habrajska. *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*. Vol. 2. Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006.

Bachtin, Michał. *Estetyka twórczości słownej*. Translated by Danuta Ulicka. Edited by Eugeniusz Czaplejewicz. Warszawa: PIW, 1986.

———. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.

———. "Słowo w powieści." In Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*. Translated by Wincenty Cesluk-Grajewski. Warszawa: Czytelnik, 1982.

Bal, Mieke. *Narratologia: Wprowadzenie do teorii narracji*. Translated by a team of translators from the translation specialty of Polish Philology Institute, Adam Mickiewicz University in Poznań. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.

Bauman, Zygmunt. *Płynna nowoczesność*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.

Bohuszewicz, Paweł. "Dialog i monolog: o względności genologicznych przeciwstawień." *Litteraria Copernicana*, no. 1 (15) (2015): 28–39.

Bol'shakova, Alla. *Fenomenologiya literaturnogo pis'ma: O proze Borisa Yevseyeva*. Moskva: Maks Press, 2004.

Boruszewski, Jarosław, and Krzysztof Nowak-Posadzy. "Prawo Kopernika–Greshama: Rekonstrukcja metodologiczna." *Ekonomista*, no. 5 (2018): 554–77.

Brążkiewicz, Bartłomiej. *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2011.

———. "Petersburg – miasto jako bohater literacki." *Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU* 14 (2018): 305–33.

Brückner, Aleksander. *O literaturze rosyjskiej i naszym do niej stosunku dziś i lat temu trzysta: Szkic literacki*. Lwów and Warszawa: Wydawnictwo Związku Naukowo–Literackiego we Lwowie Wiedza i Życie, 1906.

Czaadajew, Piotr. "Apologia obłąkanego." Translated by Janusz Dobieszewski. In *Wokół słowianofilstwa: Almanach Myśli Rosyjskiej*. Edited by Janusz Dobieszewski. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1988.

———. "Apologiya sumasshedshego." In Chaadayev, *Stat'i i pis'ma*. Edited by Boris Nikolayevich Tarasov. Moskva: Sovremennik, 1987.

Custine, Astolphe de. *Listy z Rosji: Rosja w 1839 roku*. Translated by Marian Górski. Kraków: Wydawnictwo Aramis, 1989.

Dąbrowska, Elżbieta. "Dzieło literackie w kręgu estetyki postmodernistycznej." In *Literatury wschodniosłowiańskie w kręgu europejskich idei estetyczno–filozoficznych*. Edited by Aleksandra Wieczorek. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2007.

Dijk, Teun Adrianus van. "Discourse Analysis as Ideology Analysis." In *Language and Peace*. Edited by Christina Schäffner and Anita L. Wenden. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1999.

Duda, Katarzyna Anna. *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku: Ulicka, Szyszkin, Pielewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyn, Starobiniec…* Kraków: Księgarnia Akademicka, 2017.

Dudina, Irina. "Prosonochnoye sostoyaniye." *Avrora*, no. 2 (2018): 122–5.

Eliot, Thomas Stearns. *Uwagi ku definicji kultury*. Translated by Jarosław Rybski. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2016.

Erll, Astrid. *Kultura pamięci: Wprowadzenie*. Translated by Agata Teperek. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego and Niemiecki Instytut Historyczny, 2018.

Fetisov, Yegor. *Kovcheg*. Moskva: Vremya, 2018.

———. *Pas v pustotu*. Sankt-Peterburg: Soyuz pisateley Peterburga, 2003.

Geertz, Clifford: *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*. Translated Maria M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

Goffman, Erving. *Rytuał interakcyjny*. Translated by Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

Goumen, Julia, and Natalia Smirnowa, eds. *Petersburg Noir*. Translated by Grzegorz Szymczak. Warszawa: Claroscuro, 2015.

Grigorenko, Petr Grigor'yevich. "O spetsial'nykh psikhiatricheskikh bol'nitsakh ('durdomakh')." In Grigorenko, *Mysli sumasshedshego: Izbrannyye pis'ma i vystupleniya Petra Grigor'yevicha Grigorenko*. Amsterdam: Fond imeni Gertsena, 1973.

Hall, Edward Thitchell. *Bezgłośny język*. Translated by Roman Zimand and Alicja Skarbińska. Warszawa: PIW, 1987.

Hofstede, Geert, and Gert Jan Hofstede. *Kultury i organizacje: Zaprogramowanie umysłu*. Translated by Małgorzata Durska. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2007.

Kondakova, Dar'ya Yur'yevna. "Ponyatiye 'peterburgskiy tekst' v sovremennoy nauchnoy retseptsii." *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu im. V. N. Karazina* 61, no. 936 (2011): 276–80.

Koschany, Rafał. "Semiotyka miasta: Od lektury „tekstu" do interpretacji jako praktyki miejskiej." *Studia Kulturoznawcze*, no. 1 (3) (2013): 109–24.

Kuleshova, Syuzanna, and Kira Groznaya, eds. *315: Rasskazy pisateley Sankt-Peterburga*. Sankt-Peterburg: Soyuz pisateley Sankt-Peterburga and Izdatel'skiy dom Petropolis, 2018.

Lyusyy, Aleksandr. *Moskovskiy tekst: Tekstologicheskaya kontseptsiya russkoy kul'tury*, Moskva: Veche and Russkiy impul's, 2013.

Makarow-Krotkow, Aleksandr. *** [co my tu w Rosji umiemy].” In *Wdrapałem się na piedestał: Nowa poezja rosyjska*. Selected and translated by Jerzy Czech. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2013.

Mandelsztam, Osip. “Świt akmeizmu.” In Mandelsztam, *Słowo i kultura: Szkice literackie*. Translated and edited by Ryszard Przybylski. Warszawa: Czytelnik, 1972.

Markiewicz, Henryk. “Polifonia, dialogiczność i dialektyka: Bachtinowska teoria powieści.” *Pamiętnik Literacki* 76, no. 2 (1985): 83–98.

Markovich, Vladimir Markovich, and Vol’f Shmid, eds. *Sushchestvuyet li Peterburgskiy tekst?* Sankt-Peterburg: Izdatel’stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2005.

Pankalla, Andrzej. “Doświadczenia graniczne.” In Zenon Waldemar Dudek and Andrzej Pankalla, *Psychologia kultury: Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Warszawa: Eneteia, 2005.

Poyatos, Fernando. “Literary Anthropology: Toward a New Interdisciplinary Area.” In *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*. Edited by Fernando Poyatos. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1988.

Ritzer, George. *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*. Translated by Sławomir Magala. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 1997.

Sałajczykowa, Janina. *Dziesięciolecie przemian: Proza rosyjska lat 1985–1995*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1998.

Shul’ts, Sergey Sergeyevich, and Vladimir Sklyarskiy. *Brodyachaya sobaka: Vek nyneshniy – vek minuvshiy*. Sankt-Peterburg: Beloye i Chernoye, 2003.

Sindalovskiy, Naum. *Slovar’ peterburzhtsa: Leksikon Severnoy stolitsy. Istoriya i sovremennost’*. Moskva: Izdatel’stvo Tsentrpoligraf, 2014.

Sokolovskaya, Nataliya, and Yelena Shubina, eds. *V Pitere Zhit’. Ot Dvortsovoy do Sadovoy, ot Gangutskoy do Shpalernoy: Lichnyye istorii*. Moskva: Sostaviteli Izdatel’stvo AST, 2017.

Sołżenicyn, Aleksander. *Rosja w zapaści*. Translated by Juliusz Zychowicz. Warszawa: Świat Książki, 1999.

Suchanek, Lucjan. “Kultura masowa w Rosji i radziecki eksperyment ideologiczny.” *Kultura Słowian: Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU* 12 (2016): 7–27.

Toporow, Władimir. “Petersburg i tekst Petersburski literatury rosyjskiej: Wprowadzenie do tematu.” In Toporow, *Miasto i mit*. Selected and translated by Bogusław Żyłko. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.

———. *Peterburgskiy tekst russkoy literatury*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB, 2003.

Tynianow, Jurij, and Roman Jakobson. “Problemy badań nad literaturą i językiem.” Translated by Ewa Korpała-Kirszak. In Tynianow, *Fakt literacki*. Selected by Ewa Korpała-Kirszak. Warszawa: PIW, 1978.

———. “Problemy izucheniya literatury i yazyka.” *Novyy LEF*, no. 12 (24) (1928): 35–7.

Wołodźko-Butkiewicz, Alicja. *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury: Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*. Warszawa: Studia Rossica, 2004.
Zaborowska, Wiesława. "Kontekstualność w nauczaniu literatury." *Acta Universitatis Lodziensis: Folia Litteraria Polonica*, no. 5 (2002): 307–38.
Zhadnova, Yelena Nikolayevna. "Sovremennyye podkhody k izucheniyu problemy peterburgskogo teksta." *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya: Seriya Filologiya. Zhurnalistika* 13, no. 4 (2013): 70–3.
Zywert, Aleksandra. "Czytając Rosję. Współczesna proza rosyjska w Polsce: Wybrane zagadnienia." *Acta Neophilologica* 17, no. 2 (2015): 185–94.
Żyłko, Bogusław. *Semiotyka kultury*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bartłomiej BRĄŻKIEWICZ – W zderzeniu z teraźniejszością. Dialogiczność współczesnej prozy petersburskiej
DOI 10.12887/33-2020-1-129-07

Na tle współczesnej literatury rosyjskiej proza petersburska zasługuje na rozpatrywanie jako osobna kategoria. Podejście takie uzasadnia z jednej strony tendencja do systematyzowania powstających aktualnie utworów w oparciu o kryterium regionalne, z drugiej zaś ukierunkowanie badaczy na ich recepcję zgodnie z Władimira Toporowa koncepcją petersburskiego tekstu literatury. Modelowym przykładem dzieł wpisujących się w tę orientację jest twórczość Siergieja Arno i Jegora Fietisowa. Obok typowych opisów przestrzeni miejskiej, lokalnego kolorytu, a także odniesień do specyficznej atmosfery panującej w północnej stolicy, wybrane powieści zawierają ciekawy obraz postaw ideologicznych odwzorowanych w dialogach. Zgodnie z rosyjską tradycją literacką dotyczą one problemów uniwersalnych: kwestii społeczno-politycznych, światopoglądowych i egzystencjalnych. Obserwacja ta pozwala stwierdzić, że charakterystyczną cechą współczesnej prozy petersburskiej jest dialogiczność. Pełnemu wyeksponowaniu ideowej zawartości utworów służy, sięgające do teorii Michaiła Bachtina, komunikacyjne podejście do interpretacji tekstów literackich.

Słowa kluczowe: literatura rosyjska, rosyjska literatura współczesna, proza petersburska, petersburski tekst literatury rosyjskiej, dialogiczność

Kontakt: Zakład Antropologii Kultury Rosyjskiej, Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, al. Mickiewicza 3, 31-120 Kraków
E-mail: bartlomiej.brazkiewicz@uj.edu.pl
https://www.usosweb.uj.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx%3Akatalog2%2Fosoby%2FpokazOsobe(os_id%3A58112)&lang=2
https://orcid.org/0000-0003-2223-8151

Bartłomiej BRĄŻKIEWICZ, Confronting the Present Time: A Dialogic Nature of the Contemporary Petersburg Text
DOI 10.12887/33-2020-1-129-07

Against the background of the contemporary Russian literature, the Petersburg prose deserves to be considered as a distinct category. Such an approach can be justified, on the one hand, by a tendency to systemize the current literary output on the basis of the regional criteria and, on the other, by Vladimir Toporov's idea of the Petersburg text generally adopted by scholars in their reception of the output in question. Works by Sergey Arno and Yegor Fetisov are model examples of diverse literary pieces representing the Petersburg text. Apart from typical descriptions of urban space and local color, as well as references to the specific atmosphere and ambiance of the Northern Capital, Arno's and Fetisov's novels comprise interesting images of the ideological attitudes of their protagonists expressed in the dialogues. As befits Russian literary tradition, the dialogues address universal themes, focusing either on socio-political issues or on *Weltanschauung*-related and existential problems. This observation leads to the conclusion that one of the characteristic features of the contemporary Petersburg text is its dialogic nature. The ideological content expressed in the dialogues may be fully brought to light by means of the application of the communicative approach, inspired by Mikhail Bakhtin's theory, to the literary interpretation.

Keywords: Russian literature, contemporary Russian literature, Petersburg prose, Petersburg text in Russian literature, dialogism

Contact: Department of Anthropology of Russian Culture, Institute of Russian and East European Studies, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University, al. Mickiewicza 3, 31-120 Cracow, Poland
E-mail: bartlomiej.brazkiewicz@uj.edu.pl
https://www.usosweb.uj.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx%3Akatalog2%2Fosoby%2FpokazOsobe(os_id%3A58112)&lang=2
https://orcid.org/0000-0003-2223-8151

KULTURA JAKO DIALOG

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 119-163
DOI 10.12887/33-2020-1-129-08

Artur GRABOWSKI

TEOLOGIA POETYCKA I POEZJA WIARY
Esej o dialogu rozłącznym, lecz możliwym

Wyobraźnia jest w nas darem, który przyjęliśmy na własność, czyli zaakceptowaliśmy tak dalece, że posługujemy się nim jako czymś intymnie własnym. Wyobraźnia służy poznaniu poprzez nadawanie znaczeń doświadczeniu, które tym samym staje się tekstem, a więc zawiera treści. Wyobraźnia wydobywa z egzystencji sens, którym zaspokaja pragnienia umysłu; nawet takiego umysłu, który z pozoru zadowala się tylko sylogizmami. Używamy jej do semantycznego zagospodarowania naszych najdrobniejszych przygód w czasie i przestrzeni, dzięki czemu możemy rozeznać się w świecie.

RELIGIA JAKO PRZEDMIOT UTWORÓW POETYCKICH

Relacje między religią a poezją interesowały zrazu samych poetów, potem badaczy poezji, a ostatecznie badaczy religii i teologów[1]. W końcu uznano, że w przypadku obu dziedzin chodzi o to samo terytorium – wyobraźnię[2]. Ustalam to następstwo może nazbyt arbitralnie, na pewno intuicyjnie, chociaż śmiem po-

[1] Zob. Georg L a n g e n h o r s t, *Why Theologians Are Interested in Literature: Theological-Literary Hermeneutics in the Works of Guardini, Balthasar, Tillich and Kuschel*, w: *Poetry and the Religious Imagination*, red. Francesca Bugliani Knox, David Lonsdale, Routledge, London 2018.

[2] W przekonaniu Platona, a w nowożytności również romantyków, religia niejako uzasadnia poezję, stanowiąc transcendentne źródło formuł językowych, które pozbawione są wyraźnej intencji czy desygnatu. Teologia, w szczególności teologia mistyczna, bez oporów posługuje się językiem poetyckim do wyrażania doświadczenia religijnego, które Kościół uznaje następnie za „prawdy wiary". Romantyczni poeci (szczególnie angielscy, niemieccy i polscy), ośmieleni przyznaną sobie pozycją proroków, a w sensie filozoficznym Kantowską ideą wzniosłości, niemalże uznawali się za teologów, wierząc, że poezja stanowi, jeśli nie jedyne, to z pewnością konieczne narzędzie kontaktu między osobowym Sacrum a Osobą ludzką. Nowoczesność przyniosła odwrócenie tej sytuacji. Skoro bowiem – rozumowali racjonalni Anglosasi – czytamy poezję „ze zrozumieniem", nie oczekując od niej zarazem jakiejkolwiek wiedzy o faktach, to podobnej korzyści intelektualno-emocjonalnej wolno nam oczekiwać od tekstów nieodnoszących się do jakiejkolwiek empirycznie doświadczanej rzeczywistości, czyli na przykład od tekstów religijnych. Podobnie jak poezja, teksty takie intencjonalnie nie odsyłają do desygnatów, ale nie pozbawia ich to sensu, bo za pomocą języka stwarzają one „przedmiot wiary", wywołując go niejako w umyśle czytelnika, a nawet powodując związane z owym przedmiotem reakcje emocjonalne i wolicjonalne; trudno zatem uznać, że teksty religijne nie należą do rzeczywistości, skoro rzeczywiste jest ludzkie życie. W ten oto sposób sceptycyzm spotkał się z pragmatyzmem i uznano, że poezja i religia odnoszą się do tej samej sfery doświadczenia – do „życia umysłu", czyli w praktyce do wyobraźni. Skoro możliwa jest poezja, to możliwa jest też religia, obie każą nam bowiem wierzyć sobie na słowo (zob. J. H i c k, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989).

dejrzewać, że dowody takiego właśnie historycznego kursu opisywania owego zjawiska dałoby się ustalić na podstawie badań źródłowych. Temat to na osobny artykuł, który zapewne byłby pożądanym wprowadzeniem do niniejszego eseju, i tak już niezwykle długiego. Jeśli jednak przyjmuję niniejszy porządek na wstępie, to dlatego, że uważam taką kolejność za nieprzypadkową.

Religia jako przedmiot (treść) utworów poetyckich – zarówno jako doświadczenie religijne (mniej lub bardziej sprecyzowane ideowo), jak i jako teologia określonej religii – pojawia się u zarania (o ile ten początek daje się ustalić) konwencji poetyckości (a więc zanim ustalą się praktyki badania poezji), za to – jak się zdaje – mniej więcej równocześnie z początkiem refleksji teologicznej. Świadczą o tym pierwotne teksty uznawane jednocześnie za religijne i poetyckie oraz wczesne teksty traktowane jako równocześnie poetyckie i teologiczne[3]. Sposób korzystania z takich tekstów nie jest jednak równoznaczny ze sposobami ich badania, które rozpoczyna się jako badanie poezji właśnie, a następnie przechodzi w badanie zawartej w nich teologii, obecnej tam jednakowoż dzięki poezji, bo za sprawą przysługujących jej konwencji tekstotwórczych.

Nie mniej istotne jest, że fakt ten dotyczy każdej wysoko rozwiniętej cywilizacji. Można nawet powiedzieć, że w pewnym sensie zjawisko takiego współistnienia poezji najpierw z religią i następnie z żywą teologią, a ostatecznie badania tekstów poetycko-religijnych i poetycko-teologicznych metodami poetyki i teologii należy uznać za symptom określonego poziomu rozwoju partykularnych formacji duchowych ludzkiej wspólnoty. Pierwotny związek poezji z religią, ich wzajemna współzależność oraz źródłowa nieodróżnialność, wydaje się zatem należeć do cech dystynktywnych człowieczeństwa w sensie, w jakim definiuje je antropologia: zasadniczo tak zwana antropologia kulturowa, ale i ta zorientowana biologicznie, uznająca kulturę za pewien etap ewolucji homo sapiens. W każdej rozwiniętej religii teksty religijne są przecież tekstami literackimi, jeśli za takie uznać (co tradycyjnie czynimy) teksty posługujące się językiem figuratywnym, czyli naturalnym, ale wykorzystywanym w funkcji intencjonalnie ponaddeskryptywnej, ponadindeksalnej i zasadniczo niepragmatycznej[4].

Czy wyrażanie treści religijnych nie jest zatem właściwym przeznaczeniem literatury? Trudno odeprzeć wrażenie, iż treści religijne niejako dążą do wy-

[3] Zob. np. E.R. D o d d s, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002; oraz: W. J a e g e r, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.

[4] Zob. N. F r y e, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998; M. E d w a r d s, *Ku poetyce chrześcijańskiej*, tłum. M. Szuba, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.

rażania się w tekstach poetyckich, a być może nawet jedynie w nich mogą być komunikowane czy też jedynie poprzez ich lekturę doświadczane. Ten ostatni aspekt – doświadczanie treści w tekście jako sposób jej rozumienia – wydaje się odróżniać poezję od wszystkich innych form pisemnego wyrazu. Z tekstu zapisanego językiem figuratywnym nie sposób bowiem skorzystać, jeśli nie uznamy aktu lektury za doświadczanie znaczenia znaków tekstowych, czyli za rozumienie, nie zaś tylko za tychże znaków deszyfrację. Język figuratywny nie jest szyfrem stworzonym na bazie języka naturalnego, lecz szczególnego rodzaju metodą obcowania z językiem naturalnym, której spodziewanym skutkiem jest doświadczenie rozumienia. Klasyczna hermeneutyka uznaje, że wydarzenie takie stanowi cel sam w sobie, teorie poststrukturalne zakładają, że skutkiem czytania będzie „rozumienie rozumienia", to zaś trwać ma w nieskończoność[5].

Badanie poezji zatem, badanie tekstu przeznaczonego do lektury-doświadczenia, jeśli ujmuje go jako tekst zarazem religijny, staje się badaniem doświadczenia religijnego, które zostało utrwalone w poemacie. Z kolei samo to doświadczenie już jako doświadczenie wiary (w rozumieniu określonej religii) stanowi przedmiot namysłu teologów danej tradycji religijnej. Innymi słowy, bez badania poezji jako takiej nie stwierdzimy, czy dany poemat stanowi wyraz doświadczenia religijnego; jeśli jednak uznamy, że nim jest, to możemy badać taki tekst jako religijny w znaczeniu „będący świadectwem religijnym", a tym samym wolno nam uznać go za materiał badawczy dla teologii.

Na pewnym etapie rozwoju cywilizacji, w szczególności cywilizacji zachodniej, a więc historycznie (w sensie religijnym) judeochrześcijańskiej, tożsamościowo zaś chrześcijańskiej, pojawia się zjawisko zwane sekularyzacją[6]. Polega ono, najogólniej mówiąc, na tym, że doświadczenia religijne stają się coraz mniej powszechne, a ich świadectwa zaczynają być kwestionowane, traktowane jako niekomunikowalne, odnoszące się do rzeczywistości doświadczanej subiektywnie, a zatem jako mało wiarygodne. Być może tempo upowszechniania się sekularyzacji w cywilizacji zachodniej w okresie dwóch ostatnich stuleci było rezultatem wyczerpania się skuteczności samych konwencji komunikowania i wcale nie odzwierciedlało spadku częstotliwości ani intensywności doświadczeń religijnych (oznaczałoby to, że cywilizacja nie nadąża za swoja religią i że błędna jest teza głosząca zależność odwrotną, bliska zwolennikom postępu rozumianego jako konieczna demityzacja

[5] Zob. P. D y b e l, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012. P. S z a j, *Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej*, „Forum Poetyki" 2019, nr 18, s. 80-93.

[6] Klasyczną interpretację tego zjawiska można znaleźć w pracach Petera Bergera i Charlesa Taylora (zob. P. B e r g e r, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007; Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007).

wspólnotowej wizji świata), niewątpliwie jednak mamy w nowoczesności do czynienia z kryzysem gotowości języka do wyrażania doświadczenia religijnego. Za jeden z symptomów tego kryzysu uchodzi poczucie, że związek poezji z religią nie tyle słabnie, ile że niejako odwracają się w nim wektory wzajemnego oddziaływania jego składowych. Mówiąc wprost, nad potencjalnym doświadczeniem religijnym, wyrażającym się w poemacie językiem poezji, dominuje doświadczenie poezji jako takiej.

Przekonanie o małej wiarygodności świadectw przeżywania wiary powoduje, że doświadczenie samej poezji zaczyna być postrzegane jako zastępcze wobec doświadczenia religijnego – nie w sensie zajęcia jego miejsca jednak, lecz w sensie spełniania przez poezję (i nie tyko przez nią) tej funkcji w zaspokajaniu potrzeb duchowych człowieka, którą dotychczas spełniała religia. Rzec by można, że religijność jako doświadczenie obcowania z Bogiem zostaje zastąpiona doświadczeniem poezji…[7]. Doświadczeniem, które albo samo sobie wystarcza (zaspokaja potrzeby niegdyś religijne), albo staje się skutecznym, a zarazem ekskluzywnym i być może jedynym sposobem doświadczania „wiary" jako wierzenia w to, co oferuje doświadczenie lektury (stąd cudzysłów) poematu. Chodzi o takie rozumienie, którego treść należałoby uznać za teologiczną, czyli w konsekwencji mówiącą coś o „Bogu", z którym jednakowoż spotkać się możemy tylko w ramach tego, co zaoferuje poezja. Przekonanie, że poezja oferuje przeżycie religijne, w niezwykły sposób nobilituje naszą zachodnią literaturę, a tym samym obarcza ją wyjątkowo poważną misją cywilizacyjną – misją przywrócenia człowiekowi religijności lub wyprowadzenia go ku nowym sposobom jej przeżywania. Z drugiej strony, obarczanie literatury tak poważną misją przyczynia się do degradacji religijnego aspektu literatury, będąc faktycznie próbą zastąpienia doświadczenia religijnego doświadczeniem estetycznym[8].

Do sformułowanych w ten sposób refleksji skłoniła mnie lektura książki Adama Lipszyca traktującej o jednej z takich właśnie „teologii literackich" – zawierającej rozmyślanie o teologicznym potencjale zawartym w kilku wierszach Paula Celana[9]. Lektura tych inspirujących esejów nałożyła się jednak na problem już wcześniej mnie nurtujący i łączący się z pytaniem, jak i czy w ogóle możliwa jest dzisiaj poezja religijna w sensie poetyckiego świadectwa wiary, w szczególności wiary chrześcijanina, katolika, a wreszcie katolika

[7] Problem ten w odniesieniu do poezji anglojęzycznej referuje między innymi praca Matthew D. Muttera (zob. M.D. M u t t e r, *Poetry Against Religion, Poetry As Religion: Secularism and Its Discontents in Literary Modernism*, Proquest, Charleston, South Carolina, 2011).

[8] Częstą praktyką modernistów było zastępowanie dyskursu teologicznego dyskursem z dziedziny teorii sztuk lub kultury. Szerzej na ten temat zob. A. G r a b o w s k i, *Klatka z widokiem*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004.

[9] Zob. A. L i p s z y c, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt, 2015.

w Polsce dwa tysiące lat po narodzeniu Chrystusa. Mam głębokie, choć raczej intuicyjne przekonanie, że między tymi dwiema sprawami – potencjalną teologią poetycką wywiedzioną z wierszy Celana a zawartym w wierszach kilku polskich poetów doświadczeniem wiary (utwór przywołany w końcowej części niniejszych rozważań traktuję egzemplarycznie) – toczy się pewnego rodzaju dialog: jeśli nawet tylko potencjalny, to przecież niepozbawiony skutków, które albo stały się już faktem, albo zapewne odczujemy je w przyszłości.

KONIEC JĘZYKA TEOLOGICZNEGO?

Powołując się na Gershoma Scholema, Lipszyc stawia tezę o końcu języka teologicznego i o konieczności zastąpienia go językiem literackim, co w konsekwencji oznacza zmianę metody już nie tylko mówienia o Bogu, ale i korzystania z języka w celu odsłonięcia prawd wiary. Język niczego wówczas nie wyraża, za to ujawnia nicość Objawienia[10].

Nie może zatem w istocie posłużyć wyznawaniu wiary, służy za to poznawaniu jej przedmiotu. Poprzez „pisanie", szczególny (bo wyłącznie językowy) proceder, poezja uruchamia proces poznawczy. Ma on coś wspólnego z medytacją. Celan nazwie go „naturalną modlitwą duszy"[11], ale proces ten jest zarazem radykalnym przeciwieństwem „modłów"[12] jako suplikacji skierowanej do Boga, co z kolei poeta podsumowuje ironicznym „nie można pisać ze złożonymi dłońmi"[13]. Znaczy to, że treści teologiczne mogą być zapisane jedynie poezją i że tylko te – doświadczone w języku wiersza – w istocie cokolwiek mówią nam o religijnym wymiarze człowieczego uniwersum; wiara sama, a nawet wiara w postaci czyjegoś doświadczenia wiary, w języku nie znajduje wyrazu, bo wyrazić jej język nie jest zdolny. Nie jest też on do tego przeznaczony, a nawet jeśli kiedyś był, to utracił ten potencjał. W szczególności język poetycki okazuje się nieodpowiedni do wyrażania czyjejkolwiek wiary, bo może on tylko znaczyć – niczego poza znaczeniem, niczego realnego poezja nie może ani ujawnić, ani utrwalić, ani przekazać. Dzięki literaturze wciąż możliwa jest więc teologia, wciąż możemy dowiedzieć się czegoś o Bogu,

---

[10] Gershom Scholem wypowiada takie stwierdzenie przy okazji komentarza do dzieła Kafki, które uważa za literacką formę teologii. Por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, w: tenże, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, s. 13.

[11] P. C e l a n, *Południk. Mowa z okazji otrzymania nagrody Georga Büchnera*, tłum. A. Kopacki, w: „Literatura na Świecie" 2010, nr 1-2 (462-463), s. 23. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 15.

[12] T e n ż e, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 157. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 15.

[13] Tamże.

ale dokonuje się to już tylko jako wspomnienie doświadczenia językowego, które miało miejsce na terytorium wiersza, „pozostają bowiem rezydualne moce języka, z których poeta stara się skorzystać”[14]. „Prawda – pisze Lipszyc, radykalizując zarazem stanowisko Waltera Benjamina – może jedynie przybrać postać pogłoski o samej sobie”[15]. Nie jest za to możliwa, jak się domyślam, poezja religijna, wyrażająca realność ludzkiego doświadczenia spotkania z Bogiem, poezja wyznająca, która utrwalałaby i przekazywała pewną rzeczywistość żywej religijności.

„Pogłoska” świadczy jednak o tym, że utrata realności wiary jest wydarzeniem historycznym: wiara zamilkła, ale przecież musiała zatem albo gdzieś przetrwać, albo ulec metamorfozie. Dlatego literaturę tworzy się również po to, by dać szansę „radykalnej kontrakcji tego, co boskie”[16]. Czekamy na powtórną i zarazem odmienioną obecność sakralnego Absolutu z nadzieją, a nasze czasy to „konieczny moment czy etap przygotowujący nowe, być może bardziej wiarygodne objawienie czy odsłonięcie spraw boskich potwierdzające objawienie pradawne”[17]. Czyżby miało to być objawienie sprzed religii? Jeśli tak, to religie zaiste muszą się wycofać, żeby dać mu miejsce. W szczególności zaś wycofać się musi religia dominująca, od dawna już przesłaniająca horyzont nieaktualnym wizerunkiem rzeczywistości.

TEOLOGIA Z WYOBRAŹNI?

Gdyby jednak poezja religijna była możliwa, to mogłaby zostać uznana za świadectwo wiary, a więc za materię teologii, nie zaś za teologię samą, nawet nie za poetycką formułę teologicznej wiedzy. Wiersz religijny, jak i cała koncepcja sztuki religijnej, której przez wieki patronował Kościół katolicki, opiera się bowiem na przekonaniu, że poezja ma postać utrwalonej (dzięki różnorodnym i zmiennym konwencjom) ekspresji szczególnego przedjęzykowego doświadczenia – powołania do odpowiedzi na imperatyw dawania świadectwa wierze[18]. Dlatego poezja nie tylko może być religijna, ale może też stać się przedmiotem teologicznej refleksji na takich samych zasadach, na

[14] L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 22.

[15] Tamże, s. 14.

[16] Tamże, s. 12. Termin „kontrakcja” oznacza dosłownie „reakcję jako przeciwdziałanie”, wszakże autor ma na myśli raczej działanie o analogicznej treści, lecz przeciwnym kierunku, podjęte w celu zastąpienia jednej akcji inną; w tym przypadku aktywność religijną zastąpić ma aktywność literacka, dzięki czemu idea Boga mogłaby zostać przywrócona zachodniej cywilizacji w momencie zanikania samej religijności. Miałoby to się stać niejako samoczynnie, treść religijna odnalazłaby się w języku poetyckim.

[17] Tamże.

[18] O katolickim rozumieniu sztuki piszę szczegółowo w eseju *Apologia widzialności* (zob. A. G r a b o w s k i, *Apologia widzialności*, w: tenże, *Uzmysłowienia. Dramaty, sceny, obrazy.*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 219-230).

jakich są nim wszelkie fakty uznane za świadectwa obecności Boga w życiu ludzi – obecności, która sprawia, że są oni ludźmi wierzącymi.

Literaturze zastępującej teologię katolicyzm przeciwstawia teologię obecną mimowolnie w literaturze, bo uobecniającą się w słowach w postaci organizującej je wyobraźni poetyckiej. Wyobraźnia poetycka jest w praktyce wyobraźnią poety aktualizującą się w procesie twórczym, czyli w pisaniu jako wysławianiu, nie zaś jedynie w słowieniu doświadczenia. Ale jest właśnie wyobraźnią, a zatem ma postać narzędzia porządkującego indywidualny proces poznawczy, czyni to jednak za pomocą instrumentów i form dziedziczonych i ukształtowanych w rezultacie obcowania z wizerunkami, symbolami, znakami, słowami i obrazami, a nawet utrwalonymi postaciami działań. Wyobraźnia jest w nas darem, który przyjęliśmy na własność, czyli zaakceptowaliśmy tak dalece, że posługujemy się nim jako czymś intymnie własnym, choć jest ona jedynie osobistą wersją czegoś wspólnego; albo nawet: czegoś wspólnotowego, łączy bowiem jednostki we współdzielonych wyobrażeniach, podobnie jak czyni to język, który jest zresztą od niej nieodłączny[19]. Wyobraźnia służy poznaniu poprzez nadawanie znaczeń doświadczeniu, które tym samym staje się tekstem, a więc zawiera treści. Wyobraźnia wydobywa z egzystencji sens, którym zaspokaja pragnienia umysłu; nawet takiego umysłu, który z pozoru zadowala się tylko sylogizmami. Podobnie jak język, wyobraźnia uobecnia się w działaniu, pozwalając się używać. Używamy jej do semantycznego zagospodarowania naszych najdrobniejszych przygód w czasie i przestrzeni, dzięki czemu możemy rozeznać się w świecie. Wyobraźnia poetycka ma bardziej wyspecjalizowane zadania i bliższe stosunki z językiem; nie jest już tylko do niego podobna, lecz z nim współzależna. Dzięki wyobraźni poetyckiej wysławiamy doświadczenie, w szczególności doświadczenie niezakotwiczone w rzeczywistości materialnej. Wysławianie wywodzi się z przekonania, że język pozwala rzeczywistości przedostać się do świadomości, a nie, że zdolny jest jedynie do przekształcania faktów w słowne znaki. Wyobraźnia poetycka ujawnia się w słowach, niekoniecznie w obrazach, a jeśli również w nich, to w taki sposób, w jaki umożliwia to język[20].

---

[19] William Butler Yeats mówi o „Wielkiej Pamięci", która zawiera w sobie rzeczy świata tego jako już symboliczne, otoczone sensem, który co prawda ewoluuje, ale nigdy ich nie opuszcza. Zdaniem irlandzkiego symbolisty to właśnie ten z istoty ludzki sposób postrzegania świata umożliwia poezję. W pewnym sensie jest ona zatem „materią wtórną", już przetworzoną, artysta zaś to „wtórny demiurg", jak z kolei nazwie go Bruno Schulz (B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 365-368; zob. W.B. Y e a t s, *Magia*, w: tenże, *Eseje*, tłum. L. Engelking, wybór L. Engelking, Officyna, Łódź 2017, s. 37-62).

[20] Na temat różnorodnych konceptualizacji kategorii wyobraźni poetyckiej zob. A. Z a l i p o u r, *From Poetic Imagination to Imaging: Contemporary Notions of Poetic Imagination in Poetry*, "Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities" 3(2011) nr 4, s. 481-494.

TEOLOGIA Z POEZJI?

Z kolei „pisanie", o którym wspomina Lipszyc, czyli faktycznie „poezjowanie", to rodzaj aktywności językowej, która oferuje pewne poznanie, lecz treść tego poznania zamyka w uniwersum przez siebie wykreowanym, z którego nie pozwala niczego wynieść, ani też niczego tam nie wpuszcza[21]. Dotyczy to zarówno piszącego, jak i czytającego. Wedle tej koncepcji język poetycki, aktualizując właściwe sobie doświadczenie, umożliwia poznanie niepraktyczne, niekonceptualne i nierozstrzygające, aczkolwiek nieodparte. Poezja w istocie dostarcza poznania, nie za pomocą języka wszakże, lecz poprzez jego doświadczanie, wiersz traktuje bowiem język naturalny tak, że obcujemy z nim w sposób szczególnie intensywny, ale w rezultacie skupia uwagę na sobie do tego stopnia, że odwraca ją od doświadczenia pozajęzykowego. Intensywność języka pisania (czytania) płynie z napięcia tworzącego się między polami semantycznymi słów, nie zaś z czegoś, do czego te słowa odsyłają. Pisanie (czytanie) zawłaszcza więc sens znaków językowych, uzurpując sobie władzę nad wyobrażeniami[22]. Wyobraźnia poetycka poddaje się dominacji struktury tekstu, która pozbawia słowa desygnatów, by obdarzyć je zdolnością refleksyjną, zdolnością odzwierciedlania myśli[23]. Tekst nowoczesnego wiersza można porównać do kulistego lustra, które oglądamy od wewnątrz, obserwując wzajemne refleksy znaczeń, i równocześnie od zewnątrz, dostrzegając fragmenty rzeczywistości, które nie ujawniają rzeczy ani miejsc, lecz co najwyżej swoje od nich pochodzenie.

Wynika stąd, że poznanie poetyckie jest niejako całkowicie uzależnione od pisania (czytania). Zdaniem autora fascynujących studiów o wierszach Paula Celana to tym i tylko tym językiem – językiem poezjowania – daje się dziś uprawiać teologię[24]. Nie można jednak napisać wiersza religijnego, jeśli rozumiemy przezeń językową ekspresję doświadczenia Boga, czy to poprzez rzeczy, czy to poprzez symbole. Można natomiast, a wręcz należy pisać wiersze teologiczne albo – co lepiej oddaje istotę sprawy – można, a nawet warto wiersze czytać teologicznie. Dlatego wciąż daje się uprawiać teologię, chociaż

[21] Kontrakcję boskości w literaturze nieuchronnie poprzedza destrukcja jej teologicznych treści, żeby zrobić miejsce postteologicznym śladom, czy wręcz sugestiom. „Pisanie rozcina, kwestionuje, zniekształca, spektralizuje struktury teologiczne […]". L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 16.

[22] Decydujące znaczenie ma w tym kontekście coś, co Derrida określa jako „arche pisania", czyli odniesienie procesu twórczego do językowej pamięci piszącego jako produktywnego, chociaż niezupełnie uświadomionego źródła pisania, nie zaś do jakiegokolwiek Logosu (por. L. H i l l, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 21, 46).

[23] Pogląd taki wydaje dziś powszechny za sprawą pracy Hugona Friedricha *Struktura nowoczesnej liryki* (zob. H. F r i e d r i c h, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, tłum. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978).

[24] Por. L i p s z y c, *Przedmowa*, w: tenże, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, s. 9.

dokonujemy tego inaczej, bo za pomocą poezji. O wierze nie da się jednak mówić wcale.

Czy można więc powiedzieć, że poezja uratowała teologię, kiedy zanikło doświadczenie wiary, tak jak postsekularyzm „uratował" religię za cenę zamknięcia jej w cudzysłowie? Zarówno poetycka, jak i postsekularna próba zagospodarowania miejsca po tradycyjnej religijności mimowolnie odsłaniają jakąś głęboko ukrytą chorobę toczącą człowieka nowoczesnego czy też – jak chcieliby radykalni ateiści – reagują na trwałą przeszkodę pełnego bycia, z którą czas się rozprawić. Czymże bowiem miałaby się zajmować owa teologia poetycka? Co będzie jej przedmiotem? Czy nie ma ona stać się teologią pisania (czytania)? Poezjowanie okazałoby się wówczas czymś, co dostaliśmy w spadku po wierze i z czego korzystamy zamiast korzystać z wiary. Ta ostatnia bowiem pozostawiła po sobie symbole i formuły religijności przydatne, dopóki nie znajdziemy nowych. Poezja ma nam w tej zmianie pomóc, stając się językiem, który stwarza sobie odniesienia – przedmiot wiary. Koniecznym i aktualnym etapem na tej drodze będzie (a być może jest już) „kontrakcja" Objawienia w postaci negatywnej – objawienia Boga, który jest Nikim[25]. Poezja bowiem, uobecniając w istocie rzeczywistość pisania (czytania), opowiada jakąś własną historię, jakąś sobie tylko właściwą kontr-realność. Owo „rzucenie kości" nie oznacza przypadku, lecz nieodpartą konieczność, która rysuje się jednak tak enigmatycznie, że nieuchronnie podejrzewamy jej nieistnienie. Stéphane Mallarmé nie miał co do tego złudzeń, Paul Celan żywił chyba nadzieję, że jednak wydarzy się coś, w co będzie się dało uwierzyć…[26] Chociaż, czy można będzie zarazem temu czemuś zaufać?

Poetycka teologia opiera się na przekonaniu, że przedmiot wiary można wydobyć z języka, bo to język dyktuje świadomości wyobrażenia Boga, te zaś rezonują w duszach osób, które ulegają złudzeniu, że jest to głos Transcendencji; owo „złudzenie" nie jest kłamstwem ani kolejną iluzją (po deziluzjach wieków sekularyzacji), jest ono nowo objawioną realnością, a jest to realność negatywnej natury Boga. Tego rodzaju „prawdziwy fałsz" może się uobecnić jedynie w literaturze, a nawet musi się właśnie w niej uobecniać ze względu na samą naturę języka figuratywnego, bo „każda teologia literacka musi być do pewnego stopnia teologią negatywną"[27], ale z kolei „żadna teologia nie może być dostatecznie negatywna"[28], żeby nie zakwestionować samej literatury. Teologie literackie nie zdołają więc dopuścić do „radykalnej

[25] Por. t e n ż e, *Teologie literackie*, s. 13.

[26] „koniec powierza nam / początek" – to cytat z późnego wiersza, w którym „jasność", chociaż „zdrętwiała", „uwierzytelnia się" (P. C e l a n, *Nic*, tłum R. Krynicki, w: tenże, *Psalm i inne wiersze*, tłum. R. Krynicki, S.J. Lec, oprac R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2013, s. 373).

[27] L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 17.

[28] Tamże.

kontrakcji" religijności, ale potrafią zatrzymać nasze religijne potrzeby w fazie nierozstrzygnięcia i tam je pielęgnować. Czytelnik odnosi wrażenie, że eseje interpretujące wiersze autora *Fugi śmierci* zostały napisane również po to, by pokazać, jak na gruncie tej poezji zaczął się tamten, trwający do dziś, proces czekania na „Boga" (przyodzianego w literacki cudzysłów), który już jest na progu, bo może „być" tylko jako wiecznie niedoszły.

Poezja i proza Paula Celana niewątpliwie wciągają myśl w jakiegoś rodzaju współpracę ze słowami wiersza. Nie towarzyszy temu jednak nadzieja na odnalezienie czegokolwiek, lecz rodzaj ekscytującej obawy... Trudno się bowiem oprzeć wrażeniu, że nad całym dziełem owego rumuńskiego Żyda piszącego po niemiecku unosi się jakaś aura zakłamania, chytrego zawieszenia wyboru, wynikająca być może z niespełnienia się w żadnej tożsamości. Możliwe zatem, że jego gry językowe niejako z założenia nie prowadzą ku rozstrzygnięciu, poeta korzysta zaś z możliwości niezakotwiczenia języka poezji nowoczesnej w desygnatach i bezpardonowo sięga do skarbca „rezydualnych mocy" mowy żywej, aby ukryć swoje permanentne zbłądzenie; ukryć je również przed swoim sumieniem.

W istocie bowiem nie jest wcale pewne, że używając poezji jako nowej wersji teologii negatywnej, poeta realizuje właściwy etap na drodze „kontrakcji" boskości, esencjalnie oczyszczonej z przygodnych religijności. Być może tym, co odnalazł w poezji, nie była teologia negatywna, lecz pozytywna negatywność wszelkiej metafizyki osoby i negacja związanego z nią absolutyzmu moralnego? Ale dlaczego miałby chcieć to ukryć? Najwyraźniej postrzegał swoją postawę jako niegodziwą, wywołującą wstyd, wstręt, odrazę... Czy tak głęboka, tak źródłowa nie-wiara nie mogłaby być mocnym motywem nienawiści do samego siebie? Nienawiści mimo wszystko jednak jako wyrazu sprawiedliwego zagniewania na swoją najmocniejszą i ostatnią z nabytych tożsamości, skoro to ona właśnie ostatecznie okazała się motywem samozagłady? Usilne podążanie za dryfem wiersza w kierunku drwiąco kuszącej, bo uciekającej niczym horyzont nierozstrzygalności należałoby więc być może zaakceptować jako desperacką próbę wykrzesania ognia ze słów potrącanych na ślepo, bo w poetyckim szale; ognia, który może sparzy, ale może też na moment rozświetlić wypaloną ranę od wewnątrz, zanim spopieli niepowtarzalne ciało.

DOŚWIADCZENIE I JĘZYK

Paul Celan nie pisał wierszy religijnych, pisał zaś wiersze teologiczne. Teologia, która się z nich wyłania, okazuje się teologią czegoś, co konstytuuje sam wiersz. Nie da się więc odeprzeć podejrzenia, że to sama poezja (wszak jest ona konstytucją poematu) ma naturę, jeśli nie religijną, to co najmniej teologiczną in potentia.

Generowanie teologii możliwe jest dzięki potencjałowi poetyckości języka. Wiemy, że wierszowe wysłowienia nie wysławiają faktycznie niczyjego doświadczenia, lecz niejako oferują się uwadze czytającego, który, doświadczywszy ich w lekturze wiersza, może z nich skorzystać. Nie zyska wówczas doświadczenia wiary, lecz doświadczenie teologii, która za pomocą odpowiednio zestawionych słów wskaże mu kierunek wypatrywania czegoś, co okaże się jej przedmiotem; czytający pozostanie w skupieniu, w postawie wyczekującej, kierując uwagę to tu, to tam, zgodnie z kierunkiem, w którym prowadzi go pismo. Wiersz „teologiczny" składa się przecież, jako ślad pisania, z resztek po Piśmie, odziedziczonych wraz z językiem, oraz z nowych, bo momentalnie obowiązujących znaków wytworzonych przez sam tekst. Dlatego wiersz taki będzie postreligijny (a ściślej: postjudeochrześcijański) oraz, jako neoteologiczny, będzie też przedwyznawczy. Zanim doświadczenie czytania wypełni się Objawieniem, choćby tylko w postaci semantycznej chmury w metamorfozach niewiedzy, podążającemu za pismem przyjdzie przejść przez przenikliwy pasaż bez-wiary, która zaraz jednak okaże się pra-wiarą, jakkolwiek jedynie w przebłysku. Od tego tam się zacznie, co? Wiersz-credo? Poeta gestem pisania zdaje się na wiersz i jednocześnie wstrzymuje jego samowolę. Celan porównuje takie postępowanie do modlitwy, lecz go z nią nie zrównuje, upierając się właśnie przy porównaniu. Może nie należy posądzać go lęk. Może trwa, póki co, na krawędzi poezji – strzeże napięcia.

Chociaż rozważania, które tu prezentuję, zostały bezpośrednio sprowokowane moim spotkaniem z esejami Adama Lipszyca, zainicjowała je jednak pewna wcześniejsza obserwacja, dotycząca poezji polskiej okresu, w którym tworzył w Rumunii Paul Celan, oraz poezji nowszej, powstającej w cieniu gigantów tamtego czasu, ale też i z tego cienia zdecydowanie wychodzącej. Moja obserwacja daje się streścić następująco: Najznakomitsza poezja polska drugiej połowy dwudziestego wieku obfituje w odniesienia do religii chrześcijańskiej, często niezwykle głęboko mówi o problemach filozoficznych odnajdywanych na gruncie tej religijności i chętnie przywołuje chrześcijańskie imaginarium, a nawet podejmuje kwestie teologiczne, nie jest jednak poezją religijną. Tuż za nią, w sensie czasu powstania i dziedzictwa, które niesie, pojawia się poezja, która jest religijna z intencji i w swoim skutku, jest bowiem wyznaniem i zapisem doświadczenia wiary. Tę pierwszą, z drugiej połowy ubiegłego stulecia, nazwałbym poezją kultury chrześcijańskiej, tę drugą, z przełomu milenium i późniejszą, poezją religijną właśnie. Ta pierwsza popycha język wiersza w znanych poecie, choć nie całkiem przezeń rozpoznawanych kierunkach, ta druga zaś oddaje słowa wyobraźni poetyckiej, która przypomina o czymś, ku czemu wraca pamięć przedjęzykowego doświadczenia autora.

Z punktu widzenia historii literatury należałoby przyznać, że owo przejście – od wykorzystywania motywów chrześcijańskich, przez kontynuację tradycji

teologicznej, aluzje religijne w funkcji pytań egzystencjalnych, wreszcie ślady katolickiej wrażliwości moralnej, do nieskrywanej dewocji i w końcu poetyckiej formuły credo – dokonało się stopniowo, a można nawet powiedzieć, że ewolucyjnie, jeśli zgodzimy się, że zmiany języka religijnego w wierszach podążały zgodnie z następstwem pokoleń, z właściwą mu przygodnością i determinantą historycznego kontekstu.

W czasach, kiedy Celan pisał swoje najwybitniejsze wiersze, poeci i ich czytelnicy w Polsce, a więc po prostu polska inteligencja, postrzegali tak zwaną kulturę chrześcijańską dwuznacznie: jako estetykę i etykę raczej niż jako religię, przeciwstawiając ją zarazem antyreligijnej ideologii rządzących, wrogów wszelkiej religijności, chrześcijaństwa zaś w szczególności. W rodzimej literaturze, pretendującej do europejskości, chrześcijańska „niby religijność" miała odwojować naszą „zachodniość" w starciu z antychrześcijańską pseudonowoczesnością barbarzyńców i programowych ateistów. Częściej wszakże wykonywano efektowne podjazdy przed szeregami wroga niż taktycznie skuteczne szarże na jego pozycje. W obliczu barbarzyńskiej, bo „ruskiej" władzy, wojującej z Kościołem na przemian kijem i marchewką, literaci postrzegali katolicyzm jako, owszem, alternatywę, kulturową i polityczną wobec tego, co antyzachodnie i antymetafizyczne, ale zarazem w jakimś sensie ekskluzywne, zdystansowane wobec prawdziwie wierzących chłopów i robotników, bo ci właśnie nie reprezentowali, ich zdaniem, „Zachodu", który wówczas funkcjonował jako wyidealizowany wzorzec wszelkiej kultury wysokiej. Ta niewyparta trauma nielojalności i zakłamania stanie się w przyszłości źródłem znacznie poważniejszego kryzysu, obejmującego psychikę całej kulturowej wspólnoty.

WYKORZENIENIE

W tym samym czasie, niemiecki (jednak przecież niemiecki) poeta, snujący się po paryskich bulwarach, nosi w pamięci religijną wrażliwość Żyda z naszej, wciąż tradycyjnie chrześcijańskiej, części Europy; nosi ją wszakże samotnie, między bliźnimi, którzy często nie wiedzą już, o czym mówi, gdy używa języka Pisma, a do pisania nie mają zaufania albo też żywią wobec literatury radosną nieufność. Paradoksalnie więc również on, mieszkaniec Zachodu, wciąż żyje niejako w dwóch światach: w tym doświadczanym, opuszczonym przez niepokoje metafizyczne, zastąpione egzystencjalnymi, i w tym zapamiętanym, oznaczonym przez Chrystusowe insygnia i sygnatury. Oba te światy postrzega jako mu wrogie.

Wrogie mu jako zdeprymowanemu obywatelowi gorszej, bo wciąż metafizycznie zaczarowanej, więc jakoby zacofanej Europy, i wrogie mu jako Żydowi, zranionemu wyznawcy zerwanego Przymierza. Obie te przestrzenie są bowiem naznaczone Zagładą, która potwierdziła ostatecznie tę idącą

przecież przez wieki. Ostatnia wojna jedynie dopełniła miary nieszczęścia: dusza Europejczyka rozpękła się na duchowość winnych i duchowość ofiar, a powstała w ten sposób szczelina biegnie dziwnym trafem równolegle do żelaznej kurtyny, którą przecież faktycznie ustawili niemieccy nowocześni poganie, świadomie dzieląc okupowaną Europę na odmiennie traktowane połowy. Alianci zaś, warto dodać, we wzajemnym porozumieniu podział ten skwapliwie przyklepali. Gwałt na Europie Środkowowschodniej, w tym na mieszkających na tych terenach religijnych Żydach, był więc również aktem agresji nowoczesnego Zachodu wobec tradycyjnego Wschodu, odwetem kultury metafizycznego znicestwienia na kulturze wciąż żywej religijnej tradycji. Ojcobójstwem? Rana duchowego spustoszenia, jaką nowoczesna Europa zadała samej sobie, wbijając nóż rozumu w serce religii[29], i rana fizycznej zagłady całego obszaru europejskiej duchowości jawią się jako symptom tej samej zbrodni – zerwania przymierza, które faktycznie ustanowiło człowieka Zachodu.

Zbrodnia dokonana na narodzie wybranym do tego, żeby świadczyć o Jedynym, polegała bowiem w istocie na ostatecznej likwidacji nadziei na to, że pierwotne przymierze między człowiekiem a Bogiem może zrealizować się kiedyś jako zbliżenie, a być może nawet jako spotkanie obu osób dramatu stworzenia. Zagłada potomków Abrahama, ostatni akt zagłady potomków Adama, dokonała się – tak czytam Celanowską teologię Niczego/Nikogo – jako postępująca destrukcja religijności, którą Jedyny ofiarował już nie każdemu z osobna w przedczasie, lecz historycznemu narodowi, a więc ludziom jako wspólnocie. Tę pierwotną obietnicę spełnienia się człowieczego przeznaczenia, którego Żydzi wciąż oczekują, człowiek Zachodu odebrał sobie, przyjmując prawdę o Wcieleniu, a potem, powszechną weń wiarę narzucając ludom Europy, niejako „biorąc" je sobie za wspólnotową tożsamość. W świetle Mojżeszowej „teologii wyczekiwania" Jezus stanął bowiem niczym kamień na drodze (gr. skandalon) prowadzącej do przyszłego spotkania człowieka ze swoim Ojcem[30]. Chrześcijaństwo stało się więc, pośrednio i być może mimowolnie, przeszkodą w pełnej realizacji Bożego planu. Wskutek przyjęcia Pawłowej teologii Wcielenia człowiek uznał człowieczeństwo za dostatecznie wartościowe, by przyznać sobie atrybuty króla nad królestwami, czym doprowadził do Zagłady i ostatecznie spustoszył duchowo kulturę Zachodu.

Niezależnie od trafności tych przekonań, teologia oświecenia i teologia wydarzenia nie są tymi samymi teologiami, a zatem i spojone z nimi języki za-

[29] Na temat makabrycznej próby samobójczej Celana pisze Lipszyc (zob. L i p s z y c, *Dusza: dzielenie z resztą*, w: tenże, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, s. 109).

[30] Por. W. C h r o s t o w s k i, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: *„Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem" (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, 206n.

piszą inną poetyckość wiersza[31]. Celanowy wiersz, pełen żydowskich i chrześcijańskich sensów religijnych, zdaje się jednak przyciągać je obie. – Skąd je wydobywa? – Z pamięci środkowoeuropejskiego Żyda, z języka niemieckiego, z otoczenia paryskiej kultury, która co prawda od dawna sensów tych nie czci, a nawet okrutnie sobie z nimi pogrywa, ale nie może się ich całkiem wyrzec. Wiersz musi zatem przejść przez nicość, przed którą się zatrzymuje, i musi poradzić sobie z nieodpartym, które wolałby odtrącić. W takim napięciu, w takim skupieniu, wiersz czeka – czeka na teologię czytającego, jak gdyby chciał udzielić mu gościny. Spodziewając się, że forma w cudowny sposób poprzedzi treść, język poetycki zmierza nie tyle w stronę Boga, ile przed siebie, chwiejnym krokiem znaków alternatywnie możliwych. Nie ma przed nim drogi, są jakieś ruiny, jakaś zdziczała natura. Język więc omija i przekracza, popada w bez-znaczenie, to znów odbija się od kontr-znaczenia. Idąc tak niepewnie, skupić się musi raczej na własnym ciele niż na otoczeniu.

PRZEŁOMY

Po wschodniej stronie szczeliny powstałej wskutek „pęknięcia" europejskiej duchowości relacja między sensotwórczą materią wiersza a doświadczeniem poety kształtowała się jak gdyby w odwrotnych proporcjach. Tradycja wydawała się tutaj wciąż dostatecznie stabilna i właśnie dlatego mogła służyć za wsparcie dla niepewnego siebie języka poety, który chwytał się jej mimowolnie, naiwnie wierząc w jej powszechną obowiązywalność. Polscy intelektualiści czasów paryskiej i kalifornijskiej rewolty, którzy gładko angażowali się w dialog między krakowskim Kościołem a warszawską Lewicą, zdawali się nie zauważać, że ich zachodni idole od dawna żyją w świecie odczarowanym. Nie zorientowali się nawet, że sami są produktem „miękkiej" sekularyzacji, która okazała się ceną za elitarną pozycję społeczną, jaką sprytnie podsunęli im słabnący przeciwnicy. Religia starej Europy nie tylko nie była im wrogiem, ale okazała się wręcz sojusznikiem, ubezpieczającym wyprawy na rubieże tradycji. Miłosz będzie więc pławił się w herezjach, Herbert zanurzy się w greckich misteriach, wiersze Barańczaka czy Krynickiego bez trudu przejmą biblijny język, a nawet jakieś resztki teologicznego dyskursu, jakkolwiek już tylko jako symptom bliżej nieokreślonej metafizyki; dla najmłodszych z tej grupy, absolwentów socjalistycznych szkół i uczestników nie mniej przecież wówczas powszechnej przykościelnej katechezy, chrześcijaństwo będzie może nawet ważniejsze, ale chyba dlatego, że skojarzy się z uniwersalną etyką współczu-

[31] Na temat teologicznych wątków żydowskich w zachodnim dyskursie filozoficznym zob. A. L i p s z y c, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra, Warszawa 2012.

cia. Ambitna poezja europejska w Polsce obficie czerpała z religijnej edukacji, a więc i z wyobraźni Polaków, a w okresach narodowej depresji stawała się nawet wrażliwsza na wiarę codzienną, wciąż jednak wstydziła się uczuć religijnych.

Dla pokolenia dorastającego w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku kulturalny autorytet komunistycznej dyktatury, zdobyty czy to przemocą, czy to przekupstwem, nie zasługiwał już na miano ideologicznego wroga, bo nie zasługiwał nawet na lęk. W oczach pisarzy pokolenia „brulionu" powoli tracili szacunek również starzy opozycjoniści, owi tradycyjni wrogowie wrogów, bo zaczęło być jasne, że zawsze byli z nimi w strukturalnej opozycji binarnej. W tej ideowej pustce Kościół polski zyskiwał pozycję skarbnicy: jeśli nie mądrości, to przynajmniej powagi i duchowej mocy. Nie trwało to jednak długo. Pokolenie, któremu przyjdzie wejść w nową epokę raz jeszcze wyzwolonej ojczyzny, będzie się uważało za duchowe (i już dojrzałe) dzieci głowy Kościoła powszechnego, zarazem jednak duch czasu podszepnie młodym indywidualizm, rodzaj „trzeciej połowy" między dwiema solidarnie zespolonymi stronami postkomunistycznej konfrontacji. W poezji początków polskiej transformacji znamienne będą manifestacje nieprzynależności, osobności, dezynwoltury, tym razem wobec nowego oficjalnego parnasu, gładko przejmującego władzę w kulturze i ochoczo deklarującego gotowość dogonienia Zachodu, również w kwestii odrabiania lekcji odczarowania. Kościół, do niedawna tryumfujący w sferach inteligenckich, gwałtownie traci wpływ na polską tożsamość końca drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa, kompromituje się jako ponoć „czysto rytualna" wiara prowincjuszy niedojrzałych do transformacji i zostaje wypchnięty za drzwi dynamicznie rozwijającego się społeczeństwa otwartego. Wraz z tym kontrkatolickim przesileniem „chrześcijaństwo kulturalne" przestaje być dostatecznie kulturalne, by mogło uchodzić za kulturę wysoką, a nawet choćby tylko obowiązująco aktualną; w nurcie głównym nowej poezji język religijny, jeśli w ogóle powróci, to jako przedmiot złośliwych dekonstrukcji. Za to poza nurtem głównym, podzielonym na „wielkich" i „bezczelnych", płynie sobie już nurt niespodziewany: zrazu czysty jeszcze i wątły, estetycznie niezbyt atrakcyjny, z czasem coraz bardziej wartki językowo i błyskający odblaskami nowoczesności.

KU TEOLOGII POEZJI

Poezja religijna tym bowiem różni się od poezji zawierającej motywy religijne i poezji odwołującej się do bliżej nieokreślonych doświadczeń duchowych, tudzież przeczuć metafizycznych, że w całości organizuje ją spójne imaginarium, symbolika i leksyka, a przede wszystkim naznaczona konkretnym credo wrażliwość. Wrażliwość ta, będąc w istocie dyspozycją ducho-

wą, podporządkowuje sobie już nie tylko sam tekst, ale i praktykę twórczą, co daje się zauważyć, jeśli potraktujemy wiersz jak obszar ujawniania się symptomów procesu przekształcania doświadczenia w zapis. To, co odróżnia poezję kultury chrześcijańskiej, będącą wyrazem tradycyjnej zachodniej edukacji, od poezji religijnej pisanej przez praktykującego katolika, nie wyraża się jedynie w dewocyjnym charakterze tej drugiej. Jest to różnica na wskroś poetycka, artystyczna, techniczna nawet, choć już wahałbym się powiedzieć, czy estetyczna, jeśli za estetykę uznamy kanony władzy osądzania piękna. Najprościej mówiąc, nie mam na myśli religijnej zawartości takiego tekstu, lecz to, jak tworzy się wiersz z pozycji osoby wierzącej, a jak z punktu widzenia uczestnika naznaczonej chrześcijaństwem tradycji kulturowej. Żeby jednak ta pierwsza postawa dała się wyeksplikować, trzeba wpierw ośmielić w sobie refleksję dotyczącą otoczenia tej praktyki poetyckiej, szerszą jednak niż wyłącznie estetyczna – refleksję dotykającą duchowej aury, w jakiej poetyka taka jest możliwa.

Katolicyzm nie jest religią słowa w takim sensie, w jakim jest nią protestantyzm, jest natomiast religią doświadczenia, i to doświadczenia wspólnego, a może nawet powszechnego, które jednakowoż rezyduje w intymnych przeżyciach osoby jako coś, co konstytuuje jej podmiotowość. Przekonanie o powszechnej dostępności doświadczenia wiary w Boga Jedynego, w Jego Syna wcielonego w człowieka oraz w tożsamego z nimi Ducha Świętego należy do samej istoty katolicyzmu. Powszechnie dostępne doświadczenie jest jednak zarazem zawsze doświadczeniem właśnie, a więc dotyczy każdego w obszarze jego niepowtarzalnej egzystencji. Osobowy wymiar bycia człowieka zasadza się tu bowiem nie na odrębności, nie na autonomii, lecz realizuje się w postaci niepowtarzalnej wersji wspólnej wszystkim istotom żyjącym kondycji stworzenia, a więc z istoty swojej bytu Bożego.

W przekonaniu chrześcijan człowiek, każdy z osobna, jest więc naturaliter christianus, co chrzest niejako aktywizuje. Fakt ten pozwala nam to doświadczenie całej ludzkości, biografie żywych i umarłych, potraktować jako dar wiedzy, która w słowach Pisma jedynie odnajduje swoje potwierdzenie. Dzięki tej odziedziczonej wiedzy chrześcijanin rozpoznaje w świecie treść swojej wiary, jest bowiem – nie tylko za sprawą stworzenia, ale i za sprawą swojej dziejowości – wyposażony w szczególny aparat poznawczy, którym jest „filogenetyczna" pamięć o pierwotnym doświadczeniu obcowania z Bogiem. Mam na myśli wrażliwość, rezonującą membranę, ukształtowaną przez to, co Kościół nazywa tradycją wiary, a co faktycznie stanowi nagromadzone doświadczenie przodków. To dzięki Tradycji możemy uprawiać teologię. Tradycja rozjaśnia ciemnię wiary, pozwalając nam przekształcać ją w zasady postępowania; dlatego to Tradycja, na równi z Pismem, jest w Kościele katolickim rozstrzygającym źródłem dla dogmatyki. Słowo Boże jest dla Tradycji,

owego rezerwuaru wspólnego doświadczenia życia w wierze, stałym punktem odniesienia, nauczycielem i arbitrem, do stóp którego człowiek przynosi swoje rozpoznania.

Ów szczególny, katolicki sposób poznawania prawdy w jej dającym się zmysłowo doświadczyć blasku (łac. veritatis splendor) jest więc zasadniczo tożsamy ze sposobem bycia. Ale nie znaczy to wcale, że rozpoznania, jako stanu egzystencji, nie możemy zanotować. Przeciwnie, ono wręcz domaga się utrwalenia w słowie. Być może właśnie dlatego, że zostaliśmy obdarowani Słowem Bożym, traktujemy werbalizację jako szansę i powinność. Nasz wspólny język nie tylko umożliwia nam wzajemne rozumienie, ale i domaga się od nas współrozumienia naszego otoczenia jako przeznaczonego nam gospodarstwa. Potomkowie pierwszych rodziców czynią sobie ziemię poddaną w trudzie trwającym wieki, a rezultaty wysiłku pokoleń gromadzą się, tworząc wciąż na nowo urządzane miejsce do zamieszkania. Politycznym projektem chrześcijaństwa nie jest więc państwo, lecz cywilizacja. Dlatego też obok doświadczenia dany nam został język: zostawiamy w nim ślady, które inni rozpoznają w naszej mowie i odczytują jako symbole oraz symptomy, a zatem poddadzą się sile ich oddziaływania, nie zaś mocy ich znaczenia, dopuszczając je na terytorium własnej wrażliwości, a może i ostatecznie pozwalając im kierować własnym życiem na sposób, w jaki dążeniem wędrowca zawiadują szlaki. Język umożliwia rozmowę, czyli współdzielenie doświadczenia, dzięki czemu rozpoznajemy się wzajemnie jako wspólnota ludzi. Jeśli współdzielonym doświadczeniem będzie obcowanie z Bogiem, to rozpoznamy się jako wspólnota w Niego wierzących.

Chrześcijańska wrażliwość umysłu, wrażliwość dopuszczająca do tegoż umysłu doświadczenie realnego, materialnego świata przez membranę zmysłów, nie jest w praktyce niczym więcej niż osobliwą umiejętnością, w istocie sprawnością. Jeśli wrażliwością chrześcijańską (katolicką) dysponuje poeta, to tym samym, niejako mimowolnie, jego język poetycki ujawnia tę samą chrześcijańską wrażliwość semantyczną, jeśli nawet sam poemat nie zawiera bezpośrednich odniesień do religii jako tematu. Możemy przeto ową stałą dyspozycję do notowania doświadczeń w postaci wierszy połączyć ze zdolnością do rozeznawania znaków Bożego ładu w obszarze doświadczenia zmysłowego; otrzymamy wówczas metodę, a mówiąc ściślej, poetykę.

Mam na myśli poetykę jako metodę tworzenia wierszy, tak właśnie, całkiem technicznie. Zadaniem poetyki, nawet tej będącej treningiem piszącego ducha, jest bowiem ostatecznie porządkowanie uniwersum znakowego tekstu. Dzieje się to przecież zarówno w trakcie procesu twórczego, czyli procesu notowania doświadczenia, jak i w samym tekście, gdy trwa on już w oderwaniu od swojego twórcy, wreszcie w doświadczeniu obcującego z tekstem czytelnika. Ten ostatni, jeśli ma dysponować tą samą poetyką, musi wyka-

zywać tę samą dyspozycję. Wiersza jako dzieła religijnego nie da się zatem odczytać właściwie, czyli jako zapisu doświadczenia wiary, jeśli czytelnik nie uzbroi się w narzędzia odczytywania zawartych w języku tego wiersza znaków jako symptomów owego doświadczenia. Takimi narzędziami dysponuje teologia.

Obok odnajdywania teologii w procesie poetyckiego pisania (czytania), co proponuje Lipszyc, wolno nam zatem uprawiać teologię, która odnosi się do religijnej realności doświadczenia wiary – doświadczenia utrwalonego w wierszu. Byłaby to nie tyle teologia poetycka, ile teologia poezji – świadectwo poetyckiego wymiaru obcowania z Bogiem, czyli teologia poetyckości wiary. Stąd też płynie wniosek, że potencjał aktualizowania się religijności musi zawierać w sobie poezja jako taka. To właśnie owa wewnętrzna możność poezji będzie przedmiotem eksploracji, której rezultatem mogłaby być teologia już nie konkretnego wiersza, lecz samej poetyckości.

Tymczasem pragnę ukazać te dwie możliwości ustanowienia nowoczesnej (ponowoczesnej?) relacji między poezją a wiarą, a zarazem niejako przy okazji wpisać je w konfrontację dwóch postaw religijnych, wyrażających się w dwóch religijnych wyobraźniach poetyckich: judaizmu i katolicyzmu. Ujawniają się one w moim przekonaniu w wierszach, a może wręcz tylko dzięki wierszom.

„PSALM”

Wracam zatem do interpretacji Adama Lipszyca.

Psalm

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unseren Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühn.
Dir
entgegen.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandsrose.
Mit
dem Griffel seelenhell,

dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn[32].

Psalm

Nikogo, kto by nas na powrót ulepił z gliny i z ziemi,
nikogo, kto by mową ożywił nasz proch.
Nikogo.

Ciebie, Nikogo, chwalimy.
Tobie bądź miłe nasze kwitnienie.
Tobie na-
przeciw.

Jednym Nic
byliśmy, jesteśmy,
pozostaniemy, kwitnąc –
nicości różą, różą
Nikogo.

U niej
stylus jasny duszą,
nić pyłkowa płonna niebem,
korona czerwona
purpurą słowa, któreśmy śpiewali
ponad, o, ponad
cierń[33].

Wiersz zaczyna się od skargi, zaiste psalmicznej, na niespełnienie pragnienia powtórnego stworzenia. Od samego początku słyszymy głos zawiedzionego, ton utraconej nadziei. „Nikogo, kto by nas na powrót ulepił z gliny i z ziemi", tłumaczy niemiecki tekst Jakub Ekier. Wielka litera na początku zdania sugeruje osobowy charakter zaimka „nikt", ale już w drugim wersie złudzenie to pierzcha; wiemy, że wywołała je przypadkowość wynikła z reguły gramatycznej, zresztą w tym wypadku reguły bardziej ogólnej niż jedna z zasad gramatyki języka niemieckiego, chodzi bowiem o uniwersalną prak-

[32] P. C e l a n, *Psalm*, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, tłum. S. Barańczak i in., wybór i oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 132. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 19.

[33] T e n ż e, *Psalm*, tłum. J. Ekier, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, s. 299. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 19n.

tykę rozpoczynania zdania od wielkiej litery. To pierwszy z typowych, jak już wiemy, efektów gry w sugestie i deziluzje, którą podejmuje poeta, korzystając z możliwości kreowanych przez wymogi składni i ortografii; jest on wszak poetą nowoczesnym, który wie, że strategię lektury dyktuje struktura tekstu, nie czynią tego zaś niezmienne prawa językowego wysłowienia. Poeta nowoczesny tworzy na styku formy i jej percepcji; wiedziony ambicją panowania raczej nad tą drugą, tę pierwszą instrumentalizuje. Dziełem poetyckim jest tutaj zaprojektowany performans czytania, scenariusz procesu rozumienia jako przygody umysłu, który ochoczo popada w zasadzki prawdopodobieństwa, by natychmiast podążyć skwapliwie za podsuniętymi mu wskazówkami powrotu na szlak myśli niezmąconej iluzjami. Strategia poetyckiej hermeneutyki opiera się na swoistej negocjacji z twardymi prawami języka, którym piszący rzuca pozorne wyzwanie, faktycznie kupcząc swoją częścią wolności we wspólnym z językiem pakcie tkania tekstu. – Co zyska? – Niepewność czytelnika, a więc i jego pragnienie oddania się pod opiekę twórcy tkaniny, oddanie przyrodzonej sobie jako użytkownikowi tego samego języka wolności rozumienia za cenę uniknięcia ryzyka kolejnych zbłądzeń, obsunięć, które podsuwa mu sam dyktator mowy.

W trzecim wersie poeta powtórzy przecież słowo „Niemand", tym razem znowu zapisane wielką literą, tym razem dzięki uczynieniu zeń równoważnika zdania i samodzielnego wersu. Przyjdzie to chyba uznać za pewnego rodzaju odwet na autorytarnej władzy gramatyki: to ja, kreator wiersza, mam ostatnie słowo, ja panuję nad sugestiami, ja mam moc, jeśli nie łamania zasad obiektywnych, to przynajmniej posługiwania się nimi z przekorą. Nie wiemy zatem, my czytelnicy, i mamy nie być pewni, czy „nikt" („Nikt") jest po prostu niczym, czy jednak nieegzystującym Kimś. Bo jednak psalmista najwyraźniej spodziewa się Kogoś, skoro skarży się na Jego bierność lub niemoc; moce zaświatowe musiały przecież być kiedyś aktywne, a zatem chyba zanikły lub, co gorsza, Stwórca człowieka zaniechał działania. To oczywiste, że chodzi o człowieka, bo któż jak nie Adam stworzony został z gliny (choć już nie z ziemi, co sugeruje gnozę) i to człowiek obraca się w proch i z prochu powstaje, jak powiada Pismo. Rezydujące w języku ślady po założycielskim akcie opisanym w Księdze Rodzaju dają poecie asumpt do kolejnej igraszki z Tradycją, a psalmiście pozwalają odwołać się do pamięci o Przymierzu, które Stwórca zawarł ze swoim ludem, z potomkami Adama, Przymierzu dotyczącym opieki w zamian za wierność. Gramatyka wszakże znowu upomina się o swoje prawo do decydowania o semantyce, bo reguła języka niemieckiego każe zapisywać każdy rzeczownik wielką literą. W tekście wiersza efektem tego jest wyraźne wyodrębnienie, a więc i sugestia równej ważności tych właśnie słów, które – tak zapisane – zdają się podpowiadać, że kryje się za nimi desygnat bytów substancjalnych, być może elementarnych składników człowieczego bytu. Oto dokonała się

przepowiedziana Adamowi całość jego ziemskiej egzystencji i teraz psalmista domaga się jej powtórzenia, skarżąc się, że pragnienie to się nie spełnia.

Druga strofa, stylistycznie ukształtowana jak suplikacja, przywraca wrażenie, że słyszymy monolog skierowany do Nikogo, do Stwórcy, który jest Nikim, tym samym bytem osobowym, który stworzył Adama, a teraz nie tylko nie chce go odtworzyć, ale sam ukrywa się w wizerunku bytu zaprzeczonego w swojej substancjalności. – Wciąż się do Ciebie modlimy, a Ty jawisz się nam jako Nikt. Czyż więc nie mamy prawa sądzić, że nas oszukujesz? Czy nie czas zatem zrezygnować z tych modłów, zrezygnować z wierności, zerwać przymierze? „Tobie przeciw", wykrzykuje psalmista, „przeciw Tobie stoimy w naszym dumnym «naprzeciw» Twojego nieistnienia".

Ten gest odwagi, chociaż być może również gest panicznej desperacji, patrzenia w oblicze nicości, przypomina wezwanie Heideggera do jedynej danej współczesnemu człowiekowi heroiczności: uznania za iluzję wszelkiej metafizyki i wzięcia pełnej odpowiedzialności za własną samotność bycia[34]. Zdaniem niemieckiego rewizjonisty zachodniej (a zatem również greckiej i judeochrześcijańskiej) ontologii człowiek nie tyle utracił substancjalność, ile dojrzał do jej samodzielnego podtrzymywania. Wszelka skarga w tym momencie wydaje się nie na miejscu. Psalmista z wiersza Celana próbuje więc zrazu niejako sprzeciwić się nakazom tego oświeceniowego przykazania, które zdaje się obowiązywać człowieka nowoczesnego już chyba na dobre. W modlitewnej frazie jego wyrzutu słyszymy drwiący bunt nie przeciw samemu Stwórcy, lecz przeciw „Temu, którego nie ma", a który jednak wciąż jest – nie sobą wszakże. To bunt przeciw Bogu jawiącemu się fałszywie, lecz nieodparcie. O tym bluźnierczym geście świadczy sarkastyczne „Tobie niech będzie miłe nasze kwitnienie", co należy chyba rozumieć jako parodię modlitewnego „niech będzie wola Twoja". To z woli Stwórcy, który jest jako Nikt, dokonało się znicestwienie, w proch obrócenie potomków Adama i wygląda na to, że nieobecny Stwórca ma diaboliczną satysfakcję z tego, że wyznawać Go muszą wciąż ci, z którymi zawarł przymierze (mimo że je zerwał), bo nie mają dość siły, by się bez Niego obejść. W jakim celu to wszystko? Z jakim skutkiem? Ano z takim, że teraz my, naród wybrany przez Boga, jesteśmy „jakimś niczym", zbiorowym podmiotem, który wciąż jest bytem substancjalnym (co sugeruje wielka litera na początku trzeciej cząstki wiersza), ale pozbawionym tożsamości, na co z kolei wskazuje użycie „ein", czyli znaku nieokreśloności. Czy nie należy tego rozumieć jako: bez Ciebie byliśmy, jesteśmy i będziemy – nijacy?

---

[34] Szczególny, poetycki aspekt tego stanu wyraża się w tym, że dostęp do niego uzyskujemy poprzez coś, co Heidegger określa jako „nastrój", a co sztuka mimowolnie ujawnia (zob. S. Ł o j e k, *Co ujawniają nastroje. Heidegger o zdziwieniu i trwodze*, „Kwartalnik Filozoficzny" 43(2015) nr 3, s. 37-52).

Znamienne jest tutaj użycie wszystkich określników czasu. O ile bowiem zrozumiałe wydaje się, że opuszczony przez Boga lud jest i będzie nijaki, bo niczyj, o tyle nie jest jasne, dlaczego miałby taki być również w przeszłości. Czyżby nigdy faktycznie przymierze nie obowiązywało? Czy Bóg Izraela nigdy nie dotrzymywał słowa danego swojemu ludowi? Czy człowiek od zawsze obywał się bez Niego, bez danej mu od Stwórcy tożsamości? Słowo „kwitnienie" potwierdzałoby to podejrzenie, sugeruje ono bowiem, że człowiecze istnienie zawsze było raczej skutkiem naturalnego procesu niż stworzenia, że człowiek jest dzieckiem natury, nie zaś Boga. Czy nie dlatego poeta zaraz na wstępie, obok biblijnych „gliny" i „prochu", wspomina o bezbożnej „ziemi"? Zawsze byliśmy „Niczym", dopowiada końcówka trzeciej strofy, a graficzny zapis wiersza dołącza do owego „Nic" pauzę jako znak łączliwości. Byliśmy więc zawsze, od zawsze, w Twoim planie, „niczym czegoś", a tym czymś okazuje się roślina-symbol. Byliśmy zawsze „różą", jałowym wykwitem, nie rośliną nawet, lecz pustą formą i pustym symbolem. Polski tłumacz wiersza podwaja słowo „róża" z konieczności dyktowanej gramatyką polszczyzny, ale rezultat tego zabiegu jest tym bardziej fortunny, że dzięki niemu wzmaga się wrażenie sztuczności owego bytu: róża ta jest duplikatem, nieorganiczną kopią, symbolicznym zastępnikiem róży naturalnej. Teraz już wszystko jest jasne. Ostatnia strofa zaczyna się od samotnego w pierwszym wersie przyimka „mit", rażąco pozbawionego rzeczownika, który konieczny byłby dla spełnienia się jego gramatycznego sensu. Jakub Ekier daje tu, wzmocniony archaicznością i nawiązaniem do modlitewnej tonacji, zwrot „u niej", mimowolnie sugerując raz jeszcze złudzenie bytu osobowego, być może nawet podsuwając skojarzenie z Marią, chociaż w dalszej części utworu od razu wyjaśnia się, że chodzi raczej o cierniową koronę, a więc o Bożego Syna.

Krwawa korona kwiatu oznacza tu pozór męczeństwa; porównanie to było zawsze podpowiedzią fałszywie wskazującą, że jesteśmy obdarzeni twardym rdzeniem życia. Nasz ontyczny „stylus" był faktycznie czymś na podobieństwo pręcika w kwiatowym kielichu, złudzeniem bytu substancjalnego, przypominającym strumyczek pyłków prześwietlonych promieniami słońca. W istocie zatem człowiek zawsze, już od zarania, był jako stworzenie Boże prochem, jeśli nie wręcz ziemskim kurzem, piaskową różą, która udawała żywą różę-kwiat z królestwa natury. – Złudzenie to podtrzymywałeś, niewierny przymierzu Stwórco, za pomocą słowa, którym kazałeś nam się wyznawać – mówi poeta. Niemieckie „Griffel" znaczy, jak zauważa Lipszyc, „igła", „szypułka kwiatu" i „rylec", a więc twardy trzon, materialny rdzeń znakowania, symbol podmiotowości, aktywizującej się jednako w procesie kwitnienia i pisania-wyznawania. Dając nam mowę, pokusę i szansę ekspresji, Stwórca judził nas, jakobyśmy mogli być sobą. Ludzka podmiotowość okazała się złudą, a wraz z tą deziluzją nastąpiła dewaluacja Wcielenia. W końcowej partii wiersza psalmista podno-

si więc głos, wykrzykując: Twoja korona, Twoja władza Synu Człowieczy, substancjalnie współistotny Ojcu, okazała się iluzoryczna, a nasza wierność Tobie była skutkiem podstępnego oszustwa! Jedyne, co mamy naprawdę, co jest człowiekiem realnie, to „Cierń", pisany wielką literą z konieczności, ale przecież nieprzypadkowo poprzedzony konkretyzującym określnikiem. Cierń, czyli Ból, jest substancją człowieczej tożsamości oraz przy okazji żywym narzędziem pisania. Jest on nie Twoim, Stwórco, dziełem, lecz czymś nabytym w toku dziejów, wrośniętym w cielesną intymność każdego człowieka.

Egzystencjalny ból nabrał wartości substancjalnej i to on uczynił nas ludźmi. Czyż więc nie jest człowiek dziełem swoich dziejów? Do czego w takim razie jest mu jeszcze potrzebne owo złudzenie, że jest dzieckiem Boga, tworem Jego woli, z Nim sprzymierzonym? Jeśli Bóg jawi się nam teraz jako osobowy Nikt, to dlatego, że odkryliśmy istotową przemianę, przeistoczenie, które dokonało się w wyniku nabywania doświadczenia egzystencjalnego, a być może po prostu za sprawą jakiegoś szczególnego doświadczenia.

Wyjściowy jęk zawodu psalmisty ujednoznacznia się jako drwina. Lipszyc mówi tu o „dowcipie"[35], którym wiersz ten jest w całości. Być może mamy tu więc do czynienia również ze swoistymi igrcami z czytelnikiem, zapewne spragnionym jednak odnowy przymierza i przywrócenia Bożego ładu, w którym odżyje człowieczeństwo (przypomina się nam powojenne wezwanie Różewicza), albo przynajmniej podtrzymania złudzenia jego trwania w jakiejkolwiek, choćby spustoszonej formie. Wiersz udaje zatem psalm, a jego podmiot udaje wiernego Panu psalmistę, faktycznie bowiem reprezentuje głos destruktora wszelkich złudzeń. Wiersz nie jest pieśnią, jaką w końcu powinien być każdy psalm, jest pismem; jako tekst bez pisanej formy nie znaczyłby tego, co znaczy; pozostaje przy tym głosem ludu Izraela, bo to do niego należy psalm jako hymn jego tożsamości. Wchodząc w rolę psalmisty, poeta zwraca się zatem do Żydów, więc to ich właśnie „cierń" ma zapewne na myśli. Zarazem jednak zdaje sobie sprawę, że biblijna historia stworzenia, dzięki wydarzeniu Wcielenia, stała się mitem tożsamościowym człowieczeństwa już nie tylko dla Żydów, lecz dla całego Zachodu. Niemieckojęzyczny twórca nie może tego zignorować, inaczej nie przywołałby obrazu królewskiej róży. Dlatego przedmiotem oskarżenia o złudę jest tutaj „Bóg": Bóg ubrany w cudzysłów, bóstwo, jakim uczyniło Go w naszych oczach chrześcijaństwo, religia ostatecznie ustanawiająca zachodnią teologię Objawienia jako obowiązującą tożsamość uniwersalną całej cywilizacji zachodniej. Być może zatem Bóg-Nikt, nie jest w istocie Bogiem Stworzycielem, lecz bóstwem kulturowym – bóstwem fałszywym. Sugeruje to właśnie owa dwoistość zapisu wielką i małą literą, w której Lipszyc przenikliwie dostrzega możliwość wyłonienia się czegoś „istotnie nowego";

[35] Por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 20.

możliwość, jaką stwarza wyłącznie teologia uprawiana na gruncie wiersza[36]. To wyznawcy króla ukoronowanego cierniową koroną, czczonego pod postacią symbolicznej róży, odpowiadają za to, że musimy teraz trwać w obliczu Nikogo, nie zaś Kogoś, z kim faktycznie zawarliśmy przymierze. Odpowiada za to, twierdzi Lipszyc, tradycja teologii negatywnej[37], która, dopowiedzmy, stała się źródłem Heideggerowej anihilacji metafizyki. Żeby ten kontakt odzyskać, a wraz z nim – w celu odzyskania człowieczeństwa – przywrócić ów źródłowy wizerunek Stwórcy, musimy najpierw pozbyć się złudzenia, że Wcielony jest Jego Synem, z Nim substancjalnie jednym. Warunkiem wstępnym tej przemiany, a wraz z nią rewitalizacji, będzie zaakceptowanie ciernia, jaki naród wybrany odnalazł we własnym ciele, uznając ranę po nim za nowy znak swojej tożsamości[38], a zatem być może również za znak odnowienia przymierza z Bogiem. I naprawdę jest to możliwe – i dokonuje się właśnie teraz, w momencie lektury. Lipszyc znakomicie, bo wedle zasad czysto poetyckich, interpretuje wykrzyknik „o" w przedostatnim wersie jako odczucie zranienia na gruncie samego wydarzenia lektury. Ma to być w jego przekonaniu „miejsce załamania głosu"[39], ale przecież także jakieś, potwierdzające realność wydarzenia, przypomnienie o nim, spontaniczny jęk powodowany bólem powracającym po zranieniu. To również symptom tego, że właśnie dzięki poezji teologia ma okazję przestać być teoretyczna, że może nie być pustą już spekulacją i na powrót odwołać się do doświadczenia, chociaż będzie to już doświadczenie pisania, zastępcza forma modlitwy jako spotkania z Bogiem w sobie, spotkania możliwego jedynie podczas pisania (czytania) wiersza.

Rodzi się pytanie: na ile taka teologia miałaby być w jakimś sensie obowiązująca poza granicami poezji? Cierń zastępuje przecież, zastępuje boleśnie realnie, cierniową koronę i w miejsce wizerunku jakoby fałszywego a wciąż uzurpującego sobie prawo do uniwersalnego kultu pojawia się prawdziwy wizerunek człowieczej substancji. Dlaczego mielibyśmy dać się do tego przekonać wierszowi, który jawnie igra z językiem, żeby nie pozwolić nam sobie uwierzyć na słowo?

„MANDORLA"

Kolejny wiersz przywołany w tym samym rozdziale książki Adama Lipszyca to *Mandorla*.

[36] Komentator dodaje, że będzie to sposób „arcychytry" (tamże, s. 22), „iście partyzancki" (tamże), bo substancjalna przemiana dokona się „pod osłoną reguł ortograficznych" (tamże).

[37] Por. tamże, s. 23.

[38] Por. tamże, s. 26.

[39] Tamże.

Mandorla

In der Mandel – was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Im Nichts – wer steht da? Der König.
Da steht der König, der König.
Da steht er und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug – wohin steht dein Auge?
Dein Aug steht der Mandel entgegen.
Dein Aug, dem Nichts steht entgegen.
Es steht zum König.
So steht es und steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.
Leere Mandel, königsblau[40].

Mandorla

W migdale – co stoi w migdale?
Nic.
Stoi nic w migdale.
Stoi sobie i stoi.

W niczym kto stoi? Król.
Król w nim stoi, król.
Stoi sobie i stoi.

Nie posiwiejesz, żydowski kosmyku.

Na twoje oko – ku czemu stoi oko?
Twoje oko stoi w stronę migdału.
Twoje oko ku niczemu stoi.
Stoi ku królowi.
Stoi tak i stoi.

Nie posiwiejesz, człowieczy kosmyku.
Pusty migdał, królewsko błękitny[41].

[40] P. C e l a n, *Mandorla*, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, s. 144. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 27n.

[41] T e n ż e, *Mandorla*, tłum. S. Barańczak, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, s. 145. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 28.

Zacznijmy nie od początku, lecz od marginesu… „Posiwiały kosmyk" – najpierw Żyda, potem człowieka w ogóle – wydaje się jawnym znakiem realności wewnętrznej śmierci, jeszcze może nie zupełnej, ale przecież już obecnej w postaci nieuchronnie zainicjowanego umierania. Siwienie jest wszak symptomem starzenia się, utraty sił żywotnych wskutek wejścia w etap schyłku egzystencji lub też jakiegoś wyjątkowo destrukcyjnego, traumatycznego doświadczenia. Wiersz mówi jednak: „nie posiwiejesz", co wskazywałoby na swoiste pocieszenie w obliczu klęski. Wersyfikacja tymczasem usuwa te słowa na margines, przez co pokazuje (demonstruje? zdradza?), że monologista mówi „na stronie", więc jakby poza głównym monologiem, skierowanym do wirtualnych słuchaczy albo do siebie, jak gdyby zwracał się do podsłuchujących, być może próbując nawiązać z nimi kontakt. Dlatego słowa te nie brzmią wcale jak pocieszenie, a raczej jak szydercze „nawet cię to nie dotknie", narzucająca się zaś sugestia sytuacji scenicznej jeszcze wzmacnia efekt występu przed publicznością. Wiodący monolog też zresztą nie jest pozbawiony ironicznej tonacji, którą wyznacza ostentacyjny kolokwializm, krótkie, jakby rzucone od niechcenia zdania, intencjonalnie podkreślony zwrot do adresata, noszący znamiona prowokacji, wyraźna sztuczność kompozycji poprzez powtarzanie tych samych wyrażeń, wreszcie przypieczętowujący całość rym, prościutki i chyba nawet – jak zauważa Lipszyc – dziecinny[42]. Terminologia religijna, teologiczna, biblijna nie harmonizuje z nonszalanckim „ty", z retorycznymi pytaniami wrzuconymi nagle w medytację. Mówiący zaś wyraźnie pozwala sobie na tę dysharmonię. Odnosi się więc wrażenie, że dominującej tonacji utworu dostarcza dziwne, z trudem powstrzymywane rozdrażnienie.

Wersy „dorzucone" mimowolnie wybijają się na niepodległość, umieszczone w tym szczególnym miejscu, strukturalnie bliźniacze, stają się jakby nad wyraz znaczące, a ich zestawienie zmusza czytelnika do zwrócenia uwagi na jedno miejsce, w którym się różnią. Zestawiając „żydowskość" z „człowieczeństwem", Celan nieuchronnie sprowadza nasze skojarzenia na trop Zagłady jako doświadczenia specyficznie żydowskiego, ale będącego w istocie doświadczeniem człowieka jako takiego, bo przecież ludobójstwo dokonane na europejskich Żydach uczyniło z ich własnej historii szczególne wydarzenie w dziejach zachodniej cywilizacji. Innym słowy, to, co przydarzyło się Żydom, w istocie przydarzyło się człowiekowi. Nie każdemu jednak, lecz temu właśnie, który dzielił to samo judeochrześcijańskie (w sensie cywilizacyjnym: europejskie, zachodnie) wyobrażenie Boga, a zatem człowiekowi wierzącemu. Jeśli zaś historyczna Zagłada dotknęła naród wybrany, to znaczy, że okazał się on wybrany ponownie, aby – tak jak przed wiekami – doświadczyć cierpienia (pamiętamy psalmistę) w imieniu wszystkich wierzących w Jedynego. Cier-

[42] Por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 28n.

pienie to spowodowało, że odsłoniła się przed nami odmienna interpretacja dziejów Boga na ziemi.

Otóż okazało się, że Jedyny z żydowskiej tradycji został niejako zawłaszczony przez chrześcijan, czego symptomem jest umieszczenie Jego wizerunku w mandorli – w oku patrzącym na nas, a właściwie zmuszającym wszystkich do patrzenia na Tego, który się tam jawi: na Boga wcielonego w Syna Człowieczego. W zestawieniu z czytanym przed chwilą *Psalmem* konstatacja ta powraca ze zdwojoną mocą perswazyjną. Pamiętamy, że z punktu widzenia Żyda wcielenie to skandal. Przypominają o tym kolejne strofy, które wprost nazywają Jezusa (bo to On jest w mandorli i On jest okiem patrzącym z góry) „nikim", a następnie „Królem", co w świetle pierwszego określenia nie może nie zabrzmieć szyderczo: Czymże, jeśli nie bałwanem, jest Król-Nikt? Skojarzenie z Jezusem wzmacnia, a nawet ujednoznacznia sens słowa „Król", pojawiającego w miejsce słowa „Pan", które obecne jest w Starym Testamencie. Jezus nazywany jest przez ewangelistów „Królem żydowskim", a zatem „Panem wierzących", wiemy jednak, że to samo imię zostanie ironicznie i ze złą wolą wykorzystane przez Jego oprawców. W wierszu Celana nie jest wcale jasne, które z tych znaczeń mamy przyjąć, obie interpretacje wydają się równie dopuszczalne. Bo przecież „kto tam, w mandorli stoi?", pyta wiersz. Ano Król „stoi i stoi", nieprawdaż? Stoi jak? Oczywiście akceptowany czy też w oczy kole?

Pytanie o wizerunek, pytanie jakby prowokacyjne, sugeruje, że Król żydowski został tam, w mandorlę, wstawiony; być może w poczuciu oczywistości (prawdziwej wiary), a być może arogancko (maskując pustkę) dominuje nad tymi, którzy wpatrują się w owalny, migdałowaty kształt, niczym w spozierające z góry oko[43]. I monologujący w kierunku tych zapatrzonych powie: Na co patrzycie? Na nic patrzycie, wyznajecie Nikogo. Rzec by można: tak, jak Wcielenie było skandalem, tak konsekwencją wiary w nie stało się uczynienie wizerunku, czyli mandorli. Posłużono się tym wizerunkiem, by z Jedynego uczynić idola w ludzkiej postaci, by upostaciować królewską figurę „patrzącego z góry", niczym oko wszechwidzące, a w istocie puste, zatem ani widzące, ani patrzące, po prostu ślepe. Nałożono na Niego atrybuty, dzięki którym stał się widzialny, ale teraz kostium opadł i okazało się, że ten król zawsze był nagi, a być może nawet faktycznie nigdy go nie było, przynajmniej tam, gdzie go wypatrywano. Teraz, pouczeni szczególnym doświadczeniem Zagłady, widzimy, że wizerunek Wcielonego „stoi sobie i stoi", stoi tam dalej w mandorli, jak

[43] Barańczak tłumaczy ten tekst słowami „stoi sobie i stoi", w których wyraźnie słychać ironię. Niekoniecznie jednak znajdziemy ją w oryginale. W Internecie można znaleźć nagranie głosu samego Celana, czytającego *Mandorlę*. Autor wypowiada słowa „Da steht er und steht" głosem poważnym, monotonnym, a w tym miejscu wręcz jakby posmutniałym, spowalniając równy rytm lektury. Nie jest to ton ironiczny, w interpretacji poety zdanie „stoi i stoi" sugeruje znieruchomienie (zob. „Paul Celan – Mandorla", https://www.youtube.com/watch?v=X31Dp_7tVG8).

gdyby nigdy nic, jak gdyby w tle nie wydarzyło się coś, co objawiło prawdę: że otacza go i (zawsze?) kondensuje się w nim pustka.

Jeśli zatem długotrwały grzech złej wiary, grzech wiary w bałwana zamiast w Jedynego, objawił się poprzez Zagładę, to wydarzenie to ma wartość pouczenia. Jaką przyszłość wyznaczyło ono wierzącym w Jedynego? Odpowiedź znajdujemy właściwie już na początku wiersza: przyszłością tą jest nieuchronne trwanie w obliczu (niem. entgegen) Niczego, a w końcu (jak wskazuje końcówka wiersza) w obliczu pustego nieba. Traumatyczne wydarzenie, które doprowadziło do śmierci duchowej, do wyczerpana się żywotności wiary, spowodowało, że utraciliśmy (jako judeochrześcijanie) pewną szansę, która odsłoniła się także wskutek tego, co wydarzyło się między Żydami a chrześcijanami: zaprzepaściliśmy możliwość uczynienia z całej judeochrześcijańskiej cywilizacji jednego ludu Bożego. Lipszyc przypomina, że nie podołały temu wyzwaniu ani teologia negatywna, ani zanegowanie metafizyki[44], ani też, dopowiadam, szans na to nie daje kondycja współczesnego judaizmu. Taka wykładnia teologicznego przesłania wiersza pozwoliłaby połączyć dwie różne interpretacje teologiczne ostatniej strofy poetyckiego sylogizmu (pozytywną i negatywną, jak wskazuje Lipszyc[45]), a nawet przytaknąć jego z pozoru wewnętrznie sprzecznej tonacji sarkastyczno-medytacyjnej czy też jedynie wskazać tkwiący w nim cierniem bolesny kompleks. Diagnoza brzmiałaby zapewne tak: Szansa na wspólną wiarę została zaprzepaszczona dokładnie w tym momencie, w którym się ukazała, nie mogła bowiem ujawnić się przed Zagładą, ale nie może też spełnić się po niej[46]. Gdyby nie wydarzyło się coś, co odebrało wszystkim wierzącym żywotność ich wiary, nie dowiedzieliby się, czym w istocie była historia Izraela, czym było wydarzenie Wcielenia ani na czym polegał sprzeciw, który wzbudziło, wprowadzając pierwszy (pierwotny?) rozłam w potencjalnej wspólnocie.

Być może nawet gorzki sarkazm towarzyszący temu objawieniu, owej deziluzji, należałoby odczytać jako wyraz powrotu archaicznej (demonicznej?) i – zdawałoby się – na dobre przezwyciężonej przez Żydów i przez chrześcijan tragiczności. I nie byłoby to odrodzenie gatunku ludzkiego, a raczej jego unieważnienie… Bo jeśli opowieść o Zagładzie miałaby jawić się niczym antyczna tragedia, to w miejsce ludzkiej winy pojawić by się w niej musiało cierpienie, w miejsce bogów zaś, przybywających w finale ex machina, żeby

[44] Por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 32n.

[45] Por. tamże, s. 33.

[46] Pomysł taki zdaje się leżeć u podstaw tendencji ekumenicznych pojawiających się w judaizmie i chrześcijaństwie, zarówno tych realistycznych, jak i nierealistycznych. Szerzej na ten temat zob. A. G o s h e n - G o t t s t e i n, *Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości*, tłum. D. Jarczewski OP, „Teofil" 2011, nr 1(29), s. 65-95 (https://www.prchiz.pl/storage/app/media/pliki/Teofil_Alon.pdf).

przywrócić trwały ład, musiałaby się odsłonić machineria teatru. Być może również po takim przedstawieniu wyszlibyśmy z teatru oczyszczeni, ale czy nie ze śmieciem serca w klatce żeber? Z pustą puszką po sztucznym pokarmie, który podtrzymywał naszą wegetację?

OBJAWIENIE BOGA NIEOBECNEGO?

Zagłada jest dla Żydów wydarzeniem szczególnym, ale też wydarzeniem wpisującym się w ciąg nadal trwających dziejów Izraela. Dzieje te naznaczone są kolejnymi odnowieniami przymierza Boga ze swoim ludem. Tym razem skutkiem traumatycznego doświadczenia było nowe przymierze w postaci deziluzji co do pewnej oczywistości, narzuconej również Żydom jako Europejczykom. Za oczywistość bowiem uważali przez wieki swoją wiarę chrześcijanie, w oczach ortodoksyjnego Żyda skandalicznie przekonani i z uporem przekonujący w imieniu „człowieka" o nadejściu Mesjasza, a tym samym o dokonaniu się odkupienia. Jeśli zatem dla religijnego Żyda wydarzenie Zagłady oznacza dalszy ciąg dziejów narodu wybranego, to być może teologiczną treścią deziluzji powstałej wskutek tego wydarzenia, deziluzji co do powszechnej obowiązywalności wizerunku chrześcijańskiego Boga Wcielonego, powinno być przekonanie, że oto dokonało się wejście w nowy etap wciąż niespełnionej historii zbawienia. Na czym jednak ów kolejny etap polega? – Na tym, że treścią doświadczenia-znaku Zagłady jest objawienie Boga nieobecnego. Kto zatem w miejsce tej upostaciowanej Nieobecności upiera się wstawiać wciąż ten sam skompromitowany wizerunek Wcielonego, ten faktycznie nie ma odwagi stanąć w obliczu tego, co wydarzenie Zagłady odsłoniło: Boga w postaci Nikogo, w postaci będącej słownym, bo tylko w słowie możliwym do uchwycenia, wizerunkiem Nieprzedstawialnego, a więc postaci będącej przeciwieństwem Osoby, której obecności doświadczają chrześcijanie w Bogu wcielonym, a może nawet w przedstawiających Go mandorlach, skoro najwyraźniej ich potrzebują.

Czy poetycka teologia Paula Celana, emocjonalnej ofiary Zagłady, nie potwierdza poprzez efekt wiersza *Mandorla* (zapewne mimowolnie, lecz nieodparcie) Heideggerowego gestu wymazania metafizyki z dziejów myśli zachodniej? Wymazania zarazem logosu i eidosu i pozostawienia jedynie Sein und Zeit, koniecznie pisanych po niemiecku, a zatem wielką literą? A wraz z logosem i eidosem wymazania Boga, który w Ewangelii Janowej okazał się Słowem-Ideą, a objawił się jako wcielony w osobę, w jedynego w swoim rodzaju, obdarzonego imieniem człowieka… Wiersz kończą wersy zabawnie rymujące „osiwienie" z „niebem", rymujące ludzką bezsilność z niewątpliwą iluzorycznością kopuły, która wciąż chciałaby udawać wnętrze wielkiego oka,

jak gdyby zapatrzonego w nieskończoność, podczas gdy jest ono w istocie pustą mandorlą, opuszczonym, jeśli nie spustoszonym, wizerunkiem Syna Człowieczego. Czy tym piosenkowym rymem poważna suplikacja zdradza swoje, gorzkie wprawdzie, ale jednak kpiarskie, ludyczne niemal pokusy? Mandorla i niebo, te dwa miejsca objawiania się boskości Chrystusa, to oko niczyje, w przeciwieństwie do oczu ofiar Zagłady, oczu aż nader realnych. Temu oku brakuje eidosu, greckiej tożsamości ontycznej[47], tożsamość ta kompromituje się bowiem jako rdzeń człowieczeństwa w konfrontacji z żydowskim, prawdziwie ludzkim kosmykiem, niesiwiejącym przedwcześnie, bo wytrwale opierającym się śmierci. Migdał, bliskowschodnia wszak roślina i ważny symbol religijnej tradycji judaizmu[48], nie jest mandorlą, nie jest nawet wyobrażeniem oka, jest po prostu migdałem. Słowem: nie ma co patrzeć w niebo, nikomu się tam bowiem nie zagląda w oczy. „Twoje oko ku niczemu stoi" – powiada głos skierowany do zadzierającego głowę – nie patrzy na ciebie Opatrzność, lecz zatrzymuje twój wzrok owalny przedmiot: bezrefleksyjny i nieprzezroczysty.

Dać się poprowadzić wierszowi, własnemu wierszowi, żeby powtórzyć za oprawcą, że na Zbawcę od początku nie warto było liczyć? Bo może jednak nowoczesność odczarowała poetę nie mniej skutecznie niż tych, którzy od zawsze wiedzieli, że Zagłada nigdy nie była wydarzeniem religijnym, lecz czynem świadomego siebie i swojej jedyności człowieka? Zaiste samobójcza przygoda poety. Nie ukrywam, że słyszę w słowach tej piosenki symptom frustracji oraz jej kompensację w postaci diabolicznie sarkastycznej satysfakcji.

Ale czemu, jeśli nie wierszowi, powinien dać się prowadzić pozbawiony chrześcijaństwa Europejczyk, jeśli mimo wszystko chciałby wejść na ścieżkę rozumienia tego doświadczenia, które daje mu znać o trwaniu w nim samym jakichś resztek związku z tym, co ponoć umarło, a jednak nie daje o sobie zapomnieć?

Podstawowym doświadczeniem człowieka czasów postreligijnych (bo jeszcze niezupełnie bezreligijnych) nie jest przecież jakieś „nic" w miejsce dawnego „Boga", lecz jakiś… trup, któremu nie wiadomo jaką przypisać tożsamość. Jeśli człowiek początków ubiegłego stulecia deklarował śmierć Boga, to dziś coraz częściej obcujemy nie tyle z Jego śmiercią, ile z trupem nie wiadomo kogo. Nie tylko wiara w Boga Jedynego zdaje się słabnąć, ale i wiedza o Nim niegdysiejszym, a więc wiedza o tym, co straciliśmy i co ewentualnie mamy do odzyskania lub uzyskania jako cywilizacja. Ubiegłowieczna „śmierć Boga" nie skutkowała jeszcze śmiercią teologii, można więc było Boga wspominać, cywilizacja pozostawała chrześcijańska, a w niej rozwijała się poezja,

[47] Na taki trop naprowadza czytelnika Lipszyc, przywołując wypowiedź samego Celana (por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 34n.)

[48] Szczegółowo mówi o tym Lipszyc (por. tamże, s. 32n.).

choćby Baudelaire'a, Rilkego, Mandelsztama, Eliota czy nawet Celana: poezja wciąż jeszcze jakoś religijna.

Człowiek, który pamięta stratę, trwa przy niej – albo to ona trzyma go przy sobie cierpieniem traumy; ktoś taki może lub musi wspominać, a jego umysł, choć pulsuje w nim ból, wypełnia skupienie na tym jednym czymś, co porządkuje wszystkie myśli. Nasza dzisiejsza niewiedza o nas samych z przeszłości skutkuje zamieszaniem w umyśle i duchowym niepokojem, który łatwo sparaliżować wstrząsami odkryć mimowolnych, kusząco podszywających się pod niegdysiejsze objawienie, pojawiających się jako coś nowego, jako „coś zamiast". Zapomnienie o Bogu znanym naszym przodkom wytwarza w nas ssącą pustkę, która wydaje się nie do zniesienia, przeto wypełniamy ją czymkolwiek, żeby tylko nie zaakceptować w sobie niewiedzy. Nasze czasy nie są bowiem metafizycznie spustoszone, lecz „metafizycznie" zatłoczone – to nie brak wiary jest naszym problemem, lecz nadmiar wiar fałszywych. Jeśli więc potrzebujemy terapii, to czyż nie powinno być nią, przynajmniej wstępnie, oczyszczenie?

„DAJEMY SIĘ JAK DZIECI PROWADZIĆ NICOŚCI"

Taki zatem wiersz na koniec, wiersz współczesnego polskiego poety Krzysztofa Kuczkowskiego, wiersz teologiczny, niepróbujący jednak wykrzesać z siebie teologii niespodziewanej, lecz stanowiący próbę zapisania doświadczenia wiary językiem teologii z tą wiarą zespolonej nierozerwalnie od wieków:

Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości

Chodzi o tam. Tam.
Tam gdzie mamy się
Spotkać.

Nie wiem,
gdzie tam jest
i czy jest w ogóle.
Może tam nie ma nic?
Nie wiem.

Zdajemy się na
nie wiem.
Dajemy się jak dzieci
prowadzić nicości.
Spotykamy tam
inne dzieci.

Patrzymy jak one tam
bawią się,
jak one się tańczą,
jak w nie wiem
straszą się,
jak rodzą się
i odchodzą
w inne
nie wiem[49].

Na pierwszy rzut oka uderza w tym wierszu jego ascetyczność. Mamy tu raptem jeden obraz zbudowany w oparciu o jedno porównanie, cała reszta zaś to myślenie bezobrazowe, w pewnym sensie nawet abstrakcyjne. Gatunkowo tekst taki należałoby więc uznać za medytację.

I faktycznie, kolejne wrażenie narzucające się w wyniku lektury to jakaś nieodparta konieczność kroków rozumowania. Nie prowadzą one jednak do żadnej konkluzji, bo rozumowanie nie jest oparte na spekulacji (nie ma tutaj ani argumentów, ani prób rozwiązania problemu), lecz na pewnego rodzaju refleksyjnym oglądzie. Co więcej, wyjściowe „chodzi o" sugeruje, że przedmiotem oglądu jest coś, co zapewne stanowiło już przedmiot namysłu aż do momentu, kiedy wyczerpały się możliwości dalszego myślenia; uporczywe pytanie o „tam" przekształciło się więc w sytuację egzystencjalną, a tym samym problem niejako uprzedmiotowił się w wewnętrznym doświadczeniu kogoś, komu „chodzi o coś", tak jakby chodziło to w nim w tę i we w tę. Tak „myśli chodzą po głowie", żeby przywołać wyrażenie potoczne, a wraz z nim znany wiersz Zbigniewa Herberta[50], też zresztą będący medytacją, chociaż innego rodzaju… Drugie, jednowyrazowe zdanie z pierwszego wersu wyraźnie izoluje zaimek, faktycznie czyniąc zeń nazwę własną, a tym samym być może przypisując mu pewną esencjalność. Jedynie z pozoru ów tekstotwórczy gest powtarza zabieg Celana dotyczący słowa „Nikt". Tutaj bowiem słowo „tam" pochodzi najwyraźniej z jakiejś uprzednio prowadzonej rozmowy („Chodzi o […]" – mówiący rozpoczyna, jak gdyby ją podsumowywał i otwierał jej nowy etap), ciągnącej się być może przez lata, a być może przez wieki; jest też ono słowem, które ktoś nagle odnalazł w mechanicznym gadaniu nas wszystkich. „Nikt" Celana to zaś słowo wrzucone do wiersza, pewien koncept. Nawet jeśli miałoby pochodzić z języka teologii negatywnej, pozostaje terminem technicznym. W wierszu Kuczkowskiego natomiast medytujący traktuje uprzedmiotowione „tam", jak gdyby próbował sobie poradzić z tegoż obiektu

[49] K. K u c z k o w s k i, *Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości*, w: tenże *Kładka*, wybór M. Juda-Mieloch, Republika Ostrowska, Ostrów Wielkopolski 2016, s. 11.

[50] Zob. Z. H e r b e r t, *Pan Cogito a ruch myśli*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 384n.

obecnością – jego myślenie nie jest intencjonalnie zainicjowanym działaniem (jakim byłoby w przypadku spekulacji), lecz czymś, czego doświadcza w procesie samopoznania.

W pewnym przybliżeniu można powiedzieć, że medytacja zachodnia, czyli grecko-chrześcijańska, w przeciwieństwie do medytacji szeroko pojętego Wschodu, obecnej na przykład w hinduizmie czy buddyzmie, jest medytacją „czegoś", nie zaś medytacją „pustki"[51]. Medytacja tego drugiego rodzaju ma doprowadzić do usunięcia myśli z umysłu, by ten odsłonił swoją prawdziwą naturę, co uczyni samego medytującego jednostkowo oświeconym; medytacja pierwszego rodzaju ma zaś doprowadzić do utwierdzenia się osoby w wierze wspólnoty za sprawą umacniania w umyśle medytującej jednostki prawdziwości, a więc obiektywności jej intymnego doświadczenia wiary w Boga objawionego ludziom. Dążąc ku prawdzie i oczywistości, medytacja chrześcijańska korzysta z dorobku przedchrześcijańskiej filozofii greckiej. Celem medytacji chrześcijańskiej nie jest zbawienie ani nawet mistyczne objawienie, lecz przygotowanie umysłu, a w konsekwencji i życia indywiduum, na tychże ewentualne wydarzenie się. Jej metoda polega nie na usuwaniu lub blokowaniu niepożądanych myśli, lecz na otwieraniu umysłu na nie-myśli, bo na doświadczenie samego myślenia. Praktycznie oznacza to zastępowanie spekulacji i meandrowania myśli (bo te są faktycznie aktywnością żywiołu ciekawości) poddaniem się przewodnictwu prawdy objawionej, czy to w postaci obrazu, emocji czy słowa, czy choćby teologicznej formuły dogmatu. Takie oddanie się wymaga pokory, ta zaś jest następstwem zaufania, które wypływa ze źródła przyrodzonej człowiekowi niewinności. Medytujący nie podąża więc myślą za myślą, lecz popada z myśli w myśl, z obrazu w obraz, ze słowa w słowo, z jednego stanu umysłu w kolejny. Medytacja wschodnia tymczasem, w szczególności hinduistyczna, stosuje adekwatną do swojego celu metodę polegającą na niezatrzymywaniu myśli przepływających przez umysł, bo te uznaje się za nieuchronnie skażone doświadczeniem pragmatycznym, które zawsze dotyczy tylko świata złudy (określanego jako maja), w praktyce zatem myślenie zaciemnia obraz prawdy i uniemożliwia umysłowi wejście w stan oświecenia, a człowieka pozostawia w kręgu kolejnych wcieleń, zamiast wyprowadzić jego duszę ku spełnieniu się (określanemu jako moksza) w odmiennym, właściwym stanie bycia. Oba typy medytacji łączy dążenie do „oczyszczenia", być może nawet bardzo podobnie rozumianego, zapewne jednak mającego służyć różnym celom.

[51] Zob. W. S ł o m k a, *Medytuję, więc jestem*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1992.

MEDYTOWANIE WIERSZEM

W wierszu Kuczkowskiego medytujący nad treścią swojego myślenia nie chce owego „tam" wyprzeć, nie chce usunąć obiektu ze swojego doświadczenia, pragnąłby go oswoić. Na czym jednak oswojenie takie miałoby polegać? Chodzi o to, aby rozpoznać w „tam", uobecnionym niczym przedmiot, cechy, których rozpoznania domaga się nienasycone pragnienie obcowania z przedmiotem znanym. Bo tylko na tej drodze „oswojony" przedmiot namysłu może przemienić swoją postać, a więc i funkcję: miejsce czegoś niepokojącego zajmie coś zapewniające myślącemu wewnętrzną równowagę. To właśnie pewien sposób bycia jest celem. Ewentualne poznanie teoretyczne („gdzie jest?", „czy jest?") wydaje się drugorzędne i medytujący łatwo rezygnuje z tego rodzaju poszukiwań. W kolejnej cząstce wiersza (na kolejnym etapie myślenia), po dwukrotnym „nie wiem" powie, że fundamentalnie „zdajemy się na nie wiem" w tej kwestii (wskazuje na to obiektywizujące konstatację przejście od formy bezosobowej, przez pierwszoosobową, do liczby mnogiej), wybierze więc spokój ducha zamiast zaspokojenia oczekiwań umysłu.

Może to jednak zrobić dlatego, że wie, co jest najważniejsze w tej sytuacji, wie mianowicie, że owo „tam" to miejsce, „gdzie mamy się spotkać", tak jakby mimo braku precyzyjnie poznawalnych atrybutów obiektu miał coś konkretnego na myśli. W pewnym sensie medytujący wie coś, czego jednocześnie nie rozumie. Mówi przecież wyraźnie, że chodzi mu nie o jakiekolwiek „tam", lecz o przestrzeń, która będzie miejscem spotkania. Nie jest jasne, jakie spotkanie ma na myśli ani czy odbędzie się ono w docześnie osiągalnej lokalizacji, czy też we współdzielonym stanie emocjonalnym, a być może chodzi mu o sposób bycia: „pośmiertność", „przemienienie", „zbawienie"... Podsumowujące „my" z trzeciej strofy podsuwa, że będzie to spotkanie przyobiecane człowiekowi ze względu na jego ludzką (naszą powszechną) tożsamość i że dojdzie do spotkania wszystkich ze wszystkimi. Nawet jeśli na początku można by sądzić, że mowa jest o spotkaniu innego rodzaju, na przykład o spotkaniu dwojga ludzi, to dalsze części tekstu doprecyzują jego sens, chociaż nic nie stoi też na przeszkodzie, by tamto potencjalne, zrazu świtające czytelnikowi w głowie spotkanie dwojga nie miało być praspotkaniem, wstępem do tego powszechnego i ostatecznego – i jego wzorcem.

W tym miejscu medytacja jako formuła tekstu ujawnia, że stanowi medytację czegoś, że jest namysłem raczej niż myśleniem poszukującym. Jeśli bowiem medytujemy nad tym, co wiemy, przedmiotem medytacji jest treść przekonania lub wiary, a jej celem umocnienie się w wierze. W tym miejscu również tekst wiersza, będąc tekstem-zapisem realnej medytacji, uobecnia swoją pierwotną poetycką intencję w odniesieniu do owego procesu (stanu, działania) medytowania. Innymi słowy, nie wolno nam zapomnieć, że czytamy wiersz istniejący

w tym samym tekście na równych warunkach z medytacją i równocześnie z nią rozwijający się w lekturze. Dzięki wierszowi, dzięki poezji, otrzymujemy, my czytający, nie tylko zapis medytacji czyjejś, ale również propozycję i metodę (poetykę) medytowania za pomocą tegoż tekstu. Niekoniecznie oznacza to zaproszenie do współmedytowania, lecz z pewnością jest zaproszeniem do własnego wykorzystania wiersza w celach medytacyjnych. To właśnie poetyckość tego tekstu umożliwia jego swoiste „oswojenie"; jako nie-poetycki, tekst medytacji pozostałby jedynie świadectwem cudzego doświadczenia. Jeśli z czasem rozpoznamy w takim tekście elementy pozwalające potraktować jego treść jako religijną, to uzyskamy prawo, aby uznać go za wiersz religijny, nie rezygnując z traktowania go jako zapisu realnej medytacji.

Medytowanie wierszem pozwala obcować z poetyckim aspektem tekstu medytacji. Poetycki aspekt medytacji nie dominuje jednak nad nią samą, tym bardziej nie zastępuje jej wierszem. Jest raczej tak, że poetycka intencja pozwala nam, czytającym, obcować z medytacją podmiotu medytującego na zasadach przysługujących wierszowi. To dlatego mogę robić to, co właśnie robię, czyli interpretować wiersz-medytację za pomocą narzędzi i metod obcowania z poezją, spodziewając się rezultatów (zysków) w odniesieniu do poezji i do medytacji jednocześnie, a nawet, jeśli okaże się, że chodzi o doświadczenie religijne, w odniesieniu do teologii, ponieważ godzę się na tejże zdolność dyskutowania poetyckości wiary. Medytujący poeta, pisząc wiersz-medytację i medytując wierszem, niejako udzielił takiemu postępowaniu hermeneutycznemu swojego błogosławieństwa. Język poetycki bowiem w swojej relacji do języka doświadczenia życia wewnętrznego ułatwia obcowanie z tekstem, gdyż wprowadza go w obszar konwencji przysługujących poezji, które zostały zobiektywizowane w tradycji. Dzięki takiej obiektywizacji poezja obecna w tym tekście niejako przejmuje na siebie część odpowiedzialności za możliwość śledzenia medytacji, bo udostępnia ten aspekt swojego języka, którego nie sposób doświadczyć inaczej, niż obcując z tekstem poetyckim. Gdyby był to zapis medytacji i nic ponadto, zapis niebędący wierszem, to nie mielibyśmy do jego czytania narzędzi, jakimi dysponuje poetyka.

Spójrzmy zatem na wersyfikację. Oto pierwszy wers wykorzystuje zasadę integracji semantycznej w wymiarze ponadzdaniowym. Innymi słowy, fragment „Chodzi o tam. Tam." to jakby jedno kwantum informacji, którego nie uzyskalibyśmy, gdybyśmy potraktowali takie zestawienie dwóch wypowiedzi jako coś innego niż wers wiersza właśnie. Liczy się nie tylko wielka litera, wynikająca z gramatycznej zasady rozpoczynania nią zdania (podobnie jak w przypadku Celanowskiego „Nikt"), przekształcająca semantycznie zaimek wskazujący „tam" w rzeczownik będący ekwiwalentem zdania, znaczące jest bowiem również miejsce tego słowa-zdania w klauzuli wersu oraz – wynikająca z wersowej współprzynależności – jego ekwiwalencja wobec

zdania poprzedniego w tym samym wersie. Następnie w sensie graficznym otrzymujemy zapis wersowy, w którym klauzula wersu drugiego i nagłos kolejnego rozrywają między siebie całostkę znaczeniową (a nawet po prostu: jeden czasownik złożony), rozdzielając wyrażenie „spotkać się" na „się" i „spotkać". Dzięki temu zabiegowi wyeksponowana niesamodzielna cząstka „się" oddaje (cofa) niejako swoją (na mocy niepodważalnych zasad gramatyki ustanowioną) przynależność zdaniową do „spotkać" na rzecz przynależności wersowej do słowa „mamy", z którym tworzy momentalne i nieobowiązujące znaczenie: „mamy się". Mamy tu zatem do czynienia z efektem wytrącenia znaczenia niespodziewanego, bo odkrytego w odczytaniu zrutynizowanym: efektem przypominającym ten, który analizowaliśmy w przypadku *Psalmu* Celana. W istocie bowiem efekt takiego zaskoczenia pojawia się wyłącznie w procesie lektury[52]. W rezultacie (żeby nie przedłużać interpretacji, która kusi przyjemnością smakowania detali) dowiadujemy się o tajemniczym „tam" czegoś zaskakującego: że w owym miejscu nie tylko spotkamy się, ale niejako już „mamy się". Zdanie logicznie pełne i gramatycznie poprawne nie ulega przy tym zniesieniu, lecz współobowiązuje, a nawet ostatecznie dominuje nad tamtym, właśnie jedynie momentalnym i nieobowiązującym znaczeniem. W rezultacie otrzymujemy takie oto zestawienie: „mamy się spotkać", chociaż już „mamy się", ale skoro jednak dopiero „mamy się spotkać", to nasze obecne „mamy się" nie jest jeszcze właściwym spotkaniem. Dlaczego? Bo być może nie „mamy się" wcale wzajemnie, lecz „mamy się" każdy z osobna i samozwrotnie; jako indywidua obdarzone samowiedzą, mamy samych siebie bez wzajemności. Samowiedza wszakże, obecna na przykład w medytacji, niejako już teraz pozwala nam „mieć się" tak, jak będziemy „mieć się", kiedy się spotkamy; póki co, mamy się trochę z osobna, a trochę wzajemnie, tylko na moment i jakby w negatywie, bo współdzielimy doświadczenie niewiedzy. Żyjemy więc w „tak jak", doświadczając umysłowo czegoś, czego nie potrafimy intelektualnie sprecyzować, na przykład wyrazić językiem teologii, lecz co potrafimy z czymś porównać, a więc uzmysłowić sobie dzięki poezji.

Druga cząstka wiersza zaczyna się od zdania „Nie wiem", które wypełnia wers, i takim samym zdaniem-wersem się kończy. Można by nawet powiedzieć, że owo powtórzone zdanie otwiera i zamyka ten etap medytacji, w którym pojawia się zasadnicze pytanie o sposób i samą możność istnienia owego „tam" (dla bytu pod postacią zaimka wskazującego pytanie o „gdzie" jest pytaniem o atrybut). Autopodejrzliwy zwrot w postaci skierowanego do siebie pytania-przypuszczenia: „Może tam nie ma nic?", znaczeniowo należy do tej samej sfery zaprzeczeń, co „Nie wiem", powtórzone potem jeszcze dwukrotnie

[52] Świadomie nie używam tutaj terminu „przerzutnia", żeby nie sugerować mechanicznej mimowolności tego chwytu, spełniającego zasadniczo funkcję retoryczną.

i wzmocnione znowu dwakroć powtórzonym słowem „nicość". Czyżby odezwała się teologia negatywna? Nie wiem. Jednak otwarcie trzeciej, bogatszej o obraz i zarazem ostatniej cząstki wiersza (a zarazem etapu medytacji) wersem: „Zdajemy się na", sugeruje jakieś zakończenie procesu medytowania, wskazuje bowiem na odkrycie niewiedzy jako miejsca, w którym myślenie kończy swój bieg, a umysł dotyka wreszcie gruntu po dotychczasowych lewitacjach w pytaniach. W zdaniu się na niewiedzę nienasycenie rozumieniem znajduje spełnienie. Zadziwiające spełnienie! Bo przecież w „nie wiem" rozumienie odnajduje jakby odwrotność tego, do czego ze swojej istoty powinno dążyć. Co się stało? Najprościej mówiąc: zamiast ukojenia w bogatszej wiedzy nienasycenie rozumienia znalazło ukojenie w zaufaniu do niewiedzy całkowitej, bo to ona właśnie okazała się właściwym odkryciem, objawieniem, finałem medytacji. Zaprzeczony czasownik „wiem" esencjalizuje się przy tym mimowolnie w rzeczownik (bo taki jest sens zdania „Zdajemy się na nie wiem"), a więc ontycznie zrównuje się z „niewiedzą", o której wiemy już, że należy do tej samej sfery znaczeń, co „nie jest", „nie ma nic" i „nicość". Z drugiej strony nie powinno nas to zaskakiwać, gdyż odkrycie rozumienia w postaci niewiedzy wydaje się wynikać z posiadania wiedzy wspomnianej w pierwszej cząstce wiersza i na wstępnym etapie medytacji. Wiedza owa (że „mamy się spotkać tam") poszukiwała przecież, jak pamiętamy, nie tyle treści, ile zaufania do swojego źródła (skoro w końcu „zdajemy się na"), i znalazła je – w niewiedzy.

Co wiemy o tej niewiedzy? Do czego jest podobna? – zapyta poezja, posługująca się wszak metodami poetyki. Od czego pochodzi? – zapytamy, jeśli posłużymy się metodą medytacji. Otóż, jeśli uzbrojeni w poetologiczną uwagę prześledzimy następstwo wersów, to dowiemy się, że metodą medytacji niewiedza popada z kolei w nicość. Popada, a zatem wciąga za sobą w nicość medytującego. Nicość zaś traktuje nas „jak dzieci", czyli tak, jakbyśmy wymagali opieki i przewodnictwa. Zanim jednak przejdziemy do skojarzeń, jakie budzi obraz beztrosko oddanych zabawie dzieci, zauważmy coś, co znowu subtelnie podsuwa nam wersyfikacja. Oto bowiem wers zaczynający się od słów „Dajemy się…" strukturalnie odnosi uwagę do wcześniejszego „mamy się". Per analogiam wolno nam zatem przypuścić, że „oddawać się" zabawie „jak dzieci" znaczy to samo, co owo „posiadanie się", które już teraz zwiastuje nam nasze przyszłe spotkanie w miejscu określonym jako „tam". Dzieci bawią się, tańczą się, straszą się, rodzą się, wreszcie odchodzą w inne „nie wiem", zapewne więc jakoś przechodzą „przez" wszystkie owe „oddania się" sobie samym. Bawiące się zapamiętale dzieci są niewątpliwie symptomem beztroski i alegorią niewinności jednocześnie; oba te stany to zaś synonimy oddania się temu, do czego ma się zaufanie. Do czego mają zaufanie dzieci? Tutaj, do własnej dziecinności: do spełniania się w byciu sobą i – chciałoby się powiedzieć – do posiadania się aż po nieposiadanie się z radości.

W drodze wiersza wybiegamy jednak przed przewodnika… Zanim bowiem spotkamy się z dziećmi, nie zapominajmy, że wersy tworzące zdanie: „Spotykamy tam / inne dzieci" należą jeszcze do czystej, pojęciowej medytacji. A zatem dzieci spotkane za chwilę to właśnie owe „inne dzieci"; dzieci, które zostaną niejako przywołane „dziećmi" medytowanymi. Obraz bawiących się dzieci, jedyny obraz w wierszu, sprawia wrażenie nagłej interwencji egzystencjalnej przygody w systematyczny przebieg medytacji. Zarazem jednak to jakby sama medytacja wygenerowała z siebie ów obraz, a może nawet realne wydarzenie. W wydarzeniu tym – przeskoku „dzieci" z medytacji w dzieci z rzeczywistości – spełnia się jakaś transsubstancjacja i jakaś obietnica. Oto medytowane „inne dzieci" wcielają się w dzieci bawiące się w parku, a na trop owego cudu doprowadziło nas ufne oddanie się nicości. Czy nie dlatego, że był to gest „dziecinny" w istocie? Gest dziecka, które budzi się z uśpienia w dorosłym człowieku, kiedy ten „odda się niewiedzy" i tam podda się mocy zaufania, które nie jest jakąkolwiek wiedzą, lecz samorozpoznaniem swojej dziecinności.

Ta grupka dzieci staje nam przed oczami i wręcz słychać ich wrzaski, śmiechy, nawoływania. Medytujący poeta – ale już jako „my", a więc na wyższym etapie medytacji, która przeszła przez bezosobową ciekawość i intymne doświadczenie, żeby wejść (zejść?) na poziom wspólnego wszystkim ludziom gruntu niewiedzy – zapewne po prostu spotyka lub jedynie zauważa (Może siedzi na ławce w parku?) realne dzieci. Jego medytacyjne „nie wiem", ukoiwszy napięcie wewnętrzne zaufaniem, znajduje sobie, cudem zaiste, zmaterializowaną, realnie doświadczoną metaforę. A skoro metaforę, to mamy prawo oddać się skojarzeniom literackim. Od obrazu dzieci, idących ufnie na zatracenie (w wierszu dzieci „rodzą się i odchodzą"), dygresja naprowadzi nas na ślad sławnej krucjaty dziecięcej…

Symbolicznie wydarzenie dziecięcej krucjaty można odczytać jako rodzaj okrutnej, ale świadomie złożonej ofiary; ofiary nie tyle z dzieci, ile z ich dzieciństwa. Jakkolwiek makabryczne może się nam to dziś wydawać, również wówczas nikt przecież nie sądził, że dzieci te idą ku zwycięstwu, i od początku wiadomo było, że nie doczekają dojrzałości. W pewnym sensie dorośli, którzy je posłali, wierzyli, że zapewniają im zbawienie. Krucjata dziecięca symbolizuje więc, poza wszystkim innym, decyzję o zachowaniu dziecięcej niewinności jako decyzję o poświęceniu dojrzałości. To specyficznie chrystonaśladowcza logika. Czyż bowiem chrześcijanie nie śpiewają „pieśni niewinności" przeciw „pieśniom doświadczenia"? Krucjata dziecięca, w przeciwieństwie do tych podejmowanych przez dorosłych, niczemu nie służyła, nikomu więc nie zagrażała, zmierzała bowiem ku absolutnej zatracie. Nie był to mord popełniony z premedytacją, lecz intencjonalnie wymuszone męczeństwo. Moralnej dwuznaczności takiego czynu nie sposób zignorować, niemniej jednak nie sposób też wątpić w to, że inicjatorzy przedsięwzięcia wierzyli, iż skutkiem męczeństwa dzieci będzie zachowanie przez nie bezgrzeszności, a więc na-

tychmiastowe zbawienie… Tak jak skutkiem pełni zaufania do niewiedzy bywa bezbłędność drogi. Czy droga ta nie wiedzie przez śmierć?

Wracając do wiersza, można zatem powiedzieć, że medytacja miała skutkować przede wszystkim oczyszczeniem z „dojrzałych", a więc nieufnych myśli; medytujący wierzy w to, że wers po wersie przeprowadzi go ona przez kolejne etapy odzyskiwania myślenia jako zaufania, aż do stanu pełnego oddania się nie-wiedzy o świecie. Wiedzy „życiowej" nabywamy bowiem nieuchronnie w postaci lęków i uników, nabywamy jej wskutek dojrzewania, które postrzegamy jako zbieranie i przetwarzanie doświadczeń, a które jest faktycznie zanieczyszczaniem umysłu i na dodatek odbiera radość życia. Trzeba więc podjąć medytację, żeby się nadmiaru dorosłości pozbyć, z samego siebie się oczyścić, aż do osiągnięcia stanu dziecięcej pierwotności, w którym nikt nie jest już sobą oddzielonym od innych alienującym doświadczeniem egzystencjalnym („mamy się"), lecz Każdy jest na powrót Nikim – jedynym w swoim rodzaju Nie-Sobą – dzięki anihilującej jednostkowość akcydentalną istotnej wzajemności. Dochodzi do współprzebywania we wspólnym miejscu, jak dzieci w gromadzie, w miejscu, które póki co, stąd jeszcze, postrzegamy jako zaimek „tam", ale dzięki wierszowi urzeczownikowiony, a więc jakby wskazujący na siebie „stamtąd", jakbyśmy wypatrując jakiegoś „Tam", widzieli nasze upostaciowane zaufanie odbite w wierszu jak w zwierciadle.

Poezja, poprzez wiersz, wers za wersem, posuwa medytację do przodu. Rozpędzony jej nurt toczy się (pod własnym ciężarem) przez kolejne stany skupienia, przez wizję i jej cudownie urealnione doświadczenie, i przechodzi w ekstatyczną enumerację, która ostatecznie nie finalizuje medytacji, lecz wyprowadza ją z wiersza, bo ten właśnie się kończy... Świat, który czytelnik w tym miejscu i w tym momencie opuszcza, okazał się nasączony chrześcijańską wrażliwością, nie angażując chrześcijańskiego imaginarium, za to posługując się językiem naturalnym w funkcji poetyckiej, a zabieg ten pozwolił ujawnić się językowemu wymiarowi określonej wyobraźni (wrażliwości) religijnej. Wiersz potwierdził prawdy wiary, a może nawet dogmaty teologii, doświadczalnie – bo to poezja pozwoliła czytającemu doświadczyć współrozumienia z tym kimś, kto swoje doświadczenie zapisał wierszem, by uruchomić poetycką medytację. Bez poety wyznającego medytowanie przedmiotu swojej wiary nie uzyskalibyśmy dostępu do poetyckiej teologii religijnego przeżycia.

TEOLOGIA POEZJI WIARY

Teologia poetycka może odnowić teologię, bo odpowiednio skomponowany tekst wiersza zdoła wytrącić z siebie nowy język, a nawet nowy przedmiot teologii, do którego realności ostatecznie się przekonamy, a być może nawet

owo Realne przekona nas do siebie. Teologia poezji wiary byłaby wciąż tą samą, starą teologią, która przecież mówi coraz to na nowo o tej samej wierze; byłaby wszakże teologią wzbogaconą o pewien obszar eksploracji: poetyckość doświadczenia Boga.

Doświadczenie to, które wydarza się również w trakcie pisania (czytania), ma jednak miejsce nie dzięki temu procederowi, jako mimowolny odprysk zderzonych słów, lecz dlatego, że poezja pozwala odsłonić pewien szczególny aspekt obcowania z Bogiem, które samo w sobie wciąż ma miejsce poza wierszem, ale które nie może tam właśnie ujawnić swojej esencjalnie poetyckiej natury. Możliwe przecież, że poetyckość jest po prostu immanentną cechą człowieczego „zamieszkiwania" na ziemi, o czym pouczył nas inny niemiecki poeta, Friedrich Hölderlin[53], a więc jest sposobem, jednym z wielu, „oswajania" tego, co „mamy wzajemnie" tak naturalnie, jak każdy z nas „ma się", kiedy oddaje się swojej codziennej niewiedzy, podążając za swoją dziecięcością w stronę „tam".

Różnica jest subtelna, ale zasadnicza. Teologia poetycka będzie – jeśli będzie – efektem pisania (czytania) wiersza, w wierszu zrodzą się jej rewelacje i tam zostaną; na terenie poezji i na jej prawach wolno nam będzie z nich korzystać. Z kolei poezja wiary jest – albo bywa – tym, co wiersz dopuszcza do siebie z zewnątrz, kiedy język poetycki aktywizuje wyobraźnię poety i czytelnika w jej szczególnym aspekcie – jako wyobraźnię religijną, i to nie jakąkolwiek wyobraźnię, lecz wyobraźnię określonej tradycji religijnej. Pisanie notuje wówczas poetyckość doświadczenia religijnego podmiotu piszącego, a czytanie temuż doświadczeniu realności daje świadectwo w osobie czytającego. Innymi słowy: wiersz notuje jakąś ponadsubiektywną realność, która dotychczas się skrywała, bo – z powodu jej poetyckiej natury – inaczej niż wierszem doświadczyć jej nie sposób. Dochodzi do porozumienia (niekoniecznie współrozumienia) na gruncie wiersza, ale nie jako tekstu przykuwającego do siebie rozumienie, lecz tekstu jako współzależnego objawienia, które łączy widzących, nie znosząc ich rozdzielenia.

Wiersz religijny, w przeciwieństwie do wiersza jedynie teologicznego, przeczy twierdzeniu Gerschoma Scholema, że dzisiaj „boskość obecna jest tylko w literaturze, tam zaś pod postacią nicości objawienia"[54]. Żydowski teolog mówi o „nicości objawienia", nie zaś o „objawieniu nicości", nie dostrzega, że to nie nicość (albo wręcz upostaciowaną Nicość) objawia nam nowoczesna literatura, lecz zdecydowane, wieczne chyba „nie-coś" – już nie tylko przeciwny biegun Objawienia, lecz i niemożebność Objawionego. Gershom

[53] Zob. F. H ö l d e r l i n, *W rozkosznym błękicie*..., w: tenże, *Wiersze*, tłum. B. Antochiewicz, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 100.

[54] Cyt. za: L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 13. Por. też: *Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)*, tłum. A. Lipszyc, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, tłum. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 292.

Scholem – jak sądzę – nie chciałby tej konkluzji zaakceptować, ale przecież wielu dekonstrukcjonistycznie podejrzliwych teoretyków literatury i postsekularnych filozofów zgodziłby się na ten pusty zbiór, ten ślepy oczodół, do którego odnoszą się słowa wierszy, grających w kości szczątkami zgładzonego znaczenia. Wniosek z tego, że literatura, że poezja w szczególności, jeśli wyłoni z siebie jakąś teologię, to w praktyce wygeneruje teologię paradoksalną, bo taką, która w pełni zastąpi Objawienie, a więc je uniemożliwi. Możemy mieć więc świeżą teologię pod warunkiem, że będziemy ją tylko smakować (niczym dzieło sztuki), ale nie należy oczekiwać, że nas to pożywi. Myślę, że nie godził się z taką sytuacją również Paul Celan. Próbował desperacko wykrzesać wierszem z oślepłych słów teologii światło na tyle iluminujące, by ukazało się w nim Coś-Nic wyzwolone z ciemni języka. Chociaż w jego przypadku ostateczna „niezgoda" poskutkowała decyzją o zakończeniu próbowania…

Osobiście jednak podejrzewam, że obie te teologie, choć subtelnie się od siebie odróżniają, nie wykluczają się wzajemnie. Jeśli bowiem możliwa jest teologia Nieznanego uprawiana na terytorium poezji i możliwa jest teologia poetyckiego doświadczenia wiary w Objawionego, to możliwa jest chyba teologia poezji jako takiej. Tym bardziej, że w obu przypadkach nie wykraczamy poza język; ani teologia, ani poezja nie są wszak kodami specjalnymi (jak choćby uniwersum znakowe logiki), lecz wykorzystują język naturalny, którego używają w szczególny sposób. Możliwa teologia poezji posługiwałaby się więc jakąś teologiczną poetyką.

Jeśli teologia nigdy nie mogła się obejść bez czytania poezji, bo religijność od zawsze wyrażała się za pomocą języka poetyckiego, to być może działo się tak dlatego, że poezja u swojego źródła była językiem, w którym Bóg po prostu głosił samego siebie, głosił przez anonimowych dziejopisów Izraela, proroków, psalmistów, a w końcu ewangelistów, czyli dokładnie tak, jak naucza Pismo – Bóg, wydając się ludzkiemu rozumieniu „przez" tych wszystkich, których wybrał, uobecniał się stopniowo w historii. Co ważne, Pismo naucza tej swojej „metody" jednako wyznawców Starego i Nowego Przymierza: wierzących w Mesjasza, który jeszcze nie przyszedł, a jest wyczekiwany, oraz wierzących w Mesjasza, który przyszedł, odszedł i obiecał powrócić. Z czasem poezja Pisma stała się językiem religijnego doświadczenia wierzących, bo niejako przeniknęła do języka naturalnego albo też język ten nasiąknął nią, tak więc musiała stać się również językiem teologii, w końcu zaś językiem samoodsłaniającym w poezji własną glebę, a w niej źródło… Powrót ten dokonał się jako postęp, a zatem nie tyle jako „kontrakcja boskości", ile jako „etap zwrotny" na właściwej drodze, jako wejście na kolejny poziom spiralnych schodów.

Metafora źródła narzuca się nieprzypadkowo, bo jest ona przecież uniwersalnym obrazem natchnienia poetyckiego. Sens „źródła" sugeruje, że inicjal-

nym stanem piszącego jest nienasycenie, a jego pierwszym gestem zaczerpnięcie materii z zewnątrz. Metaforę spiralnych schodów znajdziemy z kolei u Dantego, poety, który jak żaden inny ma prawo pretendować do miana teologa. Jeśli zatem nowoczesna poezja, często destrukcyjnie eksplorująca język naturalny, faktycznie dotarła do punktu zwrotnego, to znaczy, że dzieje języka religijnego, z nią tożsamego, są współbieżne z dziejami literatury jako takiej. Przygoda poezji Paula Celana wydarzyła się więc jako epizod tego samego scenariusza, który pokierował dziejami dwudziestowiecznej poezji polskiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Berger, Peter. *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*. Translated by Włodzimierz Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2007.

Celan, Paul. "Mandorla." In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.

———. "Mandorla." Translated by Stanisław Barańczak. In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.

———. *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,1999.

———. "Nic." Translated by Ryszard Krynicki. In Celan, *Psalm i inne wiersze*. Translated by Ryszard Krynicki and Stanisław Jerzy Lec. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5, 2013.

———. "Południk. Mowa z okazji otrzymania nagrody Georga Büchnera." Translated by Andrzej Kopacki. *Literatura na Świecie*, no. 1–2 (462–463) (2010): 13–28.

———. "Psalm." In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.

———. "Psalm." Translated by Jakub Ekier. In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.

Chrostowski, Waldemar. "Bóg jako Ojciec w judaizmie." In *"Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem" (Iz 64,7): Biblia o Bogu Ojcu*. Edited by Franciszek Mickiewicz and Julian Warzecha. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1999.

Dodds, Eric R. *Grecy i irracjonalność*. Translated by Jacek Partyka. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 2002.

Dybel, Paweł. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas, 2012.

Edwards, Michael. *Ku poetyce chrześcijańskiej*. Translated by Monika Szuba. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017.

Friedrich, Hugo. *Struktura nowoczesnej liryki: Od połowy XIX do połowy XX wieku*. Translated by Elżbieta Feliksiak. Warszawa: PIW, 1978.

Frye, Northrop. *Wielki kod: Biblia i literatura*. Translated by Agnieszka Fulińska. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 1998.

Goshen-Gottstein, Alon. *Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości*. Translated by Dominik Jarczewski. *Teofil*, no. 1 (29) (2011): 65–95. https://www.prchiz.pl/storage/app/media/pliki/Teofil_Alon.pdf

Grabowski, Artur. *Klatka z widokiem*. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2004.

———. *Uzmysłowienia: Dramaty, sceny, obrazy*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2010.

Herbert, Zbigniew. "Pan Cogito a ruch myśli." In Herbert, *Wiersze zebrane.* Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press 1989.

Hill, Leslie. *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hölderlin, Friedrich. "W rozkosznym błękicie..." In Hölderlin, *Wiersze*. Translated by Bernard Antochiewicz. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Ossolineum, 1982.

Jaeger, Werner. *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Translated by Jerzy Wocial. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007.

"Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)." Translated by Adam Lipszyc. In Gershom Scholem, *Żydzi i Niemcy*. Translated by Marzena Zawanowska and Adam Lipszyc. Sejny: Pogranicze, 2006.

Kuczkowski, Krzysztof. "Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości." In Kuczkowski, *Kładka*. Edited by Małgorzata Juda-Mieloch. Ostrów Wielkopolski: Republika Ostrowska, 2016.

Lipszyc, Adam. *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.

———. *Dusza: dzielenie z resztą*. In Lipszyc, *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.

———. *Przedmowa*. In Lipszyc, *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.

———. "Teologie literackie." In Lipszyc, *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.

———. *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*. Warszawa: Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra, 2012.

Langenhorst, Georg. "Why Theologians Are Interested in Literature: Theological-Literary Hermeneitics in the Works of Guardini, Balthasar, Tillich and Kuschel." In *Poetry and the Religious Imagination*. Edited by Francesca Bugliani Knox and David Lonsdale. London: Routledge, 2018.

Łojek, Stanisław. "Co ujawniają nastroje: Heidegger o zdziwieniu i trwodze." *Kwartalnik Filozoficzny* 43, no. 3 (2015): 37–52.

"Paul Celan – Mandorla." https://www.youtube.com/watch?v=X31Dp_7tVG8.

Mutter, Matthew D. *Poetry Against Religion, Poetry As Religion: Secularism and Its Discontents in Literary Modernism*. Charleston, SC: Proquest, 2011.
Schulz, Bruno. "Mityzacja rzeczywistości." In Schulz, *Opowiadania: Wybór esejów i listów*. Wrocław: Ossolineum, 1989.
Słomka, Walerian. *Medytuję, więc jestem*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1992.
Szaj, Patryk. "Śledzenie (śladów) sensu: Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej." *Forum Poetyki*, no. 18 (2019): 80–93.
Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MS: Harvard University Press, 2007.
Yeats, William B. "Magia." In Yeats, *Eseje*. Translated by Leszek Engelking. Łódź: Officyna, 2017.
Zalipour, Arezou. "From Poetic Imagination to Imaging: Contemporary Notions of Poetic Imagination in Poetry." *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 3, no. 4 (2011): 481–94.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Artur GRABOWSKI –Teologia poetycka i poezja wiary. Esej o dialogu rozłącznym, lecz możliwym
DOI 10.12887/33-2020-1-129-08

Pierwsza część artykułu dotyczy relacji między teologią chrześcijańską a poezją dwudziestego wieku. Następnie autor rozważa wpływ sekularyzacji kultury zachodniej na rozumienie doświadczenia poetyckiego jako czegoś zbliżonego do przeżycia sacrum. Dzięki temu podobieństwu nowoczesne dzieło literackie mogło się stać przedmiotem refleksji teologicznej w ramach filozofii i teologii postsekularnej. Część zasadnicza eseju to polemika z książką Adama Lipszyca *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie* oraz zawartą w niej interpretacją dwóch wierszy Paula Celana, które Lipszyc uznaje za świadectwo swoistego wykorzystania poezji w celu wygenerowania języka nowej, postchrześcijańskiej teologii negatywnej, wywiedzionej z judaizmu. W części trzeciej autor wprowadza alternatywną wobec teologii poetyckiej kategorię poetyckiej wyobraźni chrześcijańskiej jako źródła literatury, będącej autentycznym świadectwem ekspresji wiary religijnej zgodnej z dogmatyczną teologią katolicką. W części końcowej przedmiotem analizy jest wiersz Krzysztofa Kuczkowskiego stanowiący przykład stosunkowo nowego zjawiska w poezji polskiej, polegającego na przejściu od wykorzystania w wierszu motywów kultury chrześcijańskiej do poezji katolickiej, nieskrycie dewocyjnej.

Słowa kluczowe: Celan, Kuczkowski, poezja nowoczesna, poezja polska, teologia, postsekularyzm

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Kraków

E-mail: art.grabowski@uj.edu.pl
www.grabowski.art.pl

Artur GRABOWSKI, A Poetic Theology and the Poetry of Faith: An Essay on Indirect Dialogue Which Is Nevertheless Possible

DOI 10.12887/33-2020-1-129-08

The first part of the article investigates the relationship between Christian theology and 20th century poetry. Then the author considers the influence of the secularization of Western culture on the understanding of poetic experience as similar to the experience of the sacred. Owing to this similarity a modern literary work became the subject of theological reflection pursued within post-secular philosophy and theology. The main part of the essay includes a polemic with Adam Lipszyc's book *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie* [The Time of the Poem: Paul Celan and Literary Theologies], as well as an interpretation of two poems by Paul Celan considered by Lipszyc as a testimony to specific recourse to poetry motivated by the need to generate the language of a new, post-Christian negative theology derived from the Jewish religion. In the concluding part of the essay, the author introduces the category of 'Christian poetic imagination' as an alternative to that of 'poetic theology,' and as the source of literature, which is a testimony to the expression of religious faith compliant with dogmatic Catholic theology. Finally, a poem by Krzysztof Kuczkowski is analyzed, to present an example of a relatively new phenomenon in Polish poetry, namely, the transition from the use of motifs of Christian culture to openly Catholic devotion.

Keywords: Celan, Kuczkowski, modern poetry, Polish poetry, theology, post-secularism

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Cracow, Poland
E-mail: art.grabowski@uj.edu.pl
www.grabowski.art.pl

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 164-178
DOI 10.12887/33-2020-1-129-09

Ks. Marek LIS

FILMOWE ROZMOWY NA EKRANIE I PRZED EKRANEM
O wieloaspektowej dialogiczności filmu

Dialogiczność kina ma charakter wielopoziomowy: jej wyrazem są nie tylko dialogi, czyli rozmowy bohaterów, których świadkiem, a zarazem adresatem, ukrytym w ciemności sali projekcyjnej, z drugiej strony ekranu, staje się widz. Widz jest uczestnikiem rozmowy, którą w pozornym monologu podejmuje z nim twórca filmu poprzez komunikaty werbalne dostarczające informacji o filmowym świecie, wpływające na rozwój akcji i budujące atmosferę poszczególnych scen.

Stawiając pytanie o rozmowę w kontekście filmowym, nie można odnieść się tylko do przedstawień rozmowy w filmach (ani tym bardziej w obrazach, w przypadku których „rozmowa" pojawia się w tytule, jak w filmie Francisa Forda Coppoli[1]). Utwory te, należące do dziedziny sztuki audiowizualnej, są przecież ze swej natury tylko iluzją, zapisem – niegdyś na taśmie celuloidowej, obecnie zwykle na nośniku cyfrowym – rzeczywistości wykreowanej, stworzonej w umyśle autora scenariusza lub twórcy jego literackiego pierwowzoru, zainscenizowanej, odegranej przez aktorów „kreujących" filmowych bohaterów, sfilmowanej, poddanej montażowi i niezbędnym zabiegom postprodukcji, a następnie wyświetlonej na ekranie widzom, którzy bardziej lub mniej świadomie dopuszczają „zawieszenie osądu", uznając mimo wszystko tę filmową fikcję za jakąś część prawdy i własnego doświadczenia.

Po dziełach kultury – literackich czy poetyckich, malarskich czy rzeźbiarskich, scenicznych czy ekranowych – nie spodziewamy się jednak tylko mimikry, naśladowania rzeczywistości, lecz jej interpretacji. Celem kultury jest przecież „umożliwienie komunikacji"[2], a od autora oczekujemy skierowanej do odbiorcy wypowiedzi, której element – niewyczerpujący złożonego procesu filmowej narracji[3] – stanowi rozmowa. W ten sposób film, komercyjny wytwór przemysłu audiowizualnego, wkracza w obszary komunikacji międzyludzkiej, etyki, a nawet teologii.

---

[1] *The Conversation*, USA, 1974, reż. F.F. Coppola.

[2] J.A. K ł o c z o w s k i, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005, s. 25.

[3] Por. J. O s t a s z e w s k i, *Historia narracji filmowej*, Universitas, Kraków 2018, s. 13-18.

ROZMOWA – W FILMIE

Już od początków istnienia kina jego twórcy zwracali szczególną uwagę na dialog z widzem. Dialog realizowano na różne sposoby: przed epoką kina dźwiękowego funkcję dialogu przejmowały plansze tytułowe, napisy oddające treści przekazywane sobie przez bohaterów lub komunikaty kierowane przez autorów filmu bezpośrednio do odbiorców. *Brzdąc*[4] Charles'a Chaplina rozpoczynał się od planszy z adresowanym do widzów napisem: „Film z uśmiechem, a być może łzą". Film nie „milczał" nawet w epoce kina niemego[5] (czyli niemal do końca lat dwudziestych dwudziestego wieku), śródtytuły odczytywane na głos przez lektora i wykonywana na żywo muzyka, współtworząca narrację[6], stanowiły istotną część komunikatu pierwszego audiowizualnego medium. Świat doznań związanych z wczesnym okresem kina próbował zrekonstruować w dwudziestym pierwszym wieku Michel Hazanavicius w czarno-białym filmie *Artysta*[7].

Dialogiczność kina ma charakter wielopoziomowy: jej wyrazem są nie tylko dialogi, czyli rozmowy bohaterów, których świadkiem, a zarazem adresatem, ukrytym w ciemności sali projekcyjnej, z drugiej strony ekranu, staje się widz. Widz jest uczestnikiem rozmowy, którą w pozornym monologu podejmuje z nim twórca filmu poprzez komunikaty werbalne – zarówno wizualne, jak i audialne – dostarczające informacji o filmowym świecie, wpływające na rozwój akcji i budujące atmosferę poszczególnych scen[8]. Do widza przemawiają nie tylko napisy czołówki czy śródtytuły (czyli elementy ekstradiegetyczne), lecz również rozpoznawane przez niego słowa wpisane w tkankę narracyjną filmu. Początkowa sekwencja obrazu *Obywatel Kane*[9] wiedzie widza przez niedostępny obszar zamkniętej rezydencji Kane'a (na ekranie pojawia się umieszczona na ogrodzeniu ponurego zamczyska tabliczka z przestrogą: „No trespassing" – „Zakaz wstępu"), aż do pokoju, gdzie w samotności umiera mężczyzna, wypowiadając właśnie swe ostatnie słowo: „Rosebud" – „Różyczka". Widz, „zaprowadzony" do wezgłowia umierającego, jest uprzywilejowanym świadkiem owego wyznania (pielęgniarka wejdzie dopiero za chwilę), to jemu konający Kane powierza swój sekret, który znajdzie dopełnienie w zakończeniu filmu.

---

[4] *The Kid*, USA, 1921, reż. Ch. Chaplin.

[5] Por. T. L u b e l s k i, *Lumière i Méliès. Fotograf i iluzjonista inicjują kinematograf*, w: *Historia kina*, t. 1, *Kino nieme*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, Universitas, Kraków 2009, s. 119.

[6] Por. P. P o m o s t o w s k i, *Muzyka w filmie*, Wydawnictwo Wojciech Marzec, Warszawa 2019, s. 17.

[7] *The Artist*, Belgia–Francja–USA, 2011, reż. M. Hazanavicius.

[8] Zob. hasło „*Dialog*", w: J. Wojnicka, O. Katafiasz, *Słownik wiedzy o filmie. Od braci Lumière do Pedro Almodóvara*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2009, s. 419n.

[9] *Citizen Kane*, USA, 1941, reż. O. Welles.

Ekranowe zegary czy kalendarze również nie stanowią przypadkowego elementu scenografii, lecz informują o chronologii wydarzeń – może dlatego zegar pojawiający się w sennej wizji doktora Isaaka Borga, bohatera filmu Ingmara Bergmana *Tam, gdzie rosną poziomki*[10], pozbawiony jest wskazówek, a zegar w zakrystii w Bergmanowskich *Gościach Wieczerzy Pańskiej*[11], poprzez sposób, w jaki wykorzystany został w filmie, pozwala dostrzec w wątpiącym pastorze Ericssonie postać pasyjną (podobną funkcję spełnia przypominanie o godzinie popołudniowej mszy).

Rozmowa filmowych bohaterów, będąca w istocie dialogiem z widzem, umożliwia mu zagłębienie się w świat znaczeń kreowanych przez twórców. Słowo uzyskuje w filmach różny ciężar znaczeniowy. *Ciche światło* Carlosa Reygadasa[12] rozpoczyna się bez słów: nieznośnie długie, medytacyjne ujęcie wschodzącego słońca i obraz milczącej rodziny spożywającej śniadanie sygnalizują, że słowa wypowiadane w filmie będą miały wyjątkowe znaczenie. Podobny przekaz zawarty jest w pełnometrażowym dokumencie *Wielka cisza*[13], którego autor Philip Gröning obserwuje żyjących w milczeniu kartuskich mnichów z okolic Grenoble.

Zupełnie inną rolę pełni rozmowa w filmach Erica Rohmera. Reżyser takich utworów, jak *Moja noc u Maud*[14] czy *Zimowa opowieść*[15], zdawał się nie przejmować wizualnym wymiarem filmów, każąc ich bohaterom prowadzić długie dialogi, stające się wręcz dyskusjami filozoficznymi, zawierającymi odniesienia do dzieł Pascala czy Kartezjusza, hermetycznymi jednak dla większości widzów, zwłaszcza niefrancuskich.

KRZYSZTOF KIEŚLOWSKI

Przykłady filmów, w których zachowana została równowaga między słowem a obrazem, między słowem mówionym, zatrzymującym w pewnym sensie akcję filmu, a jego dynamiką, rozwojem narracji, odnaleźć można w telewizyjnym cyklu *Dekalog* Krzysztofa Kieślowskiego[16].

Bohaterami *Dekalogu, jeden*[17] są Paweł (Wojciech Klata), jego ojciec Krzysztof (Henryk Baranowski) i ciocia Irena (Maja Komorowska). Pierw-

[10] *Smultronstället*, Szwecja, 1957, reż. I. Bergman.
[11] *Nattvardsgästerna*, Szwecja, 1962, reż. I. Bergman.
[12] *Stellet licht*, Francja–Holandia–Meksyk–Niemcy, 2007, reż. C. Reygadas.
[13] *Die große Stille*, Francja–Niemcy–Szwajcaria, 2005, reż. P. Gröning.
[14] *Ma nuit chez Maud*, Francja, 1969, reż. E. Rohmer.
[15] *Conte d'hiver*, Francja, 1992, reż. E. Rohmer.
[16] *Dekalog* – cykl dziesięciu filmów telewizyjnych, emitowanych premierowo w latach 1989-1990.
[17] *Dekalog, jeden*, Polska, 1988, reż. K. Kieślowski.

szego dnia, inicjującego wydarzenia ukazane w filmie, gdy Paweł i Krzysztof jedzą śniadanie, chłopiec dostrzega w czytanej przez ojca gazecie nekrolog, który budzi w nim pytania o śmierć:

– Dlaczego ludzie umierają?
– Różnie. Na serce, na raka. W wypadkach, ze starości.
– Mi chodzi o to, co to jest śmierć?
– Śmierć? Serce przestaje pompować krew, krew nie dociera do mózgu, wszystko zatrzymuje się, staje. Koniec.
– A co zostaje?
– Zostaje to, co człowiek zrobił. Pamięć o tym, o nim. Pamięć, to chyba ważne.
[...]
– Tu piszą: „Nabożeństwo za spokój jej duszy". Nic nie mówiłeś o duszy.
– To jest taka formuła pożegnania. Duszy nie ma.
– Ciocia uważa, że jest[18].

Wyjaśnienie, jakie Krzysztof przedstawia synowi, opiera się na materialistycznej koncepcji człowieka, sprowadzającej życie do fizjologii, do sprawnego działania „maszyny" pompującej krew i dostarczającej tlen oraz niezbędne substancje odżywcze do poszczególnych organów. Ta niedokończona poranna rozmowa znajduje swój dalszy ciąg po południu, również przy stole, po obiedzie u cioci Ireny:

– Powiedz mi, tata jest twoim bratem, prawda?
– No przecież wiesz. Tobie chodzi o to, dlaczego jesteśmy inni, tata i ja? Myśmy byli wychowani w katolickim domu, tata dużo wcześniej niż ty zauważył, że bardzo dużo rzeczy można policzyć, zmierzyć; potem pomyślał, że wszystko. I tak zostało do dzisiaj. Czasem pewnie w to nie wierzy do końca, ale nam się nie przyzna. Takie życie, jak taty, może wydawać się rozsądniejsze, ale to wcale nie znaczy, że Boga nie ma. Dla taty też. Rozumiesz?
– Nie bardzo.
– Bóg jest, to bardzo proste, jeżeli się wierzy.
– A ty wierzysz, że Bóg jest?
– Tak.
– I kim On jest?
Ciotka przytula chłopca, pytając:
– Co teraz czujesz?
– Kocham cię.
– Właśnie. I On w tym jest.

Rozmowa, której katalizatorem stają się pokazane chłopcu przez Irenę fotografie z Janem Pawłem II, przywiezione z Rzymu, zaczyna się od pytania: „Tata jest twoim bratem, prawda?". Ten pozorny truizm otwiera scenę

[18] Cytaty z przywoływanych w artykule filmów pochodzą z ich ścieżki dźwiękowej.

o przejmującej głębi duchowej. Paweł w istocie pyta o dwie postawy: postawę ojca, którego racjonalizm wydaje mu się przekonujący, i postawę cioci – nierozumianą przezeń wiarę w Boga. Dla chłopca istnienie Boga, niesprawdzalne empirycznie, trudne jest do pojęcia. Irena porzuca więc próbę intelektualnej, rozumowej argumentacji, wiedząc, że słowa nie wystarczą do wyjaśniania, kim jest Bóg. Obejmując bratanka, wywołuje w nim poczucie bycia kochanym: niewystarczalność słów i bezradność ludzkiego języka[19] zostają pokonane przez uczestnictwo w miłości, która dla Ireny jest przestrzenią przebywania Boga i doświadczania Go. Odwołanie się do miłości („Kocham cię. / – Właśnie. I On w tym jest") prowadzi do epifanii: Irena objawia Boga będącego miłością. Słowa te przywodzą na myśl fragment Pierwszego Listu św. Jana: „Bóg jest miłością" (1 J 4,16).

Przytoczona tu rozmowa stanowi znaczeniowe centrum filmu: ukazuje duchowe poszukiwania podjęte przez Pawła i podważa ateistyczną postawę Krzysztofa. Dzięki pomocy cioci Paweł – nieco później – zapisany zostanie na lekcje religii (w owych czasach katecheza nie była prowadzona w szkołach, lecz przy parafiach). Krzysztof zaś po śmierci syna wyrazi swój bunt nie wobec komputera, traktowanego dotąd jak wyrocznia (a zatem niejako „winnego" błędu w wyliczeniu wytrzymałości lodu), lecz w kościele, wywracając prowizoryczny ołtarz. Ten bunt, bunt przeciw Bogu, oznacza – paradoksalnie – pierwsze słowo *Credo*: „Wierzę".

Siła miłości, w *Dekalogu, jeden* wyrażona gestem, w drugiej części cyklu zyskuje moc uzdrawiającą: Andrzej (Olgierd Łukaszewicz), umierający w szpitalu z powodu raka – albo z powodu braku miłości – wróci do zdrowia za sprawą słów zdesperowanej żony (w tej roli Krystyna Janda), rozdartej uczuciowo między mężem a kochankiem: „Andrzej… kocham cię" – to wyznanie „umacnia i ostatecznie uzdrawia chorego, bo daje mu siły do oparcia się śmierci"[20].

W centrum *Dekalogu, pięć*[21] twórcy filmu również stawiają rozmowę. Rodzi się ona z gestu adwokata (w tej roli Krzysztof Globisz) wobec skazanego na śmierć zabójcy taksówkarza. Fakt, że adwokat, zwracając się do skazanego (w tę postać wcielił się Mirosław Baka), zawołał: „Proszę pana! Jacek", otworzył drogę do ich finałowej rozmowy w celi, tuż przed wykonaniem wyroku. Dopiero ta rozmowa – zbyt późna, by uratować skazanego – odsłania wewnętrzny dramat, z jakim Jacek borykał się od pięciu lat, poczuwając się do

[19] Język okazuje się bezradny, ponieważ „obszar transcendencji, rzeczywistość Boga [...] wykracza poza obszar bezpośrednich możliwości poznawczych człowieka" (W. P r z y c z y n a, G. S i w e k, *Język w Kościele*, w: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, red. W. Pisarek, Ośrodek Badań Prasoznawczych UJ, Kraków 1999, s. 133).

[20] J. B o l e w s k i, *Tele-teologia*, „Przegląd Powszechny" 1990, nr 5, s. 319.

[21] *Dekalog, pięć*, Polska, 1988, reż. K. Kieślowski.

winy, ponieważ nie zapobiegł tragicznej śmierci ukochanej dwunastoletniej siostry. Pił alkohol z kolegą, a ten wsiadł na traktor i spowodował wypadek, w wyniku którego dziewczynka zginęła. Jak podkreśla Tadeusz Lubelski: „Jacek żył [...] z personą zbrodniarza, z którą coraz bardziej się utożsamiał, aż w końcu zrealizował ją w rzeczywistości. [...] Jacek żył ze swoim fałszywym wizerunkiem jak z nierozładowanym pociskiem, który musiał kiedyś wybuchnąć. Wybuchem okazała się zbrodnia. Gdyby jednak wcześniej spotkał na swojej drodze takiego rozmówcę, jak adwokat Piotr, do zbrodni by nie doszło; rozumiejący rozmówca doprowadziłby do łagodnego rozładowania pocisku”[22]. W jednej ze scen filmu Piotr opowiada sędziemu, że w dzień zabójstwa był w tej samej kawiarni, w której przebywał Jacek (pełnometrażowa, kinowa wersja piątej części *Dekalogu*, czyli *Krótki film o zabijaniu*[23], ukazuje tę sytuację), nie dostrzegł jednak mężczyzny przygotowującego się do popełnienia morderstwa. Nieobojętność, uważne spojrzenie, przeprowadzona już wówczas rozmowa być może zdołałyby uratować Jacka przed zbrodnią (a w konsekwencji ocalić również jego ofiarę, taksówkarza).

Dekalog, osiem[24], opowieść o spotkaniu dwóch kobiet, również prowadzi do rozmowy, która umożliwia odnalezienie prawdy. Starsza z kobiet, Zofia (Maria Kościałkowska), przed laty, podczas niemieckiej okupacji, odmówiła pomocy dziewczynce, która uciekła z warszawskiego getta. Obie przez dziesięciolecia żyły w cieniu zła: Zofia dźwigała ciężar odpowiedzialności za skazanie żydowskiej dziewczynki „na niemal pewną śmierć”, Elżbieta zaś (Teresa Marczewska) – borykała się z poczuciem owego niesprawiedliwego wyroku. Drogi kobiet przecięły się ponownie, gdy Zofia – profesor etyki na uniwersytecie – odwiedziła Stany Zjednoczone, jednakże dopiero w Warszawie, za sprawą dyskusji podczas zajęć ze studentami, Elżbieta odważyła się opowiedzieć historię odrzucenia, a Zofia rozpoznała w niej żydowską dziewczynkę, której odmówiła ratunku.

Pierwsza część ich rozmowy odbywa się na opustoszałym korytarzu uczelni, lecz jej dopełnienie następuje późnym wieczorem w mieszkaniu Zofii. Wtedy Elżbieta dowiaduje się o prawdziwych motywach, jakie kierowały Zofią, gdy posłużyła się kłamstwem jako pretekstem do odmowy pomocy, ukrywając „niemożliwy do ujawnienia szlachetny zamiar”[25]. Podejrzewano bowiem prowokację gestapo, która mogła doprowadzić do zdekonspirowania i rozbicia siatki ruchu oporu. Zofia, mimo że później zaangażowała się w pomoc Żydom, nadal jest przekonana, że postąpiła źle: wszak życie dziecka jest najważniejsze. Dopiero ta wieczorna rozmowa pozwoliła Elżbiecie odnaleźć prawdę o wydarzeniach sprzed

[22] T. L u b e l s k i, *Dekalog, pięć – na spotkanie innego*, w: *Kieślowski czyta Dekalog*, red. M. Lis, M. Legan, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO, Opole 2014, s. 66.

[23] *Krótki film o zabijaniu*, Polska, 1987, reż. K. Kieślowski.

[24] *Dekalog, osiem*, Polska, 1988, reż. K. Kieślowski.

[25] O. S o b a ń s k i, *Dekalog, siedem. Dekalog, osiem*, „Film” 1990, nr 4, s. 11.

przeszło czterdziestu lat, a Zofii, żyjącej w poczuciu odpowiedzialności za podjętą wtedy decyzję, niemożliwą, jak się wydawało, do naprawienia[26] – odzyskać spokój sumienia. Rodzące się pojednanie, będące owocem wypowiedzenia prawdy, prowadzi Elżbietę do pytań jeszcze głębszych:

> – Co pani mówi swoim studentom, jak żyć?
> – Ja im nie mówię. Jestem z nimi po to, by sami do tego doszli.
> – Do czego?
> – Do dobra. Ono jest. Myślę, że istnieje w każdym człowieku. Sytuacja wyzwala dobro albo zło. Tamten wieczór nie wyzwolił we mnie dobra.
> – A kto to ocenia?
> – Ten, który jest w każdym z nas.
> – Nie czytałam w pani pracach o Bogu?

Komentarz Elżbiety: „Nie czytałam w pani pracach o Bogu?", wskazuje, że odnalazła w słowach Zofii odniesienia biblijne. Rozpoznała w jej odpowiedzi – „Ten, który jest w każdym z nas" – przywołanie Imienia Boga objawionego Mojżeszowi na Horebie w krzewie gorejącym: „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM»" (Wj 3,14), a może też echo słów Ewangelisty, który cytuje proroka Izajasza (por. Iz 7,14): „*Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel*, to znaczy: *Bóg z nami*" (Mt 1,23).

Elżbieta wyjaśnia swoją postawę, twierdząc, że „można nie wątpić, nie używając słów". Podobnie Krzysztof Kieślowski, ukrywający swój stosunek do religii, prowadzi w filmowych rozmowach do stawiania pytań o Boga. Czyni to inaczej niż twórcy współczesnego kina amerykańskiego w produkcjach z nurtu „Christian movies", upraszczających i trywializujących kwestie wiary. Autor *Dekalogu* nie daje odpowiedzi, choć – jak zauważył w jednym z wywiadów Krzysztof Piesiewicz, współautor scenariusza – ten film to „sposób przekazania informacji, by podjąć dialog z innym człowiekiem"[27]. Bóg w filmach Kieślowskiego nie jest „pewnikiem" dającym się udowodnić: rozmowy o Nim odsłaniają bezradność ludzkich słów, niezdolnych do wyrażenia Tajemnicy.

INGMAR BERGMAN

Kilkadziesiąt lat wcześniej niż Kieślowski swoje wątpliwości egzystencjalne wyrażał na ekranie Ingmar Bergman. Jednym z jego najważniejszych dzieł, filmem, w którym szwedzki reżyser zmagał się z pytaniem o Boga i sens

[26] Na temat odpowiedzialności por. W. C h u d y, *Wymiary odpowiedzialności*, w: tenże, *Śniadanie u Sokratesa, czyli trzy, cztery rzeczy najważniejsze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 153.

[27] K. P i e s i e w i c z, *O Wielkim Scenarzyście*, w: M. Witan, *Rozmowy istotne*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2006, s. 152.

wiary, są *Goście Wieczerzy Pańskiej*[28]. Kameralna opowieść o kryzysie wiary, jakiego doświadcza pastor Tomas Ericsson (Gunnar Björnstrand), staje się obrazem jego drogi krzyżowej[29], w filmowej chronologii rozpisanej między jesiennym niedzielnym południem a godziną piętnastą. Szczególnie istotne są dwie rozmowy pastora. Najpierw rozmawia on z uczestnikami pierwszego nabożeństwa: panią Persson (Gunnel Lindblom) i jej mężem Jonasem (Max von Sydow), a później, w finałowej sekwencji filmu, przed nabożeństwem popołudniowym – z niepełnosprawnym kościelnym Algotem Frövikiem (Allan Edwall).

Pierwsza z tych rozmów odbywa się na dwóch planach czasowych: po południowej Mszy do zakrystii wchodzi pani Persson z mężem, opowiadając pastorowi o lęku Jonasa, że Chińczycy zdobędą bombę atomową: „Już niedługo Chińczycy zdobędą bombę atomową. Oni nie mają nic do stracenia. Tak napisali [...]. Jonas stale o tym myśli". Pastor odpowiada słowami pozornego pocieszenia – „Musimy zaufać Bogu [...]. Jesteśmy tym przytłoczeni, a Bóg tak daleko. Czuję się bezsilny. Nie wiem, co powiedzieć. Rozumiem wasz strach. Ale musimy żyć" – lecz na pytanie Jonasa: „Dlaczego musimy żyć?", udziela odpowiedzi odsłaniającej jego własny dramat: „Bóg milczy. Bóg milczy".

Nękany myślami samobójczymi Jonas obiecuje, że wróci za pół godziny. Oczekując, że pastor przywróci mu nadzieję, usłyszy przerażające wyznanie duchownego: „Moja żona zmarła cztery lata temu. Kochałem ją. Moje życie się skończyło. Nie boję się śmierci. I nie było powodu żyć dalej. Ale żyję. I nie ze względu na siebie, lecz by służyć innym. [...] Ilekroć konfrontowałem Boga z realnym życiem, przemieniał się w ohydnego stwora, bożka-pająka, monstrum. [...] A jeśli... jeśli Bóg nie istnieje, to co wtedy? Życie staje się zrozumiałe. Co za ulga! Śmierć byłaby zaśnięciem. Rozpadem ciała i duszy. Okrucieństwo ludzi, ich samotność, strach... wszystko to staje się naturalne samo przez się. Niepojętego cierpienia nie trzeba wyjaśniać. Nie ma żadnego Stwórcy. Żadnego Wszechmocnego. Żadnego Absolutu".

Nieistnienie Boga miałoby zatem oznaczać rozwiązanie dramatu i pociechę. Jednocześnie śmierć ukochanej żony pastora prowadziłaby do śmierci samego Boga: „Motyw treściowy w porównaniu z poprzednim [filmem – M.L.] *Jak w zwierciadle* nie ulega pozornie zmianie: Bóg jest miłością, miłość dowodem istnienia Boga. Tym razem jednak akcent położony zostaje na zaprzeczeniu: Bóg milczy, jego nieobecność to brak miłości, to pustka"[30]. W *Dekalogu, jeden*

[28] *Nattvardsgästerna*, Szwecja, 1962, reż. I. Bergman.

[29] Por. T. S z c z e p a ń s k i, *Zwierciadło Bergmana*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 246.

[30] A. G a r b i c z, *Kino, wehikuł magiczny. Przewodnik osiągnięć filmu fabularnego. Podróż trzecia 1960-1966*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 192.

miłość staje się dowodem istnienia Boga, u Bergmana śmierć miłości prowadzi do całkowitej pustki.

Po tym nihilistycznym monologu Jonas wychodzi: konstrukcja filmu sugeruje, że spotkanie to odbyło się we śnie albo w wyobraźni Tomasa, przeżywającego głęboki kryzys. Do postawy pastora można odnieść fragment eseju Leszka Kołakowskiego: „Żaden język wiary nie ma wartości bez wiary. Księża, którzy nie wiedzą już, czy w cokolwiek wierzą, i nie widzą już sensu w idei, że są odpowiedzialni poprzez obecność Jezusa w świecie, że są Jego kapłanami i apostołami, są bezsilni”[31]. Po wyjściu (czy też zniknięciu) Jonasa pastor wypowiada słowa Psalmu dwudziestego drugiego (por. Ps 22(21),2), które powtórzył Jezus, umierając na krzyżu: „Boże, dlaczego mnie opuściłeś” (por. Mk 15,34). To poczucie bezradności wobec milczenia Boga „jest znaczeniowym centrum filmu”[32].

Dopiero rozmowa w finale, w scenie rozgrywającej się tuż przed rozpoczęciem popołudniowego nabożeństwa w drugim kościele, w Mittsund, niesie nadzieję: niepełnosprawny kościelny Frövik dostrzega sens w swoim cierpieniu fizycznym, zbliżającym go do męki Jezusa: „Kiedy mówimy o Jego cierpieniu, myślimy o jednym, czy nie tak – myślimy o samych torturach, ale przecież nie były one tak ciężkie. Proszę wybaczyć zuchwalstwo, ale fizycznie, zachowując wszelkie proporcje, wycierpiałem równie wiele jak Chrystus. Jego męczarnia była dość krótka, cztery godziny. Za tą fizyczną męką dostrzegłem większe cierpienie. [...] Porzucili Go wszyscy, co do jednego. Został sam. To dopiero musiało być cierpienie. Pojąć, że nikt Go nie pojmuje… straszne cierpienie. Ale najgorsze przyszło potem, gdy ukrzyżowany Chrystus wisiał tam w męczarniach i wołał «Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił». Wołał z całych sił. Myślał, że Ojciec w niebie opuścił Go. Myślał, że wszystko, co głosił, było kłamstwem. Chrystus przed śmiercią miał chwile wielkiego zwątpienia. To musiało być dla niego najstraszliwszym cierpieniem. Milczenie Boga”.

To wyznanie Frövika przypomina, że doświadczenie milczenia Boga nie musi pogrążać człowieka w beznadziei: „Przykład Chrystusa, który Frövik podsuwa Tomasowi, oznacza nie tylko śmierć, ale także zmartwychwstanie. Wskazuje mu również możliwość wybawienia od duchowej zagłady i drogę wyjścia z więzienia ego «w stronę kogoś, na kim można się oprzeć»”[33].

---

[31] L. K o ł a k o w s k i, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2014, s. 32.

[32] R. J a c o b i, *Gott ist die Stille. «Licht im Winter» von Ingmar Bergman (1962)*, w: *Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte*, red. P. Hasenberg, W. Luley, C. Martig, Matthias Grünewald-Verlag–Katholisches Institut für Medieninformation, Mainz–Köln 1995, s. 141 (tłum. fragm. – M.L.).

[33] S z c z e p a ń s k i, dz. cyt., s. 250.

ROZMOWA – O FILMIE

Rozmowy na ekranie mogą dotykać pytań najistotniejszych, także pytań o wiarę i Boga. Sporem o istnienie Boga Krzysztof Zanussi rozpoczynał film *Obce ciało*[34]. Gdy główna bohaterka, Kasia (Agata Buzek), decyduje się na wstąpienie do zakonu kontemplacyjnego, niewierzący ojciec (Sławomir Orzechowski) wysuwa zarzut, że stawia ona „na jakąś niewiadomą, która się do śmierci nie sprawdzi": „Nigdy nie będziesz wiedziała, czy postawiłaś na coś, co istnieje, czy na coś, czego nie ma". Jeszcze radykalniej niż ojciec w *Dekalogu, jeden* obstaje on przy racjonalistycznej i materialistycznej wizji świata. Na przewrotnie postawiony zakład Pascala Kasia z przekonaniem odpowiada: „Ja znalazłam miłość. Można powiedzieć, że późno, ale znalazłam".

Bez odbiorcy jednak film – jako dzieło – milczy. Tak jak nieczytana Biblia jest niema – co dramatycznie konstatuje Roman Brandstaetter w jednym z opowiadań[35] – tak film nieoglądany, odłożony na półkę, nie istnieje, nie przemawia. Czyż nie ważniejsza od samego tekstu filmowego jest zatem jego recepcja, odbiór wyzwalający rozmowę widzów? Znaczenie tworzy się w umyśle widza, denotacja obrasta siecią konotacji, znaczeń budzonych i wywoływanych za sprawą jego wspomnień i doświadczeń, odniesień emocjonalnych, estetycznych, duchowych i intelektualnych. W ten sposób znaczenia krzepną – albo oddalają się od zamiaru twórcy, trafiając w nurt zmieniającej się i dojrzewającej recepcji.

Dzieła filmowe jako inspirację do rozmów można wykorzystywać w praktykach o charakterze duszpasterskim, a nawet ewangelizacyjnym czy misyjnym[36]. Przykładem tego rodzaju działań są zainicjowane i prowadzone przez Andrzeja Bubełę i ks. Wiesława Mokrzyckiego zamojskie Dni Filmu Religijnego „Sacrofilm", których dwudziesta piąta edycja odbyła się w bieżącym roku na początku Wielkiego Postu. Nie tylko filmy jednoznacznie religijne, takie jak zekranizowane hagiografie czy „wariacje" na temat Ewangelii, ale przede wszystkim prezentowane w ramach „Sacrofilmu" opowieści o zwykłych ludziach, ich dramatach i nurtujących ich pytaniach poruszyły odbiorców w sali kinowej. Dyskusje dotyczące fikcyjnych wątków filmowych przeradzały się w rozmowy o sprawach szczególnie ważnych dla widzów. Wspólne oglądanie filmu i czerpanie z niego inspiracji ze świadomością, że jest to tekst kultury istotny również dla obszaru wiary, staje się swoistym aktem sprzeciwu wobec postępującej komercjalizacji kina i traktowania filmu jako – jak zauważa Mar-

[34] *Obce ciało*, Polska–Rosja–Włochy, 2014, reż. K. Zanussi.

[35] Zob. R. B r a n d s t a e t t e r, *Lament nieczytanej Biblii*, w: tenże, *Krąg biblijny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994, s. 90-92.

[36] Rys historyczny tego zjawiska zob. M.F. P i r e d d a, *Film & mission. Per una storia del cinema missionario*, Ente dello Spettaccolo, Roma 2005.

cin Adamczak – „po prostu produktu korporacyjnego”[37]. Adamczak, cytując książkę Charlesa Aclanda[38], przywołuje przykłady działalności National Film Board of Canada nakierowanej na audytoria oglądające filmy „w równoległych miejscach – w szkole, na festiwalu filmowym lub na pokazach retrospektywnych, na wystawie, w domu kultury, w bibliotece, w muzeum”[39]. Warto w ten sposób upowszechniać filmy nawiązujące do zagadnień duchowości i wiary oraz kwestii etycznych, animując jednocześnie rozmowy publiczności na temat poruszanych na ekranie problemów. Zachęcał do tego Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Komunikacji Społecznej* opublikowanym w roku 1995, w stulecie kina: „Byłoby wskazane tworzenie specjalnych «klubów filmowych», zwłaszcza dla młodzieży, prowadzonych przez odpowiednio przygotowanych wychowawców, które dałyby młodzieży możliwość wypowiedzenia się oraz uczyły słuchania innych poprzez konstruktywne i spokojne dyskusje”[40].

Sala kinowa może stać się miejscem dialogu kultury i wiary[41], może być postrzegana jako jeden z obszarów „peryferii”[42], na które – zgodnie z wielokrotnie ponawianymi zachętami papieża Franciszka – warto wyruszać z orędziem Ewangelii. Ów dialog może rozwijać się jako kontynuacja rozmowy, jaką widzowi proponuje twórca filmu. W latach 2013-2018 na zaproszenie Piotra Kotowskiego, ówczesnego rektora Letniej Akademii Filmowej w roztoczańskim Zwierzyńcu, miałem okazję prowadzić sekcję festiwalową zatytułowaną „Rekolekcje filmowe”. Rola prowadzącego polegała na przygotowaniu krótkiego wprowadzenia do prezentowanego filmu oraz na moderowaniu rozmowy z widzami po projekcji. Program owych „rekolekcji” w sali kinowej nie obejmował filmów „pobożnych”, lecz dzieła niekiedy prowokujące, a dzięki temu inspirujące przewidziane w ramach festiwalu rozmowy i dyskusje, nierzadko kontynuowane później przed salą kinową. Ich uczestnikami często byli ludzie stawiający pytania o życie i śmierć, o ich sens, o duchowość i wiarę, także ci, którzy z różnych powodów nie uczęszczają do kościoła.

---

[37] M. A d a m c z a k, *Z DKF-u do multipleksu, czyli przeprowadzka X muzy*, w: *Kino po kinie. Film w kulturze uczestnictwa*, red. A. Gwóźdź, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 94.

[38] Por. Ch. A c l a n d, *Screen Traffic: Movies, Multiplexes, and Global Culture*, Duke University Press, Durham 2003, s. 192n.

[39] A d a m c z a k, dz. cyt., s. 112.

[40] J a n P a w e ł II, *Kino – nośnik kultury i propozycja wartości*, w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, oprac. M. Lis, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2002, s. 206.

[41] Por. W. K a w e c k i, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2008, s. 296.

[42] Używany często przez papieża termin „peryferie” pojawił się już na początku pontyfikatu, w homilii wielkoczwartkowej Mszy Świętej Krzyżma 28 marca 2013 roku (zob. F r a n c i s z e k, *Z ludem na ramionach*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013) nr 5(352), s. 34-36).

W ramach „Rekolekcji filmowych" odbyły się w Zwierzyńcu projekcje między innymi: prawosławnego dramatu *Meteora*[43], opowiadającego o zawieszonej między ziemią a niebem miłości mniszki i mnicha (oraz o Bożym miłosierdziu); chorwackiego komediodramatu *Ojciec Szpiler*[44], nawiązującego do kwestii demograficznych i problemu pedofilii; niedocenionego, głęboko przemyślanego biblijnego apokryfu *Maryja, matka Jezusa*[45] (będącego zarazem filmem wręcz feministycznym); komediodramatu *Habemus papam – mamy papieża*[46], mówiącego o wątpliwościach papieża, który nie decyduje się na przyjęcie wyboru konklawe; osadzonego w kontekstach wojny w byłej Jugosławii filmu *Kręgi*[47], wskazującego na możliwość pojednania mimo doznanych krzywd; *Tajemnicy Filomeny*[48] – historii kobiety z klasztornego ośrodka wychowawczego, której po wieloletnich poszukiwaniach odebranego jej dziecka udaje się pogodzić z przeszłością; *Lewiatana*[49], obrazu podejmującego problem niebezpiecznego sojuszu władzy świeckiej i Kościoła; dramatu *Ostatni gasi światło*[50] – o Bogu nieobecnym, zapomnianym przez mieszkańców szwajcarskiego miasta w noc Bożego Narodzenia; mrocznego chilijskiego filmu *El club*[51], dotykającego problemu deprawacji duchownych, oraz mistrzowskiego *Milczenia*[52], stawiającego pytania o Boga i Jego istnienie oraz o sens i konsekwencje wiary.

„Twórczość [...] nie może operować dogmatami, ma nakierowywać ku takiej refleksji, która rozwija duchowość w ludziach, rozbudza ciekawość i powoduje, iż podróżujemy w przestrzeni, która wypełniona jest pytaniami: Dlaczego? Kiedy? Skąd? Dokąd?"[53] – pisał Krzysztof Piesiewicz. Być może za sprawą filmów budzących taką refleksję, mniej oczywistych niż *Bóg nie umarł*, *Chata* i tyle innych spośród „Christian movies", oraz inspirowanych nimi rozmów także w sali kinowej „wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża" (J 3,8)?

[43] *Metéora*, Grecja–Niemcy–Francja, 2012, reż. S. Stathoulopoulos.
[44] *Svećenikova djeca*, Serbia–Chorwacja–Czarnogóra, 2013, reż. V. Brešan.
[45] *Io sono con te*, Włochy, 2010, reż. G. Chiesa.
[46] *Habemus papam*, Francja–Włochy, 2011, reż. N. Moretti.
[47] *Krugovi*, Chorwacja–Francja–Niemcy–Słowenia–Serbia, 2013, reż. S. Golubović.
[48] *Philomena*, Francja–USA–Wielka Brytania, 2013, reż. S. Frears.
[49] *Lewiafan*, Rosja, 2014, reż. A. Zwiagincew.
[50] *Traumland*, Belgia–Niemcy–Szwajcaria, 2013, reż. P.B. Volpe.
[51] *El club*, Chile, 2015, reż. P. Larrain.
[52] *Silence*, reż. Japonia–Meksyk–USA–Wielka Brytania–Włochy–Tajwan, 2016, reż. M. Scorsese.
[53] P i e s i e w i c z, dz. cyt., s. 153.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adamczak, Marcin. "Z DKF-u do multipleksu, czyli przeprowadzka X muzy." In *Kino po kinie: Film w kulturze uczestnictwa*. Edited by Andrzej Gwóźdź. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.

Bolewski, Jacek. "Tele-teologia." *Przegląd Powszechny*, no. 5 (1990): 317–20.

Brandstaetter, Roman. "Lament nieczytanej Biblii." In Brandstaetter, *Krąg biblijny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1994.

Chudy, Wojciech. "Wymiary odpowiedzialności." In Chudy, *Śniadanie u Sokratesa, czyli trzy, cztery rzeczy najważniejsze*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.

Franciszek. "Z ludem na ramionach." *L'Osservatore Romano* (The Polish Edition) 34, no. 5 (352) (2013): 34–6.

Garbicz, Adam. *Kino, wehikuł magiczny: Przewodnik osiągnięć filmu fabularnego. Podróż trzecia 1960–1966*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.

Jacobi, Reinhold. "Gott ist die Stille: 'Licht im Winter' von Ingmar Bergman (1962)." In *Spuren des Religiösen im Film: Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte*. Edited by Peter Hasenberg, Wolfgang Luley, and Charles Martig. Mainz and Köln: Matthias Grünewald-Verlag and Katholisches Institut für Medieninformation, 1995.

Jan Paweł II. "Kino – nośnik kultury i propozycja wartości." In *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*. Edited by Marek Lis. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2002.

Kawecki, Witold. *Kościół i kultura w dialogu: Od Leona XIII do Jana Pawła II.* Kraków: Wydawnictwo Homo Dei, 2008.

Kłoczowski, Jan Andrzej. *Filozofia dialogu*. Poznań: W drodze, 2005.

Kołakowski, Leszek. *Jezus ośmieszony: Esej apologetyczny i sceptyczny*. Translated by Dorota Zańko. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2014.

Lubelski, Tadeusz. "'Dekalog, pięć' – na spotkanie innego." In *Kieślowski czyta Dekalog*. Edited by Marek Lis and Michał Legan. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO, 2014.

———. "Lumière i Méliès: Fotograf i iluzjonista inicjują kinematograf." In *Historia kina*. Vol. 1. *Kino nieme*. Edited by Tadeusz Lubelski, Iwona Sowińska, and Rafał Syska. Kraków: Universitas, 2009.

Ostaszewski, Jacek. *Historia narracji filmowej*. Kraków: Universitas, 2018.

Piesiewicz, Krzysztof. "O Wielkim Scenarzyście." In Marcin Witan, *Rozmowy istotne*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2006.

Piredda, Maria Francesca. *Film & mission: Per una storia del cinema missionario*. Roma: Ente dello Spettaccolo, 2005.

Pomostowski, Piotr. *Muzyka w filmie*. Warszawa: Wydawnictwo Wojciech Marzec, 2019.

Przyczyna, Wiesław, and Gerard Siwek. "Język w Kościele." In *Polszczyzna 2000: Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*. Edited by Walery Pisarek. Kraków: Ośrodek Badań Prasoznawczych UJ, 1999.

Sobański, Oskar. "Dekalog, siedem. Dekalog, osiem." *Film*, no. 4 (1990): 11.
Szczepański, Tadeusz. *Zwierciadło Bergmana*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.
Wojnicka, Joanna, and Olga Katafiasz. *Słownik wiedzy o filmie: Od braci Lumière do Pedro Almodóvara*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek LIS – Filmowe rozmowy na ekranie i przed ekranem. O wieloaspektowej dialogiczności filmu

DOI 10.12887/33-2020-1-129-09

Autor artykułu zwraca uwagę na podwójną dialogiczność filmu: jako komunikatu kierowanego do widza oraz jako źródła inspiracji do rozmów publiczności. Od początku istnienia pierwszego audiowizualnego medium, jakim jest film, rozmowa stanowi część narracji, której adresatem jest widz. Słowa obecne w filmie to komunikaty, które dostarczają informacji o przedstawionym w nim świecie, wpływają na rozwój akcji i tworzą atmosferę scen. Filmowe monologi czy rozmowy, będące w istocie dialogiem z widzem, umożliwiają zagłębienie się w znaczenia kreowane przez twórców filmów, którzy dotykają także spraw istotnych. W artykule przywołane zostały przykłady takich rozmów, zaczerpnięte z twórczości Krzysztofa Kieślowskiego (z cyklu *Dekalog*) oraz Ingmara Bergmana, w której poruszane są istotne kwestie etyczne i teologiczne. Autor podkreśla, że w dobie komercjalizacji kultury szczególne znaczenie ma zaangażowanie widza jako kreatora znaczeń. Ważnym postulatem w zakresie edukacji medialnej, formułowanym również w nauczaniu Jana Pawła II, jest zachęcanie widzów do rozmów i dyskusji, które pozwalają na rozumienie filmu jako tekstu kultury ważnego także dla obszaru wiary. Tego rodzaju wysiłki podejmowane są między innymi w ramach Międzynarodowych Dni Filmu Religijnego „Sacrofilm" w Zamościu oraz Letniej Akademii Filmowej (LAF) w Zwierzyńcu.

Słowa kluczowe: teologia filmu, Krzysztof Kieślowski, Ingmar Bergman, Christian movies, Sacrofilm

Kontakt: Katedra Teologii Liturgicznej, Homiletyki i Komunikacji, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole
E-mail: mlis@uni.opole.pl
Tel. 77 4423767
https://orcid.org/0000-0001-6387-2621

Marek LIS, Conversations in Films and in front of the Screen: On the Complexity of the Dialogical Nature of Films

DOI 10.12887/33-2020-1-129-09

The author of the paper analyzes the double nature of cinema dialogues: they are both a message to the viewer and a source of inspiration for discussions among the audience. Since the beginning of the film, the first audiovisual medium, conversation has been an important element of the narration addressed to the viewer. Words heard on the screen provide information about the cinematic world, contribute to the progress of the plot, and are used to create the mood. Film monologues and conversations, sometimes addressing serious existential issues are, in fact, dialogues with the audience, and help grasp meanings the authors of a given film have intended to convey. Examples of such significant conversations can be found in the works by Krzysztof Kieślowski (*The Decalogue*) or Ingmar Bergman, who approach also ethical and theological questions. The author emphasizes that films as works of (commercial) culture need active audiences capable of creating meanings on their own. Following John Paul II, the author also claims that an important task of media education is to encourage conversation and dialogue among viewers and to make it possible for them to recognize the importance of the film also in the area of religious faith. Such efforts have been undertaken in Poland at the Sacrofilm festival in Zamość and the Summer Film Academy in Zwierzyniec.

Keywords: theology of the film, Krzysztof Kieślowski, Ingmar Bergman, Christian movies, Sacrofilm

Contact: Katedra Teologii Liturgicznej, Homiletyki i Komunikacji, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole, Poland
E-mail: mlis@uni.opole.pl
Phone: + 48 77 4423767
https://orcid.org/0000-0001-6387-2621

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 179-204
DOI 10.12887/33-2020-1-129-10

Rafał SOLEWSKI

DIALOGICZNY KONTEKST DZIEŁA SZTUKI
Próba odniesienia Władysława Stróżewskiego koncepcji dialektyki twórczości do wybranych przykładów współczesnej sztuki performansu i instalacji wideo

Obecność w instalacjach elementów dialogu toczącego się na różnych płaszczyznach budzi potrzebę zastanowienia się, czy instalacja jest tylko brikolażem, czy też może rodzajem autotelicznej dyskusji o uwarunkowaniach sztuki jako dziedziny, o procesie twórczym, o kondycji dzieła sztuki. Dyskusja taka, poprzez nacechowanie dialogu jakościami estetycznymi, sama okazuje się intencjonalnym dziełem sztuki.

„Dialog" to jedno z pojęć omawianych przez Władysława Stróżewskiego w ramach jego analizy dialektyki twórczości[1]. Filozof wskazuje na dialektyczne napięcie wynikające z oczywistej różnicy między podmiotami uczestniczącymi w dialogu, a zarazem ich jedności, wspólnoty umożliwiającej komunikację. Skutkiem owego napięcia bywa intensywność skupienia się na wartości, która stanowi podstawę relacji partnerskiej i której dotyczy komunikacja. Jedno i wartość odsłaniają się w szczególny sposób w dziele sztuki, w którego tworzeniu i istnieniu Stróżewski dostrzega obecność dialogu, zachodzącego na kilku płaszczyznach. Dzieło sztuki to zdaniem tego fenomenologa przedmiot intencjonalny usytuowany w przestrzeni świadomości, inny niż to, co doświadczane jest jako realne, będący bowiem skutkiem aktów intencjonalnych podmiotu, ale istniejący jednak w sposób heteronomiczny – powiązany z realnym „materiałem bytowym"[2]. Analizowane w niniejszym tekście przykłady performansu oraz instalacji rozpatrywane będą jako tak właśnie rozumiane dzieła sztuki, funkcjonujące w obszarze świadomości i pozostające w koniecznej, często trudnej relacji z niejednorodnym „materiałem bytowym", co dodatkowo wpływa na dialogiczność na różnych płaszczyznach procesu twórczego. Pojęcia dialogu i dialogiczności mogą również okazać się użyteczne w wyjaśnianiu relacji zachodzących w działaniach twórczych należących do wspomnianych tu dziedzin. Właściwą działaniom tym transgresję (przekraczanie granic: dzieła jako organicznej jedności, własnej dziedziny, obszaru sztuki) można pojmować jako swego rodzaju dialog (między tym, co intencjonalne, a tym, co realne, między dziełami, dziedzinami czy obszarami sztuki). Mimo podsta-

[1] Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1983, s. 207-229.

[2] Por. tamże, s. 76-78.

wowej jedności, o której mówi Stróżewski, zachowywana zostaje tu odrębność uczestników dialogu i przyjmuje się możliwość, że w rezultacie dialogu pojawi się coś nowego (na przykład nowy rodzaj dzieła czy nowa dziedziny aktywności artystycznej), przy założeniu jednak funkcjonowania nadrzędnego porządku – nowość wynikałaby ze zmiany w jego obrębie[3]. Wykorzystanie w prowadzonych w niniejszym tekście rozważaniach refleksji Władysława Stróżewskiego na temat dialogu stanowi próbę uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy myśl tego fenomenologa może okazać się użyteczna w analizach dotyczących sztuki współczesnej i czy „«performatywne» dzieła sztuki" nie tylko „stanowią inspirację dla wielu teorii estetycznych i filozoficznych"[4], ale mogą być zrozumiane w oparciu o teorie już istniejące. Twierdząca odpowiedź na to pytanie dowodzić będzie, że teorie te są ponadczasowe, nie zaś anachroniczne. „Idealizm" takiego podejścia, jakie prezentuje autor niniejszego tekstu, jest wyrazem poszukiwania stałych narzędzi analityczno-interpretacyjnych dotyczących sztuki, opartych na filozofii niezależnej od mód, trendów i „zwrotów".

Władysław Stróżewski w swych rozważaniach o dialektyce twórczości analizuje najpierw dialog twórca–dzieło, zmierzający do „dopełnienia" dzieła już na etapie procesu twórczego. Wyróżnia pomysł i zapis (czyli materialną realizację odsłaniającą pomysł lub – według innych – właściwie rozwijającą impuls twórczy), zamiar i dzieło, podkreśla też konieczność partnerstwa (wytwór „mówi" w samym podmiocie – artyście rozmawiającym za sobą), komunikacji, przyjęcia celu służenia wartości oraz zdolności zawieszenia własnych przekonań (epoché) w trakcie powstawania dzieła. Następnie autor *Dialektyki twórczości* omawia dialog twórcy z odbiorcą: realnym, wyimaginowanym, wirtualnym lub idealnym – oceniającym dzieło w świadomości artysty. Odbiorca przyjmuje zwykle jedną z trzech wyróżnionych postaw: receptywno-kontemplatywną (poddając się dziełu w jego intencjonalnej konkretyzacji), czynną (fizycznie ingerując w materię i strukturę dzieła) albo krytyczną (oceniając dzieło). Postawy te często przeplatają się i uzupełniają. Kolejnym wskazywanym przez Stróżewskiego przejawem dialogicznego charakteru twórczości jest dialog twórcy z innymi twórcami. Polega on na wskazywaniu lub wydobywaniu z wcześniej istniejących dzieł ich elementów charakterystycznych albo – przeciwnie – „przemilczanych" i na wykorzystaniu tych elementów na zasadzie inspiracji, przejęcia (na przykład w postaci cytatu, różnych form pastiszu, stylizacji, aluzji, reminiscencji), polemiki czy ujawniania przemilczeń. Oznacza to interpretowanie jednego dzieła przez drugie. Wreszcie – jak

[3] Por. tamże, s. 37, 52, 68-76

[4] L. B i e s z c z a d, *Wprowadzenie*, w: *Zwrot performatywny w estetyce*, red. L. Bieszczad, Libron, Kraków 2013, s. 10. Warto zauważyć, że współczesna filozof przyznaje realizacjom performatywnym status dzieła sztuki.

stwierdza Stróżewski – artysta prowadzi dialog z rzeczywistością, ze światem, niejako nań odpowiada, odsłaniając w tej odpowiedzi jego sens.

Stróżewski podkreśla, że dialog wymaga, aby uczestnicy mówili i mieli „coś do powiedzenia”[5]. W tym kontekście pisze o zdolności do rozmowy z samym sobą i o „mówiącym” przedmiocie, zaznacza jednak, że w przypadku relacji twórca–dzieło nie występuje pełna wzajemność właściwa dla dialogu w rozumieniu Martina Bubera[6].

Odniesienie koncepcji dialogiczności dzieła sztuki w ujęciu Stróżewskiego do wybranych przykładów sztuki współczesnej będzie próbą wskazania – w szerokim humanistycznym kontekście – tropów interpretacyjnych jako znaków dialogu lub jego znaczącego braku. Za pomocą pojęcia dialogu ukazane zostaną też charakterystyczne elementy przykładowych perfomansów i instalacji, uzasadniające użycie określenia „dzieło sztuki” w odniesieniu do tego rodzaju realizacji twórczych.

DIALOG Z SAMYM SOBĄ OFIAROWANY ODBIORCY

Performans to taki rodzaj sztuki, w którym twórca jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem artystycznego działania, istotne są w nim zatem świadome akty, fizyczna obecność i tożsamość artysty[7]. Materiałem artystycznego wytworu staje się najczęściej własne ciało twórcy, choć za ową materię uważane są także jego stany psychiczne, świadomość i podświadomość. Stąd performans określany bywa jako sztuka „intymnego doświadczenia osobowościowego”[8] lub „kondycji psychofizycznej”[9] bądź też jako sztuka ciała refleksyjnego, dającego do myślenia, interpretowanego i prowokującego do rozmowy, lub ciała „współ-konstruującego proces indywiduacji społecznej”[10] przez prowokowanie do zmiany (to ostatnie określenie wskazuje na performans jako praktykę kontestującą i emancypacyjną)[11]. Dialog twórcy z dziełem stanowi często wyraz dialogu twórcy z samym sobą, a wówczas najbliższy jest relacji dwustronnej, spełniającej warunek wzajemności – dzieło bowiem niejako odpowiada na

[5] S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 213.

[6] Por. tamże, s. 215.

[7] Por. G. D z i a m s k i, *Sztuka u progu XXI wieku*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 101-103.

[8] Tamże, s. 103

[9] Ł. G u z e k, *Wola ciała*, http://www.peterstyle.eu/txt-wola.html.

[10] Z. M a ń k o w s k i, *Performatywność cielesna. Cielesność performatywna (ciało w kulturze współczesnej)*, w: *Zwrot performatywny w estetyce*, s. 69.

[11] Por. tamże, s. 65.

„mówienie" twórcy, czyli na jego działanie, i ma miejsce „«mówienie tworu» – odsłanianie siebie"[12], dosłowne odsłanianie siebie przez artystę. Wyraźnie doświadczana jest odpowiedź własnej świadomości, podświadomości i cielesności twórcy, odpowiedź, w której ujawnia się jego osobowa tożsamość. Cel dialogu stanowi tu prawda o sobie i swojej ludzkiej kondycji, chociaż esencjalistyczne ujęcie tożsamości często zdaje się przekształcać w refleksję o „wynikaniu" tożsamości z własnych zachowań ocenianych przez innych[13]. Z jednej strony dosłownie „ucieleśniony" (w ciele artysty) wydaje się odbiorca idealny, z drugiej zaś prawda o człowieczeństwie, która ma zostać ukazana, najlepiej odsłania się w relacji z innym należącym do tej samej wspólnoty – wspólnoty ludzi. Stąd potrzeba obecności rzeczywistego odbiorcy – drugiego człowieka i dialogu z nim. Performans zakłada często „konieczność aktywizacji, wciągnięcia odbiorcy w sytuację twórczą, bezpośrednio angażując go poprzez cielesne, afektywne, wolicjonalne, intelektualne oddziaływanie na niego"[14]. Nadrzędny i wartościowy cel, któremu – o czym pisze Stróżewski – służy dialog, staje się w tej dziedzinie szczególnym wyzwaniem.

Jerzy Bereś w performansie *Teatr życia* z roku 1992 wkraczał nago w ciemną piwniczną przestrzeń, której centrum stanowiły oświetlone elementy: pień drzewa i flankujące go stoliki z malarskimi narzędziami z jednej, a z butelkami i naczyniami z drugiej strony[15]. W ręce trzymał grubą linę i siekierę. Siekierę wbił w pień, a linę zawiązał na szyi. Chodząc wokół pnia, opowiadał o swoim życiu artystycznym, łącząc je z historią polityczną Polski drugiej połowy dwudziestego wieku. Wprowadzał przy tym do opowieści i działania motywy własnej sztuki, w tym akcji tytułowanych jako *Dialogi* i *Dysputy z Marcel Duchamp*[16]. Dokamerowy performans w zmontowanej filmowo wersji uzupełniały ekspozycje dzieł i działań realizowanych zawsze z wykorzystaniem surowej, prawdziwej materii (własnego ciała twórcy, nieobrobionego drewna czy skóry) i nacechowanych symbolicznie. Ekspozycje te zyskiwały charakter kontynuacji dialogu artysty z każdym z ukazywanych dzieł, wykraczając poza rolę ilustracji, choć korespondowały z konkretnymi treściami wypowiedzi. Mówiąc, twórca *w*prost formułował postulaty zaangażowanego, ale odpowiedzialnego działania, głoszenia prawdy, ofiary, przyjmowania postawy etycznej: konsekwencji i wstydu. Działając zaś, zdjął pętlę z szyi, a następnie rozlał do kieliszków alkohol, namalował na swoich plecach zdecydowane czerwone i niebieskie kreski, które przypominać mogły blizny, napisał bielą na piersiach i brzuchu słowa „czysta

[12] S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 213.

[13] Por. G. S z t a b i ń s k i, *Performatywna koncepcja artysty w sztuce współczesnej*, w: *Zwrot performatywny w estetyce*, s. 36n.

[14] B i e s z c z a d, dz. cyt., s. 10.

[15] Jerzy Bereś, *Teatr życia*, reż. W. Janda, J. Knop, TVP Kraków, 1992.

[16] Zachowano pisownię oryginalną.

treść" oraz pokrył swój członek białą i czerwoną farbą. Werbalnie komentował przy tym na przykład upokarzającą sytuację robotników w Polsce w czasach transformacji. Ostatecznie, stając na pniu, z liną na głowie, upodobnił się do Chrystusa w koronie cierniowej i zadał pytanie, czy udało mu się wybudować pomnik, czy udało mu się wraz z widzami odnieść wspólny sukces.

Odbiorcy jako uczestnicy dialogu zostali więc wezwani do przyjęcia określonej (spodziewanej i oczekiwanej) postawy: czynnej (na przykład wspólnej konsumpcji alkoholu) albo krytycznej (w odpowiedzi na pytanie o wspólny sukces). Cała akcja miała jednak charakter performansu dokamerowego, nie było zatem rzeczywistego, bezpośredniego kontaktu między twórcą a odbiorcą. Opowieść o własnej drodze artystycznej, o sztuce i jej zadaniach, o ofierze, jaką ponosi artysta, poświęcając się sztuce i obnażając się dla niej, a wreszcie o historii najnowszej, okazała się w sposób niemal ewidentny skierowana do odbiorcy idealnego. Jako kształtująca tożsamość narracja o sobie, adresowana była do sobie samego potraktowanego jako inny – uczestnik dialogu wysłuchujący opowieści, ale również potencjalnie zdolny do odpowiedzi[17]. Sam artysta był zatem „ucieleśnieniem" odbiorcy idealnego. Narracja Beresia stanowiła zarazem jednak opowieść o sztuce, której się poświęcił; w ten sposób dialog ze sztuką i dotyczący sztuki stał się treścią performansu – „teatru życia". Jego integralność i jedność jako osobnego dzieła (w rozumieniu Władysława Stróżewskiego[18]) – wyznaczały ramy twórczego życia artysty. Z jednej strony opowieść o sobie „stającym się artystą" może modelowo niemal odpowiadać wizji artysty performatywnego, którego nie determinują wrodzone cechy, jego „esencja", ale tworzą go (jako artystę) jego własne akty. Z drugiej strony zdolność do ofiary i konsekwencja etyczna, eksponowane performatywnie, werbalnie i wizualnie z wyraźnym adresem do odbiorcy rozumiejącego prezentowane treści, zdają się przynależeć do esencjalistycznej tożsamości Jerzego Beresia, pojmowanej jako taka przez podobnie „esencjalistycznie" myślącego widza. Być może dlatego właśnie twórca ten nazywał swoje działania manifestacjami, a nie performansami, i podkreślał znaczenie dzieła jako rezultatu pracy artysty. Znamienne jest też, że w ramach opisanej tu manifestacji powstał zapis filmowy jako finalny artefakt, który – w sensie „materiału bytowego" – w przypadku „tradycyjnego" performansu właściwie nie występuje, a zamierzonym ostatecznym celem działania był (intencjonalny) „pomnik"[19].

---

[17] Por. P. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2005, s. 33n., 190n., 233; M. K o w a l s k a, *Dialektyka bycia sobą*, w: Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. XI, XX, XXXIII.

[18] Por. S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 76n, 252.

[19] Por. J. B e r e ś, *Zwidy, wyrocznie, ołtarze*, w: tenże, *Wstyd. Miedzy podmiotem a przedmiotem*, Stowarzyszenie Artystyczne Otwarta Pracownia, Kraków 2002, s. 78n.; t e n ż e, *Dzieło czy fetysz*, w: tenże, *Wstyd. Miedzy podmiotem a przedmiotem*, s. 110; t e n ż e, *Szkic autobiograficzny*,

Poszukiwanie platform dialogu w tej akcji artystycznej prowadzi do wniosku, że działania sfilmowane zostały po to, by ofiarować je rzeczywistym odbiorcom, konkretyzującym dzieło w kontakcie z zapisem filmowym, zwielokrotnionym dzięki działaniu medium. W taki sposób dochodzi do uczestnictwa mogącego przemieniać wspólną sytuację i biorących w niej udział bardziej rytualnie i ceremonialnie niż tylko „performatywnie", co ważne jest w działaniach Beresia[20]. Ofiarowany w darze rzeczywistemu innemu obnażający dialog z samym sobą zamieniał się w rozmowę z wieloma innymi i mimo upublicznienia – jako uczyniona przez twórcę ofiara z własnego wstydu – zachował charakter jednocześnie intymny i intensywny. Ofiara i dar uczyniły z dialogu z odbiorcą idealnym dialog z każdym z odbiorców rzeczywistych. Intensywność i intymny charakter owej „rozmowy" były skutkiem przekraczania dystansu wynikającego z różnicy między uczestnikami dialogu oraz dialogowego napięcia, a w efekcie odsłonięcia idei wspólnoty w człowieczeństwie.

Performans Jerzego Beresia podkreślał rolę ciała jako instrumentu dialogu jednoczącego jego uczestników – przez działanie i wypowiadane słowa akcja „opowiadała i komentowała świat, z którego się wywodzi i którego dotyczy"[21], wspólny dla twórcy i odbiorcy. W trwającym dialogu złożona została przed współuczestnikami ofiara z najcenniejszych dla artysty wartości: własnej sztuki, własnych dziejów, własnego wstydu, własnego ciała. Umiejętność podjęcia dialogu oraz zdolność do daru i ofiary umożliwiły twórcy odwoływanie się „do korzeni ludzkiego istnienia, tkwiących w Innym człowieku"[22]. To właśnie istota człowieczeństwa – nie zaś role społeczne, jak mógłby sugerować tytuł *Teatr życia* – była tematem performansu. Wykorzystanie powszechnie znanego w kulturze wzorca rytuału ofiarnego do komunikacji ostatecznie afirmującej człowieczeństwo czyniło działanie Beresia rodzajem sztuki afirmatywnej, mogącej stanowić rewers sztuki krytycznej, o której mowa będzie w dalszej części tych rozważań.

Cykl instalacji Marka Mandersa *Self-Portrait as a Building*[23], w których przedstawiał on siebie według klucza kolejnych etapów budowy, stanowił w istocie zapis wydarzeń związanych z przebiegiem życia tego twórcy[24]. Instalacje te można potraktować jako ciąg aktów performatywnych. Wyeksponowane zostały w nich miejsca, w których owe wydarzenia się dokonały, przedmioty

---

w: tenże, *Wstyd. Miedzy podmiotem a przedmiotem*, s. 168. Por. też: S z t a b i ń s k i, dz. cyt., s. 33n., 36n.; W. K a z i m i e r s k a - J e r z y k, *Kiedy performans jest performatywny. O tak zwanym performansie klasycznym*, w: *Zwrot performatywny w estetyce,* s. 122-124.

[20] Por. K a z i m i e r s k a - J e r z y k, dz. cyt., s. 57.

[21] M a ń k o w s k i, dz. cyt., s. 71.

[22] Tamże.

[23] Mark Manders, *Works (2)*, http://www.markmanders.org/works-b/.

[24] Zob. M a n d e r s, *The Absence of Mark Manders,* w: *Texts*, http://www.markmanders.org/texts/english/the-absence-of-mark-manders/

w nich uczestniczące, pamiątki i wspomnienia. Projekt, stanowiący wyraz dialogu artysty z samym sobą i jego tożsamości narracyjnej, wyrastał z zamiaru napisania książki, wypowiedzenia siebie za pomocą słowa. W roku 1986, w efekcie prowadzonych przez Mandersa dyskusji z samym sobą dotyczących wyboru materiału i narzędzi kreowania dzieła oraz wstępnego zarysu jego planu, okazało się, że dziełem tym nie będzie książka, lecz instalacja architektoniczna. Konkluzja dialogu z sobą wyrażona została w projekcie, rozpoczynającym dialog twórcy z dziełem. W instalacji, obok narzędzi budowlanych, pojawiły się przedmioty występujące w życiu codziennym, czyli właściwe dla „zwykłego" dialogu z rzeczywistością. W kolejnych pracach zarys architektoniczny zamienił się w strukturę ścian zajmujących kilkadziesiąt metrów, sporadycznie wypełnianych figurami, przedmiotami, sprzętami, makietami (jak gdyby widzianymi z okna). Artystyczny „zapis" pomysłu stawał się więc zapisem życia toczącego się poprzez dokonywane akty i związane z nimi wydarzenia. W instalacji z roku 2002 na jednym ze stołów leżał rozerwany sztuczny kot, a w drewnianej „komórce", odizolowanej i ciemnej, opierała się o ścianę malutka figurka (dziecka?).

Kolejne instalacje opatrywane były tytułami (na przykład: *Inhabited for a Survey. First Floor Plan from Self-Portrait as a Building* czy *Nocturnal City Scene*). W „materiale bytowym" dzieła pojawiły się księgi, gazety, cyfra pięć, nie pojawiło się jednak wypowiadane słowo, które w performansie-opowieści Beresia w oczywisty sposób sugerowało „roz-mowę". Można odnieść wrażenie, że w projekcie Mandersa, zgodnie z dekonstrukcyjnym postulatem Jacques'a Derridy (nazwisko tego filozofa pojawia się tu nieprzypadkowo, ponieważ instalacje często kojarzone są z postmodernizmem) słowo odsłaniające sens znaczonego, podobnie jak samo znaczone, było eliminowane na rzecz obecności tego tylko, co wizualne, obrazowo znaczące[25]. Dialog werbalny niejako zastąpiony został wymianą obrazów, możliwych do zapamiętania, być może ukazujących traumy wyparte do porządku realnego (instalacje często interpretowane są w kontekście psychologii Lacanowskiej)[26], a może odsłaniających archetypy i symbole kolektywnej podświadomości. Obrazy te niekoniecznie przeznaczone są do interpretowania słowem – jedna z instalacji, *Figure with Fake Dictionaries*, przedstawiająca pozbawioną nóg postać stojąca na księgach, zdaje się sugerować, że wypełniane słowami słowniki i encyklopedie są fałszywe, bo zawierają fałsz zamiast prawdy. Procesualna instalacja mogła też niejako sama kwestionować kwalifikowanie jej jako dzieła sztuki (nieoczywista była jej „materia bytowa" i domknięcie całości).

---

[25] Por. P. Ł a c i a k, *Jacques'a Derridy pojęcie metafizyki*, „Sztuka i Filozofia" 1997, nr 13, s. 59n.

[26] Por. H. F o s t e r, *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Universitas, Kraków 2010, s. 158-164, 197.

Obecne w pracy Mandersa penetrowanie siebie, dążenie do odkrycia i to, co odkryte, intencjonalnie ofiarowane zostało odbiorcy. Przez ofiarowanie siebie, dar uczyniony bez pewności jego przyjęcia i szczerego odwzajemnienia, obrazowy substytut dialogu niósł zaczyn dialogu rzeczywistego. Warunkiem dialogu jest bowiem właśnie dar z siebie – choćby najmniejszy. Ostatecznie ów dar skłaniał odbiorcę do wypowiedzenia lub chociaż pomyślenia słowa, koniecznego dla zaistnienia rozmowy. Badanie przez twórcę własnej i kolektywnej podświadomości okazać się zatem mogło sposobem odsłaniania idei. Wyrażona w indywidualnej narracji tożsamość osobowa Marca Mandersa, poprzez – umożliwiające odpowiedź – darowanie jej, dopełniona została w potencjalnym dialogu przez ideę człowieczeństwa, jednoczącą twórcę z odbiorcą. Towarzysząca jej idea piękna – obecnego w poetyckiej metaforze „budowania siebie" i w zastosowanych symbolach, czytelnych w intencjonalnej konkretyzacji – urzeczywistniona została na dwóch płaszczyznach: uczestniczyła w kształtowaniu osoby, a jednocześnie dopełniała instalację jako dzieło sztuki.

W przypadku omawianych tu prac dialog twórcy z samym sobą zapisany w dziele sztuki (tak w sfilmowanym performansie, jak i w instalacji) i darowany odbiorcy staje się dialogiem z wieloma podmiotami. Dzieło sztuki zawsze jest darem[27], akt jego darowania rozpoczyna dialog z odbiorcą i zarazem odsłania wartości estetyczne. W przywołanych tu dziełach ów darowany dialog z samym sobą odsłania również (na przykładzie artysty) wartość prawdy o człowieku oraz idee dobra, piękna i prawdy, których wartość ujawnia się w działaniu człowieka przez to, że właśnie nimi się on kieruje.

O INSTALACJI I DZIELE SZTUKI
DIALOG I DYSKUSJA

W związku z ostatnią z opisanych tu prac wprowadzono do rozważań pojęcie instalacji. Niektóre z definicji tego rodzaju sztuki koncentrują się na pojęciu komunikacji, która – również według Stróżewskiego[28] – jest jednym z warunków i integralnych elementów dialogu. W myśl takich definicji instalacja byłaby przede wszystkim częścią procedury komunikacyjnej o różnorodnych celach albo uczestnictwem w stale toczących się dyskursach[29]. „Materią" instalacji albo jej niemal „niematerialnym" fundamentem okazuje się wówczas sam

[27] Por. R. S o l e w s k i, *Dziedzictwo i dzieło sztuki. Jako odpowiedź i jako dar*, w: *Dziedzictwo i odpowiedź w sztuce współczesnej / Heritage and Response in Contemporary Art*, red. Ł. Murzyn, R. Solewski, S. Stankiewicz, B. Stano, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2018, s. 87n.

[28] Por. S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 213.

[29] Por. R.W. K l u s z c z y ń s k i, *Film – wideo – multimedia. Sztuka ruchomego obrazu w erze elektronicznej*, Rabid, Kraków 2002, s. 101n.

komunikat czy też sam tekst. Dowolne, intermedialne rekombinowanie (instalowanie), subwersywne lub inwersyjne stosowanie elementu znaczącego tekstów, odrywanie znaczącego od znaczonego, a przez to kwestionowanie lub krytyka obecności znaczonego bytu i wynikającego stąd sensu, mają cechować instalację i czynić ją Derridiańskim brikolażem[30]. Ma ona bowiem brać dyskursywny udział w nieustannej zmianie, różnicowaniu i rozplenieniu sensów; jej związek z materialnym fundamentem bytowym jest doraźny, niekonieczny, właściwie nie ma ona początku ani końca. Dlatego obok komunikacji z odbiorcą, czyli dialogu z nim, za charakterystyczne dla sztuki instalacji uważane bywa właśnie dowolne wykorzystanie tekstów kultury, szczególnie dzieł sztuki zapożyczanych z historii w sposób diachroniczny[31]. Można w tym dostrzec prowadzenie dialogu z innym twórcą lub innymi twórcami, o którym pisał Stróżewski.

Należy jednak pamiętać, że w *Dialektyce twórczości* Władysława Stróżewskiego zmiana dotyczy bytu (a Derrida kwestionował pojęcie bytu), zmienność zawsze pozostaje w dialektycznym związku ze stałością (dla Derridy zaś różnicowanie ma charakter nieustanny), a wolność, nieprzewidywalność, indeterminizm oraz improwizacja zawsze występują w relacji z ich stabilizującymi przeciwstawieniami[32].

Prace wideo Billa Violi należy określić jako instalacje, ponieważ obrazy są w nich montowane (instalowane) inaczej niż w przypadku „zwykłego" filmu, a ponadto w pracach tych dochodzi do intermedialnej fuzji możliwości wideo z horyzontami historii sztuki i literatury[33]. Owej fuzji może towarzyszyć odniesienie do sacrum. W cyklu *Pasje* inspiracją, a zarazem materią działania są historyczne dzieła o tematyce religijnej, mogące zapewne sprzyjać doświadczeniom numinotycznym, o których pisał Stróżewski[34]. W instalacji *Dolorosa* (z roku 2000) wykorzystano dwa połączone panele – ekrany LCD (każdy

[30] Por. J. D e r r i d a, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki" 77(1986) nr 2, s. 258n.

[31] Por. G. S z t a b i ń s k i, *Modernistyczna i postmodernistyczna koncepcja dialogu sztuk. Environment a sztuka instalacji*, w: *Dialog sztuki dawnej i współczesnej. Materiały konferencyjne*, red. G. Sztabiński, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1996, s. 16, 19-22.

[32] Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości artystycznej*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 331-337. W tekście *Dialektyka twórczości artystycznej* autor syntetyzuje i wzbogaca rozważania zawarte w wydanej wcześniejszej książce *Dialektyka twórczości*.

[33] Zob. D. H i g g i n s, *Horyzonty*, tłum. M. Zieliński, T. Zielińska, w: tenże, *Nowoczesność od czasu postmodernizmu*, tłum. K. Brzeziński i in., oprac. P. Rypson, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 92-114; t e n ż e, *Intermedia*, tłum. M. Zieliński, T. Zielińska, w: tenże, *Nowoczesność od czasu postmodernizmu*, s. 115-133.

[34] Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, s. 206-230.

wielkości ok. 40 x 60 cm)[35]. Na lewym widoczna jest blada twarz rudowłosej kobiety, na prawym zaś ukazuje się oblicze czarnowłosego, brodatego mężczyzny o ciemnej cerze. W ciągu jedenastu minut projekcji na twarzach narasta wyraz intensywnie przeżywanego smutku, któremu jednak nie towarzyszy przerażenie. Bardzo powolna zmiana wyrazu twarzy skłania do kontemplacyjnego sposobu odbioru dzieła, korespondującego z charakterem inspirującego Violę i przetwarzanego w ramach tej instalacji dyptyku Dirka Boutsa (*Mater Dolorosa* i *Ecce Homo*, ok. 1475)[36], ukazującego Marię – Matkę Bożą i Chrystusa, przeznaczonego do dewocji prywatnej. Osoby ukazane w instalacji mają jednak współczesny wygląd. Podobnie wykorzystał Viola wczesnorenesansowy fresk Masolina da Panicale (*Cristo in pietà*, 1424, Empoli, Museo della Collegiata di Sant'Andrea), tworząc instalację wideo *Emergence*, łączącą motywy Piety, powstania Chrystusa z grobu i współczesnej reanimacji topielca[37]. W wideo *The Greeting* z roku 1995, ukazując rozmowę dwóch współczesnych kobiet (będących w ciąży) prowadzoną w obecności trzeciej kobiety, która nie jest dopuszczona do tajemnicy, zrozumiałej dla obydwu brzemiennych, nawiązał do manierystycznego obrazu Jacopa Pontorma (*Visitazione*, 1528-1529, Carmignano, Chiesa Santi Michele e Francesco)[38].

Obrazy dawnych mistrzów w instalacjach video oderwane zostały od swego pierwotnego medium i poddane znaczącej rekombinacji, także poprzez przeniesienie w inną epokę. Można odnieść wrażenie, że w przypadku przywołanych prac Violi dialog autora z innym twórcą bliski był diachronicznemu „pasożytowaniu"[39]. Czasy Chrystusa, renesans i manieryzm powiązane w nich zostały ze współczesnym artystycznym realizmem i nowoczesnością mediów cyfrowych, a historia sztuki z religią i dzisiejszą codziennością. Może się też wydawać, że ze względu na bardzo dużą liczbę podmiotów będących odbiorcami prac – użycie mediów cyfrowych stwarza bowiem możliwość szerokiego, nawet masowego ich upowszechniania – dialog mógł łatwo przerodzić się powierzchowną konwersację.

Chociaż w przestrzeń dialogu z dziełem wprowadzone zostały wątki współczesnych dyskursów (na przykład pytania, dlaczego można być wykluczonym z doświadczenia sacrum, rozumianego jako poznanie metafizyczne, albo w jaki

---

[35] Zob. M. P s y r r a, *Bill Viola: Mater Dolorosa. Imagines pietatis*, https://interartive.org/2011/06/bill_viola_mater_dolorosa.

[36] Viola zapewne poznał kilka wersji dzieła, poruszony najpierw zachowaną tylko samą *Mater Dolorosa* (38.7 × 30.3 cm) Dirka Boutsa młodszego (syna), którą zobaczył w The Art Institute of Chicago.

[37] Por. J. Paul Getty Museum, *Emergence, Bill Viola,* https://www.getty.edu/education/teachers/classroom_resources/curricula/contemporary_art/downloads/viola_emergence.pdf, s. 2-4.

[38] Zob. *Bill Viola: The Greeting*, https://www.philamuseum.org/exhibitions/2005/77.html.

[39] Por. S z t a b i ń s k i, *Modernistyczna i postmodernistyczna koncepcja dialogu sztuk (environment a sztuka instalacji)*, s. 16, 19-22.

sposób wciąż żyje zmartwychwstały Chrystus), to jednak rekombinowanie znaczącego nie służyło podważaniu znaczonego, ale podtrzymywało przekonanie o ciągłości i transcendencji sacrum przenikającego historię. Skupienie interpretacyjne towarzyszące odbiorowi prac wskazuje jednak, że dzięki „przejęciu"[40] elementów dawnych dzieł (które zdaniem Stróżewskiego już w pewnym stopniu konstytuuje dialog twórca–twórca) obecne w instalacjach sacrum – czytelne w toposach objawienia-poznania, ofiary i zmartwychwstania – odsłoniło swą ponadczasowość i uniwersalność. Przejęcie i zawłaszczenie dzieła innego artysty nie stanowiło zatem tylko elementu gry z odbiorcą i nie zostało wykorzystane jedynie do komunikowaniu nowych, współczesnych treści[41], ale służyło wydobywaniu, pogłębianiu i „dopowiadaniu" tego, co w przywołanym przez artystę dziele zostało niejako przemilczane – a wszak na tym według autora *Dialektyki twórczości* polega istota dialogu twórca–twórca.

W pracach Violi ku sacrum kieruje odbiorcę materia cytowanego malowidła – piękno jego malarskiego znaczącego oraz piękno możliwe dzięki znaczonemu obrazów wideo; na przykład poetyckie piękno metafory czasu zastygającego w smutku oraz zeugmy łączącej rozwiązanie dosłowne („rozwiązanie" jako urodzenie dziecka) i przenośne (spodziewane poznanie rozwiązania tajemnicy dzięki rozwiązaniu – narodzeniu Mesjasza), a także piękno symboliki: całunu spowijającego topielca (symbolu trwania w miłosnej trosce) czy wody (symbolu oczyszczenia, początku). Jednocześnie wskutek operowania przez artystę wielkością (na przykład wielkością ekranu „wprawionego" w ołtarz), jednolitością koloru, ciszą, jednostajnym dźwiękiem i powolnym ruchem pojawia się doświadczenie wzniosłości. A według Stróżewskiego właśnie piękno i wzniosłość jako wartości estetyczne szczególnie sprzyjają ujawnieniu sacrum[42].

Pozorne oderwanie znaczącego od znaczonego oraz wskazujące na dialog cytowanie i przetwarzanie innych dzieł służą wartościom, których trwałość determinuje i podporządkowuje sobie cechy artystyczne i jakości estetyczne instalacji. Trwałość ta pozostaje w dialektycznym napięciu ze swobodą twórcy wchodzącego w dialog z innymi twórcami.

Skupienie interpretacyjne, do którego skłaniały instalacje Violi, wynikać mogło ze szczególnej pieczołowitości, z jaką przygotowywał on swoje prace do dialogu z odbiorcą. W najbardziej oczywisty sposób pieczołowitość ta wyrażała się w zaciemnieniu i wyciszeniu przestrzeni ekspozycji i w przewidywa-

[40] S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości*, s. 221.

[41] Zob. hasło „Appropriation", w: I. Chilvers, J. Glaves-Smith, *Dictionary of Modern and Contemporary Art*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 27n.; Culture.pl, *Sztuka zawłaszczania w Zachęcie*, http://culture.pl/pl/artykul/sztuka-zawlaszczania-w-zachecie (tekst o wystawie „Kanibalizm? O zawłaszczeniach w sztuce").

[42] Por. S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 225.

niu odległości, z jakiej oglądana będzie projekcja. Szczególne znaczenie miała jednak wielość dyskursów, w które wpisują się ruchome obrazy powtarzane na zasadzie niekończącej się pętli, oraz trudność w wydzieleniu dyskursów z biegu historii i odróżnieniu ich od teraźniejszości. Wysiłek, jakiego wymagało od widza zarejestrowanie momentu „niepostrzeżonego" rozpoczynania się skondensowanego ruchu, dostrzeżenie niedostrzegalnej zmiany, uświadamiał odbiorcy szczególną rolę chwili, „gdy coś już jest i jeszcze nie jest zarazem"[43], wyróżniającej – według Stróżewskiego – artystyczny proces twórczy. Być może w tej właśnie chwili patrzenie na obraz wideo zmieniało się w dialog odbiorcy z dziełem. Receptywno-kontemplatywna postawa odbiorcy, do której skłaniały cisza, ciemność i wyważony dystans, nadawała komunikacji walor intymnej delikatności.

Obecność w instalacjach elementów dialogu toczącego się na różnych płaszczyznach budzi potrzebę zastanowienia się, czy instalacja jest tylko brikolażem, czy też może rodzajem autotelicznej dyskusji[44] o uwarunkowaniach sztuki jako dziedziny, o procesie twórczym, o kondycji dzieła sztuki. Dyskusja taka, poprzez nacechowanie dialogu jakościami estetycznymi, sama okazuje się intencjonalnym dziełem sztuki.

Wykazać to można, zestawiając refleksję o instalacji z myślą Stróżewskiego, który pisał o konieczności odnoszenia się do tego, co już istnieje, zauważając przy tym, że „żaden proces twórczy nie toczy się w próżni"[45]. Przeciwstawiając przetwarzanie (omówione już tutaj w odniesieniu do opisanych prac) wytwarzaniu, zaznaczał również, że sztuka „przetwarzająca" musi korzystać z istniejących zasad, by uniknąć chaosu. Sztuka instalacji, dowolnie korzystająca z różnych dyskursów na sposób brikolażu, wydaje się właśnie chaotyczna. Można ją jednak postrzegać jako realizację artystyczną eksponującą zdeterminowanie sztuki w ogóle, czyli fakt, że nigdy nie powstaje ona w próżni, lecz zawsze w dialogu, że jest uwarunkowana, kontekstualna. Jej konteksty zaś, jak wskazuje Stróżewski, pisząc o dialektyce determinizmu i indeterminizmu[46], mogą być bardzo różne. Przyjmuje się, że w odbiorze instalacji nie należy narzucać kontekstom porządkujących reguł, które wynikają z „dyktatury Jedna", ani poszukiwać „znaczonego" (na przykład dokonując interpretacji). Konteksty, choć determinujące, nie byłyby wówczas elementami stanowiącymi o ciągłości, stałości, a dyskusja zamieniałaby się w czczą konwersację, nie zaś w dzieło sztuki.

[43] T e n ż e, *Dialektyka twórczości artystycznej.* s. 330.
[44] Por. K l u s z c z y ń s k i, dz. cyt., s. 19 (przyp. 4), 50, 59, 203.
[45] S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości artystycznej*, s. 332.
[46] Por. t e n ż e, *Dialektyka twórczości*, s. 265n.

Z ustaleń autora *Dialektyki twórczości* wynika, że aby powstało dzieło sztuki, konieczny jest moment kreatywności, wydzielający z „gąszczu dyskursów" element inicjalny i dający początek czemuś nowemu. Omawiane tu instalacje wideo Billa Violi zdają się podkreślać wagę tego właśnie początku, zaczynu dialogu albo punktu wyjścia dyskusji. Być może wartość instalacji polega przede wszystkim na uświadomieniu odbiorcy tego momentu początkowego, zmieniającego, kreatywnego, „gdy coś już jest i jeszcze nie jest zarazem". „Coś nowego" wydzielane jest z tego, co istnieje, i przemieniane z zastosowaniem narzędzi. Dostrzec tu zatem można zarówno ciągłość (w działaniu istniejących zasad), jak i nowatorstwo (w sposobie użycia narzędzi), a w odniesieniu do obydwu tych aspektów – nacechowanie jakościami estetycznymi. W przypadku instalacji wideo Violi narzędziem staje się obraz potraktowany jako tekst, czyli niemal niematerialny fundament bytowy, którym można manipulować. Po sprowadzeniu do tekstu obraz przeniesiony zostaje do innego medium, w którym powraca jako obraz, choć zmieniony, interpretowany za pomocą słowa, będącego elementem dialogu. Dialog zaś odsłania sens. Kiedy w dialogu tym jakości artystyczne oraz jakości estetyczne piękna i wzniosłości okazują się wartościami, intencjonalnie odsłania on ideę sacrum. Kiedy dialog jest dyskusją, w której znaczonym staje się proces twórczy i kondycja dzieła, odsłania on ideę dzieła sztuki. W ten sposób instalacja okazuje się dziełem sztuki.

SZTUKA KRYTYCZNA I SPOŁECZNA ZMIANA I ROZMOWA

Analizując relację artysty z rzeczywistością i wskazując na sytuację podjęcia „intencji stworzenia sytuacji dialogowej"[47], Władysław Stróżewski podkreśla: „Szczególnym «elementem» rzeczywistości jest także drugi człowiek. I to niekoniecznie interpretowany jako twórca – albo odbiorca, lecz jako aktualny lub potencjalny partner dialogu"[48].

W sztuce współczesnej ten „element" staje się osobnym zagadnieniem – dało się to zauważyć już w interpretacji działań Jerzego Beresia. Rola „drugiego człowieka" okazuje się szczególnie istotna w pracach, które zawierają elementy performatywne, w szczególności happeningowe, celowo zakładające udział odbiorców, wręcz „użycie publiczności jako narzędzia"[49], a ostatecznie

[47] Tamże, s. 227.

[48] Tamże.

[49] M.C. P a s q u i e r, *Współczesny teatr amerykański*, tłum. E. Radziwiłłowa, PIW, Warszawa 1987, s. 38. Por. B i e s z c z a d, dz. cyt., s. 10; K a z i m i e r s k a - J e r z y k, dz. cyt., s. 56;

włączenie sztuki w codzienne życie i jej efektywne w nim funkcjonowanie – będące reakcją na rzeczywistość i ją przekształcające. Tego rodzaju działania artystyczne często uzupełnia zapis wideo, traktowany jako dokumentacja (nie tylko działań zamierzonych jako artystyczne), ale też poddawany pewnym (choćby minimalnym) zabiegom selektywno-montażowym, a później prezentowany jako instalacja wideo[50]. Praktyka ta rozszerza zakres klasycznego performansu, wyraźnie wskazuje na intermedialny charakter praktyk performatywnych, pozwala łatwiej dostrzegać obecność artefaktu i doszukiwać się finalnego rezultatu[51]. W całości działań świadomym, podstawowym celem artysty często ma być albo uczestnictwo w aktualnym dyskursie społecznym, albo nawiązanie dialogu twórcy z grupą społeczną (i z odbiorcą, pojedynczą osobą traktowaną jednak jako część grupy), albo też zainicjowanie dialogu grup społecznych. Grupa społeczna stanowi wówczas w pewnym sensie element „materiału bytowego" dzieła, dialog z nią jest więc poniekąd dialogiem twórcy z dziełem. Konstatując, że dialog z grupą społeczną możliwy jest pod warunkiem posługiwania się językiem zrozumiałym dla obu stron czy też uczestniczenia we wspólnym dyskursie społecznym[52], artyści wykorzystują popularne formy obrazowe (niekiedy opatrzone tekstem), znane z powszechnie dostępnych publikacji, filmów, reklam, plakatów czy dzieł sztuki, wchodząc jednocześnie w dialog z autorami tych komunikatów. Zwykle stosują jednak subwersje, ironicznie zamieniające znaczenia komunikatów w ich krytykę[53] albo w krytykę przedstawionych sytuacji społecznych. Stąd sztukę taką nazywa się krytyczną.

Sztuka krytyczna wiązana jest z teorią krytyczną szkoły frankfurckiej, a zatem odpowiednie dla przykładów, które zostaną tu przedstawione, wydaje się przywoływanie *Dialektyki oświecenia* Theodora Adorna i Maxa Horkhei-

---

M. M o s z k o w i c z, *Performatywne strategie w sztuce. Między gestem a obrazem medialnym*, w: *Zwrot performatywny w estetyce*, s. 313n.

[50] Por. R.W. K l u s z c z y ń s k i, *Wprowadzenie do problematyki sztuki wideo*, w: *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku. Antologia*, red. M. Hopfinger, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 330-332.

[51] Por. S z t a b i ń s k i, *Performatywna koncepcja artysty w sztuce współczesnej*, s. 33n.; K a z i m i e r s k a - J e r z y k, dz. cyt., s. 57n.; M o s z k o w i c z, dz. cyt., s. 306, 311, 314. Zob. A. T a j b e r, *Sztuka performance versus performatyka, performatyczność, performance studies*, w: *Zwrot performatywny w estetyce*, s. 46-51.

[52] Por. D z i a m s k i, dz. cyt., s. 70-72. Zob. A. Ż m i j e w s k i, *Stosowane sztuki społeczne*, „Krytyka Polityczna" 2007, nr 11-12, s. 14-24.

[53] Mówił o tym Grzegorz Dziamski w rozmowie przeprowadzonej w Galerii Miejskiej Arsenał w Poznaniu (zob. *Wartością sztuki krytycznej jest to, że wywołuje dyskusje i prowokuje do rozmów o wartościach... Z prof. Grzegorzem Dziamskim, dr Izabelą Kowalczyk, prof. Romanem Kubickim, Maciejem Mazurkiem i Januszem Marciniakiem dyskusję prowadzi Wojciech Makowiecki*, „Gazeta Malarzy i Poetów" 2001, nr 2-3(39-40), http://witryna.czasopism.pl/gazeta/drukuj_artykul.php?id_artykulu=56).

mera[54]. Artur Żmijewski, artysta będący jednym z głównych przedstawicieli sztuki krytycznej, niemal wprost realizuje myśl Adorna o włączeniu się artysty w obszary inne niż artystyczne w celu obnażania, denuncjowania sił manipulujących jednostką, ukrytych w strukturach społecznych i powiązanych z systemem kapitalistycznym oraz kulturą masową[55]. Powstaje w tym kontekście pytanie, czy podstawowym zamierzeniem artystów reprezentujących sztukę krytyczną jest podjęcie dialogu o tym (lub z tym), co krytykowane. Niekiedy bowiem radykalna agresywność krytyki, wykluczająca wielu odbiorców, albo też nadmierne wyrafinowanie subwersji, które sprawia, że stają się one nieczytelne, czyni z działania artysty monolog (a nie wprowadza na przykład „nowej dialogiczności"), „denuncjowanie systemu" zaś, zamiast świadczyć o prawdzie, okazuje się redukowaniem sztuki do roli narzędzia emancypacyjnych ideologii[56].

Władysław Stróżewski przyjmuje, że właściwa dla dzieła sztuki (można przypuszczać, że również wtedy gdy wkracza ono w dziedziny inne niż artystyczne) jest możliwość odsłaniania idei oraz prowadzenia ku metafizycznym wartościom nadestetycznym[57]. W obrębie praktyk krytycznych pojawiają się zarówno tradycyjne formy malarskie czy graficzne, jak i takie dzieła sztuki, jak instalacje bliskie rzeźbie czy działania performatywne i instalacje wideo. Uważa się też, że sam Adorno w *Dialektyce negatywnej*, pisząc o sztuce „wypowiadającej niewypowiadalne"[58], zdaje się zbliżać do metafizyki prawdy i jedności[59]. Zasadne zatem wydaje się spojrzenie na sztukę krytyczną i właściwe dla niej praktyki rozumiane jako dzieła z perspektywy nie tylko *Dialektyki negatywnej*, ale i *Dialektyki twórczości*.

W tym ujęciu sztuka społeczna, odróżniana od krytycznej (choć zwykle z nią wiązana), w większym stopniu zakładającej przygotowywanie kreatywnych scenariuszy i bezpośrednią współpracę z wybranymi środowiskami społecznymi, miałaby na celu doprowadzenie do zaistnienia sytuacji dialogowej i bezpośredniej rozmowy z konkretnymi osobami – nie tylko w pełni rzeczywistymi odbiorcami sztuki, ale i z partnerami twórcy, przyjmującymi postawę

---

[54] Zob. T.W. A d o r n o, M. H o r k h e i m e r, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, M.J. Siemek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

[55] Por. Ż m i j e w s k i, dz. cyt., s. 23n.; C. H u m p h r i e s, *Estetyka w Szkole Frankfurckiej*, w: *Estetyki filozoficzne XX wieku*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2000, s. 159-163, 165.

[56] Zob. Ż m i j e w s k i, dz. cyt., s. 23. Por. M. P o r ę b s k i, *Rok 1989. Sztuka uwikłana w ideologię (rozmowa z Bogdanem Klichem)*, w: tenże, *Krytycy i sztuka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 52, 66.

[57] Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 188-205.

[58] T.W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, S. Krzemień-Ojak, PWN, Warszawa 1986, s. 569.

[59] Por. H u m p h r i e s, dz. cyt., s. 176.

czynną. Można z pewnym uproszczeniem sugerować, że artyści „krytyczni" dokonują zmiany w dyskursie, by obnażyć zło, „społeczni" zaś próbują dokonać zmiany w systemie, by odsłonić dobro. I w sztuce krytycznej, i w sztuce społecznej ważne są „kategoria zmiany jako wartości pozytywnej oraz aktywny (sprawczy) podmiot (podmiot performatywny), który tworzy się poprzez zmiany i powoduje konkretne zmiany w otaczającej rzeczywistości, zwłaszcza poprzez wydarzenia"[60]. Sytuowałoby to obie dziedziny w obrębie zwrotu performatywnego, w ramach którego postulat zmiany systemu (czyli porządku „opresyjnego") przez krytycznego artystę wpisywałby się w stanowisko Adorna. Zwrot ten prowadzić jednak może do wyraźniejszego odróżnienia radykalnej i „monologowej" krytyki, której celem jest perswazja i wymuszenie zmian, od sytuacji konstruowania dialogu społecznego, którego celem jest dobro, wyłaniane we wspólnym dokonywaniu przemian. Ujęcie przykładu sztuki krytycznej w kategoriach dialogu pojmowanego w duchu *Dialektyki twórczości* będzie próbą ukazania pozytywnej wartości idei odsłanianej również w tego rodzaju sztuce.

Artur Żmijewski w serii *Demokracje* (z roku 2009), prezentowanej jako instalacje wideo, sfilmował manifestacje publiczne w różnych krajach[61], między innymi demonstrację antyaborcyjną w Warszawie, blokadę drogi w Izraelu, zamieszki alterglobalistyczne w Strasburgu i Drogę Krzyżową ulicami Warszawy. W filmie *Katastrofa* (z roku 2010) przedstawił reakcje ludzi na ulicy wywołane katastrofą samolotu polskiej delegacji państwowej i śmiercią prezydenta Lecha Kaczyńskiego, ujawniające różne emocje (nasilające się w konfrontacji przeciwstawiających się sobie grup społecznych)[62].

Ludzie, jako wspólnota, współtworzyli „materiał bytowy" dzieła: Żmijewski ich obserwował, słuchał i filmował. Mimo że z założenia wszelka ingerencja w utrwalony obraz i manipulacje nim zostały wykluczone – artysta pragnął przyjąć postawę „obiektywnego" rejestratora wydarzeń – to jednak materiał podlegał selekcji i montażowi. Twórca w swoim działaniu reagował na zachowania i wypowiedzi ludzi, a także pozostawał w dialogu z instalacją wideo. „Odpowiadał" i dziełu, i ludziom – nie tylko poprzez decyzję o wyborze materiału do filmowania czy sposób montowania go, ale także przez sam zamiar zachowania postawy niezaangażowanej w wydarzenia, obiektywizmu, pozostania tym, który daje innym możliwość pokazania się, wypowiedzenia i przekazania swoich poglądów. Z jednej strony odpowiadał właśnie przez za-

[60] E. D o m a ń s k a, *„Zwrot performatywny" we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie" 2007, nr 5, s. 52. Por. K a z i m i e r s k a - J e r z y k, dz. cyt., s. 56; M o s z k o w i c z, dz. cyt., s. 313n.

[61] Zob. K. S i e n k i e w i c z, *Artur Żmijewski, „Demokracje"*, https://culture.pl/pl/dzielo/artur-zmijewski-demokracje.

[62] Artur Żmijewski, *Katastrofa*, Filmoteka Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, https://artmuseum.pl/pl/filmoteka/praca/zmijewski-artur-katastrofa.

chowanie dystansu i obojętność (jakby mówił „nic nie jest tak ważne, by mnie angażowało"), z drugiej zaś we własnej wypowiedzi komentującej materiał filmowy odnosił się do niedostatków systemu demokratycznego[63], wskazując na nie także przez subwersywny charakter tytułu *Demokracje*. Wreszcie zapraszał do komunikacji innych – tych, którzy będą odpowiadać sfilmowane działania, zachowania i wypowiedzi oraz oceniać je na swój sposób.

Wykorzystanie mediów pozwalało Żmijewskiemu na posłużenie się językiem zrozumiałym zarówno dla artysty, jak i dla szerokiego kręgu odbiorców[64], subwersywność dzieła polegała jednak także na tym, że działania, obrazy i słowa oderwane od sensów, których rozumienie i uznawanie za wartości łączyło dane grupy, ukazywały eskalację emocji – groźną, można powiedzieć: złą.

Artysta, jako podmiot performatywny, „silny" przez swoją postawę obojętności, nie przyjmował za swój żadnego ze ścierających się poglądów, lecz obnażał wartość negatywną – zło – jako siłę wykorzystywaną przez politykę do manipulacji społecznością i jednostką. Tworzył sztukę krytyczną, choć – jak można przypuszczać – chce on realizować sztukę społeczną: w swoim manifeście twórczym wyraził przekonanie, że sztuka powinna wykorzystywać wszelkie możliwości komunikacyjne po to, by budować porozumienie, współtworzyć dialog, a nie tylko krytykować.

Nawiązując do koncepcji Władysława Stróżewskiego, można wskazać na rolę innego jeszcze elementu w pracach Żmijewskiego. Wydają się one mianowicie eksponować brak dopełnienia, którego można by oczekiwać w dziele zapisanym jako instalacja wideo, wykraczającym poza aktywność performatywną. Dopełnienie to – zgodnie z myślą zawartą w *Dialektyce twórczości* – jest dla intencjonalnego dzieła sztuki właściwym „dopowiedzeniem" i „dokończeniem" (które nie zawsze pokrywa się z kresem procesu twórczego)[65]. Brak dopełnienia w pracach Żmijewskiego – jak się wydaje – polega na tym, że wskutek braku partnerstwa grup społecznych nie następuje oczekiwany dialog. Cielesna i performatywna obecność prowokuje do dialogu[66] – stąd odczuwalny jest jego brak – bo tylko on może stworzyć wspólnotę partnerów posługujących się tym samym językiem, ale odmiennie oceniających rzeczywistość. Ekspozycja, przez dojmujący brak dopełnienia, brak dialogu odsłaniającego wspólną ideę dobra, dzięki której dociera się „do korzeni ludzkiego istnienia, tkwiących w Innym człowieku – w bliskości z nim i jego światem; tkwiących w czasoprzestrzeni ludzkiego zamieszkiwania"[67] (a w konsekwencji następuje zmiana

[63] Zob. S i e n k i e w i c z, dz. cyt.
[64] Por. Ż m i j e w s k i, *Stosowane sztuki społeczne*, s. 16, 19-21, 23n.
[65] Por. S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości artystycznej*, s. 331.
[66] Por. M a ń k o w s k i, dz. cyt., s. 69.
[67] Tamże, s. 71n.

zbiorowości we wspólnotę uczestnictwa, nie zaś tylko oglądania)[68], najbardziej zbliżałaby sztukę Żmijewskiego do miana społecznej. Paradoksalnie, identyfikacja „braku rozmowy", oczekiwanej jako dopełnienie przekraczające brak porozumienia na płaszczyźnie dialogu społecznego (uniemożliwiający zmianę zbiorowości we wspólnotę), dla instalacji wideo rozumianej jako dzieło sztuki staje się właśnie intencjonalnym dopełnieniem dzieła.

Tęsknocie za rozmową, która odsłania ideę, czyli intencjonalnie dopełnia sens, ukazanej przez twórcę w jego dialogu z rzeczywistością, towarzyszyć może pytanie artysty o źródło potrzeby dialogu, sensu, idei, prawdy. Jak pisze Stróżewski: „Jeśli jednak warunkiem «dialogu» twórca – rzeczywistość (całość bytu) jest odsłanianie się sensu czy sensów rzeczywistości samej, prędzej czy później paść musi pytanie o «nadawcę» tego sensu: to co dane ma się objawić nie tylko w tym co i jak jest dane, ale i w tym, przez kogo mogłoby być (lub jest) dane"[69]. Filozof niejako staje w obronie kwestionowanego przez postmodernistów sensu, biorąc pod uwagę znaczenie dialogu. Argumentacja Stróżewskiego prowadzi na płaszczyznę metafizyki: „badając najdalsze możliwe kręgi dialogu" można bowiem „uznać w sensie rezultat transcendentalnej konstytucji" lub „głos Transcendencji"[70]. Dialog artysty z filozofem dotyczyłby zatem konieczności sensu (idei, wartości) dla istnienia wspólnoty i być może wskazywałby na potrzebę włączenia w dialog „głosu transcendencji" – dla uchwycenia sensu. Sens wspólnoty, w którą przemienia się zbiorowość, odsłania się bowiem w transcendentnej nadziei na jej przyszłość[71].

Co ciekawe, w *Powtórzeniu*[72], innej instalacji wideo Artura Żmijewskiego, zaistniała rozmowa ma znaczenie kluczowe. W roku 2005 artysta ten sfilmował i przedstawił jako instalację wideo akcję naśladującą „Stanford Prison Experiment" – projekt badawczy Philipa Zimbarda z roku 1971, stanowiący symulację życia więziennego. W instalacji Żmijewskiego umundurowani „strażnicy" (wszyscy uczestnicy eksperymentu byli opłacani) nadzorowali czterech mężczyzn w jednolitych koszulach z numerami (za pomocą których ich nazywano). Po początkowym spokoju szybko pojawiły się narastające napięcia związane z utrzymaniem dyscypliny. „Strażnicy" usiłowali wyjaśniać sens reguł, „więźniowie" natomiast – nie tylko w rozmowach ze sobą – kryty-

[68] Por. A. G r a l i ń s k a - T o b o r e k, *Performans – działanie, które działa*, w: *Zwrot performatywny w estetyce*, s. 123n.

[69] S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości*, s. 227.

[70] Tamże.

[71] Por. Ch. D e l s o l, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2018, s. 205n.

[72] Artur Żmijewski, *Repetition* (tytuł oryginalny: *Powtórzenie*), Filmoteka Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, http://filmoteka.artmuseum.pl/?l=1&id=1477. Por. *Stanfordzki eksperyment więzienny*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Stanfordzki_eksperyment_wi%C4%99zienny.

kowali system. Ostatecznie, po eskalacji konfliktu między grupami, siódmego dnia „więźniowie" i „strażnicy" zdecydowali się na dialog o godności, honorze, człowieczeństwie, niebezpieczeństwie zezwierzęcenia. W wyniku tego dialogu wspólnie podjęto decyzję o przerwaniu eksperymentu (oryginalny eksperyment Zimbarda przerwano po sześciu dniach z powodu narastającej agresji, do dziś jest on krytykowany jako nieetyczny).

Wydaje się, że komunikacja polegająca na wydawaniu poleceń i konwersacje wewnątrz grup nabierały charakteru dialogu wtedy, gdy dotyczyły wartości porządku i wolności. Konieczność obustronnego zaangażowania dla zaistnienia dialogu zilustrowała doskonale sytuacja kończącej eksperyment rozmowy o wartościach, prowadzonej wspólnie przez obie grupy.

Żmijewski w samym zamyśle pracy nawiązał dialog z Zimbardem. Obecne w działaniu artysty elementy stylizacji, parafrazy czy przejęcia uznawane są przez Stróżewskiego właśnie za przykład dialogu z innym twórcą[73]. Żmijewski prawie nie ingerował w zdarzenia, czynił to tylko wtedy, gdy był indagowany przez strażników w konkretnych sprawach, a niekiedy przypominał o konieczności utrzymania porządku eksperymentu. Po jego zakończeniu natomiast rozmawiał z uczestnikami. I właśnie ten moment bezpośredniej rozmowy, będącej niejako dialogiem z materią bytową dzieła (bo przecież byli nią właściwie uczestnicy eksperymentu) jest szczególnie interesujący. Otóż sam artysta musiał zaakceptować sytuację, w jakiej się znalazł w związku ze wspólnym stanowiskiem grupy osób (czyli materii dzieła). Nawiązując do koncepcji Stróżewskiego, można zauważyć, że artysta musiał wziąć pod uwagę, co formujące się dzieło „ma do powiedzenia". Dzieło, przez zachowanie uczestników i prowadzony przez nich dialog, zdawało się „podpowiadać", że dobro wyznacza granicę penetrowania psychiki i eksperymentowania z człowiekiem. Oni sami, kierując się dobrem i podejmując dialog, dokonali zmiany dwóch ścierających się grup we wspólnotę. Dialog rozszerzył się na wiele podmiotów i wiele płaszczyzn komunikacji. W *Powtórzeniu*, które wydawać się mogło właściwą sztuce krytycznej „praktyką negatywną" – obnażającą zło wywoływane przez ograniczenia systemu – dzięki wspólnocie ukonstytuowanej przez dialog na różnych płaszczyznach odsłonięte zostało dobro. W intencjonalnym odbiorze całość akcji zapisanej jako instalacja wideo zyskała zatem walor sztuki społecznej, a zarazem ujawniły się dialog artysty z wytworem jego pracy i rola „«interakcji» między czystym pomysłem a pomysłem ucieleśniającym się w zapisie"[74].

Zastosowanie koncepcji wypracowanej przez Władysława Stróżewskiego do refleksji nad sztuką Artura Żmijewskiego oznacza oczywiście zderzenie

[73] Por. S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości*, s. 221.

[74] Tamże, s. 210.

różnych paradygmatów. Być może Żmijewski nie zaakceptowałby „idealistycznych" interpretacji swoich prac. Stróżewski sugerował znalezienie nazwy innej niż „sztuka" na określenie produkcji odrzucających rolę służebną wobec wartości, zauważał jednak, że nawet w szokujących przedsięwzięciach twórczych mogą niespodziewanie pojawić się elementy pozytywne (w tym kontekście wspomina o skrajnie transgresywnych wiedeńskich akcjonistach)[75]. Wydaje się więc, że próba wykorzystania rozważań tego filozofa na temat dialogu w celu wskazania, w jaki sposób pozytywne wartości mogą zostać odsłonięte w sztuce krytycznej i wiązać ją ze sztuką społeczną przez obecność idei dobra, ma sens poznawczy, wynikający ze zderzenia paradygmatów i różnych sposobów aplikacji myślenia dialektycznego.

Jednocześnie dzięki wskazaniu różnych sytuacji i płaszczyzn dialogu widoczna staje się intencja odsłaniania prawdy (nawet tej obnażającej zło, ostatecznie przecież krytykowane), a przede wszystkim dobra, któremu – zgodnie przekonaniem idealistycznym – towarzyszyć musi piękno. W tej optyce akcje performatywno-happeningowe, zapisane i przedstawiane jako instalacje wideo, zachowują cechy dzieła sztuki intencjonalnie odsłaniającego idee, powstającego w dialogu z własnym twórcą.

DIALOG I DZIEŁO W SZTUCE WSPÓŁCZESNEJ

Próba zastosowania zawartych w *Dialektyce twórczości* rozważań Władysława Stróżewskiego o dialogu do performansu Jerzego Beresia umożliwiła dostrzeżenie nietypowych dla tej dziedziny esencjalizmu i afirmatywności. Ujawniła też rolę podobieństwa i wspólnoty esencjalistycznego myślenia artysty i odbiorcy, dopełniających całości dzieła na poziomie intencjonalnym, wbrew podkreślanemu często związkowi performansu z koncepcją kształtowania tożsamości przez obierane role społeczne i wbrew kwestionowaniu statusu dzieła w związku z zanikiem tradycyjnego artefaktu. Wyprowadzona z dialektyki refleksja pozwoliła raczej wskazać na specyfikę intencjonalności performansu.

W opisie procesualnej instalacji Mandersa „dar z siebie", interpretowany słowem, okazał się wezwaniem do dialogu z odbiorcą, poszerzającym i dopełniającym tożsamościową narrację o sobie – „psychologicznie" skierowaną najpierw do samego siebie – o wspólne dla człowieczeństwa idee, w tym o ideę piękna. Piękno odsłonięte zostało w narracji przez jakość poetyczności wynikającą ze sposobu zestawienia elementów kolejnych instalacji, doświadczaną w intencjonalnym uchwyceniu całości procesu jako dzieła. Ujawniły

[75] Por. t e n ż e, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, w: tenże, *Wokół piękna,* s. 45.

się konieczność werbalnego „dopowiadania" w odbiorze tego rodzaju sztuki i intencjonalny charakter dzieła z tej dziedziny.

Przez diachroniczny dialog z innym twórcami i dziełami, z historią sztuki, w pracach Jerzego Beresia i Billa Violi podkreślona została trwałość idei sztuki jako dziedziny. W instalacjach tego ostatniego odniesienie do idei sacrum nadało dialogowi na różnych poziomach charakter rozmowy o tym, co najważniejsze, trwałe, transcendentne. Dyskusja inicjowana przez prace Violi (nie tylko ta z innymi twórcami) ukazała pozorność przypisywanego dziełom sztuki instalacji oderwania znaczącego od znaczonego, odsłoniła natomiast ideę takiego dzieła, związaną z autotelicznym dialogiem o definicji i strukturze artystycznego wytworu (na przykład o początku jego „osobnego" istnienia, omawianym w *Dialektyce twórczości*[76]). W interpretacji działań Artura Żmijewskiego uwidoczniło się dialektyczne rozróżnienie sztuki krytycznej jako obnażającej zło – poprzez monolog, i społecznej jako odsłaniającej dobro – poprzez dialog. Wykazano, że sztuka krytyczna staje się sztuką społeczną, gdy eksponuje potrzebę dialogu. Identyfikacja jego braku, uniemożliwiającego zmianę, okazała się przy tym intencjonalnym dopełnieniem dzieła sztuki społecznej. Dialog, intencjonalnie odsłaniając idee prawdy, dobra i piękna w relacji z Innym jako „korzenie ludzkiego istnienia"[77], umożliwia przemianę zbiorowości (także skonfliktowanej) we wspólnotę.

Wykazana w odniesieniu do wszystkich omawianych tu przykładów obecność dialogu potwierdza, że performanse i instalacje są dziełami sztuki. Charakterystyczna dla tego dialogu, niezależnie od podstawy bytowej dzieła (czy będzie nią ludzkie ciało, rzeczywiste elementy o różnej materii, zapis wideo czy grupa społeczna), jest bowiem zawsze płaszczyzna intencjonalna, na której świadoma refleksja – twórcy i odbiorcy – dopełnia dzieło. Dochodzi wówczas do odsłonięcia poziomu idei oraz wartości nadestetycznych. Fenomenologiczne rozumienie dzieła sztuki jako tworu intencjonalnego, w obrębie którego i z którym może toczyć się dialog, pozwala na uświadomienie sobie służebności dzieła sztuki wobec idei.

Wskazanie, że owa służebność wobec idei – w szczególności idei piękna i dobra – pozostaje aktualna również w sztuce współczesnej i wykracza ponad jej polityczno-emancypacyjną użyteczność, było podstawowym motywem podjęcia próby spojrzenia na tę sztukę poprzez pryzmat rozważań o dialogu zawartych w *Dialektyce twórczości* Władysława Stróżewskiego.

---

[76] Por. t e n ż e, *Dialektyka twórczości*, s. 149n.

[77] M a ń k o w s k i, dz. cyt., s. 71.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adorno, Theodor W. *Dialektyka negatywna*. Translated by Krystyna Krzemieniowa and Sław Krzemień-Ojak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986.

Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. *Dialektyka oświecenia*. Translated by Magdalena Łukasiewicz and Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994.

Bereś, Jerzy. *Wstyd: Miedzy podmiotem a przedmiotem.* Kraków: Stowarzyszenie Artystyczne Otwarta Pracownia, 2002.

Bieszczad, Lilianna. "Wprowadzenie." In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

Chilvers, Ian, and John Glaves-Smith. *Dictionary of Modern and Contemporary Art*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Culture.pl. "Sztuka zawłaszczania w Zachęcie." http://culture.pl/pl/artykul/sztuka-zawlaszczania-w-zachecie.

Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne: Na czym nam zależy?* Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.

Derrida, Jacques. "Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych." *Pamiętnik Literacki* 77, no. 2 (1986): 251–67.

Domańska, Ewa. "'Zwrot performatywny' we współczesnej humanistyce." *Teksty Drugie*, no. 5 (2007): 48–61.

Dziamski, Grzegorz. *Sztuka u progu XXI wieku*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2002.

Foster, Hal. *Powrót realnego: Awangarda u schyłku XX wieku*. Translated by Mateusz Borowski and Małgorzata Sugiera. Kraków: Universitas, 2010.

Gralińska-Toborek, Agnieszka. "Performans – działanie, które działa." In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

Guzek, Łukasz. "Wola ciała." http://www.peterstyle.eu/txt-wola.html.

Higgins, Dick. "Horyzonty." Translated by Marek Zieliński and Teresa Zielińska. In Higgins, *Nowoczesność od czasu postmodernizmu*. Translated by Krzysztof Brzeziński et al. and edited by Piotr Rypson. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.

———. "Intermedia." Translated by Marek Zieliński and Teresa Zielińska. In Higgins, *Nowoczesność od czasu postmodernizmu*. Translated by Krzysztof Brzeziński et al. and edited by Piotr Rypson. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.

Humphries, Carl. "Estetyka w Szkole Frankfurckiej." In *Estetyki filozoficzne XX wieku*. Edited by Krystyna Wilkoszewska. Kraków: Universitas, 2000.

J. Paul Getty Museum. Education Department. Who's Afraid of Contemporary Art? Information and Questions for Teaching. *Emergence, Bill Viola.* https://www.getty.edu/education/teachers/classroom_resources/curricula/contemporary_art/downloads/viola_emergence.pdf.

Kazimierska-Jerzyk, Wioletta. "Kiedy performans jest performatywny? O tak zwanym performansie klasycznym." In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

Kluszczyński, Ryszard Waldemar. *Film – wideo – multimedia: Sztuka ruchomego obrazu w erze elektronicznej*. Kraków: Rabid, 2002.

———. "Wprowadzenie do problematyki sztuki wideo." In *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku: Antologia*. Edited by Maryla Hopfinger. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005.

Łaciak, Piotr. "Jacques'a Derridy pojęcie metafizyki." *Sztuka i Filozofia*, no. 13 (1997): 57–73.

Manders, Mark. *The Absence of Mark Manders*. In Manders, *Texts*. http://www.markmanders.org/texts/.

Mańkowski, Zbigniew. "Performatywność cielesna. Cielesność performatywna: Ciało w kulturze współczesnej." In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

Moszkowicz, Mirosława. "Performatywne strategie w sztuce: Między gestem a obrazem medialnym." In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

Pasquier, Marie-Claire. *Współczesny teatr amerykański*. Translated by Elżbieta Radziwiłłowa. Warszawa: PIW, 1987.

Porębski, Mieczysław. "Rok 1989: Sztuka uwikłana w ideologię (rozmowa z Bogdanem Klichem)." In Porębski, *Krytycy i sztuka.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.

Psyrra, Maro. "Bill Viola: *Mater Dolorosa*. Imagines pietatis." https://interartive.org/2011/06/bill_viola_mater_dolorosa.

Ricoeur, Paul. *O sobie samym jako innym*. Translated by Bogdan Chełstowski. Warszawa: PWN, 2005.

Sienkiewicz, Karol. "Artur Żmijewski, *Demokracje*." https://culture.pl/pl/dzielo/artur-zmijewski-demokracje.

Solewski, Rafał. "Dziedzictwo i dzieło sztuki: Jako odpowiedź i jako dar." In *Dziedzictwo i odpowiedź w sztuce współczesnej / Heritage and Response in Contemporary Art*. Edited by Łukasz Murzyn, Rafał Solewski, Sebastian Stankiewicz, and Bernadeta Stano. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP, 2018.

Stróżewski, Władysław. *Dialektyka twórczości*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1983.

———. "Dialektyka twórczości artystycznej." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.

———. "O możliwości sacrum w sztuce." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.

———. "Trzy wyniary dzieła sztuki." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.

———. "Wartości estetyczne i nadestetyczne." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.

Sztabiński, Grzegorz. "Modernistyczna i postmodernistyczna koncepcja dialogu sztuk: Environment a sztuka instalacji." In *Dialog sztuki dawnej i współczesnej: Materiały konferencyjne*. Edited by Grzegorz Sztabiński. Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 1996.

———. “Performatywna koncepcja artysty w sztuce współczesnej.” In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

Tajber, Artur. “Sztuka performance versus performatyka, performatyczność, performance studies.” In *Zwrot performatywny w estetyce*. Edited by Lilianna Bieszczad. Kraków: Libron, 2013.

“Wartością sztuki krytycznej jest to, że wywołuje dyskusje i prowokuje do rozmów o wartościach... Z prof. Grzegorzem Dziamskim, dr Izabelą Kowalczyk, prof. Romanem Kubickim, Maciejem Mazurkiem i Januszem Marciniakiem dyskusję prowadzi Wojciech Makowiecki.” In *Gazeta Malarzy i Poetów*, no. 2–3 (2001). http://witryna.czasopism.pl/gazeta/drukuj_artykul.php?id_artykulu=56.

Żmijewski, Artur. “Stosowane sztuki społeczne.” *Krytyka Polityczna*, no. 11–12 (2007): 14–24.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Rafał SOLEWSKI – Dialogiczny kontekst dzieła sztuki. Próba odniesienia Władysława Stróżewskiego koncepcji dialektyki twórczości do wybranych przykładów współczesnej sztuki performansu i instalacji wideo

DOI 10.12887/33-2020-1-129-10

W artykule przybliżone zostały rozważania dotyczące intencjonalnego dzieła sztuki oraz dialogu przedstawione w *Dialektyce twórczości* Władysława Stróżewskiego, a następnie podjęto próbę zastosowania ich do interpretacji performansu Jerzego Beresia, instalacji Marka Mandersa, instalacji wideo Billa Violi oraz sztuki krytycznej Artura Żmijewskiego. Refleksja inspirowana rozważaniami Stróżewskiego o dialogiczności procesu twórczego pozwala dostrzec specyfikę intencjonalności performancu oraz wskazać w działaniu Beresia nietypowe dla tej dziedziny esencjalizm i afirmatywność. „Dar z siebie” czyniony przez twórcę interpretowany jest jako wykraczające poza jego osobistą narrację, czytelne w intencjonalnej konkretyzacji wezwanie do dialogu, w procesualnej instalacji Mandersa wyrażone za pomocą metafory. Na pozorność przypisywanego sztuce instalacji oderwania znaczącego od znaczonego wskazuje natomiast dialog Violi z innymi twórcami i ich dziełami, odsłaniający też obecność wartości sacrum w jego pracach. Ujęcie dialektyczne pozwala uchwycić moment stawania się instalacji jako osobnego dzieła. Interpretacja działań Żmijewskiego pokazuje, że sztuka krytyczna staje się sztuką społeczną, gdy eksponuje potrzebę dialogu, oraz że identyfikacja uniemożliwiającego zmianę braku dialogu może stać się intencjonalnym dopełnieniem dzieła w uprawianej przez tego artystę dziedzinie; ponadto interpretacja ta ujawnia, w jaki sposób dialog prowadzi do przemiany zbiorowości we wspólnotę przez odsłonięcie dobra i piękna. Przemyślenia autora artykułu prowadzą do konstatacji, że zasada służebności sztuki wobec idei pozostaje aktualna i urzeczywistniana jest również w dziełach współczesnych, rozumianych jako twór intencjonalny.

Słowa kluczowe: Władysław Stróżewski, dialektyka, dialog, intencjonalne dzieło sztuki, performans, instalacja
Kontakt: Katedra Nauk o Sztuce, Wydział Sztuki, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, ul. Mazowiecka 43, 30-019 Kraków
E-mail: rafal.solewski@up.krakow.pl
http://www.wydzialsztuki.up.krakow.pl/wydzial/struktura/katedra-teorii-sztuki-i-edukacji-artystycznej-3/

Rafał SOLEWSKI, The Dialogical Context of a Work of Art: An Attempt to Apply Władysław Stróżewski's Concept of the Dialectic of Creativity to Selected Modern Instances of Performance Art and Video Installation

DOI 10.12887/33-2020-1-129-10

The article scrutinizes the concept of the intentionality of a work of art, as well as that of dialogue, as expounded in Władysław Stróżewski's *Dialektyka twórczości* [The Dialectic of Creativity]. The concepts in question are then applied in an analysis of Jerzy Bereś's performance art, Mark Manders's installations, Bill Viola's video installations, and Artur Żmijewski's critical art. Inspired by Stróżewski's concept of the dialogical nature of the creative process, the proposed interpretation of the mentioned works makes it possible to discern the peculiarities of the intentionality of performance art, as well as to discover, in the case of the art of Bereś, qualities of essentialism and affirmativeness, which are not typical of performance as such. The 'gift of self' made by the artist is interpreted as a call for dialogue which goes beyond a personal narration and is discernible in an intentional concretization. In the case of Manders's processual installation, the call in question is expressed by means of a metaphor. Viola's dialogue with other artists, which exposes the presence of the scared as a value in his works, is, in turn, evidence of the merely apparent nature of the detachment of the signifier from the signified, so far considered as a characteristic mark of the art of installation. A dialectical approach, instead, makes it possible to grasp the moment an installation comes into being as a separate work. The interpretation of Żmijewski's artistic endeavors proposed in the article leads to the conclusion that whenever critical art displays a need for dialogue, it becomes social art, and that a recognition of the absence of dialogue (which precludes change) may become an intentional complement to a work of social art. Moreover, the interpretational approach used throughout the article shows how dialogue, by unfolding the good and beauty, contributes to the transformation of a human collectivity into a community. The author argues that the principle that art is a servant of ideas is still valid and that its functioning can be seen also in works of modern art, once they are conceived as intentional objects.

Keywords: Władysław Stróżewski, dialectic, dialogue, intentionality of a work of art, performance, installation

Contact: Department of Art Studies, Faculty of Art, Pedagogical University of Cracow, ul. Mazowiecka 43, 30-019 Cracow, Poland
E-mail: rafal.solewski@up.krakow.pl
http://www.wydzialsztuki.up.krakow.pl/wydzial/struktura/katedra-teorii-sztuki-i-edukacji-artystycznej-3/

DIALOGICZNE PODSTAWY GOSPODARKI

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 207-235
DOI 10.12887/33-2020-1-129-11

Włodzimierz KACZOCHA

KU POZYTYWNEJ KONKURENCJI I SOLIDARNOŚCI SPOŁECZNEJ
Wartości i normy etyczne w gospodarce wolnorynkowej

W okresie zaawansowanego rozwoju kapitalizmu, gdy wolny rynek opanowany jest przez rozbudowane strukturalnie organizacje gospodarcze (które działają jako siły dominujące), samorzutnie pojawiają się siły przeciwważne i – najpierw w formie rozproszonej, a następnie zorganizowanej (jako społeczne siły przeciwważne) – przeciwstawiają się dominacji sił większych, doprowadzając do wzajemnej równowagi. Wolny rynek oraz rozwój gospodarczy podlegają wówczas przynajmniej częściowej kontroli ze strony sił przeciwważnych.

Jeden z celów artykułu stanowi prezentacja oraz rekonstrukcja poglądów wybranych autorów dwu orientacji teoretycznych w ekonomii: ekonomii neoklasycznej i ekonomii neoinstytucjonalnej – poglądów dotyczących założeń filozoficznych oraz miejsca i znaczenia etyki w gospodarce wolnorynkowej. Wybór tych właśnie orientacji opiera się na (subiektywnym) przekonaniu, że stanowiska Fredricha A. von Hayeka oraz Miltona Friedmana są reprezentatywne dla ekonomii klasycznej, która dystansuje się od interwencji etyki w działalność biznesową, podczas gdy poglądy na temat związków etyki z gospodarką głoszone przez Johna K. Galbraitha i Jamesa M. Buchanana akceptowane są w ramach ekonomii neoinstytucjonalnej.

Artykuł ma również na celu omówienie holistycznego stanowiska filozoficzno-teologicznego i etycznego w kwestiach związanych z gospodarką (wolnym rynkiem, konkurencją i zyskiem), które wyrażone zostało zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Papieże podkreślają, że rozwój ekonomiczny może dokonywać się w oparciu o określone wartości i normy moralne. W artykule podjęto zatem refleksję nad znaczeniem papieskiego nauczania dla szeroko rozumianych działań gospodarczych.

W pierwszej części artykułu przedstawiono poglądy dotyczące gospodarki i wolnego rynku oraz etyki opracowane w ramach ekonomii neoklasycznej, czyli ekonomii tak zwanego głównego nurtu. Teoretycy tego nurtu – jak wspomniano – wyłączają gospodarkę z kontekstu kulturowego, a tym samym dystansują się od etyki. Omówiono również poglądy rozwijane w ramach ekonomii instytucjonalnej oraz neoinstytucjonalnej, które zorientowane są opozycyjnie wobec stanowiska głównego nurtu ekonomii. Instytucjonaliści sytuują gospodarkę i wolny rynek w ich kontekście kulturowym i postulują poddanie działalności gospodarczej etyce, w tym podporządkowanie konku-

rencji konkretnym zasadom postępowania. W części tej zaprezentowano też dwie koncepcje etyczne odnoszące się do gospodarki wolnorynkowej. Pierwsza sformułowana została przez Elaine Sternberg i nazwana etyką „czystego biznesu." Opiera się ona na przyjętym w ekonomii neoklasycznej założeniu, że nadrzędnym celem gospodarki jest maksymalizacja zysku. W ramach drugiej koncepcji, opracowanej przez Lynn Sharp Paine, zaproponowane zostały zasady pozytywnej konkurencji na rynku, które autorka wywodzi z inspiracji ekonomii neoinstytucjonalnej.

W drugiej części artykułu przedstawiono natomiast stanowisko solidarystyczne dotyczące gospodarki i rynku, obecne w doktrynie społecznej Kościoła i sformułowane przez papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. W nauczaniu papieży – obok wartości solidarności – również sprawiedliwość oraz określone cnoty, normy i zasady odniesione zostały do gospodarki i wolnego rynku, a w szczególności do działalności osób jako podmiotów procesów gospodarczych. Papieże uzasadniają teologicznie i filozoficznie założenie o łączności gospodarki i etyki oraz o odpowiedzialności osób za skutki społeczne i ekologiczne działalności gospodarczej, a także za jej konsekwencje antropologiczne (na przykład atomizację społeczną wywołaną przez działanie wolnego rynku czy eksploatację zarówno ludzi, jak i zasobów przyrody dopuszczane przez „paradygmat technokratyczny"). Rozważania prezentowane w obu częściach niniejszej pracy stanowią uzupełnienie oraz rozwinięcie analiz zawartych w artykule *Od separatyzmu do postawy solidarności*[1].

W zakończeniu pracy sformułowano ocenę poglądów przedstawionych w obu jej częściach oraz autorską sugestię przyjęcia przez właścicieli i menedżerów gospodarki zasad pozytywnej konkurencji oraz wartości i norm etycznych głoszonych w nauce społecznej papieży.

GOSPODARKA, WOLNY RYNEK I KONKURENCJA W UJĘCIU DWÓCH ORIENTACJI W EKONOMII

EKONOMIA GŁÓWNEGO NURTU (NEOKLASYCZNA)

Stanowisko uzasadniające niezależność gospodarki i wolnego rynku od etyki i polityki głoszone jest w ramach głównego nurtu ekonomii (ekonomii neoklasycznej). Do dwudziestowiecznych twórców tej orientacji teoretycznej należeli między innymi Friedrich von Hayek i Milton Friedman. Hayek pisał,

[1] Zob. W. K a c z o c h a, *Od separatyzmu do postawy solidarności. Normy etyczne a wolny rynek*, „Ethos" 31(2018) nr 1(121), s. 149-173.

że jakakolwiek ingerencja w „samorzutny" rozwój gospodarki oraz działania wolnego rynku „zawsze stanowi [...] niesprawiedliwy akt, na mocy którego ktoś jest poddawany opresji"[2]. Friedman, podobnie jak inni, głosił autonomię wolnego rynku i gospodarki, a za cel biznesu uważał maksymalizację zysków właścicieli spółki lub przedsiębiorstwa. Słynne stało się jego stwierdzenie, że zyski osiągane zgodnie z regułami „gry" rynkowej w ramach „otwartej i wolnej konkurencji, bez podstępów i oszustw"[3] zasługują na aprobatę indywidualną i społeczną.

W ekonomii neoklasycznej uznano zatem gospodarkę i rynek za byty autonomiczne wobec polityki, wartości kultury oraz etyki – inaczej mówiąc, wyłączono kwestie etyczne i społeczne z obszaru refleksji teoretycznej. Przedstawiciele tego nurtu postrzegają wolny rynek oraz konkurencję wolnorynkową jako części całkowicie autonomicznego systemu gospodarki, który funkcjonuje wedle własnych prawidłowości i procedur, niemających żadnych związków z wartościami kultury, a zatem niezależnych również od wartości etycznych. Peter Pratley stwierdza, że zwolennicy ekonomii neoklasycznej mają „własną zasadę normatywną: „maksymalizacja zysków prywatnych, redukcja kosztów"[4]; jego zdaniem „utrzymuje się przekonanie, że jest to amoralna zasada niemieszcząca się w zakresie bezpośrednich twierdzeń moralnych"[5].

Pośród wielu zagadnień teoretycznych rozwijanych w ramach tego nurtu ekonomii należy wymienić model „doskonałej konkurencji", w którym przyjęto między innymi następujące założenia, zrekonstruowane przez Bożenę Klimczak: „Towar na danym rynku jest ogólnie dostępny, transakcje są dokonywane masowo, jest wielu uczestników rynku, z których żaden nie ma wpływu na cenę i inne warunki transakcji, wszyscy uczestnicy rynku są doskonale poinformowani zarówno o cenach, jak i ofertach, informacje rynkowe są darmowe, więzi między uczestnikami rynku występują jedynie w formie transakcji sprzedaży"[6]. Klimczak zauważa również, że gdy założenia te realizowane są na wszystkich rynkach, to można udowodnić, iż ukształtują się tam ceny, które zapewnią równowagę między popytem a podażą[7].

Inne ważne założenie o charakterze filozoficznym, które przyjmują twórcy ekonomii neoklasycznej głosi, że każda racjonalna jednostka dąży w swej dzia-

---

[2] F.A. v on H a y e k, *Ład rynkowy, czyli katalaksja*, tłum. W. Buchner, „Znak-Idee" 1994, nr 6, s. 57.

[3] M. F r i e d m a n, *Społeczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków*, tłum. J. Sójka, w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskie*j, tłum. J. Sójka i in., red. L.V. Ryan, J. Sójka, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1997, s. 58.

[4] P. P r a t l e y, *Etyka w biznesie*, tłum. M. Albigowski, Gebethner & Ska, Warszawa 1998, s. 42.

[5] Tamże.

[6] B. K l i m c z a k, *Etyka gospodarcza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, Wrocław 2011, s. 15.

[7] Por. tamże.

łalności gospodarczej do osiągnięcia maksimum zysku w warunkach konkurowania na wolnym rynku, czyli bez żadnego zewnętrznego przymusu. Dążenie do indywidualnego zysku wypływa z natury człowieka, a każde ograniczenie tego dążenia, regulowanie rynku przez państwo czy narzucanie jakichkolwiek norm postępowania stanowi pogwałcenie wolności jednostki.

Nie podejmując krytycznej analizy założeń i teoretyczno-empirycznej przydatności modelu konkurencji dla opisu faktycznego przebiegu konkurencji na rynku, sformułować można dwie uwagi. Po pierwsze, model ten ma charakter stochastyczny, jego założenia odnoszą się bowiem do zdarzeń i obiektów masowych, a przecież na rynku konkurują konkretne podmioty (przedsiębiorstwa, spółki czy poszczególne jednostki), posługujące się własnymi strategiami, w których często pojawiają się cele etyczne (wyrażone na przykład w misji danej spółki czy przedsiębiorstwa). Po drugie, założenia modelu konkurencji nie zawierają żadnych odniesień aksjologicznych, jak gdyby miała ona miejsce poza kontekstem kulturowym oraz społecznym. Zwolennicy ekonomii neoklasycznej analizują i oceniają funkcjonowanie przedsiębiorstwa „wyłącznie przez pryzmat kategorii prawnych i finansowych”[8]. Zdaniem wybitnych ekonomistów George'a A. Akerlofa i Roberta J. Shillera (laureatów Nagrody Nobla z dziedziny ekonomii) „czyste modele ekonomiczne formułowane w ekonomii neoklasycznej nie uwzględniają społeczeństwa obywatelskiego [...], żyjemy w społeczności, w której ludzie troszczą się wzajemnie o siebie i pomagają sobie nawzajem”[9] poza rynkiem i wymieniają towary oraz usługi za darmo lub za symboliczną opłatą. W związku z tymi opiniami przypomnieć należy, że w latach czterdziestych dwudziestego wieku Edward Taylor, wybitny polski ekonomista, głosił pogląd opozycyjny w stosunku do ekonomii neoklasycznej, za główny czynnik rozwoju gospodarczego uważając nie zysk i kapitał, lecz „charakter, kulturę i moralność ludzi”[10], samo bogactwo bowiem nie „powiększa szczęścia ludzkości”[11].

Zasady ekonomii neoklasycznej stanowią teoretyczną podstawę dla autorów prac zajmujących się empirycznymi zagadnieniami konkurencji na wolnym rynku, w tym zagadnieniem strategii konkurowania. Szczegółowa analiza książek i artykułów temu poświęconych nie jest jednak przedmiotem niniejszych rozważań. Z dostępnych pozycji wybrano jedynie kilka prac opublikowanych przez wydawnictwa naukowe, których odbiorcy należą do środowisk akademickich uczelni ekonomicznych i które wykorzystywane są

[8] K. G o ł a t a, *Społeczna nieodpowiedzialność biznesu a niszczenie wizerunku przedsiębiorstwa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 74(2017) no. 4, s. 217.

[9] G.A. A k e r l o f, R.J. S h i l l e r, *Złowić frajera. Ekonomia manipulacji i oszustwa*, tłum. Z. Matkowski, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Warszawa 2017, s. 162.

[10] E. T a y l o r, *Teoria produkcji*, Wydawnictwo K. Rutskiego, Warszawa–Łódź 1947, s. 381.

[11] Tamże.

między innymi jako lektury polecane studentom. W żadnej z tych prac nie wspomniano, że konkurencja może być regulowana przez normy etyczne lub zasady profesjonalnego działania powiązane z wartościami i normami etycznymi ani nie omówiono związanych z tym problemów. Wprawdzie niektórzy autorzy lakonicznie stwierdzają, że uczestnicząc w konkurencji rynkowej, należy respektować zasadnicze wartości[12], nie informują jednak czytelnika, o jakie wartości chodzi. W ekonomii szczegółowej poświęconej analizom i projektom działań konkurencyjnych i ufundowanej na twierdzeniach i założeniach głównego nurtu akceptuje się zatem postawę badawczą, którą można nazwać separatyzmem etycznym. Jeżeli zaś w szkołach ekonomicznych nie naucza się etyki biznesu, ich absolwenci utwierdzają się w przekonaniu, że strategie konkurencyjne realizowane są niejako poza etyką, a wolny rynek stanowi wartość autonomiczną.

EKONOMIA NEOINSTYTUCJONALNA

Ekonomia neoinstytucjonalna jako orientacja teoretyczna ukształtowała się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku w Stanach Zjednoczonych. Do jej inicjatorów należą między innymi John K. Galbraith, Gunnar Myrdal, Richard A. Musgrave i James M. Buchanan[13] (który współtworzy także „ekonomię wyboru publicznego" zajmującą się zagadnieniami zależności między gospodarką a polityką, w szczególności polityką społeczną). Myśliciele ci aprobują i rozwijają poglądy pierwszego pokolenia instytucjonalistów w USA, do którego należeli między innymi Thorstein Weblen (1857-1929) i John R. Commons (1868-1940). Twierdzili oni, że ekonomia powinna wykorzystywać rezultaty badań prowadzonych w innych dyscyplinach społecznych, między innymi w etyce, dzięki czemu można będzie szeroko i precyzyjnie wyjaśniać oraz interpretować działalność ekonomiczną człowieka. Weblen dowodził, że

[12] Zob. *Konkurencyjność przedsiębiorstw. Nowe podejście*, red. E. Skawińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 2002; A. K a l e t a, *Strategia konkurencji w przemyśle*. Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego, Wrocław 2010; B. F r y z e ł, *Kultura a konkurencyjność przedsiębiorstwa*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora, Toruń 2004; M.J. S t a n k i e w i c z, *Konkurencyjność przedsiębiorstwa. Budowanie konkurencyjności przedsiębiorstwa w warunkach globalizacji*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora, Toruń 2005.

[13] Szerzej na temat poglądów teoretycznych i politycznych instytucjonalistów oraz ekonomii instytucjonalnej por. H. Z b o r o ń, *Teorie ekonomiczne w perspektywie poznawczej konstruktywizmu społecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, Poznań 2005, s. 237-322; M. R a t a j c z a k, *Instytucjonalizm – wzbogacenie czy alternatywa ekonomii głównego nurtu*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polaszkiewicz, J. Boehlke, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.

właśnie wszelkie instytucje społeczne – w tym gospodarcze – stanowią podstawę życia i rozwoju społecznego. W instytucjach ustanawia się reguły działań gospodarczych i społecznych, formułuje się normy postępowania moralnego niezbędne do podtrzymywania związków między ludźmi w każdej dziedzinie życia, a to znaczy również w ich działalności gospodarczej, która może się rozwijać dzięki współpracy opartej na wzajemnym zaufaniu.

W nawiązaniu do tego poglądu neoinstytucjonaliści dowodzą, że zarówno kooperacja, jak i konkurencja w gospodarce i na rynku przebiega w różnych kontekstach: społecznym, prawnym, politycznym, obyczajowym i etycznym, czyli w ramach szeroko rozumianej kultury. A zatem w badaniach ekonomicznych oraz w projektowaniu rozwoju gospodarki należy dostrzegać czynniki pozaekonomiczne, w tym wartości i normy moralne, które – obok czynników ekonomicznych – współkształtują procesy gospodarcze. Rynek myśliciele ci uznają za instytucję społeczno-gospodarczą usytuowaną w ramach wymienionych kontekstów kultury. Buchanan pisze, że rynek jest „procesem instytucjonalnym”[14]: „Bez odpowiednich praw i instytucji, zawierających określone, respektowane i/lub egzekwowane prawa własności prywatnej i procedury gwarantujące przestrzeganie umów, rynek [...] nie mógłby wytworzyć samorzutnego ładu ucieleśniającego «efektywność», rozumianą jako maksymalizacja wartości”[15]. Ponadto do owych gwarantów (czynników) autor zalicza „zwyczaje, tradycje, nakazy moralne”[16], a więc wartości kultury, które ograniczają „krótkowzroczny”[17] egoizm w biznesie. Zdaniem Buchanana jednostka powinna dokonać swoistego skoku moralnego, przekroczyć egoistyczne interesy i respektować społecznie przyjęte normy moralne, takie jak podmiotowe traktowanie partnerów na rynku, uczciwość w zawieraniu umów, prawdomówność i zawieranie kompromisów[18].

Instytucjonaliści formułują swoje stanowisko w opozycji do ekonomii neoklasycznej. Galbraith uważał, że teorie klasyczne mogą być przydatne do wyjaśniania określonych procesów i działań gospodarczych, krytykował jednak ich autorów za pogląd, że uprawianie ekonomii jako nauki ścisłej uwalnia ich od jakichkolwiek zobowiązań społecznych czy moralnych: „Sytuacja może nie być ani dobra, ani sprawiedliwa, a nawet może być nie do zniesienia, ale to nie ma nic wspólnego z ekonomistami jako przedstawicielami swej dyscypliny. Ponieważ ekonomia domaga się uznania jej za naukę ścisłą, musi się odciąć od sprawiedliwości czy niesprawiedliwości, od bólu i cierpienia związanego z systemem. Zadaniem ekonomisty jest bezstronna analiza, opis,

[14] J.M. B u c h a n a n, *Wyłanianie się ładu*, tłum. K. Gurba, „Znak-Idee” 1994, nr 6, s. 118.
[15] Tamże.
[16] Tamże, s. 119.
[17] Tamże, s. 118n.
[18] Tamże.

a gdzie to możliwe, sprowadzanie rozumowania do wzorów matematycznych, a nie wydawanie moralnych sądów”[19]. Takie stanowisko oczywiście odrzuca jakiekolwiek związki ekonomii z innymi naukami społecznymi, a procesy gospodarcze izoluje od czynników kulturowych. Galbraith nie wspomina o pozytywistycznym (scjentystycznym) założeniu metodologicznym, zgodnie z którym nauka powinna być neutralna aksjologicznie i posługiwać się wyłącznie językiem sformalizowanym, lecz milcząco takie założenie odrzuca. Jako neoinstytucjonalista, badając procesy gospodarcze, w całej swojej twórczości poświęca wiele uwagi czynnikom kulturowym, w tym wartościom etycznym oraz ich wpływowi na rozwój gospodarki.

Przeciwstawiając się głównemu nurtowi w ekonomii, Galbraith sformułował w połowie dwudziestego wieku teoretyczną koncepcję siły przeciwważnej (ang. countervailing power), która, działając poprzez „samorzutnie” tworzone przez ludzi instytucje i organizacje, skutecznie przeciwstawia się siłom (czyli instytucjom) gospodarczym dominującym w gospodarce i na wolnym rynku. W tytule swojej książki *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*[20] autor wspomina o koncepcji, w tekście pracy określa ją zaś niekiedy jako teorię. Z pewnością jest to koncepcja teoretyczna, nie zaś rozwinięta teoria empiryczna, ale jej stwierdzenia wyjaśniają pewne zjawiska gospodarcze, kulturowe i społeczne. Założenia teoretyczne, które uczony przedstawił jedynie częściowo (część z nich trzeba dopiero zrekonstruować na podstawie jego wypowiedzi), można stosować w celu wyjaśnienia pewnych społecznych i gospodarczych zjawisk rynkowych. Galbraith pisze, że na wolnym rynku działają siły dominujące: monopole niszczą konkurencję ze strony słabych podmiotów gospodarczych, pracodawcy narzucają swoje warunki płacowe, producenci mają przewagę nad konsumentami. Ze względu na konieczność obrony interesów materialnych słabszych podmiotów (na przykład hurtowników czy pojedynczych przedsiębiorców) oraz pracobiorców i konsumentów pojawia się potrzeba stworzenia w ramach wolnego rynku przeciwważnej potęgi, która skutecznie wystąpi przeciwko siłom panującym.

Podstawą tego poglądu jest milcząco przyjęte założenie, że gorsza pozycja ekonomiczna ludzi na wolnym rynku generuje indywidualną postawę psychologiczną (wynikającą z potrzeby wzmocnienia własnej pozycji), która pobudza jednostki do czynnego sprzeciwu wobec dominujących sił ekonomicznych. Warunek konieczny, by można było doprowadzić do równowagi sił między słabszymi a mocniejszymi, to pewne minimum sprzyjających okoliczności

[19] J.K. G a l b r a i t h, *Ekonomia w perspektywie. Krytyka historyczna*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1991, s. 137.

[20] Zob. t e n ż e, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*, Houghton Mifflin, New York 1952.

oraz zdolność organizowania i zrzeszania się ludzi, a także motywacja etyczna: sprzeciw wobec dominacji silniejszych podmiotów gospodarczych. Tak więc Galbraith eksponuje znaczenie dyspozycji psychologicznych, zdolności organizacyjnych, przekonań etycznych i warunków politycznych. Kiedy bowiem mówi o sprzyjających okolicznościach, ma zapewne na myśli kontekst państwa demokratycznego: organizowanie się sił przeciwważnych jest możliwe tylko w warunkach wolności pozytywnej (i zarazem politycznej), gdyż w państwie totalitarnym czy autorytarnym władza nigdy na to nie zezwoli. Formułowane przez Galbraitha stwierdzenia oparte są na założeniu, że dominującą siłę ekonomiczną utrzymuje „w szachu" przeciwważna siła tych, którzy znajdują się w orbicie (zasięgu) jej działania. Pierwsza siła niejako „rodzi" drugą; siła dominująca – wbrew swoim interesom – generuje siłę przeciwważną.

We omawianej książce Galbraith opisuje powstanie i działanie sił przeciwważnych w Stanach Zjednoczonych. W okresie, który badał, czyli w latach po drugiej wojnie światowej, przewadze monopoli producentów na wolnym rynku sprzeciwili się nabywcy, hurtownicy oraz organizacje konsumentów, którzy zaczęli współkształtować ceny produktów, związki zawodowe przeciwstawiały się zaś niskim płacom. Powstanie sieci sklepów spożywczych i domów towarowych sprawiło, że zaczęły one określać profil produkcji wielkich spółek przemysłu spożywczego. Ekonomiści jednak tego nie przewidzieli. Zdaniem Galbraitha, w podobnej sytuacji powinniśmy zawsze oczekiwać pojawienia się siły przeciwważnej ograniczającej panowanie silnych podmiotów gospodarczych na wolnym rynku[21].

Opisywaną przez Galbraitha prawidłowość skonkretyzować można następująco: w okresie zaawansowanego rozwoju kapitalizmu, gdy wolny rynek opanowany jest przez rozbudowane strukturalnie organizacje gospodarcze (które działają jako siły dominujące), samorzutnie pojawiają się siły przeciwważne i – najpierw w formie rozproszonej, a następnie zorganizowanej (jako społeczne siły przeciwważne) – przeciwstawiają się dominacji sił większych, doprowadzając do wzajemnej równowagi. Wolny rynek oraz rozwój gospodarczy podlegają wówczas przynajmniej częściowej kontroli ze strony sił przeciwważnych. Działanie siły przeciwważnej w formie rozproszonej wyraża się na przykład w lokalnych protestach grupowych, na przykład w sprzeciwie drobnych kupców wobec lokowania na ich terenie marketu czy mieszkańców jakiejś dzielnicy wobec budowania ferm drobiowych w pobliżu ich domów. Instytucjonalna, czyli zorganizowana siła przeciwważna ma na celu stałą kontrolę oraz powściąganie ekspansji sił ekonomicznych, występuje przeciw ich dominacji na rynku lokalnym, regionalnym, krajowym i globalnym, tworząc

[21] Por. t e n ż e, *Społeczeństwo dobrobytu. Państwo przemysłowe*, tłum. J. Prokopiuk, Z. Zinserling, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 288n.

w tym celu określone instytucje działające przeważnie w oparciu o wolontariat (jak ruch społeczny zielonych czy ruch „slow food", który prowadzi własne sklepy spożywcze i restauracje)[22]. Rozproszone siły przeciwważne, jak i te, które stale oddziałują przez dłuższy okres, obok wyrażania sprzeciwu ekonomicznego głoszą radykalną krytykę etyczną sił dominujących, zarzucając im przede wszystkim rozwijanie konsumizmu i niszczenie przyrody.

DWIE KONCEPCJE ETYCZNE DOTYCZĄCE WOLNEGO RYNKU I KONKURENCJI

Wyboru omawianych niżej koncepcji dokonałem na podstawie subiektywnego przekonania, ukształtowanego w trakcie wieloletnich osobistych kontaktów z właścicielami przedsiębiorstw i menedżerami, którzy – jak sądzę – w większości akceptują ekonomię neoklasyczną, a w szczególności ufundowaną na niej ideologię neoliberalną, głoszącą hasła autonomii rynku, maksymalizacji zysku i wolnej konkurencji, dopuszczającej w ograniczonym zakresie kontrolowanie przez państwo i prawo tylko niektórych sektorów gospodarki o znaczeniu ogólnospołecznym (jak energetyka, eksploatacja surowców czy produkcja lekarstw). Niektórzy właściciele i menedżerowie opowiadają się za radykalną wersją tej ideologii, aprobując libertariański pogląd głoszący, że skoro gospodarka i wolny rynek najlepiej rozwijają się bez zewnętrznych interwencji, to wszelkie regulacje ze strony państwa i prawa są zbędne – z wyjątkiem chronienia własności prywatnej oraz zapewnienia egzekucji wyroków sądowych w sprawach niewywiązywania się z umów gospodarczych. W środowisku tym często wymienia się z aprobatą wspomniany już pogląd Hayeka uznający każdą zewnętrzną ingerencję w rozwój gospodarki za akt przymusu.

Zwolennicy obu wersji ideologii twierdzą, że w swojej praktyce zawodowej kierują się etyką „czystego biznesu", sformułowaną przez Elaine Sternberg w głośnej książce *Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*[23]. Moje doświadczenie członka kapituły nagrody przyznawanej w ramach Programu Promocji Kultury Przedsiębiorczości „Fair Play" afiliowanym przy Krajowej Izbie Gospodarczej pozwala mi jednak wyrazić pogląd, że menedżerowie i przedsiębiorcy uczestniczący w tym programie faktycznie nie akceptują żadnej z opisanych

[22] Szerzej na temat powstawania sił przeciwważnych w gospodarce i mediach, por. W. K a c z o c h a, *Demokracja proceduralna oraz republikańska*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, Poznań 2004, s. 256-281.

[23] Zob. E. S t e r n b e r g, *Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*, tłum. P. Łuków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998. Zob. też: t a ż, *Just Business: Business Ethics in Action*, Little Brown & Co., London 1994.

tu wersji ideologii, lecz opowiadają się za prawnym regulowaniem polityki gospodarczej państwa oraz respektują pozytywną konkurencję rynkową.

Eyka „czystego biznesu"

Elaine Sternberg nie deklaruje expressis verbis, że opracowała rozbudowaną koncepcję etyczną, kierując się założeniami ekonomii głównego nurtu, łatwo jednak dostrzec, że formułowane przez nią poglądy korespondują z zasadami tej ekonomii oraz z hasłami ideologii neoliberalnej. Autorka pisze: „Przedmiotem czystego biznesu jest etyka biznesu, a nie sens życia [...]. Żeby wyjaśnić, w jaki sposób wartości moralne wpływają na działania gospodarcze, nie musimy określać sensu życia"[24]. Sternberg przejmuje niektóre założenia z modelu doskonałej konkurencji: „Rynek to nadzwyczaj wydajny system informacji, który pojedyncze decyzje milionów konsumentów automatycznie przekłada na proste ceny. Wyraźnie odzwierciedlając podaż i popyt, ceny rynkowe udzielają wszechstronnych informacji o tym, co jest cenione"[25]. Zarazem zastrzega, że „nawet najlepsze rynki nie wyznaczają celów", albowiem pewne cele działalności gospodarczej są wyznaczane w kontekście „zaangażowanych wartości"[26], co oznacza, że niektóre spośród nich trzeba uznać „za zbyt ważne, aby można było podporządkować je maksymalizowaniu długoterminowej wartości dla właściciela"[27] (dotyczy to na przykład opieki zdrowotnej, edukacji czy wydawania najlepszej gazety). Rynki wskazują zatem, ile kosztują decyzje gospodarcze, nie mogą jednak określać, „czy ważniejsze jest przeznaczenie zasobów na leczenie, czy edukację"[28]. Z uwagi na te twierdzenia autorka wyraźnie pominęła stanowisko libertariańskie, przyjmowane między innymi przez Friedmana, które głosi, że wszystkie tak zwane usługi publiczne należy wprowadzić na wolny rynek oraz poddać regułom konkurencji regulowanej prawem podaży i popytu. W myśl założeń filozoficznych przyjmowanych przez neoklasyków ekonomii autorka twierdzi, że z wyjątkiem wymienionych świadczeń publicznych naczelnym celem podmiotów gospodarczych uczestniczących w wolnym rynku powinno być „maksymalizowanie długoterminowej wartości dla właściciela"[29], a zatem wszystkie „manewry konkurencyjne są etyczne"[30], jeśli temu celowi służą, i to nawet wówczas, gdy żąda się na

[24] T a ż, *Czysty biznes*, s. 284.
[25] Tamże.
[26] Tamże, s. 272.
[27] Tamże, s. 285.
[28] Tamże.
[29] Tamże, s. 125.
[30] Tamże, s. 126.

przykład wysokiej ceny za lekarstwa, jednakże pod warunkiem że producenci leków przestrzegają „wymogów sprawiedliwości dystrybutywnej i zwyczajnej przyzwoitości”[31]. Sprawiedliwość dystrybutywna wyraża się – jej zdaniem – w tym, że produkty i usługi o ustalonych na rynku cenach sprzedawane są każdemu bez względu na jego przekonania religijne, rasę czy pochodzenie społeczne. Niestety, autorka nie wyjaśnia, czy przyzwoitość zezwala na wygórowane ceny leków, zbyt wysokie dla uboższych klientów; nie wspomina też, czy w ramach sprawiedliwości wyrównawczej publiczna służba zdrowia powinna stosować dopłaty do wygórowanych rynkowych cen leków.

Sternberg pisze, że kiedy „polityka cenowa przedsiębiorstwa utrzymuje się w tych ograniczeniach (sprawiedliwości i przyzwoitości) i ma na celu maksymalizowanie długoterminowej wartości dla właściciela, dopóty jest ona słuszna: przedsiębiorstwo ma obowiązki wobec właścicieli, a nie wobec konkurentów”[32]. Na marginesie zauważę, że pogląd o maksymalizowaniu wartości autorka powtarza w książce wielokrotnie. By osiągnąć ten cel, przedsiębiorstwu wolno prowadzić agresywną sprzedaż czy posługiwać się negatywną reklamą pokazującą słabości konkurentów, powinno ono jednak wykluczyć stosowanie przymusu, odstraszanie klientów od konkurencji bądź „naganianie” ich ku sobie czy też wykradanie informacji wewnętrznych, a także unikać posługiwania się kłamstwem w informowaniu o własnych zaletach, cechach swoich produktów oraz niedostatkach konkurencji[33].

Autorka koncepcji czystego biznesu wśród źródeł wydajności działań gospodarczych wymieniła kolejno: maksymalizowanie stopnia realizacji wyznaczonego celu, który ma przynieść największe korzyści właścicielowi (właścicielom), ponoszenie odpowiedzialności, czyli unikanie błędów, które obniżałyby zyski, oraz konkurencję, która nie wyklucza współpracy ani nie wymusza „chwytów poniżej pasa”[34]. Niestety Sternberg nie wyjaśnia, czy agresywna sprzedaż i negatywna reklama należą do takich chwytów, ani nie wspomina, że – co jest oczywiste – działania tego rodzaju uniemożliwiają współpracę podmiotów na wolnym rynku.

W odniesieniu do kontekstu aksjologicznego, Sternberg przedstawia koncepcję etycznego modelu decyzyjnego w biznesie, nie odnosząc go do konkretnych podmiotów gospodarczych. Ponieważ koncepcja ta została opisana w sposób logicznie i treściowo zawikłany, jej rozumienie należy zrekonstruować. Otóż, zdaniem autorki, formułując model decyzyjny, należy być przekonanym o jego praktycznym znaczeniu i o tym, że powinien on stale towarzyszyć działaniom

[31] Tamże, 127.
[32] Tamże, s. 126.
[33] Por. tamże, s. 127.
[34] Por. tamże, s. 281n.

gospodarczym zmierzającym do głównego celu biznesu,[35] czyli do maksymalizacji zysku. Dlatego, podejmując decyzje gospodarcze oraz realizując je, powinniśmy uwzględniać pewne wartości, czyli sprawiedliwość dystrybutywną, cnotę przyzwoitości oraz normy z niej wynikające (zakaz stosowania przymusu, okłamywania i zadawania cierpienia)[36]. W modelu decyzyjnym trzeba też wskazać podmioty, z którymi nie współpracujemy, ponieważ nie respektują one wspomnianych norm, wartości sprawiedliwości i cnoty przyzwoitości. Zdaniem autorki przyjęcie określonego etycznego modelu decyzyjnego jest „centralnym zagadnieniem etyki biznesu"[37], umożliwia on bowiem odpowiedź na pytanie, jakie postępowanie jest w biznesie postępowaniem etycznym[38].

Sternberg zastanawia się również nad statusem etycznym przedsiębiorstw sprzedających „podejrzane" towary (na przykład wyroby tytoniowe, pornografię czy broń). Pisze, że „firmy działają etycznie jako przedsiębiorstwa, jeżeli zdążają do maksymalizowania długoterminowej wartości dla właściciela przy poszanowaniu wymogów sprawiedliwości dystrybutywnej i zwyczajnej przyzwoitości; są one nieetyczne, gdy warunki te naruszają"[39]. To ogólne stwierdzenie nie wyjaśnia, czy sprzedaż takich towarów można traktować jako działanie przyzwoite, czy przyzwoite jest czerpanie zysków z ich sprzedaży, ani też czy sprawiedliwe będzie sprzedawanie ich dowolnemu klientowi. Autorka nie odpowiada na te pytania, stwierdza jedynie, że produkcję i sprzedaż wymienionych produktów „trzeba oceniać […] ze względu na cel ludzkiego życia"[40], którym etyka biznesu się nie zajmuje. Dopuszcza też przyjęcie w etycznym modelu decyzyjnym szczegółowych kryteriów przyzwoitości i sprawiedliwości dystrybutywnej (zakazujących sprzedaży produkowanych towarów na przykład dzieciom, młodzieży czy osobom starszym).

W odniesieniu do instytucji pozagospodarczych pracujących na użytek publiczny Sternberg uważa, że chociaż mogą one przynosić zyski, ich celem nie jest maksymalizacja korzyści właściciela. Na przykład cel organizacji służby zdrowia stanowi „maksymalizowanie dobrobytu poprzez zapobieganie chorobom i leczenie ich"[41], a celem edukacji nie jest „zarabianie pieniędzy [...], lecz szerzenie i przekazywanie wiedzy"[42]. Działanie tych oraz innych podobnych im instytucji powinno jednak czerpać z tych samych źródeł, co gospodarka i być wydajne, odpowiedzialne i konkurencyjne.

---

[35] Por. tamże, s. 132.
[36] Por. tamże.
[37] Tamże.
[38] Por. tamże, s. 272.
[39] Tamże.
[40] Tamże, s. 271.
[41] Tamże, s. 281.
[42] Tamże.

W koncepcji etycznej sformułowanej przez Sternberg wyraźnie jednak preferowane jest maksymalizowanie zysku właścicieli jako najważniejszego celu biznesu; aprobowane są też bezwzględne zachowania podmiotów gospodarczych na wolnym rynku. Taki projekt etyki stanowi zaprzeczenie zasad społecznej odpowiedzialności biznesu oraz zasad pozytywnej, czyli etycznej konkurencji. Koncepcję etycznego modelu decyzyjnego można uznać za próbę złagodzenia „brutalnego" rozumienia konkurencji przez wyłączenie z niej instytucji pozagospodarczych. W ujęciu Sternberg zysk pozostaje jednak normą powszechnie obowiązującą w biznesie i można odnieść wrażenie, że autorka ta fetyszyzuje główny cel działalności gospodarczej.

Zasady pozytywnej konkurencji

Lynn S. Paine z Harwardzkiej Szkoły Biznesu opracowała pięć zasad prowadzenia pozytywnej konkurencji na wolnym rynku[43]. Sformułowała je, inspirując się poglądami twórców ekonomii neoinstytucjonalnej, w szczególności poglądami Buchanana, który podkreślał znaczenie zasad i procedur postępowania, jakie powinny być respektowane na rynku, aby każdy jego uczestnik uzyskał możliwość osiągnięcia korzyści. Buchanan akcentował także znaczenie nakazów (norm) moralnych oraz dobrych zwyczajów w działaniach gospodarczych. Chociaż zasady przedstawione przez Paine mają charakter norm zawodowych, łatwo wskazać ich aspekty etyczne. W zamyśle autorki mają one obowiązywać powszechnie na wolnym rynku, a zatem być również zasadami w sensie deontologicznym. Paine ukazuje też doniosłość takich zasad dla biznesu: „Normy i ideały etyczne są przydatne w ułatwianiu współpracy, wyznaczaniu kierunku i granic, które wpływają na efektywność organizacyjną. Z mojego punktu widzenia, prawdziwe niebezpieczeństwo znajduje się w utracie tego celu z pola widzenia oraz w przeniesieniu etyki do strefy wierzeń i wyobrażeń"[44]. Uzasadnia ona zwłaszcza empiryczną przydatność etyki: „Poprzez stosowanie rozsądnych zasad etyki firmy mogą ograniczyć straty i zbudować silne związki ze swoimi udziałowcami. Dobre relacje nie tylko są wartością samą w sobie, ale stanowią również przewagę organizacyjną. Firmy, które zyskują zaufanie swoich klientów, pracowników oraz dostawców, zyskują również lepszą wydajność oraz elastyczność. Jednocześnie, zmniej-

[43] Zob. L. S. P a i n e, *Ideals of Competition and Today's Marketplace*, w: *Enriching Business Ethics*, red. C.C. Walton, Plenum Publishing Co., New York 1990.

[44] T a ż, *Cases in Leadership, Ethics, and Organizational Integrity: A Strategic Perspective*, Irwin, Chicago 1997, s. VIII. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – W.K.

szają monitoring i koszty transakcji”[45]. W swojej koncepcji Paine odwołuje się do opinii znanego teoretyka ekonomii Amartyi K. Sena, który – podobnie jak neoinstytucjonaliści – uważa, że działalność gospodarcza oraz konkurencja na rynku, prowadzone nie tylko wedle zasad ściśle ekonomicznych, lecz oparte na podstawach etycznych i współpracy partnerów, przynoszą lepsze wyniki ekonomiczne[46]. Autorka zgadza się ze stanowiskiem Sena i stwierdza, że realizacja „czysto” ekonomicznego podejścia do rynku jest niemal równoznaczna z byciem „jednostką nieprzystosowaną społecznie”[47], która stale powoduje konflikty w gospodarce. Można dodać, że „bezpardonowa” walka konkurencyjna zawsze powiększa straty materialne strony przegrywającej oraz pogłębia jednostkowe poczucie klęski, a w skrajnych przypadkach powoduje również negatywne skutki zdrowotne. Kierowanie się zasadami opracowanymi przez Paine pozwala podmiotom gospodarczym konkurującym na wolnym rynku prowadzić „grę” rynkową jako „fair play”, w której żadna ze stron nie kłamie, nie oszukuje, ani też nie deprecjonuje wartości osobowych strony przegrywającej.

Koncepcję zasad prowadzenia konkurencji opracowaną przez Paine świetnie przedstawia, interpretuje i uzupełnia Bożena Klimczak, nazywając przestrzeganie reguł uczciwej konkurencji „konkurencją pozytywną”[48]. Do reguł tych należą: (1) zasada inicjatywy niezależnej, (2) zasada działań konstruktywnych, (3) zasada formalnej równości, (4) zasada poszanowania podmiotów zewnętrznych, (5) zasada poszanowania reguł. Klimczak następująco opisuje wymienione zasady:

(1) „Zasada niezależnej inicjatywy stanowi, że wszystkie konkurujące z sobą firmy podejmują działania, kierując się własnymi celami i na własną odpowiedzialność, w taki sposób, że nie jest im potrzebna wiedza o działaniach konkurentów. Każda firma dąży zatem do tego, aby wygrać w ekonomicznym współzawodnictwie, nie zaś do tego, aby być lepsza od konkurentów. Zasada inicjatywy niezależnej ma charakter pozytywny i stanowi, że firmy powinny podejmować decyzje niezależnie od siebie. Zatem firmy powinny być zorientowane na nabywców, ich potrzeby, gusty czy upodobania, co oznacza traktowanie klienta jako celu działań gospodarczych.”[49]

(2) „Zasada działań konstruktywnych określa obowiązek działania najlepszego, na jakie stać daną firmę. Oznacza to, że należy dokładać wszelkich starań, ażeby być przedsiębiorczym w relacji do klientów, a nie w relacji do

[45] Tamże, s. 6.

[46] Zob. A.K. S e n, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Journal of Philosophy and Public Affairs” 6(1977) nr 4, s. 317-344.

[47] P a i n e, *Cases in Leadership, Ethics, and Organizational Integrity*, s. 16.

[48] K l i m c z a k, dz. cyt., s. 105.

[49] Tamże, 106.

konkurentów [...]. Tworzenie nowych produktów, nowych rynków, nowych metod produkcji i organizacji oraz ulepszanie już istniejących są przykładami działań konstruktywnych" [50].

(3) „Zasada formalnej równości stanowi, że o ile realne szanse uczestnictwa w konkurencji ekonomicznej, utrzymania się w branży i rozwoju firmy są zawsze zróżnicowane, o tyle szanse formalne powinny być równe [...]. Firmy mają prawo korzystać ze swoich realnych przewag nad konkurentami pod warunkiem, że nie narusza to formalnej równości szans. Zatem jeżeli pewna firma dzięki rosnącym korzyściom skali produkuje po najniższym koszcie, to ma prawo i obowiązek oferować swój produkt po najniższej cenie. Natomiast oferowanie produktu poniżej kosztu w celu wyeliminowania rywali zagraża formalnej równości szans konkurentów" [51].

(4) „Zasada poszanowania podmiotów zewnętrznych określa, że słuszne są tylko takie działania konkurencyjne, które nie naruszają godności klientów lub konkurentów" [52].

(5) „Pozytywna konkurencja powinna być zgodna z wszelkimi ogólnie przyjętymi normami moralnymi oraz obowiązującym prawem" [53].

Klimczak zauważa jednak, że omówiona przezeń koncepcja pozytywnej konkurencji nie daje odpowiedzi na pytania, „czy monopol powinien korzystać ze swej realnej przewagi i stosować praktyki monopolistyczne lub czy firmy mają prawo do zatajania informacji"[54]. Dodam kolejne pytanie w odniesieniu do zasady pierwszej: Czy rzeczywiście konkurujące firmy nie potrzebują wiedzy o działaniach konkurentów? Przecież w praktyce gospodarczej każdy podmiot uzyskuje jakąś wiedzę o tym, co wytwarzają inni jako potencjalni lub faktyczni konkurenci. Autorka ocenia pozytywnie trzy pierwsze zasady, które „wskazują pożądany kierunek rozwoju konkurencji"[55] ku rozwiązaniom coraz bardziej niezależnym i twórczym[56], oraz zasady czwartą i piątą jako „reguły uniwersalne, wynikające z obowiązku poszanowania godności ludzkiej" [57] i respektowania „elementarnych norm moralnych"[58].

Przedstawione zasady pozytywnej konkurencji są − jak sądzę − respektowane przez mniejszość właścicieli i menedżerów w Polsce, którzy nie podzielają przekonania zwolenników „czystego biznesu" w jego skrajnej formie,

[50] Tamże.
[51] Tamże.
[52] Tamże.
[53] Tamże.
[54] Tamże, s. 107.
[55] Tamże.
[56] Por. tamże.
[57] Tamże.
[58] Tamże.

jakoby konkurencja na rynku była walką wszystkich ze wszystkimi, a maksymalizacja zysku – najważniejszym celem biznesu. Oczywiście właściciele przedsiębiorstw dążą do osiągnięcia zysku jako gwarancji dalszego rozwoju firmy. W rozmowach z nimi często jednak spotykałem stwierdzenie, że stworzenie firmy i osiąganie materialnych sukcesów jest dla nich potwierdzeniem aksjologicznie i psychologicznie pojętej osobowej samorealizacji.

NAUCZANIE JANA PAWŁA II, BENEDYKTA XVI I FRANCISZKA W ODNIESIENIU DO GOSPODARKI

SOLIDARNOŚĆ, SPRAWIEDLIWOŚĆ I WOLNOŚĆ W GOSPODARCE

W artykule *Od separatyzmu do postawy solidarności*[59] przedstawiłem między innymi katolickie stanowisko solidarystyczne w odniesieniu do gospodarki i wolnego rynku oraz wartości, normy i zasady, które powinny być respektowane w działalności gospodarczej. Stanowisko to prezentowane jest w nauczaniu społecznym papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. W części drugiej niniejszego artykułu przypomnę poglądy tych papieży dotyczące bezpośrednio wolnego rynku oraz wartości i norm określających cele oraz sposoby działania podmiotów gospodarczych, zarówno instytucjonalnych (przedsiębiorstw), jak i indywidualnych (właścicieli przedsiębiorstw i menedżerów). Przedstawię również poglądy papieża Franciszka, które nie zostały omówione w mojej wcześniejszej pracy.

Nauczanie papieży pozostaje oparte na przekonaniu, że „moralność, będąca zasadniczą częścią życia ekonomicznego, nie jest [wobec niego] ani neutralna, ani przeciwstawna: jeżeli inspiruje się sprawiedliwością i solidarnością”[60]. W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* Franciszek zwraca się do bogatych, by wspomagali biednych w myśl wartości solidarności: „Wzywam was do bezinteresownej solidarności oraz do powrotu ekonomii i finansów do etyki sprzyjającej człowiekowi”[61]. Stanowisko solidarystyczne przyjmuje, że wartość solidarności międzyludzkiej nie tylko stanowi aksjologiczną podstawę istnienia społeczeństwa i rozwoju społecznego, lecz także zawiera przesłanie istotne dla kształtowania stosunków gospodarczych. W tym duchu, odwołując się do nauczania Jana Pawła II, Benedykt XVI wzywa do przyjęcia postawy odpowiedzialności wszystkich za wszystkich w ramach społeczeństwa

[59] Por. K a c z o c h a, „Od separatyzmu do postawy solidarności”, s. 163-172.

[60] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 332 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html).

[61] F r a n c i s z e k, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 58.

i podkreśla, że w przypadku stosunków gospodarczych solidarność nakazuje kształtowanie „wzajemnego zaufania”[62].

Wartość sprawiedliwości eksponowana była szczególnie przez Jana Pawła II, który pisał, że „kluczowym problemem etyki społecznej jest [...] sprawa sprawiedliwej zapłaty za wykonywaną pracę”[63]. Papież wskazywał na zasadniczy charakter tej normy w szczególności w odniesieniu do pracowników „obarczonych odpowiedzialnością za rodzinę”[64]: płaca powinna wystarczać „na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości”[65]. W *Kompendium nauki społecznej Kościoła* wartość sprawiedliwości odniesiona została do wolnego rynku w sensie celowościowym oraz instrumentalnym (jako narzędzie): „Prawdziwy rynek konkurencyjny jest skutecznym narzędziem do realizowania ważnych celów sprawiedliwości, jak: ograniczenie przesadnego zysku poszczególnych przedsiębiorstw; odpowiadanie na wymogi konsumentów; realizowanie lepszego wykorzystania i oszczędzania zasobów; nagradzanie wysiłków przedsiębiorców i umiejętności wprowadzania innowacji, wymiana informacji, tak aby stała się możliwa prawdziwa konfrontacja i sprzedaż towaru w ramach zdrowej konkurencji”[66].

Stan wolności gospodarczej, w którym podmioty posiadające odpowiednie zdolności i kwalifikacje podejmują swobodne decyzje oraz działania, stanowi konieczny warunek rozwoju ekonomicznego i współtworzony jest przez wolne osoby. Jednakże Jan Paweł II zwraca uwagę na istotną kwestię: „Wolność gospodarcza jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Kiedy staje się niezależna, to znaczy kiedy człowieka traktuje się bardziej jako producenta czy konsumenta dóbr aniżeli jako podmiot, który produkuje i konsumuje po to, aby żyć, wtedy wolność traci konieczne odniesienie do osoby ludzkiej i ostatecznie wyobcowuje ją i przytłacza”[67].

WOLNY RYNEK I ZYSK

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II twierdzi, że „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb”[68], nie powinien jednak tworzyć nawyków konsumpcyjnych zagra-

[62] B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 35; por. też: tamże, nry 11, 13, 19, 21, 25, 27, 28, 36.

[63] J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 19.

[64] Tamże.

[65] Tamże.

[66] *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 226.

[67] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 39.

[68] Tamże, nr 34.

żających ludzkiemu życiu[69] ani też służyć maksymalizowaniu przyjemności zmysłowych[70]. Negatywne oddziaływanie rynku na życie człowieka oraz wyrządzanie szkód ekologicznych musi być ograniczane za pomocą prawa. Nie wolno dopuszczać do zaistnienia bezgranicznej wolności gospodarczej ani nieregulowanego przez prawo stanowione wolnego rynku[71].

Benedykt XVI również aprobuje istnienie wolnego rynku, a także − chyba jako pierwszy − łagodzi negatywną opinię o antyspołecznych skutkach rynku (przejawiających się na przykład w atomizacji społecznej, będącej następstwem pogoni na konsumpcją): „Społeczeństwo nie powinno się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą ipso facto unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków. Jest z pewnością prawdą, że rynek może być ukierunkowany negatywnie, nie dlatego, że taka jest jego natura, ale dlatego, że pewna ideologia może mu taki kierunek nadać. Nie trzeba zapominać, że nie istnieje rynek w czystej postaci. Jego kształt jest odbiciem konfiguracji kulturowych, które go określają i wyznaczają mu kierunek”[72]. Należy zauważyć, że Benedykt XVI, pisząc o ideologii czystego rynku, miał zapewne na myśli poglądy zwolenników ekonomii neoklasycznej, którzy – jak wiadomo – posługiwali się pojęciem czystego rynku. Jego drugie twierdzenie, to o „kształcie” rynku, wydaje się natomiast niejasne: Czy chodzi o strukturę i zakresy działania rynku? Co oznacza konfiguracja kulturowa, której rynek jest odbiciem? Trudno jest zrekonstruować, co autor ma na myśli. Bez wątpienia ideologia ufundowana na ekonomii neoklasycznej, czyli ekonomii głównego nurtu, wyznacza kierunki-cele działania rynku globalnego oraz rynków krajowych w tych państwach, które minimalizują politykę gospodarczą, akceptując ideologiczne hasło leseferyzmu.

Benedykt XVI po raz pierwszy w historii nauczania społecznego Kościoła wskazał na antropologiczne nacechowanie rynku. Pisze on, że rynek jest „instytucją ekonomiczną, która umożliwia spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które regulują swoje relacje, posługując się kontraktem, i wymieniają zamienne dobra i usługi”[73]. Osoby zatem powinny – jako podmioty – być świadome tego, że „każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencje o charakterze moralnym”[74]. Stwierdzenie to kieruje Papież do wszystkich podmiotów tworzących gospodarkę, a zwłaszcza do osób podejmujących decyzje inwestycyjne, albowiem każda taka decyzja ma „znaczenie moralne, a nie

[69] Por. tamże, nr 36.
[70] Por. tamże.
[71] Por. tamże.
[72] *Caritas in veritate*, nr 36.
[73] Tamże, nr 35.
[74] Tamże, nr 37.

tylko ekonomiczne”[75]. W myśl antropologii personalistycznej Benedykt XVI stwierdza, że „przedsiębiorczość ma przede wszystkim znaczenie ludzkie, a dopiero potem zawodowe”[76].

Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* przedstawia z kolei radykalnie krytyczną ocenę „ekonomii wykluczenia i nierówności społecznych”[77], która „zabija”[78] osoby ubogie, a zarazem depersonalizuje oraz instrumentalizuje ludzi: „Dzisiaj wszystko poddane jest rywalizacji i prawu silniejszego [...] samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić. Daliśmy początek kulturze «odrzucenia»”[79]. „Niektórzy bronią jeszcze «teorii skapywania» – pisze Papież – zakładającej, że każdy wzrost ekonomiczny, któremu sprzyja wolny rynek, jest zdolny sam w sobie stworzyć większą sprawiedliwość [...] Opinia ta, nigdy niepotwierdzona przez fakty, wyraża prostoduszną i naiwną dobroć tych, którzy mają władzę ekonomiczną”[80]. Zdaniem Franciszka „nierównowaga” między bogatymi, posiadającymi władzę ekonomiczną, a biednymi rodzi się z ideologii broniącej absolutnej autonomii rynków i spekulacji finansowych. Dlatego negowane jest prawo do ich kontroli przez państwo – powołane przecież do obrony dobra wspólnego. Zdaniem Papieża nie możemy już dalej pokładać ufności w działaniu ślepych sił i niewidzialnej ręki rynku[81]. Franciszek, podobnie jak Jan Paweł II i Benedykt XVI, w myśl zasady głoszącej, że „godność każdej osoby ludzkiej oraz dobro wspólne to kwestie, które powinny nadawać kształt całej polityce ekonomicznej”[82], postuluje kontrolę gospodarki i wolnego rynku przez państwo. W związku z tym politycznym postulatem należy przypomnieć wypowiedź Jana Pawła II, który politykę rozumiał jako „roztropną troskę o dobro wspólne”[83].

Również w odniesieniu do kwestii zysku z działalności gospodarczej należy przypomnieć stanowisko Jana Pawła II, który stwierdza, że „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa”[84], zysk nie jest jednak „jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa;

---

[75] Tamże, nr 40.

[76] Tamże, nr 41.

[77] *Evangelii gaudium*, nr 53.

[78] Tamże.

[79] Tamże. Zob. też: C. S e d m a k, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2018. W rozdziale trzecim, zatytułowanym „Ubóstwo i zranienie wiedzą”, Sedmak przedstawia teologiczną oraz antropologiczną wykładnię poglądów Franciszka na temat ubóstwa i wykluczenia społecznego.

[80] *Evangelii gaudium*, nr 53.

[81] Por. tamże, nry 57, 198-201, 204.

[82] Tamże, nr 203.

[83] *Laborem exercens*, nr 20.

[84] *Centesimus annus*, nr 35.

obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne”[85]. Benedykt XVI negatywnie ocenia pomnażanie zysku przez spekulacje finansowe i sugeruje przeznaczanie go na inwestycje gospodarcze „w miejscu, w którym został wytworzony”[86]. Papież Franciszek zaś z dezaprobatą pisze, że „zasada maksymalizacji zysku, w oderwaniu od wszystkich innych względów [czyli uwarunkowań etycznych, społecznych i ekologicznych – W.K.], jest wypaczeniem pojęcia ekonomii”[87]. Ponownie należy zauważyć, że Papież, nie wymieniając ekonomii głównego nurtu, kieruje krytykę w stronę tej orientacji teoretycznej, która osiąganie zysku z działalności gospodarczej traktuje jako cel nadrzędny. Warto w tym miejscu przypomnieć, że również twórcy ekonomii neoinstytucjonalnej krytycznie odnoszą się do uznawania zysku za priorytetowy cel gospodarki. Zdaniem Ewy Mączyńskiej (która część ekonomii koncentrującą się na sposobach zarabiania pieniędzy nazywa „chrematystyką”) taki wybór celu sprawia, że w praktyce dopuszczalne stają się wszystkie działania prowadzące do zarobku, zysku czy pieniędzy i pojawia się tendencja do interpretacjii rozwoju gospodarczego oraz społecznego (a także kierowania nim) „wyłącznie przez pryzmat transakcji rynkowych i ich zyskowności”[88].

CNOTY I NORMY MORALNE ODNOSZĄCE SIĘ DO KONKURENCJI NA WOLNYM RYNKU

W nauce społecznej Kościoła przyjęto założenie, że moralność jest „zasadniczą częścią życia ekonomicznego”[89] w tym znaczeniu, że istnieje konieczna „zależność pomiędzy moralnością i ekonomią [...]: działalność ekonomiczna i zachowanie moralne wzajemnie się przenikają”[90]. Na płaszczyźnie antropologicznej podmiotami tworzącymi gospodarkę i wolny rynek są konkretne osoby, które przyjmują określone wartości i normy moralne, rozróżniają to, co pozytywne, od tego, co negatywne, a zatem zawsze działają również na płaszczyźnie aksjologicznej. Sądzę, że fakt działania na tych dwóch płaszczyznach uzasadnia doniosłość zależności (związków) międzyosobowych w tworzeniu gospodarki oraz uczestnictwie w wolnym rynku.

---

[85] Tamże.

[86] *Caritas in veritate*, nr 40.

[87] F r a n c i s z e k, Encyklika *Laudato si'*, nr 195. W *Evangelii gaudium* Franciszek wypowiada stanowcze „«nie» dla nowego bałwochwalstwa pieniądza” (nr 55).

[88] E. M ą c z y ń s k a, *Asymetrie społeczno-gospodarcze w kontekście teorii ekonomii i etyki*, w: *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, red. E. Mączyńska, J. Sójka, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Warszawa 2017, s. 203.

[89] *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 332.

[90] Tamże, nr 331.

Odwołując się do obu płaszczyzn – osobowej, czyli antropologicznej, oraz aksjologicznej – Jan Paweł II i Benedykt XVI wskazują na konieczność respektowania przez podmioty (osoby) konkurujące na wolnym rynku określonych cnót i norm etycznych. Jan Paweł II zaleca urzeczywistnianie cnót takich, jak: „rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu decyzji uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwa we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom”[91]. Przez cnotę Papież rozumie tutaj wiedzę jednostki o tym, jaki sposób postępowania jest etycznie i profesjonalnie właściwy, oraz odpowiadającą tej wiedzy postawę. Podkreślić należy praktyczne znaczenie cnoty roztropności w gospodarce i w działalności wolnorynkowej. Odwołując się do posiadanej wiedzy, roztropni przedsiębiorcy i menedżerowie rozważają, czy wytwarzane produkty i usługi sprzedawane na wolnym rynku nie przyniosą negatywnych skutków dla życia ludzi oraz dla ich duchowego rozwoju, a także czy nie spowodują one szkód ekologicznych. Jeśli pojawienie się jakichkolwiek szkód jest możliwe, przedsiębiorcy powinni podjąć odważną decyzję o zaniechaniu produkcji, świadczeniu usług bądź o korekcie swoich projektów. Decyzja taka wymaga posiadania innej cnoty, a mianowicie cnoty męstwa, czyli osobistej odwagi decyzyjnej. Cecha ta jest niezbędna w działalności gospodarczej, zwłaszcza w przypadku podejmowania decyzji inwestycyjnych, które zawsze obarczone są ryzykiem spowodowania negatywnych skutków finansowych, społecznych lub ekologicznych.

Chociaż – jak już wspominałem – zdaniem Jana Pawła II „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspakajania potrzeb”[92], nie jest on w stanie realizować tych potrzeb, które „ze swej natury nie mogą być zwykłymi towarami”[93], sprzedawanymi zgodnie z zasadą rywalizacji cenowej. Należy przypuszczać, że Papież miał na myśli przede wszystkim dobra oraz posługi religijne, zapewne również świadczenia lekarskie, w szczególności zapobiegające cierpieniu, osiągnięcia naukowe z zakresu nauk podstawowych (nie zaś nauk stosowanych czy technologii), a także dobra kultury podlegające ochronie prawnej. Jan Paweł II głosił też zasadę respektowania w gospodarce i na wolnym rynku prawa stanowionego, które reguluje działania instytucjonalne oraz indywidulane, w tym reguł prowadzenia konkurencji[94].

Benedykt XVI przedstawił z kolei normę kształtowania „wzajemnego zaufania”[95] na wolnym rynku jako warunek urzeczywistniania wartości soli-

[91] *Centesimus annus*, nr 32.
[92] Tamże, nr 34.
[93] Tamże, nr 40.
[94] Por. tamże, nry 40, 48.
[95] *Caritas in veritate*, nr 35.

darności przez osoby będące konkurującymi podmiotami. Należy zauważyć, że jest to doniosła praktycznie wykładnia wartości solidarności – wartości, która tradycyjnie nie jest wiązana z rywalizacją rynkową. Normę wzajemnego zaufania objaśnia *Kompendium nauki społecznej Kościoła*: „W twórczości i we współpracy widoczna jest prawdziwa koncepcja współzawodnictwa przedsiębiorców: *cum-petere*, tzn. wspólne poszukiwanie najlepszych rozwiązań, aby odpowiedzieć w jak najwłaściwszy sposób na coraz nowe potrzeby”[96]. Norma wzajemnego zaufania jest – jak sądzę – psychologiczną i aksjologiczną podstawą osiągania kompromisów na wolnym rynku. Zapobiega ona konfliktom między osobami oraz instytucjami, a także – w szerszym wymiarze – przyczynia się do zachowania pokoju społecznego, bez którego niemożliwy jest rozwój gospodarki ani realizacja innych wartości składających się na dobro wspólne. Jak bowiem stwierdza papież Franciszek: „Dobro wspólne wymaga pokoju społecznego, a mianowicie bezpieczeństwa i stabilności określonego ładu”[97].

ZASADY ODNOSZĄCE SIĘ DO ROZWOJU GOSPODARKI

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II pisze, że człowiek jako osoba jest „bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy”[98]. Jeżeli działalność ludzi jako osób na wolnym rynku uznamy za swoistą dla nich pracę, to można sformułować personalistyczną zasadę głoszącą, że uczestnikom konkurencji wolnorynkowej nie wolno traktować siebie przedmiotowo – jako towaru na sprzedaż ani jako użytecznego środka służącego maksymalizacji zysku. Odwołując się do nauczania Benedykta XVI, który głosił, że rynek umożliwia spotkania osób jako podmiotów ekonomicznych, zasadę tę można nazwać – jak stwierdziłem uprzednio – antropologicznym nacechowaniem rynku: wolny rynek nie tylko gromadzi rzeczy i zasoby, lecz jest także rozległym miejscem spotkania osób obdarzonych zdolnością komunikacji. Nie wolno traktować człowieka jak dobra konsumpcyjnego, które używa się, a następnie „wyrzuca”. Jeśli tak postępujemy – stwierdza Franciszek – przyczyniamy się do powstania kultury „odrzucenia” [99].

Inna zasada sformułowana przez Jana Pawła II głosi, że „stoimy w obliczu pewnego «nadrozwoju», który także jest niedopuszczalny, bowiem tak

[96] *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 343.
[97] *Laudato si’*, nr 157.
[98] *Laborem exercens*, nr 6.
[99] *Evangelii gaudium*, nr 53.

samo jak niedorozwój sprzeciwia się on dobru i prawdziwemu szczęściu”[100]. Wskutek nadrozwoju powstaje „tak zwana cywilizacja «spożycia» czy konsumizm”[101]. „Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażący materializm”[102]. Również Benedykt XVI pisze o „rozrzutnym i konsumpcyjnym nadrozwoju, który w sposób niedopuszczalny kontrastuje z utrzymującymi się sytuacjami odbierającymi człowiekowi godność ludzką”[103]. Na podstawie cytowanych poglądów sformułować można „negatywną” zasadę rozwoju gospodarczego i działania wolnego rynku, zalecającą samoograniczenie w produkowaniu rzeczy i świadczeniu „wymyślnych” usług, a tym samym tworzeniu nienaturalnych potrzeb konsumpcyjnych. W sytuacji nadrozwoju osoby dążą jedynie do posiadania dóbr (pragną „mieć”), rezygnują z życia według wartości etycznych czy religijnych, czy też – mówiąc ogólniej – zaprzestają uczestniczyć w kulturze duchowej (zatracają dążenie, aby „być”).

Kolejną zasadę przedstawił papież Franciszek w związku z pojęciem paradygmatu technokratycznego, które pozwala ukazać tło nieograniczonego dziś wykorzystywania zasobów przyrody. Papież zwraca uwagę, że „w istocie technika dąży do tego, aby nic nie pozostawało poza jej żelazną logiką”[104] użytkowania przyrody. Stwierdza przy tym z aprobatą, że technologia – zwłaszcza zaś jej zastosowanie „w medycynie, inżynierii i komunikacji”[105] – „przyniosła środki zaradcze na niezliczone nieszczęścia, jakie nękały i ograniczały człowieka”[106]. Zauważa jednak, że paradygmat technokratyczny związany jest z ideą „nieskończonego czy też nieograniczonego wzrostu, która tak bardzo zachwyciła ekonomistów, teoretyków, finansistów i teoretyków technologii”[107]. „Zakłada ona fałszywe przekonanie o nieskończonej dostępności dóbr naszej planety, co prowadzi do ich «wyciskania» aż do ostatecznych granic, a nawet ponad granice”[108]. Zdaniem Franciszka „obsesyjny konsumpcjonizm jest subiektywnym odzwierciedleniem paradygmatu technokratycznego”[109]. Wzywa on zatem do przeciwstawienia się „logice rozumu instrumentalnego” przejawiającego się w akceptacji owego paradygmatu – logice prowadzącej do wyniszczania przyrody – oraz do „nawrócenia ekologicznego”[110], czyli przekształcenia świado-

[100] J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 28.
[101] Tamże.
[102] Tamże.
[103] *Caritas in veritate*, nr 35.
[104] *Laudato si’*, nr 108; por. też: tamże, nr 104-105.
[105] Tamże, nr 102.
[106] Tamże.
[107] Tamże, nr 106.
[108] Tamże.
[109] Tamże, nr 203.
[110] Tamże, nr 216.

mości jednostkowej oraz społecznej w kierunku uznania wartości przyrody, a tym samym powstrzymania jej dewastacji. Należy stwierdzić, że przedstawiona przez Franciszka zasada – jej negatywnym rozumieniu – wskazuje na konieczność porzucenia paradygmatu technokratycznego jako idei oraz na potrzebę rezygnacji z posługiwania się rozumem instrumentalnym w gospodarce, w polityce i na wolnym rynku, a także na imperatyw powstrzymania konsumpcjonizmu. W znaczeniu pozytywnym zasada ta wzywa technokratów, polityków i każdego „zwykłego" człowieka do nawrócenia ekologicznego. „Nie da się – pisze Franciszek – stworzyć relacji z naturą bez odnowionego człowieka. Nie ma ekologii bez właściwej antropologii"[111].

Należy również wspomnieć zasadę odnoszącą się do gospodarki i wolnego rynku, którą Jan Paweł II sformułował w encyklice *Centesimus annus*. Pisał tam o „zapotrzebowaniu na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych, jakość usług, z których się korzysta, jakość środowiska naturalnego i życia w ogóle"[112]. Sądzę, że zasadę tę kierował nie tylko do producentów towarów i usług, lecz także do konsumentów.

*

Przedstawione artykule rozważania prowadzą do następujących konkluzji:

(1) Separatystyczne stanowisko teoretyków ekonomii neoklasycznej wobec etyki i kultury, czyli przekonanie, że gospodarka jest autonomicznym systemem niepodlegającym żadnym regulacjom kulturowym (również etycznym) jest słabo uzasadnione teoretycznie. Zarówno cytowani wyżej teoretycy tego nurtu ekonomii, jak i praktycy uprawiający działalność gospodarczą oraz politycy optujący za owym założeniem przedstawiają swoją argumentację w języku haseł ideologii neoliberalnej. Kwestia ideologizacji ekonomii neoklasycznej oraz gospodarki nie była w niniejszym artykule analizowana. Należy jednak zauważyć, że ideologia neoliberalna nie tylko jest krytykowana w ramach ekonomii neoinstytucjonalnej oraz nauczania społecznego Kościoła katolickiego, ale również ponosi klęski w sferze polityki, gdy obywatele państw demokratycznych, wybierając władze polityczne, odmawiają głosowania na partie liberalne.

(2) Ekonomię neoinstytucjonalną można uznać za swoiście uspołecznioną i uetycznioną wersję ekonomii neoklasycznej głównego nurtu. Podobnie jak neoklasycy, jej przedstawiciele akceptują wolny rynek – musi on jednak być regulowany za pomocą prawa, jak również przez społeczne siły przeciwważne, czyli przez organizację społeczeństwa obywatelskiego oraz określone (pozy-

[111] Tamże, nr 118.

[112] *Centesimus annus*, nr 36.

tywne) zasady konkurowania. Zasady te mają charakter reguł profesjonalnych i jednocześnie posiadają status etyczny – kto bowiem realizuje zasady w prowadzeniu konkurencji zasługuje na społeczną aprobatę etyczną.

(3) Twórcy katolickiego stanowiska solidarystycznego, Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek, w swoim nauczaniu społecznym przedstawiają holistyczną koncepcję społeczeństwa i gospodarki oraz wolnego rynku. Koncepcję tę nazywam holistyczną, ponieważ opisuje ona konieczne i rozpoznawalne związki przyczynowe między gospodarką a społeczeństwem i etyką oraz uzasadnia je teologicznie i filozoficznie. Sądzę, że twórcy gospodarki oraz politycy – niezależnie od swojej orientacji religijnej – mogą w owej holistycznej wykładni odnaleźć wartości, zasady profesjonalnego działania i normy postępowania w sferze gospodarki oraz na wolnym rynku służące podnoszeniu etycznego poziomu życia gospodarczego i społecznego. Właściciele i menedżerowie biznesu realizujący postulaty społecznie odpowiedzialnej gospodarki (bądź zamierzający to czynić) – bez względu na wyznawany światopogląd – mają intelektualny i etyczny obowiązek przyjęcia zasad pozytywnej konkurencji, a także wartości, norm i cnót etycznych rekomendowanych w nauce społecznej trzech ostatnich zwierzchników Kościoła. Zasady pozytywnej konkurencji sformułowane w ramach ekonomii neoinstytucjonalnej oraz stanowisko papieży zawarte w nauce społecznej Kościoła katolickiego są przekonujące w sensie intelektualnym oraz przydatne praktycznie w codziennym kierowaniu rozwojem gospodarczym.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Akerlof, George, and Robert J. Shiller. *Złowić frajera: Ekonomia manipulacji i oszustwa*. Translated by Zbigniew Matkowski. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2017.

Benedict XVI. Encyclical Letter *Caritas in Veritate*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Buchanan, James M. "Wyłanianie się ładu." Translated by Krzysztof Gurba. *Znak–Idee*, no. 6 (1994): 108–21.

Francis. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

———. Encyclical Letter *Laudato Si'*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

Friedman, Milton. "Społeczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków." Translated by Jacek Sójka. In *Etyka biznesu: Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*. Edited by Leo V. Ryan and Jacek Sójka. Poznań: Wydawnictwo "W drodze": 1997.

Fryzeł, Barbara. *Kultura a konkurencyjność przedsiębiorstwa.* Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora, 2004.

Galbraith, John K. *Społeczeństwo dobrobytu: Państwo przemysłowe*. Translated by Jerzy Prokopiuk and Zofia Zinserling. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.

———. *Ekonomia w perspektywie: Krytyka historyczna*. Translated by Wiesława Rączkowska and Stanisław Rączkowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1992.

———. *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*. New York: Houghton Mifflin, 1952.

Gołata, Krzysztof. "Społeczna nieodpowiedzialność biznesu a niszczenie wizerunku przedsiębiorstwa." *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 74, no. 4 (2017): 215–24.

von Hayek, Friedrich A. "Ład rynkowy, czyli katalaksja." *Znak–Idee*, no. 6 (1994): 48–60.

John Paul II. Encyclical Letter *Centesimus Annus*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

———. Encyclical Letter *Laborem Exercens.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

———. Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.

Kaczocha, Włodzimierz. "Od separatyzmu do postawy solidarności: Normy etyczne a wolny rynek." *Ethos* 31, no. 1 (121) (2018): 149–73.

———. *Demokracja proceduralna oraz republikańska.* Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, 2004.

Kaleta, Andrzej. *Strategia konkurencji w przemyśle*. Wrocław: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego, 2010.

Klimczak, Bożena. *Etyka gospodarcza*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, 2011.

Mączyńska, Ewa. „Asymetrie społeczno-gospodarcze w kontekście teorii ekonomii i etyki." In *Etyka i ekonomia: W stronę nowego paradygmatu.* Edited by Ewa Mączyńska and Jacek Sójka. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2017.

Paine, Lynn S. "Ideals of Competition and Today's Marketplace." In *Enriching Business Ethics*. Edited by Clarence C. Walton. New York: Plenum Publishing Co., 1990.

———. *Cases in Leadership, Ethics, and Organizational Integrity*: *A Strategic Perspective*. Chicago: Irwin, 1997.

Pratley, Peter. *Etyka w biznesie*. Translated Marek Albigowski. Warszawa: Gebethner & Ska, 1998.

Papieska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html.

Ratajczak, Marek. "Instytucjonalizm – wzbogacenie czy alternatywa ekonomii głównego nurtu. In *Ład instytucjonalny w gospodarce*. Edited by Barbara Polaszkiewicz and Jerzy Boehlke. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2005.

Sedmak, Clemens. *Kościół ubogich*. *Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*. Translated by Dorota Chabrajska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2018.

Sen, Amartya K. "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory." *Journal of Philosophy and Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 317–44.

Stankiewicz, Marek J. *Konkurencyjność przedsiębiorstwa*: *Budowanie konkurencyjności przedsiębiorstwa w warunkach globalizacji*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora, 2005.

Sternberg, Elaine. *Czysty biznes: Etyka biznesu w działaniu*. Translated by Paweł Łuków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

———. *Just Business: Business Ethics in Action*. London: Little Brown & Co., 1994.

Taylor, Edward. *Teoria produkcji*. Warszawa and Łódź: Wydawnictwo K. Rutskiego, 1947.

Zboroń, Halina. *Teorie ekonomiczne w perspektywie poznawczej konstruktywizmu społecznego*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, 2005.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Włodzimierz KACZOCHA – Ku pozytywnej konkurencji i solidarności społecznej. Wartości i normy etyczne w gospodarce wolnorynkowej

DOI 10.12887/33-2020-1-129-11

W części pierwszej artkułu zaprezentowano stanowisko ekonomii neoklasycznej (tzw. ekonomii głównego nurtu) uzasadniające autonomię gospodarki i wolnego rynku w stosunku do etyki, polityki i państwa. Przedstawiono Elaine Sternberg koncepcję „czystego biznesu", w której autorka, zgodnie z założeniami ekonomii głównego nurtu, przyjmuje, że celem działalności gospodarczej jest maksymalizacja zysku, i cel ten interpretuje jako wartość oraz normę etyczną. Opozycyjne stanowisko sformułowali twórcy ekonomii instytucjonalnej i neoinstytucjonalnej, głosząc pogląd, że gospodarka rozwija się w kontekście kultury i w powiązaniu z etyką. Współtwórca tego nurtu James M. Buchanan pisze, że człowiek tworzący gospodarkę musi jako jednostka dokonać swoistego skoku moralnego, przekroczyć swoje egoistyczne interesy. John K. Galbraith dowodzi z kolei, że wolny rynek kontrolowany jest przez społeczne „siły przeciwważne", między innymi przez organizacje społeczeństwa obywatelskiego. W oparciu o te poglądy Lynn S. Paine opracowała zasady „pozytywnej konkurencji". W części drugiej artykułu przedstawiono stanowisko papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka dotyczące rozwoju gospodarki, w tym ich interpretację wartości solidarności, sprawiedliwości oraz

wolności jako aksjologicznych podstaw działalności gospodarczej osób oraz instytucji. Omówiono szczegółowo poglądy Franciszka, który krytykuje założenia ekonomii głównego nurtu oraz „paradygmat technokratyczny" przyjmowany w środowiskach ekonomistów i technokratów dążących do maksymalnej eksploatacji przyrody. Przedstawiono również głoszone przez wymienionych papieży zasady, cnoty i normy moralne dotyczące celów rozwoju gospodarki oraz działania podmiotów (osób) na wolnym rynku. W zakończeniu zawarto uwagi krytyczne autora wobec ekonomii neoklasycznej oraz uzasadnienie respektowania w działalności gospodarczej reguł pozytywnej konkurencji, a także nauczania społecznego wypracowanego przez Kościół katolicki.

Słowa kluczowe: ekonomia neoklasyczna, ekonomia neoinstytucjonalna, czysty biznes, siły przeciwważne, pozytywna konkurencja, paradygmat technokratyczny, etyka wolnego rynku, solidaryzm społeczny, społeczne nauczanie Kościoła katolickiego

Kontakt: Europejska Wyższa Szkoła Biznesu, Al. Niepodległości 6, 61-874 Poznań
E-mail: wkaczocha@gmail.com
Tel. 61 6580682
http://ue.poznan.pl/pl/uniwersytet,c13/wydzialy,c18/wydzial-ekonomii,c19/katedra-socjologii-i-filozofii,c2966/pracownicy,c2968/wspolpracownicy-katedry,c2975/prof-dr-hab-wlodzimierz-kaczocha,a23773.html

Włodzimierz KACZOCHA, Towards Positive Competition and Social Solidarity: Ethical Values and Standards in a Free-Market Economy

DOI 10.12887/33-2020-1-129-11

The first part of the article describes the views characteristic of neoclassical economics (or, the so-called mainstream economics) on the autonomy of an economy and free market, postulating their independence of ethics, politics, or the State. In this context, Elaine's Sternberg's idea of "just business" is presented. Following the principles of mainstream economics, Sternberg assumes that profit maximization is the aim of economic activity and considers this aim as a value and an ethical norm. An opposing standpoint has been adopted by institutional and neoinstitutional economics, whose proponents claim that an economy, while developing in a particular cultural context, is inevitably related to an ethic. James M. Buchanan, a cofounder of this current, writes than an individual engaging in an economic activity must take a moral "leap" and go beyond her egoistic interests. In turn, John K. Galbraith argues that free market is controlled by social countervailing powers, such as civil society organization. Based on these views, Lynn S. Paine has developed the principles of "positive competition." The second part of the paper discusses the Catholic social solidarism and presents the teaching of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the economic development and on the values of solidarity, justice, and freedom as axiological foundations for economic activity undertaken by in-

dividuals and institutions. Particular attention has been given to pope Francis's criticism of the principles of mainstream economics and of the "technocratic paradigm" adopted by the economists and technocrats attempting to maximize the exploitation of nature. The article also addresses the principles, virtues, and moral standards endorsed by the popes in the context of the aims of economic development and economic activity of individuals (persons) on the free market. In the section concluding the paper, the author proposes his critique of neoclassical economics and explains why the principles of positive competition, as well as the social teaching of the Catholic Church, must be respected in an economic practice.

Keywords: neoclassical economics, neoinstitutional economics, just business, countervailing powers, positive competition, technocratic paradigm, free-market ethics, social solidarism, Catholic social teaching

Contact: Europejska Wyższa Szkoła Biznesu, Al. Niepodległości 6, 61-874 Poznań, Poland
E-mail: wkaczocha@gmail.com
Phone: +48 61 6580682
http://ue.poznan.pl/pl/uniwersytet,c13/wydzialy,c18/wydzial-ekonomii,c19/katedra-socjologii-i-filozofii,c2966/pracownicy,c2968/wspolpracownicy-katedry,c2975/prof-dr-hab-wlodzimierz-kaczocha,a23773.html

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 236-253
DOI 10.12887/33-2020-1-129-12

Robert SROKA

DIALOG Z INTERESARIUSZAMI JAKO PODSTAWOWY ELEMENT WSPÓŁCZESNYCH STANDARDÓW ETYKI BIZNESU
Próba pogłębienia argumentacji etycznej

Bez prowadzenia rozmów z interesariuszami firmy nie są w stanie rozpoznawać swojego realnego oddziaływania na społeczeństwo i środowisko, a bez tej wiedzy nie orientują się, jakie działania powinny podjąć w celu minimalizowania negatywnych skutków swojej działalności i maksymalizacji jej pozytywnego wpływu. Nie może być zatem mowy o etycznej organizacji biznesu, jeśli nie uwzględnia on dialogu z interesariuszami.

Wiele współczesnych przewodników, norm i wytycznych opracowywanych w obszarze etyki biznesu – na przykład Norma ISO 26000[1] dotycząca społecznej odpowiedzialności organizacji, w tym organizacji biznesowych, Strategia Komisji Europejskiej w kwestii społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw[2], międzynarodowa norma AccountAbility 8000[3], określająca wymagania społecznej odpowiedzialności organizacji biznesowej, zalecenia formułowane w ramach Global Reporting Initiative[4], czyli wytyczne sprawozdawania informacji niefinansowych przez firmy, czy też wytyczne Organizacji Narodów Zjednoczonych dotyczące biznesu i praw człowieka[5] – wskazuje, że dialog z interesariuszami stanowi swego rodzaju papierek lakmusowy etyki

[1] Zob. Polski Komitet Normalizacyjny, *ISO 26000 Guidance on Social Responsibility. Norma Międzynarodowa dotycząca społecznej odpowiedzialności*, https://www.pkn.pl/informacje/2013/09/iso-26000. Zob. też ISO, PKN, *ISO 26000. Społeczna odpowiedzialność*, https://www.pkn.pl/sites/default/files/sites/default/files/imce/files/discovering_iso_26000.pdf.

[2] Zob. European Commission, Commission Staff Working Document *Corporate Responsibility, Responsible Business Conduct, and Business & Human Rights: Overview of Progress*, SWD(2019) 143 final, Brussels, 20 III 2019 (https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/10102/2019/EN/SWD-2019-143-F1-EN-MAIN-PART-1.PDF).

[3] Zob. Social Accountability International, *Guidance Document for Social Accountability 8000* (SA8000®:2014), SAI, New York 2016 (https://sa-intl.org/wp-content/uploads/2020/02/SA8000-2014-Guidance-Document.pdf).

[4] Zob. Global Reporting Initiative, *Consolidated Set of GRI Sustainability Reporting Standards 2018*, Global Reporting Initiative, Amsterdam 2018.

[5] Zob. Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Wytyczne dotyczące biznesu i praw człowieka. Wdrażanie dokumentu ramowego ONZ „Chronić, szanować i naprawiać"*, tłum. A. Dzięgiel, Polski Instytut Praw Człowieka i Biznesu, Częstochowa 2014 (http://pihrb.org/wp-content/uploads/2014/10/Wytyczne-ONZ-UNGPs-BHR-PL_web_PIHRB.pdf).

organizacji biznesowych. Zasadniczy przekaz tych dokumentów jest następujący: Rozmowa z interesariuszami prowadząca do poznawania ich oczekiwań wobec przedsiębiorstwa umożliwia budowanie etycznej struktury biznesu.

Jeśli przedsiębiorstwa i firmy pragną działać w sposób zgodny ze standardami etyki, nie mogą samodzielnie decydować o tym, jakich norm etycznych winny przestrzegać oraz których obszarów ich działalności normy te mają dotyczyć. Samodzielność w kwestii doboru standardów etycznych to pierwszy, ale niewystarczający etap ich wdrażania. Konieczne jest zapytanie interesariuszy, czyli jednostek i organizacji, na które firma ma wpływ lub które oddziałują na firmę, jakie są ich oczekiwania co do jej etyki.

Międzynarodowe organizacje wyznaczające standardy etyki biznesu wskazują na konieczność prowadzenia rozmów z interesariuszami w tym zakresie z co najmniej trzech powodów. Pierwszy z nich dotyczy coraz większego oddziaływania firm nie tylko na pojedynczego klienta czy konsumenta, ale również na zachowania większych społeczności. Drugi to przekonanie o potrzebie wpływania na firmy, aby poważnie traktowały one etykę biznesu – a zatem oczekiwanie, że przedsiębiorstwa ustanowią takie mechanizmy definiowania swoich standardów, które pozwolą im rozstrzygać istotne problemy etyczne we wszystkich obszarach ich funkcjonowania, nie zaś wyłącznie w sytuacjach dla tych podmiotów dogodnych. Trzeci powód wiąże się z faktem, że każda firma w inny sposób, z różną intensywnością, w specyficznym dla siebie zakresie i w różnych obszarach wpływa na swoje otoczenie, a zatem niemożliwe jest ustanowienie uniwersalnych, a zarazem szczegółowych standardów etyki biznesu, swoistych algorytmów działania, do których firmy mogłyby sięgać, stając przed konkretnymi wyzwaniami moralnymi. W tej sytuacji celem rozmowy z interesariuszami jest w każdym wypadku doprecyzowanie generalnych wymogów zawartych w standardach ogólnych.

Wymienione wyżej międzynarodowe standardy i wytyczne dotyczące etyki biznesu podkreślają konieczność prowadzenia dialogu z interesariuszami, ale nie zawierają pogłębionej argumentacji etycznej. Obejmują one raczej techniczne zalecenia dotyczące sposobów prowadzenia dialogu i służą podkreśleniu jego znaczenia. Wskazują, jak powinien przebiegać proces dialogu i co powinno z niego wynikać dla dalszych decyzji zarządczych w przedsiębiorstwie.

Mając na uwadze niedostatek argumentacji etycznej uzasadniającej w przywołanych dokumentach wymóg prowadzenia dialogu z interesariuszami, w obecnym artykule podejmiemy próbę wzmocnienia i poszerzenia tej argumentacji.

Wydaje się, że bardziej rozbudowana argumentacja etyczna na rzecz prowadzenia dialogu z interesariuszami umożliwi uzyskanie bardziej adekwatnych odpowiedzi w sytuacjach dylematów etycznych, przed którymi stają zarówno

przedsiębiorca, jak i jego interesariusze. Argumentacja, którą zaprezentujemy, zmierzać będzie, po pierwsze, do głębszego rozumienia etyki biznesu w kontekście jej podstaw dialogowych, po drugie zaś, do wskazania warunków prowadzenia dialogu, tak aby czynił on zadość standardom etycznym.

W pierwszej części rozważań przedstawimy wymogi prowadzenia dialogu z interesariuszami scharakteryzowane w wymienionych dokumentach międzynarodowych. W części drugiej podejmiemy próbę etycznego uzasadnienia konieczności prowadzenia takiego dialogu, część trzecia zaś obejmować będzie wytyczne do jego prowadzenia w taki sposób, by mógł się przyczyniać on do rozwoju standardów etycznych stosowanych przez przedsiębiorstwa.

Autor artykułu świadomy jest różnic między pojęciami takimi, jak „dialog", „rozmowa" czy „konsultacje", na potrzeby niniejszych rozważań będą one jednak stosowane synonimicznie.

WYMÓG PROWADZENIA DIALOGU Z INTERESARIUSZAMI W ŚWIETLE MIĘDZYNARODOWYCH STANDARDÓW ETYCZNYCH

Rozważania na temat prowadzenia dialogu z interesariuszami warto rozpocząć od zdefiniowania samego pojęcia „interesariusz". Zostało ono wprowadzone przez Stanford Research Institute w roku 1963 jako opis osób lub podmiotów zainteresowanych działalnością firmy i ponoszących różnego typu ryzyko związane z jej funkcjonowaniem[6]. Pojęcie to spopularyzował w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku R. Edward Freeman, który określił interesariuszy jako grupy lub jednostki mogące wywierać wpływ na dane przedsiębiorstwo lub (i) podlegać jego wpływowi[7]. Interesariuszem jest zatem każdy podmiot pozostający w istotnej relacji do przedsiębiorstwa, mający z nim powiązania i żywiący wobec niego określone oczekiwania, a jednocześnie w oparciu o realizację tych oczekiwań dokonujący oceny przedsiębiorstwa i wpływający na jego reputację. W literaturze przedmiotu można znaleźć podział na interesariuszy zewnętrznych i wewnętrznych. Ci pierwsi – ze względu na swój udział w formowaniu strategii biznesowej przedsiębiorstwa – mają dlań znaczenie szczególne. Grupa ta obejmuje podmioty znajdujące się w dalszym otoczeniu przedsiębiorstwa, między innymi dostawców, klientów, konkurencję i media. Interesariusze wewnętrzni umiejscowieni są z kolei w centrum organizacji biznesowej i sprawują kontrolę nad jej działaniem oraz zarządzaniem.

[6] Por. K. K u l i g - M o s k w a, *Odpowiedzialność wobec interesariuszy z perspektywy małego przedsiębiorstwa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej we Wrocławiu" 2013, nr 6(38), s. 191.

[7] Por. R.E. F r e e m a n, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman, Boston 1984, s. 322.

Są to przede wszystkim pracownicy, akcjonariusze i menedżerowie, którzy współdziałają w budowaniu firmy i osiąganiu przez nią sukcesów[8]. Najprostsza lista interesariuszy każdego niemal przedsiębiorstwa czy organizacji łączy: pracowników, klientów, właścicieli, dostawców, organizacje pozarządowe, społeczności lokalne, inwestorów, banki, media oraz rząd. Oczywiście nie każda z tych grup jest w przypadku każdego przedsiębiorcy jednakowo ważna[9].

Danuta Szwajca, badaczka problematyki interesariuszy, podkreśla, że oceniają oni przedsiębiorstwo przede wszystkim na podstawie własnych doświadczeń i bezpośrednich z nim kontaktów, informacji i opinii innych podmiotów oraz przekazów wysyłanych przez firmę. W procesie budowania reputacji przedsiębiorstwa sposób kształtowania jego relacji z interesariuszami ma zatem bardzo duże znaczenie[10]. Zdaniem Szwajcy najbardziej zaawansowaną formę angażowania interesariuszy w działania przedsiębiorstwa i włączania ich do współpracy stanowi dialog. Trzy pozostałe formy pobudzania ich aktywności to komunikacja, konsultacje i partnerstwo. Komunikacja stanowi najprostszą i powszechnie wykorzystywaną drogę nawiązywania kontaktów ze wszystkimi interesariuszami, tak wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Ma ona najczęściej charakter jednostronny i służy przede wszystkim przekazywaniu ważnych dla przedsiębiorstwa informacji. Formą nieco głębszych kontaktów są konsultacje z interesariuszami, organizowane w celu zapoznania się z ich zdaniem w określonej kwestii. Przyjmują one zazwyczaj postać badań sondażowych, ale mogą też polegać na organizowaniu for internetowych lub bezpośrednich spotkań z takimi grupami interesariuszy, jak klienci, partnerzy biznesowi, inwestorzy czy władze administracyjne. Dialog jest natomiast formą kontaktu bezpośredniego z tą grupą i ma charakter komunikacji dwustronnej, interaktywnej. Prowadzony planowo i efektywnie, daje szansę poznania rzeczywistych potrzeb i oczekiwań interesariuszy, a także ich opinii i sugestii dotyczących kwestii istotnych dla obu stron. W praktyce stosowane są różne formy dialogu, wykorzystujące, odpowiednio, panele doradcze, grupy dyskusyjne, fora w mediach społecznościowych i bezpośrednie spotkania[11].

---

[8] Por. M. R y b a k, *Etyka menedżera – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*, PWN, Warszawa 2004, s. 43n.

[9] Zob. M. G r z y b e k, *Zarządzanie relacjami z interesariuszami jako jeden z elementów społecznej odpowiedzialności biznesu*, Forum Odpowiedzialnego Biznesu, Warszawa 2013 (http://odpowiedzialnybiznes.pl/artykuly/zarzadzanie-relacjami-z-interesariuszami-jako-jeden-z-elementow-spolecznej-odpowiedzialnosci-biznesu/).

[10] Zob. D. S z w a j c a, *Zarządzanie reputacją przedsiębiorstwa wobec sprzeczności oczekiwań interesariuszy*, „Studia Ekonomiczne" 2014, nr 202, s. 90-99.

[11] Por. t a ż, *Znaczenie dialogu z interesariuszami w kreowaniu reputacji przedsiębiorstwa jako inteligentnej organizacji,* „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej: Organizacja i Zarządzanie" 2015, nr 86, s. 130.

Z pespektywy zarządczej i w perspektywie osiągania ekonomicznych celów przedsiębiorstwa ważne jest wskazanie, kto należy do grupy interesariuszy, świadomość ta pomaga bowiem efektywnie prowadzić działalność gospodarczą. Wiedza o interesariuszach i utrzymywanie z nimi dialogu pozwala lepiej odpowiadać na ich potrzeby, minimalizować ryzyko biznesowe (w tym ryzyko, na jakie narażona może zostać reputacja firmy) i umacniać relacje z osobami lub podmiotami, na które firma ma wpływ lub które mogą oddziaływać na firmę.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań tego rodzaju ujęcie jest jednak niewystarczające. Należy pójść o krok dalej i podjąć kwestię odpowiedzialności przedsiębiorstw za ich oddziaływanie na interesariuszy. Wypowiada się na ten temat Komisja Europejska, która w dokumencie *Odnowiona strategia UE na lata 2011-2014 dotycząca społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw* określa odpowiedzialność organizacji biznesowych mianem „odpowiedzialności przedsiębiorstw za ich wpływ na społeczeństwo”[12]. W tym samym dokumencie Komisja Europejska wskazuje, że przedsiębiorstwa powinny dysponować mechanizmem pozwalającym im na odnoszenie się w swojej działalności do kwestii społecznych, środowiskowych, etycznych oraz dotyczących praw człowieka, jak i do problemów konsumentów, a także na realizację tej podstawowej strategii w ścisłej współpracy z zainteresowanymi stronami, czyli interesariuszami. Celami tych działań powinny być maksymalizacja wartości wspólnych dla właścicieli (udziałowców) przedsiębiorstw oraz innych zainteresowanych stron, w tym także społeczeństwa jako całości, oraz rozpoznawanie możliwych negatywnych skutków działalności ekonomicznej, zapobieganie im oraz ich łagodzenie[13]. Komisja Europejska stoi na stanowisku, że przyczyną spadku poziomu zaufania do przedsiębiorstw jest rozdźwięk między oczekiwaniami obywateli a postrzeganymi przez nich rzeczywistymi postawami przedsiębiorstw. Ów spadek zaufania to również skutek niedostatecznego rozumienia przez niektóre przedsiębiorstwa szybko zmieniających się oczekiwań ze strony społeczeństwa[14]. Osią omawianego dokumentu Komisji Europejskiej, wyznaczającą standardy odpowiedzialnego prowadzenia biznesu, jest właśnie dialog z interesariuszami. Autorzy dokumentu wskazują, że dialog taki stanowi integralną część koncepcji odpowiedzialności społecznej, i nie tylko zawierają tę myśl w jej definicji, lecz podkreślają ją w całym dokumencie. Wskazują, że brak dialogu z interesariuszami uniemożliwia prowadzenie biznesu w zgodzie ze standardami etycznymi.

---

[12] Komisja Europejska, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów *Odnowiona strategia UE na lata 2011--2014 dotycząca społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw*, KOM(2011) 681 wersja ostateczna, Bruksela, 25 X 2011, s. 7.

[13] Por. tamże.

[14] Por. tamże, s. 11.

Innym dokumentem, który umieszcza dialog z interesariuszami u podstaw rozwoju organizacji biznesowej respektującej w swojej działalności standardy etyczne, jest *Polska Norma PN-ISO 26000:2012. Wytyczne dotyczące społecznej odpowiedzialności*[15]. Treść tej normy wypracowana została w oparciu o koncepcję zaangażowania interesariuszy, a do jej kształtu przyczynili się eksperci reprezentujący ponad dziewięćdziesiąt krajów i czterdzieści międzynarodowych organizacji działających na rzecz społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw. Wśród ekspertów znaleźli się przedstawiciele sześciu różnych grup interesariuszy: konsumentów, instytucji rządowych, biznesu, pracowników, organizacji pozarządowych oraz innych organizacji, na przykład ośrodków naukowych. Norma mówi, że postawa organizacji biznesowej wobec społeczeństwa, w obrębie którego organizacja ta funkcjonuje, oraz jej wpływ na środowisko stają się zasadniczym elementem oceny wyników jej działalności i zdolności do dalszego skutecznego trwania. Poszczególne firmy muszą zatem samodzielnie rozpoznawać kluczowe dla nich zagadnienia dotyczące ich konkretnej odpowiedzialności i czynić to „w drodze oceny oraz dialogu z interesariuszami"[16]. Autorzy dokumentu podkreślają, że rozpoznanie przez firmę grupy jej interesariuszy oraz ich zaangażowanie w jej działalność to fundament społecznej odpowiedzialności. Norma zaleca, aby firma ustaliła, w kogo mogą uderzyć konsekwencje podejmowanych przez nią decyzji i jej działań, i na tej podstawie oceniła ryzyko oraz sposób uwzględniania go w swojej strategii[17].

Mimo że norma ISO 26000 wiąże kwestię zaangażowania interesariuszy ze spełnianiem przez firmy standardów etycznych, to jednak zagadnienie to nie zostało w zawartej w niej eksplikacji pogłębione na poziomie analizy filozoficznej. Autorzy dokumentu ograniczają się bowiem do zalecenia, by etyka organizacji biznesowej wyrastała z takich wartości, jak uczciwość, sprawiedliwość czy prawość. Z wartościami tymi wiąże się w ich przekonaniu troska o ludzi, zwierzęta i środowisko, a zatem zobowiązanie do uwzględniania wpływu podejmowanych działań i decyzji na dobro interesariuszy[18]. Skupiając się na zagadnieniu dobra interesariuszy, norma zaleca, by firmy: (1) potrafiły rozpoznawać swoich interesariuszy; (2) uznawały i należycie uwzględniały ich interes oraz ustawowe prawa; (3) reagowały na wyrażane przez nich obawy; (4) rozumiały, że niektórzy z nich mogą w znaczący sposób wpływać na ich działania; (5) oceniały i uwzględniały możliwości interesariuszy dotyczące kontaktu, zaangażowania oraz wywierania wpływu; (6) uwzględniały w swojej strategii działania relacje między ich interesami a szerszymi oczekiwaniami

[15] Zob. Polski Komitet Normalizacyjny, *Polska Norma PN-ISO 26000:2012. Wytyczne dotyczące społecznej odpowiedzialności*, Polski Komitet Normalizacyjny, Warszawa 2012.

[16] Tamże, s. 7.

[17] Por. tamże, s. 19.

[18] Por. tamże, s. 23.

społeczeństwa oraz wyzwaniami zrównoważonego rozwoju, jak również charakter swoich relacji z interesariuszami i (7) brały pod uwagę stanowisko osób, których interesy podlegają wpływowi działań lub decyzji tych firm, nawet jeśli osoby te formalnie nie odgrywają żadnej roli w zarządzaniu przedsiębiorstwem lub też nie są świadome swoich interesów[19].

Zarówno omówiony Komunikat Komisji Europejskiej poświęcony społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw, jak i norma ISO 26000 stanowią najważniejsze wytyczne w tym zakresie. Podkreślając znaczenie interesariuszy w budowaniu odpowiedzialnej firmy, która kieruje się w swojej działalności normami etyki, wyznaczają one ukierunkowanie innych standardów, norm i wytycznych[20]. Nie sposób oczywiście szczegółowo przedstawić tu wszystkich tego typu dokumentów, ale dla przykładu przypomnijmy, że najważniejsza norma dotycząca audytowalnych standardów społecznych, mianowicie Social Ability 8000, jako jeden z podstawowych przedmiotów audytu wskazała właśnie zaangażowanie interesariuszy[21]. Również najbardziej uznany międzynarodowy standard sprawozdawania informacji niefinansowych, dotyczących na przykład przestrzegania praw człowieka czy troski o prawa pracowników, wymaga w swojej metodologii ujawniania tego typu danych z uwzględnieniem perspektywy interesariuszy. Firma musi udowodnić, że dobór informacji i wskaźników dotyczących odpowiedzialności społecznej zawarty w sprawozdaniu dokonany został przy udziale interesariuszy[22].

W procesie technicznego planowania dialogu firma może skorzystać ze standardów serii AA1000SES[23], dotyczącej zaangażowania interesariuszy i opracowanej przez międzynarodową organizację AccountAbility[24]. Serię standardów AA1000 tworzą trzy dokumenty wspierające firmę na różnych etapach zarządzania relacjami z interesariuszami. Pierwszy z nich, *AccountAbility Principles Standard* (AA1000APS), czyli standard zasad odpowiedzialności, określa trzy zasady zarządzania relacjami z interesariuszami: włączania, istotności i podejmowania odpowiedzialności. Drugi z dokumentów serii, *Stakeholder Engagement Standard* (AA1000SES), czyli standard zaangażowania interesariuszy, opisuje proces angażowania tych osób w konsultacje. Dokument trzeci, *Assurance Standard* (AA1000AS), czyli standard weryfikacji, określa,

[19] Por. tamże, s. 24.

[20] W kontekście obecnych rozważań należy zachować świadomość, że nie zawsze można postawić znak równości między rekomendacjami organizacji międzynarodowych dotyczącymi reguł odpowiedzialnego gospodarowania a standardami etycznymi.

[21] Por. *Norma Social Accountability 8000. Polskie wydanie normy SA8000 wraz z przewodnikiem oraz komentarzami*, red. R. Sroka, Pracodawcy RP, Warszawa 2014, s. 21.

[22] Por. *Consolidated Set of GRI Sustainability Reporting Standards 2018*, s. 8

[23] Zob. np. AA1000, Stakeholder Engagement Standard 2015, https://www.accountability.org/wp-content/uploads/2016/10/AA1000SES_2015.pdf.

[24] Por. S z w a j c a, *Znaczenie dialogu z interesariuszami w kreowaniu reputacji przedsiębiorstwa jako inteligentnej organizacji*, s. 132.

w jaki sposób należy prowadzić weryfikację wiarygodności realizowanych działań oraz sprawozdań dotyczących zrównoważonego rozwoju firmy[25].

Ogólne przesłanie tych dokumentów wskazuje, że bez prowadzenia rozmów z interesariuszami firmy nie są w stanie rozpoznawać swojego realnego oddziaływania na społeczeństwo i środowisko, a bez tej wiedzy nie orientują się, jakie działania powinny podjąć w celu minimalizowania negatywnych skutków swojej działalności i maksymalizacji jej pozytywnego wpływu. Nie może być zatem mowy o etycznej organizacji biznesu, jeśli nie uwzględnia on dialogu z interesariuszami. Wartość wskazanych dokumentów polega na tym, że zwracają one uwagę na znaczenie, jakie komunikowanie się z interesariuszami odgrywa w budowaniu etyki przedsiębiorstwa oraz podpowiadają, jak uzyskaną w ten sposób wiedzę wykorzystać na dalszych poziomach zarządzania. Dokumenty te koncentrują się jednak na technicznej stronie prowadzenia dialogu i dostrzec w nich można brak głębszego uzasadnienia jego konieczności etycznej. Tymczasem w sensie praktycznym brak takiego uzasadnienia może skłonić przedsiębiorcę do odrzucenia imperatywu angażowania interesariuszy w działalność firmy i do uzasadniania tej postawy przekonaniem, że to on wie najlepiej, jakie postępowanie należy uznać za etycznie słuszne, a jakie nie. Sytuacja taka może prowadzić do jedynie pozornego wdrażania standardów etycznych w zarządzaniu firmą. Dlatego też warto podjąć próbę pogłębienia argumentacji etycznej wskazującej na zasadność angażowania interesariuszy przy podejmowaniu decyzji dotyczących działania przedsiębiorstwa, a także próbę określenia etycznych warunków prowadzenia z nimi dialogu. Jak zauważa Przemysław Rotengruber, wykorzystanie dialogu jako instrumentu dochodzenia do wiedzy o regułach wspólnego życia ma ten walor, że umożliwia ich ochronę nawet wówczas, gdy przestrzeganie tych reguł napotyka opór aktorów motywowanych niewiedzą bądź złą wolą[26]. Czasami zaś takimi aktorami okazują się sami przedsiębiorcy.

ETYCZNA ARGUMENTACJA NA RZECZ PROWADZENIA DIALOGU Z INTERESARIUSZAMI

Etyka biznesu jako etyka praktyczna ma przed sobą trudne zadanie udzielania przekonujących i konkretnych odpowiedzi w sytuacjach dylematów etycznych, łącząc przy tym perspektywy filozoficzną i ekonomiczną, w szcze-

[25] Por. K. A n u s z k i e w i c z, T. M a r o n a*, Rola interesariuszy w rozwoju przedsiębiorstwa odpowiedzialnego społecznie*, „Rynek – Społeczeństwo – Kultura" 2012, nr 1, s. 40.

[26] Por. P. R o t e n g r u b e r, *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011, s. 125.

gólności zaś przywołując argumenty z praktyki życia gospodarczego. Analiza postrzegania firmy przez otoczenie jest w tym sensie istotna nie tylko z punktu widzenia moralnego wymiaru prowadzenia działalności gospodarczej, ale również (a może przede wszystkim) z perspektywy zabiegania o jej sukces. Jest to pierwszy z argumentów pozwalających lepiej rozumieć, dlaczego szeroko pojmowana rozmowa z interesariuszami stanowi imperatyw dla przedsiębiorstwa. Jacek Sójka przekonuje, że wieloaspektowe widzenie świata, przede wszystkim zaś umiejętność uwzględniania – w trakcie realizacji własnego celu – perspektywy innych podmiotów stanowi charakterystyczną cechę zachowań innowacyjnych w gospodarce. Chociaż związek między pomysłem na stworzenie określonego produktu przez firmę a rozwiązaniem dylematu etycznego nie jest z góry oczywisty, obie czynności wymagają zmiany perspektywy spojrzenia, przede wszystkim zaś twórczej interpretacji świata i otwarcia się na potencjalne potrzeby i pragnienia innych ludzi. Przedsiębiorczość bowiem – przynajmniej widziana hermeneutycznie, w duchu szkoły austriackiej – opiera się na umiejętności nowego odczytywania świata i dostrzegania nowego sensu rzeczywistości, którą wszyscy „dobrze znają”[27].

Postrzeganie idei zaangażowania interesariuszy zbliżone do przedstawionego tu modelu prezentuje wspomniany już R. Edward Freeman, promotor wielu praktycznych rozwiązań zarządczych, które uważane są dziś za narzędzia realizacji społecznej odpowiedzialności. Autor ten znany jest w literaturze przedmiotu jako twórca i obrońca pojęcia interesariuszy[28], a w świecie biznesu postrzegany jako skuteczny doradca, wypracowana przezeń koncepcja pomogła bowiem wielu przedsiębiorstwom przyspieszyć swój rozwój. W przekonaniu Freemana skuteczny dialog czy negocjacje z interesariuszami należy przygotowywać i prowadzić według określonych zasad pozwalających poszukiwać rozwiązań, które zadowolą wszystkie strony i będą dla nich korzystne. Celem dialogu z interesariuszami jest zatem generowanie sytuacji zwycięzca–zwycięzca. Dominik Stanny, komentator myśli Freemana, stoi na stanowisku, że dialogiczny sposób prowadzenia biznesu musi być ukierunkowany na twardy sukces ekonomiczny. W praktyce interesariusze uzyskują uwagę firmy proporcjonalnie do swojej „siły” czy zasobów: na tyle, na ile mogą zagrozić bądź zaoferować coś korporacji[29]. Rysuje się zatem potrzeba zastanowienia się nad strategią przedsiębiorstwa w kontekście zaangażowania interesariuszy, tym bardziej że jego przetrwanie zależy po części od dopasowania wartości korporacji oraz

[27] Por. J. S ó j k a, *Etyka biznesu jako źródło przedsiębiorczości*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 9(2006) nr 1, s. 64.

[28] Por. D. S t a n n y, *Etyczne aspekty zalecenia brania interesariuszy pod uwagę w tekstach wczesnego R.E. Freemana*, „Prakseologia” 2018, nr 160, s. 193.

[29] Por. tamże, s. 220.

doboru jej menedżerów ich do oczekiwań, a także do warunków społecznych, które wyznaczają zdolność firmy do sprzedaży jej produktów[30].

Innym argumentem etycznym z zakresu etyki praktycznej przemawiającym za prowadzeniem dialogu z interesariuszami jest konieczność ochrony wolności gospodarczej. Aktywne zaangażowanie korporacji w relacje z interesariuszami pozwala na uniknięcie wprowadzania pewnych regulacji przez państwo. Zdaniem Stannego, jeśli firmy nie uwzględnią przynajmniej niektórych roszczeń społecznych, artykułowanych wobec nich przez określone grupy interesu, to można oczekiwać, że z czasem niektóre z tych roszczeń zostaną zalegalizowane przez rząd. Z punktu widzenia firmy narzucenie dodatkowych regulacji przez administrację jest zawsze gorszym rozwiązaniem niż samoograniczenie. Korzystniej z punktu widzenia przedsiębiorstwa jest zatem dobrowolnie podjąć działania wobec interesariuszy na swoich własnych warunkach niż dostosowywać się do regulacji prawnych, które będą prawdopodobnie bardziej restrykcyjne i kosztowne. Stanny nawiązuje w tej argumentacji do freemanowskiej koncepcji woluntaryzmu, czyli dobrowolnej zgody na podjęcie działań wobec interesariuszy. Woluntaryzm polega tutaj na wyprzedzającej roli korporacji w zaspokajaniu oczekiwań interesariuszy[31].

Na jeszcze inne korzyści płynące z dialogu z interesariuszami zwraca uwagę Przemysław Rotengruber w pracy *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*. Na poziomie argumentacji etycznej wskazuje na będący warunkiem dialogu wymóg aksjologicznej integralności (prawości) rywali w grze o lepsze życie, który można interpretować jako poszukiwanie fundamentu dla osiągnięcia wspólnego celu przez różne grupy interesariuszy.

Na poziomie metaetycznym Rotengruber wskazuje natomiast, że interesariusze, z którymi przedsiębiorca pragnie podjąć dialog, nie mogą konsekwentnie zakomunikować odmowy uczestnictwa w spotkaniu, nie inicjując równocześnie zależności konfrontacyjnych pozwalających postawić im zarzut etycznej dezercji. Przedstawia też szereg innych argumentów na rzecz dialogicznej podstawy etyki biznesu – ekonomiczne (korzyści gospodarcze wynikające z porozumienia), psychologiczne (działania prowadzące do budowania więzi z innymi jako podstawa budowy zaufania) i polityczne (pozwalające na uznanie wiążącego charakteru ustaleń potwierdzonych przez ogół obywateli)[32].

Wymienione argumenty odwołują się do korzyści, jakie dialog z interesariuszami niesie dla przedsiębiorstwa. Rotengruber dodaje jednak, że dialog ten stanowi dla przedsiębiorcy obowiązek, a nawet że jest on pryncypium działania firmy. Inicjatywa i aktywność z nim związane powinny łączyć sy-

[30] Por. F r e e m a n, dz. cyt., s. 107.
[31] Por. S t a n n y, dz. cyt., s. 200n.
[32] Por. R o t e n g r u b e r, dz. cyt., s. 98.

metryczne zobowiązania przedsiębiorstwa z asymetrycznymi wyzwaniami, którym musi ono sprostać. Przez asymetrię należy rozumieć silniejszą pozycję przedsiębiorstwa w zakresie perswazji i wywierania wpływu, a w konsekwencji zagrożenie, przed jakim może ono postawić swoich interesariuszy. Dlatego dialog powinien przede wszystkim charakteryzować się transparentnością[33].

Szukając jeszcze głębszych etycznych uzasadnień potrzeby prowadzenia dialogu z interesariuszami, warto sięgnąć do źródeł (argumentacji) z obszaru etyki ogólnej, które zostaną w niniejszym artykule jedynie zasygnalizowane. Na tym poziomie rozważań możemy odwołać się do ustaleń Ewy Podrez, która podkreśla, że już samo poznanie dobra ma charakter dialogiczny, a zatem można rozważać jego istotę jedynie wtedy, gdy nasze praktyczne opinie i przekonania na jego temat zostaną poddane krytyce[34]. Rozwijając tę myśl, Podrez sięga do historii filozofii i przywołuje nauki Sokratesa. Pisze, że warto się zastanowić, jak w świetle tego, czego nauczał Sokrates, lepiej zrozumieć dzielność etyczną człowieka i jego zdolność do ponoszenia odpowiedzialności za innych, przed innymi, wobec innych i razem z innymi. Podrez dochodzi do wniosku, że najważniejszym elementem, a nawet rdzeniem etyki sokratejskiej jest próba ujawnienia dialogicznego sensu ludzkiego życia. Z pozoru można by uznać, że wniosek ten stoi w opozycji do tezy, na rzecz której argumentuję w niniejszym artykule, Sokrates namawia bowiem do podejmowania nieustannego wysiłku poznawania siebie (rozmowy ze sobą), z którym wiąże się sztuka właściwego życia. Jak jednak zauważa Podrez, według Sokratesa ten zwrot ku sobie decyduje o racjonalnym stosunku człowieka do własnego życia, do świata i do wydarzeń, których jest on uczestnikiem lub świadkiem. Wzmacniając to przesłanie, Podrez odnosi się do idei Michela Foucaulta, który w podejściu Sokratesa podkreśla coś, co z perspektywy etyki biznesu wydaje się najważniejsze dla kształtowania odpowiedzialności: owego zwrotu ku sobie nie należy interpretować jako dezercji z dziedziny aktywności, a raczej dostrzegać w nim poszukiwanie przez podmiot norm pozwalających mu regulować relacje łączące go z rzeczami, wydarzeniami i światem[35]. Według Podrez kultura myślenia przejawia się w potrzebie zrozumienia siebie i porozumienia z innymi, a to oznacza konieczność podejmowania nieustannego dialogu ze sobą i z innymi ludźmi. Jeśli pragniemy zrozumieć siebie, musimy nauczyć się rozmawiać, by nie popaść w rutynę bądź w ospałość, które to stany są zagrożeniem również dla aktywności na polu biznesu. Dialog pozwala zatem zdystansować się od własnych poglądów i dokonywać ich krytycznej oceny.

[33] Por. tamże, s. 13.

[34] Por. E. P o d r e z, *Sokrates a etyka biznesu (Rozważania o etycznych źródłach odpowiedzialności)*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym" 11(2008) nr 1, s. 63.

[35] Por. tamże, s. 59.

Dopiero takie spotkanie ze sobą (ale również z innymi) może uwolnić człowieka od ignorancji i wszelkich wad (łącznie z bestialstwem i nikczemnością), otwiera go bowiem na świat różnych, alternatywnych możliwości działania, zachowania i poznawania. W owym dążeniu do wyjścia poza zamknięty świat codziennej krzątaniny kryje się realizacja sokratejskiego postulatu dzielności etycznej[36].

W rozważaniach dotyczących etyki gospodarczej, które prowadzone są na poziomie etyki ogólnej, nie można jednak zadowolić się regułami ogólnymi. Wracając do tez Jacka Sójki, trzeba powiedzieć, że to właśnie dialog pozwala na ujawnienie czegoś, w co jednostkę wyposaża wspólnota, w czynach obdarzonej pozytywnymi przymiotami charakteru jednostki zawiera się bowiem moralność. Etyka staje się w ten sposób uogólnieniem cnót jednostki, która z natury dąży do dobra[37]. Z drugiej strony Sójka przekonuje jednak, że każdy wybór, który pragniemy uzasadnić (a zmusza nas do tego albo świadomość, że istniały inne możliwości i drogi działania, albo wręcz pytanie bądź też zarzut stawiany przez drugiego człowieka), wymaga odwołania się do myślowych struktur normatywnych wyższego rzędu[38].

Na realizację tego postulatu pozwala dialog, który zdaniem Józefa Tischnera nie jest rozmową przypadkową. Dialog stanowi bowiem jedynie taka rozmowa, w której świadectwo drugiego człowieka zostaje uznane za niezbędne źródło wiedzy o przedmiocie rozmowy. Dialog zatem to przede wszystkim pewna metoda poznania[39]. Należy zatem zapytać, jaki powinien być dialog i pod jakimi warunkami powinien się on odbywać. Spróbujmy więc w kolejnym kroku niniejszych rozważań określić warunki, jakie powinien spełniać dialog z interesariuszami, aby prowadził on do rzeczywistego poznania i pozwalał przedsiębiorstwom na zwrot ku praktykom moralnie godziwym.

ETYCZNE WARUNKI DIALOGU Z INTERESARIUSZAMI

Omówione wcześniej standardy etyki biznesu podkreślające fundamentalne znaczenie dialogu w identyfikacji zakresu odpowiedzialności przedsiębiorstwa wskazują na techniczne czynniki prowadzenia tego typu działań. Istotne wydaje się w tym kontekście połączenie perspektywy prakseologicznej z wymiarem etycznym. W tym duchu prowadzi swoją refleksję Jacek Sójka, który podkreśla rolę analizy sytuacji w podejmowaniu decyzji moralnych dotyczących biznesu. Autor ten wskazuje, że jeżeli moralność przejawia się poprzez podejmowane

[36] Por. tamże, s. 61.

[37] Por. S ó j k a, dz. cyt., s. 60.

[38] Por. tamże.

[39] Por. J. T i s c h n e r, *Polski kształt dialogu*, Biblioteka Spotkań, Kraków−Warszawa−Lublin 1980, s. 182.

decyzje, analiza sytuacji stanowi element analizy etycznej, a zatem im lepiej przeanalizujemy sytuację, tym lepszą decyzję podejmiemy. Otwarcie się na całą złożoność danej sytuacji i możliwe w niej drogi działania oznacza jednocześnie otwarcie się na drugiego człowieka, na wielość ludzkich interesów i wielość indywidualnych perspektyw. Sójka dodaje, że pełna analiza sytuacji powinna uwzględniać wpływ możliwych decyzji na życie innych ludzi, co zgodne jest z przywołanym tu rozumieniem pojęcia interesariuszy[40].

Aby poznać, jaki będzie realny wpływ podjętych decyzji na życie innych ludzi, należy prowadzić dialog spełniający określone warunki prakseologiczne i etyczne. Tymczasem, jak zauważa Grzegorz Szulczewski, nie każdy rodzaj dialogu wpisuje się w standardy etyki gospodarczej i nie każdy rodzaj dialogu można polecać jako narzędzie zarządzania. Zwykły dialog nie jest w stanie rozwiązać sytuacji konfliktowej w taki sposób, by respektowane było dobro wszystkich jego uczestników. W rozumieniu Szulczewskiego dialog pojmowany jako rodzaj pertraktacji może na przykład być prowadzony jedynie w celu ustalenia, w jaki sposób najlepiej wykorzystać zasoby służące zaspokojeniu interesów rozmawiających ze sobą stron. Dialog spełniający standardy etyki różni się od pertraktacji, w ramach których wybór działania zostaje ustalony przez dokonanie rachunku oczekiwanych korzyści i przewidywanych strat[41]. W tym kontekście Szulczewski zwraca uwagę na istotny warunek dialogu, którego niespełnienie może stanowić jedną z głównych przeszkód dla biznesu w prowadzeniu wartościowej rozmowy z interesariuszami. Otóż dla przemiany zwykłej rozmowy w dialog konieczna jest gotowość poświęcenia własnego obrazu świata na rzecz perspektywy wspólnej. Należy też uzyskać dystans do własnej „aparatury pojęciowej", co wiąże się również z wyjściem poza język interesu i korzyści finansowej[42]. Szulczewski podkreśla, że dialog spełniający standardy etyki wykorzystuje także regulacyjny potencjał tej dyscypliny, a zasady moralne stanowią argumentacyjne zaplecze na drodze do uzyskania konsensu. Postawa, o której pisze, ma kilka elementów charakterystycznych. Są to: (1) poszukiwanie wspólnych racji działania, (2) odwoływanie się do zasad etyki wspierających argumentację, którą strony się posługują, (3) wspólny namysł nad przedstawioną argumentacją w oparciu o normy moralne i zasady etyki, (4) akceptacja słusznie przywołanych argumentów moralnych, (5) przebudowanie (uzupełnienie) osobistego systemu motywacyjnego o dyrektywy wspólnie wypracowane przez strony dialogu[43].

---

[40] Por. S ó j k a, dz. cyt., s. 63.

[41] Por. G. S z u l c z e w s k i, *Dialog, etyka, gospodarka. Zastosowania dialogu w zarządzaniu w ujęciu niemieckojęzycznej etyki gospodarczej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym" 15(2012) nr 1, s. 213.

[42] Por. tamże, s. 211.

[43] Por. tamże, s. 214.

Na inne warunki dialogu spełniającego standardy etyki zwraca uwagę na przykład Karl-Otto Apel. Jego zdaniem do niepodważalnych wymogów wobec tego rodzaju dialogu należą: (1) wzajemne zrozumienie się stron, (2) uznanie prawdy za wartość nadrzędną, (3) prawdomówność, (4) dążenie do wykazania słuszności moralnej proponowanych rozwiązań własnych[44].

Rozwijając argumentację Horsta Steinmanna, Szulczewski podkreśla, że w czasach dominacji relatywizmu w kulturze dialog dotyczący etyki stanowi ważną drogę upowszechnienia obowiązywalności norm moralnych. Odwołanie się w argumentacji do wartości takich, jak uczciwość, dotrzymywanie obietnic, sprawiedliwość, szacunek dla innych, rozsądna wyrozumiałość czy zgodność myślenia z czynami, zazwyczaj ma miejsce w dialogu między przedsiębiorcami a personelem. Gdy na poziomie przedsiębiorstwa pojawiają się konflikty bieżące (Steinmann nazywa je konfliktami typu ad hoc), można je zażegnać przez rozmowę ze wszystkimi stronami mającymi poczucie krzywdy. Steinmann dostrzega jeszcze jedną, niezmiernie ważną funkcję dialogu: dopiero połączenie teorii odpowiedzialnego społecznie kierownictwa (teorii interesariuszy) z nakazem prowadzenia dialogu pozwala wyeliminować z tej pierwszej fałszywe założenie, że zarządzający przedsiębiorstwem najlepiej wiedzą, czyj interes został naruszony i co jest dobre dla współpracowników, klientów, inwestorów i zewnętrznego środowiska przedsiębiorstwa. W dialogu dochodzi zatem do wyartykułowania krzywd i powstaje możliwość wspólnej debaty na realnymi sposobami ich kompensacji. Proces kompensacyjny staje się możliwy dzięki prowadzeniu rozważań nad możliwościami zrównoważenia interesów; dialog ujawnia też, jakich strategii należy zaniechać, gdyż naruszają one interesy jego stron[45].

Niemniej jednak interesariusze powinni pamiętać, że nie zawsze to oni mają rację. Rotengruber zauważa ponadto, że przedsiębiorca, który jest uczestnikiem gry gospodarczej, nie zawsze ustala jej reguły. Z tego powodu odpowiedź na pytanie o normę etyczno-gospodarczą należy zawsze formułować w kontekście analizy uwarunkowań, jakim przedsiębiorstwo podlega, na przykład czynników środowiskowych czy też wyzwań płynących od podmiotów, z którymi współpracuje ono bądź rywalizuje. Rotengruber wskazuje w szczególności na relacje między wolną przedsiębiorczością a społeczeństwem obywatelskim i administracją publiczną. Dopiero tak zarysowana perspektywa pozwala poznać całe spektrum oczekiwań i obowiązków przedsiębiorcy, a także umożliwia trwałe dopasowanie życia gospodarczego do potrzeb jego uczestników[46].

---

[44] Por. K.O. A p e l, *Zasada samoufundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii*, tłum. P. Znaniecki, w: *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1997, s. 85.

[45] Por. S z u l c z e w s k i, dz. cyt., s. 218.

[46] Por. R o t e n g r u b e r, dz. cyt., s. 126.

*

W swoich rozważaniach na temat znaczenia dialogu Ewa Podrez podkreśla, że dopóki chcemy i potrafimy rozmawiać z innymi ludźmi o wspólnych dla nas sprawach, dopóty jesteśmy zdolni do przemiany swojego stosunku do siebie i do świata. Jako jednostki odpowiedzialni jesteśmy za podtrzymywanie publicznego dialogu oraz za jego przebieg i wiarygodność – jest to nasz obowiązek moralny[47]. Imperatyw ten został bardzo dobrze uchwycony w międzynarodowych standardach etycznych dla biznesu.

Niniejsze rozważania stanowiły próbę uzupełnienia obecnego w tych standardach prakseologicznego podejścia do potrzeby dialogu z interesariuszami argumentacją z dziedziny etyki. Zarówno literatura przedmiotu, jak i wypowiedzi osób biorących udział w rozmowach z interesariuszami wskazują jednak, że przedsiębiorstwom można dziś stawiać liczne zarzuty w tej kwestii. Zarzuty te dotyczą na przykład braku otwartości na dialog dotyczący tematów najważniejszych, a zarazem często najtrudniejszych dla przedsiębiorców, prowadzenia komunikacji jednostronnej czy braku jakiejkolwiek zmiany postawy firmy pomimo postulatów zgłaszanych przez interesariuszy. Tymczasem wytyczne zawarte w omawianych standardach pozwalają na takie zorganizowanie sesji dialogowych, by firmy otrzymały szansę uzyskania rzetelnej informacji od interesariuszy. Gotowość do zmierzenia się z najtrudniejszymi postulatami i dążenie do zmiany na lepsze pozostaje już jednak kwestią postawy etycznej przyjętej w firmie. Niewątpliwie postawa ta związana jest z motywacją przedsiębiorcy podejmującego decyzję o zaangażowaniu interesariuszy do dialogu. W procesie tym wymiarowi prakseologicznemu winien zawsze towarzyszyć wymiar etyczny.

Obecność tych dwóch aspektów dialogu ujawnia się już w jego trakcie, lecz przede wszystkim w rezultacie działań podejmowanych przez przedsiębiorstwo w konsekwencji rozmowy z interesariuszami. Dalsze badania nad zastosowaniem dialogu jako narzędzia podnoszenia standardów etyki w biznesie powinny prowadzić do głębszego uwypuklenia współzależności prakseologii i etyki w tej sferze ludzkiej działalności.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

AA1000, Stakeholder Engagement Standard 2015. https://www.accountability.org/wp-content/uploads/2016/10/AA1000SES_2015.pdf.

Anuszkiewicz, Katarzyna, and Tomasz Marona. "Rola interesariuszy w rozwoju przedsiębiorstwa odpowiedzialnego społecznie." *Rynek – Społeczeństwo – Kultura*, no. 1 (2012): 34–41.

[47] Por. P o d r e z, dz. cyt., s. 64.

Apel, Karl-Otto. "Zasada samoufundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii." Translated by Przemysław Znaniecki. In *Rozumność i racjonalność*. Edited by Tadeusz Buksiński. Poznań: Wydawnictwo IF UAM, 1997.

European Commission. Commission Staff Working Document "Corporate Responsibility, Responsible Business Conduct, and Business & Human Rights: Overview of Progress." SWD(2019) 143 final. Brussels, 20 March 2019. https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/10102/2019/EN/SWD-2019-143-F1-EN-MAIN-PART-1.PDF.

Freeman, R. Edward. *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Boston: Pitman, 1984.

Global Reporting Initiative. *Consolidated Set of GRI Sustainability Reporting Standards 2018*. Amsterdam: Global Reporting Initiative, 2018.

Grzybek, Marcin. "Zarządzanie relacjami z interesariuszami jako jeden z elementów społecznej odpowiedzialności biznesu." Warszawa: Forum Odpowiedzialnego Biznesu, 2013. http://odpowiedzialnybiznes.pl/artykuly/zarzadzanie-relacjami-z-interesariuszami-jako-jeden-z-elementow-spolecznej-odpowiedzialnosci-biznesu/.

ISO and PKN. *ISO 26000: Społeczna odpowiedzialność*. https://www.pkn.pl/sites/default/files/sites/default/files/imce/files/discovering_iso_26000.pdf.

Komisja Europejska. Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów *Odnowiona strategia UE na lata 2011-2014 dotycząca społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw*. KOM(2011) 681 wersja ostateczna. Bruksela, 25 X 2011.

Kulig-Moskwa, Katarzyna. "Odpowiedzialność wobec interesariuszy z perspektywy małego przedsiębiorstwa." *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej we Wrocławiu*, no. 6 (38) (2013): 189–201.

Organizacja Narodów Zjednoczonych. *Wytyczne dotyczące biznesu i praw człowieka: Wdrażanie dokumentu ramowego ONZ "Chronić, szanować i naprawiać."* Translated by Anna Dzięgiel. Częstochowa: Polski Instytut Praw Człowieka i Biznesu, 2014. http://pihrb.org/wp-content/uploads/2014/10/Wytyczne-ONZ-UNGPs-BHR-PL_web_PIHRB.pdf.

Podrez, Ewa. "Sokrates a etyka biznesu (Rozważania o etycznych źródłach odpowiedzialności)." *Annales: Etyka w życiu gospodarczym* 11, no. 1 (2008): 55–63.

Polski Komitet Normalizacyjny. ISO 26000 Guidance on Social Responsibility: Norma Międzynarodowa dotycząca społecznej odpowiedzialności. https://www.pkn.pl/informacje/2013/09/iso-26000.

———. *Polska Norma PN-ISO 26000:2012: Wytyczne dotyczące społecznej odpowiedzialności*. Warszawa: Polski Komitet Normalizacyjny, 2012.

Rotengruber, Przemysław. *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2011.

Rybak, Mirosława. *Etyka menedżera – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*. Warszawa: PWN, 2004.

Sójka, Jacek. "Etyka biznesu jako źródło przedsiębiorczości." *Annales: Etyka w życiu gospodarczym* 9, no. 1 (2006): 57–66.

Sroka, Robert. ed. *Norma Social Accountability 8000: Polskie wydanie normy SA8000 wraz z przewodnikiem oraz komentarzami*. Warszawa: Pracodawcy RP, 2014.

Stanny, Dominik. "Etyczne aspekty zalecenia brania interesariuszy pod uwagę w tekstach wczesnego R.E. Freemana." *Prakseologia*, no. 160 (2018): 193–222.

Szulczewski, Grzegorz. "Dialog, etyka: gospodarka: Zastosowania dialogu w zarządzaniu w ujęciu niemieckojęzycznej etyki gospodarczej." *Annales: Etyka w życiu gospodarczym* 15, no. 1 (2012): 207–19.

Szwajca, Danuta. "Zarządzanie reputacją przedsiębiorstwa wobec sprzeczności oczekiwań interesariuszy." *Studia Ekonomiczne*, no. 202 (2014): 90–9.

———. "Znaczenie dialogu z interesariuszami w kreowaniu reputacji przedsiębiorstwa jako inteligentnej organizacji." *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*, no. 86 (1946) (2015): 127–37.

Tischner, Józef. *Polski kształt dialogu*. Kraków, Warszawa, and Lublin: Biblioteka Spotkań, 1980.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Robert SROKA – Dialog z interesariuszami jako podstawowy element współczesnych standardów etyki biznesu. Próba pogłębienia argumentacji etycznej

DOI 10.12887/33-2020-1-129-12

Wiele współczesnych przewodników, norm i wytycznych opracowywanych w obszarze etyki biznesu, na przykład: Norma ISO 26000 dotycząca społecznej odpowiedzialności organizacji, w tym organizacji biznesowych, Strategia Komisji Europejskiej w kwestii społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw, międzynarodowa norma AccountAbility 8000 określająca wymagania społecznej odpowiedzialności organizacji biznesowej, zalecenia formułowane w ramach Global Reporting Initiative, czyli wytyczne sprawozdawania informacji niefinansowych przez firmy, czy też wytyczne Organizacji Narodów Zjednoczonych dotyczące biznesu i praw człowieka, wskazuje, że rozmowa z interesariuszami prowadząca do poznania ich oczekiwań wobec przedsiębiorstwa umożliwia budowanie etycznej struktury biznesu. Jeśli przedsiębiorstwa i firmy pragną działać w sposób zgodny ze standardami etyki, nie mogą samodzielnie decydować o tym, jakich norm etycznych przestrzegać oraz których obszarów ich działalności normy te powinny dotyczyć. Postępowanie etyczne w biznesie to odpowiadanie na realne potrzeby interesariuszy, nie zaś podejmowanie wyłącznie takich działań, które są wygodne i bezpieczne dla firmy.

Wymienione międzynarodowe standardy i wytyczne dotyczące etyki biznesu wskazują na konieczność prowadzenia dialogu z interesariuszami, nie zawierają jednak pogłębionej argumentacji etycznej. Celem artykułu jest wzmocnienie tej argumentacji i ukazanie moralnego kontekstu wymogu prowadzenia dialogu z interesariuszami, stanowiącego tak istotny element standardów etyki biznesu.

Słowa kluczowe: etyka biznesu, dialog z interesariuszami, standardy etyczne

Kontakt: Katedra Przedsiębiorczości i Etyki w Biznesie, Akademia Leona Koźmińskiego, ul. Jagiellońska 57/59, 03-301 Warszawa
E-mail: rsroka@kozminski.edu.pl

Robert SROKA, Engagement of Stakeholders as a Basic Element of the Contemporary Standards of Business Ethics and Conduct: An Insight into Ethical Argumentation

DOI 10.12887/33-2020-1-129-12

Numerous contemporary standards, norms and guidelines for business ethics and conduct, such as ISO 26000 (social responsibility guidance standard for organizations, including business organizations), a renewed EU Strategy 2011–14 for Corporate Social Responsibility, AccountAbility Principles Standard 8000 (social responsibility guidance standard for organizations, including business organizations), Global Reporting Initiative Guidelines (helping organizations report on the non-financial dimensions of their activities, products, and services), and United Nations' Guiding Principles on Business and Human Rights, point out that engagement of stakeholders, which results in an awareness of the expectations they have of companies, enables a sustained development of ethical accountability of a business organization. If companies and businesses wish to follow the guidelines for business ethics, they must not adopt the attitude of respecting only selected norms, neither should they apply the norms of business ethics only to certain areas of their activity. Ethical practices in business involve responsiveness to the actual needs of the stakeholders, rather than taking decisions which serve and secure merely the welfare of the company.
While the mentioned international business ethics standards and guidelines emphasize the need for engaging a company's stakeholders in the process of decision-making, the documents in question do not offer a deeper insight into ethical argumentation. Thus the objective of this article is to strengthen this kind of argumentation and to bring out the moral context of engaging stakeholders, which is conceived as a fundamental standard of business ethics.

Keywords: business ethics, engaging stakeholders, ethical standards

Contact: Department of Entrepreneurship and Ethics in Business, Kozminski University, ul. Jagiellońska 57/59, 03-301 Warsaw, Poland
E-mail: rsroka@kozminski.edu.pl

ROZMOWA JAKO DOBRO

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 257-271
DOI 10.12887/33-2020-1-129-13

Magdalena SZPUNAR

ROZMAWIANIE BEZ ROZMOWY
O kryzysie komunikacji międzyludzkiej

Wyjście na zewnątrz, opuszczenie własnej, bezpiecznej kryjówki stanowi jedynie pozór, iluzję odsłonięcia się. Zainteresowanie innym człowiekiem jest de facto zainteresowaniem samym sobą. Nie ma w tym nic niewłaściwego, jeśli zainteresowanie to prowadzi do odkrycia istoty własnego „ja". Problem pojawia się w przypadku, gdy ktoś interesuje się rzeczywistością zewnętrzną tylko wtedy, kiedy odzwierciedla ona jego potrzeby i pragnienia. Rozmowy zostają wówczas sprowadzone do wygłaszania monologów, przy czym wypowiedź interlokutora przestaje mieć jakiekolwiek znaczenie.

Mówić można z każdym – rozmawiać bardzo mało z kim.
Feliks Chwalibóg

Truizmem jest stwierdzenie, że komunikacja stanowi jedną z podstawowych potrzeb ludzkich. Ma ona kluczowe znaczenie nie tylko w procesach odbywających się na poziomie mikro, niezbędna jest także dla prawidłowego funkcjonowania rozlicznych struktur społecznych w sferze makro. Funkcjonowanie organizacji społecznych, instytucji, a także rozwój kultury nie byłyby możliwe bez procesu komunikowania. Komunikacja umożliwia nie tylko tworzenie, ale także utrzymanie i dalsze trwanie kultury.

Istnieją takie ujęcia komunikacji, w ramach których jest ona utożsamiana z kulturą[1]. Teoria pankomunikacjonizmu traktuje komunikowanie jako proces powszechny, permanentny, jako proces, którego nie można zatrzymać[2]. Przedstawiciele szkoły Palo Alto zwracali uwagę, że proces komunikacji dokonuje się nieustannie, a człowiek nie może nie wywierać nań wpływu. Jednym z zaproponowanych przez nich aksjomatów dotyczących komunikacji jest założenie, iż człowiek nie może się nie komunikować, co oznacza, że komunikacja (werbalna lub niewerbalna) stanowi stały elementem ludzkich interakcji. Pankomunikacjonizm postrzega proces komunikowania optymistycznie: zakłada, że istnieje możliwość komunikowania się ze wszystkimi

[1] Zob. J. C a r e y, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Unwin Hyman, Boston 1989; E.T. H a l l, *Bezgłośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987; t e n ż e, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

[2] Zob. P. W a t z l a w i c k, J. B e a v i n, D.D. J a c k s o n, *Pragmatics of Human Communication*, Norton & Company, New York 1967.

ludźmi, niezależnie od uwarunkowań kulturowych czy tradycji, z której się oni wywodzą[3]. Jest to założenie idealistyczne, stanowiące swoisty weberowski typ idealny, niemający szansy urzeczywistnić się w pełni. Wszak wiemy, jak trudne bywa komunikowanie się osób przynależących do tego samego kontekstu kulturowego, a osiągnięcie sukcesu komunikacyjnego przez reprezentantów odmiennych kręgów kulturowych okazuje się znacznie bardziej utrudnione.

Przeciwności na drodze do osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego trafnie oddaje Ewa Wąchocka, która zauważa: „Mowa jest schematyczna i zbyt ogólna, by pomóc wyrazić indywidualne doświadczenie; [...] utrwalona w bezosobowych, sztywnych kliszach dowodzi swojej niedokładności, okazuje się więc raczej przeszkodą niż pomocą w prawdziwej komunikacji, bardziej zniekształceniem niż objawieniem złożoności naszej osobowości. Zamiast przełamywać mury izolacji, zamiast łączyć człowieka w powszechnym rozumieniu, język często służy do utrwalania i pogłębiania barier niezrozumienia, ponieważ nasze najgłębsze emocje – obawy, niepokoje, samotność, rozczarowania – giną zakopane pod warstwami powtarzalnych, pospolitych, zrutynizowanych i w istocie pustych frazesów”[4]. Najtrudniej jest nam wyrazić to, co w istocie pozostaje niewyrażalne, wypowiedzieć to, czego wypowiedzieć się nie da. Język poszukuje adekwatnych pojęć i kategorii, jednakże wielorakie i skomplikowane wymiary naszej egzystencji z trudem poddają się jego rygorom, często nie mieszcząc się w sztywnym gorsecie językowych reguł. Zdaniem Georga Simmela definiowanie życia okazuje się niemożliwe ze względu na jego niewyrażalny pierwiastek, jakim jest przeżycie[5]. Aspekty przeżyciowe trudno zamknąć w słowach[6], „przeciekają one przez palce”, nierzadko wymuszając milczenie.

Hans-Georg Gadamer zauważa, że wprawdzie posługujemy się kategorią „prowadzenia” rozmowy, ale – paradoksalnie – im jest ona prawdziwsza, tym mniej zależy od jej uczestników[7]: „Prawdziwa rozmowa nigdy nie przebiega tak, jak chcieliśmy ją poprowadzić. Należałoby raczej powiedzieć, że w rozmowę się wdajemy, a nawet się w nią wikłamy. […] Co «wyjdzie» w rozmowie, nikt z góry nie wie. […] Możemy więc później mówić, że jakaś rozmowa była udana lub że się nie powiodła. Dowodzi to, że rozmowa ma swe-

[3] Zob. W. L o r e n c, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003.

[4] E. W ą c h o c k a, *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 27.

[5] Por. G. S i m m e l, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 32n.

[6] Zob. M. S z p u n a r, *Emotywne aspekty recepcji muzycznej*, „Kultura Współczesna” 2017, nr 3(96), s. 68-77.

[7] Gadamer posługuje się pojęciem rozmowy hermeneutycznej, którą pojmuje jako dialektyczny proces dochodzenia do prawdy poprzez właściwie zadawane pytania.

go własnego ducha i że stosowany w niej język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. «odkrywa» i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć”[8]. Rozmowa nie stanowi zatem kompilacji z góry założonych tez i przewidywanych wyników, lecz dzieje się, jest procesualna i otwarta. Zaprzeczeniem prawdziwej rozmowy, o jakiej pisze Gadamer, jest na przykład dobrze nam znana z mediów sytuacja, kiedy dziennikarz jedynie zadaje pytania, trzymając się kurczowo wcześniej przygotowanych kwestii. W istocie nie mamy do czynienia z rozmową, ale raczej z formą odpytywania rozmówcy, której nie towarzyszy „wsłuchanie się” w jego przeżycia. Taka „rozmowa” nie płynie wartko, przypomina raczej zlepek urywanych zdań wyrażających fragmentaryczne opinie.

W nauce o komunikacji społecznej i mediach komunikacja rozumiana jest wielorako – jako transmisja, rozumienie, oddziaływanie, interakcja, ale także jako wymiana czy też element procesów społecznych[9]. Komunikacja jako transmisja oznacza przede wszystkim proces przekazywania informacji, idei, emocji, a istotę komunikowania w tym rozumieniu stanowi sam akt owego przekazu. Znacznie ciekawsze okazuje się postrzeganie komunikacji jako rozumienia. W tej optyce oznacza ona rozumienie innych, ale także wysiłki podejmowane, by zostać zrozumianym. Dzięki zdolności do łączenia poszczególnych jednostek w koherentną całość komunikacja ma także funkcję wspólnototwórczą. I wreszcie – jest ona tym, co pozwala artykułować normy grupowe, sprawować kontrolę czy definiować role społeczne poszczególnych aktorów.

Podstawowe cechy procesu komunikowania to intencjalność, celowościowość, nastawienie na drugą osobę, interakcyjność, dialogowość, wspólnota kontekstu i skuteczność[10]. Szczególnie ważne dla osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego są: nastawienie na drugą osobę (komunikuję się po to, by być zrozumianym), interakcyjność i dialogowość. Jeśli brak interakcyjności i dialogowości, rozmowa zaczyna przypominać monolog dwóch osób, staje się quasi-rozmową. Bez tych elementów komunikacja nie może być skuteczna, może stać się co najwyżej przekazem werbalnym albo werbalizacją myśli, nie prowadzi jednak partnerów interakcji do tego, co określam mianem spotkania.

Brak efektywnej komunikacji – zarówno na poziomie interpersonalnym, jak i grupowym – powinien kierować naszą uwagę ku kwestii empatii i wrażliwości[11]. Te dyspozycje poznawcze wydają się mieć kluczowe znaczenie dla

---

[8] H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 353.

[9] Por. T. G o b a n - K l a s, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 42n.

[10] Por. M. R z e s z u t k o - I w a n, *W stronę dialogu. O modelach, wymiarach i strategiach komunikacyjnych*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 2016, nr 32, s. 33.

[11] Termin „empatia” (niem. Einfühlung) wprowadził w roku 1873 Robert Vischera w kontekście percepcji dzieła sztuki. Pierwotnie terminem tym określano zdolność projektowania własnego

osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego[12]. Porównując rozmaite definicje empatii, można zauważyć, że istotne jest w nich odniesienie do autentycznego zainteresowania innym człowiekiem. Nie chodzi jednak o zainteresowanie „zwyczajne", ale o takie, które ma na celu dobrostan drugiego człowieka[13]. W monografii *(Nie)potrzebna wrażliwość* twierdzę, że empatia nie oznacza jedynie współdzielenia emocji z pozycji zewnętrznego, choć zaangażowanego obserwatora[14]. Nie polega tylko na biernym współczuciu – prowadzi bowiem do aktywnego działania. Prawdziwa osobowość altruistyczna charakteryzuje się przede wszystkim aktywnością i skłonnością do niesienia pomocy innym[15].

Warto też wskazać na postawy, które mogą utrudniać, a nawet uniemożliwiać prawidłowy przebieg komunikacji[16]. Ogólnie mówi się o postawach ekskluzywnych, inkluzywnych i paralelnych. Ekskluzywizm uznaje, że jednostkowe poglądy i przekonania są jedynie słuszne i obowiązujące. To postawa zamknięta, wykluczająca i egotyczna, w znacznej mierze dysfunkcjonalna wobec jakichkolwiek sytuacji komunikacyjnych. Ekskluzywizm zaprzecza istocie dialogu, który polega na byciu z innym człowiekiem[17], na odrzuceniu dogmatyzmu i wiary w nadrzędność własnych poglądów, a w związku z tym również na zaakceptowaniu swojej omylności. Jeśli w sytuacji komunikacyjnej pojawia się hegemonia, czyli asymetryczna relacja nadrzędności nadawcy wobec interlokutora, nie możemy mówić o jakiejkolwiek dialogiczności – jest to sytuacja panowania. Łagodniejszą formę ekskluzywizmu stanowi inkluzywizm. Moim zdaniem stanowi on postawę półotwartą, ponieważ wybiórczo dopuszcza do głosu innych i fragmentarycznie włącza ich optyki do systemu

„ja" na obiekt doświadczeń o charakterze estetycznym. Zanim w literaturze pojawiło się pojęcie empatii, badacze posługiwali się kategorią sympatii. Socjolog Charles Cooley uważał, że sympatia polega na dzieleniu się stanem umysłu i wyraźnie różni się od współczucia, które nie wymaga procesu rozumienia. Jego zdaniem wejrzenie w drugiego człowieka nie jest możliwe, jeśli nie jest sympatyczne (dzisiaj powiedzielibyśmy: empatyczne). George Herbert Mead, twórca interakcjonizmu symbolicznego, określał sympatię jako wzbudzenie w sobie postawy tego, komu się pomaga, i twierdził, że stanowi ona pochodną zdolności człowieka do podejmowania roli innej osoby, z którą się on identyfikuje (szerzej na ten temat zob. M. S z p u n a r, (*Nie)potrzebna wrażliwość*, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, Kraków 2018).

[12] Zob. tamże; t a ż, *Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie*, „Kultura Współczesna" 2018, nr 4(103), s. 13-23.

[13] Zob. M. K a ź m i e r c z a k, M. P l o p a, S. R e t o w s k i, *Skala Wrażliwości Empatycznej*, „Przegląd Psychologiczny" 50(2007) nr 1, s. 9-24.

[14] Zob. S z p u n a r, (*Nie)potrzebna wrażliwość*.

[15] Zob. C.D. B a t s o n, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1991.

[16] Por. R. K o z ł o w s k i, *O pojęciach i funkcjach dialogu*, w: *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990, s. 74-77.

[17] Zob. F.L. C a s m i r, *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Instytut Kultury, Warszawa 1996, s. 28-57.

własnych przekonań. Paralelizm z kolei akceptuje możliwość jednoczesnego istnienia wielu alternatywnych wizji rzeczywistości oraz prawo do uznawania ważności każdej z nich. To podejście najbardziej otwarte i pluralistyczne, doceniające różnorodność i odmienność.

Paralelizm ponownie kieruje naszą uwagę ku kategorii empatii. Kluczowym aspektem empatii jest decentracja, czyli odrzucenie egoistycznej perspektywy „ja", aby wniknąć w punkt widzenia innej osoby. Tylko dzięki decentracji człowiek ma szansę ewoluować, z jednostki egocentrycznej stając się stopniowo jednostką allocentryczną.

W *Ludziach z kryjówek* Józef Tischner napisał, że ludzie oswajają innych w dwojaki sposób – albo poprzez zawładnięcie, albo poprzez zrozumienie[18]. Zawładnięcie jest właśnie hegemoniczną postawą dominacji, nadrzędności wynikającej z egotycznego poczucia wyższości. Taka postawa uniemożliwia dialog. Zrozumienie natomiast zakłada otwarcie, uważne słuchanie i chęć otwarcia się na stanowisko innego człowieka, niezależnie od tego, jak bardzo się on od nas różni. Tischnerowska metafora „ludzi z kryjówki" odsłania lękową postawę współczesnego człowieka, który obawiając się niezrozumienia, a w konsekwencji również odrzucenia, wycofuje się z kontaktów społecznych. Ową metaforyczną kryjówkę, w której chowa się zalękniony człowiek, najczęściej stanowi jego własne wnętrze.

Warto w tym miejscu ponownie przywołać myśl Gadamera, który konstatuje: „Prowadzenie rozmowy wymaga, by nie dążyć do przekonania innego w sporze, lecz by rzeczywiście uwzględnić rzeczową wagę odmiennego poglądu"[19]. Należy zatem wystrzegać się zawłaszczania, narzucania innym swojej prawdy i uznawania jej za jedynie słuszną. Aby mogła zaistnieć prawdziwa rozmowa, potrzebne są bowiem uważność, otwarcie się na interlokutora i docenienie jego odmienności. Odmienności tej nie można negować – jej akceptacja stwarza szansę, by poznać prawdę o sobie samym.

Poddając analizie współczesną rzeczywistość społeczną, szczególnie w sferze konwersacyjnej, można zaobserwować zjawisko, które określam mianem „rozmawiania bez rozmowy". Mam tutaj na myśli sytuację, w której dwie komunikujące się osoby niejako pełnią rolę skrzynek nadawczych – bardziej zależy im na tym, by kompulsywnie wyrzucić z siebie emocje, niż na wysłuchaniu drugiego człowieka. Dialogi takie przypominają monologowe narracje i odległe są od sytuacji, w której obie strony dążą do osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego poprzez otwarcie się na Drugiego, wykazując wewnętrzną potrzebę empatii i rozumienia. Na tym zasadza się – moim zdaniem – problem

[18] Por. J. T i s c h n e r, *Ludzie z kryjówek*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 418.

[19] G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 341.

destrukcji współczesnej komunikacji. Obserwowany obecnie regres umiejętności słuchania i uważności wobec drugiego człowieka sprawia, że komunikujemy się pobieżnie, bezrefleksyjnie. Ponadto komunikacja o charakterze fatycznym wypiera wszelkie inne formy komunikowania.

Na empatycznego słuchacza czyha jednak wiele niebezpieczeństw. Theodor Reik wprowadził interesującą kategorię „psychologicznego kanibalizmu", oznaczającego wysublimowane zagarnięcie drugiego człowieka i włączenie go w świat własnych przeżyć[20], w wyniku którego „ja jednostki [Drugiego – M.S.] zostaje pożarte przez agresywne ja egoistycznego interlokutora"[21]. Egzemplifikacją opisanego przez Reika stanu rzeczy są sytuacje, kiedy druga osoba zostaje sprowadzona do roli „bezpiecznika", swego rodzaju pojemnika na trudne i bolesne przeżycia. Osoba kompulsywnie wyrzucająca z siebie negatywne emocje nie pyta przy tym, czy rozmówca może i chce w jej przeżyciach uczestniczyć.

Totalizujące włączenie do innego świata separuje człowieka od samego siebie, sprawiając, że jego potrzeby stają się mniej ważne, niedostrzegalne. Zostaje on przymuszony do współuczestniczenia w sytuacji, która jest dla niego obca, nieznana, trudna do oswojenia. Narzucone mu przeżycia niejednokrotnie zostają włączone do jego własnego świata. Spotkanie z „psychologicznym kanibalem" staje się wyniszczające i dysfunkcjonalne, szczególnie dla osób z wysokimi wskaźnikami w skali empatii. Tego rodzaju niszcząca wspólnota (o której tak trafnie pisze Richard Sennett[22]) zasadza się nie tyle na potrzebie bycia wysłuchanym i zrozumianym, ile na bezrefleksyjnym odsłanianiu się, ukazywaniu własnego wnętrza i oczekiwaniu bezwarunkowej akceptacji. Szczerość – nawet w takiej sytuacji – domaga się jednak wzajemności. James Mark Baldwin twierdził, że osoba „sympatyzująca" może zatracić swoją tożsamość, gdy przyjmuje na siebie cierpienie drugiej osoby, uznając je za własne[23].

Nadmierne wnikanie w sytuację drugiego człowieka może wywoływać trudne do zniesienia emocje[24]. Niektórzy badacze wskazują, że empatia może

---

[20] Zob. T. R e i k, *The Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*, Grove Press, New York 1948.

[21] S z p u n a r, *Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie*, s. 16.

[22] Zob. R. S e n n e t t, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza Warszawa 2009.

[23] Zob. J.M. B a l d w i n, *Social and Ethical Interpretation in Mental Development: A Study in Social Psychology*, Macmillan, New York 1897.

[24] Por. P. F r a n c u z, *O empatii i rozumieniu*, w: *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 99.

być przyczyną przygnębienia i złego samopoczucia[25]. Na przykład personel medyczny „zarażany" emocjami swoich pacjentów może w zetknięciu z ogromem cierpienia okazać się niezdolny do udzielania pomocy. Dlatego kadra medyczna, by móc efektywnie pracować, musi nauczyć się chociażby częściowej desensytyzacji.

Ryszard Kapuściński pisał: „Słowa staniały. Rozmnożyły się, a straciły na wartości. Są wszędzie. Jest ich za dużo. Mrowią się, kłębią, dręczą jak chmary natarczywych much. Ogłuszają. Tęsknimy więc za ciszą. Za milczeniem. Za wędrówką przez pola. Przez łąki. Przez las, który szumi, ale nie ględzi, nie plecie, nie tokuje"[26]. Przenikliwy reportażysta dostrzegał nadmiarowość i natłok słów we współczesnej komunikacji. Mówimy wszak nieustannie, natarczywie monologujemy, sprawiając, że słowa – zamiast umożliwić nam dotarcie do prawdy o nas samych – męczą, powodują hałas. W rezultacie tęsknimy za ciszą, za przyrodą, pragniemy uwolnić się od „nadobecności" ludzi. Każdy z nas może odtworzyć w pamięci sytuację, gdy „zamęczany był" monologiem drugiej osoby. Kapuściński w przywołanym tu cytacie odkrywa niebagatelną rolę milczenia jako istotnego wymiaru wielu procesów komunikacyjnych.

Jeśli nie odczuwamy prawdziwej, autentycznej potrzeby wsłuchania się w biografię i doświadczenia drugiego człowieka, nie możemy dotrzeć do jego istoty. Wygłaszając monologi o sobie, słuchamy interlokutora nie po to, by go zrozumieć, ale raczej po to, by jak najszybciej udzielić mu odpowiedzi (powiedzieć, jak być powinno, jak nie należy postępować), by osądzić go, wydać wyrok i zaklasyfikować do określonej kategorii. W sytuacji takiej nie ma miejsca na stanowiące istotę efektywnej komunikacji rozumienie i empatyczne wnikanie w drugiego człowieka. Do najcelniejszych wypowiedzi na temat istoty rozmowy należy aforyzm Feliksa Chwaliboga: „Mówić można z każdym – rozmawiać bardzo mało z kim"[27]. Ta przenikliwa sentencja bezlitośnie demaskuje ważny problem współczesnej kultury, jakim jest zanik umiejętności prowadzenia rozmowy. W przestrzeni społecznej dominują tak zwane small talks, błahe rozmowy „o niczym" (na przykład o pogodzie). Pytania: „co słychać?", „co u ciebie?", stanowiące „komunikacyjne zaczepki", prowadzą w istocie do mnożenia pustosłowia – nie reagujemy na nie poważnie, odpowiadamy banałem na banał. Zadający owe pytania zwykle nie są zainteresowani rzeczywistą sytuacją interlokutora. Informacje o cudzych chorobach, kłopotach małżeńskich czy trudnościach w wychowaniu dzieci mogłyby zabu-

[25] Zob. D. G o l e m a n, *Inteligencja emocjonalna w praktyce*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 1999.

[26] R. K a p u ś c i ń s k i, *Lapidarium III*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1997, s. 42n.

[27] *Aforystyka dwudziestolecia (1918-1039)*, wybór L.B. Grzeniewski, PIW, Warszawa 1984, s. 23.

rzyć ich dobrostan, a przecież tego nie chcą. Oczekują odpowiedzi ukazującej pozory szczęśliwego i bezproblemowego życia, która pozwoli ich własną grę pozorów utrzymać we względnej homeostazie.

Jonathan Mills w rozmowie z Joanną Derkaczew skonstatował: „Dobrze jest brać udział w dialogu, a nie tylko wyrywać się ze swoim głosem, celowo podkreślając jak bardzo jest odrębny”[28]. Jeśli komunikacja sprowadza się do zaznaczania swojej obecności i eksponowania własnego znaczenia przez osobę domagającą się wysłuchania i atencji, lecz wykluczającą i deprecjonującą inne głosy, niemożliwe jest osiągnięcie porozumienia. Jak trafnie zauważa Jacek Warchala, „mamy niepohamowaną żądzę mówienia i w mówieniu chcemy zaistnieć, zakomunikować racje, które potwierdzają naszą «tu i teraz obecność»”[29]. Szczególnie jaskrawym przykładem ujawniania się owej żądzy mówienia są różnego rodzaju spotkania firmowe. Stanowią one swoiste targowiska oratorskiej próżności, gdzie ego wypowiadających się walczy o prymat i o uznanie swojego znaczenia. Uczestnicy takich spotkań nie starają się zrozumieć interlokutorów, zależy im jedynie na przedstawieniu swoich racji. Martin Heidegger w dziele *Bycie i czas* wprowadza kategorię gadaniny: „Gadanina – pisze – jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia siebie sprawy”[30]. Nie towarzyszy jej uważność czy słuchanie, liczy się jedynie możliwość artykułowania słów, wyrzucania ich z siebie w torpedującej ilości.

W *Traktacie o łuskaniu fasoli* czytamy, że „człowiek najchętniej rozmawia z samym sobą […] nawet, gdy z kimś rozmawia, w gruncie rzeczy rozmawia z samym sobą”[31]. Wiesław Myśliwski, odsłaniając w tym stwierdzeniu introwertyczne skupienie się jednostki na sobie, na własnym wnętrzu, demaskuje istotę wielu procesów komunikacyjnych, które określam jako rozmowę bez rozmowy. Wyjście na zewnątrz, opuszczenie własnej, bezpiecznej kryjówki stanowi zatem jedynie pozór, iluzję odsłonięcia się. Zainteresowanie innym człowiekiem jest de facto zainteresowaniem samym sobą. Nie ma w tym nic niewłaściwego, jeśli zainteresowanie to prowadzi do odkrycia istoty własnego „ja”. Problem pojawia się w przypadku, gdy ktoś interesuje się rzeczywistością zewnętrzną tylko wtedy, kiedy odzwierciedla ona jego potrzeby i pragnienia. Rozmowy zostają wówczas sprowadzone do wygłaszania monologów, przy czym wypowiedź interlokutora przestaje mieć jakiekolwiek znaczenie.

---

[28] J. D e r k a c z e w, *Jonathan Mills. Polacy podbiją Edynburg*, wyborcza.pl, 7 VI 2012, https://wyborcza.pl/1,75410,11874158,Jonathan_Mills__Polacy_podbija_Edynburg.html.

[29] J. W a r c h a l a, *Kilka uwag o milczeniu*, „Konteksty Kultury” 10(2013) nr 4, s. 459.

[30] M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 239.

[31] W. M y ś l i w s k i, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 204.

Fryderyk Nietzsche posługiwał się w swoich tekstach pojęciem „położnika myśli": „Jeden szuka położnika dla swoich myśli – pisał – drugi kogoś, komu by pomógł: w ten sposób powstaje zajmująca rozmowa"[32]. By jednak stać się efektywnym „położnikiem myśli", muszę na nowo nauczyć się otwartości, wypracować umiejętność słuchania, muszę też zrezygnować z oceniania rozmówcy ad hoc i pozwolić mu dotrzeć do siebie, wniknąć w istotę mojego jestestwa, odartego z masek i pozbawionego kamuflaży.

Niezwykle istotnym wymiarem procesu komunikacji jest jego forma. Forma przekazu mówi bowiem o nadawcy znacznie więcej niż sama treść komunikatu. Wiąże się z tym kwestia intencjonalności. Proces komunikacji obejmuje bowiem zarówno komunikaty, które nadawca wysyła do nas świadomie, jak i komunikaty niekontrolowane i nieuświadomione. Te drugie mogą być dla odbiorcy znacznie bardziej wartościowe – często bowiem zawierają treści ukryte, „podskórne", których nadawca nie chce ujawniać, które przemilcza. „Przeciekają" one mimochodem, odsłaniając prawdziwe, skrzętnie skrywane oblicze rozmówcy. Od uważności odbiorcy zależy, czy treści te dostrzeże, czy też pozwoli, by zdominował je sam „powierzchniowy" komunikat.

Przywoływany tu już Ryszard Kapuściński zauważa: „Przeciętny człowiek nie jest specjalnie ciekaw świata. Ot, żyje, musi jakoś się z tym faktem uporać, im będzie go to kosztowało mniej wysiłku – tym lepiej. A przecież poznawanie świata zakłada wysiłek, i to wielki, pochłaniający człowieka. Większość ludzi raczej rozwija w sobie zdolności przeciwne, zdolność, aby patrząc – nie widzieć, aby słuchając – nie słyszeć"[33]. Zaangażowanie, wyjście poza własną perspektywę, wymaga wysiłku. Sama możliwość patrzenia nie oznacza jeszcze widzenia. Wydaje się, że nadmiar bodźców konkurujących obecnie o naszą uwagę „odwrażliwia" nas, desensytyzuje, sprawiając, że patrzenie staje się niewidzeniem. Podobnie jest ze słuchaniem. Słuchamy, choć naprawdę nie chcemy usłyszeć, niewygodne i trudne komunikaty odsuwamy od siebie. Postępujemy tak, jakby niedostrzeganie problemu stanowiło jego rozwiązanie. Wybitna reportażystka Justyna Kopińska w swojej znakomitej książce *Polska odwraca oczy*[34] niejako dekonspiruje to zjawisko. Przyjęcie postawy: nie dostrzegam – nie istnieje, stanowi dla wielu osób wygodną formę radzenia sobie z niełatwymi do przyjęcia prawdami, takimi jak problem biedy, bezdomności czy przemocy domowej.

Niedostrzeganie skali tych problemów czy próba ich marginalizacji wiąże się z kwestią deficytu wrażliwości. Wrażliwość nie jest nam „przypisana",

---

[32] F. N i e t z s c h e, *Poza dobrem i złem*, 136, tłum. S. Wyrzykowski, Nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1912, s. 107.

[33] R. K a p u ś c i ń s k i, *Podróże z Herodotem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 252.

[34] Zob. J. K o p i ń s k a, *Polska odwraca oczy*, Świat Książki, Warszawa 2017.

uczymy się jej w procesie socjalizacji. Jej deficyty pojawiają się u dzieci już na najwcześniejszym etapie rozwoju, wraz przemocą psychiczną i fizyczną[35]. Dzieci, które nakłaniane są do rywalizacji z rówieśnikami, okazują się zdecydowanie mniej empatyczne niż te, które nie doświadczają presji takiego współzawodnictwa. Sądzę, że aby możliwa była rozmowa, osoby podejmujące dialog winny wykształcić w sobie „wyobraźnię współczującą"[36]. Zdaniem Marthy Nussbaum wyobraźnia współczująca pozwala na zrozumienie punktu widzenia drugiego człowieka, jeśli jednak nie jest odpowiednio pielęgnowana, zanika.

W niniejszych rozważaniach wspomnieliśmy już o ważnym wymiarze procesów komunikacyjnych, jakim jest milczenie. Bez milczenia żaden dialog nie byłby możliwy, stanowi ono bowiem warunek słuchania. Słuchanie oznacza nie tylko uważność wobec Drugiego, ale także wsłuchanie się w siebie, które pozwala człowiekowi dotrzeć do swej istoty. „Przyjęcie postawy bycia egzystencjalnie otwartym, czyli «zasłuchania się» w siebie – pisze Grażyna Osika – wymaga usunięcia bodźców zakłócających dostęp do wiedzy o sobie […], wymaga milczenia, bo w milczeniu to, co pozostaje transparentne, ma szansę «dojść do głosu» […]. To właśnie milczenie jako praktyka pozwala nam zwrócić się ku własnej cielesności, «zasłuchać się» w nią i dzięki propriocepcji rozpoznać, na co reagujemy, co nas pozytywnie lub negatywnie porusza, co wybieramy, co nas angażuje. Być może ten rodzaj doznań pozwala oddzielić naszą autentyczność od społecznych gier, w których uczestniczymy, określić, kiedy jesteśmy sobą, a kiedy manipulujemy wrażeniem, jakie sprawiamy. Doznania te stanowią warunek szczerości wobec siebie i wobec innych – mamy wiedzę o sobie, bo pozostajemy w opartym na propriocepcji kontakcie ze sobą"[37]. Im wyższy jest poziom samoświadomości, im głębsza wiedza o samym sobie, tym większa staje się szansa na uzyskanie konsensu komunikacyjnego. Inaczej mówiąc: bez prawdziwego zrozumienia samego siebie trudno rozumieć innych. Bycie autentycznym, odrzucenie gry pozorów i masek społecznych, umożliwia prawdziwe spotkanie z Drugim[38].

Milczenie zwykle pojmowane jest jako „niewydawanie głosu, nieodzywanie się" lub jako „niezajmowanie się jakimś zagadnieniem, niezabieranie głosu w jakiejś sprawie"[39]. Interesującą typologię milczenia zaproponowała Jolanta Rokoszowa, wyróżniając milczenie transcendentalne, stanowiące de

[35] Zob. S. B a r o n - C o h e n, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2014.

[36] Zob. M. N u s s b a u m, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2010.

[37] G. O s i k a, *Milczenie jako praktyka tożsamościowa*, „Ethos" 29(2016) nr 1(113), s. 44n.

[38] Zob. M. S z p u n a r, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwo AGH, Kraków 2016.

[39] Hasło „Milczenie", w: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1990, t. 2, s. 174n.

facto neutralne, nienacechowane tło języka, i milczenie znaczące, które komunikuje określone treści[40]. To drugie pojęcie wydaje się szczególnie inspirujące poznawczo. Milczenie znaczące może stanowić ważny sygnał komunikacyjny – może wskazywać na dezaprobatę, obojętność, wrogość wobec rozmówcy czy też na ignorowanie go. Jacek Warchala zauważa: „Milczenie może być znakiem zgody lub aprobaty. Ale jest też milczącą zgodą, która bywa wymuszona lub narzucona zwykle w sytuacji nierówności statusów. Takie milczenie nosi w sobie zalążek buntu i przyszłej niezgody, a czasem jawnego protestu"[41].

Zdaniem Izydory Dąmbskiej przerwy w mówieniu nie są milczeniem, milczenie jest bowiem świadomym aktem powstrzymywania się od wypowiadania słów[42]. Autorka ta odróżnia milczenie relatywne (zbliżone do przemilczenia), czyli niemówienie o pewnych sprawach, od milczenia absolutnego, czyli powstrzymania się od komunikowania. Należy jednak podkreślić, że milczenie (jakiekolwiek) w istocie nie oznacza braku komunikowania, ponieważ brak komunikacji stanowi istotną formę komunikowania.

Milczenie budzi skojarzenia z ciszą. Po raz kolejny pozwolę sobie przywołać słowa Ryszarda Kapuścińskiego: „Ludzie, którzy piszą historię, zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom, a za mało badają okresy ciszy. Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki, kiedy usłyszy, że w pokoju jej dziecka raptem zrobiło się cicho. Matka wie, że ta cisza oznacza coś niedobrego. Że jest to cisza, za którą coś się kryje. Biegnie interweniować, ponieważ czuje, że zło wisi w powietrzu"[43]. Zwróćmy uwagę, jak wiele niezwykle istotnych treści niesie ze sobą cisza. Brak komunikacji wywoływać w nas może poczucie zagrożenia, strach przed czyhającym niebezpieczeństwem. „Przebodźcowana" przestrzeń zaś zabija w nas czujność i uważność – dwa niezwykle ważne wymiary naszej egzystencji.

Milczenie niekiedy stanowi formę odpowiedzi człowieka na tragiczne przeżycia. Ludzkie doświadczenia bywają tak trudne i traumatyczne, że niemożliwe staje się ich werbalizowanie. Jak mówić o Holokauście, dwóch wojnach światowych czy systemach totalitarnych[44], gdy mówić o tym się nie da, gdy słowa próbujące oddać tragizm tego, co nieludzkie, brzmią pusto? Jak napisał Ludwig Wittgenstein: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć"[45].

---

[40] Por. J. R o k o s z o w a, *Język a milczenie*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego" 1986, nr 40, s. 132-135.

[41] W a r c h a l a, dz. cyt., s. 460.

[42] Por. I. D ą m b s k a, *Milczenie jako wyraz i wartość*, „Roczniki Filozoficzne" 11(1963) nr 1, s. 75.

[43] R. K a p u ś c i ń s k i, *Wojna futbolowa*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1990, s. 195.

[44] Zob. W ą c h o c k a, dz. cyt..

[45] L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83. W ujęciu Wittgensteina milczenie i mowa pozostają w absolutnej, niemożliwej do neutralizacji opozycji, granica między mową a niewyrażalnym jest trwała.

Zwykle słusznie uznajemy, że to, co przemilczane, pozostaje ukryte, zasłonięte przed spojrzeniami ciekawskich. Celne stwierdzenie Hansa Blumenberga pokazuje jednak, że „milczenie czy widome zaniechanie w kontekście pewnych zachowań mogą być równie retoryczne, jak artykuł w gazecie wyrażający gniew ludu”[46]. Milczenie niekiedy staje się narzędziem perswazji, a siła jego oddziaływania jest tym większa, im mniej świadomi jesteśmy tego wpływu. „Byłoby ciekawe – pisał Kapuściński – gdyby ktoś zbadał, w jakim stopniu światowe systemy masowego przekazu pracują w służbie informacji, a w jakim – w służbie ciszy i milczenia. Czego jest więcej: tego, co się mówi, czy tego, czego się nie mówi? Można obliczyć liczbę ludzi pracujących w dziedzinie reklamy. A gdyby obliczyć liczbę ludzi pracujących w dziedzinie utrzymania ciszy? Których byłoby więcej?”[47]. Autor *Wojny futbolowej* porusza tu – choć tylko na płaszczyźnie teoretycznej – bardzo ważną kwestię. Zwraca uwagę, że problemy pomijane, tabuizowane i wykluczane z dyskursu publicznego w dużym stopniu wpływają na sferę publiczną, zniekształcając jej obraz. To, co zostało zepchnięte do strefy ciszy, stanowi probierz bezradności władzy, polityków, ale i szeroko pojętego społeczeństwa – to problemy wyparte, zanegowane, uznane za nieistniejące.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Carey, James. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Boston: Unwin Hyman, 1989.

Baldwin, James Mark. *Social and Ethical Interpretation in Mental Development: A Study in Social Psychology*. New York: Macmillan, 1897.

Baron-Cohen, Simon. *Teoria zła: O empatii i genezie okrucieństwa*. Translated by Agnieszka Nowak. Sopot: Smak Słowa, 2014.

Batson, C. Daniel. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

Blumenberg, Hans. *Rzeczywistości, w których żyjemy*. Translated by Wanda Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa 1997.

Carey, James. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Boston: Unwin Hyman, 1989.

Casmir, Fred L. “Budowanie trzeciej kultury: Zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej.” In *Komunikacja międzykulturowa: Zderzenia i spotkania*. Edited by Alina Kapciak, Leszek Korporowicz, and Andrzej Tyszka. Warszawa: Instytut Kultury, 1996.

[46] H. B l u m e n b e r g, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 100.

[47] K a p u ś c i ń s k i, *Wojna futbolowa*, s. 196.

Dąmbska, Izydora. "Milczenie jako wyraz i wartość." *Roczniki Filozoficzne* 11, no. 1 (1963): 73–9.

Derkaczew, Joanna. "Jonathan Mills: Polacy podbiją Edynburg." wyborcza.pl. 7 June 2012. https://wyborcza.pl/1,75410,11874158,Jonathan_Mills__Polacy_podbija_Edynburg.html.

Francuz, Piotr. "O empatii i rozumieniu." In *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*. Edited by Henryk Kardela, Zbysław Muszyński, and Maciej Rajewski. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012.

Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.

Goban-Klas, Tomasz. *Media i komunikowanie masowe: Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Goleman, Daniel. *Inteligencja emocjonalna w praktyce*. Translated by Andrzej Jankowski. Poznań: Media Rodzina, 1999.

Grzeniewski, Ludwik Bohdan, ed. *Aforystyka dwudziestolecia (1918-1039)*. Warszawa: PIW, 1984.

Hall, Edward T. *Bezgłośny język*. Translated by Alicja Skarbińska and Roman Zimand. Warszawa: PIW, 1987.

———. *Poza kulturą*. Translated by Elżbieta Goździak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

Kapuściński, Ryszard. *Lapidarium III*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, 1997.

———. *Podróże z Herodotem*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.

———. *Wojna futbolowa*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, 1990.

Kaźmierczak, Maria, Mieczysław Plopa, and Sylwiusz Retowski. "Skala Wrażliwości Empatycznej." *Przegląd Psychologiczny* 50, no. 1 (2007): 9–24.

Kopińska, Justyna. *Polska odwraca oczy*. Warszawa: Świat Książki, 2017.

Kozłowski, Ryszard. "O pojęciach i funkcjach dialogu." *Komunikacja – rozumienie – dialog*. Edited by Bolesław Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1990.

Lorenc, Włodzimierz. *Hermeneutyczne koncepcje człowieka: W kręgu inspiracji Heideggerowskich*. Warszawa: Scholar, 2003.

Myśliwski, Wiesław. *Traktat o łuskaniu fasoli*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.

Nietzsche, Fryderyk. *Poza dobrem i złem*. Translated by Stanisław Wyrzykowski. Warszawa: J. Mortkowicz, 1912.

Nussbaum, Martha. *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.

Osika, Grażyna. "Milczenie jako praktyka tożsamościowa." *Ethos* 29, no. 1 (113) (2016): 36–46.

Reik, Theodor. *The Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*. New York: Grove Press, 1948.

Rokoszowa, Jolanta. "Język a milczenie." *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, no. 40 (1986): 129–37.

Rzeszutko-Iwan, Małgorzata. "W stronę dialogu: O modelach, wymiarach i strategiach komunikacyjnych." *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, no. 32 (2016): 31–42.

Sennett, Richard. *Upadek człowieka publicznego*. Translated by Hanna Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Muza, 2009.

Simmel, George. *Filozofia życia: Cztery rozdziały metafizyczne*. Translated by Monika Tokarzewska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2007.

Szpunar, Magdalena. "Emotywne aspekty recepcji muzycznej." *Kultura Współczesna*, no. 3 (96) (2017): 68–77.

———. *Kultura cyfrowego narcyzmu*. Kraków: Wydawnictwo AGH, 2016.

———. *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, 2018.

———. "Niewrażliwa kultura: O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie." *Kultura Współczesna*, no. 4 (103) (2018): 13–23.

Szymczak, Mieczysław, ed. *Słownik języka polskiego*. Vol. 2. Warszawa: PWN, 1990.

Tischner, Józef. "Ludzie z kryjówek." In Józef Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

Warchala, Jacek. "Kilka uwag o milczeniu." *Konteksty Kultury* 10, no. 4 (2013): 458–67.

Watzlawick, Paul, Janet Beavin, and Don D. Jackson. *Pragmatics of Human Communication*. New York: Norton & Company, 1967.

Wąchocka, Ewa. *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SZPUNAR – Rozmawianie bez rozmowy. O kryzysie komunikacji międzyludzkiej

DOI 10.12887/33-2020-1-129-13

W artykule podjęty został problem zaniku autentycznej, głębokiej rozmowy, zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej. Pozorne dialogi, będące w istocie monologami, którym nie towarzyszy dążenie do porozumienia komunikacyjnego, autorka określa mianem „rozmawiania bez rozmowy". Dominacja komunikacji o charakterze fatycznym oraz zanik empatii, wrażliwości i uważności wobec drugiego człowieka, obserwowane w kulturze współczesnej, uniemożliwiają szczery dialog i autentyczne spotkanie.

Słowa kluczowe: rozmowa, szkoła Palo Alto, milczenie, uważność, psychologiczny kanibalizm, wrażliwość

Kontakt: Zakład Nowych Mediów, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński**,** ul. prof. Stanisława Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków
Tel. 12 6645839
E-mail: m.szpunar@uj.edu.pl
www.magdalenaszpunar.com

Magdalena SZPUNAR, Making Conversation without Conversing: On the Crisis of Human Communication

DOI 10.12887/33-2020-1-129-13

The paper addresses the problem of the decline in authentic, deep conversation, both in the public and the private spheres. Spurious dialogues in which one engages without seeking mutual understanding or communication with others and which are, in fact, disguised monologues, are described by the author as 'making conversation without conversing.' The predominance of phatic communication observed in contemporary culture, as well as the waning of empathy, sensitivity, and mindfulness, hinder sincere dialogue and genuine encounter.

Keywords: conversation, Palo Alto school, silence, mindfulness, psychological cannibalism, sensitivity

Contact: Zakład Nowych Mediów, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński**,** ul. prof. Stanisława Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland
Phone: + 48 12 6645839
E-mail: m.szpunar@uj.edu.pl
www.magdalenaszpunar.com

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 272-289
DOI 10.12887/33-2020-1-129-14

Jan WADOWSKI

(ROZ)MOWA JAKO EKSPRESJA SŁOWA W EPIFANII WSPÓŁBYCIA „TWARZĄ W TWARZ" Inspiracje Lévinasowskie

Jeśli (Roz)mowa może być uznana za miejsce wydarzania się współbycia, to kluczową rolę odgrywa w niej znaczenie określane przez znak, który w pewnym sensie jest wtórny. Znaczący, czyli ten, który nadaje znaczenie temu, co znaczone, czyniąc to, powtarza niejako (na innym poziomie) gest samego Stwórcy. Nie jest to proste asystowanie ukazywaniu się rzeczywistości znaczonej, ale swoiste – na miarę ludzkiej świadomości – stwarzanie.

Kultura Zachodu została zdominowana przez zbyt ostre i nieadekwatne podziały. Doprowadziło to nie tylko do rozwarstwień społecznych, konfliktów, a nawet wojen, ale również do niebezpiecznego „pęknięcia" cywilizacji. Zjawisko to omawia – odwołując się do dzieł Maxa Webera i Lwa Szestowa – Krzysztof Tyszka[1]. Zdaniem tego autora jedną z przyczyn owego „pęknięcia" jest dominujący obecnie sposób uprawiania filozofii: w dyskusjach filozofów dominują polemiki, brakuje natomiast wspólnej pracy na rzecz do-rozumienia rzeczywistości oraz pokory wobec prawdy i zdolności do falsyfikacji stawianych tez. W konsekwencji w kulturze Zachodu utrzymuje się błąd pars pro toto, który ma dalekosiężne konsekwencje: w dużym stopniu przyczynił się on do kryzysu cywilizacji, a ostatecznie doprowadzić może nawet do jej upadku[2].

Czy stwierdzając, że „coś jest czymś", definiujemy to, co faktycznie postrzegamy (zmysłowo czy też umysłowo)? Wydaje się, że postrzegamy właśnie to, czego faktycznie już nie ma, co należy już do przeszłości. Postrzegane „teraz" niemal natychmiast staje się przeszłością. Jest to cecha modelu poznawczego, który stanowi dziedzictwo myślenia właściwego dla cywilizacji naukowo-technicznej, i – jak się wydaje – nadal funkcjonuje. Dominujący w tej cywilizacji światopogląd gloryfikujący użyteczność i przydatność powoduje uruchomienie mechanizmu przyspieszania, obserwowanego niemal w każdej dziedzinie życia[3].

---

[1] Por. K. T y s z k a, *Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności,* Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 57.

[2] Zob. W. R o s z k o w s k i, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2019.

[3] Presja prędkości, tak wnikliwie opisana przez Paula Virilio (zob. np. P. V i r i l i o, *Prędkość i polityka*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, oraz presja efektywności prowadzą nieuchronnie

Niniejsza wypowiedź w dużej mierze inspirowana jest pewnymi spostrzeżeniami Emmanuela Lévinasa, zawartymi w jego głównym dziele *Całość i nieskończoność*[4]. W moich rozważaniach przyjmuję jednak zasadę „krytyki pozytywnej", czyli świadomie wykraczam poza to, co powiedział czy też chciał powiedzieć francuski filozof.

(ROZ)MOWA JAKO METAFIZYKA WSPÓŁBYCIA

Niektórzy filozofowie starają się nie tylko zdiagnozować przyczyny wielopoziomowego kryzysu cywilizacji, ale także wskazać drogi rozwiązywania związanych z nim problemów, wypracowując własne postulaty praktyczno-moralne. Szczególnie interesujące wydają się niektóre propozycje Emmanuela Lévinasa, niemal wprost atakującego dominujący w dzisiejszej dobie sposób myślenia, który w jego przekonaniu stał się przyczyną największych zbrodni dwudziestego wieku. W niniejszej wypowiedzi nie zamierzam referować wielokrotnie już prezentowanych poglądów Lévinasa ani przedstawiać „poprawnej" ich interpretacji. Czerpiąc inspirację z filozofii, która „myśli więcej niż myśli"[5], podejmę natomiast próbę nowego spojrzenia na fenomen mowy[6].

Krytyka dokonana przez Lévinasa dotyczy tezy o pierwszeństwie bytu wobec myślenia (aczkolwiek odwrócenie tej tezy również jest kwestionowane w myśli francuskiego filozofa**)**. „Byt nie jest *najpierw* – pisze francuski filozof – aby dopiero potem rozpaść się i ustąpić miejsca różnorodności"[7]. Lévinas przeciwstawia się panującemu w filozofii przekonaniu, że „byt urzeczywistnia się w panoramicznym oglądzie"[8]. W swojej koncepcji nie wychodzi on od pojęcia całości, ale od kategorii nieskończoności. Wskazuje na nieuchronne ukierunkowanie bytu ku Innemu, jako orientację, w ramach której człony re-

---

do załamania, nie-rozwoju, a wręcz cofania się, co współcześnie widocznie jest niemal we wszystkich obszarach życia indywidualnego i społecznego.

[4] Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

[5] Zob. K. G u c z a l s k a, *Myśl, która myśli więcej niż myśli? (Lévinas)*, http://guczalska.pl/teksty-akademickie/mysl-ktora-mysli-wiecej-niz-mysli-levinas/.

[6] Twórczość Emmanuela Lévinasa jest bogata i różnorodna; podejmując próbę uchwycenia fenomenu (Roz)mowy, na który francuski myśliciel zwrócił uwagę, świadomie ograniczę się jednak, nawiązując jedynie do jego głównej pracy, jaką jest *Całość i nieskończoność*, oraz do niektórych wątków książki *Inaczej niż być lub ponad istotą* (zob. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia,Warszawa 2000. Odwołując się do tych prac, wykraczał przy tym będę poza ścieżkę interpretacyjną przewidzianą przez ich autora. Aczkolwiek więc posługuję się terminologią Lévinasa, nie oznacza to, że w pełni podzielam jego poglądy.

[7] L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 256.

[8] Tamże, s. 368.

lacji Ja-Inny mogą się dopiero wyłonić[9]. Byt jest w tym ujęciu Pragnieniem i dobrocią[10], dobroć zaś wydarza się w mowie[11].

Zaistnieć nie znaczy bowiem po prostu być. Zaistnieć to zostać powołanym do istnienia jako ten oto świadomy swego istnienia i samoświadomy byt znajdujący się w korelacji z innymi. Zaistnieć – to otwierać się na możliwość posiadania świadomości i odnalezienia sensu swego istnienia przez miłość. Można ową miłość rozumieć jako przestrzeń mowy, gdzie wydarza się nie tylko dobro, ale również piękno i prawda.

Lévinas bardzo trafnie wskazuje na „koło rozumienia"[12], chociaż zaznacza, że nie jest ono „źródłowym wydarzeniem logiki bytu"[13]. Wydarzeniem tym, zdaniem francuskiego filozofa, jest twarz, którą utożsamia on ze słowem, a więc z mową. Ponieważ istotą słowa jest ekspresja[14], mowa jako (Roz)mowa wydaje się w tej perspektywie swoistym tchnieniem życia.

Można zauważyć – wychodząc poza paradygmat myślenia Lévinasa – że (Roz)mowa angażuje dwa (lub więcej) równoległe, odmienne, spersonalizowane doznania czasu i transcendencji. Owe doznania czy też „poczucia" czasu określają możliwość naszego spotkania (zarówno w kontekście „realnym", jak i „wirtualnym"), doznania transcendencji natomiast związane są z możliwością przekraczania zarówno świata przyrody, jak i samego siebie, a do pewnego stopnia także określających nas uwarunkowań[15]. Filozofia, szczególnie ta o nachyleniu etycznym, próbuje ująć nie tyle to, co „jest", ale to, co być powinno[16].

W (Roz)mowie rodzi się interświadomość. Równocześnie jednak owa interświadomość stanowi środowisko rodzenia się świadomości, która – przez fenomen mowy wewnętrznej – stanowi rodzaj mikrorozmowy. Pojęcie interświadomości oddaje faktyczność naszego istnienia, które jest dialogiczną koegzystencją[17]. Wszelkie koncepcje antropologiczne abstrahujące od tego faktu jako wydarzenia źródłowego są nieadekwatne. Swoista i jedyna w każdym

---

[9] Por. tamże, s. 256. Występujące w oryginale sformułowanie „l'orientation inévitable de l'être" tłumaczyć można również jako „nieuniknione ukierunkowanie bytu" (t e n ż e, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, s. 237, https://monoskop.org/images/5/56/Lévinas_Emmanuel_Totalit%C3%A9_et_infini_essai_sur_l_ext%C3%A9riorit%C3%A9_2000.pdf).

[10] Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 368.

[11] Por. tamże, s. 369.

[12] Tamże, s. 237.

[13] Tamże.

[14] Por. tamże, s. 238.

[15] Faktycznie tylko ta zdolność umożliwia prawdziwy postęp zarówno w wymiarze materialnym, jak i moralnym czy duchowym. Świadczą o tym na przykład dokonania niektórch wynalazców, innowatorów, naukowców, artystów czy świętych.

[16] Por. T. G a d a c z, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 593.

[17] Zauważyć to można, obserwując rozwój osobniczy człowieka: małe dziecko, pozbawione interakcji z najbliższymi, może mieć poważne problemy rozwojowe.

rodzaju mikrokreacja personalna stanowi sumę i ekspresję wszystkich realnych i wyobrażonych spotkań. Ta niezwykła synteza tworzy unikalną postać personalności. Często bywa niesłusznie określana jako (rzekomo proste) „ja". Banalizacja „ja" poprzez sprowadzenie go do „zwykłej", monadycznie pojmowanej podmiotowości prowadzi do wypaczającego poznanie błędu pars pro toto**.**

Spotkanie dwóch „czasów bycia" generuje sytuację swoistego metaczasu. W owym metaczasie wyłania się nowa jakość (Roz)mowy. W (Roz)mowie jesteśmy „kimś więcej": powielając często mimetyczne, ale nie-mechaniczne wzorce, wychodzimy poza granice samych siebie, aby rozszerzyć potencjał bycia sobą. Można to zaobserwować już u małego dziecka, które gaworzy czy próbuje powtarzać słowa wypowiadane przez dorosłych. (Roz)mowa jest więc nie tylko kwestią prostej wymiany informacji czy przyjemności płynącej z konwersacji, ale jednym z podstawowych warunków osobowej transcendencji. Spotykając się w metaczasie czy też między-czasie, odkrywamy „między-bycie" i współ-bycie – nie w zwykłej wymianie informacji, która nie ma wiele wspólnego z autentyczną (Roz)mową, ale w nawiązaniu zalążkowego (po)rozumienia. (Roz)mowa jako serce po-rozumienia realizuje swoiste prawo transcendencji. Współtworząc interświadomość i zalążek po-rozumienia, generujemy to, co jest nam wspólne, i to, co nas odróżnia. Żadna (Roz)mowa nie jest nigdy toż-sama, a tym samym dowodzi ona swoistego prawa stworzenia. Bóg jako Stwórca nigdy bowiem się nie powtarza – Jego dzieła (od płatka śniegu po wszechświat) zawsze są unikalne, jak gdyby wskazując, że istotę, moc i mowę bycia stanowi właśnie unikalność. Owa unikalność jest znaczeniem, które mówi i zaprasza nas do (Roz) mowy. (Roz)mowa objawia się jako twarz bycia[18]. Należy zatem wyjść poza ujęcia fenomenologiczne czy egzystencjalne i wskazać na swoistą metafizyczność (Roz)mowy, w ramach której realizuje się człowieczeństwo.

(ROZ)MOWA JAKO „ZAGARNIĘCIE"

Byt przemawia do nas jako bycie, jako wydarzenie dla nas znaczące, nasycone wartością i sensem. Bycie słów jest mową bytu Lévinas wiąże tę mowę z ukazywaniem się: „Ukazywać się, znacząc – to mówić"[19]. Byt (który można też utożsamiać z Bogiem) wyraża się i mówi do nas[20]. Jeśli zatem byt ma potencjał mowy, to w pewnym sensie jest twarzą, „prześwitem" twarzy samego Boga. Można więc powiedzieć, że bycie bytu – jako doświadczenie dla nas absolutne

[18] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 42n.

[19] Tamże, s. 62.

[20] Por. tamże. Pojawiające się w artykule konotacje teologiczne nie wynikają z zamiaru tworzenia filozofii religii ani tym bardziej z tęsknot apologetycznych autora.

– stanowi nie tyle odsłanianie, ile objawianie[21]. Skoro bycie bytu jest mową, to zarówno on sam, jak i – jeszcze bardziej nieuchwytna – nicość, sprowadzają się do nieskończoności mowy jako współ-świadomości bycia. (Roz)mowa stanowi samo jądro bycia[22]. Człowiek w istocie jest nie tyle „wrzucony" w egzystencję (jak twierdził Martin Heidegger[23]), ile „zagarnięty" w (Roz)mowę (bardziej niż w świat), w żywioł mowy i języka, który jest objawieniem więzi z Drugim[24]. Jeśli więc (Roz)mowa może być uznana za miejsce wydarzania się współbycia, to kluczową rolę odgrywa w niej znaczenie określane przez znak, który w pewnym sensie jest wtórny. Znaczący, czyli ten, który nadaje znaczenie temu, co znaczone, czyniąc to, powtarza niejako (na innym poziomie) gest samego Stwórcy. Nie jest to proste asystowanie ukazywaniu się rzeczywistości znaczonej[25], ale swoiste – na miarę ludzkiej świadomości – stwarzanie.

Nazwanie czegoś jest już mową[26]. Można powiedzieć, że powierzone przez Boga człowiekowi zadanie nadawania nazw stworzeniom (por. Rdz 2,19-20) umożliwiło mu odkrycie kreacyjnego charakteru nazywania. Zarazem człowiek został w ten sposób faktycznie „wrzucony" w swoistą (Roz)mowę ze światem. Kreatywność ludzka wymaga, aby nazywanie było aktem wydobywania sensu, określania znaczenia, chociaż akt, ten z jednej strony umożliwiając poznanie czegoś, z drugiej zawsze coś przesłania. Jeśli więc przyjąć, iż (Roz)mowa stanowi swoistą sub-stancję bycia, to należy uznać, że jest ona współkreacją, odsłaniającym zasłanianiem. Dopiero też w kontekście (Roz)mowy nabiera sensu milczenie – zarówno milczenie Boga, jak i milczenie człowieka. Owo „wrzucenie" czy też „zagarnięcie" w (Roz)mowę w konsekwencji prowadzi do zmiany optyki postrzegania bytu i bycia człowieka.

(Roz)mowa jest ponadto warunkiem zrodzenia się rozumności[27]. Skoro „mowa warunkuje myślenie"[28], to twarz niejako wydobywa rozumność, pozwala jej zaistnieć. Mowa, rozumiana jako nastawienie Toż-Samego do Inne-

[21] Tamże.

[22] Proponuję tutaj metafizyczne ujęcie (Roz)mowy. Przyjmuję, że język (a także pismo) to „efekt" owej pierwotnej (Roz)mowy, natomiast ona sama jest „sub-stancją" (podłożem) całości rzeczywistości.

[23] Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 192, 248.

[24] Por. B. S k a r g a, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, t. 1, s. 262.

[25] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 213.

[26] Pomijam tu interesującą kwestię powiązania problemu (Roz)mowy z koncepcją „zagadnięcia" prezentowaną przez niektórych filozofów dialogu, na przykład przez Ferdinanda Ebnera. Por. F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

[27] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 240.

[28] Tamże.

go w jego nieskończoności, buduje niejako świadomość w jej racjonalności. Nasuwa się zatem pytanie, w jaki sposób polaryzacja Toż-Samego i Innego mogła nastąpić przed zadziałaniem jakiejś formy świadomości, która przecież z natury jest rozumna. Ponieważ polaryzacja ta nie mogła powstać na zasadzie samoustanowienia, to należałoby uznać, że sama świadomość i mowa dzieją się równo-cześnie, w pewnego rodzaju „metaczasie", kreując – z punktu widzenia logiki dwuwartościowej – paradoks.

(Roz)mowa wprowadza nas też w świat (Po)rozumienia, w którym zaczynamy odkrywać i poznawać rzeczywistość. Rzeczywistość jest nieustannie wymykającym się nam „żywiołem", który staramy się mimo naszej nieporadności osadzić w języku. Jeśli mowę-język rozumieć szeroko, jako powstawanie informacji znaczących (od „podstawowych" cząstek świata „materii jasnej", takich jak kwarki i atomy, aż po DNA i całe organizmy), to można uznać, że znany nam świat stawi nieustanną (Roz)mowę – wymianę niezbędnych do przetrwania i rozwoju komunikatów. Świat komórki na przykład, jako swoista rozmowa informacyjna, ukazuje nam, że bez języka, czyli bez wprowadzania sensów i znaczeń, nie byłoby żadnej znanej nam rzeczywistości. Na „żywiołowość" sensów i znaczeń wskazuje Pawłowy Hymn o Miłości, w którym mowa jest o tym, że teraz „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno" (1 Kor 13,12). W Liście do Rzymian zaś czytamy, że „stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz. 8,22); słowa te oznaczają, że nie dokonało się jeszcze to, co pozwoli stworzeniu osiągnąć cel, jakim jest pewien rodzaj pełni. Oczekiwane bycie „twarzą w twarz" (1 Kor 13,12) będzie powrotem do eidosu bycia. Jednakże daleko nam do „absolutnej *szczerości* twarzą w twarz, która prześwituje w każdej głębi mowy"[29]. Określenie „głębia mowy" zdaje się wskazywać, że jesteśmy „zanurzeni" w mowie jak ryba w wodzie, że mowa stanowi żywioł, który nas obejmuje i przerasta, a równocześnie, umożliwiając ekspresję, pozwala nam być istotami mowy. Fundamentem ekspresji mowy jest bycie „twarzą w twarz". Złożona przez św. Pawła obietnica widzenia „twarzą w twarz" może się wiązać z zapowiedzią obecną w Kazaniu na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8). W sformułowaniu „twarzą w twarz" zawiera się istota doświadczenia człowieka, w perspektywie wiary rozumianego jako powierzenie się Bogu[30]. Myśl Lévinasa, interpretowaną według tego klucza, uznać można za pewną odmianę filozofii mistycznej[31].

---

[29] Tamże, s. 214.

[30] Nie jest moją intencją „ochrzczenie" filozofii Lévinasa, dostrzegam w niej jednak pewne motywy, które mają rys ewidentnie chrześcijański.

[31] Tradycję filozofii mistycznej (na przykład rosyjskiej) można postrzegać „areligijnie", a zatem zamiast myślenia religijnego odkrywać w tradycji biblijnej oraz mistycznej wątki „metafizyki (Roz-mowy)".

ROZMOWA JAKO ŹRÓDŁOWY DAR

Rzeczywistość człowieka nasycona stanowi w dużej mierze (roz)mow-ną partycypację. Człowiek to istota (roz)mow-na. Wbrew twierdzeniu Heideggera, iż gadanina stanowi „sposób bycia wykorzenionego jestestwa”[32], trzeba powiedzieć, że spontaniczność współbycia wyraża się przez prostotę roz-mowy w spotkaniu na ścieżce błądzenia i nasycania życia wartościami. Tym właśnie, nasycaniem życia wartościami, jest wszak ludzka koegzystencja. Idąc jeszcze dalej, można powiedzieć, że sprowadza się ona do miłości[33]. Miłość jest swoistym czynnikiem kreacji, manifestującym się pomiędzy nicością a bytem i de facto określającym zarówno byt, jak i nicość; jest ona zalążkiem absolutnego sensu bycia, co szczególnie mocno zostało wyeksponowane w chrześcijaństwie. Miłość wyraża się więc „twarzą w twarz”, a wymiar etyczny stanowi tylko jej warunek zewnętrzny, ponieważ to ona sama jest rdzeniem wszelkiej etyki.

Relacja, a właściwie ścisłe powiązanie „ja” z Innym jako toż-samym, ma charakter źródłowy, jej modelem może być relacja matki z dzieckiem znajdującym się w jej łonie. Mowa wyrasta z więzi współbycia, w której następuje interakcja zachodząca głównie na bazie inteligencji emocjonalnej (EQ) czy też uczuciowej, przejawów nadziei, niepokoju bądź radości[34]. Mowa faktycznie urzeczywistnia źródłową wspólnotę, wydarza się to jednak już w innym czasie, gdy zalążki mowy rozrosną się wskutek aktualizacji potencjału spotkania. „Pierworodną” więź, więź zrodzenia, można też rozumieć jako obraz stworzenia. Pierwotny dar, jakim jest język, musi być darem miłości – każdy dar stanowi bowiem jej wyraz[35]. Można by zadać Lévinasowi pytanie, skąd pochodzi ów dar języka, jakie są jego źródła. Komu lub czemu zawdzięczamy dobrodziejstwo – a może przekleństwo – języka?[36] Wszak człowiek nazywa, ale nie rozumie, mówi, ale nie jest rozumiany, komunikuje się, ale nie może się porozumieć – jakby nadal trwał na blankach Wieży Babel i tylko spierał się

---

[32] H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 241.

[33] Por. M. S z u l a k i e w i c z, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 69.

[34] Zob. D. G o l e m a n, *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 1996.

[35] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 203.

[36] Wyrażając wątpliwość co do „oczywistości” pewnych stwierdzeń Lévinasa, nie podejmuję polemiki z francuskim filozofem, ale zmierzam do zgłębienia natury mowy i języka. Mówiąc że język jest rodzajem „przekleństwa”, chcę wskazać, że spotkanie „twarzą w twarz” może się dokonać tylko na najwyższym poziomie czystych uczuć, wolnej woli i otwartości umysłu. Cielesność natomiast – i jest to intuicja św. Pawła – stanowi swoistą przeszkodę w tego rodzaju spotkaniu, powodując nieunikniony dysonans poznawczy, wskutek którego nasze porozumiewanie się jest tylko „odgrywanym współteatrem”.

o sens, który gdzieś zagubił. (Roz)mowa z jednej strony uwalnia świadomość niemożliwości komunikacji (doświadczył jej ten, kto próbował porozumieć się i wyrazić, przebywając w obcej językowo społeczności), z drugiej zaś w swoisty sposób „kanalizuje" jednak wypowiedź.

Jak zrodził się fenomen uogólniania, którzy Lévinas postrzega jako wydarzenie etyczne? W odpowiedzi można wskazać na ideę Stwórcy, który daje człowiekowi dar języka. Transcendencja jest „źródłowym dawaniem"[37]. Dochodzimy tu ponownie do pozanaturalistycznych źródeł swoistej metafizyki języka współbycia osób. Źródła te odnajdujemy w wydarzeniu spotkania człowieka z Bogiem w Rajskim Ogrodzie (por. Rdz 1,26-3,24)[38]. Dawanie oznacza równocześnie zobowiązanie i zaproszenie do rozwijania otrzymanego daru. Człowiek jednak nie jest w stanie udźwignąć daru mowy, a niewłaściwe korzystanie z niego prowadzi do kryzysu porozumienia. Ten zaś skutkuje rozwojem ideologii wojny i konfliktu (jako rzekomo zgodnych z ludzką naturą).

W rozważaniach na temat daru mowy nie można pominąć kwestii milczenia. Jest ono klasyfikowane moralnie. Milczenie może być rozumiane jako od-mowa, jednakże bywa ono też wyższą formą (Roz)mowy. Lévinas zdaje się tego nie dostrzegać, chociaż dostrzega słabości mowy – przyznaje, że może ona „kłamać i skrywać"[39]. W pewnym sensie mowa polega na „wydobywaniu" sensu – przenosi w sferę uobecniania się bytu[40]. Negując podmiotowo-przedmiotowy model poznania, francuski filozof twierdzi, że „rzecz w sobie"[41] nie odsłania się, lecz wyraża. Poznanie w rozumieniu Lévinasa oznacza swoiste asystowanie objawianiu się twarzy rzeczywistości[42]. Byt jako taki zatem „mówi" do nas poprzez ekspresję swego bycia, uobecnia się w słowie, które wypowiedział i które jesteśmy zdolni zrozumieć[43]. Słowo jako mowa pozwala stanąć „twarzą w twarz" z Innym, czyli ofiarować się Innemu. Ta swoista „etyzacja" metafizyki wskazuje, ze fenomen rozmowy można też rozumieć jako wymianę darów w bezpośredniości przekazu będącego w swej istocie przekazem miłości, przy czym miłość pojmowana jest substancjalnie

---

[37] L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 203.

[38] Zob. M. G r a b o w s k i, *Historia Upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

[39] L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 212.

[40] Por. tamże, s. 213.

[41] Tamże.

[42] Por. tamże.

[43] Francuskie słowo „comprendre" (rozumieć) jest ściśle związane ze słowem „communiquer" (komunikować). Oba terminy zbudowane zostały w oparciu o wspólny prefiks łaciński „com-", który oznacza „wespół, razem". Słowo „prendre" (wziąć) stanowiące podstawę słowotwórczą „comprendre", wskazuje, że z-rozumieć, to „wziąć dla siebie". Sam więc fenomen rozumienia należy ujmować w wymiarze „współ-rozumienia": gdy pojawia się Inny, wraz z nim pojawia się możliwość „wzięcia dla siebie" tego co, rodzi się z „razem" (por. tamże, s. 71, przyp. tłumacza).

– jako warunek współbycia, wewnątrz którego istniejemy. Być może taka interpretacja inspirowana jest opisem stworzenia z Księgi Rodzaju, w którym człowiek przedstawiony został najpierw jako partner swoistej rozmowy stwórczej, a następnie jako partner rozmowy dotyczącej kwestii dobra i zła. Czyn człowieka chcącego samodzielnie rozróżniać dobro i zło wyzwala całą lawinę wydarzeń tworzących historię. W człowieku pozostaje jednak pragnienie nieskończoności, nieskończoność zaś wyraża się w twarzy. Nawiązując do Biblii, można powiedzieć, że człowiek nie jest w stanie istnieć bez Boga, ale Jego nieskończoność wykracza poza ludzkie wyobrażenia, stąd abstrakcyjne pojęcie Absolutu wydaje się nieatrakcyjne.

Inny wydobywa obecność Tож-samego, dając mu możliwość określenia się. W przypadku małego dziecka jest to warunek przetrwania, który po dojściu podmiotu do stanu dojrzałości nabiera bardziej względnego charakteru. Gloryfikowana przez Lévinasa zewnętrzność musi jednak zostać odwrócona. Trudno bowiem zgodzić się z twierdzeniem, że „istnienie człowieka jest zjawiskowe dopóty, dopóki pozostaje on wewnętrznością”[44], a „zewnętrzność bytu to moralność sama”[45]. To, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, razem tworzą homeostazę bycia, szczególnie w wymiarze moralnym. Moralność nie jest „zewnętrznością”, ale czystą transcendencją wewnętrzności. Jeśli granice pojmowalności są granicami naszego świata, to w istocie istnieje tylko to, co „wewnętrzne”. Sam język jest bowiem wypadkową tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, z akcentem na to, co wewnętrzne. To, co zewnętrzne, jest zjawiskowe, a to, co wewnętrzne, objawia nam eidos. Mowa dotyczy nie tylko „drugiego”, ale właśnie owej „wewnętrzności”, z której jest wydobywana. Rozróżnienie wprowadzone przez Lévinasa ma więc niekiedy cechy kartezjańskiego dualizmu. „Wewnętrzność” i „zewnętrzność” to dwa oblicza tego, co określić można mianem współbycia. Żadna też relacja zewnętrzności uznana przez Lévinasa za relację „twarzą w twarz” nie jest relacją jednoznaczności, a wszelka odpowiedzialność opiera się na wewnętrznym zobowiązaniu. Zanim dokonamy skoku w sferę dobra, musimy się odnaleźć w żywiole mowy, w której usłyszeć można zew odpowiedzialności. U postaw ekspresji leży bowiem ogólna możliwość zaistnienia w żywiole mowy. Działanie w sferze dobra musi najpierw uzyskać status samostanowienia i musi być oparte na decyzji podjętej w ramach posiadanej wolności. Można oczywiście postawić hipotezę, że nasze doświadczenie jest efektem wcześniejszego współbycia w ramach społeczności, która umożliwia „wydobycie” z nas naszego człowieczeństwa,

[44] L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 214. Ze stwierdzenia tego (można powiedzieć: antykartezjańskiego i antyhusserlowskiego) wynika, że fenomenologia Husserla zagubiła się na błędnej drodze poszukiwania eidosu.

[45] Tamże, s. 363.

ale wówczas pozostaje problem najgłębszego źródła człowieczeństwa. Nasza zewnętrzność z kolei o tyle jest zewnętrznością, o ile spotyka się z wewnętrznością Drugiego, która zawsze jest nieskończonością. W owej nieskończoności, nawet jeśli byłaby pojmowana jako swoisty imperatyw odpowiedzialności, pojawia się możliwość współ-mowy, która konstytuuje sensy i znaczenia[46].

Sądzę, że Lévinas, jak każdy wybitny filozof, popełniał „genialne błędy". Takim błędem jest postawienie w centrum jego koncepcji idei Dobra, rozumianego jako samoofiarowanie się Innemu. Obecność Innego ma wymiar współbycia samego-w-sobie, ale ma go w obszarze między-znaczenia, wypowiadanego sensu, który powstaje przez użycie mowy. Pierwotną rolę w relacji z Innym pełni zatem nie tyle wezwanie „nie zabijesz", ile miłość, będąca prostą akceptacją (nawet jeśli później dochodzi do głosu nienawiść, zawiść, chęć unicestwienia). Wołanie „nie zabijesz mnie" jest raczej apelem wynikającym z troski o przetrwanie. Skoro filozof – jawnie czy skrycie – powołuje się na Pierwszy list do Koryntian, to należy podkreślić, że Pawłowe „twarzą w twarz" oznacza pełnię poznania, nie ma zatem potrzeby mówienia o dobru, ponieważ świat „twarzą-w-twarz", świat metafizyki współbycia, jest światem czystego Dobra jako efektu miłości, jej owocu. Dobro bowiem wyłania się z miłości, nie zaś miłość z dobra. Dobro i zło to formy miłości; w przypadku zła – miłości wypaczonej, zranionej, skrzywdzonej, odrzuconej czy też zagubionej.

METAFIZYKA „TWARZĄ W TWARZ"

Filozofię zarysowana w tym artykule można określić mianem metafizyki „twarzą w twarz", z której wyłania się dopiero możliwość i potencjał języka. Ów skok, widoczny w zaistnieniu mowy, generuje naszą świadomość językową, którą określa oswojenie fundamentalnych lęków graniczności bycia. Graniczność (pojęcie to wprowadzam z inspiracji myślą Karla Jaspersa[47]) ma miejsce w sytuacji różnicy absolutnej, która – jak twierdzi Lévinas – zachodzi w kontekście wyłonienia się Innego, powstania członów relacji[48]. (Roz)mowę Lévinas przeciwstawia rozumieniu – w ten sposób ustanowiona zostaje swoista metafizyka dialogiczna, metafizyka orientacji na Innego[49]. Co więcej, rozmowa warunkuje myślenie, „bo tym, co pierwotnie zrozumiałe, nie jest pojęcie, lecz zrozumiałość bytu osobowego"[50]. Owa zrozumiałość określa etyczny walor

[46] Por. tamże, s. 203.

[47] Zob. K. J a s p e r s, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186-242.

[48] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 228.

[49] Por. S z u l a k i e w i c z, dz. cyt., s. 89.

[50] L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 257.

(Roz)mowy, którego podstawę ma stanowić nakaz „nie zabijesz". Można tu dostrzec inspiracje religijne, mające konsekwencje w innych obszarach filozofii. Mowa bowiem – jak można przypuszczać – wypracowana została dzięki „programowi" zapisanemu w naszej naturze[51], wyzwalając niejako potencjał poznawania polegającego na przedstawianiu transcendentnego bytu[52].

Lévinas w swojej koncepcji odwołuje się do negatywnych zasad etycznych („nie zabijesz mnie"). Rozwiązanie to nie wydaje się właściwe, ponieważ negatywne zasady odnoszą się do społeczności niedojrzałych, w których zabijanie prawdopodobnie było czymś „normalnym", podobnie jak kradzież czy inne działania destrukcyjne. Być może francuski filozof chciał w ten sposób wyrazić zawsze obecne zagrożenie upadkiem w zło, w „odwróconą" miłość. Większe możliwości stwarzałoby jednak sformułowanie zasady pozytywnej: „chcę, abyś żył" lub „cieszę się, że istniejesz". Wezwanie „nie zabijesz" opiera się na zakazie, a zakazy związane są ze strachem przed karą. Jeśli „mowa twarzy" ma przede wszystkim charakter etyczny, to rozumienie owego „nie zabijesz" pojawiać by się musiało co najmniej równocześnie ze spotkaniem „twarzą w twarz". Współ-bycie w (Roz)mowie niejako generuje człowieczeństwo; w konsekwencji odpowiedź staje się etyczna w sferze współ-darowania i substytucji Innego[53]. Wydaje się, że poglądy Lévinasa w tej kwestii inspirowane są myślą starotestamentową[54].

Dzięki mowie wyłania się późniejszy model poznawczy przeciwstawiający sobie dwa człony: poznającego i to, co poznawane. Pierwotnie relacja z Innym jest atematyczna, Inny znajduje się w sferze pewnej nienaruszalności[55]. Joanna Wilkońska słusznie wskazuje, że jest to swoista „redukcja interpersonalna"[56]. Wymaga ona relacji, której człony, jako swoiste przestrzenie nieskończoności, pozostają absolutne[57]. W takim podejściu można dostrzec model metafizyczny, którego dalekim echem jest relacja „ja–ty"[58]. Wskazując na mowę – (Roz) mowę – jako podstawową obecność twarzy, będącą ekspresją nie do zawłasz-

[51] Por. tamże, s. 228. Można oczywiście postawić pytanie, przez kogo (lub przez co) owe informacje zapisane zostały w naszej naturze czy też w naszym DNA, które ma ową naturę określać.

[52] Por. tamże.

[53] Por. J. W i l k o ń s k a, *Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Nowa Krytyka" 2003, nr 14, s. 155. (http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Nowa_Krytyka/Nowa_Krytyka-r2003-t14/Nowa_Krytyka-r2003-t14-s147-161/Nowa_Krytyka-r2003-t14-s147-161.pdf).

[54] Potwierdzałoby to tezę o filozoficznym potencjale Biblii. Potencjał ten powinno się dostrzec przede wszystkim w Nowym Testamencie. Wykorzystało go jednak raczej niewielu filozofów. Czynili to na przykład religijni filozofowie rosyjscy i niektórzy teologowie protestanccy (między innymi Paul Tillich), a w Polsce Józef Tischner czy Marian Grabowski. Interesującym przykładem wykorzystania Ewangelii jako podstawy do budowania etyki jest książka Tadeusza Buksińskiego (zob. T. B u k s i ń s k i, *Etyka ewangeliczna*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2012).

[55] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 229.

[56] W i l k o ń s k a, dz. cyt., s. 156.

[57] Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 246.

[58] Por. tamże, s. 252.

czenia, otwierającą na człowieczeństwo, Lévinas wychodzi poza „klasyczną" filozofię dialogu[59]. Twarz jest nieskończoną obecnością Innego właśnie jako (Roz)mowa, czyli jako rdzeń sensu i znaczenia, komunikat wszystkich komunikatów. Epifania twarzy może więc zostać uznana za uzewnętrznienie odkrycia – na zasadzie samopodobieństwa – Słowa jako bytu absolutnego i dźwigni wszelkiego istnienia. (Lévinas, mimo, że pozostaje w obszarze antropocentrycznym, pisząc o Absolucie, wyraźnie odwołuje się do terminologii religijnej). Epifania twarzy ma zatem charakter informacji przekazującej niejako słowo stworzenia[60]. Mowa jako nazywanie stanowi do pewnego stopnia akt stwórczy – powoływanie do istnienia. Od-powiadając na dar-wezwanie Drugiego, kreuję siebie i staję się istotą, która partycypuje w akcie stwórczym. Nawet stwarzanie nie dokonuje się zatem bez udziału tego, co stwarzane.

BYCIE BYTU JAKO (ROZ)MOWA

(Roz)mowa ma swoje źródło w głębszych warstwach bytu niż rozum czy inteligencja operatywna (IQ); wywodzi się zasadniczo z inteligencji emocjonalnej (EQ), a szczególnie z inteligencji duchowej (SQ)[61]. Takie „warstwowe" podejście nie jest raczej w stylu Levinasa, niewątpliwie jednak widoczne jest w swoistej substancjalizacji odpowiedzialności[62]. W jaki zatem sposób powstaje? Czy w rozmowie sprowadzonej do poziomu „wyższej funkcji" intelektualnej nie dochodzi do głosu racjonalność panowania nad Innym? Ulegając duchowi czasu, sprowadzamy kwestię mowy i języka do poziomu komunikacji i do wymogu zrozumiałości. Usiłujemy sprowadzać i odnosić wszystko do tego, co „już było", a to, co „było", uznajemy z kolei za samo przez się oczywiste i zrozumiałe. Tropiąc skwapliwie wszelkie syndromy myśli uprzedmiatawiającej człowieka, Lévinas – jak się wydaje – zmierza do wykazania, że stanowisko intelektualno-poznawcze prezentowane przez dominujące nurty w filozofii jest błędne. Wskazuje na potrzebę uwzględnienia „zwykłej" radości życia – tak bowiem można rozumieć francuskie słowo „jouissance" (rozkosz,

[59] Por. tamże.

[60] Zob. F. C o l l i n s, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2008.

[61] Zob. D. Z o h a r, I. M a r s h a l l, *Inteligencja duchowa. Najwyższa z inteligencji*, tłum. P. Turski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2001; S. A h u j a, A. A h u j a, *Impact of Emotional, Cognitive & Spiritual Intelligence on Quality of Life: Giving Inner Peace*, „International Journal of Research in Economics and Social Sciences" 5(2015) nr 7, http://euroasiapub.org/wp-content/uploads/2016/09/1ESSJuly-2316-1.pdf.

[62] W książce *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas pisze: „Odpowiedzialność za drugiego człowieka jest Mówieniem poprzedzającym wszelkie Powiedziane" (L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 77).

przyjemność), termin wielokrotnie pojawiający się w dziele *Całość i nieskończoność* – a przede wszystkim duchowości. „Rozkoszowanie" się wszak może mieć miejsce nie tylko na poziomie ciała, ale także na poziomie rozumu czy ducha, jako przekroczenie bycia (interesowności) w kierunku bezinteresowności (tak można tłumaczyć słowo „désintéressement")[63] czy też jako wyzwolenie się z „interesu" własnego bycia. Eksponując etyczność podmiotu, Lévinas w istocie wskazuje na konieczność rozwoju inteligencji duchowej[64], ponieważ prawdziwa mądrość jest mądrością duchowości[65]. Inaczej mówiąc, wraz z rozwojem duchowym (nie zaś wyłącznie intelektualnym) jeszcze głębiej rozwija się natura człowieka jako istoty nie tylko otwartej na drugiego, ale w sposób wręcz nieunikniony powiązanej z Innym w wymiarze dobra i zła. Człowiek zatracił pewne instynkty, natomiast w ich miejsce uzyskał zdolność do odpowiedzi na wezwanie, od którego nie może uciec, aczkolwiek sama próba takiej ucieczki dowodziłaby dialogiczności[66]. W sytuacji „odejścia na pustynię" dialogiczność przybiera niekiedy wymiar twórczy, także w kontekście dialogu z Bogiem. Zdaniem Lévinasa „«krzywizna» intersubiektywnej przestrzeni"[67] może być obecnością samego Boga. Stwierdzenie to przywodzi na myśl słowa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt, 25,40).

Jeśli faktycznie „mowa jest źródłową relacją z zewnętrznym bytem"[68], to bycie bytu staje się niejako imperatywem mówienia. Bycie bytu wyraża się przez nas, jest podłożem mowy. Dopiero jednak umiejętność milczenia wyzwala zdolność do mowy znaczącej. Rozumienie znaczenia uzdalnia do partycypacji w mowie, a w konsekwencji stwarza możliwość bycia jako aksjologicznego transcendensu (czego nie chciał zauważyć Martin Heidegger). Co jednak sprawia, że dochodzi do możliwości partycypacji w języku? Czy jest za to odpowiedzialna jedynie pewna anomalia w mózgu, czy też język stanowi istotny klucz do zrozumienia rzeczywistości? Nie ulega wątpliwości, że świadomość wyłania się niejako i nabiera kształtu w (Roz)mowie. Świadomość i (Roz)mowa pojawiają się równocześnie poprzez możliwość nawiązania relacji, jaką istota ludzka otrzymała w darze.

---

[63] Tamże, s. 216. Słowo to dobrze oddaje zarysowaną w filozofii Lévinasa duchową ścieżkę rozwoju, u której kresu objawia się wolność od esse (co pobrzmiewa w słowie „bezinteresowność") na rzecz kreacji interpersonalnej, swoistej substytucji (por. tamże, s. 99).

[64] Można powiedzieć, że Danah Zohar i Ian Marshall wprowadzili zagadnienie duchowości do nauki. Obecnie raczej nie kwestionuje się już istnienia duchowości, w ramach której tworzymy poczucie sensu naszego istnienia.

[65] Podczas lektury tekstów Emmanuela Lévinasa trudno oprzeć się wrażeniu, że postać Jezusa Chrystusa w sposób wręcz perfekcyjny realizuje postulaty tej filozofii. Jest to zadziwiające, ponieważ Lévinas nie był chrześcijaninem.

[66] Por. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 15, 22, 49.

[67] T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 349.

[68] Tamże, s. 62.

Bycie jest bytem dlatego, że jest (Roz)mową. Mowa rzeczywistości, której w większym lub mniejszym zakresie codzienne doświadczamy, przekracza każde pojęcie, jakie jesteśmy w stanie stworzyć. W tym kontekście można powiedzieć, że rzeczywistość stanowi potencjalność tego, co można z niej wyłuskać za pomocą określonego pola świadomości. Oczywiście dokonujemy tego we współ-byciu.

Współ-bycie jako współobecność stanowi zatem doświadczenie źródłowe, które jest polem manifestacji świadomości współdzielonej poprzez aktualizację potencjału rzeczywistości w mowie. Współdzielenie świadomości oznacza możliwość współ-rozumienia wyrażonego już w proto-rozmowie, czyli w wymianie sygnałów. Kreacja mowy oznacza więc zawarcie potencjału rzeczywistości w określonym sposobie ekspresji będącej nazywaniem i wyrażaniem. Ekspresja nazywania wyzwala bycie bytu jako rodzaj sprzężenia zwrotnego, którego szczególny i kluczowy przypadek stanowi wymiana informacji na poziomie (Roz)mowy (początkowo jest to prawdopodobnie wymiana emocji, na przykład przez matkę i dziecko, mężczyznę i kobietę czy przywódcę i podwładnych). Postrzeganie tego procesu jako swoistego źródła metafizyki ewidentnie inspirowane jest przez antropologię biblijną. (Roz)mowa to nie tylko źródło, ale ocean współmowy, który staje się bazą metafizyki Słowa będącego Słowem Miłości.

(Roz)mowę rozpatrywać można więc w trzech zasadniczych kontekstach: Boga, który mówi do człowieka przez sam akt stworzenia; Innego, który kieruje do nas apel, przemawiając poprzez swoją twarz, oraz osoby jako osoby, która kontaktuje się z samą sobą za pomocą mowy wewnętrznej. (Roz)mowa jest też na każdym z tych poziomów tworzeniem przestrzeni wartości, stanowiących swoiste sacrum kreujące bycie jako bycie w aksjologicznej, a więc jakościowej więzi spotkania. Jest wszechobecna i zawsze nasycona znaczeniem. Dziecko, pozostające w więzi z matką, odkrywa samo siebie, dokonując swoistego mikrostworzenia siebie jako siebie, w swej tożsamości, na tle dialogicznego otoczenia. Bardzo uważnie obserwuje ono rozmowy innych osób, często niewiele rozumiejąc, lecz reagując na emocje, które są ekspresją pewnych znaczeń, niewątpliwie nacechowanych moralnie jako dobro lub zło. Dobro lub zło „odkłada" się w nieświadomości dziecka (zło może stać się źródłem traumy, która ujawni się w przyszłości). Należy podkreślić, że w przypadku dziecka konieczne jest pozostawanie w relacji, ponieważ to relacja wyzwala i kształtuje jego człowieczeństwo. Ostatecznie kwestia relacji nie odnosi się jednak, jak sądzę, do samej etyczności, ale do miłości. Etyczność rodzi się bowiem ze względu na miłość, nie zaś odwrotnie. Ważniejsza od zakazu „nie zabijaj" jest zasada pozytywna: „kochaj i czyń co chcesz"[69].

[69] „Dilige et quod vis fac". A u g u s t y n z H i p p o n y, *In epistolam ad Parthos tractatus*, VII, 8, *Patrologia Latina*, t. 35, kol. 2033.

Z tak pojętą metafizyką koresponduje propozycja Adama Hernasa. Hernas wprowadza pojęcie polilogosu[70], które oznacza „obecność kogoś, jakiegoś on (oni), z którym nie jestem w żadnej bezpośredniej relacji”[71] i którego sens nie podlega żadnej redukcji. Pozostaje jednak pytanie, jak doszło do partycypacji w języku. Ów „skok” w rozwoju człowieka prawdopodobnie nie jest ostateczny. Być może przeznaczeniem świadomości jest nieustanne przekraczanie dotychczasowych ograniczeń.

Można pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że to, z czym faktycznie się stykamy, nie jest ani zewnętrznością, ani wewnętrznością, lecz że są to granice naszej świadomości. Tworzymy sobie enklawę kultury i cywilizacji, będącą naszym „oswojonym” polem poznania[72]. I mimo wielu wrażeń oraz doświadczeń pozajęzykowych, wszystko „wkładamy” w matrycę (Roz)mowy. Mowa i język nie są więc wytworami naszej świadomości, ale odwrotnie, to nasza świadomość wpasowuje się w mowę i język, w komunikowalne pole sensów (podobnie jak w obcym kraju musimy „wpasować się” w język lokalny). Język już czeka, przygotowany do skoku w poznanie. Mowa jest zatem ekspresją metafizyki współ-bycia.

*

Przez cywilizację Zachodu przechodzi głębokie pęknięcie, które jest pęknięciem nie tyle i nie tylko społecznym czy gospodarczym, ile metafizycznym, a w konsekwencji – etycznym. Pęknięcie to ujawnia się też w antropologii, która popadła (niestety również w praktyce) w sprzeczność: w masowość (socjologizm) i w indywidualizm. Obie te skrajności urzeczywistniają całą gamę różnego rodzaju nadużyć i patologii. Patologie socjologizmu znamy dobrze pod nazwą systemów totalitarnych. Indywidualizm z kolei generuje takie patologie, jak nihilizm, amoralizm czy równie niebezpieczne żądanie „bezgranicznej” tolerancji. Tylko podejście dialogiczne, podkreślające rolę wspólnoty, ma szanse przełożyć się na konstruktywne, niealienacyjnie i niemanipulatorskie rozwiązania[73]. Można więc powiedzieć, że zarówno ujęcie „jednoosobowe”, jak i podejście „masowe”, gdzie człowiek traktowany jest jako pewna statystyczna wartość, prowadzą do bolesnych, a niekiedy tragicznych wypaczeń ludzkiego życia.

---

[70] Por. A. H e r n a s, *Człowiek poza istnieniem*, Instytut myśli Józefa Tischnera, Kraków 2011, s. 256.

[71] Por. tamże, s. 258.

[72] Por. tamże, s. 369.

[73] Zob. D. v o n H i l d e b r a n d, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

(Roz)mowa jako swoista metafizyka współbycia ukazuje nam imperatyw przetrwania i rozwoju zawarty w możliwości (Po)rozumienia. Nie odkrywając dogłębnie pojętego (Po)rozumienia w metafizycznym żywiole (Roz)mowy, doprowadzamy siebie do stanu „przed" początkiem, a więc do śmierci z powodu upadku w żywioł (Od)mowy. Zagadnienie to jednak mogło by stać się przedmiotem osobnych poszukiwań.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Ahuja, Satish, and Anmol Ahuja. "Impact of Emotional, Cognitive & Spiritual Intelligence on Quality of Life: Giving Inner Peace." *International Journal of Research in Economics and Social Sciences* 5, no. 7 (2015). http://euroasiapub.org/wp-content/uploads/2016/09/1ESSJuly-2316-1.pdf.

Buksiński, Tadeusz. *Etyka ewangeliczna*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2012.

Collins, Francis. *Język Boga: Kod życia – nauka potwierdza wiarę*. Translated by Małgorzata Yamazaki. Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki, 2008.

Gadacz, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku: Nurty.* Vol. 2. *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.

Goleman, Daniel. *Inteligencja emocjonalna*. Translated by Andrzej Jankowski. Poznań: Media Rodzina, 1996.

Grabowski, Marian. *Historia Upadku: Ku antropologii adekwatnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.

Guczalska, Katarzyna. *Myśl, która myśli więcej niż myśli? (Lévinas)*. http://guczalska.pl/teksty-akademickie/mysl-ktora-mysli-wiecej-niz-mysli-levinas/.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

von Hildebrand, Dietrich. *Metafizyka wspólnoty: Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*. Translated by Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

Hernas, Adam. *Człowiek poza istnieniem*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2011.

Jaspers, Karl. "Sytuacje graniczne." Translated by Anna Staniewska and Mirosław Skwieciński. In Roman Rudziński, *Jaspers*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978.

Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

———. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Translated by Piotr Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.

———. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. https://monoskop.org/images/5/56/Lévinas_Emmanuel_Totalit%C3%A9_et_infini_essai_sur_l_ext%C3%A9riorit%C3%A9_2000.pdf.

Roszkowski, Wojciech. *Roztrzaskane lustro: Upadek cywilizacji zachodniej*. Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk, 2019.
Szulakiewicz, Marek. *Dialog i metafizyka: W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006.
Tyszka, Krzysztof. *Samotność duszy: Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.
Wilkońska, Joanna. "Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Lévinasa." *Nowa Krytyka*, no. 14 (2003): 147–61.
Zohar, Danah, and Ian Marshall. *Inteligencja duchowa: Najwyższa z inteligencji*. Translated by Piotr Turski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2001.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jan WADOWSKI – (Roz)mowa jako ekspresja słowa w epifanii współbycia „twarzą w twarz". Inspiracje Lévinasowskie
DOI 10.12887/33-2020-1-129-14

W artykule podjęta została próba reinterpretacji pojęcia (Roz)mowy, dokonana zasadniczo w oparciu o dzieło Emmanuela Lévinasa *Całość i nieskończoność*. (Roz)mowa rozumiana jest jako ekspresja więzi między ludźmi, nie zaś jako rezultat więzi. Więź ta jest nietametyzowalna. Na tej bazie powstaje interświadomość stanowiąca redukcję personalności. Skoro człowiek wyłania się w swej podmiotowości, partycypując w (Roz)mowie, to bycie „twarzą w twarz" tworzy rdzeń metafizyki miłości, w ramach której dopiero pojawia się wymiar etyczny. Wezwanie „nie zabijaj" jest zatem wtórne wobec stwierdzenia „pragnę, abyś żył", wskazującego na przekroczenie bycia ku bezinteresowności. W tym kontekście okazuje się, że (Roz)mowa jako relacja źródłowa płynie z przestrzeni Słowa, jakim jest sam Bóg.

Słowa kluczowe: (Roz)mowa, Inny, współbycie, interświadomość, „twarzą w twarz", transcendencja, unikalność

Kontakt: Zespół Naukowo-Dydaktyczny Antropologii Filozoficznej i Etyki, Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych, Politechnika Wrocławska, pl. Grunwaldzki 11, bud. C-7, p. 1005, 50-377 Wrocław
Tel. 71 3203947
E-mail: jan.wadowski@pwr.edu.pl
http://snhis.pwr.edu.pl/o-studium/pracownicy/jan-wadowski

Jan WADOWSKI, (Con)versation as Verbal Expression Accomplished through the Epiphany of 'Face to Face' Co-being: Considerations Inspired by the Philosophy of Emmanuel Lévinas

DOI 10.12887/33-2020-1-129-14

Based on Emmanuel Lévinas's *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, the article comprises a tentative reinterpretation of the concept of (Con) versation. The latter is conceived as an expression rather than a result of the relation obtaining between human persons. The relation in question cannot be thematized, but—due to consciousness adjustment—it gives rise to Inter-consciousness. By participating in (Con)versation and staying 'face-to-face' with another, a human person rediscovers her subjectivity, which manifests the core of the metaphysics of love. It is only within the realm of the latter that the dimension of ethics comes to light. Therefore the command, "Do not kill me," is preceded by the words, "I want you to live," which signify the fact that, in its unselfishness, being has transcended itself. In this context, it turns out that the fundamental relation, the one that marks (Con)versation, springs from the realm of the Word, which is God himself.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: dialogue, Other, being-with, Inter-consciousness, 'face-to-face,' transcendence, uniqueness

Contact: Section of Philosophical Anthropology and Ethics, Department of the Humanities and the Social Sciences, Wrocław University of Science and Technology, pl. Grunwaldzki 11, bud. C-7, p. 1005, 50-377 Wrocław, Poland
Phone: +48 71 3203947
E-mail: jan.wadowski@pwr.edu.pl
http://snhis.pwr.edu.pl/o-studium/pracownicy/jan-wadowski

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 290-312
DOI 10.12887/33-2020-1-129-15

Ks. Jerzy SIKORA

„MISTRZ SPOTKANIA I ROZMOWY"
Fenomen dialogu w kazaniach ks. Józefa Tischnera

Konstrukcja Tischnerowskich kazań umożliwiała podjęcie dialogu z różnorodnymi odbiorcami: zarówno podążającymi drogą wiary, jak i poszukującymi czy wątpiącymi. Kaznodzieja ten dążył do nawiązania rozmowy z każdym człowiekiem, bez względu na jego światopogląd. Sytuował dialog na drodze poszukiwania prawdy, wyrażał przekonanie, że zbliżenie się do prawdy wymaga uwzględnienia punktów widzenia innych niż własny. Jest to szczególnie istotne w obrębie dialogu religijnego.

W niniejszym artykule przyjrzymy się kazaniom ks. Józefa Tischnera jako dziełom językowym funkcjonującym w obszarach komunikacji literackiej i homiletycznej, a w szczególności obecnemu w tych wypowiedziach fenomenowi rozmowy. Fenomen ten ujęty zostanie za pomocą pojęć związanych ze strukturą procesu komunikacyjnego: nadawcy – komunikatu – odbiorcy i relacji między nimi. Kazanie stanowi swoistą rozmowę, w której uczestniczą kaznodzieja, Bóg i słuchacz (z mniej lub bardziej aktywnym udziałem tego ostatniego). Z fenomenem rozmowy łączą się dwa inne, a mianowicie fenomen spotkania i fenomen języka. Postaramy się ukazać, jak uobecniają się one w Tischnerowskich kazaniach. Zastosujemy narzędzia badawcze głównie z dziedziny literaturoznawstwa i homiletyki, a pomocniczo również z dziedziny filozofii, a zwłaszcza filozofii dialogu, zwanej także filozofią spotkania – Tischner jako filozof reprezentował ten właśnie nurt.

KAZANIE JAKO DIALOG

Człowiek jest istotą społeczną i dialogiczną. Jedną z jego podstawowych potrzeb stanowi komunikacja, a głównym narzędziem komunikacji międzyludzkiej pozostaje język. Namysł nad rozmową i dialogiem ma długą tradycję, sięgającą starożytności (wystarczy przywołać myśl Sokratesa i Platona), podejmowany jest między innymi w ramach filozofii i antropologii, ale także teologii. We współczesnej humanistyce dialog stał się jednym z kluczowych pojęć[1], zagadnienie to podejmuje wielu badaczy. Na przykład Michaił Bachtin uznał dialogowość za cechę właściwie każdej wypowiedzi, wskazywał również na dialogiczną naturę świado-

[1] Por. H. M a r k i e w i c z, *Wymiary dzieła literackiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 60-72 (rozdz. „Morfologia dialogu").

mości człowieka i całego ludzkiego życia[2]. Jan Mukařovský zaś twierdził, że tam, gdzie nie ma dialogu, nie ma wzajemnego oddziaływania[3], a zdaniem Charlesa Taylora fundamentem ludzkiej egzystencji jest jej dialogiczny charakter[4].

Zagadnienie komunikacji rozpatrywane bywa zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym – między innymi w odniesieniu do płaszczyzny religijnej. „Relacja osób – pisze Leszek Kuc – jest dobrem najwyższym w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Każda osoba jest tyle warta, ile ofiarowuje z siebie innym osobom; taki jest najgłębszy sens komunikacji: zakomunikować się do granic komunikowalności”[5]. Szczególną formę komunikacji stanowi kazanie: „Kazanie jest aktem osobistym kaznodziei i słuchacza, jest dialogiem Boga z człowiekiem, dialogiem prowadzonym za pośrednictwem kapłana, który występuje w imieniu Boga. Przedmiotem dialogu jest podstawa wszelkiej autentycznej religii, czyli wiara, którą człowiek darzy Boga zwracającego się do niego”[6]. W najnowszej refleksji homiletycznej dialog uznawany jest za bardzo wartościową formę wypowiedzi. Już od dawna zalecano stosowanie w kazaniach znanego z retoryki sposobu aktywizowania odbiorcy, określanego obecnie jako dialog wirtualny, a polegającego na tym, że kaznodzieja odpowiada na domniemane wątpliwości i pytania słuchaczy. Od czasu Soboru Watykańskiego II coraz częściej jednak w kazaniach pojawia się dialog realny, czyli rozmowa kaznodziei ze słuchaczami. Wprowadzenie elementów dialogu sprawia, że głoszone treści wywierają silniejszy wpływ na odbiorców, kazanie zyskuje większą moc przekonywania, a zarazem jest do pewnego stopnia chronione przed niebezpieczeństwem przerodzenia się w „propagandowy” wykład. Szczególnie zaleca się wykorzystywanie dialogu w kazaniach skierowanych do dzieci[7].

Głoszenie Słowa Bożego współistnieje z dialogowością. „Przepowiadanie pośredniczy więc w owym owocującym wiarą, nieustannym dialogu Boga z człowiekiem. Nic tedy dziwnego, że przepowiadanie samo w sobie powinno posiadać dialogowy charakter, gdyż jego dialogowość stwarza najwłaściwszą przestrzeń do spotkania słuchaczy ze Słowem Bożym”[8].

---

[2] Por. M. B a c h t i n, *Słowo w powieści*, w: tenże, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 106-112

[3] Por. J. M u k a ř o w s k ý, *O strukturalizmie*, w: tenże, *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, tłum. J. Baluch, red. J. Sławiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 136.

[4] Por. Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 37.

[5] L. K u c, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Lumen, Leszno 1997, s. 146.

[6] Tamże, s. 156.

[7] Por. A. S i e r a d z k a - M r u k, *Dialog w kazaniach dla dzieci a przejawy zakłócenia komunikacji*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 341.

[8] G. S i w e k, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 128 (termin „przepowiadanie” bliski jest znacze-

Język sam w sobie ma naturę dialogową. Poprzez wzajemnie oddziaływanie w nim tego, co ludzkie, i tego, co Boskie, język i ludzka mowa zyskują nową jakość – wymiar transcendentny. Dzięki językowi i mowie możliwy jest zatem nie tylko dialog międzyludzki, ale także Bosko-ludzki: Bóg przemawia do człowieka, a człowiek do Boga: „W fenomenie języka dostrzegamy – w sposób trudny do jednoznacznego usystematyzowania – przenikanie się rzeczywistości boskiej i ludzkiej, Słowa Bożego i słowa ludzkiego. Tu tkwią praźródła języka religijnego i, w konsekwencji, samej teologii. Dotykamy tu jakiegoś misterium języka. Polega ono na tym, że język w swojej najgłębszej, ontycznej strukturze jest *nośnikiem misterium*, że tkwią w nim możliwości niesienia i wysłowienia tajemnicy. Możliwości zresztą realizowane, gdyż Boże Słowo i Boża mądrość funkcjonują w mowie ludzkiej”[9].

Zanim przejdziemy do refleksji nad homiliami ks. Józefa Tischnera, który był wszak również filozofem, warto przywołać słowa Hansa-Georga Gadamera: „Rozmowa polega na wymianie słowa i odpowiedzi. Do jej istoty należy niepowtarzalność zadawanych pytań i udzielanych odpowiedzi”[10]. Ten przenikliwy hermeneuta zauważa, że w rozmowie język osiąga maksymalną ekspresję, maksymalne możliwości komunikacyjne, a w pewnym sensie również maksymalne możliwości kreacyjne: „Język realizuje się zatem nie w zdaniach, lecz w rozmowie, w jedności sensu, konstytuującej się ze słowa i odpowiedzi. Dopiero w tym zyskuje język swą pełnię. Odnosi się to przede wszystkim do języka werbalnego”[11].

Zarówno w kaznodziejskich, jak i filozoficznych wypowiedziach Tischnera słowo w istocie wykracza poza ramy językowe, gramatyczne czy kodyfikacyjne. Można powiedzieć, że krakowski prezbiter i filozof ujmuje słowo w aspekcie antropologicznym, a także kulturowym. Akt nazywania w przestrzeni sakralnej traktuje on jako coś więcej niż tylko zwykłe nadanie nazwy[12]. W kazaniu *Słowo stało się ciałem* (z 25 grudnia 1986 roku) mówi o „dzianiu się” słów: „We Mszy świętej dzieją się rozmaite słowa. […] Wszystko, co się

niowo „kaznodziejstwu” i często wykorzystywany bywa w homiletyce). Na temat dialogu w kaznodziejstwie zob. m.in. M. B r z o z o w s k i, *Dialogiczny charakter przepowiadania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977) nr 6, s. 97-106; A. L e w e k, *O dialog w kaznodziejstwie*, „Biblioteka Kaznodziejska” 87(1971) nr 1, s. 60-64; t e n ż e, *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, „Biblioteka Kaznodziejska” 87(1971) nr 2-3, s. 137-141; J. T a r n o w s k i, *Dialog homiletyczny*, „Materiały Problemowe” 12(1980) nr 11, s. 121-128.

[9] J. S z y m i k, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994, s. 36.

[10] H.G. G a d a m e r, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, w: tenże, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 131.

[11] T e n ż e, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, w: tenże, *Język i rozumienie*, s. 38.

[12] Por. J. S i k o r a, *Twórczość kaznodziejska ks. Józefa Tischnera. Studium literacko-homiletyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 67.

między nami dzieje, zbudowane jest ze słów. Gdyby nie słowo, bylibyśmy jak kamienie albo jak drzewa”[13].

Tischner uznawany był za „mistrza spotkania i rozmowy”[14] również w dziedzinie przekazu kaznodziejskiego. Na rozmowę składają się, jak wiadomo, pytania i odpowiedzi, a w Tischnerowskich homiliach pojawia się bardzo wiele pytań. Jako przykład mogą posłużyć kazania opublikowane w zbiorze *Wiara ze słuchania*: w kazaniu *Męczeństwo*[15], wygłoszonym 26 grudnia 1984 roku, w święto św. Szczepana, występuje 13 fraz pytajnych; w zaledwie czterostronicowym tekście *Oto jestem*[16] z Wigilii Bożego Narodzenia 1986 roku – aż 18 pytań; w innym tekście, zatytułowanym *Natura miłości*[17], z 25 września 1992 roku – 17 pytań; w konferencji *Franciszkańskie odkrycia*[18] z 23 września 1992 roku, głoszonej do sióstr zakonnych z okazji jubileuszu siedemsetlecia śmierci św. Kingi – 19 pytań.

Struktura kazań Tischnera opiera się właśnie na stawianiu pytań i udzielaniu na nie odpowiedzi. Na przykład kazanie zatytułowane *W noc Bożego Narodzenia* (z 24 grudnia 1984 roku) inicjuje fraza: „Pozwólcie, że postawię proste pytanie: po co przyszliśmy do tego kościoła?”[19]. Odpowiedź stanowi konkluzja wypowiedzi zawarta w ostatnim akapicie: „Przyszliśmy tutaj z chorymi duszami. Z duszami postrzępionymi podejrzliwością, wzajemnym oskarżeniem, postawą odwetu. Przyszliśmy tutaj z polskiej beznadziei. Ale nie powinniśmy tacy wyjść. Trzeba, żebyśmy wyszli inni, odrodzeni, ze zdrowymi duszami. Z duszami odnowionymi, ze światłem Bożym w sercu, z Bożą potęgą w duszy”[20]. Wspomniane już kazanie wigilijne *Oto jestem* również rozpoczyna się pytaniem: „Czy jest w nas pokój?”[21].

Pytania w kazaniach Tischnera formułowane są z perspektywy teologicznej i filozoficznej, przede wszystkim jednak w kontekście antropologicznym i egzystencjalnym. Dotyczą różnych spraw, problemów, wartości, niekiedy

---

[13] J. T i s c h n e r, *Słowo stało się ciałem*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 152n.

[14] W. B o n o w i c z, *Parafia Tischnera*, „Znak” 53(2001) nr 3(550), s. 79.

[15] Zob. J. T i s c h n e r, *Męczeństwo*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, s. 98-102.

[16] Zob. t e n ż e, *Oto jestem*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, s. 146-149.

[17] Zob. t e n ż e, *Natura miłości*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980--1992*, s. 328-336.

[18] Zob. t e n ż e, *Franciszkańskie odkrycia*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, s. 337-348.

[19] T e n ż e, *W noc Bożego Narodzenia*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, s. 90.

[20] Tamże, s. 93.

[21] T e n ż e, *Oto jestem*, s. 146.

odnoszą się do znaczenia poszczególnych słów. Dialogiczna forma wypowiedzi świadczy o staraniach kaznodziei, by osiągnąć jak najpełniejsze porozumienie z odbiorcą. Tischner wyrażał przekonanie, że istotą dialogu jest nie tyle wymiana słów, ile wymiana dóbr[22]. Potrafił inicjować i prowadzić dialog nie tylko w dyskursie kaznodziejskim i nie jedynie w obrębie komunikacji językowej. Jego wypowiedzi miały zarówno intertekstualny, jak i intersemiotyczny charakter. Często wzmacniał ich ekspresję poprzez łączenie odmiennych kodów językowych (na przykład słowa i dźwięku): „Głupota [...] się z łańcucha urwała i pomiędzy nami krązy. Zadumajmy się kwile nad niom, a coby nom lepiej było dumać przy tym ciepłym, fajnym wiaterku, posłuchajmy muzyki i pieśni góralskiej [tutaj następuje góralski śpiew i muzyka – J.S.]. No słuchajmy dalej"[23].

Konstrukcja Tischnerowskich kazań umożliwiała podjęcie dialogu z różnorodnymi odbiorcami: zarówno podążającymi drogą wiary, jak i poszukującymi czy wątpiącymi. Kaznodzieja ten dążył do nawiązania rozmowy z każdym człowiekiem, bez względu na jego światopogląd[24], mając jednak świadomość warunków, które muszą zostać spełnione, aby zaistniał dialog: „Osoby, zanim zaczną wymieniać między sobą słowa, muszą dokonać wyboru siebie jako partnerów dialogu. Chcę mówić z tobą, czy zechcesz mnie słuchać? U podstaw dialogu leży wybór. […] W dialogu Ja staję się Ja-dla-drugiego. Z wzajemności wyłania się My dialogu"[25]. W sytuacji przepowiadania ów wybór jest otwarty, partnerzy definiowani są przeważnie domyślnie, pośrednio, nie zaś explicite. Kaznodzieja mówi do „drugiego", ale także go słucha[26].

Mistrzem dialogu jest Chrystus, czego liczne egzemplifikacje odnaleźć można na kartach Ewangelii. Owe ewangeliczne dialogi stanowiły dla Tischnera wzorzec posługi kaznodziejskiej, wskazywał je także jako przykład dla słuchaczy kazań. Zwrócił na to uwagę abp Józef Życiński w homilii podczas

[22] Por. t e n ż e, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, w: tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 327.

[23] T e n ż e, *Mądre serce* (3 VIII 1986), w: tenże, *Słowo o ślebodzie. Kazania spod Turbacza 1981-1997*, oprac. K. Tischner, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 46 (do książki dołączono kasety magnetofonowe z nagraniami kazań).

[24] „Warunkiem dialogu z ludźmi spoza Kościoła, warunkiem ewangelizacji – pisze Dariusz Karłowicz – jest dziś zdolność podjęcia rozmowy od początku. To dla nas wielka szansa, zwłaszcza że antyreligijne mity oświecenia upadają jeden po drugim" (D. K a r ł o w i c z, *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Ośrodek Myśli Politycznej Fronda, Kraków 2005, s. 159). Tischner niewątpliwie wykazywał tę zdolność.

[25] J. T i s c h n e r, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 151.

[26] Tischner (może kokieteryjnie?) mówił jednak o sobie: „Umiem zagadać i nie potrafię często wysłuchać (tak że nie radzę, aby państwo brali przykład ze mnie)" (t e n ż e, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje 1966-1996*, red. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 343).

pogrzebu Tischnera: „Wykładając filozofię dialogu, uczył [on – J.S.] równocześnie tej trudnej sztuki dialogowania, której niedoścignionym Mistrzem pozostaje sam Jezus Chrystus w swej rozmowie z Samarytanką przy studni Jakuba”[27]. Spotkanie z Bogiem i drugim człowiekiem następuje również w dialogu modlitewnym: „Podczas modlitwy – pisał autor *Etyki solidarności* – stajemy w obliczu Boga. Ale nie tylko. Podczas modlitwy człowiek staje też w obliczu drugiego człowieka. Nie zapominajmy o tym”[28]. Chrześcijaństwo było według Tischnera religią Słowa Boskiego i słowa ludzkiego – religią dialogu Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Dobitny przykład owego dialogu, żywego i zawsze aktualnego, odnajdował w Biblii. Jako kaznodzieja dążył do pogłębionego zrozumienia wiary, nie poprzestając jedynie na jej wykładni skodyfikowanej w systemie nakazów i zakazów.

Tischner twierdził, że poprzez rozmowę poznaje się nie tylko drugiego, ale także siebie i otaczającą człowieka rzeczywistość – sam chętnie inicjował rozmowy, także na płaszczyźnie filozoficznej, historiozoficznej czy metafizycznej. Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci* przywołuje najważniejsze tematy dyskusji, jakie prowadził w roku 1993 w Castel Gandolfo z ks. Józefem Tischnerem i Krzysztofem Michalskim. Filozofowie ci zaproponowali Papieżowi dokonanie krytycznej analizy historycznej i filozoficznej dwóch dwudziestowiecznych totalitaryzmów: nazizmu i komunizmu. Nagrane wówczas, a następnie spisane rozmowy stały się dla Papieża inspiracją do szerszej refleksji historiozoficznej, której owocem jest wspomniana książka[29].

Tischnera cechowała „otwartość na innych, czasem niezrozumiałych i nierozumiejących, ale takich, którzy chcą rozmawiać”[30]. Poprzez rozmowę starał się przezwyciężyć obecne w drugim człowieku poczucie samotności, odosobnienie, zamykanie się w sobie. Chętnie przebywał wśród ludzi i wiódł z nimi konwersacje, a niekiedy dysputy: „Mówiło się w Krakowie, że jest księdzem, który nie odmówi rozmowy […] – *Do rzadkości należało zajść do niego na Świętego Marka czy do bacówki i nie spotkać tam gości* – wspomina Grzegorz Gądek, dawny ministrant Tischnera, potem jego przyjaciel – *Pozostanie dla mnie tajemnicą, kiedy miał czas na pisanie, skoro nieustannie widziało się go wśród ludzi*”[31].

---

[27] J. Ż y c i ń s k i, *Cierpię, więc kocham*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. pogrzebowej ks. Józefa Tischnera, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 28, s. 5.

[28] J. T i s c h n e r, *Homo sovieticus*, w: tenże, *„Etyka solidarności” oraz „Homo sovieticus”*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 115.

[29] Por. *Od redakcji*, w: Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 7.

[30] A. K a r o ń - O s t r o w s k a, *Czy był kiedyś wśród nas jakiś Tischner?*, „Więź” 2010, nr 7, s. 91.

[31] W. B o n o w i c z, *Konflikt łask*, w: tenże, *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 152n.

Komunikacja możliwa jest nie tylko między osobami aktualnie żyjącymi; zdaniem krakowskiego kaznodziei może ona obejmować również ludzi już zmarłych: „To wielka, piękna rozmowa: żywi rozmawiają z umarłymi. Ale w tej rozmowie okazuje się, że ci, co umarli, często są bardziej żywi niż ci, którzy pozostali przy życiu. Umarli żyją. Umarli mówią”[32]. Budulcem i nośnikiem takiej rozmowy bywa język ciszy i milczenia. W ciszy również ma miejsce komunikacja i porozumienie, szczególnie między człowiekiem a Bogiem.

Na Tischnera rozumienie dialogu, także na gruncie filozofii, miały wpływ silne więzi rodzinne i góralskość: „Łopuszna była dlań pierwszą i podstawową szkołą dialogu, szacunku dla drugiego, rozumienia wiary nie od strony teorii, ale od strony człowieka”[33]. Marianna Kuchta, żona Wawrzyńca, przyjaciela Tischnera z Łopusznej, wspomina: „Nieraz to myśmy tak rozmawiali z nim jak jo z bratem, choć ta jo z bratem tak nie rozmawiałam, jak z księdzem Tischnerem”[34]. Być może rozmowy te wywarły też pewien wpływ na formę jego kazań – na ich strukturę dialogową.

Wśród kazań dialogowych wyróżnia się kazania dialogiczne i kazania dialogowane. Tischner uprawiał i jedną, i drugą formę. „W kazaniu dialogicznym (*dialogical preaching*) forma głoszenia jest monologowa, lecz realizowana w postawie dialogu (inne określenia: dialog jako zasada, dialog wirtualny, dialog fikcyjny). Ta postawa wyrażana jest w postawie mówienia i prezentowaniu treści przekazu. Mówca traktuje słuchaczy nie jako bezimienne audytorium, lecz bardziej jako grupę znajomych, spośród których wyszedł i do których może wrócić, by z nimi rozmawiać. W kazaniu tak wygłaszanym kaznodzieja ma intencję brania pod uwagę doświadczeń posiadanych przez uczestników spotkania, uwzględniania potrzeb i sytuacji słuchacza. Mówi w tonie dyskusyjnym, otwartym. Postawa dialogu wyraża się także w tonie głosu, postawie, sposobie prezentacji treści i apelowania”[35]. Kazanie dialogowane natomiast „jest formą komplementarną do form monologowych, w której przynajmniej część uczestników wypowiada swoje zdanie”[36]. W tę drugą kategorię wpisują się zwłaszcza kazania Tischnera adresowane do dzieci.

Dialogiczną formę kazania Tischner często wykorzystywał w celu przystępnego objaśnienia znaczeń tekstów biblijnych, poddając je interpretacji

---

[32] J. T i s c h n e r, *Rozmowa ze zmarłymi* (2 XI 1980), w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie1980-1992*, s. 10.

[33] B o n o w i c z, *Parafia Tischnera*, s. 76.

[34] W. B e r e ś, A. W i ę c e k „B a r o n”, *Tischner – życie w opowieściach*, Świat Książki, Warszawa 2008, s. 14.

[35] W. C h a i m, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim. Homilie i kazania dialogowane*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 302n.

[36] Tamże, s. 304.

hermeneutycznej. Przykładem może być homilia *Bóg jest blisko* z 7 kwietnia 1980 roku: „*Trzeba było, aby Syn Człowieczy cierpiał*. Trzeba było, aby się wypełniły Pisma. Prorocy to wszystko przepowiedzieli. I to *trzeba było* otwiera nas na tajemnicę Boga. Co to znaczy: trzeba było? To znaczy, że wszystko, co się stało, zostało zapisane w Bożej księdze przeznaczenia”[37]. W kazaniach często powraca pytanie: „Co to znaczy?”, poprzedzające eksplikację sensu słów Pisma Świętego. Oto kolejny przykład, fragment homilii *Oto jestem* z 24 grudnia 1986 roku: „*Pokój ludziom dobrej woli*. Dobra wola. Co to znaczy: dobra wola? Co to znaczy: mieć dobrą wolę? Co to znaczy: chcieć mieć dobrą wolę?”[38]. W ten sposób kaznodzieja rozwija ciągi znaczeniowe poszczególnych terminów lub fraz, aby precyzyjniej, bardziej zrozumiale wyjaśnić je odbiorcom. Można powiedzieć, że rozmawiał z wiernymi poprzez rozmowę ze słowem. Miał też świadomość, że sens przekazu kaznodziejskiego zostaje zwielokrotniony w odbiorze aktywnie słuchających, czyli podejmujących dialog z usłyszanym słowem odbiorców. Świadczy o tym fragment kazania wygłoszonego w ramach rekolekcji: „Drodzy bracia, drogie siostry! Dziękuję za to, że jesteście. Dziękuję za to, że słuchając, słyszeliście trzy, cztery, pięć, a może dziesięć razy więcej niż to, co do was mówiłem”[39]. Tischner zachęcał słuchaczy do wnikliwego postrzegania rzeczywistości na dwóch poziomach: przedmiotowym i refleksyjnym, do tego, aby nie tylko widzieć świat, ale także widzieć swoje widzenie świata[40]. Jednocześnie wskazywał na potrzebę „odkrywania” drugiego człowieka: „Zdarzają się nam w życiu przepiękne odkrycia. Odkrywamy przede wszystkim ludzi”[41]. Uważał, że to właśnie drugi człowiek jest największym odkryciem, a dokonuje się ono przeważnie w międzyludzkim dialogu.

Kaznodziejstwo Tischnera ma charakter wspólnototwórczy i poznawczy (także w sensie wzajemnego poznawania się osób) – sprzyja zatem spotkaniu: „Proszę Wos piyknie – mówił do górali – przyjrzycie się sobie, jak się potem w dolinach spotkacie, żebyście się już nie culi jako nieznajomi, ale jako bracia. Bo my się tu spotkali w braterstwie. Braterstwie, modlitwie i w tej wielkiej nauce – nauce cytania ludzkiego świadectwa. I coby kozdy z nos po takim wiyrchowaniu móg pedzieć: *Ale mi nie zol – co jek cuł wte, kiek hipnoz z chałupy, to mi wystarcy na całe zycie! Za sytko!*”[42].

---

[37] J. T i s c h n e r, *Bóg jest blisko*, w: tenże, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980–1992*, s. 5.

[38] T e n ż e, *Oto jestem*, s. 148.

[39] T e n ż e, *Nasz Kościół* (Z rekolekcji w katedrze oliwskiej w 1986 r.), w: tenże, *Nadzieja czeka na słowo*, s. 306.

[40] Por. t e n ż e, *Czas łaski* (Z rekolekcji w katedrze oliwskiej w 1993 r.), w: tenże, *Nadzieja czeka na słowo*, s. 315.

[41] Tamże, s. 314.

[42] T e n ż e, *Cas wiyrchowania* (31 VII 1983), w: tenże, *Słowo o ślebodzie*, s. 21.

Tischner sam zgłębiał ową „naukę czytania ludzkiego świadectwa" i zachęcał do niej innych. Świadectwo ma istotne znaczenie dla rozmowy, sprawia, że nabiera ona głębszego sensu, staje się rzetelnym i wartościowym poznawczo dialogiem. Jak pisał krakowski filozof, dialogiem „nie jest pierwsza lepsza rozmowa człowieka z człowiekiem, lecz jedynie taka rozmowa, w której świadectwo drugiego człowieka zostaje uznane za niezbędne źródło wiedzy o przedmiocie, którego rozmowa dotyczy"[43]. W dalszych zdaniach tego teksu nawiązywał do teorii poznania, która stanowiła pierwszy przedmiot jego studiów filozoficznych: „Dialog to przede wszystkim pewna metoda poznania. Dialog jest metodą poznania w humanistyce, w naukach społecznych, w historii, jest też integralnym czynnikiem poznania religijnego. Bez dialogu nie może się obejść autentyczne życie społeczne. Aby wiedzieć, kim ja jestem, muszę spojrzeć na siebie nie tylko własnymi oczami, ale również oczami innych, jakby z zewnątrz. Podobnie inni – jeśli chcą poznać prawdę o sobie, muszą odwołać się do naszego, do mojego świadectwa o nich"[44].

Nie tylko słowo, ale i ludzka aktywność, praca ma – zdaniem Tischnera – charakter porozumienia i dialogu, prowadzi do nawiązywania kontaktów międzyludzkich i tworzenia wspólnoty. Kaznodzieja ten metaforycznie określa dialog jako „wyjście człowieka z kryjówki"[45]. Aby mógł on zostać nawiązany, „trzeba się wychylić, przekroczyć próg, wyciągnąć rękę, znaleźć wspólne miejsce do rozmowy"[46].

Dużą wagę przywiązywał Tischner do homilii adresowanych do dzieci. Uważał, że podczas Mszy Świętej sprawowanej dla nich główny nacisk należy położyć właśnie na dialog[47]. Wskazywał też na specyfikę tego rodzaju przekazu kaznodziejskiego[48]: „Po wielu różnych próbach ustalił się względnie jednolity styl *homilii* dla dzieci. Nie jest ona naśladowaniem kazania dla starszych, nie jest też naśladowaniem katechezy przedszkolnej. Jej status jest całkiem szczególny"[49]. Na czym owa „szczególność" polega? Otóż zdaniem Tischnera homilia winna uzmysłowić dziecku obecność Boga w świecie – przede wszystkim w Eucharystii – a jednocześnie ukazać wyjątkową wartość czło-

[43] T e n ż e, *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 245.

[44] Tamże.

[45] T e n ż e, *Etyka solidarności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981, s. 21.

[46] Tamże. O „znaczącym uobecnieniu" poprzez rozmowę pisze Emanuel Lévinas (E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 62).

[47] Zob. J. T i s c h n e r, *Rozmowy z dziećmi. Kazania niecodzienne*, oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.

[48] Zob. J. S i k o r a, *Przepowiadanie kaznodziejskie ks. Jana Twardowskiego i ks. Józefa Tischnera do dzieci. Studium porównawcze w aspekcie komunikacyjnym*, „Studia Ełckie" 12(2010), s. 329-344.

[49] J. T i s c h n e r, *Kilka uwag na temat Mszy św. dla dzieci przedszkolnych*, „Katecheta" 1974, nr 3(18), s. 121.

wieka (także dziecka). Przybliżając dzieciom tekst Ewangelii podczas liturgii, Tischner każdego małego słuchacza traktował wyjątkowo poprzez nawiązanie z nim dialogu, stawianie pytań i akceptowanie odpowiedzi. Podobną postawę zalecał innym kaznodziejom: „Ksiądz winien się starać, by każdą odpowiedź potraktować poważnie i z każdej wyłuskać ziarno prawdy. […] nie logika i spoistość są zasadniczymi wartościami *homilii* dziecięcej, lecz właśnie moment dowartościowania każdej odpowiedzi. Homilia nie jest katechezą, gdzie ceni się tylko odpowiedzi prawdziwe. W homilii dziecięcej dialogowej istotne jest uznanie każdej próby szukania”[50]. Zachęcał też, aby kaznodzieja starał się wczuwać w dziecięcy sposób myślenia i widzenia świata – zwłaszcza w wymiarze wartości – oraz aby próbował spojrzeć na Ewangelię oczyma dziecka: „Nie wszystko jest w Ewangelii dla dziecka jednako doniosłe. Idzie więc o to, by uwypuklając rzeczy doniosłe dla dziecka, nie zagubić, lecz uwypuklić podstawową prawdę tekstu, której dziecko nie zawsze jest świadome. Ideałem jest, gdy nawet tę prawdę potrafi samo dziecko sformułować. Formuła taka stanowi potem pointę całej *homilii*”[51]. Tischner uważał, że „*homilia* dla dzieci wymaga odkrywczego odczytywania Ewangelii”[52], dlatego kaznodzieja powinien starać się wyjść poza przyjęte schematy interpretacyjne, nieodpowiednie dla dziecka. Podawał przykłady takich nieszablonowych odczytań: „Dlaczego Pan Jezus poszedł na wesele do Kany? – Bo gdy trzeba było pomóc, to chciał być na miejscu; Dlaczego lisy mają swe nory, a Pan Jezus nie miał domu? – Bo chciał mieszkać w sercu człowieka”[53].

Dzieci niekiedy zaskakują kaznodzieję nie tylko świeżością, ale i dojrzałością wypowiedzi. „Gdy zapytałem dzieci, dlaczego Pan Jezus przychodzi do nas przez wino i przez chleb – pisał Tischner – jeden z chłopców odpowiedział: *bo tam jest zaczarowana ludzka praca.* Siadłem z wrażenia. Potem rozwinąłem to w czasie pierwszego zjazdu *Solidarności*”[54]. W swoich uwagach dotyczących homilii dla najmłodszych doceniał znaczenie percepcji wzrokowej dzieci, ale przestrzegał: „Obraz nie może jednak zastąpić słowa. Słowo winno być stale na pierwszym miejscu. Wiara ze słuchania”[55].

Tischner sytuował dialog na drodze poszukiwania prawdy, wyrażał przekonanie, że zbliżenie się do prawdy wymaga uwzględnienia punktów widzenia innych niż własny. Jest to szczególnie istotne w obrębie dialogu religijnego – z innymi religiami lub innymi wyznaniami chrześcijańskimi. Człowiek wprawdzie wchodzi w subiektywną, indywidualną relację z Bogiem, ale jednocześnie

[50] Tamże, s. 121n.
[51] Tamże, s. 122.
[52] Tamże.
[53] Tamże, s. 123.
[54] T e n ż e, *Polski kształt dialogu*, s. 156.
[55] T e n ż e, *Kilka uwag na temat Mszy św. dla dzieci przedszkolnych*, s. 122.

Bóg wydobywa go z jego subiektywności, otwiera na świat. „Nie wolno Boga uwięzić we własnym sercu – pisał krakowski kaznodzieja – Trzeba się poddać działaniu łaski i popatrzeć na świat oczami Boga. I to jest dialog”[56].

Aby dialog był skuteczny i obiektywny, należy przezwyciężać emocje i uaktywniać myślenie, dzięki któremu można zachować samokrytycyzm. Rozbudzone emocje stanowią zagrożenie dla dialogu. Innym zagrożeniem jest pokusa władzy[57]. Dialog bowiem opiera się raczej na umiejętności słuchania niż na umiejętności mówienia. Zdaniem krakowskiego filozofa wzorem może tu być Sokrates[58]. Dziesięć lat po śmierci Tischnera Zbigniew Nosowski pisał: „Dialog nie sprzeciwia się głębokiej tożsamości katolickiej, lecz jest jej wyrazem. Otwartość na drugiego człowieka to przecież postawa ewangeliczna”[59]. Taką postawę – dialogową, czyli otwartą – preferował Tischner i w swoim kaznodziejstwie, i w uprawianej filozofii.

KAZANIE JAKO SPOTKANIE

Zdolności krasomówcze mają drugorzędne znaczenie w przepowiadaniu, oratorstwo pełni jedynie rolę pomocniczą w głoszeniu słowa, dzięki któremu człowiek spotyka się z Bogiem: „Kaznodziejstwa chrześcijańskiego nie możemy traktować wyłącznie jako sztuki literackiej czy też jako sztuki żywego słowa. Nie jest ono bowiem w żadnym sensie wyłącznie sztuką. Jest samym życiem i funkcjonowaniem Kościoła jako wspólnoty konstytuowanej Słowem Bożym. […] Nie wynika stąd bynajmniej postulat lekceważenia sztuki i techniki kaznodziejskiej, a przeciwnie – konieczność traktowania ich służebnie w stosunku do najważniejszej troski, którą jest doprowadzenie do obopólnego spotkania”[60].

Kategoria spotkania jest w kaznodziejstwie Tischnera bardzo wyeksponowana. Przykładem może być początek homilii wygłoszonej 19 stycznia 1986 roku w Ochotnicy Górnej: „Nie wiem, jak mam zacząć i jak mam się dziś do was zwrócić. Zazwyczaj jak ksiądz zaczyna kazanie, mówi: kochani parafianie. Nie jesteście moimi parafianami, ale nie jesteście też ludźmi całkiem mi nieznanymi. Jesteśmy i byliśmy przez wiele lat jakby sąsiadami. Powinienem więc do Was powiedzieć tak, jak mówi sąsiad do sąsiada, kiedy rano wstanie

[56] Tamże, s. 341.

[57] Por. tamże, s. 341n.

[58] Por. t e n ż e, *Droga Sokratesa i perć Sabały. Uwagi o filozofii wychowania*, „Znak” 1996, nr 11, s. 52.

[59] Z. N o s o w s k i, *Katolik na cztery różne sposoby*, „Kościół w Polsce. Raport”, dodatek do „Rzeczpospolitej” z 9 XII 2010, s. 6.

[60] K u c, dz. cyt., s. 164.

i spotka koło swojego domu dobrego sąsiada, to mu albo Pana Boga poszczęści, albo spyta o zdrowie, albo spyta go o to, jak tam gazdówka idzie. Mówią do siebie jak starzy znajomi. I ja do Was też powinienem powiedzieć tak, jak stary sąsiad mówi do swojego dobrego starego sąsiada”[61]. Aby zbudować bliskość między nadawcą a odbiorcą, kaznodzieja dalszy przekaz formułuje w gwarze: „Powiem Wom, moi Kochani: Scęść Wom Boze! Scęść Wom Boze w tym dzisiejszym dniu i w dniach, jakie po nich przyjdą”[62]. Wprowadza też wątek osobisty: „A co się tyczy sąsiedztwa, to wiecie, skąd się ono wzięło? Przed wieloma laty ojciec mój był tu, jeszcze za czasów kawalerskich, u Was nauczycielem[63].

Powyższy przykład pokazuje, w jaki sposób Tischner nawiązywał kontakt z wiernymi, dążąc do autentycznego spotkania z nimi. „Nawiązanie komunikacji ze słuchaczami – pisze Gerard Siwek – nie dokona się bez ich znajomości. W idealnym wymiarze powinna ona być tak doskonała, aby kaznodzieja mógł niejako słuchać własnej mowy uszami swoich słuchaczy. Potrzebna mu jest do tego nie tylko jakaś ogólna znajomość ludzi, ale także ich znajomość jako słuchaczy, czyli wiedza z zakresu swego rodzaju antropologii homiletycznej. W jej braku ma źródło wiele obiegowych zarzutów stawianych homiliom (kazaniom), a mianowicie, że są one niekomunikatywne, nieżyciowe, jakby ponadczasowe, neutralne, obiektywne, niedotykające problemów konkretnych słuchaczy, stąd niebudzące zainteresowania. A przecież już jedna z zasad klasycznej retoryki, tzw. zasada stosowności (*decorum*), domagała się osadzenia mowy w konkretnych realiach, otwarcia na słuchaczy, dostosowania się do ich sytuacji, przeżyć i problemów”[64]. Dotykamy tutaj kwestii identyfikacji głoszącego ze słuchającym i słuchającego z głoszącym kazanie. Tischner był świadom, że kaznodzieja nie może dystansować się od słuchaczy, że powinien się „przenieść do środka drugiego i mówić tak, by ten drugi miał świadomość, że to on mówi”[65].

Homileci podkreślają, że nie można sprowadzać homilii do poziomu aktu zwykłej komunikacji werbalnej: „Istotne jest tu wyakcentowanie jej wymiaru religijnego. Skuteczność percepcji homilii nie zależy jedynie od poprawnych reguł filologicznych. Należy zaakcentować, że nadawcą w tego rodzaju komunikacji jest sam Bóg. W homilii dokonuje się proces przekazu treści zbawczych”[66].

---

[61] J. T i s c h n e r, *Boski młyn*, oprac. Z. Stojakowska-Staichowa, Oficyna Podhalańska, Kraków 1992, s. 12 (fragment kazania wygłoszonego w Ochotnicy Górnej 19 I 1986).

[62] Tamże.

[63] Por. tamże.

[64] G. S i w e k, *Retoryka w procesie kształcenia kaznodziejów*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 331.

[65] J. T i s c h n e r, A. K a r o ń - O s t r o w s k a, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 145.

[66] W. P a z e r a, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, [bw], Częstochowa 2002, s. 125.

Tischner podzielał to stanowisko, twierdząc, że „słowo księdza jest zawsze komentarzem do słowa Biblii”[67] – jest zatem służebne wobec Słowa Boga.

W kaznodziejskim procesie komunikacyjnym prezentowanym przez Tischnera ujawnia się silny związek między samopoznaniem człowieka a jego rozmową z Bogiem. „Nie bees rozumiał siebie – nie bees rozumiał Boga. Bo tak to w zyciu jest, ze zrozumies Boga, jak zrozumies siebie. Zrozumies siebie – zrozumies Boga” – mówił w kazaniu wygłoszonym pod Turbaczem[68].

Poglądy Tischnera na temat spotkania wykazują pewne podobieństwa z filozofią dialogu, w szczególności z myślą Martina Bubera, który postrzegał życie człowieka jako dialog z Innym. „Życie ludzkie – pisał – dotyka absolutu przez swój dialogiczny charakter, człowiek bowiem, mimo swej jedyności, nigdy w głębi samego siebie nie znajdzie bycia, które byłoby całością w sobie i jako takie dotykało już absolutu; nie przez stosunek do własnej jaźni, lecz przez stosunek do jaźni drugiego człowieka może stać się całością”[69]. Buber tworzył „nową antropologię”[70] i „nową filozofię”[71], przyjmując jako podstawę „zasadę dialogiczną”[72], czyli założenie, że nie człowiek sam w sobie stanowi fundamentalny fakt egzystencji, lecz człowiek z drugim człowiekiem. Wskazywał na dwa wymiary w fenomenie człowieka: wymiar tajemnicy i wymiar spotkania z Innym[73]. Sferę bezpośredniego spotkania Ja z Ty, w której dwie istoty przekraczają ograniczoność własnych struktur bytowych i ponad nimi się komunikują, Buber nazywa sferą Pomiędzy[74]. Tischner nawiązuje do autora *Ja i Ty* nie tylko w swoich tekstach filozoficznych, ale także w kaznodziejstwie. Poprzez wyraźnie dialogiczny i komunikacyjny charakter jego kazania stają się spotkaniami.

„Współczesne kazania zdają się świadczyć o tym, że kaznodziejom obce są sprawy, którymi ludzie wierzący żyją na co dzień. Brak zainteresowania ludzkimi problemami w czasach tak gwałtownych przemian społecznych i ekonomicznych, kiedy zmieniają się radykalnie warunki życia wielu ludzi, prowadzić może do komunikacyjnego wyobcowania Kościoła”[75] – twierdzi Bożena Ma-

---

[67] T i s c h n e r, K a r o ń - O s t r o w s k a, dz. cyt., s. 147.

[68] J. T i s c h n e r, *Pokarm dla dusy* (4 VIII 1985), *Słowo o ślebodzie*, s. 32.

[69] M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktór, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 54n.

[70] J. D o k t ó r, *Wprowadzenie*, w: M. Buber, *Problem człowieka*, s. 15.

[71] Tamże.

[72] Tamże.

[73] Por. tamże, s. 18.

[74] Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 40.

[75] B. M a t u s z c z y k, *Oczekiwania słuchaczy słowa Bożego wobec języka kazań*, w: *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 95.

tuszczyk. Niebezpieczeństwo „komunikacyjnego wyobcowania” z pewnością nie dotyczy przekazu kaznodziejskiego w przypadku Tischnera. Umiał on „słuchać swojego kazania słuchem aktualnego audytorium”[76]. Posiadał dar empatii, zdolność wczucia się w słuchacza. Jak już powiedzieliśmy, homilia jest jednak czymś więcej niż tylko zwykłym procesem komunikacji[77], głosząc Słowo Boże, kaznodzieja pośredniczy bowiem w spotkaniu Boga z człowiekiem. Posługa słowa w Kościele odbywa się między dwoma biegunami: pierwszy z nich to Słowo Boże objawione, zawarte w Piśmie Świętym i tradycji, drugi to świat współczesny i problemy żyjącego w nim człowieka, do których odnoszone jest Słowo Boże. W liturgii objawione Słowo Boże aktualizuje się i uobecnia. Służy temu homilia jako główna postać chrześcijańskiego przepowiadania – nie tylko objaśnia ona objawione Słowo Boże współczesnemu człowiekowi, ale również je uobecnia. Stanowi więc wydarzenie zbawcze, eschatologiczne[78]. Tischner w swoim kaznodziejskim dyskursie realizował posługę słowa we wszystkich tych wymiarach.

Jako wytrawny kaznodzieja, w swoim przekazie odwoływał się on do horyzontu przeżyć słuchaczy, a następnie nawiązywał do ich konkretnych doświadczeń, aby wspólnie z nim mogli zgłębiać teksty biblijne. Przestrzegał zasady poglądowości, niekiedy prowokował przewrotnymi sformułowaniami, aktywizując wiernych nie tylko do słuchania, ale także do działania. Tematem kaznodziejskiego dyskursu czynił problemy ważne i aktualne, ograniczając się każdorazowo do jednego lub kilku wzajemnie warunkujących się zagadnień. Podejmował interpretację egzystencjalną biblijnych perykop, odnosząc je do sytuacji słuchaczy.

Tischner występował w roli Bożego herolda, nie zaś w roli kogoś, kto mówi „od siebie”: „Ale to nie jo godom, bo jo by nie śmioł – bok przecie ani taki święty, ani taki mądry. Ale tak jest napisane w Ewangelii”[79]. Nie narzucał odbiorcom swojego punktu widzenia, ale pokornie proponował wspólny namysł nad Słowem Boga („Sam, tak mi się przynajmniej wydaje, należę do poszukujących”; „Proponuję, abyśmy rozważyli […]”[80]).

Nie tylko kazania Tischnera, ale niemal wszystkie jego wypowiedzi w pewnym sensie stawały się rozmową (faktyczną lub potencjalną) albo zaproszeniem do rozmowy – nawiązaniem kontaktu, otwarciem się na drugiego człowieka. „Mówił zresztą świetnie – napisała Barbara Skarga. – Nie dziwię

[76] „Kaznodzieja powinien umieć słuchać swojego kazania słuchem aktualnego audytorium”. Z. A d a m e k, *Homiletyka*, Biblos, Tarnów 1992, s. 35.

[77] Por. P a z e r a, dz. cyt., s. 126.

[78] Por. K u c, dz. cyt., s. 174.

[79] J. T i s c h n e r, *Nowe życie* (Z rekolekcji dla inteligencji w kościele oo. Dominikanów w Poznaniu, 1966), w: tenże, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje 1966-1996*, s. 47.

[80] T e n ż e, *Rekolekcje wielkopostne*, Kościół św. Krzyża, Warszawa 1985, s. 10, 19.

się, że na jego wykładach gromadziły się tłumy młodych i nie tylko młodych ludzi. Siadano przed katedrą na podłodze, ciśnięto się w ławkach, aby tylko słuchać. A później ten dar kaznodziei i wykładowcy został mu odebrany. Nie mogłam się z tym pogodzić. Przez chorobę – raka krtani”[81].

JĘZYK KAZAŃ KSIĘDZA JÓZEFA TISCHNERA

Najistotniejszą funkcją języka jest funkcja komunikacyjna. Tischner starał się, aby język jego kazań był adekwatny do przekazywanych treści. Język wypowiedzi ustnych, formułowanych „na żywo”, niekiedy jednak wymyka się spod kontroli, staje się mało precyzyjny, wieloznaczny – sensy pozostają niedookreślone, zwłaszcza w przypadku posługiwania się metaforą. W kazaniach Tischnera często pojawiają się słowa: „jakiś”, „jakaś” czy „jakieś” (na przykład w niemal definicyjnym stwierdzeniu: „Język religii tym się różni od każdego innego, że zawsze jest w nim jakaś dobra nowina”[82]).

Warto zastanowić się, czy Tischner kształtował swój specyficzny język głównie na gruncie filozofii, czy raczej na płaszczyźnie kaznodziejstwa. W jakim stopniu był to jego „własny” język, a co stanowiło w nim element „cudzy”? Dyskurs filozoficzny jest bardziej hermetyczny niż dyskurs kaznodziejski, wykorzystuje specjalistyczną terminologię. Tischner potrafił łączyć te oba te dyskursy, zwłaszcza w kazaniach. Swoje własne doświadczenia i przemyślenia wyrażał w języku czerpanym z tekstów „myślicieli, których poznawał w czasie długich i rzetelnych studiów i z którymi się zmagał”[83], niejako adaptując go do własnych celów.

Już w samym fakcie mówienia, (roz)mowy, dostrzegał wartość. Mówi wszak nie tylko człowiek, ale i Bóg – który pierwszy przemówił do człowieka – i rozmawiają oni ze sobą. Tischner podkreślał, że w oparciu o język – o mowę – tworzy się więź między istotami wolnymi, tworzy się religia: „W *Katechizmie* powiedziano, że trzeba bardzo uważać na język, jakim się o Bogu mówi. Zatrzymajmy się krótko przy problemie języka. Chciałbym tu wyraźnie rozróżnić dwa aspekty języka. To, *że się mówi*, i to, *co się mówi*. Fakt, *że się mówi*, jest bardzo ważny. Jest ogromnym wydarzeniem w życiu każdego człowieka to, że ktoś do niego przemówił. Wyszedł z milczenia, wyprowadził mnie z anonimowości. […] Istotą chrześcijaństwa jest tu sam początek. Sam fakt, że Bóg mówi. W tej perspektywie nie ma innej możliwości budowania

[81] B. S k a r g a, *Rozpacz jest negacją*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 28, s. 5.

[82] J. T i s c h n e r, J. Ż a k o w s k i, *Tischner czyta Katechizm*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 52.

[83] J.A. K ł o c z o w s k i, *Filozofia jest rozmową*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 28, s. 9.

religii, jak w oparciu o mowę. Gdybyśmy założyli, że istoty nie są istotami wolnymi, to proszę bardzo, można sobie założyć rozmaite więzi. Ale jeżeli są wolne, to do porozumienia trzeba użyć mowy, nasz Bóg musi mówić. Dlatego na początku jest słowo. Nie tylko na początku świata, ale na początku wszelkiej więzi między wszystkimi istotami wolnymi”[84].

Słowo ma kluczowe znaczenie dla spotkania Boga i człowieka: „Ewangelia przywraca Bogu i człowiekowi teraźniejszość. Kluczem – miejscem teraźniejszości Boga i człowieka – jest s ł o w o. Słowo, które *stało się ciałem* i *mieszka między nami*”[85]. Zastanawiające jest, że zdaniem Tischnera w przyswajaniu sensów czerpanych z „cudzego” języka, w ich „oswajaniu”, czynieniu własnymi, rolę mediacyjną pełni nie myśl, lecz wyobraźnia: „Każdy mówi w swoim języku, każdy z nas przekłada każde cudze słowo na język własnej wyobraźni”[86].

W rozszerzonej formule gatunkowej kazania, zwłaszcza w kazaniu góralskim, jest miejsce na takie formy przekazu, jak gawęda i gadka[87]. Tischner chętnie się nimi posługiwał. Był mistrzem słowa mówionego, świadczą o tym zachowane nagrania jego wypowiedzi. Mówił rytmicznie, starał się nie tracić łączności z odbiorcami. Przedmiot kaznodziejskiego dyskursu dostosowywał do ich potrzeb i możliwości. Wspólnie ze słuchaczami poszukiwał rozwiązania postawionego problemu – podsuwał pewne tropy, prowokując ich do przemyśleń. Ks. Kazimierz Panuś, charakteryzując obszary aktywności twórczej Tischnera, wymienia gawędę na drugim miejscu (po filozofii, ale przed kaznodziejstwem): „Znakomity filozof i gawędziarz, był jednocześnie świetnym kaznodzieją”[88]. Gawędy obecne w kazaniach góralskich Tischnera budzą skojarzenia z gawędami Sabały (którego słowa niejednokrotnie zresztą przywołuje), nie mają charakteru aintelektualnego, lecz stanowią formę przekazu głębszych, często filozoficznych czy naukowych refleksji.

W jednym z kazań Tischner przedstawiał słuchaczom różnicę między słowem pisanym a mówionym, ukazując wyższość tego drugiego: „Słowo pisane – owszem – ono jest ważne, ale ono żyje oderwane od tego, kto mówi – od mówiącego człowieka, mówiących ust, mówiącego serca. Słowo pisane jest słowem okrojonym. […] Słowo – Drodzy moi – jest ważniejsze od

[84] T i s c h n e r, Ż a k o w s k i, dz. cyt., s. 33, 48.

[85] T i s c h n e r, *Bóg między nami*, „Znak” 53(2001), nr 3(550), s. 179. Tekst ten stanowi fragment rekolekcji wygłoszonych w roku 1986 w gdańskiej katedrze.

[86] T i s c h n e r, Ż a k o w s k i, dz. cyt., s. 34.

[87] Gadka to „krótkie ludowe opowiadanie ustne o charakterze baśniowym bądź komicznym” (M. G ł o w i ń s k i, hasło „Gadka”, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 160).

[88] K. P a n u ś, *Wszechstronnie utalentowany kaznodzieja – ks. prof. Józef Tischner*, „Materiały Homiletyczne” 2007, nr 234, s. 47.

krwi. Tak powiedział jeden z wielkich żydowskich myślicieli. To dziwne, my, przyzwyczajeni do szafowania krwią, wsłuchujemy się w to powiedzenie, że ważniejsze od krwi jest słowo. Bo życie – umiera, jeśli się nie podniesie do godności słowa"[89].

Jako filozof i kaznodzieja Tischner wykazywał twórcze podejście do języka. Starał się pokonywać jego schematyczność i konwencjonalność. Miał świadomość, że ujednoznacznienie słów jest potrzebne (zwłaszcza w filozofii), ale też ogranicza – zapewne dlatego często posługiwał się metaforą. Niejednokrotnie wkraczał na płaszczyznę słowa poetyckiego: zwłaszcza wtedy, gdy chciał przekazać pewne przeczucia i nastroje lub gdy starał się przybliżyć tajemnice egzystencjalne. Obecne w jego języku „rozchwiane" semantycznie metafory niekiedy jednak zdają się świadczyć nie tyle o kreatywności ich autora, ile o bezradności języka wobec pewnych obszarów wyrażania sensu.

Czy Tischner w swej retoryce uwodził słowami? Sam tak o tym mówił: „Uwodzenie polega na tym, że chce się człowieka do siebie przywiązać, chociaż na chwilę. Natomiast tu chodzi o to, żeby słuchacza przywiązać do słowa, czyli do czegoś obiektywnego, nie subiektywnego. W tym wypadku nie jest ważne, kto mówi, ale co mówi. Słowo jest tu pomostem do drugiego i do rzeczywistości. Potem zostawia się już sam na sam drugiego i słowo – i ono działa"[90]. Komentując tę wypowiedź, trzeba – przynajmniej po części, bo słownego uwodzenia nie da się całkowicie wykluczyć – przyznać rację jej autorowi; należy też dopowiedzieć, że zwłaszcza Słowo pisane przez duże „S" jest owym „pomostem" budującym wspólnotę.

*

W kazaniach Tischnera fenomen rozmowy ujawnia się na dwóch podstawowych płaszczyznach: treściowej (problemowej, tematycznej) oraz formalnej. Od strony formalnej (konstrukcyjnej) kazanie przybiera postać quasi-rozmowy (gdy kaznodzieja w imieniu słuchaczy stawia pytania i na nie odpowiada) lub bezpośredniej, żywej rozmowy mówcy z odbiorcami (w kazaniach do dzieci). W bezpośredniej rozmowie „drugi" jest wyraźnie obecny, dopuszczony – chociaż w sytuacji w pewnym stopniu reżyserowanej przez kaznodzieję – do głosu. W dialogowanych kazaniach z udziałem najmłodszych „drugim" jest zwykle dziecko, ale niekiedy również rodzic czy uczestnik „zabawkowy", instrumentalny (miś Bartek), któremu zarówno kaznodzieja, jak i dzieci

[89] J. T i s c h n e r, *Boski młyn*, s. 94n. (fragment kazania wygłoszonego w kościele św. Anny w Krakowie 7 VIII 1987).

[90] T i s c h n e r, K a r o ń - O s t r o w s k a, dz. cyt., s. 146.

przypisują określone kwestie. Wymienność ról nadawcy (autora) i odbiorcy (adresata) wprowadza do kazania aktywną, żywą dialogiczność.

W większości kazań Tischnera występują jednak dialogi, które nie spełniają podstawowego wymogu dialogowości: uczestnictwa dwóch osób. Dialogi takie można nazwać quasi-dialogami lub dialogami pozorowanymi, kaznodzieja bowiem jedynie stwarza wrażenie dialogu w ramach wypowiedzi, która ma strukturę monologu. Dodajmy jednak, że Tischner dążył do zniwelowania owej pozorności, starał się nie dopuścić, by łączyła się ona z fałszem czy udawaniem. Można zatem powiedzieć, że w kaznodziejskiej ekspresji Tischnera dialog (quasi-dialog) istnieje potencjalnie. Kaznodzieja jako podmiot wypowiedzi formułował pytania i sam udzielał na nie odpowiedzi. Zazwyczaj, do pewnego stopnia przewidując przebieg rozmowy, przygotowywał się on do niej wcześniej, jakby chciał uprzedzić swego rozmówcę. Dzięki dobrej znajomości życiowej sytuacji i problemów swoich słuchaczy czynił to niezwykle sugestywnie, z dużą dozą empatii, niejako pozostając w horyzoncie ich oczekiwań.

Pozorowany dialog wzmacniany jest zabiegami stylizacyjnymi, na przykład wykorzystaniem języka potocznego, którym słuchacze posługują się na co dzień. Język kazań Tischnera często stylizowany był na gwarę góralską. Dzięki temu quasi-dialog lepiej odzwierciedlał bieg myśli odbiorców, w sposób bardziej naturalny oddawał proces zamiany myśli w słowo, naśladował żywą mowę z jej dynamiką i ekspresją. Kazanie wykracza poza jednostronny komunikat niosący określony zasób informacji. Poprzez suponowany dialog (pytanie–odpowiedź) Tischner dynamizował kaznodziejski przekaz, mógł zawrzeć w nim wyjaśnienia, interpretacje czy dopowiedzenia. Skłaniał słuchaczy do refleksyjnej dialogowości, podążając być może za ideą zasady hermeneutycznej Gadamera, zgodnie z którą to, co chcemy zrozumieć, może znaleźć objaśnienie w szerszym kontekście[91].

Hans-Georg Gadamer, jeden z twórców hermeneutyki filozoficznej, uważał, że aby zrozumieć dialogi Platona, nie wystarczy poznać znaczeń poszczególnych słów, ale trzeba także uchwycić ogólną dynamikę tych tekstów[92]. Sądzę, że właściwy odbiór quasi-dialogowych kazań Tischnera wymaga podobnego podejścia. Jako kaznodzieja inicjuje on bowiem pewien proces. Wprawdzie w swoich kazaniach nie wprowadza odrębnych rozmówców w taki sposób, jak czyni to Platon w swoich dialogach, ale za pomocą środków retorycznych nieustannie mobilizuje odbiorcę do śledzenia treści kazania i do aktywnego

[91] Por. P. D y b e l, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 365.

[92] Por. P. S z n e j d e r, *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016, s. 132.

w nim udziału, do twórczej, dialogowej wymiany myśli. Kaznodziejskie „ja" ma bowiem charakter dialogiczny, wielogłosowy.

Kaznodziejstwo Tischnera i jego stanowisko filozoficzne niewątpliwie sytuują się w kręgu filozofii dialogu (bądź filozofii spotkania), ale się do niej nie ograniczają. Tischner nie powiela poglądów Martina Bubera czy Emmanuela Lévinasa, lecz wykorzystuje ich myśl do własnych celów. Jego refleksje, szczególnie w kaznodziejstwie, są mocniej nacechowane aksjologicznie niż ma to miejsce w przypadku przywoływanych autorów. Fenomen rozmowy łączący się z fenomenem spotkania, zwłaszcza w kazaniach, budzi pragnienie Tajemnicy i Transcendencji. Obok wspomnianych już fenomenów pojawia się także fenomen wzajemności. „Ja" pozostaje w relacji zarówno do „ty" pisanego małą literą (drugiego człowieka), jak i do „Ty" pisanego wielką literą (Boga). Kazania Tischnera to monologi „podszyte" dialogiem. Niekiedy dialog pojawia się w nich obok monologu, a niekiedy monolog ukierunkowuje dialog – występuje jednak między nimi wyczuwalne napięcie. Istotny jest dialog kaznodziei z Bogiem, drugi człowiek może zaś być znakiem czy śladem Transcendencji. Tischner w filozofię spotkania włączał elementy teologiczne i religijne. Pod koniec życia (chory na raka krtani) szczególne wyraźnie sytuował dialog z Bogiem w kontekście zbawienia, łaski i miłosierdzia, co znalazło wyraz w książce *Spór o istnienie człowieka*.

Słowo Tischnera ma moc przyciągania uwagi. Interdyscyplinarność, aktywne podejście do słowa w przekazywaniu Bożego orędzia, wyczulenie na piękno języka, jego możliwości, ale i ograniczenia, refleksja metajęzykowa – oto cechy charakterystyczne spuścizny ks. Józefa Tischnera, mogące stanowić inspirację dla współczesnego kaznodziei.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adamek, Zbigniew. *Homiletyka*. Tarnów: Biblos, 1992.

Bachtin, Michaił. "Słowo w powieści." In *Problemy literatury i estetyki*. Translated by Wincenty Grajewski. Warszawa: Czytelnik, 1982.

Bereś, Witold, and Artur Więcek "Baron." *Tischner – życie w opowieściach*. Warszawa: Świat Książki, 2008.

Bonowicz, Wojciech. *Kapelusz na wodzie: Gawędy o księdzu Tischnerze*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010

———. "Parafia Tischnera." *Znak* 53, no. 3 (550) (2001): 71–82.

Brzozowski, Mieczysław. "Dialogiczny charakter przepowiadania." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24, no. 6 (1977): 97–106.

Buber, Martin. *Ja i Ty: Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktór. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992.

———. *Problem człowieka*. Translated by Jan Doktór. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.

Chaim, Władysław. “Rozmowa w przekazie kaznodziejskim: Homilie i kazania dialogowane.” In *Retoryka na ambonie: Z problemów współczesnego kaznodziejstwa.* Edited by Piotr Urbański. Kraków: Wydawnictwo M, 2003.

Dybel, Paweł. *Granice rozumienia i interpretacji: O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas, 2004.

Gadamer, Hans-Georg. *Język i rozumienie*. Translated by Piotr Dehnel and Barbara Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.

Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.

Karłowicz, Dariusz. *Koniec snu Konstantyna: Szkice z życia codziennego idei*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej Fronda, 2005.

Karoń-Ostrowska, Anna. “Czy był kiedyś wśród nas jakiś Tischner?” *Więź*, no. 7 (2010): 89-97.

Kłoczowski, Jan Andrzej. “Filozofia jest rozmową.” *Tygodnik Powszechny*, no. 28 (2000): 9.

Kuc, Leszek. *Krótki traktat o teologii komunikacji*. Leszno: Lumen, 1997.

Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

Lewek, Antoni. “O dialog w kaznodziejstwie.” *Biblioteka Kaznodziejska* 87, no. 1 (1971): 60–4.

———. “Problem dialogu w kaznodziejstwie.” *Biblioteka Kaznodziejska* 87, no. 2–3 (1971): 137–41.

Markiewicz, Henryk. *Wymiary dzieła literackiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984.

Matuszczyk, Bożena. “Oczekiwania słuchaczy słowa Bożego wobec języka kazań.” In *Mowa żywa: Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*. Edited by Jan Twardy, Włodzimierz Broński, and Jan Nowak. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2005.

Mukařowský, Jan. “O strukturalizmie.” In Mukařowský, *Wśród znaków i struktur: Wybór szkiców*. Translated by Jacek Baluch. Edited by Janusz Sławiński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.

Panuś, Kazimierz. “Wszechstronnie utalentowany kaznodzieja: Ks. prof. Józef Tischner.” *Materiały Homiletyczne*, no. 234 (2007): 47–54.

Pazera, Wojciech. *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*. Częstochowa: n.d., 2002.

Sieradzka-Mruk, Agnieszka. “Dialog w kazaniach dla dzieci a przejawy zakłócenia komunikacji.” In *Retoryka na ambonie: Z problemów współczesnego kaznodziejstwa.* Edited by Piotr Urbański. Kraków: Wydawnictwo M, 2003.

Sikora, Jerzy. “Przepowiadanie kaznodziejskie ks. Jana Twardowskiego i ks. Józefa Tischnera do dzieci: Studium porównawcze w aspekcie komunikacyjnym.” *Studia Ełckie* 12 (2010): 329–44.

———. *Twórczość kaznodziejska ks. Józefa Tischnera: Studium literacko-homiletyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012.

Siwek, Gerard. *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania: Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*. Kraków: Wydawnictwo M, 2007.

———. "Retoryka w procesie kształcenia kaznodziejów." In *Integralne kształcenie kaznodziei*. Edited by Włodzimierz Broński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.

Skarga, Barbara. "Rozpacz jest negacją." *Tygodnik Powszechny*, no. 28 (2000): 4–5.

Sznejder, Paweł. *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera z filozofią dialogu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2016.

Szymik, Jerzy. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1994.

Tarnowski, Janusz. "Dialog homiletyczny." *Materiały Problemowe* 12, no. 11 (1980): 121–8.

Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.

Tischner, Józef. *Boski młyn*. Edited by Zofia Stojakowska-Staichowa. Kraków: Oficyna Podhalańska, 1992.

———. "Bóg między nami." Znak 53, no. 3 (550) (2001): 178–80.

———. *Etyka solidarności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1981.

———. "Franciszkańskie odkrycia." In Tischner, *Wiara ze słuchania: Kazania starosądeckie 1980-1992*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.

———. "Kilka uwag na temat Mszy św. dla dzieci przedszkolnych." *Katecheta*, no. 3 (18) (1974): 120–3.

———. "Męczeństwo." In Tischner, *Wiara ze słuchania: Kazania starosądeckie 1980-1992*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.

———. *Nadzieja czeka na słowo: Rekolekcje 1966–1996*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.

———. "Natura miłości." In Tischner, *Wiara ze słuchania: Kazania starosądeckie 1980–1992*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.

———. "Oto jestem." In Tischner, *Wiara ze słuchania: Kazania starosądeckie 1980–1992*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.

———. *Polski kształt dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.

———. *Rekolekcje wielkopostne*. Warszawa: Kościół św. Krzyża, 1985.

———. *Rozmowy z dziećmi: Kazania niecodzienne*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010.

———. *Słowo o ślebodzie: Kazania spod Turbacza 1981–1997*. Edited by Kazimierz Tischner. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.

———. "Słowo stało się ciałem." In Tischner, *Wiara ze słuchania: Kazania starosądeckie 1980–1992*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.

———. “W noc Bożego Narodzenia.” In Tischner, *Wiara ze słuchania: Kazania starosądeckie 1980–1992*. Edited by Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
———. *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1991.
Tischner, Józef, and Jacek Żakowski. *Tischner czyta Katechizm*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
Życiński, Józef. “Cierpię, więc kocham.” *Tygodnik Powszechny*, no. 28 (2000): 5.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Jerzy SIKORA – „Mistrz spotkania i rozmowy”. Fenomen dialogu w kazaniach ks. Józefa Tischnera

DOI 10.12887/33-2020-1-129-15

Artykuł ukazuje kazania ks. Józefa Tischnera jako zjawisko językowe funkcjonujące w obszarze komunikacji literackiej i homiletycznej. Autor tekstu koncentruje się na obecnym w kaznodziejskich wypowiedziach filozofa fenomenie rozmowy, ujmując go w kategoriach głównych struktur komunikacyjnych: nadawcy – komunikatu – odbiorcy oraz relacji między nimi. Tischner przywiązywał wielką wagę do dwóch wymiarów kazania: dialogu oraz spotkania. Uważał, że słowo stanowi klucz do spotkania z Bogiem i człowiekiem. Jako mistrz słowa mówionego, wykazywał twórcze podejście do języka. Głosząc homilie, starał się nie tracić bezpośredniej łączności z odbiorcami, formę i treść dyskursu dostosowywał do ich potrzeb i możliwości. Traktował słuchacza jako współtwórcę kaznodziejskiego komunikatu. W swoich wypowiedziach często stawiał pytania, formułował problemy, by razem ze słuchaczami poszukiwać ich rozwiązania. W ten sposób aktywizował odbiorców, skłaniał ich do przemyśleń. Tischner wskazywał na wyjątkową rolę kazania podczas Mszy Świętej sprawowanej dla dzieci oraz na odmienność tego rodzaju kazania od homilii adresowanych do dorosłych – mówiąc do dzieci, preferował formę dialogu. W homiliach dialogowanych starał się wczuwać we właściwy dzieciom sposób myślenia i postrzegania świata oraz w dziecięcą hierarchię wartości, odpowiednio dostosowując sposób przekazu Ewangelii. Kaznodziejstwo Tischnera ma charakter interwencyjny, a zarazem nacechowane jest aksjologicznie. Ponadto poszerzył on formułę gatunkową kazania o folklorystyczne formy wypowiedzi, często też posługiwał się formą gawędy – zwłaszcza w kaznodziejskich narracjach głoszonych w dialekcie podhalańskim.

Słowa kluczowe: Józef Tischner, kaznodziejstwo, fenomen rozmowy, dialog, spotkanie, język

Kontakt: Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
E-mail: j.sikora@uksw.edu.pl
Tel. 603913266
https://wnh.uksw.edu.pl/node/257

Jerzy SIKORA, "A Master of Conversation and Encounter": The Phenomenon of Dialogue in the Sermons of Fr. Józef Tischner

DOI 10.12887/33-2020-1-129-15

This article presents an analysis of the sermons of Fr. Józef Tischner considered a linguistic phenomenon within the context of literary and homiletic communication. The author focuses on the marks of conversation present in Tischner's homilies, analyzing them in terms of the structure of the communication process (sender–message–recipient, and the relationship between them). Being a 'master of the spoken word,' Tischner attached great importance to the sermon conceived of as a realm of dialogue and encounter. As a philosopher and a preacher, he adopted a creative approach to language, engaging his listeners so that they would become active 'co-authors' of his sermons. He maintained a close contact with his audience and adjusted the form and the content of his discourse to their needs and capabilities. By posing problems and looking for solutions together with his listeners, he encouraged their independent reflection. Homilies preached during the Holy Mass for children were considered by Tischner as particularly important. He stressed that they must be given a different form than those usually preached to adults, namely the form of a dialogue. Trying to perceive the world as if through the eyes of a child, he adapted his manner of preaching the Gospel to the child's value hierarchy and way of thinking. Tischner's homilies addressed important issues of his time, at the same time expressing a certain axiology. He also contributed to the development of the sermon genre by using elements of the folklore of his native region (Podhale) and traditional storytelling techniques, as well as preaching in his local dialect.

Keywords: Józef Tischner, preaching, phenomenon of conversation, dialogue, encounter, language

Contact: Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: j.sikora@uksw.edu.pl
Phone: + 48 603913266
https://wnh.uksw.edu.pl/node/257

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 313-326
DOI 10.12887/33-2020-1-129-16

Ks. Bogdan ZBROJA

BUDOWAĆ SIEBIE I WSPÓLNOTĘ
Znaczenie wiary w Liście św. Judy

Budowanie (gr. epoikodomeō), o którym mówi autor Listu św. Judy, zasadniczo rozumiane jest jako budowanie na (gr. ep-) czymś już istniejącym (gr. oikos) – jak dobudowywanie nowego piętra do gmachu, który został postawiony dużo wcześniej. To piękna analogia do wiary, którą każde pokolenie musi do-budowywać, aby wznosić coraz wyżej budowlę Kościoła. Powstające w ten sposób kolejne „piętra" doskonale harmonizują z dokonaniami poprzednich pokoleń.

Początki wiary w Piśmie Świętym sięgają patriarchy Abrahama. Rozwijała się ona przez szereg pokoleń, aż w Nowym Testamencie została skoncentrowana na osobie Bożego Syna, który stanowi wypełnienie zapowiedzi starotestamentowych. Mistrzem w głoszeniu chrześcijańskiej wiary na kartach Nowego Testamentu jest św. Paweł, którego teologia zapewnia bardzo solidny fundament dla autentycznej doktryny[1]. Właściwie w każdej księdze Biblii znajdują się odniesienia do wiary człowieka lub jej braku.

W niniejszym artykule skupimy się na Liście św. Judy, krótkim tekście niemal w całości poświęconym kwestii wiary i jej obrony[2]. Zajmiemy się zagadnieniem wiary, która raz przekazana, stale niszczona jest przez jej wrogów, i którą należy wiernie przekazywać kolejnym pokoleniom[3]. W naszych analizach posłużymy się tekstem krytycznym wydania grecko-polskiego[4] oraz szczegółowymi opracowaniami.

List św. Judy ma cechy klasycznego listu hellenistycznego. Składa się ze wstępu (por. Jud 1-2), korpusu właściwego (por. Jud 3-23) i zakończenia

---

[1] Zob. B. Z b r o j a, *„Sound Doctrine" as the Basis for Christian Unity in the Epistles*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 70(2017) nr 3, s. 205-221.

[2] Por. F. M i c k i e w i c z, *List świętego Judy. Drugi List świętego Piotra*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2018, s. 31.

[3] W niniejszym artykule zasadniczo pominięte zostaną kwestie krytyki tekstu oraz jego redakcji, autorstwa, adresatów i datacji powstania. Na ten temat por. K. R o m a n i u k, A. J a n k o w s k i, L. S t a c h o w i a k, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Pallottinum–Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Poznań–Kraków 1999, s. 587.

[4] Zob. *Nowy Testament grecki i polski. Novum Testamentum Graece et Polonicae*, red. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland (tekst grecki), R. Mazur, R. Bogacz (tekst polski), Pallottinum, Poznań 2017. Cytowane w artykule fragmenty Pisma Świętego pochodzą z piątego wydania Biblii Tysiąclecia.

(por. Jud 24-25)[5]. Trzon pouczenia stanowi zasadniczo homilia o cechach midraszowych[6], której problematyka koncentruje się wokół wiary „raz tylko przekazanej świętym" (Jud 3)[7]. Richard John Bauckham wyróżnia w korpusie listu szereg podpunktów: zachętę i jej tło (wersy 3-4), trzy typy Starego Testamentu (wersy 5-10), kolejne trzy typy Starego Testamentu (wersy 11-13), proroctwo Enocha (wersy 14-15), proroctwo Apostołów (wersy 17-19) i zachętę końcową (wersy 20-23)[8]. Trzeba zaznaczyć, że dysponujemy niewielkim zasobem literatury na temat Listu św. Judy, ponadto dotyczy ona zasadniczo całości tekstu – większość badaczy nie podejmuje refleksji nad szczegółowym zagadnieniem obrony wiary, chociaż właśnie ono stanowi główną oś narracji listu. W prowadzonych przez nas analizach zastosowana została metoda historyczno-krytyczna[9], która pozwala lepiej zgłębić myśl autora natchnionego[10]. Korzystaliśmy z krytyki tekstu przedstawionej w wydaniu Nestle-Aland greckiego Nowego Testamentu[11]. Niniejszy artykuł składać się będzie z trzech części, których układ jest odzwierciedleniem zamierzonego przez hagiografa wewnętrznego podziału Listu św. Judy. Tytuły tych części zawierają słowa „wiara" (gr. pistis –Jud 3; 20) oraz „wierzyć" (gr. pisteuo – Jud 5). W zakończeniu artykułu sformułowane zostaną wnioski teologiczne.

WIARA, O KTÓRĄ NALEŻY WALCZYĆ

W wersecie trzecim, stanowiącym początek korpusu Listu św. Judy, czytamy, że wiara została przekazana świętym jednorazowo (gr. tē hapax paradotheisē tois

---

[5] Por. D. S z o j d a, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Pisma Świętego*, t. 3, *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Pallottinum, Poznań 1996, s. 440; E. S z y m a n e k, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 1990, s. 470n.

[6] Midrasz to znany z literatury rabinicznej rodzaj interpretacji Biblii, polegającej na badaniu sensu poszczególnych słów, formy i stylu, na objaśnianiu każdego wiersza komentowanego tekstu po kolei, w myśl założenia, że święty tekst ma niewyczerpalny zasób znaczeń, które mogą stanowić pouczenie w każdej kwestii i w każdej sytuacji (zob. G.L. M a t t i n g l y, hasło „Midrasz", tłum. T. Mieszkowski, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny i in., Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa, 1999, s. 756n).

[7] Por. P. R e y m o n d, *List św. Judy*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. pol. W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Verbinum, Warszawa 2000, s. 1663.

[8] Por. R.J. B a u c k h a m, *Jude, 2 Peter*, Word Books, Dallas 1983, s. 5n.

[9] Jest to jedno z podstawowych narzędzi badawczych biblisty, pozwalające na skuteczne wydobywanie istotnych treści z analizowanego tekstu (por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, https://biblia.wiara.pl/doc/423151.interpretacja-pisma-swietego-w-kosciele.

[10] Ponieważ „Ethos" nie jest czasopismem ściśle biblistycznym, w niniejszym artykule rezygnujemy z przeprowadzenia delimitacji tekstu Listu św. Judy oraz z prezentacji jego inwentarza słownego oraz figur stylistycznych.

[11] Por. *Nowy Testament grecki i polski*, s. 735-739.

hagiois pistei) i że należy o nią – lub też za nią – walczyć (gr. epagōnidzomai). Autor listu bardzo stanowczo „zachęca" (gr. parakaleō) do walki o to, aby przekaz wiary nie został w żaden sposób zmieniony i aby nie została ona odrzucona przez wierzących.

AUTENTYCZNA WIARA

Hagiograf wprowadza odbiorcę tekstu w bardzo ważne zagadnienie, jakim jest przekaz autentycznej wiary, który został dokonany jednorazowo (gr. hapax – por. Hbr 1,1-2), nie zaś wielokrotnie. Przekaz ten odbywa się jednak w sposób nieprzerwany, ciągły – wskazuje na to użycie w tekście imiesłowowej formy terminu „paradotheisē". Autentyczna, zbawiająca człowieka wiara jest więc jedna i jako taka została przekazana (gr. paradotheisē) ludziom świętym (gr. tois hagiois). Tekst natchniony wyklucza zatem wszelką inną wiarę, która mogłaby stanowić alternatywę dla jedynej drogi zbawienia człowieka, a także wielokrotne objawienie tej samej autentycznej wiary. Jest bowiem, w myśl słów Listu św. Judy, tylko jedno objawienie Boga i jedna wiara człowieka w owo jednorazowo przekazywane objawienie.

W epoce Judy przekaz wiary nie był jeszcze sprecyzowany w formie dogmatów czy orzeczeń soborowych. Hagiograf przekonuje, że autentyczna wiara nie opiera się na zbiorze prawd wymyślonych przez człowieka, nie sprowadza się też do postawy ludzi wierzących. Źródłem autentycznej wiary jest nauczanie Jezusa Chrystusa, który jako pierwszy głosił Dobrą Nowinę o Bogu, oraz On sam jako Wcielone Słowo, które Ojciec wypowiedział do ludzi jeden raz[12]. Bóg nie wypowiadał bowiem swego Słowa wiele razy (por. Hbr 9,26), ale uczynił to jeden jedyny raz, posyłając swego Syna na ziemię, aby dokonał zbawienia każdego człowieka. Autentyczna wiara została zatem przekazana tylko raz, i to ludziom świętym, czyli takim, którzy Słowo Wcielone prawidłowo przyjęli (por. J 1,12).

STRATEGIA WALKI O AUTENTYCZNĄ WIARĘ

Autor Listu św. Judy nakazuje (gr. parakaleō) walczyć (gr. epagōnidzomai) o tę jeden raz przekazaną świętym wiarę. Słowo „epagōnidzomai" oznacza przede wszystkim walkę u boku kogoś znaczącego i mocnego, toczoną o coś bardzo ważnego[13]. Wydaje się oczywiste, że wierzący, zachęceni przez Judę do

[12] Por. M i c k i e w i c z, dz. cyt., s. 59.

[13] Zob. R. P o p o w s k i, hasło „Epagōnidzomai", w: tenże, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją haseł, kluczem polsko – greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Vocatio, Warszawa 1994, s. 210.

walki, stają właśnie u jego boku. W sensie głębszym jednak stają przy Tym, który na początku ową wiarę przekazał – przy Jezusie.

Przechodząc do korpusu swoich wywodów, autor stwierdza, że pomiędzy adresatów[14] listu wkradli się (gr. pareisedysan) jacyś (gr. tines) – a więc bliżej nieokreśleni – ludzie, którzy od dawna „spisani są" (Jud 3) na osądzenie (gr. krima). Dodaje, że są to bezbożni, którzy łaskę Boga „zamieniają na rozpustę" (Jud 3) i wypierają się jedynego władcy i pana – Jezusa Chrystusa (por. Jud 4). Tekst zawiera więc groźbę – zapowiedź sprawiedliwego sądu nad owymi bezbożnikami (gr. asebēs), którzy są wyuzdani (gr. aselgeian) i odrzucają (gr. arnoumenoi) Jezusa jako Pana i Władcę.

Hagiograf przestrzega przed zgubnymi skutkami działalności wrogów prawdziwej wiary. Tekst wskazuje jednak na naiwność adresatów listu, którzy pozwolili wkraść się do swojej wspólnoty nauczycielom fałszu. Jeśli weszli oni niepostrzeżenie do wspólnoty wierzących, to Kościół zachował się w sposób bardzo nieprawidłowy, nie czuwając w pełni nad czystością Ewangelii. Jeśli zaś Kościół świadomie przyzwolił na obecność ludzi głoszących błędną doktrynę w grupie wierzących, to postąpił jeszcze gorzej, dopuścił bowiem do współistnienia prawdy i fałszu wśród swoich wiernych. Kościół wszak winien być stróżem prawdy. Jego bardzo ważnym zadaniem jest dopilnowanie, by głosiciele błędnych nauk nie zajmowali się edukacją i formacją wiernych.

Początek Listu św. Judy zawiera podwójne pouczenie. Pierwsza myśl dotyczy wiary, która została przekazana jednorazowo – tak jak Bóg tylko raz wypowiedział swe Słowo, a Słowo raz jeden przyjęło ludzką naturę i obwieściło prawdziwą wiarę w siebie i w całą Trójcę Świętą. Hagiograf wskazuje, że owa autentyczna wiara została przekazana ludziom świętym na samym początku, i domaga się od adresatów listu szlachetności, czyli właściwej postawy moralnej, oraz podążania za Bogiem i Jego Słowem, nie zaś za fałszywymi nauczycielami. Druga ważna myśl wyrażona w początkowej sekcji listu związana jest z wejściem do wspólnoty pewnych ludzi, którzy nie postępują zgodnie ze zdrową nauką, ale oddali się duchowi bezbożności, odrzucili zasady moralne oraz zanegowali prawdę, że Jezus ma władzę nad światem. Stwierdzając fakt owego „wymieszania" dobrych i złych nauczycieli, hagiograf niejako między wierszami napomina adresatów listu, że nie zachowali ostrożności i pozwolili wejść w swe szeregi siewcom fałszywej doktryny. Jest to tym bardziej naganne, że owi bezbożnicy są nie tylko „szeregowymi" członkami wspólnoty, ale nauczycielami – a więc przełożonymi i formatorami. Okolicznością łagodzącą

[14] Zdaniem Damiana Szojdy może tu chodzić o wspólnotę judeochrześcijańską w diasporze – w Syrii, Azji Mniejszej czy Mezopotamii (por. S z o j d a, dz. cyt., s. 441). Edward Szymanek twierdzi zaś, że byli to raczej ludzie Kościoła, którzy pochodzili z pogaństwa, gdyż w innym przypadku nie zeszliby tak łatwo na drogę niemoralnego życia (por. S z y m a n e k, dz. cyt., s. 470).

pozostaje natomiast fakt, że ludzie ci nie pochodzą spośród adresatów listu, ale przybyli „z zewnątrz". To bardzo interesująca myśl – tekst natchniony potwierdza, że z serca i duszy Kościoła nie może wypłynąć żadna fałszywa nauka, gdyż stróżem doktryny jest sam Duch Święty.

ZAGROŻENIA WOBEC AUTENTYCZNEJ WIARY

O autentyczną wiarę, raz tylko przekazaną świętym, należy walczyć roztropnie. W kolejnych wersach Listu św. Judy mowa jest o najbardziej niebezpiecznych zagrożeniach wobec owej wiary. Autor tekstu wskazuje przede wszystkim na zdeprawowanych nauczycieli, których postępowanie jest sprzeczne ze zdrowymi zasadami moralności chrześcijańskiej, oraz na ich fałszywą naukę – nie głoszą oni nauki przekazanej raz jeden świętym, ale inną, wymyśloną wskutek ludzkiej przewrotności. Hagiograf przytacza liczne przykłady z dziejów poprzednich pokoleń, świadczące o tym, że Bóg karze wszystkich ludzi, którzy ulegają swoim żądzom i kierują się fałszem, nie zaś posłuszeństwem Jego Słowu.

ZDEPRAWOWANI NAUCZYCIELE

W wersie piątym Listu św. Judy autor rozpoczyna wyliczanie grup osób w historii zbawienia, które nie podobały się Bogu. Jako pierwszych wymienia Izraelitów, którzy nie uwierzyli (gr. mē pisteusantas) słowu JHWH. Zostali oni wytraceni (gr. apōlesen), choć wcześniej Bóg ich uwolnił (gr. sōsas) z niewoli egipskiej. To bardzo charakterystyczne zestawienie dzieła zbawienia i dzieła potępienia, które są odpowiedzią Boga na właściwą lub niepoprawną postawę ludzi wobec nakazu posłuszeństwa wierze[15]. Nawet ci, których JHWH wyzwolił z niewoli egipskiej, okazali się niegodni wejścia do Ziemi Obiecanej, gdyż nie uwierzyli Bogu i nie byli posłuszni Jego Słowu. Można to przesłanie odnieść do współczesnych chrześcijan, którzy odkupieni zostali przez dzieło zbawcze Jezusa. Jeśli Bóg nie darował winy niewierzącym Izraelitom[16], to również nie będzie pobłażał chrześcijanom, jeśli autentycznie nie uwierzą i nie będą wypełniać poleceń ewangelicznych. Z tego też powodu autor natchniony pisze swój stanowczy list o autentycznej wierze i jej znaczeniu we wspólnocie Kościoła.

---

[15] Por. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 589.

[16] Por. B a u c k h a m, dz. cyt., s. 42n.

Drugą grupą osób wymienionych w Liście św. Judy są aniołowie, którzy nie ustrzegli (gr. mē tērēsantas) swej godności, czyli stanu pierwotnego (gr. archē). Spętani wiecznymi więzami, pogrążeni w ciemnościach, oczekują oni na nieubłagany osąd (por. Jud 6). Do nich autor przyrównuje grzesznych mieszkańców Sodomy i Gomory oraz okolicznych miast (por. Jud 7), którzy oddali się rozpuście i pożądliwości (gr. ekporneusasai kai apelthousai), pożądali „cudzego ciała" (gr. sarkos heteras – Jud 7), spotkała więc ich za to przykładna kara wiecznego ognia[17]. Na zakończenie prezentacji owych negatywnych exemplów w pierwszej sekcji argumentacyjnej listu hagiograf przywołuje apokryf[18], w którym archanioł Michał spiera się z diabłem o ciało Mojżesza (por. Jud 9). W zachowanym tekście Testamentu Mojżesza nie ma wzmianki o owym sporze, prawdopodobnie więc fragment ten zaginął w kolejnych redakcjach i przekładach[19]. Autor Listu św. Judy przeciwstawia wzorową postawę archanioła nagannemu zachowaniu owych fałszywych nauczycieli[20]. Pokora Michała i jego argumentacja w sporze z szatanem powinny stanowić wzorzec dla ludzi Kościoła w ich zmaganiach z wrogami Bożych zamiarów. Archanioł Michał nie potępił diabła, oskarżając go o bluźnierstwo, lecz skarcenie go pozostawił Bogu, mówiąc: „Pan niech cię ukarze" (gr. epitimēsai soi kyrios – Jud 9)[21].

W ósmym wersecie listu hagiograf określa nauczycieli fałszu mianem „proroków ze snu" (gr. enupniadzomenoi) i zarzuca im, że plugawią swoją cielesność oraz bluźnią Chwale. Termin „enupniadzomenoi" tłumaczony jest przede wszystkim za pomocą rzeczownika „sen" lub czasownika „śnić"[22], obecnie jednak można by bardziej trafnie oddać sens tego fragmentu tekstu, mówiąc o „zahipnotyzowaniu" fałszem lub nawet – mocniej – „omamieniu" wytworami fantazji, bądź własnej, bądź innego człowieka. Uleganie urojeniom czy wizjom wyobraźni prowadzi do degradacji moralnego wymiaru człowieka oraz rodzi sprzeciw wobec prawdy Bożej. Człowiek, który uwierzy w swoje lub cudze fantazje, nie będzie poszukiwał Bożej prawdy ani nie podporządkuje się wymogom zdrowej teologii i zasadom zdrowej moralności.

Na kolejne błędy ludzi głoszących fałszywą naukę wskazuje autor w dziesiątym wersecie Listu św. Judy. Stwierdza, że bluźnią (gr. blasfēmousin) oni przeciwko temu, czego nie znają (gr. ouk oidasin), czyli okazują się ignoran-

---

[17] Por. S z o j d a, dz. cyt., s. 443.

[18] Zob. M. P a r c h e m, *Testament Mojżesza. Wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami*, „Collectanea Theologica" 76(2006) nr 2, s. 79-103.

[19] Por. M i c k i e w i c z, dz. cyt., s. 97.

[20] Por. A. C h e s t e r, R.P. M a r t i n, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, Cambridge University Press, New York, 1994, s. 68n.

[21] Zwrot ten występuje również w proroctwie Zachariasza (por. Za 3,1). Anioł Pański kieruje te słowa do szatana, gdy zabrania mu atakować arcykapłana Jozuego.

[22] Por. P o p o w s k i, hasło „Enupniadzomai", w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 203.

tami w sprawach, co do których wypowiadają się bluźnierczo. Co więcej, ich poznanie – hagiograf posługuje się tu terminem „epistantai" (rozumienie) – zredukowane jest do wymiaru biologicznego, nie czynią oni bowiem użytku z właściwego człowiekowi intelektu, lecz „postrzegają jak bezrozumne zwierzęta" (gr. fysikos hos ta aloga dzōa – Jud 10). Nie posiedli należytej wiedzy, a przy jej braku dopuszczają się bluźnierstwa. Nie wykorzystują swoich zdolności poznawczych, lecz niczym zwierzęta kierują się instynktem.

W świetle powyższych rozważań fałszywi nauczyciele jawią się jako ludzie, którzy nie posiadają autentycznej wiary, chociaż Pan uwolnił ich z niewoli grzechu (tak jak wywiódł Izraelitów z Egiptu). Nie ustrzegli oni swej pierwotnej godności (podobnie jak zbuntowani aniołowie), ale oddali się rozwiązłości moralnej. Wykazują zatem brak dwóch cech, które stanowią konstytutywne elementy postępowania ludzi Kościoła: czystości wiary i prawości obyczajów. Pozwalają sobie na całkowitą swobodę wypowiedzi – nie głoszą prawd Bożych, lecz mamią innych wymyśloną przez siebie nauką. Ich postępowanie stanowi przykład ograniczania ludzkiego sposobu poznawania świata do wymiaru biologicznego oraz deprecjonowania ludzkiej psychiki, logiki i ducha.

FAŁSZYWA NAUKA

W wersecie jedenastym hagiograf, charakteryzując złe postępowanie „bezbożnych" (Jud 4), przywołuje przykłady znane z Pięcioksięgu Mojżesza. Pisze, że poszli (gr. eporeuthēsan) oni drogą bratobójcy Kaina, „za zapłatę się oddali" (Jud 11) oszustwu (gr. planē) Balaama, i zginęli w buncie (gr. antilogia) Koracha. Tekst Listu św. Judy zawiera zatem nie tylko odniesienia do apokryfów (jak w przypadku nawiązania do sporu archanioła Michała z szatanem o ciało Mojżesza); przytaczane są w nim również przykłady negatywnych postaw szczegółowo opisanych w Prawie Mojżeszowym. Ludzie głoszący błędną naukę „uśmiercają" duchowo swoich braci, na co wskazuje porównanie do czynu Kaina, i zwodzą ich niczym fałszywy prorok Balaam. Nawiązanie do buntu Koracha służy zobrazowaniu sprzeciwiania się prawowitej władzy. Te trzy przykłady wyraziście ukazują styl życia ludzi, którzy nie słuchają Bożego przekazu, lecz tworzą własne koncepcje i doktryny, próbując zwieść słabo utwierdzonych w wierze członków wspólnoty[23].

Charakterystyka fałszywych nauczycieli znajduje dopełnienie w następnym fragmencie tekstu. W wersecie dwunastym czytamy, że są oni zakałami

[23] Por. M. H u n t, *The Letter of Saint Jude*, https://www.agapebiblestudy.com/Jude/The_Letter_of_Saint_Jude.htm.

(gr. spilades) podczas wspólnych agap, ponieważ bez lęku oddają się rozpuście i karmią tylko samych siebie (gr. heautous poimanontes). Hagiograf porównuje ich do unoszonych powiewami wiatrów obłoków bez wody (a więc takich, które nie przynoszą życiodajnego deszczu) oraz do drzew jesiennych: bezowocnych (gr. akarpa), dwakroć uschłych (gr. dis apothanonta) i wykorzenionych (gr. ekridzōthenta)[24]. Werset trzynasty zawiera też porównania do morskich fal, które wypluwają swoje plugastwo, i do zabłąkanych gwiazd, dla których „nieprzeniknione ciemności na wieki przeznaczone" (Jud 13)[25]. Charakterystyka ta jest niezwykle barwna. Autor listu nazywa bezbożnych nauczycieli „zakałami", ponieważ nie mając na względzie świętości i nieskazitelności – ani własnej, ani bliźnich – brukają oni wszystkich, którzy się z nimi zetkną. „Samych siebie pasą" (Jud 12) – nie mają zatem wewnętrznej postawy pasterza, lecz postępują niczym żądny zysku najemnik (por. J 10,11-13). Bogactwo wykorzystanych przez hagiografa porównań pozwala przybliżyć, a zarazem precyzyjnie przedstawić wizerunek ludzi, którzy weszli do wspólnoty Kościoła, wnosząc do niej śmiercionośny, nie zaś życiodajny wkład.

W kolejnym fragmencie główny wątek listu ponowne zostaje przerwany. Tak jak w wersecie dziewiątym autor nawiązał do sporu archanioła Michała z diabłem o ciało Mojżesza, tak w wersecie czternastym odwołuje się do przykładu z Księgi Henocha – siódmego patriarchy po Adamie[26] – i przytacza ukazaną w tym apokryfie wizję przybycia Pana z miriadami Jego świętych w celu dokonania powszechnego sądu. Wszyscy dopuszczający się bezbożności (gr. asebeia) zostaną ukarani za ich czyny oraz za wszelkie „twarde słowa" (Jud 15), które wypowiadali przeciwko Bogu. Skoro kierują oni „harde mowy" ku Bogu, będą także głosić oszczerstwa przeciwko ludziom w Niego wierzącym.

Owi bezbożni (gr. asebēis) stale narzekają (gr. goggystai)[27] i zawsze są niezadowoleni ze swego życia, mimo że „postępują według swoich żądz" (Jud 16)[28]. Mówią rzeczy wzniosłe, aby przypodobać się ludziom, i są przyczyną podziałów we wspólnocie. Ulegają zmysłowości, „są cieleśni" (Jud 19) i nie mają w sobie Bożego Ducha[29]. W omówionym fragmencie Listu św. Judy warto zwrócić uwagę na stwierdzenie, że ludzie bezbożni, którzy w swoim postępowaniu kierują się zachciankami i ulegają żądzom, są nieustannie nieza-

[24] Dosłownie: „wyrwanych z korzeniami" (por. P o p o w s k i, hasło „Ekridzoō", w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 186).

[25] Por. S z o j d a, dz. cyt., s. 443.

[26] Por. T.L. W i l d e r, J.D. C h a r l e s, K. E a s l e y, *Faithful to the End: An Introduction to Hebrews through Revelation*, B&H Academic, Nashville 2007, s. 238n.

[27] Zob. B. Z b r o j a, *Biblijne „szemranie"*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 58(2005) nr 1, s. 29-42.

[28] Por. R o m a n i u k, J a n k o w s k i, S t a c h o w i a k, dz. cyt., s. 591.

[29] Por. C h e s t e r, M a r t i n, dz. cyt., s. 70.

dowoleni – wszak można by się spodziewać, że będą szczęśliwi, zaspokajając swoje pragnienia.

Poprzez użycie słowa „bezbożność" (gr. asebeia) autor listu szczególnie piętnuje błędną doktrynę przekazywaną przez fałszywych nauczycieli. „Hipnotyzują" oni bowiem wierzących treściami odnoszącymi się tylko do rzeczywistości ziemskiej. Nie są „dobrymi pasterzami", lecz „pasą samych siebie"; nie działają na rzecz Kościoła, ich wysiłki są zatem bezowocne. Dlatego nie znajdują zadowolenia w życiu, chociaż bez ograniczeń zaspakajają swoje żądze. Ostatecznie zostaną osądzeni i ukarani za swoje czyny i za szemranie przeciwko Bogu. Nieprzypadkowo hagiograf nawiązuje do patriarchy Henocha, który – jak czytamy w Księdze Rodzaju – żył w przyjaźni z Panem, „a następnie znikł, bo zabrał go Bóg" (Rdz 5,24).

BUDOWANIE ŻYCIA KOŚCIOŁA NA PRAWDZIWEJ WIERZE

Prezentując listę złych postępków ludzi, którzy odrzucili autentyczną wiarę, szerzą herezje i demoralizują członków wspólnoty, hagiograf pragnie pouczyć adresatów tekstu, że winni oni budować swoje życie na prawdziwej wierze, tej, która, została przekazana tylko jeden raz.

BUDOWANIE SIEBIE

Budowanie (gr. epoikodomeō), o którym mówi autor Listu św. Judy, zasadniczo rozumiane jest jako budowanie na (gr. ep-) czymś już istniejącym (gr. oikos) – jak dobudowywanie nowego piętra do gmachu, który został postawiony dużo wcześniej. To piękna analogia do wiary, którą każde pokolenie musi do-budowywać, aby wznosić coraz wyżej budowlę Kościoła. Powstające w ten sposób kolejne „piętra" doskonale harmonizują z dokonaniami poprzednich pokoleń. Budowanie Kościoła we wspólnej wierze zapoczątkowane zostało przez Jezusa i Jego apostołów, w liście przywoływane są jednak postaci sprzed czasów ewangelicznych.

Owo dzieło do-budowywania zawsze należy rozpoczynać od siebie (gr. heautous)[30], a nie od innych członków wspólnoty. Budowanie Kościoła poprzez formowanie najpierw samego siebie wyraźnie nakazuje hagiograf w wersie dwudziestym. Ma się ono realizować na fundamencie najświętszej wiary, poprzez modlitwę duchową, troskę o zachowanie miłości oraz pełne nadziei oczekiwanie zmiłowania i łaskawości Jezusa. List św. Judy jako je-

[30] Por. M i c k i e w i c z, dz. cyt., s. 125.

dyny tekst w Biblii zawiera wyrażenie „najświętsza wiara" (Jud 20) i jako jedyny przedstawia taki obraz życia duchowego, w którym „najświętsza wiara" stanowi podstawę budowania samego siebie. Z pewnością sformułowanie to należy rozumieć przede wszystkim w kontekście działania Ducha Świętego[31], w największym stopniu odpowiadającego za świętość Bożych dzieci, ale także w kontekście historycznym i kulturowym – to właśnie „najświętsza" wiara została tylko jeden raz przekazana ludziom (por. Jud 3).

Sformułowany w Liście św. Judy nakaz modlitwy (gr. proseuchomai) w Duchu Świętym, pilnowania (gr. tēreō) miłości Boga i oczekiwania (gr. prosdechomai) miłosierdzia od Jezusa Chrystusa[32] zawiera wezwanie trynitarne (Bóg Ojciec, Jezus i Duch Święty). Odniesiony jest do poszczególnych osób Trójcy Świętej, od której oczekiwać należy „budulca" dla uświęcającej wiary[33]. Wiara bowiem stanowi czynnik uświęcający wspólnotę.

ROZTROPNE WSPIERANIE BLIŹNICH

Autor Listu św. Judy nie ogranicza się tylko do przedstawienia zagrożeń wobec autentycznej wiary i kwestii prawidłowej relacji do Boga. Wskazuje także na właściwą postawę wobec bliźnich – uważa, że każdy ma prawo do litości (gr. eleate) ze strony wszystkich wierzących. Ludziom, którzy są tylko posądzani (gr. diakrinomenous) przez innych, należy okazywać litość bez żadnych ograniczeń i ratować (gr. sōzete) ich „z ognia" (Jud 23). Kościół wszak udziela pełnego wsparcia ofiarom niesłusznych posądzeń, pomówień, oszczerstw, obmowy i plotek. Wobec innych zaś hagiograf nakazuje litość połączoną z obawą (gr. eleate en fobō). Wierzący bowiem winni mieć w nienawiści „nawet chiton zbrukany przez ciało" (Jud 23)[34]. Ten fragment tekstu bardzo trudno jest zinterpretować. Autor z jednej strony nakazuje litość wobec każdego, kto może być niesprawiedliwie posądzony (o złe czyny), z drugiej zaś wymaga „miłosierdzia z bojaźnią" wobec tych, których plami choćby ślad grzechu czy niedoskonałości. Zalecana „obawa" ma zapewne chronić wierzącego, by okazując litość innym, nie narażał własnej duszy. Taki sposób postępowania jest dobrze umocowany w Ewangelii: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swojej duszy szkodę poniósł?" (Mt 16,26).

---

[31] Por. D. A d a m c z y k, *Ostrzeżenie wyznawców Chrystusa w perspektywie kary dla bezbożnych na podstawie Listu Judy*, „Warszawskie Studia Pastoralne" 16(2012), s. 29.

[32] Por. W i l d e r, C h a r l e s, E a s l e y, dz. cyt., s. 234.

[33] Zob. H u n t, dz. cyt.

[34] Por. R o m a n i u k, J a n k o w s k i, S t a c h o w i a k, dz. cyt., s. 591n.

We wskazaniach dotyczących budowania Kościoła na fundamencie wiary hagiograf kieruje zatem uwagę także na współtworzące ową budowlę „żywe kamienie", którym ludzie autentycznie wierzący winni okazywać litość (gr. eleate). Nakazuje bezwarunkowe miłosierdzie wobec tych, którzy zostali pochopnie posądzeni o naganne uczynki, wobec pozostałych zaś – miłosierdzie zaprawione obawą (gr. en fobō) przed nawet mimowolnym „poplamieniem szaty", czyli na przykład przed narażeniem się na popełnienie grzechu powszedniego, który wprawdzie nie zagraża życiu duchowemu, ale należy się stanowczo przed nim bronić.

*

List św. Judy zawiera wiele bardzo ważnych myśli teologicznych, które ujawnia analiza krytyczna poszczególnych terminów obecnych w tekście. Najważniejszym z nich jest słowo „wiara". Hagiograf podkreśla, że prawdziwa wiara została przekazana tylko jeden raz, ludziom świętym, i że należy nieustannie walczyć o jej przetrwanie oraz ją rozwijać (do-budowywać), strzegąc przed zafałszowaniem.

Jak wynika z naszych analiz, największe zagrożenie dla prawdziwej wiary stanowią według autora listu fałszywi nauczyciele, którzy szerzą błędną doktrynę, opartą na ich fantazjach i niezgodną ze słowem oraz wolą Boga. Postępują oni wbrew zasadom zdrowej moralności, ulegając żądzom, i usiłują nakłonić swoich słuchaczy do podobnego sposobu myślenia i działania. Stale narzekają i powodują rozłamy we wspólnocie Kościoła. Są bezbożni, przez swoje czyny sami zmierzają do zagłady, a także deprawują tych, których prowadzą.

W korpusie listu hagiograf nawiązuje do niektórych postaci biblijnych znanych z Pięcioksięgu Mojżesza: Kaina, Balaama, Koracha i Henocha. Przywołuje też przykłady z historii zbawienia świadczące o tym, że Bóg postępuje sprawiedliwie wobec wszystkich swoich stworzeń: konsekwencje nieposłuszeństwa Izraelitów, których Pan wyprowadził z niewoli egipskiej, oraz pierwotnego buntu aniołów, a także zniszczenie Sodomy, Gomory i sąsiednich miast. W ten sposób wykazuje, że niewiara stanowi przyczynę klęski duchowej. Należy dodać, że w ujęciu autora Listu św. Judy niewiara rozumiana jest nie tylko jako stan duchowy i mentalny – oznacza dokonywanie złych uczynków i propagowanie niegodziwych postaw. W myśl pouczenia zawartego w tekście wiara nie jest zatem tylko teorią i sposobem myślenia, ale bardzo konkretnym życiem, które stale bywa narażone na ataki, błędy i pokusy.

List zawiera jednak – co wykazaliśmy w naszych analizach – zachętę do budowania samych siebie w wierze. Nie można bowiem utwierdzać w wierze

drugiego człowieka, jeśli nie rozpocznie się od siebie. Budowanie autentycznej wiary oparte jest przede wszystkim na modlitwach, czujności i wewnętrznej nadziei na otrzymanie od Boga koniecznej łaski. Drugi ważny element procesu przekazywania i strzeżenia wiary stanowi budowanie bliźniego poprzez okazywanie mu miłosierdzia. Hagiograf nakazuje jednak zachowanie ostrożności w postępowaniu z ludźmi grzesznymi, gdyż mogą oni przyczynić się do popełnienia grzechu przez tego, kto z ma nimi kontakt.

List św. Judy wieńczy doksologia zawierająca teologiczne przesłanie: Bóg może człowieka „ustrzec od upadku i stawić wobec swej chwały bez zarzutu, w radości" (Jud 24).

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adamczyk, Dariusz. "Ostrzeżenie wyznawców Chrystusa w perspektywie kary dla bezbożnych na podstawie Listu Judy." In *Warszawskie Studia Pastoralne* 16 (2012): 21–32.

Bauckham, Richard. *Jude, 2 Peter*. Dallas: Word Books, 1983.

Chester, Andrew, and Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Hunt, Michal. *The Letter of Saint Jude*. https://www.agapebiblestudy.com/Jude/The_Letter_of_Saint_Jude.htm.

Mattingly, Gerard L. "Midrasz." Translated by Tadeusz Mieszkowski. In *Encyklopedia biblijna*. Edited by Paul J. Achtemeier. Translated by Grzegorz Berny et al. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1999.

Mickiewicz, Franciszek. *List świętego Judy. Drugi List świętego Piotra*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2018.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Roman Mazur, and Roman Bogacz, eds. *Nowy Testament grecki i polski. Novum Testamentum Graece et Polonicae*. Poznań: Pallottinum, 2017.

Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. https://biblia.wiara.pl/doc/423151.interpretacja-pisma-swietego-w-kosciele.

Parchem, Marek. "Testament Mojżesza: Wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami." *Collectanea Theologica* 76, no. 2 (2006): 79–103.

Popowski, Remigiusz. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: Wydanie z pełną lokalizacją haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa: Vocatio, 1994.

Reymond, Pierre. "List św. Judy." In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Edited by William Farmer, Sean McEvenue, Armadno Levoratti, and David Dungan. Polish edition by Waldemar Chrostowski, Tadeusz Mieszkowski, and Paweł Pachciarek. Warszawa: Verbinum, 2000.

Romaniuk, Kazimierz, Augustyn Jankowski, and Lech Stachowiak. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*. Vol. 2. Poznań and Kraków: Pallottinum and Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 1999.

Szojda, Damian. "Listy katolickie." In *Wstęp do Pisma Świętego*. Vol. 3. *Wstęp do Nowego Testamentu*. Edited by Ryszard Rubinkiewicz. Poznań: Pallottinum, 1996.

Szymanek, Edward. *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum, 1990.

Wilder, Terry L., J. Daryl Charles, and Kendell Easley. *Faithful to the End: An Introduction to Hebrews Through Revelation*. Nashville: B&H Academic, 2007.

Zbroja, Bogdan. "Biblijne 'szemranie.'" *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 58, no. 1 (2005): 29–42.

———. "'Sound Doctrine' as the Basis for Christian Unity in the Epistles." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 70, no. 3 (2017): 205–21.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bogdan ZBROJA – Budować siebie i wspólnotę. Znaczenie wiary w Liście św. Judy
DOI 10.12887/33-2020-1-129-16

Artykuł koncentruje się na kwestii autentycznej wiary przedstawionej w Liście św. Judy. Hagiograf stwierdza, że prawdziwa wiara została przekazana ludziom świętym jeden raz i powinna być strzeżona i umacniana. Największe zagrożenie dla niej stanowią nauczyciele fałszu, którzy postępują niegodziwie, kierują się instynktem niczym zwierzęta i przekazują wiedzę opartą na własnych fantazjach. Autor Listu św. Judy porównuje ich postępowanie do czynów negatywnych postaci ze Starego Testamentu (takich, jak Kain, Balaam czy Korach). Ukazuje też obraz łatwowiernej wspólnoty Kościoła, do której zdołali wejść głosiciele błędnej nauki. W artykule omówione zostały zarówno przedstawione przez hagiografa niebezpieczeństwa, na które narażona jest prawdziwa wiara, jak i jego pouczenia, w jaki sposób należy ją chronić oraz budować (poprzez modlitwę, czuwanie i nadzieję na łaskę Bożą).

Słowa kluczowe: wiara, moralność, wspólnota wierzących, List św. Judy

Kontakt: Katedra Teologii i Informatyki Biblijnej, Instytut Nauk Biblijnych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Siostry Faustyny 3, 30-420 Kraków
E-mail: bogdan.zbroja@upjp2.edu.pl
Tel. 604802939

Bogdan ZBROJA, Building Oneself and the Community: The Importance of Faith in the Epistle of St. Jude

DOI 10.12887/33-2020-1-129-16

The article focuses on the theme of faith in the Epistle of St. Jude. The hagiographer emphasizes the fact that the true faith was communicated only once, and as such it must be guarded and consolidated. According to the Epistle, the greatest threat to faith is posed by teachers of a false doctrine: the one based on their own 'fantasies.' Such teachers are compared to negative characters portrayed in the Old Testament (such as Cain, Balaam, and Korah), while the community of the Church they succeeded in penetrating is described as credulous. The article also discusses the threats to the true faith, as perceived by the hagiographer and his exhortations to protect it and to build oneself and the community through prayer, vigilance, and hope for God's grace.

Keywords: Faith, morality, community of believers, Epistle of St. Jude.

Contact: Chair of Theology and Computer Biblical Science, The Institute for Biblical Sciences, The Faculty of Theology, The Pontifical University of John Paul II, ul. Siostry Faustyny 3, 30-420 Cracow, Poland
E-mail: bogdan.zbroja@upjp2.edu.pl
Phone: + 48 604802939

BYĆ SOBĄ POPRZEZ PRAWDĘ
O kategorii autotranscendencji według Tadeusza Stycznia SDS

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 329-351
DOI 10.12887/33-2020-1-129-17

Ks. Ryszard MOŃ

AUTONOMIA JAKO AUTOTRANSCENDENCJA W PRAWDZIE
O etyce wyrosłej z doświadczenia dziejowego i przeżywania prawd wiecznych*

Styczeń uważał, że z tez metafizycznych (antropologicznych) nie da się wydedukować doświadczanej powinności ich realizacji. Powinności bowiem można jedynie doświadczyć. Doświadczywszy ich, nie można jednak nie widzieć w nich tego, co transcendentne, a więc nie można nie dostrzegać w nich przejawów bytu istniejącego w szczególny sposób, inaczej niż pozostałe – bytu istniejącego jako ktoś różny od pozostałych bytów.

RYS HISTORYCZNY

W serii „Polska Filozofia Chrześcijańska" ukazała się książka zatytułowana *Tadeusz Styczeń*[1]. Jej autorzy omawiają polemiki wywołane przez poglądy księdza Stycznia, jak również inicjowane przez niego spory, wymieniając siedem obszarów takich dyskusji. Warto się im dokładniej przyjrzeć, by lepiej zrozumieć twórczość Stycznia, a także dostrzec, jak mocno wpisują się w nią rozważania antropologiczne, zwłaszcza te, które dotyczą jego wizji tożsamości i przekraczania siebie.

Po pierwsze, prowadzono ze Styczniem dyskusję dotyczącą dokonanej przez niego krytyki eudajmonizmu. Dominikanie Mieczysław Albert Krąpiec i Ludwik Wiśniewski zarzucali mu, że sprowadza etykę do teorii sprawiedliwości i twierdzi, że muszą istnieć przynajmniej dwie osoby, by można było mówić o istnieniu powinności, pomija zaś obowiązki, jakie ma człowiek wobec siebie samego. Powoływanie się na doświadczenie powinności uznali oni za swoistą nowomowę. Krąpiec odrzucał rozumienie powinności jako przedmiotu

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

[1] Zob. R. M o ń, S. T o n d e l, J. K r o k o s, A. W a l e s z c z y ń s k i, *Tadeusz Styczeń*, red. R. Moń, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019. Książka (wydana w wersji angielskiej i polskiej) powstała w ramach grantu badawczego „Polska filozofia chrześcijańska", przyznanego Akademii Ignatianum w Krakowie. Celem tego projektu jest monograficzne opracowanie myśli trzynastu wybitnych filozofów dwudziestego wieku oraz przygotowanie przewodnika po różnych dyscyplinach filozoficznych.

doświadczenia, o którym mówił Styczeń. Zarzucano mu ponadto (czynił to szczególnie Wiśniewski) uleganie wpływom nominalistycznym[2]. Dokładniejsza analiza poglądów lubelskiego etyka upoważnia jednak do stwierdzenia, że chodziło mu o powinność nie w znaczeniu prawnym, ale ontycznym – zarówno powinność międzyosobową, jak i wewnątrzosobową. W wyniku dyskusji uzupełnił on rozumienie przedmiotu doświadczenia o pojęcie (jawiących się w ludzkim doświadczeniu) wartości pozaosobowych. W rezultacie rozciągnął rozumienie moralności zawarte w sformułowaniu „persona est affirmanda propter se ipsam" (osobę należy afirmować dla niej samej) bądź wyrażenie „persona est a persona affirmanda" (osobę należy afirmować, ponieważ jest osobą) na wyrażenie „bonum est affirmandum a persona" (dobro należy afirmować ze względu na osobę).

Po drugie, zagadnieniem będącym przedmiotem kontrowersji jest rozumienie prawdy przez Stycznia. Między innymi ks. Andrzej Szostek zarzucał mu, że nie ukazuje, czego doświadcza podmiot, a pokazuje jedynie, jak podmiot doświadcza samego siebie, oraz, że odwołuje się do najprostszych przykładów, a przecież przedmiot prawdy może być bardzo skomplikowany, podobnie jak skomplikowane bywa samo jego poznawanie. Inny zarzut dotyczył pomijania ceny, jaką trzeba niekiedy płacić za wierność prawdzie. Zdaniem Szostka należy również brać pod uwagę ważność prawdy dla samego poznającego[3]. Wydaje się jednak, że Styczeń świadom był tych wszystkich trudności, skoro pisał: „Moja auto-nomia to auto-transcendencja w prawdzie! Sam, poznając, współokreślam niejako warunki współmiernego ze mną, czyli godnego mnie samego, egzekwowania swego «mogę – nie muszę», warunki godnego mnie egzekwowania swej wolności"[4].

Szostek uważa ponadto, że nie wystarczy stwierdzić, iż istnieje związek między prawdą a wolnością, by respektować prawdę. Trzeba brać pod uwagę ważność jej treści[5]. Jeśli się tego nie czyni, pozostawanie wiernym prawdzie może być przejawem egoizmu, troską o zachowanie własnej doskonałości. Analiza fenomenu sumienia pokazuje – zdaniem Szostka – „swoistą dwubiegunowość powinności respektowania prawdy, ugruntowanie tej prawdy zarówno na wartości (godności) tego, co (kogo) poznaję, jak i w strukturze osobowej poznającego prawdę podmiotu"[6].

---

[2] Por. L. W i ś n i e w s k i, *Blask wolności*, Biblioteka „Tygodnika Powszechnego", Kraków 2015, s. 36.

[3] Zob. A. S z o s t e k, *O respekcie dla moralnej mocy prawdy. Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem Styczniem*, „Ethos" 24(2011) nr 3(95), s. 150-160.

[4] T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 27.

[5] Por. S z o s t e k, dz. cyt., s. 158.

[6] Tamże, s. 159.

Po trzecie, nawiązując do poglądów Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego i Johna Rawlsa, Styczeń prowadził z innymi myślicielami dyskusję dotyczącą roli indukcji w poznaniu etycznym. Twierdził, że przyjęcie poglądu, iż indukcja jest jedyną metodą poznania etycznego, prowadzi do formułowania sądów syntetycznych a priori, a przecież odwołując się do doświadczenia, można wykazać, że w poznaniu tym mamy do czynienia z sądami a posteriori. Dlatego starał się wyjaśnić, jak sądy doświadczalne są możliwe, a zarazem konieczne jako sądy a posteriori. Uważał, że nazwa „sąd analityczny a priori" jest tu niefortunna i że lepsze byłaby określenie „analityczny sąd a posteriori"[7].

Po czwarte, podejmując dyskusje z przedstawicielami tak zwanej nowej teologii (takimi, jak Peter Knauer, Joseph Ziegler, Franz Böckle), Styczeń zarzucał im, że oddzielają dobra materialne od dóbr duchowych, a tym samym zamieniają zasadę „ens et bonum convertuntur" na zasadę „ens et bonum honestum convertuntur". Nie zgadzał się też na prezentowaną przez nich „logikę chcenia"[8]. Uważał, że nie można utożsamiać dobra chcianego z dobrem moralnym, gdyż bardzo często realizacja dobra chcianego powoduje zło fizyczne. Odrzucał twierdzenie, że dobro lub zło dotyczy jedynie zamiaru podmiotu[9]. O jakości czynu nie świadczą zdaniem Stycznia jedynie proporcje, a więc wymiar ilościowy. Liczy się także wymiar jakościowy. Etyki nie można sprowadzić do teorii sprawnego działania.

Po piąte, omawiany autor polemizował z twierdzeniem (głoszonym zwłaszcza przez Norberta Hoerstera), że normy ogólne są wynikiem dobrze przemyślanych sądów kompetentnych sędziów moralnych. Odwoływanie się do rozstrzygnięć sędziów moralnych jako osób kompetentnych, opowiadających się za takimi a nie innymi zasadami etycznymi nie chroni zdaniem Stycznia przed relatywizmem – jak twierdził Hoerster – ale go powoduje[10].

Po szóste, Styczeń podejmował dyskusję z przedstawicielami marksizmu, głównie z Adamem Schaffem i Markiem Fritzhandem, ponieważ uważał, że mylą się oni co do kryteriów, jakie muszą spełniać czyny, przez które następuje afirmacja drugiego człowieka jako osoby. Błąd ten powoduje, że – wbrew temu, co sami twierdzą – uprawiana przez nich etyka (którą zresztą Styczeń darzył uznaniem) nie ma charakteru w pełni humanistycznego. Jest prakseologią, czyli teorią sprawnego działania. I chociaż słusznie przyjmuje ona za

---

[7] Por. T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 333n.

[8] Zob. t e n ż e, *Czy etyka jest logiką chcenia?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 451-481.

[9] Por. tamże, s. 465.

[10] Por. t e n ż e, *W sprawie uzasadniania norm moralnych*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 487-489.

punkt wyjścia doświadczenie moralności, to jednak nie wyjaśnia, dlaczego coś jawi się jako powinność[11]. By to wyjaśnić, trzeba bowiem pokazać, kim jest człowiek. Wraz z Szostkiem Styczeń zajął się zagadnieniem soteriologii w rozumieniu marksistowskim, w szczególności marksistowskim podejściem do prawdy – przekonaniem, że prawdy się nie odkrywa, ale się ją tworzy. I paradoksalnie stwierdził, że dochodzi do kompromisu między marksistami a zwolennikami Jean-Paula Sartre'a odnośnie do rozumienia człowieka jako wolnego twórcy własnej natury. Marksiści, jak i egzystencjaliści chcą obudzić człowieka w człowieku i przekonać go, że nie ma Boga i dlatego należy podjąć trud przekształcania stosunków społeczno-ekonomicznych[12].

Po siódme, Styczeń dyskutował z ks. Józefem Tischnerem na temat pojęcia prawa naturalnego, zwłaszcza w kontekście artykułu Tischnera zatytułowanego *Wolność w blasku prawdy*, opublikowanego w „Tygodniku Powszechnym"[13]. Tischner utrzymywał, że nie można mówić o niezmiennym prawie naturalnym, gdyby bowiem istniało jedno niezmienne prawo naturalne, to wszyscy ludzie rozumowaliby w podobny sposób. Tymczasem tyle jest praw natury, ilu teoretyków tegoż prawa. Krakowski filozof pisał o tym w kontekście encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Styczeń natomiast przedstawiał argumenty na rzecz istnienia takiego prawa. Twierdził, że to właśnie brak jednomyślności co do rozumienia prawa naturalnego Papież uznał za zasadniczą rację napisania encykliki. Ponadto Styczeń zarzucał Tischnerowi rozerwanie związku poznawczego między poznaniem a rzeczą poznawaną[14], a także popełnienie błędu naturalistycznego, czyli przechodzenie od tego, co uznane, do tego, co ma wymiar normatywny, a więc od „jest" do „powinien". Powoływał się przy tym na słowa ks. Tadeusza Ślipki, który pisał: „Tischner nie dostrzega, jak wielka przestrzeń dzieli to, co realne, od tego, co substancjalne, również w kategorii zła moralnego"[15].

Przedstawione powyżej obszary polemiki prowadzonej przez Stycznia z innymi autorami pokazują, że nawet gdy zajmował się on zagadnieniami szczegółowymi, w centrum jego uwagi pozostawał problem właściwego rozumienia człowieka oraz pojmowania przez niego zależności między wolnością a prawdą lub pojmowania tożsamości i transcendowania siebie poprzez prawdę.

---

[11] Por. t e n ż e, *Sposoby uprawiania etyki w Polsce*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 503.

[12] Por. t e n ż e, *Liberalizm po marksistowsku*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawda*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 339-341.

[13] Zob. J. T i s c h n e r, *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" 47(1993) nr 48, s. 5n.

[14] Por. T. S t y c z e ń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor"*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 208n.

[15] T. Ś l i p k o, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor"*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor"*, red. E. Janiak, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1994, s. 255.

ZWIĄZEK PRAWDY Z WOLNOŚCIĄ

Gdy śledzimy zachodnią myśl filozoficzną, to zauważamy, że wielu reprezentujących ją myślicieli postuluje odejście od rozważań na temat prawdy, wyrażając obawę, że dążenie do jej osiągnięcia prowadzi do powstawania systemów totalitarnych. Dokładniejszy namysł nad poglądami tych filozofów pokazuje, że wprawdzie odrzucają oni marksizm jako teorię walki, pragną jednak zachować właściwy dla tego nurtu materializm, czyli przyznawanie prymatu ekonomii, a dokładniej mówiąc – zmierzanie do podporządkowania wszystkich dziedzin życia wymogom ekonomii. Trudno nie dostrzec, że jest to tylko „inne wydanie" marksistowskiej krytyki ideologii. W rozumieniu marksistów dążenie do obiektywizacji interesów poszczególnych grup społecznych miało zapobiec ideologizacji ludzkich działań. Uważali oni, że obiektywizację życia powinno się oceniać pod względem racjonalizacji konkretnych interesów określonych grup społecznych, nie zaś na podstawie odniesienia do prawdy, ponieważ obiektywna prawda nie istnieje. Obawiali się, że dążenie do prawdy łatwo może się przerodzić w ideologię. Dążenie do racjonalizacji w osiąganiu określonych interesów przez poszczególne grupy społeczne uznali natomiast za przejaw działań obiektywnych, mających jednocześnie konkretny i realny charakter.

Taka wersja rzekomo odrzuconej ideologii dominuje dzisiaj w Europie i ukrywa się pod rozmaitymi postaciami. Przez dziesiątki lat Zachód obawiał się marksizmu z jego nastawieniem rewolucyjnym. Obecnie kraje zachodnie już nie boją się rewolucji, do której mógłby on doprowadzić, tym bardziej więc odpowiada im marksizm, ze względu na jego materialistyczny charakter.

Odmienny typ krytyki marksizmu rozwinął się natomiast w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. W tej części naszego kontynentu marksizm został odrzucony z powodów innych niż obawa przed rewolucją – przede wszystkim ze względu na związaną z tym światopoglądem niesprawiedliwość oraz wszechobecność kłamstwa w życiu społecznym.

Krytyka ideologii ma jednak tę właściwość, że ukradkiem „wyjmuje się" z ideologii pewien jej fragment, który przestaje podlegać krytyce. Dotyczy to ideologii już zobiektywizowanej w istniejącym porządku świata, zobiektywizowanej w postaci konkretnego prawa. Ideologia uchodzi wówczas za rzeczywistość. Odrzucając jedne wartości jako wyraz ideologii, uznaje się inne, takie jak użycie, władza czy przyjemności zmysłowe, głównie erotyczne, i przypisuje się im status wartości najbardziej podstawowych.

Czytając dzieła Tadeusza Stycznia, nietrudno zauważyć, że lepiej niż wielu innych filozofów uchwycił on istotę prawdziwych problemów etycznych. Dostrzegł istnienie bardzo ścisłego związku między prawdą a wolnością. Przeoczenie tej zależności bądź redukowanie jej do samej prawdy czy też samej

wolności jest bardzo niebezpieczne. Dlaczego? Skutkuje bowiem niezauważaniem elementu siły, który obecny jest w stosunkach międzyludzkich, chociaż najczęściej bywa ukryty. Nie wszyscy ludzie są jednakowo silni. W stosunkach międzyludzkich dochodzi do pewnego niezwykle groźnego paradoksu. Polega on na tym, że ci, którzy walczyli o należne im prawa i osiągnęli swój cel, bardzo szybko zapominają, iż jeszcze niedawno byli bezsilni i wykorzystywani przez innych. Simon Weil trafnie zauważyła, że sprawiedliwość i uczciwość są stałymi uciekinierami z obozu zwycięzców. Do momentu ostatecznego zwycięstwa powoływanie się na prawdę mobilizuje walczących o swoje prawa. Kiedy jednak walczący stają się zwycięzcami, bardzo łatwo zastępują logikę prawdy logiką siły. Ciemiężyciel, który wcześniej sam był uciśniony, jest bardziej winny niż ten, który nie doświadczył ucisku. Człowiek powołujący się w walce na prawdę może dojść do przekonania, że tylko on ją posiada, a taka postawa często prowadzi do zapominania o tolerancji i do represjonowania innych.

W tym kontekście warto odwołać się do słów Stycznia, który mawiał, że wybór prawdy oznacza jednocześnie wybór drugiego człowieka. Stwierdzenie to jest konsekwencją sytuowania wszystkich wartości i powinności w relacji międzyludzkiej, która dana jest człowiekowi w doświadczeniu wewnętrznym. Takie ujęcie stanowi o oryginalności koncepcji Stycznia i wskazuje na znaczenie jego wkładu w rozwój myśli etycznej. W myśl tej koncepcji ani wartości, które odkrywam, ani powinności, jakie mi się jawią, nie są jedynie moim odkryciem, lecz są odkrywane wspólnie z drugim człowiekiem. Jest on tak samo jak ja zdolny do odkrywania prawdy i tak samo jak ja wiąże się z prawdą. Wspólne odkrywanie prawdy to odkrywanie zarówno jego, jak i mojej wolności. Nie wolno mi zmuszać drugiego człowieka do uznawania mojej prawdy, a jednocześnie nie mogę zgodzić się na to, by on jej nie uznał. Na tym polega swoisty „paradoks miłości”[16].

Jeżeli zmuszałbym drugiego do przyjęcia mojej prawdy, dokonałbym jej zafałszowania. Do natury prawdy należy bowiem to, że jest ona odkrywana w sposób wolny. Jeśli jednak drugiego „zostawię w spokoju”, to nie okażę należnego mu respektu; skoro winienem uznawać jego wolność, to nie mogę pozostawić go w niewoli błędu. Chciałbym mocno podkreślić tę kwestię, ponieważ często uważa się, że należy pozostawić drugiego samemu sobie właśnie w imię jego wolności. Człowiek jako osoba, z jednej strony, posiada indywidualny i niepowtarzalny charakter, z drugiej zaś ma strukturę wspólnotową.

Nie ulega wątpliwości, że częste i natarczywe przypominanie drugiemu człowiekowi o prawdzie burzy spokój jego sumienia, od owego spokoju istotniejsza jest jednak prawda. Ten, kto chce kierować się jedynie swoją subiek-

[16] T. S t y c z e ń, *Wolność w horyzoncie prawdy,* w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 242.

tywną prawdą, dobrze wie, że oszukuje sam siebie. Dialog z innym nie oznacza narzucania czegoś drugiemu człowiekowi, ale raczej przywracanie go samemu sobie. Zdarza się wszak, że bronimy jednej prawdy, by nie widzieć drugiej. Poprzez dialog czy też prowadzony spór możemy odnaleźć prawdę, której nie dostrzegaliśmy wcześniej.

Warto to podkreślić, ponieważ zależność między prawdą a wolnością stała się dzisiaj tematem w najściślejszym znaczeniu politycznym, zwłaszcza w społecznościach demokratycznych, ze względu na istniejący w nich pluralizm przekonań. Powstaje zatem pytanie, czy demokracja nierozerwalnie wiąże się z relatywizmem, czy też z solidarnością. Wiele bowiem wskazuje na to, że relatywizm – wbrew pozorom – wcale nie jest demokratyczny. Ze swej natury jest on konserwatywny: ani nie zachęca do ustanowienia totalitaryzmu, ani nie pobudza do stworzenia prawdziwej demokracji. Relatywista łatwo znajduje uzasadnienie dla każdego systemu, a siła faktu jest dla niego ważniejsza od siły ideału. Wszystko, co realne, jest racjonalne. Czyż nie przypomina to twierdzeń heglowskiej prawicy? Wszystko, co ma siłę faktyczności, ma prawo do istnienia. Na przykład bieda jest faktem, musi zatem istnieć; niewiele da się zrobić, by jej zapobiec. W ten sposób odkrycie faktu powszechnej biedy uspokaja sumienie.

Gdyby jednak przyjąć, że nie istnieje obiektywna prawda, to należałoby odpowiedzieć na pytanie, na czym opierają się zależności między rządzącymi a poddanymi. Czy nie opierają się one na dość kruchej ugodzie? Czy nie jest tak, że polityk stara się wynagrodzić swoich wyborców za udzielone poparcie, dając im pewne prawa bądź przywileje? Warto jednak pamiętać, że kupuje on głosy wyborców za zgromadzone na ten cel pieniądze, zwykle pochodzące z budżetu, najczęściej z budżetu państwa. Skoro nie ma prawdy, to ostatecznie wszystko można kupić. W takiej sytuacji ludzie przyzwoici wycofują się z polityki, a na polu walki politycznej pozostają ci, którzy mają większe ambicje lub mniejsze skrupuły. Ostatecznie zwycięża silniejszy.

Istotę problemu zależności między brakiem rozpoznania prawdy a siłą Styczeń ukazuje, odwołując się do dyskusji na temat aborcji. Podejście do tej kwestii traktuje on jako kamień probierczy kondycji moralnej zarówno współczesnego człowieka, jak i całego społeczeństwa. Stąd też często przytacza jedno z haseł wyborczych, które można było przeczytać na plakatach w roku 1989: „Żeby Polska byłą Polską, 2+2 musi być zawsze 4”[17]. Uważa on, że sprawa nienarodzonych dobrze pokazuje zależność, jaka istnieje między odrzucaniem prawdy a stosowaniem siły. Powołuje się na poglądy licznych biologów przekonanych, że płód jest człowiekiem, a zarazem wskazuje na fakt, że niewielu ludzi – także niewielu zwolenników aborcji – skłonnych byłoby

[17] Np. t e n ż e, *Wolność wbrew prawdzie o człowieku?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 163.

twierdzić, że wolno zabić niewinnego człowieka. Logiczny wniosek wydaje się zatem prosty: nie należy usuwać płodu. Tymczasem bardzo wielu jest zwolenników usuwania ciąży. Skąd bierze się ta niekonsekwencja? Styczeń odpowiada, że jest to ustępstwo wobec tych, którzy posiadają siłę, lub skutek żywienia ukrytego przekonania, że nie ma sensu troszczyć się o tych, którzy siły nie posiadają i dlatego nie będą dochodzić swoich praw.

Żeby zilustrować istotę poglądów Stycznia, warto przyjrzeć się kilku faktom. Możemy pytać, dlaczego Zachód pozostaje obojętny wobec sytuacji w Tybecie (co prawda państwa zachodnie goszczą niekiedy Dalajlamę, ale właściwie nie czynią nic ponadto), w Syrii, na Ukrainie czy wobec losu Palestyńczyków zamieszkujących Strefę Gazy. W odniesieniu do każdego z tych przypadków podaje się szereg prawdziwych skądinąd uzasadnień owej opieszałości w podejmowaniu działań, które mogłoby uchronić zabijanych lub prześladowanych (na przykład argumentuje się, że Palestyńczycy dokonują aktów terroru i Izrael musi się bronić). Postępuje się tak, jak gdyby prześladowani zaciągnęli niewybaczalną winę, bo okazali się słabi, dużo słabsi od przeciwnika. Udzielenie im większej pomocy oznaczałoby również narażenie się na nienawiść owego potężnego przeciwnika (na przykład Chin czy Rosji), a konsekwencje takiego stanu rzeczy można łatwo przewidzieć. Osądy moralne i polityczne stają się zdecydowanie rozbieżne. Między tym, co sprawiedliwe, a tym, co politycznie korzystne, pojawia się przepaść.

Podobnie przedstawia się problem aborcji. Nienarodzony nie dysponuje żadną siłą. Nie może organizować protestów, domagając się swoich praw. Nie głosuje podczas wyborów, a więc nie przysparza politykom żadnych korzyści. Jeśli matka nie chce wydać go na świat, obrona jego praw jest trudna, a ponadto niekorzystna: matce należałoby udzielić pomocy, czyli na przykład zmienić w tym celu politykę mieszkaniową bądź prawo pracy. W rezultacie rezygnuje się z obrony nienarodzonego, mimo wiedzy, że jest on niewinny.

Jeżeli zatem uzna się, że nie ma obiektywnych wartości, że wartości są tylko subiektywnymi projektami, to nie można mówić o odkrywaniu prawdy, a jedynie o doraźnym kompromisie dotyczącym różnych interesów. Wówczas nie liczą się ci, którzy – jak nienarodzeni – nie mają głosu. Styczeń drogę ocalenia tak nienarodzonych, jak i wszystkich krzywdzonych upatruje w sojuszu demokracji z solidarnością. Jego zdaniem przyczynę kryzysu współczesnych demokracji stanowi fałszywa antropologia, która nie dostrzega związku prawdy z wolnością.

Na pojmowanie przez Stycznia problematyki etycznej, a w tym przypadku zależności między prawdą a wolnością, wywarły wpływ różne czynniki, w szczególności antropologia. Nie była to jednak antropologia uprawiana na wzór nauk przyrodniczych, gdzie do badanego przedmiotu podchodzi się z zewnątrz. W ujęciu Stycznia antropologia jest autobiografią, jej podstawę

stanowi wsłuchanie się w samego siebie, we własne wnętrze. Zdaje on sobie jednak sprawę, że niełatwo odpowiedzieć na pytanie: „kim jestem?". Nasza tożsamość rozproszona jest bowiem w czasie: żyjemy w teraźniejszości, ale sięgamy pamięcią w przeszłość i wybiegamy w przyszłość. Musimy nieustannie „zbierać" nasze życie w całość. Ponadto czyny, których dokonaliśmy, pozostają w nas, tworzą nas jako konkretne osoby. Błędy popełnione w przeszłości rzutują na naszą przyszłość, powodują skutki, których nie jesteśmy w stanie naprawić, co bardziej jeszcze utrudnia nam określenie, kim jesteśmy. Nie znamy też naszej przyszłości. Niemniej jednak posiadamy pewną wiedzę na temat tego, kim będziemy; wiemy, że osiągniemy dojrzałość, że się zestarzejemy i że czeka nas śmierć. Wiedza ta pozwala poznawać samych siebie mimo upływającego czasu. Jako ludzie stajemy się sobą, wchodząc w kontakt z innymi. Gdybyśmy mieli innych rodziców, urodzilibyśmy się w innym kraju, mielibyśmy innych kolegów, stalibyśmy się kimś innym. Dopiero sytuacje krańcowe pokazują nam, kim jesteśmy.

Jeżeli nie wiemy, kim jesteśmy, nie znamy też dobrze naszych pragnień. Dlatego potrzebujemy kogoś, kto pomoże nam zrozumieć samych siebie. Z jednej strony chcemy sami o sobie decydować, z drugiej zaś potrzebna jest nam pomoc, by nie dać się ponieść nadmiernym emocjom. I chociaż każdy dąży do swojej prawdy i nosi w sobie własną prawdę, to jednak razem dążymy do prawdy obiektywnej, której jeszcze nie znamy lub którą znamy nie w pełni. Człowiek pozostaje tajemnicą zarówno dla siebie, jak i dla innych.

Styczeń był przekonany, że nie da się zbudować etyki bez odpowiedniej antropologii. Nie przyjmował jednak wstępnie jakiegoś określonego systemu, ale dążył do zbudowania antropologii poprzez wejście w doświadczenie, a przez to zrozumienie siebie i innych – czy też innych i siebie. W doświadczeniu wyróżnił dwa wymiary: czyn doświadczany w momencie jego spełniania oraz osąd tego czynu po jego spełnieniu, a więc wtedy, gdy opadają emocje związane z jego urzeczywistnianiem. Osądu tego każdy dokonuje sam, ale też nawzajem oceniamy swoje działania. Inni mówią o naszych czynach, my wypowiadamy się o ich czynach. Oceny te nie są jednak współmierne. Łatwiej dostrzegamy niegodziwość czynu spełnionego względem nas niż niegodziwość naszego działania (stosujemy wszak mechanizmy obronne). Nie znaczy to jednak, że nie potrafimy zdobyć się ostatecznie na osąd obiektywny. Bardzo przydatny w docieraniu do prawdy o sobie samym jest osąd dokonany przez drugiego człowieka, zwłaszcza kogoś nam życzliwego, przyjaciela. Z jednej strony zatem nasze czyny jawią się nam jako jedyne i niepowtarzalne, z drugiej zaś jako bardzo podobne do czynów innych ludzi. Odkrywamy więc, że zarówno my, jak i inni, jesteśmy podmiotami moralnymi, którym można przypisać sprawstwo. Czy jednak samo istnienie drugiego, podobnego do mnie, musi rodzić powinność jego afirmowania, czyli działania na rzecz jego dobra? Skąd pochodzi powinność względem drugiego, a także względem mnie samego?

DWA SPOSOBY ODKRYWANIA PRAWDY

Istnieją dwie możliwe odpowiedzi na tak postawione pytania. Możemy odwoływać się do zewnętrznego porządku czy nakazu Boga albo pokazywać, że powinność wynika z pewnej hierarchii bytów czy wartości. Próby udzielenia tego rodzaju odpowiedzi podejmowali św. Tomasz z Akwinu i Max Scheler; ukazywali porządek moralny w sposób dedukcyjny.

Zwolennikami drugiego rodzaju odpowiedzi byli Tadeusz Styczeń oraz Józef Tischner. Uważali oni, że pierwsze zasady człowiek czerpie z doświadczenia. Pojmowali doświadczenie inaczej niż Arystoteles, nie zadowalał ich zewnętrzny ogląd człowieka, postulowali poznawanie go od wewnątrz. Stąd też starali się odejść od wszelkich systemów filozoficznych i rozpocząć rozważania etyczne od analizy tego, co jawi się im w świadomości, a zwłaszcza w sumieniu. Tam odnajdywali prawdę o człowieku. W artykule *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich* Styczeń napisał: „Chciałbym spojrzeć [na tytułowe zagadnienie – R.M.] nie poprzez okna jakiegoś określonego, z góry założonego systemu filozoficznego czy światopoglądowego, lecz okiem kogoś, kto nie umie uwolnić się od sumienia ani zrozumieć siebie bez sumienia"[18]. Słowa te stanowią wyraźną aluzję do napisanej przez Tischnera bardzo krytycznej recenzji książki o. Mieczysława Alberta Krąpca *Ja-człowiek*, zatytułowanej *Człowiek przez okna systemu*[19]. Tischner pisze: „Czyż myśląc «według systemu», autor nie popadł w konflikt nie tyle z tymi myślicielami, którzy kwestionują wolność i godność człowieka, ile z tymi, którzy tej wolności i godności bronią, z Husserlem, z Schelerem, nawet z naszym Ingardenem i wieloma innymi?"[20]. I dalej dodaje: „Czym innym jest system dyrektyw kierujących nas w głąb doświadczenia, a czym innym system zasad orzekających przed podjęciem właściwego doświadczenia o rzeczywistej naturze poznawanego przedmiotu [...]. Czym innym jest systematyczne badanie stosunku między pojęciami a doświadczeniem, a czym innym jest doprowadzenie do zgodności między pojęciem a pojęciem […]. Czym innym jest poznawanie przedmiotu, a czym innym myślenie o przedmiocie"[21].

Nie wchodząc w dyskusję na temat tego, czy Tischner miał rację, tak a nie inaczej odczytując poglądy Krąpca, trzeba powiedzieć, że powyższe stwierdzenia oddają istotę Tischnerowskiego pojmowania doświadczenia, zwłaszcza

---

[18] T e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tenże*, Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 29. Artykuł stanowi poszerzoną wersję referatu wygłoszonego w ramach Tygodnia Filozoficznego KUL w roku 1981.

[19] Zob. J. T i s c h n e r, *Człowiek przez okna systemu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2000, s. 309-335.

[20] Tamże, s. 334.

[21] Tamże.

doświadczenia człowieka. W poglądach na tę kwestię Tischner i Styczeń są sobie bliscy.

Przejdźmy teraz do omówienia poglądów Stycznia i do analizy przytoczonego wyżej zdania z artykułu *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*. Na czym polega doświadczenie? Dlaczego „bez sumienia" nie można zrozumieć samego siebie ani roli, jaką pełni ono w poznawaniu siebie i innych? Dlaczego nie można uwolnić się od sumienia?

Nie można tego uczynić, ponieważ to w sumieniu dostrzegamy, że człowiek jawi się samemu sobie jako „samoistne centrum świadomych, a zarazem przez prawdę «od wewnątrz» związanych poczynań"[22]. Wszelkie ludzkie decyzje zapadają bowiem po ich konkretnym rozeznaniu. Rozeznanie to jednak jest „zawsze naszym własnym sądem «powinienem to oto…»"[23]. Cytat ten pokazuje, że najpierw coś stwierdzamy, a potem uznajemy. Stwierdzanie stanowi zatem również akt uznania. Sąd typu „powinienem" staje się miejscem styku poznania i wolności. Ujawnia on jednocześnie, kim jest podmiot tego sądu. Brak uznania oznaczałby brak powinności. Dlatego akt uznania jest jednocześnie aktem samozwiązania. Postępując niezgodnie z moim własnym sądem typu „powinienem", dokonuję gwałtu nie tylko i nie przede wszystkim na swym sądzie, lecz nade wszystko na samym sobie[24]. Powinność jest treścią mojego sądu. Ujawnia mi ona, kim jestem jako osoba, to znaczy: kim jestem jako ten, który wiąże siebie do takiego a nie innego działania. Dostrzegam to we własnym sumieniu. W sumieniu ukazuję się sobie jako podmiot, który zależy sam od siebie. Niejako od środka doświadczam – zdaniem Stycznia – swego osobowego wnętrza. Dokonuje się to tylko w akcie samoidentyfikacji. W żadnym innym. Na człowieka nie można spoglądać jedynie z zewnątrz, ponieważ uzyska się wówczas obraz zafałszowany. Dlatego Tadeusz Styczeń stawia kropkę nad „i", mówiąc, że nie da się zbudować antropologii niezależnie od etyki.

W sumieniu odnajdujemy bowiem jakąś informację, która de facto jest samoinformacją. Samozależność człowieka konstytuuje się oraz ujawnia zawsze i tylko poprzez akty samouzależnienia się od prawdy stwierdzanej własnym sądem[25]. Nie jest to poznawanie prawdy, ale uznanie czegoś za prawdę. „Prawda «ima się» podmiotu przecież tylko poprzez jego własny sąd"[26]. Prawda wiąże człowieka od wewnątrz. Styczeń dokonuje bardzo ważnego uściślenia,

---

[22] T. S t y c z e ń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, s. 33. Zob. R. M o ń, *The Importance of Substantial Ethical Issues: Is the Diagnosis Made by Tadeusz Styczeń Correct?*, „Studia Philosophiae Christianae" 48(2012) nr 4, s. 5-20.

[23] S t y c z e ń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, s. 33.

[24] Por. tamże, s. 34.

[25] Por. tamże, s. 36.

[26] Tamże, s. 37.

pisząc, że powinność dana jest człowiekowi w jego sądzie-akcie. Nie dlatego, że jest mu ona dana w j e g o sądzie-akcie, ale dlatego, że jego sąd-akt jest właśnie aktem-s ą d e m[27]. Sąd ten jest aktem ujawniania prawdy. Stwierdzając, że samonakaz jest przede wszystkim samoinformacją[28], Styczeń odcina się od Kantowskiej wizji imperatywu kategorycznego, który wszak pozbawiony był treści empirycznej. Innymi słowy, zdaniem Stycznia nakazujemy sobie coś – i to w taki, a nie inny sposób – tylko dlatego, że takiej dostarczyliśmy sobie informacji. Autoinformacja odsłania normatywny wymiar prawdy. Sąd typu „powinienem" pokazuje dwuwymiarowość podmiotu: jego transcendencję pionową, czyli przekraczanie samego siebie, i jego transcendencję poziomą, czyli wyjście w kierunku prawdy. Wolność wyraża się w tym, że człowiek nie jest w stanie związać się z absurdem. W pełni człowiek ujawnia się sam sobie dopiero w momencie spełniania czynu, to znaczy wówczas, gdy jawi się sobie jako jego sprawca i jako ten, kto spełnia samego siebie. Czyn objawia mi samego siebie jako dobrego lub złego. Dobro, podobnie jak i zło, wnika w sprawcę. Samorządność jest według Stycznia praworządnością[29]. Zależność człowieka od prawdy ujawniona zostaje podmiotowi przez jego sumienie. Ono też pokazuje mu, że człowiek staje się sobą poprzez wzięcie odpowiedzialności za drugiego. W sumieniu odkrywam, że drugi jest samorządny. Inni ludzie jawią się jako inne „ja".

Na takie rozumienie człowieka przez Stycznia wielki wpływ wywarły jego chrześcijańskie przekonania. Formułując swoje poglądy etyczne, czerpał on z kilku źródeł, wśród których – jak słusznie zauważa Rocco Buttiglione – naczelną rolę odgrywa idea wcielenia. Zakłada ona, że to Prawda wyszła na spotkanie człowieka i jednocząc się z nim, stała się najbardziej intymną koncepcją jego życia[30]. Prawda stała się konkretna, a to implikuje przekonanie, że prawdzie tej należy odpowiedzieć, nie zaś tylko ją kontemplować. Prawda nie jest ideą, jest pasmem czynów. W ostatecznym zaś rozrachunku stanowi „wspólnotę osób dzielących to samo przekonanie"[31]. Człowiek nie zbawia się przez kontemplację Prawdy, ale przez spotkanie się z nią w czasie swego jedynego i niepowtarzalnego życia. Prawda wchodzi w nasze życie, wypełnia wszelkie nasze działania[32].

Styczeń uważał, że nie wystarczy poznać prawdę; trzeba ją jeszcze wprowadzać w konkretne sytuacje swojego życia, by ją w nich uznać. Takie ujęcie

---

[27] Por. tamże.

[28] Por. t e n ż e, *Etyka niezależna?*, s. 47.

[29] Por. t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, s. 45.

[30] Por. R. B u t t i g l i o n e, *Urok polskiej etyki*, tłum. J. Merecki, w: tenże, *Etyka wobec historii*, tłum. zbiorowe, red. A. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 317.

[31] Tamże, s. 318.

[32] Por. tamże.

ma olbrzymie znaczenie, sprawia bowiem, że traci zasadność powszechnie dzisiaj podnoszony zarzut, iż prawda zniewala. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby chodziło jedynie o zbiór treści, które trzeba bezwzględnie przyjąć. Jak jednak zauważa Styczeń, to w konkretnych sytuacjach człowiek uznaje, że „tak się rzeczy mają", to znaczy, że tak jest naprawdę. Oglądanie prawdy we własnym sumieniu w konkretnych sytuacjach oznacza samouzależnienie od prawdy, a nie bezmyślne poddanie się przekazywanym nam treściom. Takie rozumienie prawdy chroni nas przed popadnięciem w skrajności: w dogmatyzm lub w relatywizm. Człowiek nie ustanawia prawdy ani nie jest ślepo poddany temu, co przekazuje się mu jako prawdę. Znajduje ją na najróżniejszych drogach swojego życia i w najrozmaitszy sposób. Znalazłszy ją zaś, nie może się jej sprzeniewierzyć, nie sprzeniewierzając się samemu sobie. Buttiglione, komentując poglądy Stycznia, pisze: „Trzeba uczynić egzystencjalnie przekonującym to, co prawdziwe, natomiast nie uznawać za prawdziwe tego, co doraźnie fascynuje, a co w wyniku trzeźwej oceny okazuje się fałszywe"[33]. Na tym głównie polega zadanie filozofa, ale nie tylko filozofa.

Taka postawa badawcza wymaga jednak zdystansowania się od naszego czasu. Chociaż Styczeń w istotnych sprawach pozostaje wierny tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, to jednak poszukuje prawdy konkretnej, dającej się odnaleźć w aktualnej sytuacji egzystencjalnej, również poświadczonej życiem konkretnego człowieka. Stąd bardzo bliskie są mu takie postaci, jak Sokrates czy Antygona. Dobrze ukazali ten wymiar filozofii Stycznia redaktorzy książki *Codzienne pytania Antygony*[34], wydanej w siedemdziesiątą rocznicę jego urodzin.

Skoro prawdę odkrywamy poprzez doświadczenie, to nie ulega wątpliwości, że w punkcie wyjścia etyka Stycznia jawi się jako niezależna nie tylko od teologii czy filozofii, ale od wszelkich założeń światopoglądowych. Zależna staje się dopiero w punkcie dojścia, gdzie odwołuje się on do metafizyki i do – swoistej wprawdzie – antropologii jako pewnej wizji człowieka. Doświadczenie, które mamy w punkcie wyjścia, nie jest jego zdaniem doświadczeniem antropologicznym w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Takie podejście odróżnia go od tomistów, a zbliża do Tischnera. Doświadczenie moralności nie zakłada automatycznie doświadczenia człowieka ani nawet doświadczenia istnienia jako istnienia. Tym bardziej nie zakłada teorii wyjaśniających to doświadczenie, na przykład metafizyki. Doświadczenie moralne ujawnia nam jedynie treść jako istniejącą. I chociaż nie jest ono bezpośrednim doświadcze-

[33] Tamże, s. 320.

[34] Zob. *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001.

niem istnienia owej treści, to jednak dotyka tego istnienia, będąc doświadczeniem treści jako istniejącej. Dotyka go jako specyficznej postaci „być".

To, czego doświadczamy jako bezwzględnie nas zobowiązującego (a każdy wolny od uprzedzeń człowiek musi przyznać, że tego doświadczamy), jest przecież jakąś formą bycia. Doświadczenie moralne dotyka istnienia zobowiązującej nas treści na etapie wyjaśniania przedmiotu, czyli opisywania tego, czego doświadczamy. To zaś, czego doświadczamy, jawi się często jako bezwzględnie nas zobowiązujące, jako zadanie, z którego wykonania nie jesteśmy w stanie się zwolnić. Samo doświadczenie moralne okazuje się niewystarczające dla wyjaśnienia przedmiotu, jaki się wyłonił w trakcie doświadczania, czyli tego, że człowiek jako osoba jest kimś wyjątkowym. Trzeba jeszcze pokazać, dlaczego osoba jako osoba zasługuje na szczególne traktowanie, mimo że jest kimś niedoskonałym, kruchym, przygodnym. Styczeń odwołuje się więc do metafizyki, a wówczas problem etyczny okazuje się jednym ze szczegółowych problemów metafizycznych. Wymaga bowiem odpowiedzi na pytanie, dlaczego dana nam bezpośrednio w doświadczeniu relacja, na przykład relacja między dziećmi a nieuleczalnie chorym ojcem, jawi się jako bezwzględnie zobowiązująca – w tym przypadku bezwzględnie zobowiązująca dzieci – do konkretnego działania, mimo że jej krańce (i ojciec, i dzieci) są bytami przygodnymi, kruchymi, śmiertelnymi. Wiadomo, że każdy człowiek umrze. Co zatem zobowiązuje dzieci do troski o chorego ojca i starań o przedłużenie jego życia, mimo że proces leczenia jest bardzo kosztowny?

Etyka niezależna w punkcie wyjścia staje się metafizyką moralności. To, co odkrywamy jako nasze szczególne zobowiązanie wobec drugiego, okazuje się szczególnym przypadkiem treści istniejącej i zobowiązującej jednocześnie. Styczeń uważał, że z tez metafizycznych (antropologicznych) nie da się wydedukować doświadczanej powinności ich realizacji. Przyznał on rację Davidowi Hume'owi, który jako pierwszy podniósł tę kwestię. Powinności bowiem można jedynie doświadczyć. Doświadczywszy ich, nie można jednak nie widzieć w nich tego, co transcendentne, a więc nie można nie dostrzegać w nich przejawów bytu istniejącego w szczególny sposób, inaczej niż pozostałe – bytu istniejącego jako ktoś różny od pozostałych bytów.

Powstaje wszakże dość zasadniczy problem, który można sformułować w następujący sposób: Czy można myśleć o człowieku, nie redukując go do przedmiotu? Czy zatem antropologia, będąca formą metafizyki, ukazująca człowieka jako istniejącego, nie przerodzi się w formę ideologii, pomniejszając ludzką wolność, a nawet ją eliminując? Możemy też pytać, dlaczego mamy się interesować drugim człowiekiem. Czy nie czynimy tego jedynie ze strachu przed nim?

Wydaje się, że antropologia, którą posługuje się Styczeń, unika zarzutów, jakie suponują tego typu pytania. Ukazuje ona bowiem człowieka jako kogoś,

kto jest jednostką pozostającą w relacji do społeczeństwa, nie zaś li tylko myślącym i poznającym podmiotem, oddzielonym od innych. Styczeń stara się pokazać, że tylko poprzez egzystencjalne spotkanie z drugim, przez doświadczenie wspólnoty z nim, zrozumiałe stają się pojęcia sprawiedliwości czy prawa. Trafnie w odniesieniu do jego poglądów zauważa Buttiglione: „Porządek bytu zostaje zaafirmowany, ponieważ został odkryty i wewnętrznie przeżyty, objawia zatem sam siebie jako porządek życia osobowego”[35]. Takie ujęcie problemu ujawnia teologiczny wymiar etyki Stycznia, a dokładniej mówiąc, jej odniesienie do wizji Trójcy Świętej, w której poszczególne Osoby pozostają w relacji do siebie, będąc odrębne w istnieniu. Wolność osoby pozostającej w relacji do innych nie skazuje jej na samotność.

Koncepcja Stycznia wyrasta z pewnością z inspiracji antropologicznej o charakterze chrześcijańskim (trynitarnym), objawiającej się jednak w sposób naturalny, na przykład w miłości małżeńskiej, w fenomenie daru z siebie, jaki małżonkowie składają sobie nawzajem.

DOŚWIADCZENIE OSOBY A POSZUKIWANIE PRAWDY I DOBRA

Według Stycznia etyka w punkcie wyjścia jest nauką niezależną. Uważa on, że metafizyka ostatecznie potwierdza doświadczenie, ale nie stoi u jego podstaw. Styczeń odwołuje się do spotkania z drugim, a raczej do relacji, jaka istnieje między konkretnymi ludźmi jako osobami. W relacji tej dostrzega wartość drugiego i bezwzględną powinność jego afirmowania. Powinności tej nie można zlekceważyć. Gdybyśmy ją zlekceważyli, wcześniej czy później zaczęłyby nas dręczyć wyrzuty sumienia. Powinność nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, ale rodzi się w sercu człowieka, wiąże go z prawdą, którą rozpoznał w swoim sumieniu. To prawda o dobru, jakim jest drugi człowiek będący osobą. Nikt nie jest w stanie odmówić związania się z prawdą. Nie może uwolnić się od jej realności. Zajmując takie stanowisko, Styczeń unika zarzutu, że wyprowadza powinność z bytu. Przeciwnie, w jego ujęciu właśnie doświadczenie powinności ukazuje byt jako wartościowy. Nie jest to zatem powinność uzyskana na wzór kantowski, czyli jako powinność o charakterze prawnym. Człowiek musi uznać prawdę, którą sam rozpoznał, jako że nie została mu ona narzucona z zewnątrz. Tak rozpoznaną powinność, powinność konkretnego działania, Styczeń stara się uogólnić, odwołując się do intuicji ejdetycznej, czyli intelektualnej, jak ją najczęściej nazywa. Prawda ta nie jest

[35] B u t t i g l i o n e, *Urok polskiej etyki*, s. 351. Zob. R. M o ń, *Ethics Rooted in the History and Experience of Eternal Truths: On the Views of Tadeusz Styczeń*, „Acta Moralia Tyrnaviensia” 4(2011), s. 64-82.

jedynie subiektywna, ale ma również obiektywny charakter, tyle tylko, że rozpoznawana jest od wewnątrz. Prawdę taką można odrzucić na poziomie teorii, ale nie sposób tego uczynić na poziomie praktyki.

Od opisu doświadczenia powinności Styczeń przechodzi do pokazania, że dane, które się mu jawią, nie pozostają ze sobą w sprzeczności. Potrzebna jest mu także metafizyka, ale nienarzucona z zewnątrz, nie jakiś konkretny system, Tomaszowy czy Arystotelesowski, lecz metafizyka wyrastająca z samej etyki, z jej wnętrza. Twierdzi on, że w akcie autentycznej intuicji ludzka świadomość pozostaje całkowicie pasywna i pozwala rozbrzmiewać samej prawdzie, powstrzymując napór ślepych instynktów, zwłaszcza popędu samozachowawczego. W związku z tym – zdaniem Stycznia – działanie intuicji wymaga odpowiedniej ascezy i zapomnienia o samym sobie. Jednocześnie Styczeń wskazuje na drugi wymiar intuicji: Jest ona śladem Innego, odbiciem istoty Boga, Jego głosem skierowanym do człowieka, głosem, którego człowiek nie może odrzucić. Jest prawem Boga zapisanym w ludzkim sercu. Prawda rozpoznawana bywa w dwojaki sposób, poprzez odpowiednie wsłuchanie się w nią i – niezależnie od aktualnego nastawienia, dyspozycji człowieka – przez porównanie tego, co słyszę z tym, co słyszą inni. Styczeń próbuje wykazać, że relacja między ludźmi, jaka jawi się w bezpośrednim doświadczeniu, ma charakter koniecznościowy, a więc jest nieusuwalna, i absolutny – mimo że jej krańce, czyli konkretne osoby, są jedynie bytami przygodnymi. Mówiąc o ojcostwie, macierzyństwie i byciu dzieckiem, lubelski etyk stara się uzasadnić tezę, że człowiek staje się w pełni osobą dopiero w relacji z drugim, poprzez dar z siebie.

W ten sposób Styczeń wkracza na teren metafizyki personalistycznej. Tworzy też nową definicję osoby. Nie określa jej jako rationalis naturae individua substantia[36], czyli jako pojedynczą substancję rozumnej natury. W swojej definicji wskazuje na zdolność osoby do przekraczania samej siebie w akcie daru. Osoba jest zatem substancją nie tyle rozumną, ile samoświadomą, przeżywającą swoją relację do prawdy, ujawniającej się jej w sumieniu. Przeżywa ona swoją racjonalność, ale także i swoją cielesność. Poprzez takie ujęcie osoby Styczeń przezwycięża kartezjański dualizm cielesności i racjonalności, res extensa i res cogitans. To, co osoba poznaje, sąd rozumu czyni jej własnym – dlatego rozpoznana prawda nabiera charakteru praktycznego. Obiektywna prawda staje się moją prawdą, a moja prawda podlega obiektywizacji. Nie jest to jedynie prawda abstrakcyjna, ale prawda o tym, co powinienem czynić.

Jako substancja rozumna osoba poznaje prawdę. Dotarcie do prawdy, choćby najmniejszej, stanowi dopiero początek zadania moralnego. Prawda ta musi

[36] Por. B o e t h i u s, *Liber de persona et duabus naturis*, w: *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1343.

zostać uznana przez człowieka będącego podmiotem działania, ma stać się normą jego działania, podlega bowiem uwewnętrznieniu. Bycie podmiotem rozumnym jest już konsekwencją wyboru moralnego. Mimo presji popędów i namiętności wola ludzka jest w stanie wybrać prawdę.

Jak już powiedziano, Styczeń uważa, że prawda jest konkretna. Takie przekonanie ma swoje źródło w jego poglądach chrześcijańskich. Prawda nie jest czystą ideą, ale staje się pasmem ludzkich czynów, swoistym przeznaczeniem człowieka, co więcej: wspólnotą osób tak a nie inaczej przeżywających swoje działania.

Ponadto lubelski etyk twierdzi, że człowiek nie tylko poznaje prawdę, ale się z nią utożsamia. To także rys chrześcijański w pojmowaniu prawdy przez Stycznia. Teza ta stanowi jednak zarazem pochodną jego osobistych doświadczeń: życia w systemie zniewolenia, gdzie wypowiadane prawdy nie były wyrazem wewnętrznych przekonań tych, którzy je głosili. Stąd też tak często powtarzał on, że człowiek wprowadza prawdę we własne życie.

Na Stycznia sposób filozofowania wielki wpływ wywarła metoda personalistyczna, do której często się odwoływał. Uważał bowiem, że refleksja nad sobą jest refleksją nad historią. Człowiek musi uznać prawdę. Tischner, zwłaszcza w późniejszym okresie swojej twórczości, skłaniał się ku metodzie agatologicznej, niemniej jednak metoda personalistyczna była mu bliska. Styczeń nie utrzymywał, że w filozofii potrzebny jest powrót do obiektywizmu zasad, ale proponował personalizm obiektywny, a więc badania skupiające się na różnych drogach, jakimi ludzie zdążają do poznania prawdy, a jednocześnie pokazywał, że rozważanie doświadczanej w sumieniu prawdy nie przekreśla dążenia do odkrycia prawdy obiektywnej, dostępnej dla ludzkiego rozumu. Tym sposobem nakreślił zadanie dla filozofa: Ma on uczynić egzystencjalnie przekonującym to, co prawdziwe, i ostrzegać ludzi, by nie uznawali za prawdziwe tego, co doraźnie fascynuje. Człowiek powinien odkrywać prawdę wśród doświadczeń i problemów współczesnego świata, docierać do prawdy wcielonej historycznie, przede wszystkim do prawdy istnienia konkretnego człowieka czy też konkretnych społeczności. Człowiek musi poczuć smak prawdy, ową delectatio veritatis, o której pisał św. Augustyn[37]. Styczeń uważał, że lepiej podążać za Sokratesem, niż prowadzić czysto spekulatywne rozważania na temat prawdy.

Smakowanie prawdy możliwe jest tylko wtedy, gdy przyglądamy się konkretnym sytuacjom, w jakich przychodzi nam podejmować decyzje moralne. Taka wizja prawdy, konkretnej i wcielonej, odkrywanej głównie od wewnątrz, ma swoje fundamenty w doświadczeniu zdobytym w czasach sprzeciwu wobec

[37] Por. św. A u g u s t y n, *O państwie Bożym*, ks. XIX, rozdz. 19, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, t. 2, s. 426.

komunizmu. Stąd też Styczeń przytaczał szereg przykładów pokazujących, że w owych czasach wielu ludzi przebywało w więzieniu dlatego, że nie mogli sprzeniewierzyć się temu, co uznawali za prawdę. Byli wolni, chociaż pozostawali zamknięci w więziennych celach. Nie mogli sprzeciwić się własnemu sumieniu, mimo że bywali szantażowani i nakłaniani do podporządkowania się czemuś, co uważali za niewłaściwe. W czasie stanu wojennego, gdy zmuszano ludzi do podpisywania tak zwanej listy lojalności, Styczeń napisał list otwarty do generała Jaruzelskiego, w którym starał się go przekonać, że premier nie będzie miał pożytku z tych, których sumienie uda mu się złamać, ponieważ nie będą oni dobrymi obywatelami[38]. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu list ten odniósł skutek. Styczeń wiedział, że wszelkie reżimy wymagają, by ich ofiary udawały, że wierzą w to, do czego są zmuszane. Władze totalitarne nie starają się przekonywać o słuszności tego, co głoszą. Chcą jedynie wykorzenić z sumień ideę prawdy, wytworzyć przekonanie, że prawda nie istnieje i nie warto dla niej cierpieć. Obiecują wielkie nagrody za małe ustępstwa dokonane wbrew sumieniu. Wszak jeśli prawda nie istnieje, to nic nie upoważnia do krytykowania władzy, czyli tych, którzy aktualnie są silniejsi. Prawda uciskającego warta jest tyle samo co prawda uciskanego. Jest również subiektywna, a więc nieistotna. Pozostaje co najwyżej możliwość zawierania doraźnych kompromisów. Václav Havel w książce *Siła bezsilnych*[39] trafnie przedstawia tę sytuację na przykładzie sprzedawcy warzyw, któremu polecono wystawić w oknie propagandowy plakat. Spełniając polecenie wbrew swoim przekonaniom, kontynuował on grę narzuconą przez władzę, gdyby zaś tego nie uczynił, pozostałby wierny prawdzie. Myślę, że to stwierdzenie jest nadal aktualne, że obserwacje poczynione w czasach totalitaryzmu pozostają aktualne także w społecznościach demokratycznych, gdyż demokracja często wiąże się z relatywizmem. Odrzucając prawdę w imię obrony wolności, społeczności te de facto uznają prawdę silniejszego.

ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKA KRAJOWE I ZAGRANICZNE

Wpływ myśli Tadeusza Stycznia na krajowe i zagraniczne środowiska intelektualne przedstawiają między innymi autorzy książki wspomnianej na początku tego artykułu[40]. Niektórzy filozofowie, a zwłaszcza Rocco Buttiglio-

[38] Zob. *List ks. Tadeusza Stycznia do gen. Wojciecha Jaruzelskiego, premiera PRL (Lublin, 10 I 1982)*, „Ethos" 24(2011) nr 3(95), s. 319-321. Zob. też: A. W a l e s z c z y ń s k i, *Prawda jako warunek wolności w filozofii T. Stycznia*, „Acta Moralia Tyrnaviensia" 9(2019), s. 121-128; R. M o ń, *Rola ruchu „Solidarność" w zrozumieniu sensu wolności w latach 1980-1989*, „Acta Moralia Tyrnaviensia" 9(2019), s. 91-99.

[39] Zob. V. H a v e l, *Siła bezsilnych*, tłum. P. Godlewski, Oświata Niezależna–Spółdzielnia Wydawnicza Stop, Warszawa 1985.

[40] Por. M o ń, T o n d e l, K r o k o s, W a l e s z c z y ń s k i, dz. cyt., s. 111-115.

ne, zwracają szczególną uwagę na te dokonania Stycznia, które ukazują jego rozumienie zależności wolności od prawdy i jej konkretnego wymiaru.

Wiele wskazuje na to, że Styczeń przekonany był, iż prawda skłania ludzi do działania, przyśpiesza podejmowanie decyzji. Angażował się więc w obronę nienarodzonych. Uważał, że stosunek do nienarodzonych jest sprawdzianem prawości i demokratycznego charakteru państwa. Jak zauważa Buttiglione, filozofia Stycznia stanowi model filozofii pozostającej w bezpośrednim kontakcie z historią: „Jest to filozofia, która czerpiąc z konkretnych doświadczeń przeżywanych przez ludzi i naród w określonym momencie historii, stara się je zrozumieć w świetle prawd wiecznych, a jednocześnie stara się pokazać drogę, która prowadzi z nieba na ziemię, to znaczy ukazać sposób, w jaki dzisiaj prawdy wieczne mogą i powinny stać się formą naszego życia”[41].

Pisząc te słowa, włoski filozof wskazuje, że Styczeń doskonale zdawał sobie sprawę z trudności, jakie przeżywa myśl europejska w dwudziestym wieku, ale szansę ocalenia widział w przymierzu z demokracją zachodnią. Najważniejszą przyczynę obecnego kryzysu upatrywał w fałszywej antropologii, która nie dostrzega związku wolności z prawdą. Tylko dostrzeżenie tego pozwala wiązać demokrację z nienaruszalną wartością każdej osoby oraz chroni demokrację przed staczaniem się w korupcję, otwierającą drogę do nowej tyranii[42].

Buttiglione twierdzi ponadto, że Styczniowi udało się wykazać, iż tym, co nadaje człowiekowi jedność, czyniąc go człowiekiem, jest poznanie prawdy. „Dzięki niemu człowiek konstytuuje się jako podmiot – czy raczej współkonstytuuje, bo oczywiście konstytucję tę wyprzedza dar, jakim jest byt. […] Znaczy to, że prawda w sensie logicznym i prawda w sensie egzystencjalnym są ściśle ze sobą związane. Znaczy to również, że nie tylko emocja, nie tylko uczucie, lecz właśnie poznanie prawdy konstytuuje osobę”[43]. Zdaniem Buttiglionego Styczeń pokazał, że „ja” wyodrębnia się i odróżnia od „nie-ja” poprzez akt ustanowienia siebie (samoustanowienia) w stosunku do prawdy. Ustanawiając to, co uniwersalne (prawdę), człowiek może określić siebie jako podmiot różny od przedmiotu. Udało się zatem Styczniowi dokonać chrześcijańskiej interpretacji filozofii Johanna Gottlieba Fichtego[44] – udało się wykazać, iż można zbudować filozofię miłości, ujawniając, że światło prawdy przekazywane jest przez jedną osobę drugiej i że poprzez odzwierciedlenie prawdy drugiego mamy bardziej bezpośredni dostęp do prawdy niż poprzez

[41] B u t t i g l i o n e, *Urok polskiej etyki*, s. 317.

[42] Por. tamże, s. 341.

[43] *„Dzisiejsze moralne zwycięstwo jutro można przegrać...” Rozmawiają Rocco Buttiglione i Tadeusz Styczeń*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 24(2011) nr 3(95), s. 308.

[44] Por. tamże, s. 309.

odzwierciedlenie tylko jej fragmentów odnajdywanych w makrokosmosie[45]. Buttiglione uważa również, że Styczeń zdołał wykazać bezzasadność pewnych twierdzeń Hume'a. Odkrył bowiem syntetyczną jedność: „W poznaniu tego, co jednostkowe, jawi się to, co ogólne. Jednocześnie poznanie tego, co ogólne, rzuca światło na to, co jednostkowe – w ten sposób teoria i praktyka łączą się ze sobą. […] I nie może być inaczej – bo zanegowałbym siebie; prawdzie mogę zaprzeczyć, tylko zaprzeczając sobie samemu"[46].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Augustyn. *O państwie Bożym*. Translated by Wiktor Kornatowski. Vol. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.

Buttiglione, Rocco. "Urok polskiej etyki." Translated by Jarosław Merecki. In Buttiglione, *Etyka wobec historii*. Edited by Alfred Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

"'Dzisiejsze moralne zwycięstwo jutro można przegrać...' Rozmawiają Rocco Buttiglione i Tadeusz Styczeń." Translated by Patrycja Mikulska. *Ethos* 24, no. 3 (95) (2011): 307–18.

Havel, Václav. *Siła bezsilnych*. Translated by Piotr Godlewski. Warszawa: Oświata Niezależna and Spółdzielnia Wydawnicza Stop, 1985.

Moń, Ryszard. "Ethics Rooted in the History and Experience of Eternal Truths: On the Views of Tadeusz Styczeń." *Acta Moralia Tyrnaviensia* 4 (2011): 64–82.

———. "The Importance of Substantial Ethical Issues: Is the Diagnosis Made by Tadeusz Styczeń Correct?" *Studia Philosophiae Christianae* 48, no. 4 (2012): 5–20.

———. "Rola ruchu 'Solidarność' w zrozumieniu sensu wolności w latach 1980-1989". *Acta Moralia Tyrnaviensia* 9 (2019): 91–9.

Moń, Ryszard, Sylwia Tondel, Jan Krokos, and Andrzej Waleszczyński. *Tadeusz Styczeń*. Edited by Ryszard Moń, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019.

Styczeń, Tadeusz. "Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich." In Styczeń, *Solidarność wyzwala*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993.

———. "Czy etyka jest logiką chcenia?" In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.

———. "Etyka niezależna?" In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.

[45] Por. tamże, s. 311.

[46] Tamże, s. 317.

———. "Liberalizm po marksistowsku." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 5. *Człowiek darem: Życie – Rodzina – Państwo – Prawda*. Edited by Cezary Ritter. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2014.

———. "List do gen. Wojciecha Jaruzelskiego, premiera PRL (Lublin, 10 I 1982)." *Ethos* 24, no. 3 (95) (2011): 319–21.

———. "Sposoby uprawiania etyki w Polsce." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.

———. "W sprawie uzasadniania norm moralnych." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.

———. "Wolność w prawdzie." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

———. "Wolność z prawdy żyje: Wokół encykliki 'Veritatis splendor.'" In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

Szostek, Andrzej. "O respekcie dla moralnej mocy prawdy: Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem Styczniem." *Ethos* 24, no. 3 (95) (2011): 150–60.

Szostek, Andrzej, and Alfred Wierzbicki, eds. *Codzienne pytania Antygony: Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2001.

Ślipko, Tadeusz. "Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice 'Veritatis splendor.'" In *W prawdzie ku wolności: W kręgu encykliki „Veritatis splendor"*. Edited by Edward Janiak. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny, 1994.

Tischner, Józef. "Człowiek przez okna systemu." In Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków: Instytut Wydawniczy Znak, 2000.

———. "Wolność w blasku prawdy." *Tygodnik Powszechny* 47, no. 48 (1993): 1, 5–6.

Waleszczyński, Andrzej. "Prawda jako warunek wolności w filozofii Tadeusza Stycznia." *Acta Moralia Tyrnaviensia* 9 (2019): 121–8.

Wiśniewski, Ludwik. *Blask wolności*. Kraków: Biblioteka "Tygodnika Powszechnego," 2015.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Ryszard MOŃ – Autonomia jako autotranscendencja w prawdzie. O etyce wyrosłej z doświadczenia dziejowego i przeżywania prawd wiecznych
DOI 10.12887/33-2020-1-129-17

Artykuł ukazuje jeden z najważniejszych aspektów etyki Tadeusza Stycznia, a mianowicie zależność między wolnością a prawdą, oraz prezentuje związane z tym zagadnienie tożsamości i przekraczania siebie. Autor przedstawia

najpierw siedem obszarów, w których polemizowano z poglądami Stycznia lub w których on podejmował polemikę z innymi filozofami, oraz ukazuje zakorzenienie etyki Stycznia w doświadczeniu dziejowym i przeżywaniu odwiecznych prawd. Następnie omawia rozróżnienie dwóch sposobów odkrywania prawdy: w poznaniu zewnętrznym i w akcie sumienia, gdzie prawda jawi się jako autoafirmacja. Styczeń był przekonany, że nie wystarczy poznać prawdę – należy ją jeszcze wprowadzić w konkretne sytuacje życiowe, by ją w nich uznać. Chociaż pozostawał on wierny tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, to jednak poszukiwał prawdy konkretnej, dającej się odnaleźć w aktualnej sytuacji egzystencjalnej, poświadczonej życiem konkretnej osoby. Ukazywał człowieka jako jednostkę pozostającą w relacji do społeczeństwa, nie zaś tylko jako myślący i poznający podmiot, oddzielony od innych. Punkt wyjścia w poszukiwaniu prawdy i dobra upatrywał w doświadczeniu osoby. Ostatnia część tekstu poświęcona jest omówieniu oddziaływania poglądów Stycznia na krajowe i zagraniczne środowiska intelektualne oraz jego diagnozy kryzysu myśli europejskiej.

Słowa kluczowe: prawda, wolność, tożsamość, transcendencja, polemiki, oddziaływanie, wpływ

Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

Kontakt: Katedra Antropologii Filozoficznej i Etyki, Instytut Filozofii Chrześcijańskiej, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
E-mail: ryszard.mon@gmail.com
Tel. 695-195-255
https://www.pwtw.pl/ks-prof-ryszard-mon/

Ryszard MOŃ, Autonomy as Self-transcendence in Truth: On the Ethics Rooted in the Lived Experience of History and of the Eternal Truths

DOI 10.12887/33-2020-1-129-17

The article addresses one of the most important aspects of the ethics developed by Tadeusz Styczeń, namely, that of the interdependence of freedom and truth, discussing also the related issue of identity and self-transcendence. First, the author describes seven areas of the debate initiated either by Styczeń himself or by his adversaries, at the same time showing his ethics as grounded in the lived experience of both history and the eternal truths. Next, the author presents a distinction, proposed by Styczeń, between two ways of discovering truth: by external cognition and by an act of conscience, where acknowledging truth is

tantamount to the subject's self-affirmation. Styczeń argued that truth, once it is known, must be acted upon by a person and thus acknowledged by her in particular situations of her life. Remaining faithful to the Aristotelian and Thomistic tradition, Styczeń explored 'particular' truths found in current existential contexts and attested to in an actual persons' lives. He described the human being as an individual who exists but in a relation to society and not merely as a thinking and knowing subject, separated from others. In Styczeń's view, the experience of personhood is the starting point for the search for truth and goodness. The concluding part of the text focuses on the influence of Styczeń's ideas on Polish and international intellectual milieus and on an analysis of his diagnosis of the crisis of the European thought.

Keywords: truth, freedom, identity, transcendence, polemics, influence/impact

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "On Personal Identity and Transcendence: Insights into the Ideas put forward by Tadeusz Styczeń in his 'Być sobą to przekraczać siebie,'" held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 13 December 2019.

Contact: Katedra Antropologii Filozoficznej i Etyki, Instytut Filozofii Chrześcijańskiej, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: ryszard.mon@gmail.com
Phone + 48 695-195-255
https://www.pwtw.pl/ks-prof-ryszard-mon/

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 352-364
DOI 10.12887/33-2020-1-129-18

Ks. Stanisław SUWIŃSKI

BYĆ SOBĄ, ABY SIEBIE PRZEKRACZAĆ
Refleksje nad zagadnieniem autotranscendencji w ujęciu Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły–Jana Pawła II*

Styczeń pokazywał, że doświadczenie miłości, w jej sensie moralnym, towarzyszy każdemu aktowi afirmacji osoby i każdemu aktowi afirmacji prawdy – nawet prawdy pozornie banalnej. Człowiek jest wprawdzie osobą od pierwszej chwili swego istnienia, ale doświadcza siebie jako osoby, jako wolnego i racjonalnego bytu, poprzez odniesienie do innych. W ten właśnie sposób odkrywa podstawową rolę prawdy w miłości.

Święty Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej poświęconej Kościołowi w Europie zwraca uwagę na wartość nadziei, jaką nosi w sobie każdy człowiek, a w szczególności chrześcijanin: „Człowiek nie może żyć bez nadziei: jego życie straciłoby bez niej wszelkie znaczenie i stałoby się nie do zniesienia"[1]. Współczesny chrześcijanin zwykle usiłuje zaspokoić potrzebę nadziei w sposób doraźny, przynoszący nietrwałe skutki, ograniczone tylko do niego samego i do wymiaru ziemskiego – bez otwarcia się na Transcendencję. U podstaw człowieczeństwa winno leżeć pragnienie nadawania sensu życiu, umożliwiające dostrzeganie jego celu i perspektywy wiecznej. Tę zdolność człowiek zyskuje dzięki otwarciu się na drugą osobę. Dlatego też w jego wychowaniu istotną rolę odgrywa kształtowanie postawy miłości. Ona zaś w swej najgłębszej istocie wyrasta z prawdy o człowieku.

DUCHOWOŚĆ

Pojęcie duchowości pojawiło się w latach dwudziestych piątego wieku w listach Pelagiusza. W jednym z nich autor napomina dorosłego neofitę Thesiphonta słowami: „Age, ut in spiritualitate proficias" (Postępuj tak, abyś wzrastał w tym, co duchowe)[2]. Od początku pojęcie to wskazywało na głęboki sens

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

[1] J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 10.

[2] Cyt. za: M. C h m i e l e w s k i, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 70. Zob. A. S o l i g n a c, hasło „Spiritualité.

religijno-moralnego zaangażowania człowieka i dotyczyło jego odniesienia do Boga oraz do tego wszystkiego, co wiązało się z nadprzyrodzonością, z czasem jednak znaczenie terminu „duchowość" uległo zmianie. Współcześnie nadaje mu się różnorakie sensy, niekiedy dalekie od sensu pierwotnego. Nie można zatem – jedynie z uwagi na samo podobieństwo brzmieniowe – stawiać znaku równości między na przykład „duchowością chrześcijańską" a „duchowością dalekowschodnią" czy jakąkolwiek inną. Mając na względzie różnorodne funkcje znaczeniowe, jakie pełni to pojęcie, wolno jednak i należy wskazywać na jego element pierwotny, wspólny dla różnych zastosowań słowa „duchowość". Element ten odnaleźć można w antropologii kard. Karola Wojtyły, której liczne ślady obecne są w całym jego późniejszym, papieskim nauczaniu.

Jan Paweł II prezentuje określoną wizję życia duchowego, u której podstaw z jednej strony obecny jest chrześcijański personalizm, z drugiej zaś chrystocentryzm. Inaczej mówiąc, punkt wyjścia tej koncepcji duchowości stanowi personalizm, a punkt dojścia chrystocentryzm. Karol Wojtyła mianem duchowości określa wpisaną w naturę człowieka jako istoty rozumnej i wolnej możliwość przekraczania samego siebie, czyli autotranscendencję. „Wskazuje ona na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu, na wychodzenie poza podmiot poznający w kierunku przedmiotu"[3] – czytamy w studium *Osoba i czyn*. Dalej autor pisze: „Na doświadczeniu transcendencji osoby w czynie […] opiera się przekonanie o duchowości człowieka. […] Wszystko to, co składa się na transcendencję osoby w czynie, co o niej stanowi, jest ujawnieniem duchowości"[4].

Duchowość wskazuje na osobową jedność człowieka, a więc ścisłą zależność ciała, psychiki, uczuć oraz sfery religijno-duchowej. Bóg, powołując człowieka do istnienia z miłości, powołuje go też do miłości. Stwórca zaszczepił zdolność miłowania w człowieczeństwie. Myśl tę wyraził w swoim nauczaniu św. Jan Paweł II: „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej"[5].

Miłość stanowi zatem zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka, uzdalnia osobę – jako integralną istotę cielesno-duchową – do transcendowania siebie. Poprzez czyn osoby miłość wiąże się z tak zwanymi transcendentaliami, czyli takimi wartościami, jak: byt, prawda, dobro i piękno. W tym, co jest prawdziwe, dobre i piękne, przejawia się duchowość człowieka. Poszukiwanie

---

I. Le mot et l'histoire", w: *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique*, t. 14, red. A. Derville, P. Lamarche, Beauchesne, Paris 1990, kol. 1142n.

[3] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 218.

[4] Tamże, s. 220.

[5] J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 11.

duchowości otwiera na prawdę, na kulturę, ale przede wszystkim kieruje ku spotkaniu z osobą – na tym polega specyfika człowieczeństwa i ducha ludzkiego, który chce być sobą.

BYĆ NAJPIERW SOBĄ

Ks. Tadeusz Styczeń w eseju *Objawiać osobę*[6] zawarł fundamentalną prawdę o człowieku: aby adekwatnie odpowiedzieć na godność innej osoby, trzeba najpierw poznać prawdę o samym sobie i zaafirmować własną godność. Podążając za myślą Karola Wojtyły, Styczeń twierdzi, że godność to właściwość osoby ludzkiej, która utożsamia się z osobą, odsłania się w doświadczeniu moralnym i jawi się w powinnościach wobec osoby własnej, innych osób oraz świata rzeczy. W przestrzeni tych odniesień deontologicznych funkcjonuje również ludzka komunikacja jako szeroko pojęta relacja interpersonalna. Można zatem powiedzieć, że wszelka komunikacja nakłada się na owe odniesienia i przez nie się wyraża[7]. Osoba ludzka jest fundamentem komunikacji międzyludzkiej; dzięki wymiarowi osobowemu człowiek może nawiązywać relacje z innymi.

Wydaje się, że łatwo jest wyjaśnić pojęcie bycia sobą, znacznie trudniejsze okazuje się jednak bycie sobą w praktyce (w czasach panowania systemu komunistycznego dla wielu osób stanowiło to zapewne poważny problem). Chciałbym postawić dwie tezy dotyczące tego pojęcia.

Po pierwsze, nie wiemy dokładnie, co znaczy „być sobą". Każdy z nas ma w tej kwestii jakieś intuicyjne przekonanie i odczuwa dyskomfort, gdy ktoś mu zarzuci, że nie jest on sobą, albo gdy sam to dostrzeże.

Po drugie, wartość bycia sobą jest dyskusyjna. Przeciętny obserwator życia może postawić pytanie: Dlaczego mamy być sobą, skoro łatwiej, wygodniej, a czasem piękniej jest sobą nie być? Twierdzę, że bycie sobą stanowi zagadkę, chociaż może się wydawać, że wszyscy rozumiemy, na czym ono polega. Co zatem wiemy?

Adam Workowski w artykule opublikowanym na łamach miesięcznika „Znak" pisze, że bycie sobą jest czymś, co można osiągnąć, podążając trzema podstawowymi drogami[8]:

Pierwsza droga to panowanie nad własnym życiem, autonomia. Współcześnie autonomia rozumiana jest w następujący sposób: Żyjemy w świecie,

---

[6] Zob. T. S t y c z e ń, *Objawiać osobę*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 261-268.

[7] Zob. t e n ż e, *Zakończenie*, w: tenże, *W drodze do etyki*, s. 269-272.

[8] Por. A. W o r k o w s k i, *Sztuka bycia sobą*, „Znak" 2014, nr 1(704), s. 56n. (https://www.miesiecznik.znak.com.pl/7042014adam-workowskisztuka-bycia-soba/).

mamy pewne pragnienia i wybieramy z nich te, które są ważne i które my sami uważamy za ważne. Jeśli potrafimy to uczynić, będziemy sobą. Wydaje się, że w niektórych sytuacjach, nawet wtedy gdy zniewalają nas okoliczności zewnętrzne (na przykład ktoś stosuje wobec nas przemoc) bądź wewnętrzne (na przykład nałóg), jesteśmy w stanie ocenić, co jest ważne, i możemy przynajmniej starać się zrealizować owe pragnienia. Miarą naszej autonomii jest to, na ile potrafimy zapanować nad życiem, a więc kierować się własnymi wyborami.

Kolejna droga to droga autentyczności. Zasadniczo polega ona na realizowaniu, spełnianiu czy rozwijaniu w sobie tego, co jest istotnie nasze: naszych pragnień, talentów, spotkań, a więc doświadczeń, które są dla nas najcenniejsze, z którymi przyszliśmy na świat, oraz naszych najgłębiej zakorzenionych marzeń. Tak rozumiane spełnienie stanowi jeden z warunków szczęścia – zdaniem niektórych nawet warunek wystarczający. Główną ideę tej drogi można zatem ująć w następujący sposób: Być sobą to realizować, spełniać samego siebie.

Trzecia droga to droga autokreacji. Oznacza ona uwolnienie się od ograniczeń własnej natury, otwartość na zmiany, ciągły rozwój, możliwość stałego kształtowania siebie, a także zachowanie dystansu wobec samego siebie. Może należy starać się o to, by nie pozostawać niewolnikiem własnych dobrych i złych przyzwyczajeń? Im jednak jesteśmy starsi, tym mniejszy staje się zakres naszej wolności. Wraz z upływem lat zmniejsza się nasza „plastyczność" wobec zmian, umiejętność „podania siebie w wątpliwość" i zdolność autokreacji. Narasta wówczas lęk, obawa przed zejściem z utartego szlaku, po którym przez lata kroczyliśmy, świadomość, że inne ścieżki bywają niebezpieczne i łatwo się na nich potknąć[9].

Współcześni ludzie za kwintesencję bycia sobą uważają postawę wyrażającą się w stwierdzeniach: „Jakim mnie Boże stworzyłeś, takim jestem" lub – w wersji triumfalistycznej – „Jestem, jaki jestem". Idea autokreacji domaga się wolności od własnej natury, nabrania dystansu wobec najgłębiej zakorzenionych w człowieku cech, przyzwyczajeń i przekonań o sobie i świecie. Ciągle wybierając i tworząc siebie na nowo, porzucając stare sposoby istnienia, stanowimy po części swoją własną kreację. Jeśli nie jest to tylko zabawa w przybieranie tożsamości, czyli karykatura tworzenia siebie, przyjmujemy za własną kreację pełną odpowiedzialność. Czy jednak dążenie do ideału autokreacji – nieokiełznana pasja w tworzeniu samego siebie – nie grozi zagubieniem siebie?

Może się okazać, że ktoś czuje się szczęśliwy jako niewolnik: spełnia się w niewoli, nie chce być autonomiczny, nie chce wybierać, pragnie, by nim kierowano, ale w taki sposób, żeby pozostał sobą. Podejście to bywa niekie-

[9] Por. tamże.

dy bardzo autentyczne. Czy gdybyśmy mieli zapewnioną wygodę i posiadali rzeczy, o których marzymy, to wolność byłaby naprawdę czymś tak ważnym? Podobna kwestia pojawia się obecnie na przykład w debacie dotyczącej aktywności zawodowej kobiet: Czy kobieta może się realizować, rezygnując z pracy zarobkowej na rzecz prowadzenia domu i wychowywania dzieci? Jak postrzegać uległą żonę, która uważa, że jej mąż ma zawsze rację? Może rzeczywiście czuje się spełniona w małżeństwie i odnajduje w nim swoje powołanie. Jaki sens miałoby odebranie jej możliwości realizowania siebie w ten sposób?

Zdarza się, że ktoś w pewnym momencie porzuca swoje dotychczasowe życie i zostaje mnichem bądź pustelnikiem. To specyficzne – w obliczu dzisiejszej niechęci do życia ubogiego – powołanie zakotwiczone jest w Bogu. Czy zatem prowadzi ono do realizacji samego siebie, czy przeciwnie, stanowi realizację drogi Boga? Czy takie porzucenie siebie oznacza zdradę, czy raczej odwagę pójścia za głosem Pana? Może właśnie na tym polega odnalezienie samego siebie? Trudno sformułować jednoznaczne odpowiedzi na powyższe pytania.

W PRAKTYCE ŻYCIA

W praktyce bycie sobą wymaga przestrzegania określonych zasad. Można by wskazać – z pewnym uproszczeniem – trzy reguły. Pierwsza dotyczy nadawania jedności własnemu życiu. Gdy dokonuję wyboru, to w konsekwencji zmienia on całą konstrukcję mojego życia; nawet jeśli po pewnym czasie dokonam innego wyboru dotyczącego tej samej sprawy, to poprzedni wybór nie zostanie całkiem pozbawiony znaczenia, ponieważ w jego wyniku ja sam już się zmieniłem. Każdy wybór w chwili dokonania go zmienia konfigurację ludzkiej egzystencji: ważne stają się dla człowieka rzeczy inne niż te, które dotąd cenił, co innego pragnie teraz zrealizować. Jedność życia zależy przede wszystkim od prawości intencji: od jasnej i trwałej decyzji podjętej z miłości do Boga i człowieka, nie zaś motywowanej ambicją albo wynikającej z jakiejś formy egoizmu. Jeśli dokonujemy wyborów w odniesieniu do Boga i w poszukiwaniu Jego chwały, a nie odniesieniu do ludzi i w poszukiwaniu własnej chwały, osobistej satysfakcji lub podziwu innych, konsekwentnie budujemy swoją historię. Jedność życia ma decydujące znaczenie dla każdego człowieka. Jak naucza Jan Paweł II, wszystko powinno być okazją do zjednoczenia z Bogiem i do służby innym[10].

Dokonując wyborów, kształtujemy swoją tożsamość. Obecnie często mówi się o tak zwanej tożsamości narracyjnej[11]. W tym znaczeniu kształtowanie

[10] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 17, 59.

[11] Zob. J.S. B r u n e r, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1990, nr 4, s. 3-17.

tożsamości jest analogiczne do budowania narracji w tekstach literackich. Rozumiemy samych siebie w taki sposób, w jaki rozumiemy treść książki. Narracja naszego życia, to, co nazywamy sztuką bycia sobą, polega zatem na kreowaniu pewnego rodzaju historii. Niekiedy opowieść ta jest małym esejem, a niekiedy staje się epopeją. Sedno sprawy leży nie w tym, żeby – mówiąc metaforycznie – napisać grubą książkę, ale żeby książka ta miała własny, niepowtarzalny sens. Wybory dokonywane przez człowieka albo rozwijają jego tożsamość, albo mają na nią wpływ destrukcyjny.

Druga reguła nakazuje zachowanie egzystencjalnej czujności. Wyborów dokonujemy zawsze „tu i teraz". Jedność nadają naszej egzystencji nie tylko wielkie wybory życiowe, ale niekiedy nawet drobne decyzje. Każdy dramaturg wie, że jedno słowo, pozornie nieważny szczegół, może zmienić konstrukcję sztuki. Zagubienie samego siebie polega zwykle na tym, że umyka nam jakaś ważna chwila – nie wyczuwamy, iż mamy do czynienia z sytuacją, która wymaga naszej natychmiastowej akceptacji lub natychmiastowego zaprzeczenia[12].

Trzecia reguła brzmi: bądź solidarny z każdym drugim. Na czym polega rola „każdego drugiego"? Drugi człowiek niejako mnie budzi, otwiera przede mną nowe światy, umożliwia mi tworzenie siebie. Niekiedy potrafi pomóc mi przejść przez „noc ciemną", w której jestem obojętny wobec siebie, nie potrafię lub nie mogę być sobą[13]. Przypomina mi też o ideale bycia sobą, ideale, który w trudnych chwilach zdaje się odchodzić w cień, ale zawsze pozostaje osią, wokół której buduję sensowność świata i samego siebie.

Niektórzy twierdzą, że „bycie sobą" jest owocem egoizmu, miłości własnej, która odgradza nas od innych ludzi. Jednakże to dzięki innym potrafimy rozpoznać i tworzyć samych siebie[14]. Tylko śpiewając z drugim człowiekiem, mogę uchwycić własny ton. Miłość własna nie oddala nas od innych, lecz do nich przybliża, pozwala na autentyczne i swoiste współbycie z drugim człowiekiem. Egoizmem jest zaś poprzestanie na miłości własnej. Św. Katarzyna ze Sieny, oburzona postępowaniem władz Florencji, pisała: „Wy, Panowie, którzy właśnie doszliście do władzy, chcecie wszystko zreformować, zastąpić jedną klasę inną, ale kochacie tylko was samych, nic was nie obchodzi dobro ogólne, jesteście stronniczy i to wam przeszkadza w myśleniu o wielkości wa-

[12] Por. F r a n c i s z e k, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, nr 158.

[13] Doświadczenie to opisuje św. Jan od Krzyża (zob. Św. J a n o d K r z y ż a, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 463-477; por. S e r a f i n M. o d T r ó j c y P r z e n a j ś w i ę t s z e j, *Geniusz św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych Flos Carmeli, Poznań 2009, s. 49-52.

[14] Zob. M. S t r a ś - R o m a n o w s k a, *Tożsamość w czasach dekonstrukcji*, w: *Oblicza tożsamości: perspektywa interdyscyplinarna*, red. B. Zimoń-Dubowik, M. Gamian-Wilk, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2008, s. 19-30.

szej Ojczyzny. Jesteście bezpłodni, bo brak wam miłości do innych. Jesteście niesprawiedliwi, nie dbając o krzywdy, które czynicie. Twierdzicie, że chcecie zreformować wasze miasto, ale ja, ja wam mówię, że ten zamiar nigdy nie zostanie wykonany, jeżeli nie zmusicie się do odrzucenia nienawiści i niechęci z waszych serc i odrzucenia egoistycznej miłości do własnej osoby”[15].

NIKT NIE ŻYJE DLA SIEBIE

„Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie” (Rz 14,7) – wymownym przykładem urzeczywistnienia słów św. Pawła jest biografia trapisty Thomasa Mertona, jednego z najbardziej znanych na świecie pisarzy katolickich. Merton urodził się w roku 1915 we Francji, zmarł tragicznie 10 grudnia 1968 roku w Bangkoku. Napisał wiele książek poświęconych zagadnieniom życia wewnętrznego, modlitwy i kontemplacji. Obdarzony wielkim talentem literackim, sławę zyskał nie tylko dzięki pionierskim dziełom o duchowości kontemplacyjnej, lecz także dzięki niezachwianej wierze w wartość chrześcijańskiej aktywności społecznej. Zwykle trapiści stronią od popularności, Merton jednak, pozostając w klasztorze Gethsemani w stanie Kentucky, przyciągał uwagę rzesz czytelników. W książce *Posiew kontemplacji* autor ten definiuje fałszywe „ja” i przestrzega przed nim: „Moje urojone, własne «ja» jest osobą, która chciałaby istnieć poza zasięgiem promienia Bożej woli i Bożej miłości, poza życiem i rzeczywistością. A takie istnienie może być tylko ułudą”[16]. Z jednej strony często słyszymy, że przyszło nam żyć w indywidualistycznym społeczeństwie[17], w którym każdy najbardziej ceni sobie bycie wyjątkowym i postępowanie w zgodzie ze sobą. Z drugiej zaś strony nietrudno zauważyć, że wiele osób przyjmuje postawę konformistyczną i woli dostosowywać się do innych. Dlaczego bycie sobą bywa takie trudne? Z jakiego powodu boimy się pokazać otoczeniu swoją prawdziwą twarz?

Karol Wojtyła w *Promieniowaniu ojcostwa* zawarł wizję szczególnej relacji „ja” do „ty”, które jest „drugim ja”. Główna postać tego misterium, Adam, mówi: „Teraz muszę siebie w tobie znajdować, jeśli ciebie mam w sobie znaleźć. / [...] / Miłość bowiem nie pozostawia swobody chcenia i temu, kto miłuje, i temu, kogo miłuje – / a jednocześnie miłość jest wyzwoleniem

[15] Cyt. za: M.H. J e t t e, *Święta Katarzyna ze Sieny*, tłum. J. Mazur, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979, s. 118.

[16] T. M e r t o n, *Posiew kontemplacji*, tłum. M. Morstin-Górska, oprac. M. Tarnowska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1989, s. 20.

[17] Por. D. R u s z k i e w i c z, *Życie w pojedynkę – ucieczka od rodziny czy znak naszych czasów?*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, Łódź 2008, s. 67.

z wolności, wolność bowiem sama dla siebie byłaby straszna”[18]. Istotą tej szczególnej relacji jest dar z siebie dla drugiego człowieka. Zapewne niewielu z nas potrafi tak miłować. Ludzie często ukrywają własne poglądy i zainteresowania, swoje nietypowe cechy i słabości. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest z pewnością przede wszystkim strach przed odrzuceniem (w skrajnych przypadkach – nullofobia) i przed brakiem akceptacji społecznej. Obawiamy się tego, jak zostaną odebrane nasze słowa i czyny. Przebywając w jakimś towarzystwie, często nieświadomie dostosowujemy do niego swoje zachowanie, gesty i sposób wypowiadania się. Osoby, które nie potrafią dopasować się do otoczenia, uważane są za źle wychowane lub egoistyczne. Z jednej strony lubimy jasno określone zasady, ład i porządek, a z drugiej marzymy o większej swobodzie i szczerości[19].

Od dzieciństwa kształtuje się w nas przekonanie, że powinniśmy definiować swoją wartość w oparciu o sympatię i aprobatę innych osób. Często słyszymy uwagi typu: „Jak będziesz taki humorzasty, to nikt nie będzie cię lubił”; „Zachowując się tak, przynosisz mi wstyd. Co ludzie sobie o nas pomyślą?”; „Jeśli nie zadbasz trochę o siebie, żadna kobieta cię nie zechce”. Komunikaty takie sprawiają, że podświadomie zaczynamy uznawać opinie otoczenia za główny wyznacznik naszych wad i zalet, a liczbę znajomych i przychylnych nam osób za miernik życiowego sukcesu (o tym dążeniu do popularności świadczy na przykład zbieranie „lajków” na profilach społecznościowych). Uczymy się, w jaki sposób zabiegać o uznanie i podziw, oraz dopasowujemy się do sztucznie wykreowanego „ideału”. Dość wcześnie dowiadujemy się, że niektórymi poglądami nie należy się dzielić, że defekty wyglądu oraz określone zachowania wypada ukrywać oraz że pewne cechy powszechnie uznawane są za negatywne, a inne zapewniają społeczną aprobatę.

KU CZŁOWIEKOWI I BOGU

Do dobrego funkcjonowania człowiek potrzebuje wsparcia życzliwych mu osób. Nasze szczęście zależy między innymi od tego, czy mamy w swoim życiu kogoś, komu możemy ufać i kto pomoże nam w trudnych chwilach. Nie oznacza to jednak, że w imię przyjaźni czy innego rodzaju więzi warto zatracić samego siebie. Jeśli bez nieustannej aprobaty innych czujemy się „niekompletni”, jest to sygnał ostrzegawczy wskazujący na nieprawidłowość w sferze bycia sobą. Nie sposób przypodobać się wszystkim i dostosować się do każdego

[18] K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 248.

[19] Por. A. K ę p i ń s k i, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 47.

człowieka spotkanego na drodze swojego życia. Co więcej, zdobywana w ten sposób sympatia tylko pozornie poprawia samoocenę osoby – w pewnym stopniu bowiem zdaje ona sobie sprawę z tego, że otoczenie faktycznie aprobuje nie ją, lecz jej sztucznie wykreowany, nieprawdziwy wizerunek. Sytuacja taka zmusza do nieustannego kontrolowania swoich zachowań i podtrzymywania stworzonej iluzji. W pogoni za akceptacją społeczną człowiek niekiedy podejmuje działania nie tylko niezgodne z jego preferencjami, ale także wykraczające poza akceptowane przez niego normy moralne. Takie postępowanie uniemożliwia nawiązanie głębszych relacji międzyludzkich oraz prowadzi do obniżenia zarówno poczucia własnej wartości, jak i poczucia szczęścia.

Wielkość miłości mierzy się miarą przekraczania siebie, dlatego też przeciwieństwem miłości nie jest nienawiść, lecz narcyzm, egocentryzm. Miłość wyzwala człowieka z więzienia jego własnego „ja", pozwala przekroczyć samego siebie i wyjść poza sferę swoich interesów. Uwalniając się od siebie, można zbliżyć się do Absolutu. Taka wolność przynosi wyjątkowe doświadczenie Boga[20]. Francuski filozof Gabriel Marcel przeciwstawiał miłości ofiarnej – takiej, w której jedna osoba ofiarowuje się drugiej – „miłość posiadania", charakteryzującą się dążeniem do zawładnięcia drugą osobą. Posiadanie drugiego człowieka przekreśla możliwość przyjęcia jego dobrowolnej ofiary. Nie możemy kochać Boga miłością posiadającą[21]. Pragnienie, by posiadać Boga jak bożka szczęścia i „używać" Go do spełniania własnych życzeń, jest przeciwieństwem prawdziwej wiary.

Niekiedy sprzeniewierzamy się prawdzie, licząc, że nasza lojalność wobec innych zostanie wynagrodzona. Ostatecznie jednak człowiek odpowiada za swoje postępowanie przed Chrystusem i musi sprostać Jego wymaganiom (por. Mt 10,37-42): nieść swój krzyż i pomagać tym, którzy pod ciężarem krzyża upadają, dostrzegać Chrystusa w prześladowanych, mieć otwarte serce dla pozbawionych domu. Solidarność z każdym człowiekiem oznacza właśnie przekraczanie siebie ku każdemu drugiemu. Owo przekraczanie siebie Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń określają jako transcendencję osoby: w relacji do innych ludzi oraz w odniesieniu do Boga.

W wielu tekstach, zwłaszcza z ostatniego okresu swojej twórczości, Styczeń pokazywał, że doświadczenie miłości, w jej sensie moralnym, towarzyszy każdemu aktowi afirmacji osoby i każdemu aktowi afirmacji prawdy – nawet prawdy pozornie banalnej. Człowiek jest wprawdzie osobą od pierwszej chwili swego istnienia, ale doświadcza siebie jako osoby, jako wolnego i racjonalnego

[20] Zob. M. Z b o r a l s k a, *Przekraczanie siebie fundamentalną kategorią antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce" 6(2012) nr 1, s. 127-141.

[21] Por. G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962, s. 34.

bytu, poprzez odniesienie do innych. W ten właśnie sposób odkrywa podstawową rolę prawdy w miłości. Wymiar moralny obecny jest w każdym akcie osoby. Człowiek powinien kochać nie po to, by być kochanym, ale dlatego, że miłość jest przedmiotem nakazu moralnego[22].

Powyższe rozważanie na temat przekraczania siebie suponuje określoną wizję osoby ludzkiej. Pokazuje, że spełnianie się osoby nie dokonuje się w egoistycznym zamknięciu, oznaczającym odwrócenie się od drugiego człowieka i od Boga, nie może się też urzeczywistnić jedynie w stosunkach międzyludzkich, z pominięciem wymiaru wertykalnego i własnej dojrzałości osobowej, ani nawet w ramach wyłącznej więzi z Bogiem, jeśli nie przekłada się ona na relację z innymi ludźmi i z samym sobą.

W człowieku istnieje pewna fundamentalna tęsknota do przekraczania siebie i jednoczenia się z Bogiem oraz z drugim człowiekiem. W odniesieniu do Boga tęsknota owa – wzmacniana nadzieją – skłania do rozwijania życia duchowego poprzez modlitwę, medytację i ascezę. Człowiek dopiero wtedy staje się w pełni człowiekiem, kiedy jest zjednoczony z Bogiem, miłując bliźniego i siebie. Takie przekonanie żywi wielu ludzi prowadzących głębokie życie duchowe. Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób człowiek może przekroczyć siebie samego oraz swoje ludzkie ograniczenia. Czyż nie pozostaje zawsze w granicach własnego człowieczeństwa? Czy może „dosięgnąć" Boga, czy też dostępne są mu jedynie jego własne projekcje i wyobrażenia o Bogu? Odpowiedź na te pytania odnaleźć można w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, ostatniej encyklice ogłoszonej przez Jana Pawła II. Napisał w niej: „Pięknie jest zatrzymać się z Nim [Chrystusem – S.S.] i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13, 25), poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca"[23]. Jan Paweł II pozostawił też szczególne świadectwo – są nim zachowane w naszej pamięci wizerunki modlącego się w skupieniu Papieża: odprawiającego Mszę Świętą albo odmawiającego różaniec w ogrodach watykańskich czy w czasie wakacji w górach…

*

Przesłanie, które w swoim dziele zawarł ks. Tadeusz Styczeń, nie może pozostać tylko przedmiotem pracy etyków czy filozofów; powinno być rozwijane także w myśli teologicznoduchowościowej. Głoszony przez niego personalizm, mocno osadzony w nauczaniu Karola Wojtyły, jest szczególnie ważny

[22] Zob. T. S t y c z e ń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 83-106.

[23] J a n P a w e ł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 25.

obecnie, gdy w różnych obszarach życia społecznego, a także kościelnego, coraz większą popularność wydaje się zyskiwać wizja „zamazanej prawdy" o człowieku. Dzieje człowieka pozostają jednak zawsze spotkaniem z miłością w prawdzie o sobie samym. Rezultat tego spotkania nigdy nie jest przesądzony. Toteż przesłanie, które nam pozostawił Styczeń[24], stanowi wezwanie, abyśmy nie ulegając duchowi czasu, bronili wizji bycia sobą, by sobie przekraczać.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bruner, Jerome Seymur. "Życie jako narracja." *Kwartalnik Pedagogiczny*, no. 4 (1990): 3–17.

Chmielewski, Marek. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.

Franciszek. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate.* http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.

Jan od Krzyża. "Noc ciemna." In Jan od Krzyża, *Dzieła*. Vol. 1. Translated by Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2004.

Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html.

———. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

———. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html.

———. Encyklika *Ecclesia in Europa*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.

Jette, Marie-Henri. *Święta Katarzyna ze Sieny*. Translated by Jerzy Mazur. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1979.

Kępiński, Antoni. *Lęk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002.

Marcel, Gabriel. *Być i mieć*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1962.

Merton, Thomas. *Posiew kontemplacji*. Translated by Maria Morstin-Górska. Edited by Maria Tarnowska. Kraków: Instytut Wydawniczy Znak, 1989.

Ruszkiewicz, Dorota. *Życie w pojedynkę: Ucieczka od rodziny czy znak naszych czasów?* Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, 2008.

[24] Por. T. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

Serafin M. od Trójcy Przenajświętszej. *Geniusz św. Jana od Krzyża*. Poznań: Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych Flos Carmeli, 2009.

Solignac, Aimé. "Spiritualité: I. Le mot et l'histoire." In *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique*. Vol. 14. Edited by André Derville and Paul Lamarche. Paris: Beauchesne, 1990.

Straś-Romanowska, Maria. "Tożsamość w czasach dekonstrukcji." In *Oblicza tożsamości: Perspektywa interdyscyplinarna*. Edited by Barbara Zimoń-Dubowik and Małgorzata Gamian-Wilk. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW, 2008.

Styczeń, Tadeusz. "Być sobą to przekraczać siebie: O antropologii Karola Wojtyły." In Karol Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.

———. "Na początku była prawda: U genezy pojęcia osoby." In Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.

———. "Objawiać osobę." In Styczeń, *W drodze do etyki*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1984.

———. "Zakończenie." In Styczeń, *W drodze do etyki*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1984.

Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985.

———. "Promieniowanie ojcostwa." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

Workowski, Adam. "Sztuka bycia sobą." *Znak*, no. 1 (704) (2014): 56–62.

Zboralska, Maria. "Przekraczanie siebie fundamentalną kategorią antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II." *Teologia w Polsce* 6, no. 1 (2012): 127–41.

ABSTRAKT/ ABSTRACT

Ks. Stanisław SUWIŃSKI – Być sobą, aby siebie przekraczać. Refleksje nad zagadnieniem autotranscendencji w ujęciu Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły–Jana Pawła II
DOI 10.12887/33-2020-1-129-18

Autor artykułu prowadzi rozważania nad zagadnieniem bycia sobą i przekraczania siebie, nawiązując do myśli Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły oraz innych autorów. Najpierw przedstawia pojęcie duchowości chrześcijańskiej jako podstawę rozumienia istoty człowieczeństwa, a następnie poddaje refleksji zagadnienie bycia sobą w relacji do innych. Tezą artykułu jest stwierdzenie, że podejmowanie wysiłku na rzecz bycia sobą jest konieczne do kształtowania postawy otwartości na inne osoby i solidaryzowania się z nimi. Zdaniem autora ważne jest przybliżanie współczesnemu człowiekowi prawdy o nim samym, o jego naturze, aby mógł w oparciu o tę prawdę rozwijać w sobie zdolność autotranscendencji.

Słowa kluczowe: duchowość, bycie sobą, afirmacja, autotranscendencja

Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

Kontakt: Katedra Teologii Systematycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul Gagarina 37, 87-100 Toruń
Tel. 56 6114990
E-mail: stansu25@umk.pl
https://www.teologia.umk.pl/wydzial/jednostki-wydzialu/katedra-teologii-systematycznej/

Stanisław SUWIŃSKI, To Be Oneself in order to Go beyond Oneself: Reflections on the Issue of Self-transcendence, as worked out by Tadeusz Styczeń and Karol Wojtyła–John Paul II

DOI 10.12887/33-2020-1-129-18

Based on the thought of, among others, Tadeusz Styczeń and Karol Wojtyła, the author addresses the topics of being oneself and going beyond oneself. After discussing the idea of Christian spirituality as a foundation for the understanding of the essence of humanity, the author considers the notion of being oneself in relation to others. The author claims that engaging in an effort to be himself or herself is necessary for the human being to develop the attitude of openness and solidarity with others. Every human being, existing at a particular time in history, faces the task of achieving spiritual maturity. The author believes that it is important to present the truth about human nature to contemporary man and thus help him develop, on the basis of this truth, the capacity for self-transcendence.

Keywords: spirituality, being oneself, affirmation, self-transcendence

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "On Personal Identity and Transcendence: Insights into the Ideas put forward by Tadeusz Styczeń in his 'Być sobą to przekraczać siebie,'" held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 13 December 2019.

Contact: Chair of Systematic Theology, Faculty of Theology, Nicolaus Copernicus University in Toruń, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, Poland
Phone: +48 56 6114990
Email: stansu25@umk.pl
https://www.teologia.umk.pl/wydzial/jednostki-wydzialu/katedra-teologii-systematycznej/

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 365-382
DOI 10.12887/33-2020-1-129-19

Ks. Wojciech WOJTYŁA

TRANSCENDENCJA I UCZESTNICTWO JAKO KLUCZ DO ZROZUMIENIA OSOBY
Przyczynek do antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II*

Doświadczalną postacią zależności od prawdy – zależności, której podlega ludzka wolność – jest ujawniający się w sumieniu moment powinności. Stanowi on szczególny stopień zdynamizowania się woli w jej własnym odniesieniu do prawdy. Rezultatem dokonującego się w ludzkim sumieniu sprzęgnięcia powinności z prawdziwością jest zaś doświadczenie normatywnej mocy prawdy.

Kończąc swoją wypowiedź po dyskusji nad studium *Osoba i czyn*[1], która odbyła się 16 grudnia 1970 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kardynał Karol Wojtyła stwierdził, że dyskusja ta odsłoniła „całą wagę problemu człowieka, cały jego ciężar gatunkowy"[2]. Podkreślał, że „trzeba koniecznie coraz bardziej poznawać człowieka, coraz wszechstronniej rozumieć rzeczywistość osoby, która jest równocześnie […] osobowa i wspólnotowa – a drogi do ujęcia tego całego bogactwa nadal wzywają, ażeby w nie wyruszyć"[3]. Rozwijana konsekwentnie w ciągu kilkudziesięciu lat twórczość filozoficzna Karola Wojtyły stanowi świadectwo poszukiwania odpowiedzi na pierwsze i podstawowe pytanie: Kim jest człowiek? Korzystając z intelektualnych narzędzi wypracowanych na gruncie tradycji arystotelesowsko-tomistycznego realizmu oraz z osiągnięć fenomenologii, a zwłaszcza z pism Maksa Schelera, krakowski myśliciel starał się przedstawić proces poznawczy, który – u jego podstaw – można określić jako „doświadczenie człowieka". Rozważania zawarte zarówno w *Osobie i czynie*, jak i w innych swoich tekstach, Wojtyła traktował nie tyle jako w pełni dopracowaną, zamkniętą koncepcję, ile jako rodzaj zaproszenia i zachęty do współmyślenia o człowieku. Ks. Tadeusz Styczeń – uczeń i najbliższy współpracownik Kardynała – zauważa, że jego mistrz „widziałby się tu raczej w roli akuszera, który chce umożliwić każdemu

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

[1] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 51-338 (pierwsze wydanie monografii *Osoba i czyn* ukazało się w Krakowie w roku 1969).

[2] T e n ż e, *Słowo końcowe*, „Analecta Cracoviensia" 5-6(1973-1974), s. 262.

[3] Tamże.

samopoznanie, odkrycie prawdy o sobie – i każdym drugim – przede wszystkim w sobie, by w ten sposób przygotować go do najważniejszej ze wszystkich spraw ludzkich: do wyboru prawdy o sobie”[4]. Otwierając pewne horyzonty myślowe, Wojtyła nie proponował gotowych odpowiedzi na formułowane pytania, ale wskazywał drogi docierania do prawdy. Czynił tak, wiedząc, że intelektualista-akuszer może wprawdzie ułatwić narodziny, czyli dzieło wyzwolenia pełni „człowieka w człowieku”[5], poprzez doprowadzenie rozmówcy do samowglądu, do nawiązania jedynego w swoim rodzaju kontaktu poznawczego z sobą samym, to jednak ów rozmówca mocą swojego własnego aktu samostanowienia musi się „narodzić na nowo”[6] poprzez akt wolnego wyboru odkrytej przez siebie prawdy.

Zawarte w tytule niniejszego tekstu terminy „transcendencja” i „uczestnictwo” to pojęcia, które ukazują specyfikę postrzegania człowieka przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II. Pojęcia te tworzą klucz, za pomocą którego chciał on możliwie szeroko i wszechstronnie ująć osobową, a zarazem wspólnotową rzeczywistość, dążąc do dogłębnego jej zrozumienia. Osoba jest bowiem jedynym bytem zdolnym do przekraczania siebie i świata ku poznawanej prawdzie oraz do spełniania siebie w relacji do innych osób. Niejednokrotnie w historii niedocenienie któregoś z tych dwóch wymiarów osoby stawało się źródłem intelektualnych nieporozumień, ale także prowadziło do groźnych społecznie skutków.

W artykule uzasadniona zostanie teza, że myśl filozoficzna Karola Wojtyły–Jana Pawła II stanowi propozycję powrotu do uniwersalnej prawdy o człowieku, zwłaszcza do prawdy o ludzkiej wolności, a zarazem wołanie o prawidłowy kształt życia społecznego, którego podstawą jest międzyludzka solidarność. Niniejsze rozważania są rozwinięciem tej konstatacji w oparciu o tekst ks. Tadeusza Stycznia *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły.*

KU WOLNOŚCI W PRAWDZIE

„Dlaczego drżała ręka więźniowi, gdy mu proponowano: «Podpisz i będziesz wolny!?» Czy nie z lęku wobec ceny, którą musiałby zapłacić za oferowaną mu wolność? Czy nie dlatego, że w olśniewającym blasku wglądu w samego siebie dostrzega nagle cały dramat nierozerwalnego *iunctim* pomiędzy uznaniem czarnego za białe a rozbiciem spoistości swego «ja»? […] Doświadczenie stawia nas w obliczu ujawniania się nierozłączalnej więzi

[4] T. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 500.

[5] Tamże.

[6] Tamże.

pomiędzy respektem dla prawdy i respektem dla samego siebie: dla własnej tożsamości i swej wolności”[7]. W ten sposób Styczeń, opisując dramatyczne doświadczenia przykładowego Kowalskiego w czasach PRL-u, ukazuje istotę i rangę sumienia jako aktu właściwego osobie – istocie rozumnej i wolnej, która poszukując prawdy, jest jednocześnie wolna wolnością wyboru prawdy[8]. Lubelski etyk, nawiązując do sytuacji owego Kowalskiego, który reprezentuje każdego człowieka, podkreśla, że prawdy nie można narzucić siłą, człowiek może ją jedynie w sposób wolny odkryć. Związek, jaki zachodzi między wiernością poznanej prawdzie a wiernością sobie, można poznać i uzasadnić poprzez własne, wewnętrzne doświadczenie. Doświadczenie to ukazuje w sposób najbardziej dobitny, że kierowanie się w swoim postępowaniu poznaną prawdą – podporządkowanie wolności prawdzie – stanowi warunek zachowania tożsamości człowieka jako osobowego podmiotu[9].

„Człowiek jest sobą poprzez prawdę. Stosunek do prawdy stanowi o człowieczeństwie, konstytuuje godność osoby […]. Myślenie w prawdzie i życie w prawdzie stanowi o tej godności”[10] – pisał Karol Wojtyła. Ten fragment *Znaku sprzeciwu* można uznać za filozoficzny komentarz do słów Ewangelii Janowej: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Wyraża on również sedno „sprawy człowieka”[11], jaka wyłania się z rozważań antropologicznych autora *Osoby i czynu*, który „przekraczanie samego siebie w stronę prawdy”[12] uznaje poniekąd za „drugie imię osoby”[13]. Jednocześnie, identyfikując najgłębsze i najgroźniejsze źródło kryzysu człowieka i tworzonej przez niego kultury, Wojtyła wskazywał na rozerwanie konstytutywnej więzi między prawdą a wolnością. Niektóre nurty myślowe – również takie, które pretendują do miana personalizmu – kładąc akcent na ludzką wolność, ją właśnie uznają za główną podstawę osobowej godności człowieka. Ich przedstawiciele usiłują „wyswobodzić” wolność z obowiązku respektowania prawdy, którą człowiek zdolny jest poznać i którą powinien się kierować[14]. Na niebezpieczeństwo to zwracał później uwagę Papież w encyklice *Veritatis splendor*, twierdząc, że

---

[7] Tamże, s. 504.

[8] Por. t e n ż e, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 87.

[9] Por. A. S z o s t e k, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990, s. 283.

[10] K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 115.

[11] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 495.

[12] Tamże.

[13] K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 385, 388. Por. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 495.

[14] Por. A. S z o s t e k, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 50.

absolutyzacja ludzkiej wolności prowadzi do „kryzysu wokół zagadnienia prawdy”[15]. Dramatycznymi konsekwencjami owego kryzysu, dotykającymi tak pojedynczego człowieka, jak i całe społeczeństwa, są przyznawanie prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego indywidualnemu sumieniu, które w sposób kategoryczny, w każdej sytuacji, autonomicznie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe[16], oraz – paradoksalnie – podawanie w wątpliwość lub nawet radykalne kwestionowanie ludzkiej wolności[17].

Znamienny dla współczesności kryzys wynikający z błędnego pojmowania stosunku wolności do prawdy zakorzeniony jest w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Wydaje się, że na szczególną uwagę zasługują trzy nurty myślowe, które kwestionują wzajemny związek tych dwóch wartości: idealizm filozoficzny, scjentyzm i postmodernizm. Trudno byłoby przedstawić je tutaj nawet w wielkim skrócie, można jednak wskazać na te ich elementy, które są ważne z punktu widzenia niniejszych rozważań.

Ojcem nowożytnego idealizmu filozoficznego jest Kartezjusz. Zmieniając punkt wyjścia w myśleniu filozoficznym, odwrócił on cały dotychczasowy porządek w sposobie uprawiania filozofii. Przed Kartezjuszem punktem wyjścia filozoficznej refleksji było „esse” („być”), w koncepcji autora *Medytacji o filozofii pierwszej* natomiast „esse” stało się wtórne i podporządkowane „cogito” („myślę”). Od tego czasu filozofia przestała zajmować się wyjaśnianiem rzeczywistości, a zaczęła badać treści jednostkowej świadomości ludzkiej. Przedmiotem zainteresowania filozofów stał się fakt poznania oraz treści ludzkiego umysłu, czyli zawarte w nim myśli i idee[18].

Najbardziej radykalną postać zapoczątkowanego przez Kartezjusza idealizmu filozoficznego stanowią poglądy Immanuela Kanta, który zakwestionował zdolność ludzkiego rozumu do poznania prawdy samej w sobie. Istotą owego „przewrotu kopernikańskiego” było uznanie, że podmiot za pomocą swych kategorii poznawczych nie poznaje przedmiotu takim, jakim on rzeczywiście jest, z jego ukształtowaniem i treściowym uposażeniem, lecz poznaje jedynie owe własne kategorie poznawcze, które ujawniają się w zetknięciu z poznawczo niedostępnym światem rzeczy samych w sobie (noumenów)[19]. W ten sposób ludzki umysł, zwracając się ku samemu sobie, odciął się od obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Wśród filozofów i uczonych reprezentujących inne dyscypliny upowszechniło się przekonanie o niemożliwości poznania obiektywnej prawdy nie tylko o świecie, ale i o człowieku. Jeśli zaś człowiek nie

[15] J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 32.

[16] Por. tamże.

[17] Por. tamże, nr 33.

[18] Por. W. D ł u b a c z, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 1994, s. 136.

[19] Por. S z o s t e k, *Natura, rozum, wolność*, s. 278.

może poznać obiektywnej prawdy, to nie może się nią kierować w swoim życiu. Nieuchronną konsekwencją takiego podejścia stały się sceptycyzm, relatywizm, a także nihilizm[20]. Z nihilizmu, negującego wszelką obiektywną prawdę, zrodziły się podstawy totalitaryzmu, a w konsekwencji – obozy koncentracyjne[21].

Do kryzysu sensu – kryzysu będącego jednym z najbardziej charakterystycznych rysów intelektualnego pejzażu współczesności – przyczynił się również scjentyzm. Jako pogląd filozoficzny związany z epistemologią pozytywistyczną, scjentyzm uznaje za wartościowe tylko te formy poznania, które właściwe są dla nauk szczegółowych typu matematyczno-przyrodniczego. Bezwzględnie ufający wiedzy pozytywnej scjentyści nie tyle podważali zdolność ludzkiego umysłu do poznania prawdy, ile ograniczyli zakres tej zdolności. Rozważania z obszaru metafizyki, etyki czy aksjologii uznali za irracjonalne i podlegające zmieniającym się modom. Jedyną drogę prowadzącą do usunięcia wszelkich bolączek człowieka i społeczeństwa widzieli w nauce rozumianej jako science[22]. Jak stwierdza Andrzej Szostek, zafascynowany dyscyplinami matematyczno-przyrodniczymi scjentyzm pozbawił naukę możliwości poznania prawdy moralnej, kwestionując tym samym możliwość budowania wiedzy o człowieku i społeczeństwie na – choćby minimalnym – fundamencie wartości[23]. Scjentystycznym paradygmatem myślenia o człowieku i jego ludzkiej naturze oraz naukowej interpretacji świata stała się teoria ewolucji, która głosi, że cały świat, w tym także człowiek, podlega ciągłym przemianom, podważającym zasadność uznawania jakiegokolwiek bytu za wyróżniony, a jakiejkolwiek fazy rozwoju świata za ostateczną[24]. Konsekwencją takiego myślenia jest tendencja do kwestionowania ludzkiej wolności. Człowiek, chociaż czuje się wolny, podlega – wraz z całym otaczającym go światem – determinującym jego zachowanie prawom przyrody[25].

Trzecim nurtem myślowym stanowiącym ważny kontekst refleksji filozoficznej, w której Karol Wojtyła–Jan Paweł II stara się odsłonić konieczny związek wolności z prawdą, jest postmodernizm. Ten nurt myślowy wyrósł z filozofii oświecenia i w dwudziestym wieku wywarł niezwykle silny wpływ na kulturę. Rozwinął się na gruncie filozofii, sztuki i jej teorii oraz teorii

---

[20] Por. t e n ż e, *Śladami myśli świętego*, s. 210.

[21] Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, t. 1, s. 472; por. też: J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 91.

[22] Por. S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 110n.

[23] Por. S z o s t e k, *Śladami myśli świętego*, s. 211.

[24] Por. tamże, s. 212.

[25] Por. tamże.

społecznej. Znawcy postmodernizmu zgodnie twierdzą, że naukowe ujęcie tego zjawiska jest niezwykle trudne czy wręcz niemożliwe[26]. Zauważają oni jednak, że wspólną cechę różnych odmian postmodernizmu stanowi przekonanie o względności prawd i zasad, które wcześniej uznawane były za pewne i niepodważalne[27]. U podstaw tego nurtu leżą znane od starożytności stanowiska filozoficzne negujące prawdę i racjonalność człowieka: sceptycyzm, agnostycyzm i irracjonalizm, a w szczególności relatywizm[28]. Zwolennicy postmodernizmu, zwracając się przeciwko logocentryzmowi z jego kultem rozumu i tendencją do tworzenia wielkich systemów filozoficznych w sposób całościowy i obiektywny ujmujących rzeczywistość (tak zwanych wielkich narracji), twierdzą, że „epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności"[29]. Akcentując wolność każdej jednostki ludzkiej, postmoderniści głoszą, że koniecznym warunkiem wyzwolenia człowieka jest porzucenie przekonania o istnieniu Jedynej Prawdy[30]. Postmodernizm programowo odcina się zatem od idei poszukiwania prawdy obiektywnej, postrzegając ją jako zagrożenie dla ludzkiej wolności i kreatywności[31].

Napięcie między wolnością a prawdą niewątpliwie bywało uwarunkowane historycznie. W dziejach nauki odnaleźć można przykłady ograniczania wolności badaczy w imię prawd uznawanych powszechnie za nadrzędne, będące gwarancją społecznego ładu. Wydarzenia, których symbolem stał się proces Galileusza, nie upoważniają jednak do przeciwstawiania sobie prawdy i wolności ani do absolutyzowania drugiej z nich. Galileusza, podobnie jak Sokratesa i anonimowego Kowalskiego, o którym pisał Styczeń, nazwać można męczennikami sumienia. Ci męczennicy wolności w prawdzie i prawdy w wolności wskazują, że jedynie wybór prawdy wyzwala człowieka, prowadząc go ku jego własnej pełni, a jedyną rzeczą, której człowiek winien się lękać, jest sprzeniewierzenie się sobie, będące zawsze kłamstwem i zdradą. „Stawką jest tu już bowiem – pisze Styczeń – nie tylko sama prawda, lecz także i ja sam: moje «być» albo «nie być» samym sobą"[32].

Refleksja antropologiczna Karola Wojtyły ujawnia zasadniczą różnicę między wizją wolności, w imię której podmiot chce być zależny jedynie od własnego „ja",

---

[26] Por. H. K i e r e ś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 9.

[27] Por. J. Ż y c i ń s k i, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 29.

[28] Por. K i e r e ś, dz. cyt., s. 8.

[29] J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 91.

[30] Por. K i e r e ś, dz. cyt., s. 36.

[31] Por. S z o s t e k, *Śladami myśli świętego*, s. 209.

[32] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 503.

a wizją wolności podporządkowanej prawdzie. Autor *Osoby i czynu* podkreśla, że bez transcendencji, „bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – osoba, podmiot osobowy, poniekąd nie jest sobą”[33]. Myśl ta wymaga komentarza.

Zdaniem Wojtyły ludzka wolność stanowi przedmiot podstawowego doświadczenia człowieka. Jest ona faktem, który w sposób szczególny ujawnia się w trakcie podejmowanego przez człowieka działania. Sprawczość, która z apodyktyczną oczywistością jawi się nam w polu doświadczenia czynu, okazuje się zarazem samostanowieniem. Samostanowienie wynika z wolności właściwej człowiekowi jako osobie, dlatego ono właśnie stanowi klucz do zrozumienia kwestii wolności. Autor *Osoby i czynu* nie podaje wprawdzie jednoznacznej definicji samostanowienia, można jednak określić je jako „szczególną osobową sprawczość, która tym różni się od sprawczości pozaosobowej, że zawiera w sobie moment wolności”[34]. Ów moment wolności unaocznia się człowiekowi w przeżyciu „mogę – nie muszę”[35]. Między „mogę” a „nie muszę” kształtuje się ludzkie „chcę”. Osoba może chcieć, czyli może dokonywać wyborów, ponieważ do jej osobowej struktury należy właściwość, która pozwala jej „chcieć”, pozwala być wolnym w działaniu. Właściwością tą jest wola, którą Wojtyła utożsamia z samostanowieniem i związanymi z nim specyficznymi strukturami samoposiadania i samopanowania[36].

Karol Wojtyła wyróżnia dwa pojęcia wolności człowieka: podstawowe i rozwinięte. W znaczeniu podstawowym „wolność” odnosi się do woli, czyli do samostanowienia rozumianego jako zależność właściwego człowiekowi jako osobie dynamizmu od osobowego „ja”. Brak tej zależności (brak samostanowienia) stawia ów dynamizm poza sferą wolności. Miejsce wolności zajmuje wówczas konieczność, charakteryzująca poziom natury, którego czynnikiem integrującym jest instynkt (u zwierząt). Zajmując stanowisko opozycyjne wobec idealizmu, który utożsamia wolność z niezależnością, Wojtyła twierdzi, że brak zależności od „ja” osoby nie oznacza wolności, lecz właśnie jej brak[37]. Doświadczenie zależności woli od własnego „ja” pozwala lepiej zrozumieć, czym jest wolność. Wola stanowi nie tylko właściwość osoby, ale również władzę, którą posługuje się osoba, chcąc zrealizować swoje cele. Osoba może, ale nie musi czynić użytku z tej władzy. W ten sposób w „chceniach”, czyli aktach intencjonalnych zwróconych ku pewnej wartości jako celowi, ujawnia się rozwinięte znaczenie wolności. Mogę bowiem chcieć różnych rzeczy, ale

[33] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 389n.

[34] I. D e c, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011, s. 177.

[35] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 151.

[36] Por. tamże, s. 152n.; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 384n.

[37] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 162-164.

mogę także nie chcieć żadnej z rzeczy, które stają przede mną jako przedmiot wyboru. W ten sposób intencjonalne skierowanie do przedmiotu chcenia osoba przeżywa jako wolne od przymusu czy konieczności[38].

Pojęcie autonomii jako samostanowienia Karol Wojtyła łączy z pojęciem transcendencji jako aktu przyporządkowania wolności do prawdy, aktu, który ostatecznie kształtuje wolność. W języku filozofii słowo „transcendencja" ma określone znaczenie. Tradycyjnie termin ten wskazuje na przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, co ma miejsce w tak zwanych aktach intencjonalnych. O tak pojętej intencjonalności można mówić w odniesieniu do aktów poznawczych, a także w przypadku aktów chcenia, które mają charakter dążeń. Ten rodzaj transcendencji Wojtyła nazywa „transcendencją poziomą"[39]. Mówiąc o transcendencji osoby w czynie, ma on jednak na uwadze przede wszystkim tę transcendencję, którą osoba zawdzięcza samostanowieniu, określaną przez niego mianem „transcendencji pionowej"[40]. Jako specyficzna właściwość dynamizmu osoby daje się ona wyjaśnić poprzez porównanie z dynamizmem natury. Samostanowienie wprowadza w tę transcendencję nadrzędność „ja", które tworzy swoiście osobowy pion[41]. „Jest to [...] transcendencja – pisze Wojtyła – przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu, a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chceń w stronę właściwego im przedmiotu, wartości-celu"[42]. Właśnie tak pojęta transcendencja „jest poniekąd drugim imieniem osoby"[43].

Wolność najpełniej ujawnia się w samej zdolności wybierania, gdy wola nie jest krępowana przedmiotem swojego wyboru. Wojtyła zwraca jednak uwagę, że wolność jako swoista niezależność od przedmiotów w porządku intencjonalnym nie przekreśla uwarunkowania przez świat przedmiotów, a szczególnie przez świat wartości. Nie jest ona bowiem wolnością „od" przedmiotów i „od" wartości, ale wolnością „dla" przedmiotów i „dla" wartości[44]. W ten sposób analiza wolnych aktów chcenia, zwłaszcza aktów rozstrzygania, pokazuje, że muszą one być odniesione do prawdy – do prawdy o dobru. „Wybierać – to nie znaczy tylko skierowywać się do jednej wartości z pominięciem innych […]. Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy"[45] – pisze Wojtyła.

Odkrywana w wewnętrznej dynamice ludzkiej woli jej relacja do prawdy jest czymś innym i głębszym niż relacja woli do przedmiotów chcenia, stano-

[38] Por. tamże, s. 165n.
[39] Tamże, s. 164.
[40] Por. tamże.
[41] Por. tamże.
[42] Tamże.
[43] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385.
[44] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 177.
[45] Tamże, s. 181.

wi bowiem o zakorzenieniu aktów intencjonalnych w wewnętrznej strukturze podmiotu. Wojtyła zależność tę nazywa „zależnością w prawdzie”[46] – i to ona ostatecznie wyjaśnia transcendencję osoby w czynie: przekraczając siebie w stronę prawdy, osoba staje się sobą. Miejscem ujawniania się owej związanej z wolnością „zależności w prawdzie” jest ludzkie sumienie. „Zależność ta […] jest podstawą samo-zależności osoby, czyli wolności w jej zasadniczym znaczeniu […]. Wraz z tym jest ona także podstawą transcendencji osoby w czynie. Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”[47].

Doświadczalną postacią zależności od prawdy – zależności, której podlega ludzka wolność – jest ujawniający się w sumieniu moment powinności. Stanowi on szczególny stopień zdynamizowania się woli w jej własnym odniesieniu do prawdy. Rezultatem dokonującego się w ludzkim sumieniu sprzęgnięcia powinności z prawdziwością jest zaś doświadczenie normatywnej mocy prawdy. Człowiek w swoim sumieniu odkrywa, że obiektywna prawda ma moc normatywną, czyli zobowiązującą do jej wybrania i do postępowania zgodnie z nią w sposób wolny – w imię wierności samemu sobie. Sprzeniewierzenie się tej prawdzie jest zdaniem Wojtyły równoznaczne z „odepchnięciem samego siebie”[48] i moralnym samobójstwem.

Wydaje się, że z tej właśnie konsekwencji sprzeniewierzenia się prawdzie zdawał sobie sprawę wtrącony do więzienia za „działalność antypaństwową” polski Kowalski, gdy przez funkcjonariuszy totalitarnej władzy postawiony został wobec propozycji: „Podpisz i będziesz wolny”. Rozumiał, że „ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie – to jedno i to samo”[49].

SKAZANI NA RADYKALNĄ SOLIDARNOŚĆ

Warunkiem koniecznym pełnego odkrycia siebie jako autotranscendencji w prawdzie jest odkrycie w sobie każdego drugiego jako godnego afirmacji dla niego samego. Dlatego w imię odkrytej w sobie prawdy o sobie, o swoim

[46] Tamże, s. 182.

[47] Tamże, s. 198n.

[48] „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. / Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”. K. W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 60.

[49] S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, s. 87.

osobowym „ja", należy „przekroczyć siebie w stronę każdego drugiego"[50]. Drugi pozostaje wprawdzie poza polem doświadczenia „ja", ale nie oznacza to „niemożliwości zrozumienia, że «drugi» jest ukonstytuowany podobnie, że jest on także jakimś «ja»"[51]. Co więcej, jak pisze Wojtyła, „zrozumienie tej prawdy określa w jakiejś mierze stosunek konkretnego ludzkiego «ja» do wszystkich ludzi"[52]. Styczeń zaś powie: „Auto-informacja co do siebie staje się auto-imperatywem do siebie w imieniu prawdy o sobie i o każdym drugim"[53].

Swoją personalistyczną interpretację podstaw życia wspólnotowego i społecznego Karol Wojtyła rozwijał w kontekście znamionującego filozofię nowożytną napięcia między indywidualizmem a kolektywizmem. Indywidualizm przyjmuje, że dobrem naczelnym i podstawowym jest dobro jednostki i że temu dobru należy podporządkować dobro wspólnoty i społeczeństwa. Kolektywizm (totalitaryzm) natomiast jednostkę i jej dobro całkowicie podporządkowuje wspólnocie i społeczeństwu[54]. Pierwsze z tych stanowisk kwestionuje wspólnotowy wymiar życia człowieka, drugie zaś gubi rozumienie człowieka jako nieredukowalnego podmiotu[55]. Zdaniem autora *Osoby i czynu* oba te stanowiska wyrastają z błędnej koncepcji człowieka, traktując go jako jednostkę całkowicie bądź częściowo pozbawioną zdolności do uczestnictwa. Ten podstawowy błąd znajduje implikacje zarówno w koncepcjach życia społecznego, jak i w etykach społecznych. Uniemożliwia on odnalezienie podstaw autentycznej wspólnoty międzyludzkiej. Zarówno w przypadku indywidualizmu, jak i kolektywizmu „zablokowana" zostaje bowiem perspektywa spełniania siebie przez osobę w działaniu wspólnie z innymi[56].

Obecne w refleksji filozoficznej autora *Osoby i czynu* pojęcie uczestnictwa bliskie jest pojęciu partycypacji, które na gruncie metafizyki oznacza udział części w pewnej całości oraz wyjaśnia fakt jedności i wielości bytu[57]. Odnosząc pojęcie uczestnictwa do rzeczywistości społecznej, Wojtyła nadaje mu specyficzne znaczenie, głębsze niż to, które odnosi się do pozostawania członkiem jakiejś społeczności czy do udziału we wspólnie podejmowanych

[50] Tenże, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 509.

[51] K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 450.

[52] Tamże.

[53] Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 509

[54] Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 313.

[55] Por. A.M. Wierzbicki, *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011, s. 158.

[56] Por. Szostek, *Śladami myśli świętego*, s. 63.

[57] Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 19n.

przedsięwzięciach. Za pomocą tego pojęcia stara się on wyjaśnić tkwiącą w strukturze osoby podstawę jej udziału w bytowaniu – a zwłaszcza w działaniu – wspólnie z innymi. Przez uczestnictwo rozumie to, „co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy czyn ten jest spełniany «wspólnie z innymi», w różnorodnych relacjach społecznych czy między-ludzkich”[58]. W ostatniej części *Osoby i czynu* pisze: „Uczestnictwo oznacza [...] właściwość samej osoby, w ł a ś c i w o ś ć w e w n ę t r z n ą i h o m o g e n n ą, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba”[59]. W innym tekście Wojtyły czytamy, że „uczestnictwo jest to właściwość osoby wyrażająca się w zdolności nadawania osobowego (personalistycznego) wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi”[60].

Uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi jej swoiste znamię, uzdalnia ją do podmiotowej obecności we wspólnocie. Stanowi również swego rodzaju constitutivum wspólnoty, na którego fundamencie wyrasta ona jako wspólnota osób[61]. Poprzez uczestnictwo człowiek, działając wspólnie z innymi, urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania, „a równocześnie – p r z e z t o w ł a ś n i e [że działa wspólnie z innymi – W.W.] – u r z e c z y w i s t n i a w a r t o ś ć p e r s o n a l i s t y c z n ą w ł a s n e g o c z y n u”[62], czyli spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Jak wyjaśnia Wojtyła, wyrażenie „przez to właśnie” wskazuje na właściwy sens uczestnictwa[63]. Zwraca uwagę z jednej strony na to, że bycie z innymi, a zwłaszcza działanie z innymi, pozwala wydobyć personalistyczną wartość spełnianego przez osobę czynu, z drugiej zaś na to, że w czynie osoba spełnia siebie jako osoba „do końca” dopiero wówczas, gdy działa wspólnie z innymi[64].

Karol Wojtyła podkreśla istotną różnicę między członkostwem we wspólnocie a uczestnictwem. Członkostwo we wspólnocie opiera się na zewnętrznym tylko fakcie bytowania i działania wspólnie z innymi. Z punktu widzenia osoby oraz z perspektywy czynu ważna jest nie tylko przedmiotowa wspólnota działania, którą można określić ze względu na obiektywną jedność celu. Znacznie bardziej istotny okazuje się moment podmiotowy, którym jest uczestnictwo. Rozwijając tę myśl, Wojtyła dopełnia arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję dobra wspólnego jako przedmiotowego celu działania o perspektywę personalistyczną, w której dobro wspólne jawi się jako realizowane przez osoby dobro

[58] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 309.
[59] Tamże, s. 310.
[60] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 392.
[61] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 316.
[62] Tamże.
[63] Por. tamże, s. 309.
[64] Por. S z o s t e k, *Śladami myśli świętego*, s. 62.

osób. „Dobrem wspólnym – pisze – jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnocie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania. Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym zarazem”[65].

Podstawowym dobrem wspólnym każdej wspólnoty, społeczności czy społeczeństwa jest osoba ludzka oraz jej zdolność do podmiotowego zaangażowania w każdego rodzaju społeczność, w której jest ona obecna.. Na gruncie tak rozumianego dobra wspólnego Wojtyła – mając na uwadze zarówno pewną strukturę, jak i dynamikę wspólnot – odróżnia postawy autentyczne od nieautentycznych. Postawami autentycznymi są solidarność i sprzeciw, nieautentycznymi zaś konformizm i unik. W ujęciu autora *Osoby i czynu* postawa solidarności jest naturalną konsekwencją bytowania i działania wspólnie z innymi. Stanowi ona fundament wspólnoty, w której dobro wspólne wyzwala uczestnictwo i je warunkuje. Solidarność jest podstawową formą i wyrazem uczestnictwa osoby we wspólnocie. Polega na stałej gotowości osoby do przyjmowania i realizowania w imię dobra wspólnego tej części zadań, która przypada jej w udziale z racji bycia członkiem określonej wspólnoty. Mocą postawy solidarności człowiek w dopełnianiu innych spełnia i wyzwala siebie do końca[66]. Styczeń mówi o solidarności w szerokim kontekście: „Być sobą to zatem wybrać solidarność z każdym drugim, to przekroczyć siebie w stronę każdego drugiego”[67].

Postawą autentyczną będącą w swoim rdzeniu wyrazem solidarności i realizującą wymiar uczestnictwa jest także konstruktywny sprzeciw. Ten, kto w imię dobra wspólnoty wraża sprzeciw, potwierdza własną gotowość działania na rzecz umacniania i rozwoju tej wspólnoty. „Treścią sprzeciwu – czytamy w *Osobie i czynie* – jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa”[68]. Sprzeciw wynika z żywej potrzeby uczestnictwa osoby we wspólnocie; jest wyrazem poszukiwania w niej przez osobę własnego miejsca, własnego sposobu uczestnictwa w realizacji właściwie pojętego dobra wspólnego[69]. Autentyczny sprzeciw, który może niekiedy przybierać formę sporu lub konfliktu, stwarza przestrzeń do dialogu. Dialog zaś – którego zasadą jest respektowanie podmiotowości jego uczestników – skutecznie przyczynia się do rozwiązywania społecznych napięć[70].

---

[65] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 321.
[66] Por. tamże, s. 323n.
[67] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 509.
[68] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 324n.
[69] Por. tamże.
[70] Por. tamże, s. 325n.

Pozbawione istotnych elementów stanowiących o personalistycznym uczestnictwie osoby we wspólnocie, postawy solidarności i sprzeciwu stają się postawami nieautentycznymi – solidarność staje się konformizmem, a sprzeciw unikiem[71]. Konformizm i unik stanowią zaprzeczenie uczestnictwa. Konformista, szukając indywidualnych korzyści wynikających z przynależności do określonej wspólnoty, upodabnia się do innych jej członków tylko powierzchownie. Upodobnieniu temu nie towarzyszy w istocie osobowy wybór i troska o dobro wspólne. Nie uczestnicząc w pełni w życiu i w budowaniu wspólnoty, konformista pozostaje bierny, „«pozwala się nieść» zbiorowości”[72]. W ten sposób „niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie”[73], a zarazem sam „odbiera siebie wspólnocie”[74]. Konformizm jest rodzajem ucieczki od wspólnoty, próbą ukrycia się jednostki przed wspólnotą przez stwarzanie pozorów uczestnictwa[75].

Postawą nieautentyczną jest także unik. Podobnie jak konformizm oznacza on rezygnację ze spełniania siebie w bytowaniu i działaniu wspólnie z innymi. O ile jednak konformista dba o zachowanie pozorów troski o dobro wspólne, o tyle ten, kto przyjmuje postawę uniku, nie troszczy się nawet o te pozory. Unik jest całkowitym wycofaniem się, zaniechaniem podejmowania wysiłku na rzecz jakiejkolwiek formy uczestnictwa we wspólnocie. Człowiek przyjmujący postawę uniku odbiera siebie innym, postrzega ich bowiem jako zagrożenie dla własnego bezpieczeństwa. W obydwu postawach nieautentycznych osoba, „ukrywając się” przed wspólnotą, pozbawia się czegoś niezwykle ważnego, a mianowicie owego rysu uczestnictwa, tej właściwości osoby, która pozwala jej poprzez czyny spełniane wspólnie z innymi spełniać siebie właśnie jako osobę[76].

Analizę uczestnictwa Karol Wojtyła uzupełnia o jeszcze jeden aspekt. Uważa on, że uczestnictwo nie wyczerpuje się w samej tylko zdolności osoby do podmiotowej obecności w różnego rodzaju wspólnotach, lecz sięga o wiele głębiej, aż do poziomu określanego za pomocą pojęcia „bliźni”. Oznacza to, że osoba zdolna jest nie tylko do uczestnictwa w bytowaniu i działaniu wspólnie z innymi, ale także do uczestnictwa w samym człowieczeństwie innych. „Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Na to właśnie wskazuje pojęcie bliźni”[77]

[71] Por. tamże, s. 327.
[72] Tamże.
[73] Tamże, s. 328.
[74] Tamże.
[75] Por. tamże.
[76] Por. tamże, s. 329.
[77] Tamże, s. 331.

– podkreśla Wojtyła. Zdolność do uczestnictwa w samym człowieczeństwie stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa, wszelkie uczestnictwo zyskuje w nim zarówno osobową głębię, jak i wymiar uniwersalny[78]. Przyjęcie „bliźniego" jako głównego układu odniesienia w budowaniu wspólnoty pozwala bowiem dostrzegać i cenić w drugim to, co jest niezależne od jego przynależności do jakiejkolwiek wspólnoty, grupy czy partii politycznej. Układ ten stwarza najszerszą płaszczyznę budowania wspólnoty, „sięgającą dalej niż jakakolwiek «inność»"[79].

Jak zauważa Tadeusz Styczeń, odkrycie w drugim bliźniego jest zarazem współodkryciem adekwatnego uzasadnienia prawomocności uniwersalnej normy personalistycznej jako zasady afirmowania osoby dla niej samej[80]. Gdy osoba przestaje być traktowana w życiu społecznym jako cel, a staje się tylko środkiem, pojawia się niebezpieczeństwo alienacji. Karol Wojtyła jako główne źródło wyobcowania człowieka wskazywał dewastację uczestnictwa. Pisał: „Alienacja oznacza [...] nie co innego, jak zaprzeczenie uczestnictwa, o s ł a b i e n i e czy wręcz zniweczenie m o ż l i w o ś c i p r z e ż y c i a i n n e g o c z ł o w i e k a j a k o «d r u g i e g o 'ja'»"[81]. Alienacja dotyka wspólnotę wówczas, gdy „samo uczestnictwo we wspólnocie przesłoni i ograniczy uczestnictwo w człowieczeństwie «innych»"[82], gdy naruszony zostanie podstawowy układ odniesienia „bliźni"[83]. Autor *Osoby i czynu* dowodzi, że droga do przezwyciężania problemu alienacji prowadzi nie przez zmianę wadliwych stosunków ekonomiczno-społecznych, lecz przez odkrywanie pełnej prawdy o człowieku i jego egzystencji. Podążając tą drogą, należy – w imię odkrytej prawdy o nas samych – afirmować każdego człowieka dla niego samego. Dostrzeżenie w drugim bliźniego, w którego człowieczeństwie uczestniczymy, nie zaś rywala i wroga, pozwala zrozumieć podwójną prawdę – tę mianowicie, że to właśnie drugi człowiek, z całym bogactwem swojej osobowości, jest naszym największym dobrem i że my sami możemy w pełni odnaleźć się, jedynie przez bezinteresowny dar z siebie[84].

To dlatego ks. Tadeusz Styczeń powie, że „jesteśmy razem i każdy z osobna «skazani» na radykalną solidarność"[85].

---

[78] Por. tamże, s. 332.

[79] Tamże, s. 331.

[80] Por. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 506.

[81] W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 456.

[82] T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 334.

[83] Tamże, s. 333.

[84] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

[85] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 509.

*

Karol Wojtyła wskazywał, że obserwowany współcześnie „kryzys człowieka" i kryzys tworzonej przez niego kultury mają charakter metafizyczny. Źródłem kryzysu stało się bowiem cechujące nowożytne myślenie odejście od klasycznej koncepcji prawdy, a następnie rozerwanie konstytutywnej więzi łączącej prawdę i wolność. Wojtyła był przekonany, że drogą wyjścia z owego kryzysu, w którym pogrąża się ludzkość, jest powrót do uniwersalnej prawdy o człowieku. Jedynie w blasku tej prawdy widoczne stają się piękno i wielkość człowieka oraz tego wszystkiego, co od niego pochodzi i w czym on, jako człowiek, się wyraża. Mówiąc o prawdzie, która wyznacza ostateczną perspektywę ludzkiej wolności, Karol Wojtyła–Jan Paweł II wielokrotnie nawiązywał do słów zawartych w ogłoszonej przez Sobór Watykański II Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Człowiek [...] nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego"[86]. Zdaniem Tadeusza Stycznia słowa te oddają najgłębszą istotę personalizmu autora *Osoby i czynu*, który twierdził, że osoba staje się sobą wówczas, gdy przekracza siebie w swoich własnych aktach poznania prawdy, czyli gdy w sposób wolny wybiera prawdę i rządzi się prawdą oraz gdy poznawszy prawdę o sobie, w jej imię wybiera solidarność z każdym drugim. Styczeń dopowie, że jest to „teza i postulat zarazem – wyrastające z tego samego doświadczenia"[87].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arendt, Hannah. *Korzenie totalitaryzmu*. Translated by Mariola Szawiel and Daniel Grinberg. Vol. 1. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1993.

Dec, Ignacy. *Transcendencja człowieka w przyrodzie: Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2011.

Dłubacz, Włodzimierz. *O kulturę filozofii: Zagadnienia podstawowe*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia, 1994.

Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

———. Encyklika *Fides et ratio*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

Kamiński, Stanisław. *Nauka i metoda: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1992.

Kiereś, Henryk. *Trzy socjalizmy: Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*. Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, 2000.

[86] *Gaudium et spes*, nr 24.

[87] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 509.

Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Poznań: Pallottinum, 2005.

Styczeń, Tadeusz. "Być sobą to przekraczać siebie: O antropologii Karola Wojtyły." In Karol Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Wolność w prawdzie." In Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*. Edited by Maria Filipiak and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993.

Szostek, Andrzej. *Natura, rozum, wolność: Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1990.

———. *Śladami myśli świętego: Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2014.

Wierzbicki, Alfred. "Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka." In *Jan Paweł II: Posługa myślenia*. Edited by Jarosław Kupczak and Dariusz Radziechowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2011.

Wojtyła, Karol. *Narodziny wyznawców*. In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Słowo końcowe." *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-1974): 243–63.

———. "Uczestnictwo czy alienacja?" In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. *Znak sprzeciwu: Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*. Paris: Éditions du Dialogue, 1980.

Zdybicka, Zofia Józefa. *Partycypacja bytu*: *Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1972.

Życiński, Józef. *Bóg postmodernistów: Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Wojciech WOJTYŁA – Transcendencja i uczestnictwo jako klucz do zrozumienia osoby. Przyczynek do antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II
DOI 10.12887/33-2020-1-129-19

Zawarte w tytule artykułu słowa „transcendencja" i „uczestnictwo" wskazują na szczególną perspektywę postrzegania człowieka i świata społecznego przez Karola Wojtyłę. Zasadnicza teza artykułu jest wyrazem przekonania, że obydwa

te pojęcia tworzą klucz, za pomocą którego autor *Osoby i czynu* wyjaśniał tajemnicę człowieka jako osoby. W swoich tekstach Wojtyła dowodził, że człowiek-osoba na mocy swojej natury zdolny jest do przekraczania siebie i świata w kierunku poznawanej prawdy, jak również do spełniania samego siebie w relacji do innych osób. Niedocenienie tych dwóch podstawowych wymiarów osoby doprowadziło w historii do wielu nieporozumień. Optykę prowadzonych przez autora artykułu rozważań wyznacza tekst Tadeusza Stycznia *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*. Artykuł stanowi niejako filozoficzny komentarz do dwóch części tekstu: „Być sobą to rządzić się prawdą" oraz „Być sobą to być solidarnym z każdym drugim".

Słowa kluczowe: osoba, dobro wspólne, wspólnota, solidarność, wolność, prawda

Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

Kontakt: Katedra Teorii i Historii Prawa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, ul. Chrobrego 31, 26-600 Radom
E-mail: w.wojtyla@uthrad.pl
https://www.uniwersytetradom.pl/art/display_article.php?id=8996
https://orcid.org/0000-0002-5482-705X

Wojciech WOJTYŁA, Transcendence and Participation as Keys to Understanding the Person: A Contribution to the Anthropology of Karol Wojtyła–John Paul II

DOI 10.12887/33-2020-1-129-19

The words 'transcendence' and 'participation' comprised in the title of the article suggest a particular vantage point on Karol Wojtyła's understanding of man and society. The main claim of the article is that transcendence and participation are the key concepts Wojtyła used in his effort to explain the mystery of the human person. The Cracow philosopher argued that by virtue of his very nature, man–person is able to transcend himself and the world towards the truth he learns, as well as to fulfill himself by developing relationships with other people. The underestimation of the importance of these two fundamental aspects of the person has led to numerous misunderstandings in the history of human thought. The perspective for the considerations the article comprises has been determined by Tadeusz Styczeń's paper "Być sobą to przekraczać siebie: O antropologii Karola Wojtyły" [To Be Oneself is to Transcend Oneself: On the Anthropology of Karol Wojtyła]. The present article provides a philosophical commentary on two of its sections: "Być sobą to rządzić się prawdą" [To Be

Oneself is to Govern Oneself with Truth] and “Być sobą to być solidarnym z każdym drugim” [To Be Oneself is to Live in Solidarity with Others].

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar “On Personal Identity and Transcendence: Insights into the Ideas put forward by Tadeusz Styczeń in his ‘Być sobą to przekraczać siebie,’” held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 13 December 2019.

Keywords: person, common good, community, solidarity, freedom, truth

Contact: Katedra Teorii i Historii Prawa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, ul. Chrobrego 31, 26-600 Radom, Poland
E-mail: w.wojtyla@uthrad.pl
https://www.uniwersytetradom.pl/art/display_article.php?id=8996
https://orcid.org/0000-0002-5482-705X

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 383-409
DOI 10.12887/33-2020-1-129-20

Piotr DUCHLIŃSKI

MYŚLENIE (COGITO) CZY POZNANIE (COGNOSCO)? Tomistyczna epistemologia w sercu etyki Tadeusza Stycznia*

W ujęciu Stycznia etyka stanowi określony typ poznania, nie zaś myślenia (czyli cogito); nie jest też sferą wytwarzania (czyli poiesis). W etyce tej chodzi przede wszystkim o poznanie, a dokładnie: o rozpoznanie. Etyka Stycznia jest etyką „patrzenia". Można by powiedzieć, że jej naczelny imperatyw epistemologiczny to: „Nie myśl, tylko patrz!".

W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy ks. Tadeusz Styczeń opracowywał swoją koncepcję etyki jako empirycznej, normatywnej teorii moralności, która znalazła swoje pierwsze wyartykułowanie w rozprawie habilitacyjnej, dominującą tradycją badawczą (intensywnie rozwijaną od początku lat pięćdziesiątych) w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego był tomizm egzystencjalny. Czołowy przedstawiciel tej tradycji o. Mieczysław Albert Krąpiec prezentował w tym czasie względnie skrystalizowaną koncepcję metafizyki oraz innych działów filozofii, takich jak epistemologia czy antropologia filozoficzna. Oczywiście tomizm jako tradycja badawcza nigdy nie był wewnętrznie jednolity. Przedstawiciele środowiska lubelskiego od połowy lat pięćdziesiątych adaptowali do tomizmu wiele rozstrzygnięć pochodzących z fenomenologii. Pionierami w tym zakresie byli ks. Karol Wojtyła oraz Antoni Bazyli Stępień. Styczeń wybrał w ramach tomistycznej tradycji badawczej podejście, które asymilowało osiągnięcia filozofii fenomenologicznej, zwłaszcza tej dążącej do ugruntowania realizmu poznawczego. Zdecydował się na uprawianie etyki i antropologii na gruncie ustaleń wypracowanych przez Karola Wojtyłę, a ten – jak wiadomo – dążył do pewnego mariażu filozofii tomistycznej z nowożytną filozofią świadomości. Wprowadzenie fenomenologii w obręb tomistycznej tradycji badawczej spowodowało twórczy ferment – niektórym odpowiadało, innym zaś zabieg ten wydał się „mocno podejrzany", bo przecież skutkował podaniem w wątpliwość niektórych ustaleń metafizyki tomistycznej. Inspirując się myślą Wojtyły, Styczeń otwiera przed etyką nowe pole badawcze, które domaga się wprowadzenia fenomenologii jako metody badań „wrażliwej" na dane bezpośredniego do-

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

świadczenia. Oczywiście cała konstrukcja etyki formułowanej przez Stycznia powstawała zgodnie z procedurami metodologicznymi, które Krąpiec i Kamiński opisali w swojej pionierskiej pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*[1]. Sam Kamiński w opinii o habilitacji Stycznia zwracał uwagę, że schemat wyjaśniania metafizycznego został przez niego prawidłowo zastosowany do eksplanacji danych doświadczenia moralnego. Pisał: „Nietrudno zauważyć, że Autor podjął zagadnienie szczególne aktualne dla tzw. etyki normatywnej, a właściwie rzecz mówić – klasycznej metafizyki moralności. Uzasadnienie koncepcji etyki autonomicznej, czyniącej zadość zarówno ujęciom filozofii klasycznej, jak też współczesnej metodologii nauk, jest ogromnie pilną potrzebą. Ale jej zaspokojenie stanowi przedsięwzięcie niesłychanie ciężkie. Trzeba wykonać frontalny atak na niemal wszystkie główne pozycje przeciwników, a zarazem zaproponować prawie z gruntu nowe ujęcie, które byłoby adekwatne do ram filozofii klasycznej. Bez przesady chodzi tu o być albo nie być racjonalnej etyki wyjaśniającej ostatecznie i nieobalalnie dane empirycznie fakty moralne. Znakomicie przygotowany Autor, wypróbowawszy swoich sił w kilku artykułach na ten sam temat, wziął się do wykonania trudnego zadania z całą świadomością rzeczy i poczuciem odpowiedzialności”[2].

Styczeń do końca pozostał wierny metodologii wypracowanej przez tomistów egzystencjalnych, choć z upływem lat inaczej niż tomiści rozkładał w niej akcenty. Metodologia ta dopuszczała zresztą w punkcie wyjścia przeprowadzenie analitycznego opisu fenomenologicznego eksplorującego dane doświadczenia. Styczeń zdołał bowiem rozwinąć coś w rodzaju epistemologii etyki, która bazowała na założeniach epistemologii tomistycznej. Jednym z podstawowych założeń tej epistemologii była teza głosząca priorytet cognosco wobec cogito, czyli pierwszeństwo poznania wobec myślenia. Styczeń, a także jego uczniowie i kontynuatorzy w pełni zaakceptowali to założenie, nawet jeśli nie zgadzali się z tomistami w niektórych kwestiach dotyczących etyki (w szkole lubelskiej prowadzono na przykład spory na temat punktu wyjścia etyki i sposobów jej uprawiania).

W niniejszym komentarzu do tekstu Tadeusza Stycznia *Być osobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*[3] dokonam rekonstrukcji założeń epistemicznych, które Styczeń przejął z tomistycznej tradycji badawczej roz-

[1] Zob. S. K a m i ń s k i, M.A. K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.

[2] S. K a m i ń s k i, recenzja: *T. Styczeń, Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, „Summarium” 35(55) (2006), s. 53. W cytatach zachowano pisownię oryginalną.

[3] Zob. T. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Świadek Prawdy. O świętym Janie Pawle II – Uczeń*, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2015, s. 21-57.

wijanej w jego środowisku naukowym. Szczególną uwagę zwrócę na kluczową dla tej tradycji zasadę ukazującą różnicę między cogito a cognosco, założenie to uczynił bowiem Styczeń fundamentem epistemologicznym swojej etyki.

POZNAWANIE WOBEC MYŚLENIA W EPISTEMOLOGII TOMISTYCZNEJ

Różnicę między poznaniem a myśleniem najlepiej objaśnić, odwołując się do kryterium przedmiotowego. W rozumieniu tomistów przedmiotem poznania jest świat realnie istniejący, przedmiotem myślenia zaś są pojęcia i idee, które powstają w rezultacie spełnianych aktów poznawczych. „Początki europejskiej kultury i nauki – jak uzasadnia Krąpiec – są ściśle związane z normalnym, ludzkim, realistycznym poznaniem, co wyraziło się w pierwszych naczelnych pytaniach: Czym jest poznawany świat, człowiek? Jakie są ich przyczyny? Jakie jest ich przeznaczenie? Słowem, dla jakich czynników (dla – czego?) realnych coś poznawane jest takie właśnie, jakie się przedstawia naszemu poznaniu”[4]. Poznanie świata stanowi naturalny sposób funkcjonowania człowieka: „Dla normalnego ludzkiego poznania sprawą istotną jest to, że przedmioty (rośliny, zwierzęta, drugi człowiek) rzeczywiście istnieją, że są mnogie i odrębne, że są rozpoznawalne, a to rozpoznanie można przekazać w języku zintegrowanym, czyli nie rozdzielonym sztucznie na sferę syntaktyczną, semantyczną oraz pragmatyczną. Poznanie faktu istnienia bytów, ich pluralizmu i odrębności oraz komunikowanie się za pomocą języka warunkuje rozumność ludzkiego zachowania się w świecie. Szczególnie doniosła jest kwestia spontanicznego poznania istnienia bytów, fakt ten ukazuje bowiem transcendencję człowieka w poznawaniu wielu bytów jako (analogicznie) jednej rzeczywistości. To nie przez dojrzenie rozsypanych form bytowania jawi się świat jako jeden, lecz przez poznanie faktu istnienia różnorodnych bytów otaczającego nas świata”[5]. Zanim bowiem zaczniemy poznawać samych siebie, zanim uzyskamy samoświadomość, najpierw poznajemy otaczający nas świat realny. Dopiero na kanwie poznania świata realnego konstytuuje się samoświadomość, która wyraża się w poznaniu refleksyjnym polegającym na uprzedmiotowieniu danych zarejestrowanych w poznaniu spontanicznym. Myślenie natomiast polega zasadniczo na uprzedmiotowieniu sensów reprezentacji pojęciowych „urobionych” na podstawie bezpośredniego styku z rzeczywistością, który do-

[4] M.A. K r ą p i e c, *Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 113.

[5] T e n ż e, hasło „Filozoficzny realizm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 541.

konuje się w bazowych aktach sądzenia egzystencjalnego. Na bazie priorytetu congosco wobec cogito ukształtowała się filozofia starożytna i średniowieczna. Arystoteles, obserwując ludzką naturę, wskazał na trzy dziedziny aktywności człowieka. Pierwszą z nich było właśnie cognosco, czyli poznanie pojmowane jako teoretyczny (kontemplatywny) ogląd rzeczywistości. Na gruncie tegoż poznania, kierowanego przez prawdę – rozumianą jako zgodność treści sądu z rzeczywistością – ukształtowało się poznanie praktyczne, którego cele stanowi realizowanie różnych dóbr zdeterminowanych przez obiektywny porządek natury. Jako trzecią dziedzinę ludzkiej aktywności Stagiryta wskazał wytwórczość, której domeną jest szuka, polegająca na wytwarzaniu piękna dopełniającego naturę. Wszystkie te dziedziny zakorzenione były w cognosco – czy raczej wyrastały z cognosco jako poznania realnej rzeczywistości. Aby móc skutecznie działać, to znaczy realizować dobro i tworzyć konstrukcje dopełniające swoim pięknem braki natury, trzeba najpierw poznać rzeczywistość, czyli dokonać jej interioryzacji. Poznanie jest tym, co wiąże nas z realną rzeczywistością, co umożliwia normalne funkcjonowanie i działanie w świecie.

Tomiści uważają, że owa dominacja cognosco nie trwała długo. Pierwsze symptomy odchodzenia od cognosco ku cogito miały miejsce już czternastym i piętnastym wieku. Na dobre jednak cognosco zostało wyparte z filozofii na rzecz cogito przez twórcę nowożytnego racjonalizmu – Kartezjusza. Myśliciele nowożytni przestali się liczyć z zasadami zdrowego rozsądku – był to pierwszy krok do restytucji cogito. „Klasycznego przykładu takiego postępowania – zauważa Krąpiec – dostarcza Kartezjusz, który zapoczątkował kierunek liczenia się tylko z nauką, z zupełnym pominięciem zasad zdrowego rozsądku. [...] Malebranche, a jeszcze bardziej Kant i potem prawie wszyscy nowożytni filozofowie, doprowadzili metodę nieliczenia się ze zdrowym rozsądkiem do ostatecznych granic, określając wszelkie dane przednaukowe zdrowego rozsądku krótkim mianem naiwności”[6]. Kartezjusz uznał, że bardziej pierwotne niż cognosco jest cogito, w którego istnienie zwątpić przecież niepodobna. Étienne Gilson, komentując przemiany, jakie zaszyły w nowożytnej epistemologii, pisze, że niektóre filozofie sytuują myślenie przed patrzeniem. „Są filozofie – twierdzi – których punktem wyjścia jest «*patrzenie*». Ta, do której w sposób naturalny doprowadziłaby nas nasza koncepcja bytu, należałaby z pewnością do rodziny teorii filozoficznych, których aktem pierwszym nie jest przyjmowanie założeń, lecz «*patrzenie*» [...]. Ten, kto wysuwa założenie – myśli, natomiast ten, kto widzi – poznaje, i choć przyznać musimy, że praca nad rzeczywistym poznaniem wymaga nieograniczonego wkładu myślowego, to jednak historia nauki poucza nas, że całe lata teoretycznych spekulacji nie

[6] T e n ż e, *Realizm ludzkiego poznania*, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 1995, s. 52.

dają żadnego poznania dopóty, dopóki dzięki szczęśliwemu przypadkowi lub przemyślności rezultaty nie zostaną potwierdzone przez postrzeganie zmysłowe, które czasami nazywamy narzucającym się bezpośrednio”[7]. Nowożytność postawiła na umysł myślący, nie zaś „patrzący”, na umysł, który nie czyta już rzeczywistości, lecz ją na różne sposoby przetwarza, konstruuje. Owa metafora czytania jest dosyć istotna dla zrozumienia epistemologii tomistycznej. Zwracając uwagę na to, że podstawową funkcją umysłu jest poznanie, podkreśla się, że ma ono charakter receptywnego odczytywania obiektywnej struktury rzeczy. Intelekt odczytuje czy też od-poznaje – jak często podkreśla Krąpiec – byt w jego podstawowych strukturach subontycznych. Metafora czytania akcentuje właśnie receptywność (nie zaś bierność) umysłu. Uwaga filozofów nowożytnych i współczesnych natomiast skoncentrowana jest na jego zdolnościach kreatywnych. Poznanie jako czytanie to – o czym nie wolno zapominać – poznanie dokonujące się zawsze na sposób poznającego; tym bowiem, kto poznaje, jest przede wszystkim cały człowiek, byt psychosomatyczny, w którym zachodzi funkcjonalna jedność poznania zmysłowego i intelektualnego. Odrzucenie cognosco na rzecz cogito doprowadziło – zdaniem tomistów – do tragicznych konsekwencji. Filozofia, która zajęła się badaniem cogito, odcięła się od poznania świata realnie istniejącego. Krąpiec objaśnia to w następujący sposób: „Koncepcja Kartezjusza zadominowała w filozofii, i z tego powodu teoria poznania stała się dla wielu zwolenników takiego sposobu myślenia «filozofią pierwszą». Akcent położony na wartości poznania został przejęty przez zwolenników scholastyki i tomizmu w interpretacji Suareza. Szkoły jezuickie, które stały na stanowisku surezjańskim, uległy poglądom epistemologów szukających porozumienia z dominującą myślą filozofii podmiotu, dla której to właśnie «idee subiektywne» były przedmiotem poznania. Na tym tle także dla scholastyków powstał problem «mostu poznawczego» – odnalezienia czegoś, co prowadziłoby od poznania idei do poznania świata realnego, tzn. obiektywnie i konkretnie istniejącego, czyli czegoś, co prowadziłoby od myślenia o idei (cogitatio) do poznania istniejącej rzeczy. Można tu postawić tezę, że tego typu przedsięwzięcie, nazwane później teorią poznania, jest zawsze nieudaną – bo niemożliwą – próbą wydobycia się (przez samo myślenie i analizę myśli) z obszaru czystej myśli ku poznaniu świata (realnie istniejącego!). Próbę taką podejmowali niektórzy myśliciele w XIX i XX w., np. E. Husserl; jego twierdzenie, że naczelnym zadaniem filozofii jest ukrytycznienie poznania-myślenia, nie stało się przełomowym w e[pistemologii], bowiem sens traci już samo pytanie: «w jakiej mierze subiektywne przeżycie poznawcze jest obiektywnie wartościowe i odpowiada rzeczywistości?» – usiłuje bowiem odkryć w samym

[7] É. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 269.

myśleniu (cogito) – a więc w porządku intencjonalnym – w akcie fenomenologicznego oglądu, jawiącą się zarazem i subiektywność, i transcendentalność fenomenu świata. Myślenie (cogito) jawiło się więc jako immanencja (subiektywność) i transcendencja (obiektywność) zarazem. Wg Husserla sam akt poznania zawiera relacje motywujące i uzasadniające prawdziwość, w tym rzetelność (i realność) swego myślenia; w czystej subiektywności obiektywność miała być dana na mocy tego, że subiektywny byt intencjonalny ujawnia obiektywność"[8].

Zdaniem tomistów dalszy rozwój nowożytnej i współczesnej filozofii jeszcze bardziej pogłębił prymat cogito, w niektórych nurtach współczesnej filozofii w ogóle przestano mówić o poznaniu (łac. cognosco), a zaczęto mówić o wytwarzaniu (gr. poiesis). W ten sposób – jak to sarkastycznie stwierdza Krąpiec – filozofia wróciła na pozycję mitologii, którą starała się przezwyciężyć[9]. Prymat cogito wobec cognosco ma nie tylko implikacje filozoficzne, ale i kulturotwórcze. Oto bowiem dominacja cogito doprowadziła do rezygnacji z filozofii „patrzenia" na naturę – jak pisał Gilson – na rzecz myślenia o naturze, a dokładniej: na rzecz jej kreowania. Współczesne nurty filozoficzne, na przykład transhumanizm, proponują właśnie takie pojetyczne podejście do natury, w którym nie chodzi o poznanie jej obiektywnych praw, lecz o jej przetworzenie i ulepszenie prowadzące do powstania formy postludzkiej[10]. Dominacja cogito w dziedzinie filozofii moralnej skutkuje nadmiernym wyakcentowaniem kreatywnych możliwości człowieka: przestał on liczyć się z prawami natury, a zaczął kreować własne prawa, co w konsekwencji spowodowało poważne naruszenie jej integralności. Zdaniem tomistów odrzucenie cognosco na rzecz cogito doprowadziło – generalnie rzecz ujmując – do sytuacji kryzysowej (a właściwie sytuacji bez wyjścia) we współczesnej filozofii i etyce. Nieustannie kreowane są nowe mity i ideologie, które w sposób zawoalowany (posługując się różnymi znakami i symbolami) separują cognosco od realnej rzeczywistości. Zapomniano o tym, że różne dziedziny racjonalnej aktywności ludzkiej nie wykluczają się, lecz dopełniają, szczególnie w procesie poznania praktycznego i twórczego. „Zawsze jednak punktem wyjścia jest poznanie teoretyczno-informacyjne, dostarczające treści poznawczych, które mogą się stać czynnikiem kierującym postępowaniem i obyczajowością lub tworzywem przekształcanym w procesie poznania twórczego. Teoretyczne poznanie – stanowiące źródło i punkt wyjścia ludzkiej działalności racjonalnej – jest też kresem tej działalności w poznaniu kontemplacyjnym i estetycznym,

[8] M.A. K r ą p i e c, hasło „Epistemologia", w *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, s. 196.

[9] Por. t e n ż e, *Filozofia – co wyjaśnia?*, Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 1998, s. 141n.

[10] Zob. *Transhumanist Declaration*, https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/.

wówczas gdy zastana i przetwarzana rzeczywistość wzbudza bezinteresowną kontemplację, kojącą niepokój poznawczo-twórczy”[11]. Trzeba doprecyzować, że autorzy tomistyczni nie kwestionują roli myślenia w ludzkich procesach kognitywnych ani też nie wykluczają jego roli w systematyzacji wiedzy i jej uzasadnieniu. Człowiek stanowi funkcjonalną jedność różnych typów aktów poznawczych; separacja ich może zostać przeprowadzona tylko na potrzeby wyspecjalizowanej analizy epistemologicznej – w poznaniu nie można realnie odseparować czynności poznawczych od czynności myślowych. Tomiści postulują jednie, aby w punkcie wyjścia poznania filozoficznego dopuścić do głosu poznanie spontaniczne, przedrefleksyjne, które – nawet w porządku ontogenezy – poprzedza wszelkie akty ukrtycznionego myślenia[12].

PRYMAT COGNOSCO W ETYCE ARGUMENTACJA TADEUSZA STYCZNIA

W tekście *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły* Styczeń formułuje pytanie: „Co pierwsze – pogląd czy wgląd? Myślenie (cogito) czy poznanie (cognosco)?”[13]. Chociaż wykształcenie filozoficzne autora tekstu związane było z tomistyczną tradycją badawczą, podejście Stycznia do etyki różniło się od tego, które prezentowali jego tomistyczni nauczyciele. Odmienność ta ujawniała się przede wszystkim w sposobie formułowania problemów, w szacie stylistycznej wypowiedzi oraz w konkretnych, bezkompromisowych rozstrzygnięciach, jakie proponował. Owe różnice dotyczyły kwestii szczegółowych, podejście Stycznia mieściło się jednak w pewnych wspólnych z tomistami ramach teoretycznych, które autor *Być sobą to przekraczać siebie* akceptował. W swoim komentarzu do tego tekstu chciałbym podkreślić, że Tadeusz Styczeń pozostał wierny tomistycznemu prymatowi cognosco wobec cogito, nawet jeśli akcentował zupełnie inny porządek realizacji owego cognosco – porządek, który mógłby zdradzać jego sympatie na przykład dla kartezjanizmu, a tym samym wywoływać niechęć autorów tomistycznych.

W ujęciu Stycznia etyka stanowi określony typ poznania, nie zaś myślenia (czyli cogito); nie jest też sferą wytwarzania (czyli poiesis). W etyce tej chodzi przede wszystkim o poznanie, a dokładnie: o rozpoznanie. Stąd tak ważna będzie w niej rola nie tyle myślenia, ile właśnie owego patrzenia, na

[11] M.A. K r ą p i e c, hasło „Kultura”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 138.

[12] Por. t e n ż e, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, w: tenże, *Dzieła*, t. 8, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 233-303.

[13] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 56.

które zwraca uwagę Gilson. Etyka Stycznia jest etyką „patrzenia". Można by powiedzieć, że jej naczelny imperatyw epistemologiczny to: „Nie myśl, tylko patrz!" Patrzenie nie oznacza tu zmysłowego widzenia, ale coś w rodzaju bezpośredniego, nieinferencyjnego, intuicyjnego (intelektualnego) wglądu czy oglądu. Styczeń stale podkreślał, że w punkcie wyjścia etyki należy oddać głos doświadczeniu, pozwolić doświadczeniu wypowiedzieć się do końca, nie zaś tylko myśleć w oparciu o złożenia, które narzucają określone apriori interpretacyjne. Wszak im więcej myślimy, tym bardziej tracimy z oczu to, co powinno być bezwzględnie rozpoznane i zaakceptowane jako najgłębsza prawda o nas samych i o wszystkich innych osobowych podmiotach. A skoro tak, to w owej etyce również znajduje zastosowanie wspomniana wcześniej tomistyczna metafora czytania. Zadaniem etyki byłoby wszak odczytanie, odpoznanie obiektywnego, zastanego porządku rzeczywistości, który ma status normatywny. Ze względu na rozumienie etyki jako „patrzenia" można określić Stycznia mianem filozofa, który „nie stoi tylko na jednej nodze". Określenie to stanowi nawiązanie do słów Ludwika Wittgensteina, który w *Uwagach różnych* napisał: „Kiedy filozofuję, ważne jest dla mnie to, bym stale zmieniał pozycję, nie stał zbyt długo na jednej nodze, bym nie zesztywniał. Tak jak ktoś długo idący pod górę idzie kawałeczek wstecz, by się odświeżyć, napiąć inne mięśnie"[14]. W odniesieniu do Stycznia przywołana metafora eksplikuje jego podejście badawcze: aby zrozumieć doświadczenie moralne, nie wystarczy jedynie mieć – niczym tomiści – dobre racje metafizyczne, nie wystarczy też tylko – na wzór fenomenologów – zdać sprawę z tego, jak owo doświadczenie uobecnia się w naszej świadomości. Trzeba zatem „stanąć na obu nogach". Fenomenologia bowiem służy „patrzeniu", pomaga dostrzec dane doświadczenia, natomiast metafizyka, której częścią jest antropologiczna wizja osoby, pomaga ostatecznie je wyjaśnić.

Akceptacja prymatu cognosco pomaga Styczniowi odkryć normatywny fundament etyki. Cognosco jest istotowo powiązane z veritas, czyli z prawdą, którą trzeba zaafirmować w sądzie. Tylko cognosco prowadzi nas do tego, co Styczeń określa metaforycznie jako „potrzask"[15] normatywnej mocy prawdy. Wyrażające się poprzez wgląd (ogląd) cognosco poprzedza wszelkie teoretyczne – oparte na myśleniu – założenia, wszelkie presupozycje. Styczeń zaakceptował obowiązujące w tomistycznej tradycji badawczej przekonanie, że wszelkie konstrukcje apriori modyfikują nasze poznanie, sprawiają, że nie potrafimy dostrzec tego, o czym chce nas poinformować bezpośrednie doświadczenie. Cognosco to w ujęciu Stycznia bezzałożeniowe, bezznakowe i neutralistycznie

[14] L. W i t t g e n s t e i n, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 50.

[15] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 22.

pojęte poznanie, wykluczające nawet pytania, które mogłyby na wstępie profilować jego kierunek. Pytania bowiem mogą się narodzić dopiero na skutek pewnych braków wglądu. Mamy po prostu „patrzeć" – i nic więcej; nawet nie pytać, gdyż pytania mogą nas skierować na niewłaściwą drogę. W tym „patrzeniu" chodzi o przyświadczenie prawdzie, nie tylko epistemiczne, ale też – a może przede wszystkim – egzystencjalne. Lubelski etyk podkreśla, że owo cognosco pełni rolę informatora[16]. Skoro zaś ma ono charakter informacyjny, ma również charakter semantyczny i referencyjny. Poznanie to nie jest – jeśli można tak powiedzieć – „suchym" informatorem, jego „miąższ" stanowi to, że ono normuje. Odczytana informacja nie jest bowiem aksjologicznie neutralna, ma charakter normatywny i samozobowiązujący. W istocie wszystkie informacje, które poznawczo przyswajamy sobie w postaci oczywistych prawd, zdaniem Stycznia mają w jakiś sposób charakter moralnie zobowiązujący. Odkrycie prawdy, czyli jej rozpoznanie, jest ściśle powiązane z normatywnym zobowiązaniem, jakie ona niesie, Gdzie jednak poszukiwać tej zobowiązującej prawdy? W świecie zewnętrznym czy w człowieku? Otóż owa prawda musi się wydarzyć w każdym z nas, w naszym samodoświadczeniu – pojmowanym nie solipsystycznie, lecz intersubiektywnie. Pisząc o tym, Styczeń wydobywa na jaw specyfikę owego samodoświadczenia, w którym akcent położony jest na „ja" podmiotu osobowego: „Oto bowiem wgląd w strukturę własnego «ja» staje się po prostu odkryciem struktury *«ja» jako «ja»*, współodkryciem struktury *każdego innego «ja»*"[17].

Takiego przesunięcia problemowego nie zaakceptuje jednak żaden etyk tomista, dla tomisty bowiem skoncentrowanie się na „ja" oznacza przyjęcie błędnego punktu wyjścia. Standardowy tomistyczny kontrargument brzmiałby następująco: Punktem wyjścia argumentacji uczyniono doświadczenie „ja", efektem zaś tego doświadczenia nie jest odkrycie niczego wiążącego w obszarze normatywności, a jedynie sformułowanie beztreściowej tautologii: „ja" jako „ja". Ponadto w argumentacji tej nastąpiło widoczne przejście od cognosco do cogito, albowiem tylko w ramach tego drugiego może być nam dane jakieś „ja" i jego natura. Wszak mały błąd na początku wielkim jest na końcu – przypominają tomiści. Jeśli zatem punktem wyjścia czyni się myślenie, to już nie można wydostać się z jego potrzasku – od myśli nie ma bowiem przejścia do rzeczywistości. Tomista przedstawiałby dobre racje za tym, że Styczeń wprowadza nas nie tyle w potrzask poznania normatywnej mocy prawdy, ile w potrzask myślenia o normatywnej mocy prawdy; przecież między myśleniem o normatywności a jej poznaniem jest przepaść nie do

[16] Taką koncepcję poznania rozwijał w szkole lubelskiej Antoni B. Stępień (zob. A.B. S t ę p i e ń, *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966).

[17] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 35.

pokonania. Podążając tym torem rozumowania, trzeba by przyjąć, że poglądy Stycznia bliższe są koncepcji Kartezjusza, który również wychodzi od oczywistości doświadczenia „ja" danego w aktach myślenia-wątpienia. Zbytnie skoncentrowanie się właśnie na „ja" mogłoby prowadzić do egologicznej interpretacji źródeł normatywności, a nawet do subiektywizmu w etyce. Odkrywanie normatywności w podmiocie na pewno nie będzie przekonujące dla tomisty. Czy jednak Styczeń, przyznając szczególną rolę doświadczeniu „ja", faktycznie prezentuje stanowisko kartezjańskie z jego prymatem cogito? Czy faktycznie ze struktury „ja" wyprowadza normatywność? Wydaje się, że nie. Można przedstawić argumenty na rzecz tezy, że lubelski etyk tym różni się od Kartezjusza, iż nie przeprowadza żadnego wątpienia metodycznego, aby wykazać pewność cogito, ani też nie czyni „ja" archimedesowym punktem wyjścia swojej etyki. Jedyne wątpienie metodyczne, które można by mu przypisać, dotyczyłoby tymczasowego zawieszenia sfery cogito i cogitationes, a tego nie zaakceptowałby Kartezjusz. Cognosco natomiast w koncepcji Stycznia pozostaje poza obszarem jakichkolwiek wątpliwości epistemicznych i praktycznych. Jak jednak w tym kontekście traktować strukturę „ja" jako „ja"? Dla wyczulonego sumienia logicznego będzie to tautologia faktycznie niewiele wnosząca do porządku poznania etycznego. Stąd wielu interpretatorów poglądów Stycznia nie znajdzie wystarczających racji jej zaakceptowania, ale dostrzegą oni wiele powodów do jej odrzucenia. Dla etyka, którego celem przedmiotowym, wręcz życiowym powołaniem, jest objawić osobę, doświadczenie skumulowane w odkryciu struktury „ja" jako „ja" nie wyczerpuje się w sformułowaniu banalnej, beztreściowej tautologii. Styczeń wymaga od tego doświadczenia znacznie więcej; domaga się wydobycia na światło dzienne normatywności – stąd ogląd (wgląd). Dlatego mówi o „odkryciu" struktury „ja", nie zaś o jej „stworzeniu" czy „wykreowaniu". W doświadczeniu tym nie ma bowiem żadnej dowolności. To pokazuje, że – wbrew dobrym racjom, jakie mógłby przedłożyć tomista – Styczeń nadal pozostaje w obszarze cognosco, a nie w obszarze cogito. Ponadto stara się on zaakcentować – dosyć oczywisty w jego przekonaniu – fakt, jakim jest stanowiące wartość fundamentalną istnienie osoby.

W dyskusji, która miała miejsce na łamach kwartalnika „Ethos" w roku 1991, Styczeń formuje kolejne argumenty na rzecz przyjętego punktu wyjścia, oddalające kontrargumenty tomistyczne. „To «jest» osoby jawi się jako fundament tego wszystkiego, kim ona jest. Jej istnienie to dla niej wartość fundamentalna. Nie może to ujść uwagi filozofa, który wszak jest «na początku» dziwiącym się wszystkiemu dzieckiem, właśnie fenomenologiem"[18]. Akcent

[18] *Sumienie a prawda* [Dyskusja], oprac. W Chudy, tłum. J. Merecki, A Wierzbicki, „Ethos" 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 131.

pada na esse, a nie na cogito. Styczeń podczas wspomnianej dyskusji bywał – jak sam stwierdził – „perwersyjny”[19], kiedy obrazował ludzkie cognosco moralis poprzez przywoływanie prawd tak oczywistych i zdroworozsądkowych, że nikt będący przy zdrowych zmysłach nie mógłby im zaprzeczyć, nie wpadając przy tym w potrzask absurdu. Kiedy twierdził, że dwa plus dwa równa się cztery, lub że ta oto kartka papieru jest biała, odwoływał się do powszechnych i oczywistych prawd, które ludzki zdrowy rozsądek uznaje za wiążące dla praktycznego działania. Postępował tak również wtedy, kiedy wykazywał, że „jest” osoby dane jest zawsze jako pewna wsobna wartość i że temu doświadczeniu (jak mniemał) nikt, kto posługuje się podstawowymi intuicjami moralnymi, nie będzie w stanie zaprzeczyć. Czyż bowiem można zaprzeczyć temu, co samemu się rozpoznało? – pytał retorycznie lubelski etyk. Cóż może być bardziej oczywiste niż to, że każdy jest wsobną wartością. W artykule *Być sobą to przekraczać siebie* Styczeń może bardziej eksponuje moment egologiczny, ale nadal mówi o doświadczeniu „ja”, które jest osobowym podmiotem i którego „jest” odsłania się w doświadczeniu jako zobowiązująca normatywność mająca ugruntowanie we wsobnej wartości – godności. W poznaniu tym chodzi bowiem o odkrycie struktury treściowo – a dokładnie rzecz ujmując: normatywnie – zdeterminowanej. „Odkrywając sam siebie w sobie, odkrywam w sobie prawdę o każdym drugim, *odkrywam w sobie* po prostu *każdego drugiego*. I sam *popadam* przez to w *«potrzask» prawdy o każdym drugim, wiążąc się jej normatywną mocą*: nie jestem w stanie odtąd jej zaprzeczyć lub ją zlekceważyć, [...] nie lekceważąc samego siebie”[20]. W tym stwierdzeniu dostrzegamy analogię do formułowanego przez tomistów sądu egzystencjalnego, w którym dokonuje się afirmacja aktu realnego istnienia. Krąpiec konceptualizował ją za pomocą metafory „chwycenia za gardło”; styk z istnieniem bytu jest jak „uderzenie ostrzem”, wytrącenie z bierności epistemicznej. Istnienie osoby w jej wymiarze normatywnym również „chwyta nas za gardło”, „uderza ostrzem istnienia”, „wprowadza w potrzask”, „wytrąca z bierności”, „wymusza” samozobowiązanie. W obu przypadkach doświadczenia te – zarówno w ujęciu Stycznia, jak i Krąpca – ze względu na swój pierwotny i fundujący charakter domagają się metaforyki odwołującej się do ucieleśnienia podmiotu[21]. W momencie rozpoznania (dojrzenia) prawdy o swoim „ja” odkrywa się prawdę, która nie ma wymiaru partykularnego, to znaczy takiego, który ograniczałby ją tylko do mojego własnego „ja”. Odkrywa się prawdę o charakterze uniwersalnym, dotyczącą tak mojego „ja”, jak i wszystkich innych

[19] Tamże, s. 127.

[20] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 35.

[21] Szerzej na ten temat zob. P. D u c h l i ń s k i, *Odsłony oblicza doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*, Akademia Ignatinaum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

„ja", które odkrywając w sobie tę aksjonormatywną prawdę, tak samo jak „ja" wpadają w „potrzask"[22] wiążącej bezwzględnie mocy prawdy. Cognosco, które – jak by się wydawało – prowadzi osobę do uwięzienia w egologicznym punkcie wyjścia, dzięki dokonanemu rozpoznaniu od razu odsyła do porządku intersubiektywnego, do relacji międzyosobowej rozgrywającej się pomiędzy „ja" i „ty", czyli do communio personarum. „Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja", dostrzegam – stwierdza lubelski etyk – że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się rozpoznaną przez niego («od środka») prawdą – jestem w stanie uczynić zadość normatywnej mocy prawdy o samym sobie"[23]. Doświadczenie moralności ma charakter relacyjny, intersubiektywny, nie zaś monosubiektywny.

Dlaczego jednak Styczeń tak mocno eksponuje ów egologiczny moment doświadczenia normatywnego samozobowiązania? Stara się zapewne wyartykułować moment samozobowiązania pojawiającego się pod wpływem rozpoznanej prawdy. Nikt za mnie nie może się przecież zobowiązać do respektowania rozpoznanej prawdy. Nikt za nikogo nie może dokonać tego rozpoznania prawdy, tylko ja sam jako osobowy podmiot mogę ową prawdę rozpoznać i poprzez epistemiczny akt rozpoznania stać się jej zakładnikiem. We współczesnej psychologii moralności mówi się w związku z tym o internalizacji norm i zasad, która może się dokonać, jeśli podmiot da na to przyzwolenie[24]. Nikt bowiem za nikogo nie może zobowiązać się (chyba że tylko na poziomie werbalnym) do przestrzegania zasad i norm moralnych. Jeśli „ja" samo nie odkryje normatywnej prawdy o swoim własnym „ja", nie będzie w stanie odkryć jej w żadnym innym „ja". Oczywiście prawda o każdym „ja" – jako obiektywnie istniejąca – w żaden sposób na tym nie ucierpi, jest ona wszak w swoim sposobie istnienia niezależna od ludzkiego rozpoznania czy nierozpoznania. Ucierpieć może tylko osobowe „ja", które prawdy tej nie chce lub nie potrafi rozpoznać. Wówczas – jak pisał lubelski etyk – nierozpoznanie owej prawdy prowadzi do swego rodzaju moralnego samobójstwa, którego finałem jest destrukcja moralnej tożsamości człowieka.

Styczeń dowartościowuje także rolę cogito. Ujawnia się ona zwłaszcza w momencie, kiedy „ja", „wpadając w «potrzask» prawdy", uświadamia sobie: „Czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego «ja», tego mi nie wolno – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego «ja»"[25]. Uświadomienie sobie tej treściowej zależności wymaga przejścia na poziom

[22] T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo. Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 29.

[23] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 35.

[24] Zob. S. K o n s t a ń c z a k, *Internalizacja wartości moralnych*, Pomorska Akademia Pedagogiczna, Słupsk 2001.

[25] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 37.

cogito, a ściślej: refleksji in actu signato. Rozpoznanie momentu uniwersalnego samozobowiązania wymaga już nie tylko cognosco, ale też cogito. Owo „ja", którego doświadczamy, nie jest przecież samotną wyspą, jest to „ja" żyjące we wspólnocie innych „ty". „Odkryć w odkryciu siebie każdego drugiego oraz odkryć w tym, co bezwzględnie należne sobie od siebie, bezwzględnie należne każdemu drugiemu, to odkryć wraz z fundamentem antropologii fundament etyki"[26]. Po odkryciu prawdy muszę zacząć myśleć o tym, jak się mam w życiu nią kierować.

Im bardziej oddajemy się cogito i pogrążamy w jego cogitationes, tym bardziej tracimy zdolność patrzenia. A przecież tego, co każdy odkrył w swoim „ja", nie można dowieść, nie można nikomu przedstawić za pomocą argumentacji, choćby nawet spełniała ona ścisłe standardy logiczno-metodologiczne. Wgląd (ogląd) poprzedza w tym przypadku wszelką argumentację i uzasadnienie[27]. Poprzedza wszelki pogląd na sprawę. Kiedy cognosco zdominowane jest przez cogito, potrzebny staje się ktoś, kto może pomóc dostrzec prawdę. Na tym polega – kluczowa w etyce Stycznia – rola „akuszera". Doświadczenie roli akuszera konceptualizuje metafora narodzin w prawdzie czy też powtórnego narodzenia się w prawdzie. Styczeń bardzo chętnie odwoływał się do metafory akuszera, wskazując przy tym na postacie Sokratesa czy Jezusa Chrystusa[28]. W tym kontekście akuszer to ktoś, kto pomaga w uzyskaniu owego samowglądu we własne „ja". Jego rola związana jest z metaforycznymi powtórnymi narodzinami. Aby objaśnić tę kwestię, Styczeń odwołuje się do różnych przykładów z literatury, Ewangelii czy też z życia codziennego. „Akuszer może [...] ułatwić dzieło tych narodzin przez ułatwienie samowglądu i wejście przez to w – ciężarny w samowyzwolenie – «potrzask prawdy» o samym sobie, potrzask, który oznacza zarazem wejście w «matnię dobra i zła». Jest to potrzask. Nie można bowiem odtąd nie wybierać. Wybór staje się koniecznością. To potrzask brzemienny w moc samowyzwolenia"[29]. Akuszer ma za zadanie doprowadzić do uzyskania wglądu (oglądu). Można powiedzieć, że spełnia on rolę owego utraconego u początku czasów nowożytnych epistemologicznego mostu między cogito a cognosco, między bytem a poznaniem. Przerzuca most od oderwanego od rzeczywistości wglądu i doświadczenia cogito do cognosco, w którym – jeśli tylko tego chcemy – może ujawnić się nam wyzwalająca moc obiektywnej prawdy. Ale przerzucenie takiego mostu nie zawsze jest proste**.** Cogito stawia jednak pewien opór – wszak ma ono mechanizmy obronne, które uniemożliwiają szybkie przejście na stronę cognosco. Akuszer nierzadko

[26] Tamże, s. 39.

[27] Zwraca na to uwagę ks. Andrzej Szostek (por. A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos" 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 32).

[28] Por. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 29.

[29] Tamże.

musi włożyć wiele trudu we wprowadzenie owego „ja" w stan redukcji, stan tymczasowego zawieszenia, dzięki któremu będzie ono mogło zneutralizować wpływ cogito i otworzyć się na cognosco. W tej „walce" z cogito osoba może złożyć w ofierze nawet swoje życie. Ponowne narodziny można by zatem porównać do nawrócenia, stanowią one przecież zawsze pewnego rodzaju metanoję wyrastającą z dojrzenia czegoś, czego wcześniej z różnych przyczyn się nie dostrzegało. Akuszer ma więc nauczyć „patrzenia" – sztuka to pozornie prosta, ale w istocie jakże trudna. Można wszak patrzeć, ale niczego nie widzieć, zwłaszcza jeśli owo patrzenie pozostaje pod przemożnym wpływem cogito – nierzadko zmanipulowanego, zideologizowanego czy zmitologizowanego – które stale narzuca patrzeniu określony kierunek i określoną logikę. Styczeń ewidentnie chce uwolnić patrzenie od zanieczyszczenia takimi formami myślenia, aby w ten sposób umożliwić wgląd (ogląd) doprowadzający „ja" do wejścia w wyzwalający „potrzask" prawdy, której nie można by już zaprzeczyć, nie godząc się przy tym na zdradę samego siebie[30]. Ktoś mógłby zapytać – w duchu intelektualnej uczciwości – jak, żyjąc w jakimkolwiek potrzasku, można być wolnym. Czyż ów potrzask nie jest w istocie przymusem, zawoalowanym subtelną retoryką wyzwalającej prawdy? Przecież samo słowo „potrzask" suponuje negatywne konotacje, związane z uwięzieniem, z przymusem właśnie, z niemożnością uwolnienia się, z okaleczeniem różnych części ciała. Styczeń jednak łamie te potoczne intuicje znaczeniowe, pisząc, że jest to „potrzask wyzwalający", który sprawa, że dopiero znajdując się w nim, człowiek może doświadczyć autentycznej wolności, nie zaś przymusu.

SKUTKI DOMINACJI COGITO W ETYCE I KULTURZE

W wielu swoich tekstach Styczeń wskazywał na zgubne stuki dominacji logiki cogito nad logiką cognosco. Już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku włączył się – wraz z ks. Andrzejem Szostkiem – w spór, jaki toczył się wokół nowej teologii moralnej, która w obszarze języka niemieckiego bardzo mocno rozwinęła się po wydaniu encykliki Pawła VI *Humanae vitae*[31]. Wielu

[30] „Wgląd w samego siebie jako «ja» stanowiące podmiot aktu ujawnia nam poprzez prawdę o strukturze nas samych zarazem to, co jest nam należne od nas samych z uwagi na tę właśnie strukturę. Tym zatem, co w sposób najbardziej źródłowy określa treść zasady etycznej i stanowi zarazem najbardziej pierwotną podstawę legitymacji jej poznawczej wartości, prezentuje się nam w postaci bezpośrednio oczywistego datum doświadczenia: Nie wolno mi zaprzeczyć temu (autoimperatyw), com sam stwierdził (autoinformacja), lub vice versa: Com sam stwierdził (autoinformacja), temu nie wolno mi zaprzeczyć (autoimperatyw)". T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, „Roczniki Filozoficzne" 45-46(1997-1998) nr 2, s. 32.

[31] Zob. A. S z o s t e k, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990.

teologów tamtego czasu nie przyjęło ustaleń normatywnych wypływających z papieskiego dokumentu. Przyczyn powstania nowej teologii moralnej było kilka, z pewnością podstawowe znaczenie miały zmiany wewnątrz samej teologii moralnej, a także wpływ niektórych nurtów filozofii nowożytnej, zwłaszcza tych o proweniencji kantowskiej i egzystencjalistycznej. Do wykrystalizowania się określonych tendencji w nowej teologii moralnej wydatnie przyczynił się także tak zwany naukowy obraz świata, który podkreślał rolę ewolucji w rozumieniu człowieka, a zwłaszcza jego natury i moralności. Przykład debaty wokół nowej teologii moralnej pokazuje, jakie konsekwencje filozoficzne może mieć – dla rozumienia natury i wolności ludzkiej – zastąpienie logiki cognosco logiką kreatywnego cogito. Owa dalekosiężna w skutkach zamiana doprowadziła do wykrystalizowania się koncepcji twórczego sumienia, czyli takiego, które mocą przypisywanych mu zdolności kreatywnych tworzy porządek moralny, zamiast go od-poznawać. Zwolennicy odnowy w teologii moralnej uważali, że dzięki tej koncepcji budują nowe rozumienie personalizmu. Ta rewolta antropologiczno-etyczna dokonała się oczywiście – jak to zwykle bywa – w imię dobra człowieka i jego niezbywalnych praw podstawowych. W niepozbawionych dozy radykalizmu sformułowaniach Styczeń podważał zasadność owej rewolucji: „Śmiem twierdzić – pisał – że nie wymyślono dotąd niczego, co stałoby bardziej w opozycji do personalizmu – którego osnowę stanowi wizja osoby jako autotranscendencji w prawdzie – jak taka antropologia i taka etyka, które pretendując do formuły personalizmu, usiłują jednocześnie wtłoczyć w nią wizję osoby jako wolności konstytuującej istotę człowieka mocą «kreatywnego samorozumienia» lub «kreatywnego sumienia». Niepodobna bodaj wymyślić czegoś, co by bardziej jeszcze mogło zakłamać samo sedno personalizmu”[32].

W tekście z roku 1991 zatytułowanym *Osoba ludzka: Wolność przeciw naturze?*[33] Styczeń dobitnie ukazuje istotę sporu między zwolennikami cogito a zwolennikami cognosco w teologii moralnej, antropologii i etyce. Pisze o dwóch rodzajach sumienia. Są to: sumienie jako lector i sumienie jako creator. Sumienie jako lector działa zgodnie z logiką cognosco, sumienie jako creator natomiast – zgodnie z logiką cogito. Sumienie jako creator pozostaje na usługach kreatywnych cogitationes, stając się sumieniem prawdotwórczym i prawotwórczym. Każdy z tych rodzajów sumienia suponuje inny obraz świata. W obrazie świata, w którym funkcjonuje sumienie jako lector, istnieją obiektywne i niezmienne prawdy moralne, sumienie jako creator natomiast działa w ramach takiego obrazu świata, w którym nie wszystkie prawdy moralne mają charakter bezwyjątkowy. Sumienie jako creator jest także regulatorem wolności. W świecie, w którym ono rządzi, wolność nie jest zależna od żadnej

[32] S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 45.

[33] Zob. t e n ż e, *Osoba ludzka: Wolność przeciw naturze*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 16-23.

obiektywnie rozpoznanej prawdy o człowieku, zależna jest tylko od prawdy, którą mocą swojej kreatywności ustanawia sumienie. Styczeń był przekonany, że zastąpienie sumienia określanego tu jako lector sumieniem określanym jako creator powadzi do zrujnowania dotychczasowego obrazu świata, człowieka i moralności. Zwolennicy tak zwanego zwrotu antropologicznego, dokonanego „pod batutą" Kanta i egzystencjalistów, argumentowali, że tradycyjny obraz świata, w ramach którego funkcjonował człowiek, nie pozwala mu na osiągniecie właściwego (autentycznego) samozrozumienia. Nie uwzględnia bowiem transcendentalnego horyzontu poznania uwarunkowanego historią i kulturą, które kształtują samorozumienie człowieka. Zdaniem owych zwolenników współczesny świat zmienił się tak bardzo, że człowiek posługujący się kategoriami należącymi do starego (tomistycznego) obrazu świata nie może twórczo zaadaptować się do nowych warunków egzystencjalnych. Styczeń argumentował jednak, że odrzucenie tak zwanego starego obrazu świata było zdecydowanie przedwczesne, albowiem nie doprowadziło do wypracowania integralnej wizji natury ludzkiej. Raczej przeciwstawiono naturę ludzką osobie, zwłaszcza jej wolności, co w konsekwencji doprowadziło do pewnej antropologicznej schizofrenii. Zwolennicy przewrotu zamierzali uwolnić człowieka od natury przez promulgowanie takich norm, które dadzą mu wolność w określonych dziedzinach ludzkiej aktywności, na przykład w sferze cielesności i seksualności. Eksperyment z sumieniem jako creatorem doprowadził do oderwania ludzkiej wolności od prawdy i ustanowienia człowieka „poza dobrem i złem"[34]. W miejsce zależności wolności od prawdy pojawia się popularne obecnie pojęcie projektu. Celem ludzkiego życia nie jest już bowiem poznawanie natury i wynikającego z niej obiektywnego porządku moralnego, ale tworzenie projektów niezwiązanych z żadną obiektywną prawdą, projektów wyrażających subiektywne potrzeby, pragnienia i preferencje. W rozstrzyganiu, co jest dobre, a co złe, co słuszne, a co niesłuszne, trzeba zdać się na własne intuicje, samorozumienie kształtowane przez kulturę oraz własny projekt życia, który wyraża hierarchię preferencji mojego „ja". W tworzeniu projektu podmiot nie jest skrępowany żadną obiektywną prawdą o człowieku, żadnymi obiektywnymi dobrami ani żadną naturą. Nawet jeśli tworząc taki projekt, wolne „ja" bierze pod uwagę jakieś dobra, to przeważnie nie są to dobra moralne, lecz przedmoralne. Dlatego też często w imię różnych projektów mających zabezpieczyć dobra przedmoralne poświęca się dobra moralne, na przykład wartość osoby. Jeśli podmioty to tylko projekty, jak możliwe jest rozpoznanie jakiejkolwiek wiążącej prawdy o drugim człowieku? Cała intersubiektywność międzypodmiotowa sprowadzałaby się wówczas właściwie

[34] Sformułowanie to pochodzi od Friedricha Nietzschego (zob. F. N i e t z s c h e, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Bis, Warszawa 1990).

do walki o uznanie określonych projektów. Komuś, kto przyjmuje takie stanowisko, nie zależy przecież na uznaniu godności innych, zależy mu tylko na akceptacji jego projektu, w który drugi człowiek powinien się wpisać całym swoim życiem, myśleniem i działaniem. W związku z tym Styczeń pyta: „Czy koncepcja człowieka, która chce «uwolnić» ludzką wolność od obowiązku respektowania integralnie pojętej natury ludzkiej, nie «uwalania» wolności od jakichkolwiek kryteriów pozwalających odróżnić wolność od samowoli? Czy miejsca obiektywnej prawdy jako «suwerena wolności» nie zajmuje w tej koncepcji wola podmiotu, indywidualnego lub zbiorowego, wymagająca już tylko konsekwencji (skuteczności) w jej realizacji?”[35]. Owa wolta antropologiczna prowadzi do uwolnienia człowieka od matni dobra i zła.

Skutki dominacji cogito mają też wpływ na kształt budowanej kultury. Obecne są one na przykład w różnego rodzaju ruchach społecznych, takich jak rewolucja seksualna z roku 1968, w której zakwestionowano moralność opierającą się na zasadach prawa naturalnego. Do zgubnych skutków dominacji cogito w rozumieniu człowieka i moralności można też zaliczyć błędne decyzje prawne współczesnych zwolenników liberalnej demokracji, które promulgują ustawy dopuszczające zabójstwo dzieci nienarodzonych czy uśmiercanie osób znajdujących się w nieodwracalnych stanach chorobowych (na przykład neurodegeneracyjnych). Styczeń zawsze powtarzał, że miarą demokracji jest nienarodzony. Zwracał uwagę na paradoks, że dzisiejsi demokraci, którzy na szyldach swoich partii wypisali hasła: „równość” i „godność”, nie potrafią dostrzec praw człowieka nienarodzonego. Im bardziej współczesne nurty polityczne i społeczne oddalają się od cognosco, tym bardziej – w przekonaniu Stycznia – tracą z oczu oczywiste prawdy: że każdy człowiek jest osobą od poczęcia do naturalnej śmierci i że każdemu przysługuje niezbywalna godność. Ideologie polityczne czy też inne współczesne mitologie pozostające na usługach polityków stanowią swoiste apriori, które nie pozwala „zobaczyć” w sobie samym i w innym człowieku fundamentalnej wartości, jaką jest godność – obiektywna podstawa porządku moralnego. Można by zatem stwierdzić, że konsekwencją dominacji cogito jest również współczesna kultura śmierci wyrażająca się w legalizacji aborcji i eutanazji oraz w promocji ideologii stojących w jawnej sprzeczności z naturą ludzką, takich jak ideologia gender czy LGBT.

W kontekście powyższych analiz warto skorzystać z zaproponowanego przez tomistów egzystencjalnych rozróżnienia na fakty kulturowe i fakty kulturotwórcze[36]. Fakty kulturowe to w tym ujęciu wszelkiego rodzaju dzieła,

[35] S t y c z e ń, *Osoba ludzka: Wolność przeciw naturze?*, s. 23n.

[36] Por. H. K i e r e ś, *Filozoficzne konteksty problemu interpretacji humanistycznej*, w: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 73-76.

które są wytworem intencjonalnej działalności ludzkiej. Faktami kulturowymi są zatem nie tylko wielkie dzieła sztuki, literatury pięknej czy muzyki, ale też obozy koncentracyjne, w których dokonywano mordów na masową skalę. Nie wszystkie jednak fakty kulturowe mają charakter kulturotwórczy. Kulturotwórcze są tylko te spośród nich, które urzeczywistniają dobro osobowej natury ludzkiej (łac. bonum honestum), które promują osobowe życie ludzkie. Fakty kulturotwórcze – obiektywnie bogacące kondycję człowieka i kulturę – wyrastają z odczytanej prawdy o świecie. Fakty te są konsekwencją cognosco, czyli poznania lectora czytającego naturę rzeczywistości i człowieka. U podstaw tworzenia kultury musi zatem znajdować się wgląd w człowieka i w obiektywną hierarchię dóbr przysługujących mu na mocy posiadanej natury. Im bardziej jednak zbliżamy się w poznaniu do strefy cogito, tym bardziej – jak argumentują tomiści – tracimy kontakt z realną rzeczywistością, a to może skutkować konstruowaniem faktów kulturowych pozbawionych jakiegokolwiek kulturotwórczego znaczenia. Nie mogą one służyć promocji osoby, ponieważ u ich podstaw leży fałsz poznawczy, czyli niezgodność poznania z obiektywnymi strukturami bytu i natury ludzkiej. Zgodnie z przestawioną tu interpretacją, jeśli konsekwentnie pozostajemy w sferze cogito, to stać nas co najwyżej na tworzenie różnych pseudokultur, w mniejszym lub większym stopniu degradujących fundamentalną wartość osoby.

UWAGI POLEMICZNE I KWESTIE DYSKUSYJNE

W podsumowaniu powyższych rozważań chciałbym najpierw wyartykułować metaprzedmiotowe wnioski, które płyną z dokonanej rekonstrukcji. Jeśli zadaniem etyki jest – jak oczekiwał ks. Tadeusz Styczeń – objawić osobę, to nie możemy przyjąć apriori żadnych założeń. Ten, kto wzorem lubelskiego etyka chce objawiać i promować osobę, musi bowiem stanąć na pozycji obiektywistycznej koncepcji wiedzy moralnej i jej przedmiotu; musi uznać radykalny prymat cognosco wobec cogito. W swoim komentarzu wykazałem, że etyka personalistyczna, za którą opowiadał się i którą głosił Styczeń, bazuje na tomistycznym porządku poznawczym eksponującym pierwotną rolę cognosco przed cogito. Ujawienie tego założenia, pochodzącego z tomistycznej tradycji badawczej, umożliwia nam zrozumienie tez, które na różnych etapach rozwoju swojej koncepcji formułował Styczeń, oraz sposobów uzasadniania tych tez. Zostało wykazane, że tworzył on tę koncepcję w ramach założeń określonej tradycji badawczej, która wyposażyła go w narzędzia metodologiczne umożliwiające wypracowanie pewnej wersji etyki, różnej od wersji dominującej w tradycji tomistycznej rozwijanej w jego środowisku naukowym. Oczywiście akceptacja wspólnych założeń nie gwarantuje, że wszyscy dojdziemy do ta-

kich samych wniosków. Nie działa tutaj żaden algorytm, który umożliwiałby osiągnięcie ujednoliconej koncepcji. Styczeń akceptował tomistyczną tezę o prymacie cognosco wobec cogito, nie doprowadziło go to jednak do takich samych wniosków w etyce, do jakich doszli autorzy tomistyczni. Przyjęcie tych samych założeń – zwłaszcza w filozofii – nigdy nie gwarantuje osiągnięcia wspólnie akceptowanych rozstrzygnięć. Sytuacja ta sprzyja rozwojowi pluralizmu teoretycznego, umożliwia dyskusję, w której można przedstawić argumenty na rzecz swojego stanowiska, nawet jeśli – z oczywistych względów – nie zostaną one zaakceptowane przez adwersarzy. Dotyczy to nie tylko tomistów i personalistów. Na przykład Edmund Husserl i Roman Ingarden posługiwali się tą samą metodą fenomenologiczną, a przecież doszli do radykalnie odmiennych wniosków[37]. Twórcę fenomenologii metoda ta doprowadziła do idealizmu transcendentalnego, a jego ucznia – do realizmu. W odniesieniu do samej tomistycznej tradycji badawczej dobrym przykładem takich odmiennych konkluzji merytorycznych są spory dotyczące metody formowania pojęcia bytu czy stosunku filozofii do nauk empirycznych. Podobna sytuacja ma miejsce w filozofii analitycznej, w ramach której toczone są spory na temat koncepcji analizy, a także w przypadku filozofów, którzy programowo głoszą koncepcję filozofii w kontekście nauki – kwestią sporną jest tu filozoficzna interpretacja faktów naukowych. Słusznie podkreśla Jan Woleński: „Każdy kto uprawia filozofię, odnotowuje z pewnością, że trening profesjonalny nie wystarcza do kompletnego zrozumienia znajdujących się w obiegu teorii filozoficznych. Aby to osiągnąć, potrzebne są mniej lub bardziej skomplikowane zabiegi hermeneutyczne. Dlatego właśnie filozofowie są w wysokim stopniu niejednomyślni, a nawet często do jednomyślności nie dążą”[38].

Przejdę obecnie do przedstawienia kilku uwag polemicznych wobec tez sformułowanych przez Stycznia. Zacznę od tego, że nie do końca przekonują mnie wyartykułowane przez lubelskiego etyka racje dotyczące sposobu akceptacji określonych treściowo faktów moralnych (godności osoby), a co za tym idzie proponowanego sposobu realizacji cognosco w etyce. Przedstawiam poniżej swoje racje, nie licząc – rzecz jasna – że zostaną one bez zastrzeżeń zaakceptowane przez zwolenników takiego właśnie podejścia w etyce, jakie prezentował Tadeusz Styczeń. Otóż wbrew temu, co z taką wiarą i optymizmem poznawczym głosił, uważam, że fakty moralne typu: „człowiek jest wartością fundamentalną”, „osoba jest wartością” czy „godność jest wartością wsobną”, akceptujemy nie tyle na podstawie bezpośredniego doświadczenia – wglądu (oglądu) – ile na podstawie obrazu świata, który przyswajamy po-

[37] Przykład ten dosyć często przywoływany był przez Jana Woleńskiego.

[38] J. W o l e ń s k i, *Umiarkowana (poprawiona) obrona scjentyzmu*, w: tenże, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996, s. 53.

przez język, angażując się na mocy osobistej decyzji, uwarunkowanej nie tylko racjami rozumowymi, ale też psychologicznymi i społecznymi, w określoną filozoficzną tradycję badawczą[39]. Wymienione tu fakty moralne wcale bowiem nie są oczywiste – zwłaszcza dla filozofów, którzy akceptują zupełnie odmienny obraz świata (na przykład naturalistyczny). Uważam także, że na gruncie poznania potocznego trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć oczywisty charakter tych faktów. Trawestując słowa analityka Hilary'ego Putnama, można powiedzieć, że fakty moralne nie są jakimś gotowym wyborem, nie „czekają" na etyka, aby je odkrył, a następnie poukładał w spójną całość i przekazał innym za pomocą mniej lub bardziej wyrafinowanych środków stylistycznych. Wszak nie wystarczy otworzyć oczy, aby zobaczyć tak moralnie doniosły fakt, jakim jest godność osoby ludzkiej. Za tym stwierdzeniem stoi bowiem bardzo skomplikowana teoria człowieka, która w punkcie wyjścia „ustawia" naszą interpretację rzeczywistości moralnej na określonych torach. Samo patrzenie nie wystarczy do skonstruowania etyki[40]. Przekonanie to nie jest przejawem aprioryzmu czy konstruktywizmu w poznaniu ani też konsekwencją dominacji cogito nad cognosco, lecz wyraża ono naturalną i normalną realną sytuację poznawczą człowieka uprawiającego jakikolwiek dyskurs teoretyczno-praktyczny. Jeśli tak, to fakt moralny nie stanowi tworu obiektywnego w znaczeniu radykalniej obiektywności, jaką przypisujemy na przykład przedmiotom fizycznym znajdującym się w czasie i przestrzeni. Nie figuruje jako coś gotowego, co oczekuje na nasze czynności poznawcze, które koniecznie i jednoznacznie odzwierciedlałyby jego rzeczywistość[41]. Ludzkie poznanie zawsze zawiera składową interpretacyjną, która pochodzi od akceptowanego

[39] Odrzucam pogląd, że poznajemy jakąś rzeczywistość samą w sobie, która byłaby całkowicie niezależna od naszego poznania. Obrazy świata to nasze konceptualizacje, które kształtują się w trakcie osobniczego rozwoju poznawczego. W normalnym procesie doświadczania (na przykład przedmiotów i ludzi) obrazy te nie są bezpośrednimi przedmiotami poznania, lecz pełnią rolę tak zwanych pośredników przeźroczystych, oddziałują na procesy poznawcze na zasadzie wiedzy tła, która wpływa na sposób, w jaki kategoryzujemy otaczający nas świat i innych ludzi. Dlatego też niektórzy ludzie (nawet niektórzy filozofowie i teologowie) nie zdają sobie sprawy z „podskórnego" oddziaływania owych obrazów. Ulegają złudzeniu radyklanej neutralności i bezpośredniości kontaktu poznawczego z przedmiotem. Nie jestem zwolennikiem reprezentacjonizmu; opowiadam się za prezentacjonizmem i bezpośredniością poznania, która jednak nie wyklucza stałego oddziaływania wiedzy tła w postaci zaakceptowanego obrazu świata – obrazu, który powinien być stale poddawany refleksji. Oczywiście po wielu latach funkcjonowania w ramach określonego obrazu świata nie zauważamy jego „podskórnego" oddziaływania, traktujemy go jako coś oczywistego i przeźroczystego i trudno nam uwierzyć, że mogą być inne obrazy świata oparte na innych przedzałożeniach. Taka sytuacja ma miejsce na przykład w ramach poznania potocznego i nierzadko również w filozofii.

[40] Postulaty dotyczące umiejętności patrzenia w etyce mają charakter perswazyjny, apelują głównie do naszych postaw i emocji, nie stanowią jednak racjonalnego uzasadnienia głoszonych tez.

[41] Pomijam w tym miejscu szerszą dyskusję nad problematyką obiektywności w etyce. W analitycznej literaturze przedmiotu problem ten został szczegółowo opracowany.

obrazu świata, obowiązującego w danej epoce historyczno-kulturowej[42]. Fakty moralne funkcjonują zawsze w ramach całościowych obrazów świata, które składają się z określonych przekonań potocznych, filozoficznych, religijnych i naukowych[43]. W tym kontekście warto przywołać sformułowanie filozofa nauki Karla Poppera, które – w moim przekonaniu – może być wiążące także dla etyka: „Nie wiemy, gdzie i jak rozpocząć analizę rzeczywistości. Żadna mądrość nam tego nie powie. Nawet tradycja naukowa jako taka nie wskaże nam tego. Ale powie nam, że ludzie zbudowali już na tym świecie pewien ramowy zarys jego teorii – pewnie nie najlepszy, lecz mniej więcej przydatny jako osnowa wyjaśnienia zjawisk. Służy on jako pewnego rodzaju siatka, układ współrzędnych, do którego odnosimy nasze spostrzeżenia. Korzystamy z tego układu wciąż, sprawdzając i krytykując w całej rozciągłości. I w ten sposób osiągamy postęp”[44]. Sądzę, że żaden wgląd (ogląd) nie jest w stanie podpowiedzieć etykowi, od czego ma on rozpocząć swoje badania.

Styczeń twierdził, że zneutralizowana koncepcja przedmiotu etyki wskazuje, iż owym przedmiotem jest godność osoby ludzkiej jako coś aktualnie, realnie istniejącego, co stanowi źródło bezwzględnej i kategorycznej powinności moralnej działania człowieka, domagającej się bezwzględnego zobowiązania, ujawniającego się w pierwszoosobowym wglądzie (oglądzie). Parafrazując sformułowania Piotra Gutowskiego (filozofa analitycznego, skądinąd również wywodzącego się ze środowiska lubelskiego), można powiedzieć, że aby to wszystko tak misternie przedstawić, trzeba jednak dysponować dobrze sformułowaną teorią, w której wiele jest założeń o różnym stopniu uzasadnienia i zdeterminowania treściowego. Kiedy bowiem etyk personalista uzasadnia swoje tezy przez odwołanie się do bezpośredniej intuicji czegoś, do widzenia, czy do innego specyficznego wglądu w normatywne stany rzeczy (bądź ich oglądu), to w istocie manifestuje swój konserwatyzm, polegający na akceptacji określonego treściowo obrazu świata, w którym pewne rzeczy jawią

[42] Zob. M. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszołek, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1996, s. 13-28.

[43] Stanowisko sformułowane powyżej nie prowadzi do relatywizmu, ale pokazuje, że fakty moralne są zrelatywizowane do określonych obrazów świata. Relatywizm to teoria, która głosi względność naszych przekonań aksjologicznych, zrelatywizowanie zaś to termin epistemologiczny, za pomocą którego chcemy wskazać na wkład podmiotu poznającego w procesy tworzenia porządku moralnego. Zresztą każdy obraz świata (nawet tak zwany nihilistyczny obraz świata) ma znamiona konserwatywne, są w nim takie elementy, które ze względu na spójność danego obrazu świata nie mogą zostać odrzucone (nawet jeśli byłby sprzeczne z dobrze potwierdzonymi koncepcjami naukowymi). Nie twierdzę, że wszystkie obrazy świata są równowartościowe – jestem przekonany, że niektóre z nich mają charakter praktycznie destrukcyjny dla człowieka.

[44] K.R. P o p p e r, *Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista*, tłum. H. Bortnowska, „Znak” 15(1963) nr 7-8(109-110), s. 864.

się jako bezpośrednio dane, a więc oczywiste i niewymagające już żadnych dodatkowych pośrednich uzasadnień – przekonuje Piotr Gutowski. Słusznie argumentuje on, że to właśnie akceptacja określonego obrazu świata rozstrzyga o tym, co uznajemy za istniejące i w jaki sposób możemy to coś poznać. Jak należy rozumieć ową „manifestację konserwatyzmu"? Konserwatyzm w tym rozumieniu polega na akceptacji takiego obrazu świata, którego składniki nie podlegają wymianie ze względu na przemiany kulturowe i historyczne[45]. Samo ustanowienie prymatu cognosco wobec cogito jest przecież również konsekwencją akceptacji określonego obrazu świata, w ramach którego zakłada się, że muszą istnieć takie byty, które mogą być dostępne określonym typom aktów poznawczych o charakterze wglądowym, oglądowym czy intuicyjnym, nie zaś myśleniu refleksyjnemu. Czy Styczeń był świadomy tych wszystkich założeń?[46].

Na podstawie przeprowadzonych badań możemy wstępnie skłaniać się ku przypuszczeniu (przemawiają za nim podane wyżej racje), że fakty moralne mają znikomą zdolność wywierania wpływu na akceptację danej teorii etycznej. Rozstrzyga o tym raczej obraz świata, którego funkcja heurystyczna polega na sugerowaniu owych faktów – jako czegoś mniej lub bardziej oczywistego – co znów może być wyrazem określonej postawy (na przykład konserwatyzmu poznawczego). Aby przyjąć jakieś fakty, etyk musi dużo się nauczyć od tych, których w swojej dziedzinie uznaje za autorytety. Nie wykluczam także, że w celu skatalogowania pewnych – w jego przekonaniu podstawowych i powszechnie występujących – intuicji moralnych Styczeń powołuje się na ograniczone dane

[45] Szerzej na ten temat zob. P. G u t o w s k i, *Metafizyka procesualna a tomizm egzystencjalny*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 109-132.

[46] Przypuszczam, że doświadczenie faktów moralnych, o którym pisał Styczeń, miało być podobne do doświadczenia istnienia, które opisali tomiści egzystencjalni. Zwróciłem już uwagę na ten problem, tutaj nieco rozwinę ten wątek. Chodziłoby raczej o takie doświadczenie, które jest minimalnie uteoretyzowane, w którym element teoretyczny jest na tyle kontrolowany przez badacza-etyka, że ten może tak doprecyzować swoją intuicję, by dostrzec w rzeczywistości coś bardzo fundamentalnego i rozstrzygającego dla porządku moralnego. Styczeń dostrzegał pewną analogię miedzy doświadczeniem istnienia a doświadczeniem faktu godności osoby. Próbował ją wyeksplikować za pomocą metody fenomenologicznej. Uważam, że ta analogia jest dosyć wątpliwa. Wydaje się bowiem, że fakt godności osoby nie jest dla wszystkich w takim stopniu intuicyjnie oczywisty, jak istnienie świata realnego. Wszyscy mamy wszak jakąś intuicję realności świata, która pozostaje nie do końca zreflektowana. Dysponujemy pewnym poczuciem rzeczywistości, które może zostać zwerbalizowane w postaci sądu egzystencjalnego. Sąd ten wyraża świadomość istnienia konkretnego przedmiotu. Nie wszyscy jednak dysponujemy intuicyjnym „poczuciem" oczywistości godności osoby. Intuicji tej nie tyle nabywamy na podstawie bezpośredniego doświadczenia, ile przyswajamy ją w procesie socjalizacji kulturowej. Można zatem przyjąć, że doświadczenie istnienia jest znacznie mniej uteoretyzowane niż doświadczenie godności osoby. Dlatego też skłonny jestem twierdzić, że tomistyczna koncepcja doświadczenia istnienia obciążona jest teoretycznie w znacznie mniejszym stopniu niż koncepcja doświadczenia godności, która suponuje pokaźny bagaż antropologiczny.

własnych obserwacji innych ludzi, a następnie odwołuje się do swojego samodoświadczenia doświadczenia moralnego, uwarunkowanego wychowaniem, tradycją religijną i kulturą, oraz do literatury pięknej (właśnie w literaturze pięknej lubelski etyk chętnie poszukiwał odpowiedzi na nurtującego go pytania praktyczne). Tadeusz Styczeń z tak wielkim przekonaniem głosił orędzie godności osoby, ponieważ akceptował chrześcijański obraz świata, zgodnie z którym osoba – powołana do istnienia przez osobowego Boga – odgrywa kluczową rolę w konstytucji obiektywnego porządku moralnego[47]. Poza tym obrazem świata ontyczna i aksjonormatywna pozycja osoby nie jest już wcale oczywista, czego dowodem są nieustannie podejmowane (nierozstrzygalne) dyskusje teoretyczne i spory wokół praktycznych rozwiązań w ramach tak zwanych etyk szczegółowych.

Jako puentę powyższego komentarza warto przytoczyć dwie łacińskie maksymy cytowane przez wybitnego polskiego filozofa nauki Ludwika Flecka: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit pirus in sensu"[48] oraz „Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu"[49]. Na pierwsze z nich bardzo często powołują się autorzy tomistyczni; podpisywał się pod nim także ks. Tadeusz Styczeń. Drugie natomiast – o znaczeniu odwrotnym – niekoniecznie akceptowane jest przez tomistów, Stycznia i jego zwolenników. Kiedy jednak bierzemy pod uwagę prawdę wyrażoną w obydwu tych sentencjach, uzyskujemy bardziej wieloaspektowe spojrzenie na doświadczenie moralne, fakty moralne i na obraz świata oraz jego heurystyczną rolę w konstruowaniu teorii etycznej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Chudy, Wojciech, ed. "Sumienie a prawda." Translated by Jarosław Merecki and Alfred Wierzbicki. *Ethos* 4, no. 3-4 (15-16) (1991): 125–39.

Duchliński, Piotr. *Odsłony oblicza doświadczenia istnienia świata realnego: Rozważania wstępne*. Kraków: Akademia Ignatinaum and Wydawnictwo WAM, 2016.

[47] Taki obraz świata Styczeń po prostu przejął z tradycji kulturowej i religijnej, jaką jest teizm chrześcijański.

[48] „Nie ma nic w umyśle, czego by przedtem nie było w zmysłach". L. F l e c k, *O kryzysie „rzeczywistości"*, tłum. W.A. Niemirowski, w: tenże, *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania,* red. Z. Cackowski, S. Symotiuk, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 175.

[49] „Nie ma nic w zmysłach, czego by przedtem nie było w umyśle". T e n ż e, *O, kryzysie „rzeczywistości"*, s. 175. Zob. t e n ż e, *O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle,* w: tenże, *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, s. 214-232.

Fleck, Ludwik. "O kryzysie 'rzeczywistości.'" Translated by Wieńczysław A. Niemirowski. In Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego*. Edited by Zdzisław Cackowski and Stefan Symotiuk. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.

———. "O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle." In Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego*. Edited by Zdzisław Cackowski and Stefan Symotiuk. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.

Gilson, Étienne. *Byt i istota*. Translated by Donata Eska and Jan Nowak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1953.

Gutowski, Piotr. "Metafizyka procesualna a tomizm egzystencjalny." In *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?* Edited by Andrzej Maryniarczyk and Maria Joanna Gondek. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999.

Heller, Michał. "Naukowy obraz świata a zadanie teologa." In *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*. Edited by Michał Heller, Stanisław Budzik, and Stanisław Wszołek. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 1996.

Kamiński, Stanisław. "T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności: Studium metaetyczne*." *Summarium* 35 (55) (2006): 53.

Kamiński, Stanisław, and Mieczysław Albert Krąpiec. *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1962.

Kiereś, Henryk. "Filozoficzne konteksty problemu interpretacji humanistycznej." In *Wartość i sens: Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*. Edited by Andrzej Tyszczyk, Edward Fiała, and Ryszard Zajączkowski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.

Konstańczak, Stefan. *Internalizacja wartości moralnych*. Słupsk: Pomorska Akademia Pedagogiczna, 2001.

Krąpiec, Mieczysław Albert. "Czynniki filozoficznego realizmu." In *Osoba i realizm w filozofii*. Edited by Andrzej Maryniarczyk and Katarzyna Stępień. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002.

———. "Epistemologia." In *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 3. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002.

———. "Filozoficzny realizm." In *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 3. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002.

———. "Kultura." In *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 6. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.

———. "Poznawać czy myśleć: Problemy epistemologii tomistycznej." In Krąpiec, *Dzieła*. Vol. 8. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

———. "Realizm ludzkiego poznania." In Krąpiec, *Dzieła*. Vol. 2. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

Popper, Karl Rajmund. "Krytycyzm i tradycja: W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista." Translated by Halina Bortnowska. *Znak* 15, no 7–8 (109–110) (1963): 856–72.

Stępień, Antoni Bazyli. *O metodzie teorii poznania: Rozważania wstępne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1966.

Styczeń, Tadeusz. "Być sobą to przekraczać siebie: O antropologii Karola Wojtyły." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 6. *Świadek Prawdy: O świętym Janie Pawle II – Uczeń*. Edited by Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2015.

———. "Etyka jako antropologia normatywna." *Roczniki Filozoficzne* 45–46, no. 2 (1997–1998): 5–38.

———. "Osoba ludzka: Wolność przeciw naturze?" *Ethos* 4, no. 3–4 (15–16) (1991): 16–23.

———. "Wolność w prawdzie." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo. Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

Szostek, Andrzej. *Natura – rozum – wolność: Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1990.

———. "Wolność – prawda – sumienie." *Ethos* 4, no. 3–4 (15–16) (1991): 25–37.

Transhumanist Declaration. https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/.

Wittgenstein, Ludwik. *Uwagi różne*. Translated by Małgorzata Kowalewska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

Woleński, Jan. *W stronę logiki*. Kraków: Aureus, 1996.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Piotr DUCHLIŃSKI – Myślenie (cogito) czy poznanie (cognosco)? Tomistyczna epistemologia w sercu etyki Tadeusza Stycznia

DOI 10.12887/33-2020-1-129-20

Autor artykułu, komentując tekst Tadeusza Stycznia *Być osobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, dokonuje rekonstrukcji założeń epistemicznych, które Styczeń przejął z tomistycznej tradycji badawczej rozwijanej w środowisku lubelskiej szkoły filozoficznej. Koncentruje się zwłaszcza na kluczowym dla tej tradycji założeniu eksponującym różnicę między cogito a cognosco. Założenie to Styczeń uczynił fundamentem epistemologicznym swojej teorii etycznej. Umożliwiło mu ono sformułowanie określonych tez (epistemologicznych i metafizycznych) dotyczących powinności i normatywności. W końcowej części artykułu przedstawiono uwagi polemiczne. Autor uzasadnia pogląd, że Styczeń przyjmował pewien obraz świata, który warunkował akceptację określonych tez epistemologicznych dotyczących prymatu cognosco wobec cogito oraz tez etycznych odnoszących się do struktury poznania normatywnej pozycji osoby ludzkiej. Na podstawie przeprowadzonych analiz autor wyprowadza wniosek, że fakty moralne mają niewielką zdolność wpływania

na akceptację teorii etycznej. O akceptacji tej decyduje przede wszystkim obraz świata, którego heurystyczna funkcja polega na tym, że podpowiada on etykowi, jakie fakty ma przyjąć, a jakie odrzucić, które fakty są oczywiste, a które takie nie są oraz które możemy poznać dzięki intuicyjnym wglądom, a które możemy rozumowo wyprowadzić z innych faktów. Akceptacja określonych obrazów świata często związana jest z manifestacją tak zwanego poznawczego konserwatyzmu.

Słowa kluczowe: etyka, etyka polska, Tadeusz Styczeń, poznanie, tomizm, personalizm, godność, natura ludzka, wartości, fakty moralne

Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Tożsamość i transcendencja osoby. Inspiracje pracą prof. Tadeusza Stycznia SDS *Być sobą to przekraczać siebie*" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 13 grudnia 2019 roku.

Kontakt: Katedra Etyki Ogólnej i Stosowanej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
E-mail: piotr.duchlinski@ignatianum.edu.pl
Tel. 12 3999520; 12 3999514
https://orcid.org/0000-0001-9480-2730

Piotr DUCHLIŃSKI, Thinking (*cogito*) or Knowing (*cognosco*)? Thomistic Epistemology at the Heart of the Ethics of Tadeusz Styczeń

DOI 10.12887/33-2020-1-129-20

In my commentary on the paper "Być osobą to przekraczać siebie: O antropologii Karola Wojtyły" [To Be Oneself is to Transcend Oneself: On the Anthropology of Karol Wojtyła], I reconstruct the epistemic assumptions taken over by Tadeusz Styczeń from the Thomistic scholarly tradition as it developed within the milieu of the Lublin School of Philosophy. In particular, I focus on the tradition's core assumption emphasizing the difference between *cogito* and *cognosco*. Styczeń adopted this distinction as an epistemological foundation of his ethical theory, which made it possible for him to formulate specific (epistemological and metaphysical) theses concerning the nature of both normativity in general and moral obligation in particular. Following my reconstruction of Styczeń's views, I formulate some polemical remarks by claiming that his rationale for adopting a certain image of the world is a condition for accepting, on the one hand, epistemological theses on the primacy of *cognosco* over *cogito* and, on the other hand, ethical theses concerning the structure of our knowledge of the normative position of the human person. Based on these analyses, I claim that moral facts influence our acceptance of ethical theories only to a limited extent. Instead, acceptance of an ethical theory is above all determined by our world-picture whose heuristic function consists in that it suggests which facts to

accept and which to reject, which facts are obvious and which are not, or which facts can be known by means of an intuitive insight and which must be derived from other facts. Finally, I point out that the acceptance of a specific world-view is often associated with the so-called 'epistemic conservatism.'

Keywords: ethics, Polish ethics, Tadusz Styczeń, knowledge, Thomism, personalism, dignity, human nature, values, moral facts

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "On Personal Identity and Transcendence: Insights into the Ideas put forward by Tadeusz Styczeń in his 'Być sobą to przekraczać siebie,'" held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 13 December 2019.

Contact: Katedra Etyki Ogólnej i Stosowanej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, Poland
E-mail: piotr.duchlinski@ignatianum.edu.pl
Phone: + 48 12 3999520; +48 12 3999514
https://orcid.org/0000-0001-9480-2730

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 413-440
DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

Ireneusz ZIEMIŃSKI

UNIK JAKO SPRZECIW
Gest Piłata w świetle „Osoby i czynu" Karola Wojtyły

Los świata zależy od postawy każdego człowieka. Jeśli ulegnę powszechnemu konformizmowi, to muszę się liczyć z tym, że równie ulegli będą inni. Jeśli zaś potrafię zdobyć się na unik, to istnieje szansa, że znajdę naśladowców. Gdyby każdy umył ręce, nie chcąc uczestniczyć w zbrodni, to nie zostałaby ona dokonana. Unik może być zatem skutecznym sprzeciwem.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci w tradycji chrześcijańskiej jest Poncjusz Piłat. Jego gest umycia rąk stał się przysłowiowy. Cesarski namiestnik Judei, którego imię wyznawcy Chrystusa powtarzają w wyznaniu wiary, wspominany jest jako ten, pod rządami którego ukrzyżowano Syna Bożego. Już sam fakt, że obok Jezusa i Maryi tylko Piłat wymieniony został z imienia w symbolu apostolskim, wskazuje na rolę, jaką ów rzymski namiestnik odegrał w historii Kościoła. Jego imię, nieobecne w credo nicejskim z roku 325, pojawiło się w credo konstantynopolitańskim z roku 381[1]. Powodem umieszczenia go w wyznaniu wiary była nie tylko chęć usytuowania Jezusa w dziejach[2], lecz także „teologiczne usprawiedliwienie władzy cesarskiej oraz sojuszu, który Kościół z nią zawarł"[3]. Decyzja ta stanowiła element strategii mającej na celu uzyskanie przychylności Rzymian; odtąd za winnych śmierci Zbawiciela zaczęto uznawać jedynie Żydów[4].

---

[1] Por. G. A g a m b e n, *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 5, 87.

[2] Rolę tę spełnił już w Ewangelii zapis dotyczący spisu ludności za Cezara Augusta (por. Łk 2,1-7).

[3] A g a m b e n, dz. cyt., s. 87.

[4] Por. tamże, s. 18. W apokryfach mowa jest nawet o tym, że Jezusa zabił Herod (zob. *Dzieje Andrzeja i Macieja w mieście ludożerców*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, *Apostołowie*, cz. 1, *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 266). W czwartym artykule *Wykładu Składu Apostolskiego*, poświęconym ukrzyżowaniu Chrystusa, Tomasz z Akwinu pomija rolę Piłata w procesie Jezusa, stwierdzając, że Syna Bożego zabili Żydzi (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga"*, tłum. K. Suszyło, w: tenże, *Wykład pacierza*, W drodze, Poznań 2005, s. 33-39). Po Holocauście, który uchodzi za uboczny efekt wielowiekowego antysemityzmu chrześcijan, nazywających Żydów zabójcami Boga, teologowie próbują zdjąć z narodu wybranego oskarżenie stawiane mu przez wieki. Warto odnotować, że 25 kwietnia 1933 roku w Jerozolimie odbyło się posiedzenie specjalnego trybunału, który (przy jednym głosie sprzeciwu) uznał konieczność rewizji procesu Jezusa. W roku 1948

Piłat jest też bohaterem legend; z jednej strony czyniono go odpowiedzialnym za zabicie Boga, z drugiej – uchodził za męczennika, zamordowanego z rozkazu Tyberiusza[5]. Kościół egipski uznał go za świętego[6], grecki zaś czci świętą Proklę, żonę Piłata[7]. Z racji postawionego przezeń pytania o naturę prawdy cesarski namiestnik stał się również bohaterem filozofów. Admiratorem Piłata był zwłaszcza Friedrich Nietzsche – uważał go za jedyną postać w Ewangelii, która z względu na swą autentyczność zasługuje na szacunek[8]. Zasadniczo jednak Piłat postrzegany jest jako człowiek, który „umył ręce", zrzucając z siebie odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Problem moralnej oceny tego gestu będzie tematem niniejszego artykułu.

Podstawą rozważań staną się zasady życia społecznego wyróżnione przez Karola Wojtyłę w studium *Osoba i czyn*[9]. Omawiane przez Wojtyłę postawy: solidarność, sprzeciw, konformizm i unik, pozwalają spojrzeć na umycie rąk przez Piłata z różnych perspektyw. Na pierwszy rzut oka gest ten wydaje się bliski konformizmowi i unikowi, nosi jednak także pewne znamiona sprzeciwu. Wojtyła negatywnie oceniał zarówno konformizm, jak i unik (pierwszy uznając za pozór, a drugi za odmowę uczestnictwa we wspólnocie)[10], można jednak przedstawić argumenty wskazujące, że w sytuacji, w jakiej znalazł się Piłat, unik był moralnie słuszny.

---

stwierdzono jednak, że trybunał Izraela nie jest władny dokonać rewizji procesu, ponieważ materiał historyczny nie potwierdza, jakoby sprawa Jezusa była rozpatrywana przez sąd żydowski. Skoro zaś również sąd włoski nie podjął rewizji procesu, wyrok wydany przez Piłata pozostaje w mocy (por. P. Ś w i ę c i c k a, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawno-historyczne*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012, s. 330n.).

[5] Według innej legendy Tyberiusz wyłącznie odwołał Piłata z Judei, nie darował mu bowiem skazania na śmierć człowieka dokonującego wspaniałych cudów (por. *Nauka Addaja*, tłum. W. Witakowski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, *Apostołowie*, cz. 2, *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangeliści, uczniowie Pańscy*, oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 1066).

[6] Por. A. S t r u s, *Św. Szczepan. Wstęp*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 2, s. 1143. Według niektórych świadectw Piłat przyjął chrzest wraz z całą swoją rodziną (tamże, s. 1145). Stało się to po zabiciu Szczepana, którego namiestnik bronił (por. tamże, s. 1149). W jednej z legend Piłat popełnił samobójstwo (por. E. R e n a n, *Vie de Jésus*, oprac. J. Gaulmier, Gallimard, Paris 1974, s. 411, przyp. 4).

[7] Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 18.

[8] Por. F. N i e t z s c h e, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 46. Nietzsche posłużył się też słowami Piłata o Jezusie („Oto Człowiek" – J 19,5) jako tytułem jednego ze swych dzieł (zob. t e n ż e, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004).

[9] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.

[10] Por. tamże, s. 355-358.

W uzasadnieniu tej opinii pominę kwestie religijne dotyczące roli Piłata w historii zbawienia[11] oraz legendy z nim związane[12]. Nie interesuje mnie także Piłat jako bohater literacki, zaintrygowany postacią Jezusa zarówno w trakcie Jego procesu[13], jak i po Jego śmierci[14]. Nie będę też analizować gestu Piłata w kontekście etycznego dylematu „brudnych rąk", nakreślonego przez Jean-Paula Sartre'a w dramacie *Le mains sales* [„Brudne ręce"], a współcześnie dyskutowanego w tradycji anglosaskiej[15]. Problem Piłata nie polegał wszak na zachowaniu czystego sumienia, lecz na skazaniu niewinnego człowieka. Chociaż cesarski namiestnik kierował się racjami politycznymi, to jednak jego gest – jako akt konkretnej osoby – ma również sens egzystencjalny. Spróbuję wykazać, że była nim odmowa uczestnictwa w złu.

Wzmianka o umyciu rąk znajduje się w Ewangelii według Mateusza (por. Mt 27,24); żaden inny ewangelista tego wydarzenia nie odnotował, chociaż wszyscy podkreślali rolę Piłata w procesie Jezusa. Mateusz przedstawia gest Piłata jako akt desperacji, akt człowieka, który nie umie ocalić niewinnie oskarżonego – na pytanie, jaką zbrodnię popełnił Jezus, tłum odpowiada bowiem żądaniem ukrzyżowania Go (por. Mt 27,23). „Piłat, widząc, że nic nie osiąga, a wzburzenie raczej narasta, wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: «Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz»" (Mt 27,24).

---

[11] Wśród chrześcijańskich apokryfów znajduje się rzekomy list Piłata do cesarza Klaudiusza, w którym namiestnik, usprawiedliwiając wyrok wydany na Jezusa, przyznaje, że uwierzył oskarżeniom kapłanów (por. *Męczeństwo świętych Apostołów Piotra i Pawła*, tłum. S. Wasilewski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 1, s. 555n.).

[12] Według niektórych apokryfów zarządcą pałacu Piłata był Judasz (por. M. S t a r o w i e y s k i, *Teksty o Judaszu zaczerpnięte z apokryfów i innych utworów*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 2, s. 907-910).

[13] Zob. M. B u ł h a k o w, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002.

[14] Por. E.E. S c h m i t t, *Ewangelia według Piłata*, tłum. K. Rodowska, M. Talar, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014. Treścią powieści jest poszukiwanie przez Piłata empirycznych dowodów zmartwychwstania Jezusa. Wprawdzie namiestnik stawia sobie za cel falsyfikację cudu, to jednak – mierząc się z niepojętą tajemnicą – gotów jest uwierzyć, że Jezus powstał z grobu.

[15] Zob. J.P. S a r t r e, *Le mains sales*, Gallimard, Paris 1948. W utworze tym Sartre pyta, czy człowiek, który chce zachować czyste ręce, zdolny jest zmienić świat na lepsze. Akcja dramatu rozgrywa się w środowisku rewolucjonistów, którzy pragną zwalczyć społeczne nierówności nawet za cenę niewinnych ofiar. W ten sposób moralna czystość okazuje się raczej grzechem intelektualisty i mnicha niż cnotą rewolucjonisty, który nie może uniknąć ubrudzenia rąk. W innym dramacie Sartre pokazuje, że nawet szlachetne intencje rewolucjonistów, którzy – chcąc dać chleb głodującym – grabią pałace żyjących z wyzysku bogaczy, nie mogą usprawiedliwić kłamstw ani przemocy i że budowy sprawiedliwego państwa nie wolno zaczynać od zbrodni (zob. t e n ż e, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Paris 1951). Na temat dylematu brudnych rąk w ujęciu filozofii analitycznej zob. M. W a l z e r, *Działalność polityczna: problem brudnych rąk*, tłum. M. Strąkow, w: *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Universitas, Kraków 2010, s. 401-423; K. N i e l s e n, *Nie istnieje dylemat brudnych rąk*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Moralność i profesjonalizm*, s. 445-466.

UCZESTNICTWO

Zgodnie z tradycją arystotelesowską Wojtyła pojmuje człowieka jako istotę społeczną, która żyje we wspólnocie z innymi, nie tracąc swej indywidualności. Chociaż zatem każde działanie jest współdziałaniem, to odpowiedzialność za nie ponosi zawsze konkretna osoba. Uczestnictwo w życiu społecznym nie wynika z naturalnej przynależności jednostki do rodziny czy narodu, lecz jest wolną decyzją, potwierdzającą gotowość do bycia z innymi. Identyfikacja ze wspólnotą polega na tym, że człowiek wybiera dobro, które wybrali inni (a nawet wybiera je dlatego, że wybrali je inni); nie chodzi tu jednak o bezrefleksyjne naśladownictwo, lecz o rozpoznanie dobra wspólnoty jako własnego[16]. Autentyczne uczestnictwo nie oznacza zatem ani indywidualizmu (broniącego dobra jednostki przed wspólnotą), ani totalizmu (broniącego dobra wspólnoty przed jednostką)[17].

Przynależność do wspólnoty może mieć charakter przedmiotowy lub podmiotowy. W pierwszym przypadku sprowadza się do działania mającego na celu urzeczywistnienie wartości cennej dla wielu osób, niebędącego jednak współdziałaniem; przykładem mogą być studenci, którzy słuchają tego samego wykładu, lecz nic innego ich nie łączy[18]. We wspólnotach przedmiotowych możliwa jest rywalizacja; przykładem są sportowcy, z których każdy dąży do zwycięstwa i dlatego nie współdziała z konkurentami, lecz chce ich pokonać. Z kolei we wspólnocie podmiotowej zachodzi sytuacja odwrotna: jest to grupa osób współdziałających ze sobą w dążeniu do określonej wartości, której nie cenią. Przykładem mogą być żołnierze zmuszeni do udziału w wojnie: wprawdzie wykonują rozkazy, ale nie uznają celu wojny za słuszny. Ich postawę można nazwać solidarnością pomimo braku wspólnego dobra. Tymczasem pełne uczestnictwo wymaga połączenia aspektu przedmiotowego (wspólne dobro) i podmiotowego (współdziałanie).

SOLIDARNOŚĆ

Postawa solidarności rozumiana jest przez Wojtyłę z jednej strony jako naturalna konsekwencja przynależności człowieka do wspólnoty, z drugiej zaś – jako najpełniejsza forma uczestnictwa w niej. Solidarność bowiem nie tylko spaja grupę, lecz stanowi też „podstawę wspólnoty, w której dobro wspólne

[16] „Moment uczestnictwa tkwi m.in. w wyborze: człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia". W o j t y ł a, dz. cyt., s. 345.

[17] Por. tamże, s. 336-341.

[18] Por. tamże, s. 345n.

prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia”[19]. Podstawowym wymiarem solidarności jest zatem spełnianie swoich obowiązków względem wspólnoty ze względu na wspólne dobro, w którym udział mają zarówno podmiot działania, jak też inni ludzie, których jego czyny (pośrednio lub bezpośrednio) dotyczą. „Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”[20].

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Piłat nie tylko aktywnie uczestniczył w zdarzeniach prowadzących do śmierci Jezusa, lecz odegrał w nich kluczową rolę, w dużej mierze solidaryzując się z oczekiwaniami kapłanów i tłumu przed pałacem (a co najmniej się im nie sprzeciwiając). Chociaż za pomocą gestu umycia rąk chciał przerzucić winę na Żydów, to jednak tylko on był władny skazać Jezusa lub Go uwolnić; wydając nakaz ukrzyżowania, spełnił wszak żądania oskarżycieli, a więc aktywnie przyczynił się do zbrodni. Dzieje Apostolskie sugerują nawet, że wraz z Herodem, poganami i ludem Izraela był on w zmowie przeciwko Jezusowi (por. Dz 4,27) – znaczyłoby to, że Piłat solidaryzował się z tymi, którzy żądali śmierci Niewinnego.

Argument ten wydaje się niesłuszny, choćby dlatego, że Piłat nie odnosił się wrogo do Jezusa, lecz usiłował uwolnić Go od fałszywych oskarżeń (por. J 19,12)[21]. W tej sytuacji trudno przypisać mu udział w morderstwie Niewinnego. Śmierć Jezusa została wszak zaplanowana przez kapłanów, wyrok i egzekucję zaś wymusił tłum. Sam Piłat nie postrzegał jednak Jezusa jako bluźniercy czy buntownika zagrażającego cesarstwu; nie podzielał też negatywnych emocji, jakie tłum żywił wobec Niego. Gardził bowiem zarówno religią żydowską, jak i zgromadzonym przed pałacem motłochem. Jeśli zatem uczestnictwem we wspólnocie jest wybór wspólnych celów działania, a także współdziałanie w ich realizacji, to zachowanie Piłata nie ma znamion uczestnictwa; nie uznając winy Jezusa i skazując Go wbrew sobie, namiestnik był jedynie wykonawcą cudzej woli. W tej sytuacji nie można określić jego postawy mianem solidarności: Piłat nie skazał bowiem Jezusa na śmierć dla ocalenia dobra wspólnego; przeciwnie, miał pełną świadomość, że krew niewinnego nie może być właściwym spoiwem żadnej autentycznej wspólnoty. W przypadku procesu Jezusa zauważamy zresztą dążenie do takiego pokierowania wydarzeniami, aby nikt nie był winien przelanej krwi: kapłani uważają, że nie mają prawa wydać wyroku śmierci na bluźniercę ani wyroku tego wykonać, Piłat umywa ręce, a osoby znajdujące się w tłumie przed pałacem biorą

[19] Tamże, s. 351.

[20] Tamże, s. 352.

[21] Potwierdzają to także niektóre apokryfy. Por. *Dzieje świętego Apostoła Tadeusza, jednego z Dwunastu*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 2, s. 1079.

wprawdzie na siebie odpowiedzialność za śmierć Jezusa, ale czynią to nie jako indywidualne osoby, lecz – korzystając z wygodnej anonimowości – jako elementy bezosobowej masy. W tej sytuacji trudno komukolwiek z uczestników wydarzeń przypisać postawę solidarności. Piłat starał się za wszelką cenę uniknąć podjęcia jakiejkolwiek decyzji. Wprawdzie stwarzał pozory, że powstrzymuje się od wkraczania w zakres cudzych uprawnień i obowiązków (co w opinii Wojtyły stanowi jedną z cech postawy solidarności)[22], ale czynił to jedynie w celu wyplątania się z trudnej sytuacji. Najpierw wszak nakazał kapłanom osądzić Jezusa według ich własnego prawa (por. J 18,31), potem odesłał Go do Heroda (por. Łk 23,6-7), a wreszcie zadał tłumowi pytanie, co uczynić z tym, którego nazywają Mesjaszem (por. Mt 27,15-17.22). Wszystkie te próby zostały jednak podjęte przez namiestnika nie dlatego, żeby uniknąć wkroczenia na teren działania innych ludzi, lecz po to, by ze śmiercią Jezusa nie mieć nic wspólnego. Piłat prezentował wprawdzie chwiejną postawę, ale w istocie solidaryzował się raczej z niewinnie oskarżonym niż z oskarżycielami; stąd w jego zachowaniu można dostrzec próbę sprzeciwu wobec tych, którzy żądali śmierci Jezusa.

SPRZECIW

Jeśli człowiek nie akceptuje warunków społecznych, w których się znalazł, czymś naturalnym staje się sprzeciw. Wojtyła uznaje sprzeciw za postawę autentyczną, której celem jest zapobieżenie złu. Należy ją ocenić pozytywnie niezależnie od skuteczności; nawet sprzeciw bezowocny nie jest klęską, świadczy bowiem, że osoba, która go podjęła, pozostaje wierna sumieniu i wyznawanym wartościom. Sprzeciw stanowi także potwierdzenie solidarności ze wspólnotą, którą jednostka stara się uratować przed złem[23].

Przykładów sprzeciwu można podać wiele; jednym z najbardziej znanych jest czyn Antygony[24], uosabiającej nieposłuszeństwo wobec władzy podjęte w imię bezwzględnego obowiązku moralnego nakazującego grzebanie zmarłych. Chociaż jej zabity brat był buntownikiem, który zginął w bratobójczej walce, występując przeciwko ojczystemu miastu, to jednak boskie prawo na-

[22] „Solidarność [...] powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania za swoją części, która należy do kogoś innego. [...] Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem". W o j t y ł a, dz. cyt., s. 351.

[23] Por. tamże, s. 352n. To, co prawdziwe i słuszne, nie osłabia wspólnoty, lecz ją wzmacnia, pogłębiając więzi między osobami (por. tamże, s. 354).

[24] Por. F. G r o s, *Nieposłuszeństwo*, tłum. E. Kaniowska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 87.

kazywało chronić jego zwłoki przed pohańbieniem. Obronę takiej postawy podjął w nowożytności Étienne de La Boétie. Twierdził on, że tyrani są silni jedynie słabością poddanych; brak sprzeciwu ze strony obywateli powoduje, że władcy ściągają z nich podatki, a także posyłają ich dzieci na wojnę, narażając je na niewolę, cierpienie lub śmierć[25].

Najradykalniej postawę sprzeciwu wobec władzy uzasadniał Henry David Thoreau w wykładzie „Opór wobec rządu cywilnego", przedstawionym w roku 1848[26]. Filozof odmówił płacenia podatków po tym, jak w marcu 1846 roku Stany Zjednoczone zaatakowały Meksyk[27]. Pretekstem do wojny była amerykańska propozycja odkupienia części terytorium Meksyku[28]; po jej odrzuceniu przez rząd meksykański doszło do działań zbrojnych[29]. Wojnę wspierała rasistowska propaganda, Meksykanów nazywano wszak „rasą skundloną" i głoszono, że nie ma dla nich miejsca w kraju ludzi białych[30]. Walki zakończyły się podpisaniem w lutym 1848 roku traktatu pokojowego niekorzystnego dla Meksyku[31]. Thoreau uznał, że odmawiając innym państwom prawa do istnienia, rząd Stanów Zjednoczonych nie reprezentuje woli swego narodu, a w tej sytuacji należy mu wypowiedzieć posłuszeństwo. W przeciwnym razie bowiem obywatele będą współodpowiedzialni za zło, które czyni władza[32]. Thoreau nie zalecał jednak obalenia rządu, lecz odmowę płacenia podatków, ponieważ uzyskane z nich fundusze wydatkowane były niezgodnie z wolą obywateli. Sprzeciw ten miał zatem charakter moralny[33].

---

[25] Por. É. d e L a B o é t i e, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Instytucja Kultury Ars Cameralis Silesiae Superioris, Katowice 2008, s. 6, 13; G r o s, dz. cyt., s. 54, 58n., przyp. 16.

[26] Por. G r o s, dz. cyt., s. 170. Tekst wykładu, opublikowany w roku 1866, już po śmierci autora, znany jest pod tytułem *Civil Disobedience*.

[27] Por. H. D. T h o r e a u, *O obywatelskim nieposłuszeństwie*, tłum. M. Barski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019, s. 11, 24-28. Thoreau trafił na jeden dzień do więzienia, z którego zwolniony został po tym, jak ktoś z rodziny zapłacił jego zaległe podatki. Por. tamże, s. 29.

[28] Por. Z. L e w i c k i, *Historia cywilizacji amerykańskiej*, t. 2, *Era sprzeczności. 1787-1865*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 368-370.

[29] Por. tamże, s. 370n., 375.

[30] Por. tamże, s. 371.

[31] Por. tamże, s. 374.

[32] Por. T h o r e a u, dz. cyt., s. 24. Dodatkową racją na rzecz nieposłuszeństwa obywatelskiego był fakt, iż rząd amerykański popierał niewolnictwo w stanach, w których było ono legalne. Por. tamże, s. 11n.

[33] Por. G r o s, dz. cyt., s. 171n. Esej Thoreau był inspiracją dla Mahatmy Gandhiego w walce o niepodległość Indii. Warto odnotować, że prawo do nieposłuszeństwa królowi obecne było w Polsce szlacheckiej. W statutach, które podpisał Henryk Walezy, spełniając warunek stawiany mu przed koronacją, znajdowało się prawo szlachty do wypowiedzenia posłuszeństwa królowi w sytuacji, gdyby ten sprzeniewierzył się złożonej przysiędze (por. N. D a v i e s, *Boże igrzysko. Historia Polski*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 318, 322).

Poprzestając na tych kilku przykładach, należy zapytać, czy gest Piłata można uznać za akt sprzeciwu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź musi być negatywna, ponieważ namiestnik spełnił wolę kapłanów, a nawet – skazując Jezusa na śmierć – zalegalizował ich żądania. Gest umycia rąk można wprawdzie odczytać jako symboliczny wyraz sprzeciwu[34], ale nie wpłynął on na bieg zdarzeń; trudno nawet uznać go za próbę obrony sumienia przed dyktatem wspólnoty. Wprawdzie namiestnik zamierzał narzucić swą wolę tłumowi, nie potrafił jednak tego uczynić. Jego postawa nie była zatem sprzeciwem, lecz uległością.

Ocena taka byłaby jednak zbyt surowa, ponieważ umycie rąk nie było pustym gestem, lecz potwierdzeniem niewinności Jezusa. Piłat odsłonił też podwójną rolę, jaką sam odegrał w historii: s ę d z i e g o, który wydał niesprawiedliwy wyrok pod wpływem zewnętrznej presji, oraz c z ł o w i e k a, który był tej decyzji przeciwny. Rozróżnienie to, nieistotne z punktu widzenia skutków, ma jednak kluczowe znaczenie dla oceny moralnej: w geście namiestnika nie było wszak obłudy ani uległości, lecz bezsilność.

Znakiem sprzeciwu jest też niechęć Piłata do sądzenia Jezusa. Wbrew naciskom kapłanów prokurator proponował Żydom, aby osądzili Jezusa według własnego prawa (por. J 18,31). Próbę uniknięcia procesu stanowiło też przekazanie Jezusa Herodowi, którego jurysdykcji podlegali Galilejczycy (por. Łk 23,6-7)[35]. Ponieważ jednak Herod nie chciał się mieszać w spory religijne ani narażać Rzymowi, odesłał Oskarżonego do namiestnika (por. Łk 23,11). Zmuszony do zajęcia stanowiska, Piłat starał się uwolnić Jezusa (por. Łk 23,4.14.22), wiedział bowiem, że kapłani dążą do zgładzenia „konkurenta" kwestionującego ich władzę i pozbawiającego ich uczniów[36]. Świadomy popularności Jezusa wśród szerokich mas, Piłat odwołał się do tłumu, proponując – zgodnie z tradycją – uwolnienie jednego więźnia z okazji święta Paschy (por. Mt 27,15-17). Był to jawny sprzeciw wobec kapłanów, którzy mogli obawiać się wyroku niechętnego im ludu[37]. Ponieważ tłum zażądał jednak uwolnienia Barabasza i ukrzyżowania

[34] Należy odnotować, że gest umycia rąk znany był Grekom, Żydom i Rzymianom jako symboliczne potwierdzenie racji skazanego. Gest ten miał chronić sprawcę zabójstwa przed zemstą bogów. Była to zarazem forma oczyszczenia i przebłagania za grzech (por. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt., s. 254).

[35] Odesłanie Jezusa do Heroda świadczy o tym, że Piłat uznał Go za niewinnego. Z pewnością nie postąpiłby tak ze zbrodniarzem zagrażającym Rzymowi, zwłaszcza że prawo dopuszczało sądzenie przestępstwa w miejscu, w którym zostało ono popełnione, czyli nie wymagało odbycia procesu w miejscu pochodzenia sprawcy (por. tamże, s. 168, 172n.).

[36] Por. R e n a n, dz. cyt., s. 389n.

[37] Był to także gest miłosierdzia wobec niesłusznie oskarżonego Jezusa (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Komentarz do Ewangelii Jana*, nr 2366, tłum. T. Bartoś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 1091.

Jezusa (por. Mt 27,21-25; Mk 15,15; Łk 20,21)[38], Piłat był bezsilny; uznał zatem, że rozsądniej będzie wydać niesprawiedliwy wyrok, niż dopuścić do rozlewu krwi[39]. Świadomy nieskuteczności oporu, namiestnik umył ręce (por. Mt 27,24).

Argumentem na rzecz interpretacji gestu Piłata jako sprzeciwu może być wskazanie na reakcję tłumu, który wziął winę na siebie. Umycie rąk oznaczało zatem nie tyle uwolnienie się od odpowiedzialności, ile zmuszenie zgromadzonych ludzi do przyznania, że to oni są winni ukrzyżowania. Z tego punktu widzenia kapłani nie osiągnęli celu; chociaż Piłat skazał Jezusa na śmierć, to jednak uznał Go za niewinnego, potwierdzając niesprawiedliwość wyroku. Świadczy o tym sentencja, którą namiestnik kazał umieścić na krzyżu. Głosi ona, że Jezus nie został zabity jako fałszywy prorok i bluźnierca (czego oczekiwali kapłani), lecz jako wróg polityczny (por. Mt 27,37). W ten sposób Piłat usprawiedliwił wyrok przed cesarzem: o ile bowiem skazanie na śmierć niegroźnego proroka mogłoby budzić wątpliwości, o tyle ukrzyżowanie buntownika musiało zyskać aprobatę. Napis na krzyżu świadczył zatem o przebiegłości namiestnika; wszak skazując na śmierć króla Żydów (por. J 19,21), Piłat uniemożliwił kapłanom skierowanie skargi do cesarza. W ten sposób wina polityczna (namawianie do niepłacenia podatków i podburzanie ludu), przypisana przez kapłanów Jezusowi po to, by zmusić Piłata do zgładzenia Go[40], została wykorzystana przeciw oskarżycielom. Kapłani wiedzieli, że namiestnik – nie podzielając ich wiary – nie wyda na śmierć człowieka podającego się za Mesjasza, władze Rzymu starały się bowiem nie ingerować w spory religijne podbitych ludów (o ile spory te nie stanowiły zagrożenia dla cesarstwa). Kapłani nie przewidzieli jednak, że oskarżenie stanowiące pretekst do zgładzenia Jezusa zostanie oficjalnie uznane za Jego winę. Z ich punktu widzenia wyrok stracił sens: Jezus nie został zabity zgodnie z prawem żydowskim jako bluźnierca, lecz zgodnie z prawem rzymskim jako buntownik polityczny. Kapłani próbowali nakłonić Piłata do zmiany napisu, w tej sprawie jednak namiestnik nie ustąpił (por. J 19,21-22); spełnił zatem ich oczekiwania jedynie częściowo[41].

---

[38] Żądania tłumu inspirowane były przez kapłanów (por. Mt 27,20).

[39] Por. R e n a n, dz. cyt., s. 391. Na chęć uniknięcia zamieszek jako główny motyw Piłata wskazują też apokryfy mówiące o wysłanym do cesarza prywatnym liście namiestnika, w którym groźbą rozruchów usprawiedliwiał on wyrok wydany na Jezusa (por. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt., s. 65). Tyberiusz miał nie przyjąć tych tłumaczeń i potępić namiestnika (por. tamże, s. 66). Już jednak Euzebiusz z Cezarei podważał autentyczność tego listu (por. tamże, s. 67).

[40] Por. R e n a n, dz. cyt., s. 388.

[41] Kapłani żądali od Piłata, aby tak przeformułował napis, by głosił on, iż Jezus jedynie podawał się za króla Żydów (nie będąc nim). Wydawałoby się zatem, że godzili się oni na wyrok polityczny. Należy jednak pamiętać, że zgodnie z tradycją Izraela jedynym jego władcą był Bóg. Człowiek, który przypisywał sobie tytuł króla, mógł zatem zostać uznany za bluźniercę – uzurpował sobie wszak rolę Boga. Początek nieszczęść Izraelitów miał zresztą miejsce właśnie wtedy, gdy zaczęli powoływać

Zachowanie Piłata świadczyło o jego sprycie, ale miało także znamiona sprzeciwu. Upierając się bowiem przy politycznej sentencji wyroku, namiestnik podważył religijny sens śmierci Jezusa[42]. Nie był to jednak sprzeciw skuteczny i stanowił on raczej efektowny gest niż bezkompromisową obronę Jezusa. Nawet jeśli Piłat miał szlachetne intencje, to przecież wydał wyrok, który go obciąża; z punktu widzenia skutków działania zatem nie da się go usprawiedliwić. Wprawdzie namiestnik nie wziął udziału w zbrodni, ale jej nie zapobiegł, zajmując postawę konformizmu.

KONFORMIZM

Wojtyła określa konformizm jako postawę nieautentyczną, oznaczającą poddanie się woli ogółu[43]. Postawa ta różni się od uczestnictwa, ponieważ jednostka, zachowując pozory przynależności do wspólnoty, nie angażuje się w jej działania[44]. Konformizm oznacza więc zarazem brak sprzeciwu i brak solidarności z grupą[45]. Z jednej strony bliski jest egoizmowi, jednostka bowiem bardziej dba o dobro własne niż o dobro wspólne[46], z drugiej zaś zbliża się do kolektywizmu, ponieważ osoby realizujące wolę wspólnoty wyzbywają się autonomii[47], w dłuższej zaś perspektywie mogą nawet utracić zdolność moralnego osądu własnych działań. Powstaje w ten sposób błędne koło konformizmu: niezdolny do sprzeciwu człowiek przyjmuje postawę uległości, która utwierdza go w przekonaniu, że sprzeciw nie ma sensu.

Konformizmu nie należy jednak utożsamiać z postawą całkowitej bierności; chociaż polega on na dostosowaniu się do oczekiwań grupy, to jednak nie oznacza wewnętrznej zgody na jej decyzje. W niektórych przypadkach przyjęcie przez człowieka postawy konformistycznej może zatem stanowić

swoich królów, zapominając, że ich jedyny władca to Jahwe. Napis na krzyżu jest zatem dwuznaczny, sugeruje bowiem nie tylko, że Jezus był politycznym przywódcą Żydów, ale że był też ich królem w sensie religijnym, czyli Mesjaszem. W obu znaczeniach inskrypcja rozmijała się z oczekiwaniami kapłanów, którzy nie widzieli w Jezusie ani Mesjasza, ani politycznego przywódcy narodu.

[42] Por. R e n a n, dz. cyt., s. 395.

[43] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 355n.

[44] „Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania. W ten sposób właściwa człowiekowi zdolność twórczego kształtowania wspólnoty zostaje jakby zawieszona czy wręcz zafałszowana". Tamże, s. 356.

[45] Por. tamże.

[46] Por. A. S z o s t e k, *Alienacja: problem wciąż aktualny. W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, „Ethos" 31(2018) nr 4(124), s. 272.

[47] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 356n. „Konformizm niesie ze sobą raczej «jednolitość» niż jedność" (tamże, s. 357).

próbę obrony swego sumienia bez narażania się na represje[48]. Ceną jest jednak konieczność zachowania pozorów lojalności, ponieważ nawet niechętnie spełniając wolę grupy, należy pozostać z nią w zgodzie. Postawa ta może doprowadzić do uznania za słuszne wszystkiego, co nakazuje wspólnota – wówczas konformizm przeradza się w uczestnictwo. Konflikty moralne można też rozwiązywać inaczej: jeśli bowiem człowiek, spełniając polecenia ogółu, wewnętrznie się im sprzeciwia, to może sądzić, że pozostaje niewinny. Konformizm niekiedy prowadzi do cynizmu, czyli do uznania, że nie istnieją wartości na tyle cenne, aby poświęcić dla nich swoje interesy. Różnica polega na tym, że konformizm jest skryty, cynizm zaś jawny. Ten drugi oznacza drwinę z lojalności – konsekwentny cynik to wszak „człowiek do wynajęcia", gotowy wspierać dowolną grupę, jeśli tylko dostrzeże w tym własną korzyść. O ile zatem konformista zwykle się wstydzi swojej postawy, o tyle cynik chlubi się, że przeniknął reguły życia społecznego, czerpiąc z nich profity.

Konformizm umożliwia przetrwanie zwłaszcza we wspólnotach hierarchicznych, w których obowiązuje zasada posłuszeństwa. Skrajnym przypadkiem takich wspólnot są państwa totalitarne, oparte na dyktacie władzy. Modelowe pod tym względem było państwo hitlerowskie, w którym najmniejszy sprzeciw groził śmiercią, więzieniem lub osadzeniem w obozie koncentracyjnym[49]. Powołując się na ten fakt, zbrodniarze wojenni próbowali przekonać trybunał, że jedynie wykonywali rozkazy[50]. Przyznawali, że ich oszukano

---

[48] „Można w nim upatrywać swoistą odmianę indywidualizmu: ucieczka od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki, a jednocześnie potrzeba ukrycia się wobec wspólnoty poprzez zewnętrzny pozór". Tamże, s. 356.

[49] Rząd hitlerowski zakazał krytyki swych poczynań, zwłaszcza krytyki nieprzychylnej (por. J. H e y d e c k e r, J. L e e b, *Trzecia Rzesza w świetle Norymbergi. Bilans tysiąca lat*, tłum. M. Zeller, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 581). Zakazu musieli też przestrzegać ludzie władzy. Hjalmar Schacht, odpowiedzialny za zbrojenia, przyznał, że nie zerwał z Hitlerem otwarcie, ponieważ oznaczałoby to wyrok śmierci (por. tamże, s. 396). Mimo to popadł w konflikt z wodzem i w roku 1944 został uwięziony w obozie koncentracyjnym, w którym przebywał do końca wojny (por. tamże, s. 611).

[50] Tak bronił się w Norymberdze szef Naczelnego Dowództwa Sił Zbrojnych Rzeszy Wilhelm Keitel; wprawdzie wiedział, że działa niezgodnie z międzynarodowymi umowami, to jednak za jedyne prawo uznawał wolę Hitlera (por. tamże, s. 114, 409). Ostatecznie niemiecki feldmarszałek przyznał jednak, że jego winą była wiara w wodza oraz brak działań mogących zapobiec zbrodniom systemu (por. tamże, s. 516n.). Trybunał norymberski uznał tymczasem, że zasada działania na rozkaz nie może być usprawiedliwieniem w przypadku czynów zbrodniczych; w wyjątkowych wypadkach można ją jedynie uznać za okoliczność łagodzącą (por. tamże, s. 585, 607). Jednym z nielicznych zbrodniarzy, którzy nie zrzucali odpowiedzialności na przełożonych, był Hans Frank, gubernator generalny okupowanych ziem polskich (por. tamże, s. 54, 602). Nie tylko przyznał się do winy, lecz – będąc katolikiem – uważał, że naziści zaciągnęli winę, odwracając się od Boga (por. tamże, s. 518n.). Podobnie Baldur von Schirach, twórca Hitler-Jugend, wyznał: „Jest moją winą, że wychowywałem tę młodzież dla człowieka, który popełnił morderstwo milionkrotnie" (tamże, s. 355).

(a nawet, że polecenia były zbrodnicze), lecz nie dostrzegali możliwości oporu. Adolf Eichmann wręcz szczycił się skrupulatnym wykonywaniem poleceń i przypisał sobie z tego tytułu zasługę, uważał bowiem, że lojalność wobec przełożonych oraz wierność złożonej przysiędze zobowiązują do bezwzględnego posłuszeństwa[51]. Inni natomiast przekonywali sędziów, że wypełniali rozkazy wbrew sobie; wprawdzie uważali je za zbrodnicze i wewnętrznie im się sprzeciwiali, wiedzieli jednak, że odmowa ich wykonania oznaczałaby wyrok śmierci. Z tego powodu również ludzie ukrywający fakt, że są wrogami Hitlera, obawiając się podejrzenia o zdradę, czuli się zmuszeni do udawania gorliwości w zabijaniu[52]. Osoby oskarżane o kolaborację z reżimem hitlerowskim bardzo często wysuwały tego rodzaju argumenty[53] nie tylko w celu uniknięcia kary, lecz także po to, by usprawiedliwić dokonanie zbrodniczych czynów przed samym sobą[54].

Opisaną postawę można określić mianem konformizmu, chociaż nie jest to przypadek typowy. W państwie totalitarnym bowiem dochodzi do upokorzenia

---

[51] Eichmannowi nawet nie przyszło na myśl, że wierność w złu może być złem. Ten aspekt wierności opisał Antoine de Saint-Exupéry (por. A. d e S a i n t - E x u p é r y, *Zapiski z czasu wojny*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, W drodze, Poznań 1998, s. 21n.). Moralna wartość wierności zależy od tego, czemu i komu się jej dochowuje, tymczasem oskarżeni w Norymberdze powoływali się na obowiązek posłuszeństwa i honor żołnierza (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 404). Na przykład wysokiej rangi dowódca Wehrmachtu Alfred Jodl uważał, że żadnym swoim czynem nie splamił honoru (por. tamże, s. 417). Podobnie marszałek Friedrich Paulus, występując jako świadek, przekonywał, że wykonanie rozkazów było dla niego sprawą obowiązku wobec ojczyzny (por. tamże, s. 339).

[52] Por. H. A r e n d t, *Eichmann w Jerozolimie*, tłum. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 164n. Otto Bradfisch, dowodzący oddziałami, które dokonały mordu co najmniej 15 tysięcy ludzi, w czasie procesu sądowego zeznał, że wewnętrznie zawsze był przeciwny temu, co robił (por. tamże, s. 165). Z kolei Artur Greiser, gauleiter Okręgu Warty, uznał, że za zbrodnie odpowiada jedynie jego dusza urzędowa, prywatna bowiem zawsze się im sprzeciwiała (por. tamże). Admirał niemieckiej marynarki Erich Raeder przekonywał trybunał w Norymberdze, że nawet podanie się do dymisji byłoby odebrane jako niesubordynacja (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 428). Aby zmniejszyć poczucie indywidualnej winy, do dokonania masowych rozstrzeliwań angażowano całe oddziały (por. tamże, s. 590). Heinrich Himmler zapewniał podwładnych, że rozkazy obciążają tylko jego i Adolfa Hitlera, zatem „dowódcy i szeregowcy biorący udział w akcjach likwidacji nie ponoszą żadnej osobistej odpowiedzialności" (tamże, s. 439).

[53] Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 164. W niektórych przypadkach argumenty te były zasadne. Konstantin von Neurath, będąc protektorem Czech i Moraw, występował niekiedy o uwolnienie niektórych aresztowanych. W roku 1941 został odwołany przez Hitlera jako „zbyt liberalny" (H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 608).

[54] Jedną z form obrony było potępienie zbrodni z zaznaczeniem, że oskarżony nie był ich świadomy. Minister gospodarki Trzeciej Rzeszy Walther Funk przekonywał trybunał w Norymberdze, że nikt nie stracił życia z powodu jego zarządzeń i że o obozach zagłady nie wiedział (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 521). Inni podkreślali, że masowe zabójstwa, będące barbarzyństwem, wykonywano wyłącznie na rozkaz Hitlera (por. tamże, s. 517, 520). Joachim von Ribbentrop twierdził, że do czasu procesu nie wiedział o mordowaniu Żydów i że zabójstw tych nie akceptuje (por. tamże, s. 305).

i zniewolenia ludzi, którzy lękają się o siebie i bliskich. Typowy konformizm natomiast nie polega na destrukcji wolności, lecz wolność zakłada, oznacza bowiem świadomy wybór strategii życiowej, do której przyjęcia nikt człowieka nie zmusza. Przeciętny konformista nie musi dokonywać wyborów, których konsekwencją jest życie lub śmierć; podejmując działanie, wie zarazem, że mógłby postąpić inaczej. Tymczasem człowiek zniewolony przez reżim totalitarny groźbą śmierci może stać się niezdolny do wyobrażenia sobie innych możliwości działania, a w takiej sytuacji łatwo utracić własną wolę i zdać się na rozkazy innych. Wprawdzie wewnętrznie można się buntować, ale możliwość otwartego sprzeciwu nie istnieje. Nawyk posłuszeństwa powoduje, że człowiek rezygnuje z oporu – wszak tylko nieliczni członkowie partii nazistowskiej zaprotestowali przeciw zbrodniom kierownictwa[55]. Fakt, że nawet ci, którzy nie musieli uczestniczyć w egzekucjach, rzadko korzystali z prawa do odmowy, wskazuje, iż system hitlerowski był silny nie tylko przemocą rządzących, lecz także uległością poddanych[56].

Motywacją osób przyjmujących postawę konformizmu może być zarówno bezsilność wobec władzy, jak i chęć uniknięcia izolacji społecznej[57]. Niekiedy człowiek działa wbrew swemu sumieniu po to, aby zostać zaakceptowanym przez grupę. Mimo że wewnętrznie się sprzeciwia, to jednak zewnętrznie poddaje się woli ogółu. Istnienie takich zachowań potwierdzają eksperymenty psychologiczne: osoba poddana grupowej presji wygłasza tezy zaprzeczające temu, co sama widzi, chce bowiem uniknąć konfliktu i wykluczenia. Konformizm jest więc następstwem społecznej natury człowieka; każdy chce przynależeć do jakiegoś „my"[58].

Na pierwszy rzut oka zachowanie Piłata mogłoby się wydawać modelowym przykładem konformizmu, namiestnik uległ bowiem presji kapłanów i tłumu. „Uwolnił im tego, którego się domagali, a który za bunt i zabójstwo był wtrącony do więzienia, Jezusa zaś zdał na ich wolę" (Łk 23,25). Legalizując śmierć niewinnego, Piłat odstąpił od zasad sprawiedliwości. Wprawdzie wydał wyrok wbrew swej woli, ale w obawie przed utratą władzy spełnił

[55] Por. G r o s, dz. cyt., s. 105. Do wyjątków należał generał Joachim Lemelsen, który nie przekazał swoim jednostkom rozkazu Hitlera, by rozstrzeliwać bez sądu wszystkich schwytanych radzieckich komisarzy (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 445). Z kolei Albert Speer sprzeciwiał się polityce „spalonej ziemi" (por. tamże, s. 613).

[56] Por. G r o s, dz. cyt., s. 105. Trybunał norymberski orzekł, że gdyby Hitler nie znalazł chętnych wykonawców swoich planów, to nigdy nie doszłoby do masowych zbrodni (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 600). Potwierdzeniem tego orzeczenia są słowa Josepha Goebbelsa, wypowiedziane do współpracowników: „Nie zmuszałem nikogo do współpracy ze mną, tak jak nie zmuszaliśmy narodu niemieckiego. On sam powierzył nam misję. Dlaczego panowie ze mną pracowali? Teraz poderżną wam gardziołka" (tamże, s. 25n.).

[57] Por. G r o s, dz. cyt., s. 194.

[58] Por. tamże, s. 106-109.

jednak oczekiwania kapłanów. W jego postępowaniu decydujące znaczenie miały zatem kalkulacja polityczna i osobisty interes, nie zaś racje moralne ani prawne. Pod tym względem nie różnił się on od Kajfasza, który twierdził, że lepiej zabić jednego człowieka, niż narazić cały naród (por. J 11,50). O ile jednak Kajfasz uważał Jezusa za rzeczywiste zagrożenie dla Izraela, o tyle Piłat był przekonany o Jego niewinności.

Potwierdzeniem konformizmu Piłata jest też umycie rąk – gest, który miał uniewinnić go w opinii świata[59]. Namiestnik nie szukał bowiem moralnego usprawiedliwienia wydanego wyroku, lecz chciał wyprzeć się jego autorstwa; wiedząc, że krzywdzi Jezusa, nie poczuwał się jednak do winy[60]. Uniósł się nawet gniewem, gdy uznał, że Jezus nie docenia jego starań, mających na celu uwolnienie Go, a swoim milczeniem utrudnia wydanie korzystnego dla siebie wyroku (por. J 19,10). Odkąd bowiem Piłat zrozumiał, że nie uniknie skazania Jezusa, pragnął uwierzyć, że decyzja nie zależy od niego. Dlatego wyzbył się własnej woli i poddał biegowi zdarzeń.

Postawa ta była skutkiem lęku przed kapłanami, którzy grozili Piłatowi donosem do cesarza[61]. Mógł też (wysłuchawszy ostrzeżeń żony – por. Mt 27,19) obawiać się Jezusa, wierząc – jak podają niektóre apokryfy – w Jego boskość[62]. Wszak Jezus nie zaprzeczył, gdy zarzucano Mu, że przypisuje sobie tytuł Syna Bożego (por. J 19,7-8). Jeśli zatem Piłat był człowiekiem zabobonnym, to mógł obawiać się zemsty Boga. Przede wszystkim jednak bał się zamieszek – wydał zatem wyrok skazujący, aby im zapobiec[63].

Źródłem konformizmu namiestnika był także jego sceptycyzm. Piłat nie wierzy w prawdę: „Nie ma w nim woli dociekania tego, jak jest, nie ma poczucia doniosłości prawdy. Pozbawił się zdolności reagowania na prawdę i fałsz. A jest przecież prokuratorem, jest sędzią. W jego sytuacji – człowieka odpowiedzialnego za dochodzenie do prawdy – nie mogło mu się przydarzyć nic gorszego”[64]. Ewangeliści sugerują, że Piłat niezdolny był do podjęcia samodzielnej decyzji[65]. Nie znaczy to jednak, że przeżywał rozterki[66]; uwzględniał

[59] Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 9.

[60] Zasada „szkodzę, lecz jestem niewinny” została najpełniej wyrażona przez Piotra Abelarda, którego poglądów Piłat z oczywistych względów znać nie mógł.

[61] Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 8.

[62] Por. tamże, s. 15.

[63] Por. tamże. Wersję tę potwierdza także apokryficzna ewangelia Nikodema (por. tamże, s. 11-13).

[64] M. G r a b o w s k i, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010, s. 76.

[65] Tę cechę Piłata podkreślał też Walter Benjamin (por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 88).

[66] Przeciwnego zdania jest Paweł Lisicki: „Od Marka do Jana coraz większą rolę odgrywa Piłat; inaczej niż u Marka wyłania się on z tła i staje się niemal głównym bohaterem wydarzeń. To jego słabości, wahaniu się, niemożności zachowania reguł sprawiedliwości poświęcają coraz więcej

jedynie interes polityczny, ignorując takie abstrakcje, jak prawda czy dobro[67]. Sceptycyzm Piłata nie jest zatem wynikiem filozoficznych dociekań, lecz kalkulacji. Mając świadomość, że w przypadku Jezusa każda decyzja będzie decyzją złą, starał się nie podjąć żadnej. Nie wierząc w religijne mity, dostrzegał jednak fanatyzm ludzi, dla których były one świętością. W tej sytuacji najlepsze rozwiązanie stanowiło umycie rąk, sugerujące neutralność w sporach między Żydami. Ponieważ bardziej niż bezbronny Jezus zagrażali Rzymowi kapłani i fanatyczny tłum, to wybór był oczywisty: namiestnik uznał, że nie ma prawa przedkładać głosu sumienia nad interes cesarstwa.

W świetle tego opisu trudno się dziwić, że Eichmann utożsamiał się z Piłatem. Po konferencji w Wannsee (20 stycznia 1942 roku), na której podjęto decyzję o ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej, ten nazistowski funkcjonariusz poczuł się wolny od jakiejkolwiek winy, otrzymał bowiem jasne wytyczne[68]. Odtąd miał on świadomość uczestnictwa w woli powszechnej, która zwalnia z indywidualnej odpowiedzialności. Był przekonany, że działając w imieniu ogółu (z definicji mądrzejszego od jednostki), człowiek nie ma prawa do moralnej oceny otrzymanych rozkazów, a tym bardziej – do ich kwestionowania; jego obowiązkiem jest ich sumienne wykonywanie[69].

Przykład Eichmanna, chociaż może zostać uznany za rozstrzygający argument na rzecz tezy o skrajnym konformizmie Piłata, w istocie tezę tę falsyfikuje. Wbrew przekonaniu hitlerowskiego zbrodniarza, jego podobieństwo do Piłata jest bowiem pozorne. Wprawdzie namiestnik cezara spełnił wolę ogółu, ale uczynił to wbrew swojej woli, ponieważ uznał Jezusa za niewinnego. Realizując zatem zbrodniczy plan kapłanów, Piłat świadomy był zła, w którym uczestniczy – z tego właśnie powodu symbolicznie umył ręce. Chociaż wola namiestnika została złamana, to jednak jego sumienie nie uległo deprawacji w zakresie rozeznawania dobra i zła. Eichmann natomiast uznawał jedynie

uwagi ewangeliści; to on u Mateusza staje się bohaterem prawdziwie tragicznym, a u Jana aktorem dramatu, któremu nie był w stanie sprostać" (P. L i s i c k i, *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 38).

[67] „Pytanie zadane przez prokuratora Poncjusza Piłata znaczy, że to, co taki człowiek jak Jezus uważa za prawdę, z punktu widzenia państwa jest całkowicie nieistotne" (H.G. G a d a m e r, *Cóż to jest prawda?*, w: tenże, *Rozum, słowo dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, oprac. K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 32). Samo pojęcie prawdy było dla Piłata podejrzane, a pytanie o nią miało charakter ironiczny. (por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 9). Friedrich Nietzsche pytanie to uznał jednak za najważniejsze słowa Nowego Testamentu, będące głosem rozumu, który chce powstrzymać zapaleńca (por. G a d a m e r, dz. cyt., s. 33).

[68] Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 149.

[69] Por. tamże. Podobnie argumentowali inni. Erich Raeder przekonywał, że żołnierz musi wykonać rozkazy, nie mając prawa pytać o ich prawne podstawy (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 426). Alfred Jodl dowodził zaś, że żołnierzowi nie wolno osądzać poczynań przełożonych; osąd ten należy bowiem do Boga i historii (por. tamże, s. 420).

wolę ogółu i dlatego okazał się człowiekiem niezdolnym do właściwej oceny własnych działań[70]. Namiestnik cesarza gardził ludźmi, którym uległ, Eichmann zaś podziwiał tych, których rozkazy spełniał. Piłat czuł się winny dlatego, że postąpił wbrew swej woli, podczas gdy Eichmann czułby się winny, gdyby – kierując się własną wolą – nie wykonał rozkazu[71]. Piłat nie próbował też uniknąć odpowiedzialności za swoją decyzję; mimo że uznał ją za wymuszoną, to jednak nie wyparł się jej. Gest umycia rąk świadczył jedynie o tym, że namiestnik nie uznaje winy Jezusa ani słuszności zasądzonej kary.

Wniosek ten mógłby sugerować, że gest Piłata wskazuje na postawę podobną do postawy tych zbrodniarzy hitlerowskich, którzy wewnętrznie sprzeciwiali się wykonywanym rozkazom. Ocena ta byłaby jednak błędna, sprzeciw oprawców był wszak skryty, podczas gdy Piłat ujawnił swoją wolę przed rozgniewanym tłumem. Jego postawy nie można uznać za konformizm również dlatego, że namiestnik przyznał się do klęski; umycie rąk świadczyło wszak, że nie sprostał wyzwaniu. Jego gest nie jest zatem próbą uniewinnienia się, lecz wyrazem bezsilności, której towarzyszyła świadomość, że powinien był postąpić inaczej. Umycia rąk nie należy też odczytywać jako przejawu cynizmu, ponieważ Piłat do końca bronił Jezusa, wbrew woli kapłanów (por. J 19,4). Trzykrotnie przemawiając do tłumu (por. J 23,22), szukał sposobu uwolnienia Go, bo chociaż dostrzegał moralny radykalizm Jezusa, to jednak nie widział w Nim winy.

Zdecydowanie prokuratora, który obstawał przy niewinności skazanego, musi rodzić pytanie, dlaczego Piłat nie uwolnił Jezusa. Wprawdzie po tym, jak tłum zażądał uwolnienia Barabasza, możliwości manewru były znikome, to jednak namiestnik wiedział, że dotrzymanie obietnicy będzie go obciążać. Nawet po jej spełnieniu nie musiał jednak wydać Jezusa na ukrzyżowanie; uczynił to w obawie przed rozruchami, w których mogli zginąć niewinni ludzie. Piłat stanął zatem przed trudnym wyborem – cokolwiek uczyni, będzie to złe: albo pozwoli zabić niewinnego, albo narazi na śmierć mieszkańców Jerozolimy. W tej sytuacji uniknięcie rewolty – w której mógł zginąć także uwolniony Jezus – było kalkulacją rozsądną; namiestnik cesarza zresztą innego wyboru nie miał. Chociaż zatem Piłat skazał na śmierć niewinnego, to jednak nie był konformistą.

Pozostaje jednak – niezależnie od tej argumentacji – problem nadużycia prawa przez Piłata. Skoro bowiem jako sędzia przekonany był o niewinno-

[70] Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 164.

[71] Warto dodać, że Eichmann uznał za swoją zasługę niewykonanie ostatnich rozkazów Himmlera, wstrzymujących eksterminację Żydów (Himmler łudził się, że w ten sposób uniknie kary za zbrodnie wojenne). Nie wykonał rozkazu, ponieważ w przekonaniu nazistowskiego funkcjonariusza wydanie go było zdradą; sędziowie uznali to za okoliczność dodatkowo go obciążającą (por. tamże, s. 378n.).

ści Jezusa, to skazując Go, dopuścił się zbrodni. Swoim wyrokiem nie tylko spowodował śmierć niewinnego, lecz także podważył ideę prawa, zezwolił bowiem, aby wola tłumu oraz polityczna kalkulacja wzięły górę nad sprawiedliwością.

Nie brak wszakże opinii, że w świetle prawa rzymskiego czynności podjęte przez Piłata nie były formalnym procesem[72]. Namiestnik uznał, że wobec niewinności Jezusa nie ma podstaw do wszczęcia procedury prawnej[73], sądzić bowiem można jedynie podejrzanego, skazać zaś tylko tego, kto okaże się winny zarzucanych mu przestępstw. Dlatego proponował, aby Jezusa osądzili kapłani (por. J 18,31; 19,6), a wobec ich sprzeciwu – odesłał Go do Heroda (por. Łk 23,6-7). Kiedy i ta próba zawiodła, Piłat zgodnie z wolą kapłanów i tłumu wydał Jezusa na śmierć, nie było to jednak formalne orzeczenie sądowe[74]. Egzekucji nie poprzedził zatem ani formalny proces, ani wyrok[75].

Nie rozstrzygając kwestii prawnych[76], należy zauważyć, że dla oceny postawy Piłata nie są one szczególnie ważne. Skoro bowiem namiestnik odmówił przeprowadzenia procesu, to nie był konformistą, uległym wobec kapłanów. Nie można mu też zarzucić, że zalegalizował zbrodnię. Wprawdzie dopuścił do zabicia Jezusa, ale ukrzyżowanie nie było w tym wypadku formalną karą sądową. W ten sposób Piłat ocalił ideę prawa, sprzeciwiając się usankcjonowaniu jawnej niesprawiedliwości. Jeśli zatem kapłani dążyli do f o r m a l n e g o osądzenia i skazania Jezusa, to cel ten nie został osiągnięty. Tłum zgromadzony przed pałacem namiestnika subtelności tych nie rozumiał, starszyzna żydowska była jednak świadoma porażki.

Równie trudno byłoby dopatrzyć się konformizmu Piłata przy założeniu, że przeprowadzone przez niego czynności stanowiły formalny proces, zgodny z prawem rzymskim. Powodem tych trudności jest sentencja wyroku, ograniczona do stwierdzenia winy politycznej; kapłanów interesował bowiem wyrok orzekający o winie religijnej, wydany na człowieka podającego się za Mesjasza.

Tezę o konformizmie Piłata można także podważyć z perspektywy chrześcijańskiej. Jeśli bowiem śmierć Jezusa miała charakter zbawczy, to Autorem wydarzeń był On sam. W tej sytuacji za ukrzyżowanie Go nikt nie ponosi odpowiedzialności. Niewinność Piłata potwierdził zresztą sam Jezus, mówiąc,

---

[72] Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 53.

[73] Por. tamże, s. 77.

[74] Por. tamże, s. 75-77.

[75] Por. tamże, s. 79. „Sędzia swego wyroku nie ogłosił, po prostu «wydał» oskarżonego w ręce członków Sanhedrynu i katów" (tamże, s. 77). W tej sytuacji śmierci Jezusa nie można uznać za formalnie orzeczoną karę (por. tamże, s. 79-81).

[76] Wbrew rozmaitym wątpliwościom proces Jezusa był zgodny z zasadami prawa rzymskiego; wszechstronnie uzasadnia to Paulina Święcicka (zob. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt.).

że namiestnik nie ma władzy poza tą, którą otrzymał od Boga (por. J 19,11)[77]. Jeśli zatem Piłat uważał, że los Jezusa zależy od jego woli, to tkwił w błędzie, w rzeczywistości bowiem istniała zależność odwrotna – to Piłat pozostawał we władzy Jezusa, którego plan nieświadomie realizował; skoro zaś pełnił wolę Boga, to trudno go oskarżać o konformizm. Argument ten jest jednak kłopotliwy, ponieważ usprawiedliwia Piłata za cenę podważenia jego wolności: jeśli Autorem wszystkich wydarzeń jest Bóg, to człowiek uwikłany w historię zbawienia nie ponosi winy za swe działania.

W świetle powyższych uwag nie można oskarżyć Piłata o konformizm. Nawet gdy pominie się kwestie formalno-prawne i teologiczne, należy zauważyć, że nie uległ on presji kapłanów domagających się uznania winy Jezusa. Chociaż nie zapobiegł zgładzeniu Go, to jednak potwierdził Jego niewinność. Jeśli zatem gest umycia rąk nie oznaczał sprzeciwu, to był przynajmniej unikiem.

UNIK

Chwiejność Piłata sugeruje, że jego działania nie były ani uczestnictwem w zabiciu Jezusa, ani otwartym sprzeciwem; równie trudno uznać je za konformizm. Postawa namiestnika wydaje się najbliższa unikowi, który polega na wyłączeniu się ze wspólnoty[78]. Tak rozumiany unik Wojtyła oceniał negatywnie, widząc w nim brak solidarności, oznaczający odmowę działania na rzecz dobra wspólnego[79]. Równie „podejrzany" jest unik będący zamaskowaną formą konformizmu, a polegający na odmowie zajęcia jednoznacznego stanowiska – za lub przeciw[80]. Może on być motywowany chęcią ukrycia własnych przekonań, stanowiących przeszkodę na drodze do kariery. Przykładem tego rodzaju uniku jest zachowanie posła, który celowo spóźnia się na głosowanie w drażliwej kwestii społecznej, wiedząc, że zarówno poparcie ustawy, jak i sprzeciw wobec niej ograniczy jego szanse w przyszłych wyborach. Człowiek skłonny do uniku może też popaść w cynizm lub pychę; przykładem cynizmu jest wyczekiwanie na rozwój wypadków, przykładem pychy – poczucie moralnej wyższości nad innymi z powodu zachowania czystego sumienia. Z perspektywy rozważań Wojtyły postawy takie zasługują na ocenę negatyw-

[77] Dylemat zbawienia trafnie ukazał Józef Tischner: „Piłat decydował o zabiciu Boga. I miał do tego z góry daną władzę. Więc sam Bóg dopuścił zbrodnię najwyższą, a nawet ją zaplanował" (A. M i c h n i k, J. T i s c h n e r, J. Ż a k o w s k i, *Między Panem a Plebanem*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2019, s. 805). Nie Judasz zatem wydał Jezusa, lecz Bóg (por. J 19,11).

[78] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 357. „Unik oznacza po prostu wycofanie się z życia wspólnoty, zamknięcie się, skupienie się tylko na sobie" (S z o s t e k, dz. cyt., s. 273).

[79] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 357.

[80] Por. tamże, s. 358.

ną, oznaczają bowiem brak współdziałania z innymi, a nawet – ucieczkę od odpowiedzialności. Każdy zatem, kto bez powodu zajmuje postawę uniku, krzywdzi wspólnotę, odbierając jej samego siebie[81]. Człowiek ma bowiem nie tylko prawo do czerpania korzyści z uczestnictwa we wspólnocie, lecz także obowiązki wobec niej; unik symetrię tej relacji podważa.

Podobnie postawę uniku oceniał Thoreau, rozważając ją w kontekście niewolnictwa, które jego zdaniem wielu potępia, chociaż tylko nieliczni z nim walczą. Nie wierząc w możliwość zmian, większość ludzi zajmuje postawę wyczekiwania[82]: chociaż nie akceptują panującego systemu, a nawet popierają tych, którzy z nim walczą, to jednak sami nie podejmują żadnych działań[83]. W obliczu zła nie wystarczy jednak go nie chcieć, nie brać w nim udziału czy przed nim ostrzegać[84]; taka bierność bowiem je umacnia. Autorami postępu nie są więc ci, którzy umywają ręce[85], lecz ci, którzy podejmują aktywny sprzeciw. Unik zaś jest działaniem pozornym, dającym iluzoryczne poczucie czystego sumienia. Skoro bowiem nikt nie żyje w izolacji, to każdy jest odpowiedzialny za wspólnotę[86]. Konsekwentny unik nie jest zatem możliwy, stanowi jedynie wygodne alibi dla ludzi godzących się na zło.

Wbrew temu wnioskowi, unik ma także aspekty pozytywne; są wszak sytuacje, w których jedyną formą walki ze złem jest niewzięcie w nim udziału. Na przykład w komunizmie nie było szans na pełne uczestnictwo w życiu społecznym, zdominowanym przez aparat partyjny i narzuconą ideologię[87]. Unik może się też okazać jedyną opcją w przypadku innego typu wspólnot (chociażby religijnych czy narodowych) – takich, które charakteryzują się silną integracją wewnętrzną i niechęcią wobec obcych. Jeśli zatem człowiek nie podziela celów grupy, nie ma jednak możliwości sprzeciwu ani nie chce się godzić na kompromisy, to pozostaje mu unik. W takim przypadku jest to w y m o w n a n i e - o b e c n o ś ć, a nawet oskarżenie wspólnoty[88], której jednostka wypowiada posłuszeństwo[89].

---

[81] Por. tamże.

[82] Por. T h o r e a u, dz. cyt., s. 12n.

[83] Por. tamże, s. 13.

[84] Por. K. J a s p e r s, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tłum. J. Garewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 76. Zdaniem Władysława Witwickiego człowiek, który tylko unika zła, nie jest godzien życia; unikanie zła bowiem to faktycznie zgoda na nie. Na szacunek zasługuje jedynie ten, kto aktywnie ze złem walczy (por. S. J e d y n a k, *Etyka polska w latach 1863-1918*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 258).

[85] Por. J. T i s c h n e r, *Wędrówki w krainę filozofów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 68.

[86] Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 76n.

[87] Por. S z o s t e k, dz. cyt., s. 273.

[88] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 357n.

[89] Por. G r o s, dz. cyt., s. 194.

W niektórych sytuacjach unik jest nie tyle symbolicznym gestem, ile realnym sprzeciwem, ograniczającym zło w świecie. Staje się on wówczas naszą powinnością. Skoro bowiem nie da się zapobiec złu, to należy przynajmniej nie brać w nim udziału[90]. Nie znaczy to, że ludzie mają obowiązek wykazania się heroizmem; można jednak oczekiwać, że nie będą zła popierać[91].

Obowiązek uniku odnosi się zarówno do podmiotu działania, jak też do innych ludzi. W pierwszym przypadku chodzi o ochronę sumienia w sytuacji, gdy człowiek jest za słaby, aby walczyć ze wspólnotą, w drugim zaś o przykład, jakim nasze działanie może być dla innych ludzi.

Unik jako obowiązek wobec siebie wyzwala z niewoli grupy[92]. O ile bowiem, przyjmując postawę konformistyczną. podmiot ulega moralnej depersonalizacji (stając się reprezentantem woli powszechnej), o tyle w przypadku postawy uniku odzyskuje indywidualność[93], a tym samym zachowuje zdolność krytycznego osądu obiegowych opinii lub niesprawiedliwego prawa[94]. Unik świadczy zatem o tym, że jednostka jest nie tylko niezastąpiona, lecz także odpowiedzialna za świat.

Na pierwszy rzut oka skuteczność uniku jest znikoma, trudno bowiem zmienić świat przez sam brak uczestnictwa w złu; mimo to unik ma znaczenie dla osoby, która dzięki niemu ocaliła swoje sumienie[95]. Nawet bowiem, jeśli zło jest powszechne (zawsze znajdą się ludzie gotowi urzeczywistniać niecne

---

[90] Wprawdzie nie można wymagać, by ludzie walczyli z totalitarną władzą, można jednak spodziewać się, że nie będą spełniać jej oczekiwań z nadmierną gorliwością. Przykładem jest treść ulotki „Rady dla okupowanego", rozprowadzanej w Vichy: „Zachowuj się wobec nich poprawnie. Nie spełniaj jednak ich pragnień dla własnej korzyści" (G r o s, dz. cyt., s. 63). Duńczycy w czasie hitlerowskiej okupacji unikali w sferze publicznej podejmowania czynności, które nie były konieczne do przetrwania. Przymusową pracę wykonywali bez gorliwości, rezygnowali z zakupów w sklepach niemieckich, a także bojkotowali włoskie i niemieckie gazety (por. tamże).

[91] „Oczywiście nie jest niczyim obowiązkiem poświęcanie się zwalczaniu zła, nawet najgorszego [...]. Obowiązkiem jest jednak przynajmniej umywanie od zła rąk i nie wspieranie go w sposób praktyczny". T h o r e a u, dz. cyt., s. 15.

[92] Por. G r o s, dz. cyt., s. 181.

[93] Por. tamże.

[94] Por. tamże, s. 113. „Priorytetem nie jest posłuszeństwo wobec prawa, lecz zachowanie i obrona własnych zasad. Każdy, jeśli chce naprawdę istnieć, powinien raczej podążać za swoim sumieniem niż ślepo i biernie przestrzegać prawa" (tamże, s. 176). Od posłuszeństwa wobec ogółu ważniejsza jest moralna prawość (por. tamże, s. 177).

[95] Por. tamże, s. 178, 226. „Ta różnica, która nie robi żadnej różnicy, w istocie zmienia wszystko: wyłania niecedowalne ja. Właśnie to ja jest nieposłuszne" (tamże, s. 228). Podobnie argumentował Jan Paweł II w homilii na Westerplatte w 1987 roku: „Każdy z was [...] znajduje [...] w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, które trzeba podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić, [...] jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba «utrzymać» i «obronić» [...] w sobie i wokół siebie" (J a n P a w e ł II, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Homilia podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano", wyd. pol., nr specjalny, 8-14 VI 1987, s. 59).

zamiary wspólnoty bądź bezprawne nakazy władzy), to można mieć nadzieję, że przynajmniej jeden sprawiedliwy nie weźmie w nim udziału[96]. Chociaż tłum żąda śmierci Jezusa, a wobec tego Jego los jest przesądzony, to jednak nie należy dołączać swego głosu do ogólnego wrzasku; milczenie jednej osoby nie zmieni sytuacji Oskarżonego, będzie jednak wyłomem w powszechnej niegodziwości. Celem uniku nie jest bowiem powstrzymanie zbrodni, lecz niewzięcie w niej udziału.

Jako ilustrację warto przywołać mowę noblowską Sołżenicyna, w której przekonywał, że nie należy uczestniczyć w powszechnym kłamstwie; jeśli bowiem jedna osoba nie powtórzy fałszu, nastąpi wyłom w machinie dezinformacji. Wprawdzie oszustwo nie przestanie istnieć, ale zmniejszy się zakres jego oddziaływania[97]. Nie chodzi przy tym jedynie o czystość sumienia konkretnej osoby, lecz także o przykład – jeśli jeden człowiek nie weźmie udziału w złu, to istnieje szansa, że znajdzie on naśladowców. W ten sposób obowiązek przyjęcia postawy uniku ze względu na siebie staje się obowiązkiem wobec innych.

Obowiązek uniku z uwagi na innych ludzi wiąże się z tym, że każde zaniechanie wzięcia udziału w powszechnym złu jest świadectwem dla innych – skoro jeden człowiek był w stanie przyjąć postawę uniku, to mogą się znaleźć kolejni, a w ten sposób zmniejszy się krąg zła. Pojedynczy unik może zatem stać się zarzewiem powszechnego buntu, przeradzając się z biernego oporu w aktywny sprzeciw[98]; rewolucja może się dokonać nie tylko dzięki sile, lecz także dlatego, że ktoś nie weźmie udziału w nikczemnych działaniach wspólnoty[99]. Tyrania utrzymuje się wszak dzięki temu, że znajduje wykonawców swoich planów; spotykając się z biernym oporem obywateli – upada[100]. Los świata zależy zatem od postawy każdego człowieka. Jeśli ulegnę powszechnemu konformizmowi, to muszę się liczyć z tym, że równie ulegli będą inni. Jeśli zaś potrafię zdobyć się na unik, to istnieje szansa, że znajdę naśladowców.

---

[96] Nawet w państwie hitlerowskim, w którym nie istniała możliwość oporu, „można było n i e r o b i ć n i c z e g o" (A r e n d t, dz. cyt., s. 399).

[97] Zob. J. G l o v e r, M. S c o t t - T a g g a r t, *It Makes no Difference Whether or Not I Do It*, „Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes" 49(1975), s. 171-209.

[98] Kres niewolnictwa nastąpi wtedy, gdy jeden człowiek zwróci wolność swoim poddanym (por. T h o r e a u, dz. cyt., s. 19n.).

[99] Por. G r o s, dz. cyt., s. 59. „Kiedy obywatel odmawia posłuszeństwa, a urzędnik rezygnuje z posady, wówczas dokonuje się rewolucja" (T h o r e a u, dz. cyt., s. 21).

[100] Paradoks niewoli polega na tym, że ludzie nie tylko wykonują polecenia władzy, lecz starają się „wyprzedzać" jej oczekiwania. Podobnie wojny są możliwe tylko dzięki temu, że poddani wykonują rozkazy, ginąc w obronie swego poddaństwa (por. B. d e S p i n o z a, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000 („Przedmowa", §10), s. 77.

Gdyby każdy umył ręce, nie chcąc uczestniczyć w zbrodni, to nie zostałaby ona dokonana. Unik może być zatem skutecznym sprzeciwem[101].

Na pierwszy rzut oka gest Piłata nie zasługuje na pozytywną ocenę dlatego, że jest unikiem pozornym. Celem namiestnika nie było wszak ocalenie Jezusa, lecz uwolnienie siebie od odpowiedzialności za Jego śmierć. Chociaż Piłat próbował uniknąć przeprowadzenia procesu i wydania wyroku, to jednak radził kapłanom, żeby zabili Jezusa według swojego prawa; dążył zatem jedynie do tego, by ustrzec się przez koniecznością zajęcia stanowiska w religijnym sporze Żydów[102]. Jego działania nie przyczyniły się do powstrzymania zła, chociaż od sędziego należało oczekiwać, że nie skaże na śmierć osoby niewinnej.

Z pewnością Piłat mógł podjąć dalsze kroki sądowe, polegające na przesłuchaniu większej liczby świadków; gdyby nawet strategia ta nie przyniosła skutku, to mogła przynajmniej uspokoić tłum i opóźnić wyrok. Mając pełnię władzy, namiestnik mógł też bardziej zdecydowanie przekonywać kapłanów o niewinności Jezusa; w ostateczności zaś mógł nawet użyć siły przeciw buntownikom. Tymczasem jego chwiejność spowodowała, że skapitulował, wyzbywając się zarówno swojej woli, jak i władzy. Skoro zatem wydał Jezusa na ukrzyżowanie, to gest umycia rąk nie był unikiem, lecz hipokryzją.

Podstawą do usprawiedliwienia Piłata mogłyby być okoliczności, w których musiał podjąć decyzję; nie ma wszak wątpliwości, że kapłani zastawili na niego sprytną pułapkę. Gdyby nie skazał Jezusa, to nie spełniłby obowiązku namiestnika, którego zadaniem jest tępienie wszelkich przejawów buntu, zagrażających Rzymowi. Musiałby się też liczyć z groźbą rozruchów oraz z możliwością skierowania przez kapłanów skargi do cesarza. Wyrok skazujący sprawił natomiast, że Piłat stał się współwinny śmierci Jezusa, a ponieważ był sędzią, to legalizacja jawnie niesprawiedliwego wyroku szczególnie go obciąża. Równie kłopotliwe było uwolnienie Barabasza – cesarz mógł nie wybaczyć namiestnikowi ułaskawienia przestępcy, który stanowił zagrożenie dla Rzymu. Przedstawiona tu alternatywa pokazuje, że żadne rozwiązanie problemu nie było dobre – dlatego Piłat chciał uniknąć podejmowania jakiejkolwiek decyzji. Wprawdzie brak decyzji też jest decyzją, ale w zaistniałych okolicznościach oznaczałby przynajmniej odroczenie śmierci Jezusa.

Sytuacja Piłata ma też drugi wymiar, związany z pełnioną przez niego funkcją. Namiestnik cesarza, stojący na straży interesów Rzymu, nie może sobie pozwolić na hamletowskie dylematy. Skoro zaś Jezusa oskarżono o buntowanie ludu, niepłacenie podatków i nazywanie siebie królem Żydów

[101] Pozytywne aspekty uniku nie zmieniają zasadniczo negatywnej jego ceny w tekście Wojtyły – nawet wtedy, gdy unik jest jedyną formą działania dostępną człowiekowi, okazuje się on postawą zastępczą, która wyrządza szkodę zarówno jednostce, jak i grupie (por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 335, 357).

[102] Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 36.

(por. Łk 23,2-3), to skazanie Go na śmierć było jedynym wyjściem. Problem polega jednak na tym, że namiestnik był równocześnie sędzią, działającym w imieniu prawa, które zakazuje skazywać na śmierć osoby niewinne. Musiał zatem dokonać wyboru między racjami politycznymi a prawnymi. Ostatecznie przedłożył pierwsze nad drugie – a to trudno usprawiedliwić.

Piłata obciąża również fakt, że nie skorzystał z posiadanej władzy; namiestnik nie był wszak w sytuacji podsądnego, lecz sędziego, od którego zależał przebieg wydarzeń. Można mu zatem zarzucać nie tylko wydanie niesprawiedliwego wyroku, lecz także sprowokowanie sytuacji, w jakiej się znalazł. Piłat popełnił błąd, wdając się w dyskusje z przedstawicielami Sanhedrynu[103] – gdyby ich odprawił i nie podjął procesu, to nie musiałby potem umywać rąk. Błędem było też zwrócenie się do tłumu z pytaniem, którego więźnia uwolnić; „pogrążyło go" zaś pytanie, co uczynić z Jezusem. Okoliczności, w których znalazł się Piłat, przynajmniej częściowo zatem spowodował on sam.

Jego postawa – mimo powyższej oceny – nie zasługuje jednak na potępienie. Nawet bowiem nie negując winy Piłata, umycie przezeń rąk należy uznać za gest wymowny i w zaistniałych warunkach słuszny. Gest ten stanowił jedyny sposób nie tylko potwierdzenia niewinności Jezusa, lecz także odmowy legalizacji zbrodni na Nim dokonanej. Czyniąc go, Piłat pokazał, że – j a k o s ę d z i a – nie podziela oskarżeń wniesionych przez kapłanów, i otwarcie zaprzeczył słuszności wyroku, który sam wydał. Umycie rąk świadczy zatem, że skazanie Jezusa było niezgodne zarówno z przekonaniem sędziego, jak i z ideą prawa. Chociaż chcąc uniknąć rozlewu krwi, Piłat uległ presji kapłanów i tłumu, to jednak wskazał winnych dziejącej się niesprawiedliwości. Nawet zresztą gdyby uwolnił Jezusa, to nie uchroniłby Go przed samosądem. Rozruchy zaś, zagrażając interesom cesarstwa, pociągnęłyby za sobą więcej ofiar. W tej sytuacji unik był jedyną formą sprzeciwu.

Z pewnością umycie rąk świadczy o bezsilności i przyznaniu się do klęski[104]; równocześnie jednak dowodzi, że – nie mogąc zapobiec złu – namiestnik uczestniczył w nim wbrew swej woli. Równie ważne jednak jest to, że pomimo presji kapłanów i wrzasku tłumu Piłat nie zmienił zdania: chociaż bowiem nie zapobiegł złu, to jednak nie nazwał bezprawia sprawiedliwością. Umycie rąk przez namiestnika nie było więc cyniczną taktyką, lecz wyrazem jego przeko-

[103] Por. tamże, s. 58.

[104] Zdaniem Święcickiej trudno zakładać, iż wysokiej rangi urzędnik cesarza mógłby nie wziąć odpowiedzialności za wyrok, który wydał, a tym bardziej, że przyznałby się, że nie był w stanie obronić osoby niesłusznie oskarżonej. Dlatego gest Piłata należy odczytać jako wyraz współczucia dla Jezusa, którego sytuacja – z racji powagi oskarżenia – jest beznadziejna (por. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt., s. 254).

nań. Wprawdzie szlachetność intencji nie równoważy zbrodniczego skutku[105], ale może stanowić okoliczność łagodzącą.

Piłatowi obca była faryzejska pokusa niewinności, a umycie rąk nie miało uwolnić go od odpowiedzialności. Znalazł się w sytuacji, w której musiał (wbrew sobie) spełnić wolę większości, wiedział jednak, że powinien postąpić inaczej. Brak zdecydowania z pewnością go obciąża, ponieważ bezczynność wobec zła stanowi formę udziału w nim; nie ma jednak wątpliwości, że wina kogoś bezczynnie partycypującego w złu jest mniejsza niż wina sprawcy czy podżegacza do zbrodni[106]. Kapłani z kolei, którzy doprowadzili do zgładzenia Jezusa, nie tylko nie czuli się winni, lecz poczytywali sobie za zasługę uwolnienie narodu od bluźniercy. Podobnie ludzie wołający: „Krew jego na nas i na dzieci nasze" (Mt 27,25), nie wierzyli w swoją winę, uważali bowiem, że zabicie fałszywego Mesjasza stanowi zasługę w oczach Boga. Piłat natomiast, który do końca bronił Jezusa, uznał się za winnego zbrodni popełnionej w majestacie prawa. Umycie rąk nie było zatem świadectwem niewinności Piłata, lecz świadectwem niewinności Jezusa, nade wszystko zaś – sprzeciwem wobec bezprawia, którego nie udało się powstrzymać.

*

W powszechnej opinii gest Piłata funkcjonuje jako symbol antyświadectwa (można uznać człowieka za niewinnego, a mimo to legalnie skazać go na śmierć), jego wymowa jest jednak pozytywna. W sytuacji bowiem, gdy wyczerpią się wszystkie możliwości sprzeciwu wobec zła, pozostaje jedno wyjście – n a z w a ć j e z ł e m. Paradoksalnie, to właśnie Piłat, oskarżany o cyniczne lekceważenie prawdy, stoi na straży jej nienaruszalności, nazywając zbrodnię – zbrodnią. Wprawdzie zasługa namiestnika jest niewielka – wszak nie obronił Jezusa, nie przekonał fanatycznego tłumu ani nie skazał kapłanów za bezpodstawne oskarżenie osoby niewinnej – ale umywając ręce, zdemaskował zło, przywracając rzeczywisty sens słowom. Postawa taka nie wymaga heroizmu ani nie zwalnia z odpowiedzialności za udział w zbrodni. Piłat ocalił jednak nienaruszalną treść naszych pojęć moralnych[107].

[105] Należy docenić dobre intencje Piłata, nie mogą one jednak usprawiedliwić czynu, który jest zły sam w sobie – a takim czynem było zabicie Jezusa (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Komentarz do Ewangelii Jana*, nry 2373, 2380, 2397, s. 1094, 1097, 1101.

[106] Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 82.

[107] Warto w tym kontekście przywołać dwu bohaterów powieści Hanny Malewskiej *Przemija postać świata* – Boecjusza i Kasjodora (zob. H. M a l e w s k a, *Przemija postać świata*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2012). Obaj uwikłani byli w politykę i próbowali sprzeciwić się władzy, obaj też musieli uznać wyższość przemocy politycznej nad rozumem; Boecjusz został stracony, Kasjodor zaś odsunięty od dworu. Przed śmiercią Boecjusz napisał jednak jeden z najwspanialszych tekstów zachodniej kultury (zob. B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*,

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Agamben, Giorgio. *Piłat i Jezus*. Translated by Monika Surma-Gawłowska and Andrzej Zawadzki. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.

Arendt, Hannah. *Eichmann w Jerozolimie*. Translated by Adam Szostkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010.

"Dzieje Andrzeja i Macieja w mieście ludożerców." Translated by Marek Starowieyski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 1. *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.

Boecjusz. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Translated by Gabriela Kurylewicz and Mikołaj Antczak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2013.

La Boétie, Étienne de. *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*. Translated by Krzysztof Matuszewski. Katowice: Instytucja Kultury Ars Cameralis Silesiae Superioris, 2008.

Bułhakow, Michaił. *Mistrz i Małgorzata*. Translated by Irena Lewandowska and Witold Dąbrowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, 2002.

Davies, Norman. *Boże igrzysko: Historia Polski*. Translated by Elżbieta Tabakowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.

"Dzieje świętego Apostoła Tadeusza, jednego z Dwunastu." Translated by Marek Starowieyski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangeliści, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.

Gadamer, Hans-Georg. "Cóż to jest prawda?" In Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo dzieje: Szkice wybrane*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Edited by Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.

Glover, Jonathan, and M.J. Scott-Taggart. "It Makes no Difference Whether or Not I Do It." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 49 (1975): 171–209.

tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013), świadczący o tym, że prawda i piękno są trwalsze od kłamstw, bezprawia i przemocy rządzących. Kasjodor z kolei poświęcił schyłek życia pisaniu podręcznika gramatyki, przeczuwając, że ostatnim bastionem wolności jest język; niezależnie bowiem od tego, jak bardzo tyrani okaleczą nasz słownik, gwałcąc treść pojęć, to są bezradni wobec reguł gramatyki. Wprawdzie ich retoryka jest „parciana", a składnia „pozbawiona urody koniunktiwu" (Z. H e r b e r t, *Potęga smaku*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 523), to jednak nawet oni muszą uznać władzę gramatyki nad sobą. Fakt ten daje nadzieję na owocny sprzeciw wobec tyranów: wystarczy zająć postawę uniku i nie brać udziału w nieprawościach nawet wtedy, gdy wszyscy gotowi są je czynić, a przynajmniej milcząco popierać. W praktyce oznacza to, że – mając nieszczęście znaleźć się w fanatycznym i bezmyślnym tłumie, żądającym śmierci niewinnego – nie będziemy wołać „na krzyż z nim", zdając sobie sprawę, co te słowa znaczą.

Grabowski, Marian. *Pomazaniec: Przyczynek do chrystologii filozoficznej*. Poznań: W drodze, 2010.

Gros, Frédéric. *Nieposłuszeństwo*. Translated by Ewa Kaniowska, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2019.

Heydecker, Joe, and Johannes Leeb. *Trzecia Rzesza w świetle Norymbergi: Bilans tysiąca lat*. Translated by Marek Zeller. Warszawa: Książka i Wiedza, 1979.

Jan Paweł II. "Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna." (Homilia podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987). *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition. Special Issue, 8–14 June, 1987: 56–9.

Jaspers, Karl. *Problem winy: O politycznej odpowiedzialności Niemiec*. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2018.

Jedynak, Stanisław. *Etyka polska w latach 1863–1918*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1977.

Lewicki, Zbigniew. *Historia cywilizacji amerykańskiej*. Vol. 2. *Era sprzeczności: 1787–1865*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2010.

Lisicki, Paweł. *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacje*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.

Malewska, Hanna. *Przemija postać świata*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2012.

"Męczeństwo świętych Apostołów Piotra i Pawła." Translated by Sławomir Wasilewski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 1. *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.

Michnik, Adam, Józef Tischner, and Jacek Żakowski. *Między Panem a Plebanem*. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2019.

"Nauka Addaja." Translated by Witold Witakowski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangeliści, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.

Nielsen, Kai. "Nie istnieje dylemat brudnych rąk." Translated by Anna Tomaszewska. In *Moralność i profesjonalizm: Spór o pozycję etyk zawodowych*. Edited by Włodzimierz Galewicz. Kraków: Universitas, 2010.

Nietzsche, Fiedrich. *Antychryst: Próba krytyki chrześcijaństwa*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.

———. *Ecce homo: Jak się staje – kim się jest*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.

Renan, Ernest. *Vie de Jésus*. Edited by Jean Gaulmier. Paris: Gallimard, 1974.

Saint-Exupéry, Antoine de. *Zapiski z czasu wojny*. Translated by Aleksandra Olędzka-Frybesowa. Poznań: W drodze, 1998.

Sartre, Jean-Paul. *Le diable et le bon dieu*. Paris: Gallimard, 1951.

———. *Le mains sales*. Paris: Gallimard, 1948.

Schmitt, Eric-Emmanuel. *Ewangelia według Piłata*. Translated by Krystyna Rodowska and Magdalena Talar. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.
Spinoza, Baruch de. "Traktat teologiczno-polityczny." In Baruch de Spinoza, *Traktaty*. Translated by Ignacy Halpern-Myślicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000.
Starowieyski, Marek. "Teksty o Judaszu zaczerpnięte z apokryfów i innych utworów." In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangeliści, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
Strus, Andrzej. "Św. Szczepan: Wstęp." In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangeliści, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
Szostek, Andrzej. "Alienacja: Problem wciąż aktualny: W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II." *Ethos* 31, nr 4 (124) (2018): 267–80.
Święcicka, Paulina. *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego: Studium prawnohistoryczne*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2012.
Thoreau, Henry David. *O obywatelskim nieposłuszeństwie*. Translated by Marcin Barski, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 2019.
Tischner, Józef. *Wędrówki w krainę filozofów*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
Tomasz z Akwinu. *Komentarz do Ewangelii Jana*. Translated by Tadeusz Bartoś. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
———. "Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga." Translated by Kalikst Suszyło. In Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*. Translated by Kalikst Suszyło, Marek Starowieyski, and Wojciech Giertych. Poznań: W drodze, 2005.
Walzer, Michael. "Działalność polityczna: Problem brudnych rąk." Translated by Michał Strąkow. In *Moralność i profesjonalizm: Spór o pozycję etyk zawodowych*. Edited by Włodzimierz Galewicz. Kraków: Universitas, 2010.
Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ireneusz ZIEMIŃSKI – Unik jako sprzeciw. Gest Piłata w świetle *Osoby i czynu* Karola Wojtyły
DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

W tekście podjęta została próba interpretacji gestu umycia rąk wykonanego przez Piłata podczas procesu Jezusa, nawiązującej do czterech postaw moralnych: solidarności, sprzeciwu, konformizmu i uniku, wyróżnionych przez Karola Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*. Autor artykułu argumentuje, że gest Piłata nie był wyrazem ani postawy solidarności, ani konformizmu, lecz sprze-

ciwu wobec zabójstwa niewinnego człowieka. Jeśli nawet sprzeciw ten nie był pełny i okazał się nieskuteczny (ostatecznie bowiem Piłat skazał Jezusa na śmierć, spełniając w ten sposób żądania kapłanów oraz tłumu zgromadzonego przed pałacem namiestnika), to jednak świadczy on o tym, że Piłat jako człowiek nie solidaryzował się z decyzją, którą wydał jako sędzia. Jego postawę można zatem określić mianem uniku; w sytuacji jednak, w której przyszło mu działać, unik wydawał się jedyną dostępną formą sprzeciwu.

Słowa kluczowe: Piłat, Jezus, uczestnictwo, solidarność, konformizm, unik, sprzeciw

Kontakt: Instytut Filozofi i Kognitywistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin
E-mail: Ireneusz.Zieminski@univ.szczecin.pl
http://zieminski.whus.pl/

Ireneusz ZIEMIŃSKI, Noninvolvement as an Expression of Opposition: Pilate's Gesture referred to the Conceptual Universe of Karol Wojtyła's *The Acting Person*

DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

The article comprises an ethical analysis of Pilate's gesture of washing his hands during the trial of Jesus. The considerations refer to the four moral attitudes scrutinized by Karol Wojtyła in his work *The Acting Person*, namely, solidarity, opposition, conformism, and noninvolvement. Pilate's gesture—the author of the article argues—was neither an expression of his solidarity with the Prisoner nor a manifestation of his conformism; rather, it symbolized opposition to the plot to kill an innocent person. Even though the opposition in question might not have been determined, and ultimately turned out ineffective (Pilate did sentence Jesus to death, having thus met the demands of the priests and of the angry crowd outside the praetorium), as a human being, the Roman governor did not solidarize with the verdict he passed as the judge. Thus his attitude is best described as an instance of noninvolvement, yet, in his predicament, noninvolvement appeared the only available form of opposition.

Keywords: Pilate, Jesus, participation, solidarity, conformism, noninvolvement, opposition

Contact: Institute of Philosophy and Cognitive Science, Faculty of Humanities, University of Szczecin, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin, Poland
E-mail: Ireneusz.Zieminski@univ.szczecin.pl
http://zieminski.whus.pl/

MYŚLĄC OJCZYZNA...

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 443-457

Ks. Waldemar GRACZYK

„VIVEMUS, MI SARBIEVI, DEO ET PATRIAE" O rzeczach wzniosłych, codziennych troskach i Rzeczypospolitej w korespondencji Stanisława Łubieńskiego z Maciejem Kazimierzem Sarbiewskim

Trudno posądzać Łubieńskiego o brak zainteresowania sprawami politycznymi. Należał do grona senatorów wyróżniających się poważnym podejściem do obowiązków wobec państwa, poczuciem odpowiedzialności za jego losy i śmiałością poglądów politycznych. Zagadnienia związane z realiami politycznymi Rzeczypospolitej rzadko poruszał w korespondencji z Sarbiewskim zapewne dlatego, że ten wrażliwy poeta i teolog wykazywał mniejsze zainteresowanie polityką. Jednakże gdy wzrosło zagrożenie ojczyzny, wątki polityczne częściej wplatane były w dialog między przyjaciółmi.

„Vivemus, mi Sarbievi, Deo et Patriae"[1] – pisał Stanisław Łubieński[2] w liście do Macieja Kazimierza Sarbiewskiego[3] 30 czerwca 1639 roku w Wyszkowie. Ci dwaj siedemnastowieczni uczeni, których połączyło Mazowsze, zamiłowania literackie i służba Rzeczypospolitej, mimo znacznej różnicy wieku (Sarbiewski był młodszy od Łubieńskiego o dwadzieścia jeden lat), darzyli się wzajemnie głębokim szacunkiem i dzielili się przemyśleniami, które zwykle ujawnia się tylko wobec osób ważnych i bliskich. Tę ich bliskość osobową i dialog, jaki prowadzili, bardzo poważnie traktując wypowiadane sądy i opinie, postaram się omówić w oparciu o dziewięćdziesiąt dwa zachowane listy – pięćdziesiąt siedem napisanych przez Łubieńskiego do Sarbiewskiego i trzydzieści pięć napisanych przez Sarbiewskiego do Łubieńskiego – wydane w przekładzie i opracowaniu Jerzego Starnawskiego. Korespondencja pocho-

[1] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Wyszków, 30 VI 1639, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, tłum. i oprac. J. Starnawski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 99. W przekładzie Starnawskiego: „Żyjmy, mój Sarbiewski, dla Boga i dla Ojczyzny" (tamże, s. 217).

[2] Stanisław Łubieński (1574-1640) pochodził z ziemi sieradzkiej. Kształcił się najpierw w kolegium jezuickim w Kaliszu, a następnie na uniwersytetach włoskich w Perugii i Rzymie. Piastował wiele bardzo ważnych godności i stanowisk. Był sekretarzem królewskim, a następnie podkanclerzem koronnym, ponadto opatem komendataryjnym w Tyńcu, biskupem łuckim i płockim oraz senatorem.

[3] Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595-1640) urodził się w Sarbiewie koło Płońska na Mazowszu. Uczył się najpierw w kolegium jezuickim w Pułtusku, a następnie studiował w Braniewie, Wilnie i Rzymie. Był kaznodzieją króla Władysława IV i jednym z najwybitniejszych poetów epoki baroku.

dzi z lat 1630-1639, czyli obejmuje niespełna dekadę – ostatnią dekadę życia autorów listów. Obaj zmarli w kwietniu 1640 roku, w odstępie zaledwie dwóch tygodni: Sarbiewski – drugiego (przeżywszy czterdzieści pięć lat)[4], a Łubieński szesnastego kwietnia (w sześćdziesiątym szóstym roku życia)[5].

Co ich do siebie zbliżyło? W oparciu o analizę epistolograficzną można pokusić się o stwierdzenie, że zbliżyła ich podobna droga życiowa, wspólne pasje i służba. Obaj kształcili się w kolegiach jezuickich (Sarbiewski w Pułtusku i Braniewie, Łubieński w Kaliszu), gdzie uzyskali podstawy wiedzy humanistycznej: gramatyki, syntaktyki, poetyki i retoryki, a następnie kontynuowali studia na uczelniach włoskich (Sarbiewski w Rzymie, Łubieński w Perugii i Rzymie[6]). Podczas pobytu w Wiecznym Mieście Sarbiewski przebywał przez pewien czas w gronie literatów skupionych wokół dworu Urbana VIII i zadedykował papieżowi kilka swoich utworów; odwzajemniając ten gest poety z Polski, Urban VIII w roku 1623 osobiście pochwalił jego poetycki kunszt[7]. O znaczącej pozycji Sarbiewskiego i uznaniu dla jego literackiego talentu świadczy fakt, że kiedy w roku 1625 wracał on do kraju, został uhonorowany przez papieża laurem poetyckim i medalem[8]. Z kolei Łubieński podczas studiów w Perugii nawiązał znajomość z wybitnym przedstawicielem humanizmu włoskiego Marcantoniem Bonciarią, cenionym profesorem retoryki na Uniwersytecie w Perugii. Chociaż Łubieński interesował się literaturą piękną, to jednak – jak pokazała przyszłość – został jednym z pierwszych siedemnastowiecznych pisarzy historycznych. Kontakty z włoskim poetą utrzymywał on jeszcze po powrocie do kraju w roku 1606[9]. Poetycka wrażliwość biskupa płockiego szczególnie wyraźnie ujawniła się w listach pisanych do Sarbiewskiego. Już w pierwszym z zachowanych listów (z 24 lutego 1630 roku) Łubieński pisał o zataczającej coraz szersze kręgi sławie Sarbiewskiego i o swoich osobistych odczuciach po lekturze jego dzieł: „Twoja boska

[4] Zob. hasło „Sarbiewski Maciej Kazimierz", w: *Polski słownik biograficzny*, t. 35, cz. 2, red. H. Markiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław 1994, s. 179-184.

[5] Por. W. G r a c z y k, *Stanisław Łubieński. Pasterz, polityk i pisarz (1574-1640)*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Tyniec–Kraków 2005, s. 323n.

[6] Sarbiewski wcześniej studiował w Wilnie, a Łubieński w Grazu.

[7] Por. J. O k o ń, *Maciej Kazimierz Sarbiewski wobec baroku rzymskiego*, w: *Włochy a Polska – wzajemne spojrzenia. Księga referatów międzynarodowej sesji naukowej w Uniwersytecie Łódzkim, 15-17 kwietnia 1997 r.*, red. J. Okoń, M. Kuran, M. Kwiek, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 81n.

[8] Por. hasło „Sarbiewski Maciej Kazimierz", w: *Polski słownik biograficzny*, t. 35, cz. 2, s. 180.

[9] O tym, że taka korespondencja miała miejsce, świadczy list Bonciarego do Łubieńskiego napisany pod koniec roku 1605 (por. *Epistolarum M.A. Bonciarii*, Ex Typographia Augusta, Perusiae 1614, t. 1, s. 732-736). Por. H. B a r y c z, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 343-347.

poezja, miła uszom Rzymian, bardzo mi się podoba. Tak wysoko wznosisz się ponad lirycznych poetów, że zdaniem moim możesz być nazwany ich księciem. Trafiają do mnie zarówno Twe dowcipne epigramaty, jak i Twoje kazania [...]. Pomników twego talentu nie może zniszczyć ani trawiący deszcz, ani bezsilny wiatr północy, ani niezliczony szereg lat. Będziesz żył nawet po śmierci, a usta ludzkie wyniosą Cię na najwyższy szczyt i sięgać będziesz głową do gwiazd”[10]. Rozkwit poetyckiego talentu Sarbiewskiego przypada na lata trzydzieste siedemnastego wieku. W tym czasie ukazało się jego *Lyricorum libri IV. Epodon liber unus alter que epigrammatum*[11]. W liście pisanym 5 sierpnia 1633 roku Łubieński podkreślał: „Czci Cię nie tylko Wilno, lecz także sam Rzym, a nawet i cała Belgia rozbrzmiewa chwałą Twoją”[12]. Doceniając wielkość talentu przyjaciela, nie omieszkał przypomnieć mu, że poetycką sławę zdobywa on z „przyzwoleniem”[13] Łubieńskiego. By nie być posądzonym o małostkowość, w dalszych partiach tego listu uzasadnia to stwierdzenie. Otóż Maciej Kazimierz Sarbiewski pochodził z Sarbiewa (niedaleko Płońska), miejscowości należącej do diecezji płockiej, której biskupem był od roku 1627 Stanisław Łubieński. Edukację rozpoczął Sarbiewski od nauki w kolegium jezuickim w Pułtusku, które ufundowane zostało (1 stycznia 1566 roku) przez Andrzeja Noskowskiego[14], jednego z poprzedników Łubieńskiego na stolicy biskupiej w Płocku. Na początku siedemnastego wieku powstały jeszcze dwie placówki jezuickie: w Łomży (w roku 1609) i Płocku (w 1611)[15]. Pochodzenie poety i początki jego edukacji na terenie podległym jurysdykcji Łubieńskiego uprawniały biskupa – w jego mniemaniu – do stwierdzenia, że Sarbiewski winien jest okazać „posłuszeństwo wobec tych, do których należy władza w zgromadzeniu wiernych”[16].

Podążając tym tokiem rozumowania, w następnym liście, napisanym dwa tygodnie później również w Broku, gdzie Łubieński spędzał letni miesiąc w zamku biskupów płockich, pozwolił on sobie na zarzut, że Sarbiewski nie

[10] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Wyszków, 24 II 1630, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 103n. Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 328.

[11] Zob. M.K. S a r b i e w s k i, *Lyricorum libri IV. Epodon liber unus alter que epigrammatum*, Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, Antverpiae, 1632.

[12] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 5 VIII 1633, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 106.

[13] Tamże.

[14] Por. W. G r a c z y k, J. K w i a t k o w s k i, *Jezuici w Płocku. 1611-1773*, Verbinum, Warszawa 2002, s. 30-32.

[15] Por. R. L o l o, *Towarzystwo Jezusowe w diecezji płockiej 1566-1773. Studium koegzystencji w dobie recepcji reformy trydenckiej*, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, Pułtusk 2013, s. 107.

[16] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 5 VIII 1633, s. 106n.

podejmuje w swej twórczości poetyckiej ważnych tematów związanych z Mazowszem: „Uczynię Ci jedną uwagę. Wydaje się, że w najpiękniejszych miejscach Twych poematów mógłbyś opiewać świętych: Wojciecha, Stanisława, także Zygmunta i wielu innych, którzy albo pochodzą z naszego narodu, albo zostali nam dani jako nasi patronowie. Nie wspominasz w Twych pismach ani jednym słowem Pułtuska, a tu właśnie wstąpiłeś na służbę Muz. Narew, królowa rzek, nasz Bug, Wisła lepsza niż złotodajny Tag, przechodzą, jak gdyby były Ci nieznane. Milczeniem okryci Mazurzy, z których się wywodzisz, i to ze szlacheckiego rodu [...]. Milczeniem pominięci inni, którzy założyli podwaliny waszych kolegiów”[17]. Wymienieni w liście święci Wojciech i Stanisław to patroni Rzeczypospolitej, Zygmunt zaś przywołany został jako patron płockiej katedry, będącej kościołem biskupim Łubieńskiego. Z kolei Pułtusk od połowy piętnastego wieku do wojny szwedzkiej w wieku siedemnastym zaliczano do najważniejszych – zaraz po Płocku – miast biskupstwa płockiego[18]. Zawarte w liście uwagi, kierujące poetycką wrażliwość Sarbiewskiego na tematy lokalne, nie pozostały bez echa. Jednym z piękniejszych utworów, jakie poeta ten zadedykował Łubieńskiemu, jest *Pochwała Bugu. Pieśń dla Stanisława Łubieńskiego, biskupa płockiego*[19]. Sarbiewski wyraża w nim zachwyt nad pięknem nadbużańskiego krajobrazu, a przede wszystkim składa hołd przyjacielowi, rozmiłowanemu w urokliwej przyrodzie okolic Wyszkowa i Broku, gdzie Łubieński często przebywał[20]. W liście pisanym pod koniec grudnia 1637 roku Sarbiewski wyznał, że wielokrotne kierowane pod jego adresem

[17] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 21 VIII 1633, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 109-111. Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 329n.

[18] Do rozwoju miasta przyczyniło się również przeniesienie stolicy państwa przez króla Zygmunta III Wazę z Krakowa do Warszawy. Położenie Pułtuska – blisko Warszawy – nadawało miastu dodatkowe walory. Biskupi płoccy, często przecież przebywający u boku monarchy, chętniej zatrzymywali się w pobliskim Pułtusku niż w znacznie bardziej oddalonym od stolicy Płocku. Nie dziwi zatem fakt, że do Pułtuska sprowadzano wybitnych architektów i muratorów (takich, jak na przykład Jan Baptysta z Wenecji, który dokonał przebudowy wnętrza kościoła kolegiackiego). W Pułtusku utworzono kolegium jezuickie, dzięki któremu miasto w krótkim czasie stało się znaczącym ośrodkiem życia umysłowego i religijnego, a także seminarium duchowne – pierwsze na terenie diecezji płockiej i jedno z pierwszych w kraju.

[19] Zob. M.K. S a r b i e w s k i, *Pochwała Bugu. Pieśń dla Stanisława Łubieńskiego, biskupa płockiego*, w: tenże, *Liryki oraz Droga rzymska i fragment Lechiady*, tłum. T. Karyłowski, oprac. M. Korolko, J. Okoń, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 525-527.

[20] Por. J. K a c z y ń s k i, *Brok i puszcza Biała w literaturze, pamiętnikarstwie i publicystyce*, w: *Brok i puszcza Biała. Przeszłość, środowisko geograficzne, kulturowe i przyrodnicze*, red. J. Kazimierski, Ciechanowskie Towarzystwo Naukowe–Towarzystwo Przyjaciół Broku–Mazowiecki Ośrodek Badań Naukowych MTK im. Stanisława Herbsta, Ciechanów 1989, s. 445n.; M. K u r a n, *O przyjaźni poety z senatorem. Ody Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ dla biskupa Stanisława Łubieńskiego (na tle korespondencji)*, „Prace Polonistyczne. Studies in Polish Literature” 59(2004), s. 29-33.

napomnienia Łubieńskiego „zakiełkowały jakoby nasiona”[21]: „Napisałem coś o Bugu Twoim. [...] Tę nową moją poezję zawdzięczam niskiej, polnej chatynce w Płońsku [...]. Lecz najwięcej zawdzięczam Tobie, mojemu Apollinowi, który przyjmowałeś mnie często w Wyszkowie i w Broku, w pełnych uroku Twych wioskach i miasteczkach”[22]. Łubieński interesował się poezją Sarbiewskiego, regularnie zapoznawał się z powstającymi utworami i zachwycał się nimi. W jednym z listów do poety stwierdza: „Czytałem i ponownie czytam w nowym wydaniu Twoje poematy, owoc Twego boskiego talentu, i nic nie dodam do tych pochwał, którymi uczeni mężowie unieśmiertelniają Twoje nazwisko. Sprawiedliwie i uczenie ocenili Cię. Podpisuję się pod wszystkimi bez wyjątku ich sądami”[23].

Przyjacielskim napomnieniom czy sugestiom towarzyszył zatem podziw biskupa dla geniuszu poety z Mazowsza. O sobie zaś Łubieński pisał: „Nigdy nie dotykałem liry Apollina ani też nigdy nie śniłem o tym, że zasiądę na Parnasie o dwu wierzchołkach, ani nie piłem ze źródła pegazowego”[24]. Sarbiewski cenił Łubieńskiego jako człowieka wszechstronnie wykształconego, wrażliwego, cenił też jego twórczość. Łubieński o tym wiedział – w jednym z listów od poety przeczytał: „Nie mogę się uważać za męża niewykształconego ani też odczuwać szlachetnego zawstydzenia, gdy odbieram pochwały od Ciebie przepełnionego natchnieniem prawie niebiańskim. Wyznać Ci muszę, że wiele zawdzięczam Ci z powodu świadectw, jakie wydał o mnie Twój przesławny i znakomity umysł”[25].

Choć Łubieński nie uprawiał poezji, to jednak pisarstwo nie było mu obce. Zaliczany jest – obok Samuela Nakielskiego, Stanisława Szczygielskiego, Stefana Damalewicza czy Szymona Starowolskiego – do grona siedemnastowiecznych pisarzy historycznych. Pozostawił po sobie między innymi opis wojny domowej w toczącej się Polsce w latach 1606-1609, biografię swego znakomitego protektora, podkanclerzego koronnego i biskupa kujawskiego Macieja Pstrokońskiego, a przede wszystkim żywoty biskupów płockich. Informował Sarbiewskiego o postępach w swojej pisarskiej twórczości. W liście napisanym w zamku biskupów płockich w Broku nad Bugiem w październiku 1635 roku prosił go o opinię na temat biografii swoich poprzedników na stolicy biskupiej w Płocku i o korektę tekstu: „Przesyłam Ci napisane przeze mnie żywoty zmarłych biskupów płockich, poddając je zarazem pod Twój

[21] List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Warszawa, 29 XII 1637, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 159.

[22] Tamże, 159n.

[23] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 21 VIII 1633, s. 109.

[24] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Wyszków, 27 XII 1637, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 155n.

[25] Tamże, s. 156.

sąd. Poprawiaj, tnij, odcinaj, jak Ci się podoba; wszystko przyjmę jednakowym umysłem. [...] Jeżeli ta praca moja choć trochę będzie Ci się podobała, to ośmielam się [...] prosić Cię, ażebyś zechciał paroma wierszami ozdobić żywoty zmarłych biskupów, choćby nie własnoręcznie i nie własnym wysiłkiem. Wiem bowiem jak bardzo jesteś zajęty; niech to będzie dokonane przynajmniej staraniem tych, którzy mają szczęście czerpać ze źródeł Twojej boskiej poezji"[26]. Żywotami biskupów płockich[27] Łubieński wpisał się w nurt uprawianego w siedemnastowiecznej w Polsce pisarstwa biograficznego. Jego dzieło do dzisiaj stanowi cenne źródło wiedzy nie tylko o życiu biskupów płockich, ale i o szeroko pojętej historii Kościoła na Mazowszu do pierwszej połowy siedemnastego wieku. Ten nurt historiografii reprezentowali również: Stefan Damalewicz – autor *Series archiepiscoporum Gnesnensium*[28] i *Vitae Vladislaviensium episcoporum*[29], Szymon Starowolski – autor żywotów biskupów krakowskich (począwszy od Prochorusa, a skończywszy na biskupie Jakubie Zadziku) *Vitae antistitum Cracoviensium*[30], Samuel Nakielski jako autor *Miechovia sive Promptuarium antiquitatem Monasterii Miechoviensis*[31] oraz Stanisław Szczygielski jako autor *Tinecia seu historia monasterii Tinecensis*[32]. Sarbiewski otrzymał przesłane przez Łubieńskiego żywoty biskupów płockich, o czym wspomniał w liście do biskupa pisanym w Wilnie 16 lipca 1636 roku, obiecując jednocześnie, że ozdobi je „jakimś godłem"[33]. W tym samym liście zachęcał Łubieńskiego, aby ogłosił drukiem przygotowane przez niego „Roczniki Królestwa", które wzbudzały spore zainteresowanie, cho-

[26] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 5 X 1635, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 113n.

[27] Zob. S. Ł u b i e ń s k i, *Series, vitae, res gestae episcoporum Plocensium*, Officina Francisci Cesari, Cracoviae 1642.

[28] Zob. S. D a m a l e w i c z, *Series archiepiscoporum Gnesnensium, Atque Res gestae, e vetustis antiquitatum ruderibus collectae...*, Petri Elert, Varsaviae 1649.

[29] Zob. t e n ż e, *Vitae Vladislaviensium episcoporum...*, Officina Francisci Cesari, Cracoviae 1642. Zob. też: E. J a b ł o ń s k a - D e p t u ł a, hasło „Damalewicz Stefan", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, kol. 984.

[30] Zob. S. S t a r o w o l s k i, *Vitae antistitum Cracoviensium per Simonem Starovolscium C.C., Primicerium Tarnoviensem*, Editae. Additis Hexastichis Excellentis olim Viri, Christophori Contscii, Philosophiae Doctoris, Cracoviae 1655.

[31] Por. S. N a k i e l s k i, *Miechovia sive Promptuarium antiquitatem Monasterii Miechoviensis*, Officina Francisci Cesari, Cracoviae 1634, s. 313; A. K r a w c z y k, *Historiografia krytyczna. Formowanie się nowożytnej postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994, s. 415.

[32] Por. S. S z c z y g i e l s k i, *Tinecia, seu historia monasterii Tinecensis, Ordinis S. Benedicti...*, Officina Schedeliana, Cracoviae 1668, s. 116.

[33] List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Wilno, 16 VII 1636, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 123

ciaż jeszcze nie zostały opublikowane[34]. Wspomniane dzieło to – być może – trzy prace Łubieńskiego zawarte w *Opera posthuma*, wydanych już po jego śmierci, w roku 1643 w Antwerpii, a mianowicie: *Brevis narratio profectionis in Sveciam Sigismundi Tertii regis Poloniae et Sveciae, dum a morte Ioannis Sveciae regis parentis sui haereditarium regnum capesseret*[35], *De motu civili in Polonia*[36] oraz *De rebus Silesiacis discursus*[37]. Pierwsza z wymienionych tu prac opisuje wydarzenia związane z podróżą Zygmunta III do Szwecji po śmierci króla szwedzkiego Jana, koronację Zygmunta III na króla Szwecji, regencję Karola Sudermańskiego i powrót Zygmunta III do kraju. Druga ukazuje dramatyczne wydarzenia w Polsce – tak zwaną rokosz Zebrzydowskiego, a trzecia również poświęcona jest wewnętrznym sprawom Rzeczypospolitej – autor dowodzi, że Śląsk pozostawał w głębokich związkach z Polską już od czasu pierwszych Piastów[38]. Zainteresowania Łubieńskiego wykraczały poza historię ojczystą, świadczą o tym informacje, jakie zawarł w listach do podkanclerzego koronnego Tomasza Zamoyskiego: 27 grudnia 1630 roku napisał, że przygotowuje *Historicum Helveisteini*[39], a kilka lat później wspominał w liście o przygotowywanej *Historii Francji*, obejmującej okres od 1493 do 1559 roku[40]. Trudno powiedzieć coś więcej na temat tych dzieł, gdyż nie zamieszczono ich w wydanych pośmiertnie *Opera posthuma*. W zbiorze tym znajduje się natomiast *Dissertatio de iure regni Poloniae ad russicas Moschoviticasque ditiones*[41] – praca omawiająca stosunki polsko-ruskie od dziesiątego do końca czternastego wieku. Stanisław Łubieński jest również autorem dwóch mniejszych objętościowo dzieł historycznych, które mają charakter listów: *Narrationem belli Turcici ad Chocimum gesti continens, ad Gregorium XV*

[34] Por. tamże. Wspomniane roczniki to prawdopodobnie pisma Łubieńskiego dotyczące historii Polski, zawarte w jego *Opera posthuma*. Adam Benedykt Jocher uważa, że Łubieński nosił się z zamiarem napisania oddzielnego dzieła o historii Polski, ale go nie zrealizował. Por. A.B. J o c h e r, *Wiadomość o życiu i pismach x. Stanisława Kostki Łubieńskiego*, w: *Pisma pośmiertne Stanisława Łubieńskiego, biskupa, podkanclerzego koronnego*, tłum. A.B. Jocher, Nakładem B.M. Wolffa, Petersburg–Mohylew 1855, s. XV.

[35] Zob. S. Ł u b i e ń s k i, *Brevis narratio profectionis in Sveciam Sigismundi Tertii regis Poloniae et Sveciae, dum a morte Ioannis Sveciae regis parentis sui haereditarium regnum capesseret*, w: tenże, *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus...*, Apud Ioannem Mevrsium, Antverpiae 1643, s. 1-21.

[36] Zob. t e n ż e, *De motu civili in Polonia libri quatuor*, w: tenże, *Opera posthuma...*, s. 22-159.

[37] Zob. t e n ż e, *De rebus Silesiacis discursus*, w: tenże, *Opera posthuma...*, s. 159-177.

[38] Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 344.

[39] Zob. List S. Łubieńskiego do podkanclerzego T. Zamoyskiego z 27 XII 1630, Archiwum Główne Akt Dawnych, AZ, sygn. 351 [bez nr. strony].

[40] Zob. List S. Łubieńskiego do podkanclerzego T. Zamoyskiego z 8 V 1635, Archiwum Główne Akt Dawnych, AZ, sygn. 351 [bez nr. strony].

[41] Zob. S. Ł u b i e ń s k i, *Dissertatio de iure regni Poloniae ad russicas Moschoviticasque ditiones*, w: *Opera posthuma*…, s. 178-184.

Summum Pontificem[42] oraz *Imperatori Romanorum Ferdinando II de eodem bello relatio*[43]. Oba dotyczą konfliktu polsko-tureckiego[44].

Ważne miejsce w korespondencji Łubieńskiego i Sarbiewskiego zajmuje ich wzajemna troska o kondycję zdrowotną. Powracające w listach uwagi na temat samopoczucia i dolegliwości nie były jedynie kurtuazyjne, lecz wynikały z głębokiej przyjaźni łączącej obu duchownych. Stanisław Łubieński przykładał dużą wagę do dbałości o zdrowie, unikał sytuacji, które mogły doprowadzić do przeziębień. W jednym z listów do Sarbiewskiego napisał: „Nie żyję w taki sposób i nie hulam w taki sposób, bym się obawiał niebezpieczeństwa śmierci. Sypiam w małych, szczelnie pokrytych dachem, stosunkowo dość dobrze ogrzanych sypialniach; nie zwykłem poruszać się ani nie narażam się na burze, które mogłyby zawiać mi twarz. Tak zabezpieczyłem się od dostępu śmierci do mnie”[45]. Pomimo podejmowanych środków ostrożności, Łubieński cierpiał, zwłaszcza w okresach jesienno-zimowych, z powodu różnego rodzaju dolegliwości, czy to reumatycznych, czy też związanych z typowym dla tej pory roku osłabieniem organizmu. Pod koniec lutego 1630 roku napisał do Sarbiewskiego, że przez całą jesień i zimę dręczyła go ciężka choroba, tak że nie mógł „spełniać obowiązków wobec przyjaciół”[46]. Częste niedomagania Łubieńskiego sprawiały, że co pewien czas w środowisku dworu królewskiego rozpowszechniano nieprawdziwe wieści o jego śmierci. Z dużą przykrością pisał o tym do Sarbiewskiego: „Sądzę, że doszła do was fałszywa pogłoska, jakoby mnie już nie było wśród żywych”[47]. Po roku 1635 niejednokrotnie przyszło Łubieńskiemu dementować w listach do Sarbiewskiego tego rodzaju nieprawdziwe wiadomości. W jednym z nich poświęcił tej sprawie więcej uwagi, charakteryzując środowisko będące źródłem owych plotek: „Ja jestem zdrów wbrew pragnieniom dworaków. Doniesiono mi, że na dworze królewskim opłakiwano mnie. Dziwię się, że rozchodzą się takie pogłoski, niekorzystne ani dla mnie, ani dla głoszących je. Życie wydaje mi się jeszcze miłe i przyjemne. [...] Nie wierz więc łatwo pogłoskom o mej śmierci, bo tego rodzaju wieści nie dlatego rozpowszechnia się, by zaostrzyć pragnienia ludzi ambitnych, lecz dlatego, by drażnić niżej postawionych prałatów”[48]. Wpraw-

[42] Zob. t e n ż e, *Narrationem belli Turcici ad Chocimum gesti continens, ad Gregorium XV Summum Pontificem*, w: *Opera posthuma…*, s. 187-190.

[43] Zob. t e n ż e, *Imperatori Romanorum Ferdinando II de eodem bello relatio*, w: *Opera posthuma…*, s. 190-193.

[44] Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 357n.

[45] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Bartodzieje, 9 XI 1638, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 190.

[46] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Wyszków, 24 II 1630, s. 103.

[47] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 5 X 1635, s. 113.

[48] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 10 VII 1638, *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 176n.

dzie po śmierci króla Zygmunta III w roku 1632 pozycja biskupa Łubieńskiego na dworze królewskim stopniowo ulegała osłabieniu, to jednak pozostawał on biskupem płockim, a biskupstwo to zaliczano do dobrze uposażonych[49]. Nic więc dziwnego, że pogłoski o śmierci Łubieńskiego mogły ucieszyć osoby pragnące awansu.

Z roku na rok, w miarę jak pogarszał się stan zdrowia biskupa, w korespondencji z Sarbiewskim temat choroby pojawiał się coraz częściej. Niekiedy dłuższe milczenie przyjaciela, spowodowane obowiązkami dworskimi, wywoływało wręcz irytację Łubieńskiego. Na przykład w roku 1638, kiedy Sarbiewski od 6 sierpnia do 26 października towarzyszył królowi Władysławowi IV Wazie w jego podróży do Baden, „do wód”, Łubieński w liście do poety napisał: „Wiem, że lekarze przyjmują dwa rodzaje chorób, z których jedne są dolegliwościami ciała, drugie – ducha. Nie wiem, czy jesteś zdrów na duchu, skoro przez tyle miesięcy nie odezwałeś się listownie do przyjaciela. Nazwałbym letejską tę wodę, która uzdrawia ciało, ale usypia pamięć o przeszłości. Lepsze jest polskie powietrze; gdy z nim się zetkniesz, szybciej powrócisz do siebie. Powrócą do twej pamięci przyjaciele i cały zastęp dobrze życzących Ci”[50]. Sarbiewski otrzymał list, będąc w podróży powrotnej z Baden. Natychmiast przesłał odpowiedź, w której zaznaczył: „Czuję się silniejszy i z dnia na dzień czuję się tęższym, a przed kilku laty obawiałem się suchot. Inne sprawy, które poruszasz [...] zachować muszę do przyjacielskiej rozmowy, której bardzo pragnę”[51]. Być może przykre słowa Łubieńskiego wynikały z rozgoryczenia, że król Władysław IV podjął decyzję o wyjeździe w wąskim gronie senatorów, wśród których Łubieńskiego nie było, a nieobecnych nie zapytał – choćby tylko kurtuazyjnie – o zdanie[52].

W niewielkim stopniu, niejako na marginesie wzajemnej wymiany myśli, przyjaciele poruszali w korespondencji kwestie bieżącej polityki. Trudno posądzać Łubieńskiego o brak zainteresowania sprawami politycznymi, skoro przez pewien czas (w latach 1625-1627) piastował urząd podkanclerzego koronnego. Należał do grona senatorów wyróżniających się poważnym podejściem

[49] Od średniowiecza ukształtowała się następująca kolejność biskupstw pod względem wysokości uposażenia: Gniezno, Kraków, Warmia, Włocławek, Poznań, Płock. Znacznie słabiej uposażone były biskupstwa: przemyskie, chełmskie, lwowskie, chełmińskie, włodzimierskie, wołyńskie, kamienieckie, wileńskie, miednickie i kijowskie. Por. J. S z y m a ń s k i, *Biskupstwa polskie w wiekach średnich. Organizacja i funkcje*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1. *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 184.

[50] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Bartodzieje, 23 X 1638, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 187n.

[51] List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Pszczyna, 31 X 1638, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 189.

[52] Por. J. D o r o b i s z, *Jakub Zadzik (1582-1642)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, s. 287n.

do obowiązków wobec państwa, poczuciem odpowiedzialności za jego losy i śmiałością poglądów politycznych. Był doradcą króla Zygmunta III Wazy, opowiadał się między innymi za prowadzeniem wojny ze Szwecją (przynajmniej w jej początkowej fazie) w celu wyegzekwowania praw Zygmunta III do dziedziczenia tronu szwedzkiego[53]. Zagadnienia związane z realiami politycznymi Rzeczypospolitej lat dwudziestych i trzydziestych siedemnastego wieku Łubieński rzadko poruszał w korespondencji z Sarbiewskim, zapewne dlatego, że ten wrażliwy poeta i teolog wykazywał mniejsze zainteresowanie polityką. Swój stosunek do niej jasno i dobitnie wyraził w liście z 12 lutego 1638 roku: „Gardzę tymi igraszkami ludzkimi, gardzę nimi w części duszy zwróconej ku sprawom Boskim i wiekuistym, i śmieję się w moim kąciku"[54]. Jednakże gdy wzrosło zagrożenie ojczyzny, a widmo wojny stało się bliskie, wątki polityczne częściej wplatane były w dialog między przyjaciółmi. O zbliżającej się wojnie z Turkami Sarbiewski wspomina w dwóch listach do Łubieńskiego: z 1636[55] i 1637 roku[56]. Łubieński doskonale zdawał sobie sprawę z powagi sytuacji politycznej, wziął udział w sejmie nadzwyczajnym, który obradował od 3 do 8 czerwca 1637 roku, i wygłosił wotum senatorskie: omawiając problem zagrożenia tureckiego, postulował, by zwołać pospolite ruszenie, głównie dla odstraszenia przeciwnika. Proponowane przez niego działania miałyby raczej służyć celom zapobiegawczym niż stanowić rzeczywiste przygotowania do walki. Łubieński był bowiem przeciwnikiem wojny z Turcją, w odróżnieniu od kasztelana krakowskiego Stanisława Koniecpolskiego, na którym jako na hetmanie wielkim koronnym ciążyła odpowiedzialność za obronę kresów południowo-wschodnich[57]. Sarbiewski lakonicznie wspominał w listach o konflikcie króla Władysława IV z miastem Gdańskiem[58]. Problem dotyczył poboru cła. Po uchwaleniu na sejmie w roku 1637 konstytucji *Cła morskie*, rada miasta uznała, że ustawa ta narusza jego prawa, i zamknęła port w Gdańsku przed statkami, które opłacałyby cło, a następnie poinformowała o tym, co zaszło: króla Danii, księcia sprawującego władzę w Prusach, króla Anglii i króla Francji,

[53] Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 359.

[54] List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Warszawa, 12 II 1638, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 169n.

[55] Por. List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Grodno, 13 XII 1636, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 126.

[56] Por. List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Warszawa, 31 VII 1637, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 135.

[57] Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 317.

[58] Por. List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, Kobyłka, 14 II 1638, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 171; List M.K. Sarbiewskiego do S. Łubieńskiego, (Warszawa?), 17 VII 1638, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 179.

oraz zwróciła się do nich o pomoc. Łubieński, przekonany, że ustanowienie ceł wzmocni osłabiony skarb państwa, popierał króla w tej sprawie[59].

Marginalnie obecne są w wymianie myśli między Łubieńskim a Sarbiewskim także kwestie mazowieckie. Biskup płocki jako członek senatu Rzeczypospolitej zabiegał o to, aby stanowiska i urzędy na podległym mu terenie obsadzane były ludźmi jemu oddanymi i życzliwymi. Stąd też przykładał dużą wagę do wyboru kandydatów na lokalne urzędy, niekiedy angażował się w wybory osobiście, troszcząc się, aby przebiegały one po jego myśli. Podkreślał jednak, że wstawia się tylko za „ludźmi dobrymi i godnymi”[60].

*

Zachowana korespondencja Stanisława Łubieńskiego z Maciejem Kazimierzem Sarbiewskim ukazuje szczególną więź łączącą te dwie wybitne postaci. Główny wątek owego listownego dialogu stanowiły ich zamiłowania i dokonania w dziedzinie literatury, tak poezji, jak i prozy historycznej. U podstaw przyjaźni płockiego biskupa i młodszego od niego jezuity leżała zapewne właśnie wspólna pasja – pisarstwo. Ich relacje wykraczały jednak poza tę płaszczyznę, w listach nie poprzestawali na wzajemnym wyrażaniu opinii o swojej twórczości, lecz poruszali problemy głęboko ludzkie. Zachowana korespondencja świadczy o wzajemnej trosce przyjaciół o ich kondycję fizyczną i stan ducha. Echa historycznych wydarzeń, których byli oni uczestnikami, stanowią zaledwie tło owej wymiany myśli. Mieli wyrobione poglądy społeczno-polityczne, ukształtowane na dworze króla Zygmunta III Wazy (panującego w latach 1587-1632) i jego następcy Władysława IV (króla Polski w latach 1632-1648). Zapewne przebywanie w tym samym środowisku – Łubieński do 1640 był senatorem rezydentem, Sarbiewski zaś w latach 1635-1640 pełnił funkcję kaznodziei królewskiego na dworze Władysława IV – miało wpływ na krystalizowanie się ich postaw politycznych i na sposób postrzegania problemów społecznych[61].

[59] Por. G r a c z y k, dz. cyt., s. 314n.

[60] List S. Łubieńskiego do M.K. Sarbiewskiego, Brok, 10 VIII 1637, w: *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, s. 138.

[61] Zob. J. D z i ę g i e l e w s k i, *Stan Rzeczypospolitej w świadomości jej politycznych elit w oczach aktywnej działalności pokolenia Sarbiewskiego*, w: *Maciej Kazimierz Sarbiewski i jego epoka. Próba syntezy*, red. Jakub Z. Lichański, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistycznej im. A. Gieysztora, Pułtusk 2006, s. 15-28.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Barycz, Henryk. *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1965.

Damalewicz, Stefan. *Series archiepiscoporum Gnesnensium, Atque Res gestae, e vetustis antiquitatum ruderibus collectae...* Varsaviae: Petri Elert, 1649.

———. *Vitae Vladislaviensium episcoporum*... Cracoviae: Officina Francisci Cesari, 1642.

Dorobisz, Janusz. *Jakub Zadzik (1582-1642)*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2000.

Dzięgielewski, Jan. "Stan Rzeczypospolitej w świadomości jej politycznych elit w oczach aktywnej działalności pokolenia Sarbiewskiego." In *Maciej Kazimierz Sarbiewski i jego epoka: Próba syntezy*. Edited by Jakub Z. Lichański. Pułtusk: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistycznej im. A. Gieysztora, 2006.

Epistolarum M. A. Bonciarii. Vol. 1. Perusiae: Typographia Augusta, 1614.

Graczyk, Waldemar. *Stanisław Łubieński: Pasterz, polityk i pisarz (1574-1640)*. Tyniec and Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2005.

Graczyk, Waldemar, and Jarosław Kwiatkowski. *Jezuici w Płocku: 1611-1773*. Warszawa: Verbinum, 2002.

Jabłońska-Deptuła, Ewa. "Damalewicz Stefan." In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 3. Edited by Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, and Feliks Gryglewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.

Kaczyński, Jan. "Brok i puszcza Biała w literaturze, pamiętnikarstwie i publicystyce." In *Brok i puszcza Biała: Przeszłość, środowisko geograficzne, kulturowe i przyrodnicze*. Edited by Józef Kazimierski. Ciechanów: Ciechanowskie Towarzystwo Naukowe, Towarzystwo Przyjaciół Broku, and Mazowiecki Ośrodek Badań Naukowych MTK im. Stanisława Herbsta, 1989.

Krawczyk, Antoni. *Historiografia krytyczna: Formowanie się nowożytnej postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII wieku*. Lublin: *Wydawnictwo* Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1994.

Kuran, Michał. "O przyjaźni poety z senatorem: Ody Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ dla biskupa Stanisława Łubieńskiego (na tle korespondencji)." *Prace Polonistyczne. Studies in Polish Literature* 59, (2004): 15–44.

Lolo, Radosław. *Towarzystwo Jezusowe w diecezji płockiej 1566-1773: Studium koegzystencji w dobie recepcji reformy trydenckiej*. Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2013.

Łubieński, Stanisław. "Brevis narratio profectionis in Sveciam Sigismundi Tertii regis Poloniae et Sveciae, dum a morte Ioannis Sveciae regis parentis sui haereditarium regnum capesseret." In *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus*... Antverpiae: Apud Ioannem Mevrsium, 1643.

———. “De motu civili in Polonia libri quatuor.” In *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus*... Antverpiae: Apud Ioannem Mevrsium, 1643.

———. “De rebus Silesiacis discursus.” In *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus*... Antwerpia: Apud Ioannem Mevrsium, 1643.

———. “Dissertatio de iure regni Poloniae ad russicas Moschoviticasque ditiones.” In *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus*... Antverpiae: Apud Ioannem Mevrsium, 1643.

———. “Imperatori Romanorum Ferdinando II de eodem bello relatio.” In *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus*... Antverpiae: Apud Ioannem Mevrsium, 1643.

———. “Narrationem belli Turcici ad Chocimum gesti continens, ad Gregorium XV Summum Pontificem.” In *Opera posthuma, historica, historico-politica, variique discursus, epistolae, et aliquot orationes edita ab executoribus*... Antverpiae: Apud Ioannem Mevrsium, 1643.

———. *Series, vitae, res gestae episcoporum Plocensium*, Cracoviae: Officina Francisci Cesarij, 1642.

Nakielski, Samuel. *Miechovia sive Promptuarium antiquitatem Monasterii Miechoviensis*. Cracoviae: Officina Francisci Cesari, 1634.

Okoń, Jan. “Maciej Kazimierz Sarbiewski wobec baroku rzymskiego.” In *Włochy a Polska – wzajemne spojrzenia: Księga referatów międzynarodowej sesji naukowej w Uniwersytecie Łódzkim 15–17 kwietnia 1997 r.* Edited by Jacek Okoń, Michał Kuran, and Magdalena Kwiek. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1998.

“Sarbiewski Maciej Kazimierz.” In *Polski słownik biograficzny*. Vol. 35. Part. 2. Edited by Henryk Markiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, 1994.

Sarbiewski, Maciej Kazimierz. *Liryki oraz Droga rzymska i fragment Lechiady*. Translated by Tadeusz Karyłowski. Edited by Mirosław Korolko and Jan Okoń. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1980.

———. *Lyricorum libri IV. Epodon liber unus alter que epigrammatum*. Antverpiae: Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.

Starnawski, Jerzy, ed. *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*. Translated by Jerzy Starnawski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.

Szczygielski, Stanisław. *Tinecia seu historia monasterii Tinecensis, Ordinis S. Benedicti...* Cracoviae: Officina Schedeliana, 1668.

Szymański, Józef. “Biskupstwa polskie w wiekach średnich.” In *Kościół w Polsce*. Vol. 1. *Średniowiecze*. Edited by Jerzy Kłoczowski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1966.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Waldemar GRACZYK – „Vivemus, mi Sarbievi, Deo et Patriae". O rzeczach wzniosłych, codziennych troskach i Rzeczypospolitej w korespondencji Stanisława Łubieńskiego z Maciejem Kazimierzem Sarbiewskim

DOI 10.12887/33-2020-1-129-22

W artykule omówiona została zachowana korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595-1640) ze Stanisławem Łubieńskim (1574-1640). Mimo dzielącej ich różnicy wieku, nawiązali oni szczególny dialog, dzielili się w listach swoimi przemyśleniami i dawali wyraz swoim pasjom. W opinii autora artykułu podobna droga życiowa tych wybitnych postaci, wspólne zamiłowania i służba na monarszym dworze były czynnikami wzmacniającymi ich przyjaźń. Obaj studiowali w kolegiach jezuickich i na włoskich uczelniach, obaj wybrali drogę kapłaństwa, obaj rozwijali swoje talenty, służąc królowi, obaj też zajmowali się twórczością pisarską – Sarbiewski jako poeta, Łubieński zaś jako historyk. Twórczość ta stanowi główny wątek ich listów. Nie poprzestawali w nich jednak na wzajemnym wyrażaniu opinii o swoich dokonaniach pisarskich. Ich relacje pozostawały na poziomie głęboki ludzkim, co przejawiało się we wzajemnej trosce o kondycję fizyczną i stan ducha przyjaciela. Echa wydarzeń dziejowych, których byli uczestnikami, stanowiły zaledwie tło ich wymiany myśli, chociaż obaj mieli ukształtowane poglądy społeczno-polityczne. Korespondencja Sarbiewskiego z Łubieńskim, wydana w przekładzie i opracowaniu Jerzego Starnawskiego, posłużyła autorowi artykułu do dokonania wglądu w ich relacje i ukazania charakteru prowadzonego przez nich dialogu.

Słowa kluczowe: Maciej Kazimierz Sarbiewski, Stanisław Łubieński, poezja baroku, historia w XVII wieku, korespondencja

Kontakt: Zakład Badań nad Mazowszem, Katedra Historii Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa
E-mail: waldemar-graczyk@wp.pl

Waldemar GRACZYK, "Vivemus, mi Sarbievi, Deo et Patriae." On Sublime Matters, Daily Concerns, and the Commonwealth, in the Correspondence between Stanisław Łubieński and Maciej Kazimierz Sarbiewski

DOI 10.12887/33-2020-1-129-22

The paper presents the correspondence between Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595–1640) and Stanisław Łubieński (1574–1640). Despite the difference in age, Sarbiewski and Łubieński engaged in a remarkable dialogue: in their letters they shared ideas and expressed interests and passions. The author claims that the similarity of the paths their lives followed, their common cultural tastes, and their service at the court consolidated their friendship. Both men studied

at Jesuit colleges and Italian universities, became priests, and developed their talents in service of the king. They both were also writers: Sarbiewski was a poet, Łubieński a historian. Their creative work was the main theme of their letters. However, apart from expressing opinions on their mutual achievements, they also showed concern for physical and spiritual well-being of the friend. Their relationship was deeply personal, and although they both held informed views on political and social issues, the historical events in which they had participated provided but a background to their exchange of thoughts. In the article, the correspondence between Sarbiewski and Łubieński, translated and edited by Jerzy Starnawski, was used to gain an insight into the relationship between the two prominent historical figures and their dialogue.

Keywords: Maciej Kazimierz Sarbiewski, Stanisław Łubieński, Baroque poetry, history in the 17th century, correspondence

Contact: Zakład Badań nad Mazowszem, Katedra Historii Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: waldemar-graczyk@wp.pl

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 459-463

Mateusz CHRÓL

FARMAKOLOGIA I IDEOLOGIA
Wokół moralnych kontrowersji związanych z przemysłem farmaceutycznym

Książka *Gorzka pigułka. Etyka i biopolityka w branży farmaceutycznej*[1] autorstwa Emilii Kaczmarek – znanej czytelnikom jako autorka zbioru felietonów *Co to właściwie jest ten dżender?*[2] – stanowi systematyczne, interdyscyplinarne opracowanie problemu nadużyć we współczesnym przemyśle farmaceutycznym.

Niewątpliwie temat podjęty przez Emilię Kaczmarek wzbudza wiele kontrowersji, zwłaszcza w kontekście teorii spiskowych dotyczących funkcjonowania firm farmaceutycznych (ang. The Big Pharma conspiracy theory) oraz rosnącej popularności ruchów antyszczepionkowych. Autorka zaznacza jednak, że jej celem nie jest wspieranie niepotwierdzonych narracji (por. s. 11n.), podważanie znaczenia nauki i pożytku z osiągnięć technologicznych. Przeciwnie, twierdzi ona, że prace badawcze prowadzące do uzyskania nowych medykamentów powinny się rozwijać, i sprzeciwia się sztucznemu ograniczaniu dostępu do leków. Nie krytykuje zatem farmakologii jako takiej, ale określone działania w dziedzinie przemysłu farmaceutycznego.

Zawarte w omawianej pracy rozważania dotyczą różnego rodzaju niepokojących zjawisk obserwowanych w szeroko rozumianym sektorze lekowym, zarówno nadużyć prawnych i etycznych, jak też społecznych, rozpatrywanych w odniesieniu do poszczególnych grup zawodowych: lekarzy, pacjentów, naukowców i polityków, oraz specyficznych dla nich aktywności. Emilia Kaczmarek – bioetyczka zatrudniona na Uniwersytecie Warszawskim – nie ogranicza się do idiograficznej dokumentacji precedensów, lecz podejmuje refleksję z zakresu biopolityki, nawiązując do koncepcji sformułowanej przez brytyjskiego socjologa i teoretyka społecznego Nikolasa Rose'a (zob. rozdz. „Nowa biopolityka", s. 19-45), oraz dokonuje normatywnej krytyki moralnie kontrowersyjnych praktyk związanych z działnością koncernów farmaceutycznych.

Prowadzone przez autorkę analizy obejmują trzy obszary problemowe: zjawisko komercjalizacji wiedzy (zob. rozdz. „Komercjalizacja wiedzy w sektorze lekowym", s. 47-101), lobbing (zob. rozdz. „Lobbing przemysłu farmaceutycznego", s. 103-132) oraz strategie marketingowe firm farmaceutycznych (zob. rozdz. „Marketing w sektorze lekowym", s. 133-213). Każdy rozdział dzieli się na część faktograficzną (opisową), teoretyczną oraz normatywną. Takie wyodrębnienie porządków zapewnia klarowność wywodu i pozwala odróżnić bezsporne dane od ich norma-

[1] Emilia K a c z m a r e k, *Gorzka pigułka. Etyka i biopolityka w branży farmaceutycznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019, ss. 310.

[2] Zob. t a ż, *Co to właściwie jest ten dżender? I inne felietony*, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2017.

tywnych i filozoficznych interpretacji, które otwierają pole do dalszych dyskusji. Autorka bierze pod uwagę zarówno poszczególne przypadki, jak i ogólne tendencje społeczne i kulturowe ujawniające się na poziomie makrosocjologicznym. W ramach badań normatywnych formułuje dwa względnie niezależne typy argumentów: konsekwencjalistyczne, czyli takie, które w ocenie koncentrują się na skutkach danego działania, oraz autoteliczne (deontologiczne), oceniające wewnętrzną wartość czy też sens danego czynu niezależnie od jego skutków. Wykorzystanie tego standardowego w etyce normatywnej pozwala uzyskać większą precyzję poprowadzonego dyskursu i ujawnia świadomość metaetyczną autorki.

Zaprezentowany w monografii opis obszarów problemowych stanowi punkt wyjścia do identyfikacji występujących w nich nadużyć moralnych. Przywołam tu niektóre z nich. Autorka przedstawia najpierw negatywne zjawiska będące skutkiem komercjalizacji wiedzy. W społeczeństwie informacyjnym wiedza staje się towarem, który może przynieść niemałe zyski. Pierwszym wynikającym stąd problemem jest okresowy monopol na sprzedaż i produkcję danego leku, jaki zapewnia koncernom farmaceutycznym prawo do ochrony patentowej. W wyniku rozmaitych zabiegów związanych z ochroną patentową firmy farmaceutyczne mogą ograniczać dostęp do leków oraz zawyżać ich ceny. Dobrym przykładem jest zmiana ceny preparatu Daraprim – leku na AIDS i toksoplazmozę – z 13,5 dolara na 750 dolarów (która nastąpiła po objęciu kierowniczego stanowiska w firmie Turing Pharmaceuticals przez Martina Shkreliego) w sytuacji, gdy żaden alternatywny, tańszy lek nie był produkowany[3] (por. s. 58). Jednym ze wspomnianych zabiegów jest tak zwany evergreening, czyli sztuczne przedłużanie ochrony patentowej przez ponowne opatentowanie leku po dokonaniu nieznacznej zmiany składu lub proporcji substancji czynnej (por. s. 59). Emilia Kaczmarek negatywnie ocenia tego rodzaju strategie i powołując się między innymi na argumenty Roberta Tabaszewskiego i Włodzimierza Galewicza[4], wskazuje, że praktyki te prowadzą do złamania jednego z praw człowieka – prawa do zdrowia i opieki zdrowotnej (por. s. 81, 190).

Z komercjalizacją wiedzy wiąże się natomiast problem wykorzystywania prawa do tajemnicy handlowej przez przedsiębiorstwa, które sponsorują badania nad nowymi lekami, w celu zatajenia wyników tych badań bądź wprowadzenia sankcji wobec badaczy decydujących się opublikować wyniki niekorzystne dla firmy[5] (por. s. 62, 92). Ponadto zachodzi ryzyko wystąpienia konfliktu interesów w przypadku osób prowadzących komercyjne badania dla firm farmaceutycznych, polegającego na rozbieżności obowiązków podmiotu jako naukowca oraz jego osobistych interesów jako współpracownika firmy. Otwiera to możliwość powstania sytuacji, w której naukowiec nieświadomie będzie wybiórczo interpretował wyniki badań na korzyść zleceniodawcy[6] (por. s. 65), czy też, chcąc

[3] Zob. A. P o l l a c k, *Drug Goes From $13.50 a Tablet to $750, Overnight*, „The New York Times" z 21 IX 2015, https://www.nytimes.com/2015/09/21/business/a-huge-overnight-increase-in-a-drugs-price-raises-protests.html.

[4] Zob. R. T a b a s z e w s k i, *Prawo do zdrowia w systemach ochrony praw człowieka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016; W. G a l e w i c z, *Zdrowie jako prawo człowieka*, „Diametros" 2014, nr 42, s. 57-82.

[5] Zob. B. G o l d a c r e, *Złe leki. Jak firmy farmaceutyczne wprowadzają w błąd lekarzy i krzywdzą pacjentów*, tłum. A. Sznajder, Sonia Draga, Katowice 2013; S. K r i m s k y, *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.

[6] Zob. L. B e r o, *Addressing Bias and Conflict of Interest Among Biomedical Researchers*, „JAMA: The Journal of the American Medi-cal Association" 317(2017), nr 17, s. 1723n.;

przysporzyć korzyści firmie, dla której pracuje, będzie uchybiał swoim obowiązkom działania na rzecz rozwoju i dobra nauki. Autorka stwierdza, że komercjalizacja wiedzy może wchodzić w sprzeczność z ethosem naukowym. W swojej ocenie tego zjawiska uwzględnia nie tylko negatywne konsekwencje wspomnianego konfliktu interesów, ale także wewnętrzną wartość i sens praktyki naukowej.

Mechanizm powstawania zjawisk negatywnych w obszarze działań lobbingowych i marketingowych również oparty jest na konflikcie interesów. Zjawisko lobbingu w sektorze lekowym polega na wywieraniu wpływu przez firmy farmaceutyczne na procesy legislacyjne i administracyjne w obrębie służby zdrowia. Takie działania mogą przyczynić się chociażby do wpisywania na listę leków refundowanych preparatów, które nie wykazują najwyższej skuteczności terapeutycznej. W tym przypadku konflikt interesów dotyczy polityków. Presja ze strony lobbystów firm farmaceutycznych może (chociaż, oczywiście, nie musi) pośrednio prowadzić do zaburzenia decyzyjności określonych władz, przez co ich rola w zakresie działania na rzecz dobra publicznego może ulec degeneracji.

Opisując oddziaływanie marketingu farmaceutycznego na lekarzy oraz pacjentów, autorka książki wymienia rozmaite strategie marketingowe i wskazuje na te, które mogą mieć najbardziej negatywny wpływ na stan zdrowia publicznego. Przedstawia metody dezinformacji za pomocą reklamy, które doprowadzają odbiorców do błędnych przeświadczeń na temat skuteczności i działań niepożądanych leków. Istotny problem stanowią również reklamy suplementów diety, preparatów, które przez potencjalnych nabywców często traktowane są jak leki, chociaż w rzeczywistości nie są produktami leczniczymi. Jako takie mogą zostać wprowadzone na rynek bez restrykcyjnej kontroli (wymagana jest jedynie ich notyfikacja, nie zaś – jak w przypadku leków – rejestracja, która musi być poprzedzona badaniami klinicznymi[7]). Między innymi dzięki temu rynek suplementów diety w ostatnich latach stał się bardzo dochodowy.

Kontrowersje budzi również działalność przedstawicieli medycznych nawiązujących kontakty z lekarzami. Oficjalnie ich rola winna polegać na rzetelnym przedstawianiu informacji na temat określonego preparatu, faktycznie jednak zazwyczaj starają się oni jak najlepiej zareklamować produkt. Stosują w tym celu różnorodne metody – od wręczania prezentów i gadżetów, przez stosowanie technik manipulacji psychologicznej, aż po jawne formy korupcji[8] (por. s. 144). Pisząc o negatywnych konsekwencjach nieuczciwego marketingu, autorka wskazuje na sytuację konfliktu interesów, w jakiej znajdują się lekarze związani z firmami farmaceutycznymi. Działanie w interesie firmy może pozostawać w sprzeczności z kompetencjami zawodowymi lekarza oraz z etyką lekarską. Emilia Kaczmarek podkreśla, że praktyka medyczna powinna być bezstronna, lekarz winien kierować się wyłącznie dobrem pacjenta, nie zaś perspektywą innych niż zdrowotne korzyści płynących z leczenia określonym preparatem.

Autorka książki zdaje sobie sprawę, że ani komercjalizacja wiedzy, ani lobbing, ani marketing w branży farmaceutycznej nie są inherentnie złe, a jedynie stwarzają

P.J. E a s t e r b r o o k, J.A. B e r l i n, R. G o p a l a n, D.R. M a t t h e w s, *Publication Bias in Clinical Research*, „Lancet" 337(1991) nr 8746, s. 867-872.

[7] Zob. Najwyższa Izba Kontroli, *NIK o dopuszczaniu do obrotu suplementów diety*, https://www.nik.gov.pl/aktualnosci/nik-o-dopuszczaniu-do-obrotu-suplementow-diety.html.

[8] Zob. S. S a h, A. F u g h-B e r m a n, *Physicians under the Influence: Social Psychology and Industry Marketing Strategies*, „The Journal of Law, Medicine & Ethics" 41(2013) nr 3, s. 665-672.

możliwość ich niewłaściwego i moralnie nagannego wykorzystania. Jest też świadoma, że ocena moralna omawianych przez nią problemów zależy od stanowiska zajmowanego w kwestii zasad kapitalizmu, zakresu działań wolnego rynku i interwencji państwowych ograniczających nadużycia w sektorze lekowym. Ona sama prezentuje wyważone stanowisko, dystansuje się zarówno od poglądów myślicieli neoliberalnych, którzy bezgraniczną swobodę rynkową (także w zakresie wykorzystania patentów, komercjalizacji badań, lobbingu i reklamy) uważają za realizację ideału wolnej konkurencji, stymulującej innowacyjność, jak i od poglądów neomarksistów, którzy dostrzegają wyłącznie negatywne skutki funkcjonowania globalnego kapitału i wolnego rynku. Rzetelnie przedstawiając argumenty stanowisk opozycyjnych oraz presupozycje, jakie za nimi stoją, Emilia Kaczmarek wykazuje się bezstronnością i uczciwością intelektualną.

Znaczna część monografii poświęcona jest interpretacji określonych fenomenów społecznych w świetle Nikolasa Rose'a teorii biopolityki. Rose zajmuje się badaniem szeroko rozumianego wpływu medycyny na społeczeństwa zachodnie. Zdaniem autorki sformułowana przez niego koncepcja stanowi optymalne narzędzie analizy współczesnego sektora farmaceutycznego. „Biopolityka" jest pojęciem stosunkowo nowym, obecnie toczone są spory dotyczące rozumienia tego terminu[9] (por. s. 19). Emilia Kaczmarek mianem tym określa prowadzone na poziomie państwowym, społecznym oraz indywidualnym działania związane z zarządzaniem biologiczną sferą bytu ludzkiego.

Za najważniejszego teoretyka w dziedzinie biopolityki uważany jest Michel Foucault, który dostrzegł, że w wymiarze socjohistorycznym władza, w celu efektywnego zarządzania populacją, zaczęła klasyfikować ludzi według kryteriów biologicznych[10]. Rose dystansuje się jednak od Foucaultowskiego sposobu ujmowania relacji między życiem a polityką. Brytyjski socjolog nie podziela też stanowiska badaczy, którzy – jak Giorgio Agamben, Antonio Negri czy Michael Hardt – przedstawiając współczesne działania biopolityczne, wskazują na odgórną dominację państwowych i korporacyjnych ośrodków władzy. Stawia natomiast tezę o decentralizacji biopolityki; przekonuje, że obecnie władza zostaje rozproszona w wyniku oddolnych działań obywateli.

Odwołując się do terminologii Arystotelesowskiej, Rose zauważa, że współcześnie zaciera się granica między bios rozumianym jako życie społeczne i indywidualna biografia człowieka a zoe pojmowanym jako życie wyłącznie biologiczne i sfera fizjologii[11] (por. s. 39-45). Ludzie zmieniają bowiem swoje życie w sensie egzystencjalnym za pomocą leków bądź dzięki osiągnięciom współczesnej medycyny – innymi słowy modyfikują bios za pomocą ingerencji w zoe. Farmakologia i biotechnologia tworzą nową przestrzeń ekspresji osobowej, realizowania się wolności i upodmiotowienia jednostek. Zdaniem Rose'a współczesne narzędzia biopolityczne ugruntowują przekonanie jednostki, że troska o własne zdrowie i jakość życia w jego biologicznym aspekcie leżą w jej wewnętrznym interesie. Normatywność medyczna przenosi się zatem ze sfery przymusu do sfery pragnienia, czyli następuje transformacja norm heteronomicznych w normy autonomiczne. W wizji liberalistycznej jednostka ma zobowiązana przede wszystkim wobec

[9] Zob. T. L e m k e, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Sic!, Warszawa 2010.

[10] Zob. M. F o u c a u l t, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011; t e n ż e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

[11] Zob. N. R o s e, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Oxford 2007.

samej siebie, a nie wobec zewnętrznych reguł egzystowania w systemie. Jest to zgodne z neoliberalnymi hasłami samorealizacji, poprawy jakości życia i poszerzania własnej autonomii. We współczesnej biopolityce naczelną funkcję regulatywną pełni ethos indywidualistyczny, nie zaś – jak było wcześniej – kolektywistyczny.

Nawiązując do myśli Rose'a, autorka omawia również zagadnienia z zakresu etyki somatycznej[12], między innymi kwestię wpływu odkryć współczesnej medycyny na praktyki moralne i przekonania etyczne ludzi. Wskutek upowszechniania wiedzy na temat tego, co jest szkodliwe dla zdrowia – a zatem dla człowieka – następuje pogłębienie samoświadomości etycznej prowadzące do zmiany moralnej w sferze praxis. Jako przykłady w monografii wskazane zostały między innymi wzrastająca w wyniku rozwoju badań epidemiologicznych (dotyczących powstawania i rozprzestrzeniania się chorób) restrykcyjność w zakresie zabiegów sanitarnych i higienicznych oraz wprowadzenie zakazu palenia tytoniu w miejscach publicznych. Nakazy i zakazy w obszarze etyki somatycznej wyprowadzane są z ogólnego obowiązku moralnego dbania o własne zdrowie oraz o zdrowie innych. Pewien niepokój budzić może obserwowany obecnie kult zdrowia (ang. healthism) oraz zjawisko medykalizacji, czyli włączania coraz szerszych sfer ludzkiej egzystencji w obszar badawczy nauk medycznych. Na przykład – jak zauważa autorka książki – łysienie androgeniczne, wpisane w naturalny proces starzenia się mężczyzny, zaczęło być postrzegane jako problem medyczny. Z medykalizacją wiąże się niebezpieczeństwo stosowania farmaceutyków jako środków zaradczych w przypadku problemów, które w istocie mają podłoże społeczne. Emilii Kaczmarek nie kwestionuje jednak medykalizacji jako takiej, lecz dostrzega zagrożenie związane z przemedykalizowaniem. Proponuje pragmatyczny model oceny przypadków medykalizacji według określonych kryteriów (por. s. 198). Model ten zasługuje na uwagę, ponieważ może zostać wykorzystany w badaniach nad konkretnymi przejawami rozszerzania domeny medycznej.

W *Gorzkiej pigułce* przedstawione zostały nie tylko błyskotliwe analizy filozoficzne i etyczne, ale także propozycje rozwiązań mających na celu przeciwdziałanie opisanym przez autorkę szkodliwym zjawiskom (zob. rozdz. „Zapobieganie nadużyciom w sektorze farmaceutycznym. Proponowane zmiany instytucjonalne i prawne", s. 215-229). Postulowane są między innymi: wprowadzenie systemu nagród za innowacyjne leki jako alternatywy dla ochrony patentowej, stworzenie obowiązkowego rejestru wszystkich lobbystów (w celu zmiany prawa regulującego lobbing w Polsce), stosowanie wysokich kar finansowych za niepodporządkowanie się przepisom regulującym zasady marketingu, stworzenie publicznie dostępnej bazy danych w celu ujawniania konfliktów interesów w sektorze ochrony zdrowia oraz tworzenie bezstronnych źródeł wiedzy o lekach dla pacjentów i lekarzy (takich, jak na przykład Cochrane Library).

Niewątpliwymi atutami autorki książki, oprócz dużych kompetencji filozoficzno-etycznych, są erudycja oraz umiejętność analizowania faktów, danych statystycznych i aktów prawnych. Recenzowana monografia, ukazując dylematy natury moralnej, jakie generuje rozwój technologiczny i przemysłowy we współczesnym świecie, dobrze realizuje ideę etyki jako filozofii praktycznej.

[12] Zob. t e n ż e, *Polityka życia samego*, tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 2-3, s. 187-209; t e n ż e, *The Value of Life: Somatic Ethics & the Spirit of Biocapital*, „Daedalus" 137(2008) nr 1, s. 36-48.

Kontakt: Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: chrolmat@gmail.com

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 464-469

Janusz MARIAŃSKI

ŚWIATOWE DNI MŁODZIEŻY
O styku religii instytucjonalnej z kulturą popularną

We współczesnym świecie coraz większą popularność zyskują sytuacje czy wydarzenia określane mianem eventów jako charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw formy zachowań zbiorowych. Stają się one nieodłączną częścią kultury popularnej i wkraczają niemal we wszystkie dziedziny życia społecznego. Eventy jako masowe zgromadzenia publiczne (np. masowe imprezy polityczne, festiwale, olimpiady, pielgrzymki, spotkania z Papieżem, Światowe Dni Młodzieży, spotkania wspólnoty Taizé, młodzieżowe spotkania w Lednicy) w sposób wyraźny wyodrębniają się z rutyny życia codziennego, wzbudzają ogromne zainteresowanie (zwłaszcza osób młodych) i wywołują interakcje między ludźmi odbywające się według innych wzorów niż ma to miejsce w życiu codziennym. Do cech charakterystycznych masowych wydarzeń tego rodzaju należą: profesjonalna organizacja, charakter wspólnotowy, niecodzienność, przekaz medialny, zogniskowany charakter łączących się z nimi interakcji, dominacja formy nad treścią i krótkotrwałość oddziaływania. Eventy mają charakter masowy i są perfekcyjnie zorganizowane. W przypadku imprez muzycznych, sportowych czy politycznych zasadniczą rolę odgrywają elementy rozrywkowe i doznaniowe, tworzy się coś w rodzaju kultury eventu. Niektóre z tych imprez, choćby wydarzenia sportowe, można traktować jako surogaty wydarzeń religijnych.

Porównanie cech eventów zarówno z tradycyjnymi, jak i z bardziej nowoczesnymi świętami, dokonane przez Ewę Stachowską w książce *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*[1], ukazuje tak podobieństwa, jak i różnice między nimi. Chociaż w przypadku eventu nie można mówić z całą pewnością o zupełnie nowym zjawisku, to jednak stanowi on nową jakość, charakterystyczną wyłącznie dla społeczeństwa ponowoczesnego. To nowa forma społeczna, której upowszechnienie się jest rezultatem określonych zjawisk zachodzących na poziomie ogólnospołecznym, a więc procesów dyferencjacji, dezinstytucjonalizacji, pluralizacji, indywidualizacji i racjonalizacji, a także wzrostu znaczenia ideologii konsumpcyjnej. Autorka wskazuje także na tendencje rozwoju społecznego, które decydują o popularności eventów, a także na ich oddziaływanie na różne sfery życia jednostkowego i społecznego.

Omawiane studium socjologiczne autorstwa Ewy Stachowskiej stanowi pierwsze w literaturze polskiej i niemające wielu

[1] Ewa S t a c h o w s k a, *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa 2019, ss. 582.

odpowiedników w literaturze światowej empiryczne opracowanie media eventu na przykładzie Światowych Dni Młodzieży. Warto w tym kontekście podkreślić, że na przykład niemieckojęzyczne opracowania dotyczące Światowych Dni Młodzieży w Kolonii mają charakter raczej socjograficzny niż socjologiczny i nie dorównują pod względem zakresu i głębi analizom przeprowadzonym w pracy Stachowskiej.

Warto zwrócić uwagę na rozważania autorki dotyczące szerokiego kontekstu społecznego Światowych Dni Młodzieży w Krakowie oraz ich kontekstu religijnego w wymiarach krajowym i międzynarodowym, zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży. Stachowska z wielką starannością analizuje zarówno sakralne (religijne), jak i społeczne (święto, świętowanie) wymiary światowego „festiwalu" młodzieży, dostrzegając w tym zjawisku społecznym ponowoczesną formułę celebracji sacrum i młodości. Masowe spotkania religijne młodzieży, w tym także Światowe Dni Młodzieży w Krakowie połączone z wizytą Papieża Franciszka, w swoim przebiegu i charakterze nawiązują co prawda do tradycyjnych form religijności, ale wykazują też cechy, które pozwalają zaliczyć je do kategorii eventów.

Religijne eventy wydają się świadczyć o narastających w społeczeństwie tendencjach desekularyzacyjnych. W przekonaniu Ewy Stachowskiej umożliwiają one młodym ludziom przeżycie spotkania z Bogiem i ludźmi w sposób twórczy, spontaniczny, bez sztywnych reguł modlitewnych, i naturalnie umożliwiają ekspresję swojego wnętrza za pomocą śpiewów, tańca i gestów. Religia, a zwłaszcza Kościół katolicki, przestaje być strukturą zamkniętą, niedostosowaną do młodzieżowego sposobu przeżywania wiary. Eventy religijne stwarzają więc młodzieży możliwość wyrażania duchowych przeżyć, doświadczenia wspólnotowości, a niekiedy warunkują późniejsze zmiany w życiu codziennym młodych ludzi.

Eventy religijne nie muszą być alternatywą dla tradycyjnych struktur kościelnych, lecz stanowią ich dopełnienie. Wyrażają one poszukiwanie nowej drogi i ekspresji Kościoła – z tego też względu socjologowie skłaniają się do tego, by interpretować Światowe Dni Młodzieży nie tylko jako event medialny, ale również jako przejaw życia religijnego i wspólnotowego o charakterze ponadterytorialnym, a nawet jako przejaw swoistego wymiaru religii, która jawi się tutaj jako produkt na sprzedaż (w tym sensie można w eventach religijnych dopatrywać się zjawiska urynkowienia religii w epoce powszechnej komercjalizacji). Ponadto eventy religijne, które łączą tradycyjne treści wiary religijnej z nowatorską formą medialną, mogą okazać się dla Kościołów chrześcijańskich szansą dotarcia ze swoim przesłaniem sakralnym do różnych grup i środowisk społecznych mających rozmaite potrzeby i oczekiwania. Wydarzenia te można więc interpretować również jako formę dialogu (nie zaś konfrontacji) z kulturą współczesną, niezależnie od tego, czy będziemy nazywać ją postmodernistyczną, czy też określać w inny sposób. Ożywienie religijne, choćby tylko krótkotrwałe, staje się do pewnego stopnia faktem medialnym.

Różne rodzaje eventów, podobnie jak inne zachowania zbiorowe, mogą pełnić funkcję zarówno reprodukcyjną, jak i innowacyjną wobec wartości i norm społecznych. Sytuacje społeczne sprzyjające powstawaniu silnych emocji zbiorowych odgrywają znaczącą rolę w życiu społecznym, stanowią bowiem jeden z mechanizmów rekonstrukcji porządku społecznego oraz jego odnowy instytucjonalnej i moralnej. Są one zawsze ukierunkowane na symbole reprezentujące określone wartości istotne z punktu widzenia społeczeństwa, a także na znaczące wyobrażenia kulturowe, które są w ich trakcie uzmysławiane, potwierdzane, utrwalane lub modyfikowane. Światowe Dni Młodzieży to zatem nie

tylko wydarzenie o wymiarach ściśle religijnych, gromadzące młodzież wokół wiary, idei absolutnych i szczegółowych wartości religijnych, ale i wydarzenie o charakterze medialnym, niejako zawłaszczające w określonym obszarze przestrzeń dyskursu publicznego i eksponujące cechy spektakularnego świata, który tym samym tworzy. W wyniku działania wszystkich tych czynników wokół przesłanek i treści sakralnych nabudowana zostaje wielowymiarowa narracja o różnorodnych odniesieniach, także o charakterze popkulturowym. W wypadku Kościoła katolickiego jest to równoznaczne z szukaniem nowych dróg i nowej ekspresji we współczesnym świecie.

Książka Ewy Stachowskiej ma szerokie ugruntowanie empiryczne. Opiera się na różnorodnych, wnikliwie przeanalizowanych materiałach: statystykach kościelnych i świeckich, sondażach ogólnopolskich, europejskich i światowych, materiałach publicystycznych i naukowych dotyczących Światowych Dni Młodzieży, wynikach badań socjologicznych i psychologicznych przeprowadzonych wokół tego wydarzenia oraz nauczania papieży na temat młodzieży i wiary katolickiej. Analiza tych materiałów nie ogranicza się do prostej sprawozdawczości, dokonuje się bowiem w różnych kontekstach teoretycznych i ma charakter refleksyjny, pogłębiony.

Omawiając poszczególne problemy, autorka włącza się równocześnie w dialog z różnymi nurtami teoretycznej i empirycznej socjologii ogólnej oraz socjologii religii (dyskutuje na przykład z teoriami sekularyzacji, desekularyzacji, pluralizmu i indywidualizacji, a także z teoriami komunikowania społecznego, a nawet teoriami marketingu). Przede wszystkim jednak jej empiryczne studium zaliczyć należy do socjologii eventów. Opracowanie bazuje na bardzo bogatej literaturze polskiej i anglojęzycznej, a częściowo również niemieckiej. Zewnętrzny wyraz ogromnej erudycji autorki stanowi tak liczba przypisów (jest ich około ośmiuset), często dość rozbudowanych, jak i objętość pracy. Rozważania socjologiczne wzbogacone zostały wykresami i tabelami.

Całość opracowania tworzy pięć rozdziałów: „Przemiany religijne w XX i XXI wieku" (s. 23-121), „Światowe Dni Młodzieży – ewangelizacyjny projekt Kościoła dla młodych" (s. 123 -201), „Światowe Dni Młodzieży – Kraków 2016 jako ponowoczesna formuła celebracji *sacrum* i młodości" (s. 203-248), „Między spluralizowaniem a homogenicznością uczestników Światowych Dni Młodzieży" (s. 249-370), „Światowe Dni Młodzieży w Krakowie jako *media event*" (s. 371--497). Bardzo istotną częścią pracy jest „Podsumowanie" (s. 499-534), pełniące rolę tradycyjnego zakończenia, w którym nie tylko omówiono najważniejsze wnioski z przeprowadzonych analiz socjologicznych, ale przede wszystkim podjęto próbę ogólnej charakterystyki media eventu na przykładzie Światowych Dni Młodzieży. Autorka stara się też ustalić efekty tego religijno-społecznego wydarzenia zarówno w aspekcie generowanych przez nie procesów ożywienia religijnego, jak i anestetyzacji.

Opracowanie *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii* wnosi wiele nowych ujęć zarówno do socjologii zachowań zbiorowych, jak i do socjologii religii. W pełni legitymizuje nową subdyscyplinę socjologiczną, a mianowicie socjologię eventów, a zarazem stanowi pierwsze w Polsce studium empiryczne z zakresu tej dyscypliny (wcześniej badano jedynie eventy marketingowe), które można traktować jako kontynuację studium teoretycznego Agnieszki Zduniak poświęconego eventom w życiu społecznym i religijnym[2]. Omawiana publikacja

[2] Zob. A. Z d u n i a k, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologicz-*

może przyczynić się do częstszego podejmowania badań nad innymi rodzajami eventów, w rezultacie do wypracowania ogólnej teorii eventu. Zadanie to będzie jednak wymagało podjęcia interdyscyplinarnych, a nawet transdyscyplinarnych badań, opartych na wielu modelach teoretycznych i licznych badaniach empirycznych. Ujęcie w jednolitą ramę teoretyczną wszystkich rodzajów eventów nie będzie łatwe, stanowią one bowiem zjawisko niezwykle złożone i w wieloraki sposób połączone z różnymi dziedzinami życia społecznego.

Światowe Dni Młodzieży, zwłaszcza te w Krakowie, stały się przedmiotem zainteresowania zarówno opinii publicznej, informowanej na bieżąco o ich przebiegu za pośrednictwem mediów, jak i przedstawicieli różnych dziedzin naukowych: teologów, filozofów, psychologów, socjologów, pedagogów, kulturoznawców, politologów czy medioznawców. Wpływ masowych spotkań o charakterze religijnym na rozmaite wymiary życia społecznego jest interesujący również z punktu widzenia socjologii religii. Wydarzenia tego typu stają się dla przedstawicieli nauk społecznych okazją do postawienia wielu interesujących pytań badawczych, na które odpowiedzi poszukuje się przy użyciu metod stosowanych w naukach socjologicznych.

Popularność takich wydarzeń skłania do zastanowienia się nad ich znaczeniem nie tylko w wymiarze religijnym i parafialnym, lecz również w wielu innych wymiarach życia społecznego. Eventy religijne, adresowane głównie do młodzieży, łączą w sobie zarówno elementy tradycyjnego święta, jak i formy oraz środki wyrazu zaczerpnięte z kultury popularnej. Połączenie takie sprawia, że spotykają się one z bardzo różnymi reakcjami zarówno świeckich katolików, jak i osób duchownych, budząc różnorodne, nie zawsze pozytywne emocje. Organizatorom spotkań zarzuca się między innymi mieszanie tradycyjnych rytuałów religijnych z elementami rozrywkowymi zaczerpniętymi z kultury popularnej, co stanowi wyraz nadmiernego dopasowywania się Kościoła katolickiego do współczesnej kultury i mód, jakie niesie z sobą postmodernizm.

Studium socjologiczne Ewy Stachowskiej ma charakter stricte naukowy. W swoich badaniach socjologicznych nad Światowymi Dniami Młodzieży autorka przyjmuje zatem pozytywny (nie zaś „pozytywistyczny") punkt widzenia, daleki od założeń ideologicznych czy konfesyjnych. Zdaje sobie sprawę z tego, że zamierzeniem organizatorów Światowych Dni Młodzieży jest spowodowanie impulsu do odnowy i ożywienia duszpasterskiego (także we wspólnotach parafialnych). Podczas przygotowań do tego światowego wydarzenia, jak i podczas jego przebiegu mamy do czynienia z szeroko zakreśloną mobilizacją organizacyjną i medialną, dzięki czemu staje się ono czymś niezwykłym i na długo pozostaje w pamięci uczestników. W ten sposób działalność Kościoła katolickiego, poszukującego atrakcyjnych form i modeli narracji, finezyjnie łącząca religijne treści z kodami i arsenałem kultury popularnej, okazuje się dla młodzieży czymś atrakcyjnym, co sprawia, że sacrum w nowy sposób powraca do przestrzeni publicznej.

Wnioski te znajdują potwierdzenie w niektórych badaniach socjologicznych. „Eventy zbliżają Kościół do kultury młodzieżowej, ponieważ uwzględniają jej orientację na rozrywkę, doznania i przeżycia. W ten sposób są odpowiedzią na potrzeby i oczekiwania młodych ludzi jako sytuacje dopasowane do ich sposobu

---

na, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018. Zob. też: J. M a r i a ń s k i, *Ku nowym drogom i nowej misji Kościoła* (rec. A. Zduniak, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2018), „Ethos" 31(2018) nr 3(123), s. 298-300.

myślenia i odczuwania. Zachowując w sobie to, co konstytutywne dla charakteru chrześcijaństwa, nadają temu jednak nową strukturę, bardziej dostosowaną do nowoczesnych tendencji kulturowych. Ich dostępność dla wszystkich sprawia, że jest to szansa na dotarcie z przesłaniem Kościoła do wszystkich tych, w odniesieniu do których tradycyjne formy duszpasterstwa nie okazały się skuteczne. Eventy mogą stać się okazją do doświadczenia religijnego dla ludzi zniechęconych do instytucjonalnego Kościoła bądź zachowujących wobec niego dystans z powodu braku zrozumienia określonych elementów jego nauczania"[3].

Nadzwyczajne cechy Światowych Dni Młodzieży, takie jak ich masowy charakter, profesjonalna organizacja, zaangażowanie tysięcy wolontariuszy, interaktywność, niepowtarzalność, entuzjazm wywoływany obecnością tysięcy osób, wspólnotowość, zaangażowanie emocjonalne uczestników, przekaz ewangeliczny w nowych formach i treściach, mogą wskazywać, że wywołują one w świadomości i w zachowaniach większości młodzieży natychmiastowe efekty religijne, niejednokrotnie o trwałym charakterze. Wielu komentatorów tych wydarzeń ulega nawet pokusie „nadwartościowania" skutków masowych „imprez" religijnych, bardzo upowszechnianych przez różnego rodzaju media.

Ewa Stachowska unika jednak takich niebezpiecznych „nadinterpretacji". Krytycznie, aczkolwiek życzliwie, gromadzi materiał empiryczny świadczący o zróżnicowanych konsekwencjach uczestnictwa w wydarzeniach religijnych o charakterze masowym. Stwierdza też między innymi, że wielu pielgrzymów poszukuje w nich przede wszystkim przeżyć emocjonalnych, które z natury rzeczy mają charakter nietrwały i nie prowadzą do przemiany życia w kierunku większego zaangażowania religijnego. U niektórych uczestników może pojawić się nawet tendencja do poszukiwania różnych (odmiennych od tradycyjnych) dróg rozwijania nowych form duchowości poza Kościołem. Wszystko to sprawia, że precyzyjne określenie oddziaływania Światowych Dni Młodzieży na przemiany w jej religijności nie jest sprawą łatwą, szczególnie jeśli badacz pragnie wziąć pod uwagę przemiany o znamionach trwałości.

Przyjęta przez Ewę Stachowską procedura badawcza składająca się z kilku etapów opisanych jako: obserwować, mierzyć, klasyfikować, porównywać, interpretować i wyjaśniać, umożliwia dokonywanie opisu i klasyfikacji faktów religijno-społecznych oraz ustalanie prawidłowości i praw rzeczywistości religijno-społecznej. Opis statystyczny i typologia faktów religijno-społecznych przynależą do socjografii religii, natomiast interpretacje i wyjaśnienia oraz analiza życia społeczno-religijnego w kontekście teorii socjologicznych stanowią naturalne elementy socjologii religii.

Przedstawione w pracy analizy charakteryzuje znaczna oryginalność i swoista świeżość w interpretacji osiągnięć klasyków socjologii i współczesnych socjologów religii. Jako przedmiot badań socjologicznych Ewa Stachowska wybrała interesującą rzeczywistość społeczną, a w swoich analizach porusza się konsekwentnie w ramach przyjętych przez siebie założeń teoretycznych i szczegółowych dyrektyw metodologicznych. Stara się te założenia wyraźnie określić i doprecyzować oraz pozostać wierna przyjętej przez siebie metodzie. Autorka pracy o Światowych Dniach Młodzieży prezentuje typ solidnego badacza społecznego, który utrzymuje stały kontakt z literaturą świa-

[3] A. Z d u n i a k, *Motywacje uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie i jego wpływ na życie religijno-społeczne uczestników na przykładzie pielgrzymów z archidiecezji warmińskiej*, „Studia Warmińskie" 2017, nr 54, s. 187n.

towąi polską w dziedzinie, którą reprezentuje. Jej książka przyczyni się z pewnością do zdynamizowania polskich badań socjologicznych nad eventami, a także do dalszego rozwoju polskiej socjologii religii.

Kontakt: Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: januszm@kul.lublin.pl

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 470-473

Ryszard STRZELECKI

MYŚLENIE WEDŁUG SACRUM

W Wydawnictwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ukazała się książka Joanny Michalczuk *Między zwątpieniem a nadzieją. Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989*[1]. Niejeden powód przemawia za tym, aby publikację tę zasygnalizować i przybliżyć szerszemu gronu odbiorców. Pracę cechuje aktualność problematyki i szeroka recepcja najnowszego polskiego dramatu. Studium operuje obfitym kontekstem badawczym, obejmującym najnowsze publikacje. Kontekst ten zapewnia wiarygodne ukazanie przesłania dramatów, a zarazem ujawnia zawarte w nich świadectwo ponowoczesnej kultury polskiej i związanych z nią dylematów antropologicznych, społecznych i związanych ze sferą sacrum.

Autorka skupiła się na problematyce sacrum. Część zasadnicza pracy – analiza wszelkich reprezentatywnych dla tej problematyki utworów – poprzedzona została obszernym wprowadzeniem, bogatym w treści merytoryczne i ustalenia metodologiczne, podzielonym na sekcje tematyczne. Prezentuje ono bazę teoretyczną niezbędną w postępowaniu badawczym, prowadzonym w kolejnych analitycznych rozdziałach studium. Dlatego okazuje się też wyjątkowo przydatne w naukowej lekturze tekstu.

Joanna Michalczuk uwzględnia wszelkie konteksty badawcze, korzysta z analiz i refleksji, które ujmują reprezentatywne cechy dzisiejszego społeczeństwa – jego przekonania, sądy, pojmowanie świata, postawy religijne i zachowania. Wszystkie te dane i ustalenia zostały zaadaptowane do identyfikacji i analizy ważniejszych elementów przesłania dramatów. W opracowaniach akademickich, specjalistycznych, prym wiodą studia socjologów religii. Prace te eksponują dominujące tendencje społeczne współczesnej religijności. Przesądza to o wadze i użyteczności owych prac w badaniu utworów, w których problematyka religijna wiąże się właśnie ze społeczną i kulturową kondycją uczestników dramatycznych zdarzeń. Oczywiście to podstawowe uwarunkowanie nie wyczerpuje pełni religijnego wymiaru tych dramatów oraz ich złożoności – stąd istotne jest poszerzenie instrumentarium badawczego o inne aspekty problematyki sakralnej i o inne prace wypełniające kontekst badań, niezbędny w interpretacji tekstów. Prezentację tych prac przynoszą kolejne sektory wprowadzenia. Odrębnie i w różnych aspektach omawia autorka problematykę sacrum. Osobną część wprowadzenia zajmuje refleksja nad stanem teologii czy stanem duchowości. Każde z tych pojęć – teologii i duchowości – obejmuje zja-

[1] Joanna M i c h a l c z u k, *Między zwątpieniem a nadzieją. Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, ss. 394.

wiska, które są wobec siebie opozycyjne. Przywołane zostały przez autorkę typowe dla dzisiejszego relatywizmu sacrofanum, sacrum ujmowane w kategoriach biologistyczno-antropologicznych, oraz przeciwstawne im sacrum typowo chrześcijańskie (faktycznie sanctum) – kategoria istotna w badaniach literaturoznawczych. Jeszcze wyraźniej ta rozległa, biegunowa perspektywa ujawnia się w namyśle nad teologią, która obok podstawowej refleksji teologicznej przybiera postać postsekularnej kryptoteologii. Podobne przeciwieństwa i rozgałęzienia dróg cechują też współczesną duchowość. Przejawia się w tym znamienne dla całej dzisiejszej kultury zjawisko dynamicznej zmienności, przeobrażeń i utraty tożsamości. Tak zarysowane szerokie spektrum opracowań ujawniających specyfikę dzisiejszego chrześcijaństwa wypełnia warsztat Joanny Michalczuk. Jego potencjał badawczy pozwolił zinterpretować liczne, tematycznie i ideowo zróżnicowane dramaty. Wykorzystując konteksty, autorka omawianej tu książki dopasowała je do treści utworów i subtelnie odniosła do ich wielorakiej problematyki. W większości utwory te diagnozują postawę „wątpiącą", przejawiającą się w zagubieniu, „uprawianiu" religijności „użytecznej" na miarę doraźnych potrzeb, a także zanik wiary w Boga i relacji z drugim. Refleksja ujawniająca ponowoczesną sytuację w świecie dramatów i w kulturze nie zamyka się jednak w kręgu negatywnie rysujących się obrazów i konstatacji. Okazuje się – wskazuje na to całe studium – że dopiero uwzględnienie „pozytywnego" bieguna gwarantuje właściwą wykładnię sensu utworów, także tych, które świadczą już tylko o utracie związku z transcendencją. Nawet dramatów wyrażających obojętny czy krytyczny stosunek do religii nie da się bowiem zrozumieć bez odniesienia do chrześcijańskiej nadziei. Właściwie każdy tekst ujawnia „ślady" tych odniesień, ale też ich konieczność. Toteż wyrażone w tytule zagadnienie: „Między zwątpieniem a nadzieją", jest sprawą wewnętrznego porządku dramatów, a nie arbitralnej decyzji badacza. Autorka bada to, co identyfikuje jako zawarty w tekstach problemat sensu czy – mówiąc inaczej – realizowany w nich paradygmat człowieka nadziei (nadziei posiadanej, odzyskanej bądź utraconej).

Trzeba docenić rozpoznanie i wybór tego paradygmatu jako przedmiotu rozprawy. Joanna Michalczuk postępuje konsekwentnie, kierując badawczą uwagę na tę najgłębiej zarysowaną sytuację i jej „obiektywność". Można oczywiście dramaty te ujmować w konceptach sakralnych samego postmodernizmu, bez całego splotu pojęć związanych z kategorią nadziei. Efektywność poznawcza takiego studium – z powodu owego „niedopełnienia" i ułomnej koncepcji kondycji ludzkiej – byłaby jednak znikoma.

Dalsze zabiegi badawcze wyraźniej już zależą od warsztatu Joanny Michalczuk. Autorka podejmuje decyzje dotyczące wyboru kontekstów oraz procedury interpretacji. Na organizowaniu kontekstów religijnych zaważyło jej doświadczenie, wiedza, trafność doboru elementów chrześcijańskiej tradycji i posłużenia się nimi. Jest to zresztą sytuacja typowa w badaniach humanistycznych, szczególnie literackich, gdzie subiektywne walory badacza paradoksalnie dają gwarancję interpretacyjnej „obiektywności". W omawianym studium rola badacza nabiera większej jeszcze wyrazistości. Narracja Joanny Michalczuk jest stanowcza i osobista. W całej książce zauważyć można swoistą personalizację kontekstów badawczych, polegającą na nieustannie aktualizowanym, „czuwającym" rozumieniu tekstu i dylematów religijnych w aurze nadziei.

W niektórych częściach studium, gdy wymaga tego sytuacja interpretacyjna, wpływ chrześcijańskiego „rdzenia" zaznacza się wyraźniej. Pojawiają się na ogół nawiązania do nauczania Jana Pawła II, odniesienia do zwrotu ku dzisiejszej kondycji człowieka obecnego w wypowiedziach Tomasza Halika czy liczne przywołania myśli Józefa

Tischnera, skupionej właśnie na chrześcijańskiej nadziei, rozumianej jako przełamanie zagubienia, zwątpienia i acedii.

Rozprawa Joanny Michalczuk ma charakter pionierski. Wkład autorki w badanie literatury polega na systematycznym opracowaniu wymiaru sakralnego najnowszej dramaturgii polskiej. Przedsięwzięcie to okazało się jednak możliwe dzięki poszerzeniu perspektywy badań. Autorka udoskonala metodę lektury sakrologicznej, wychodzi poza „klucz" interpretacji sakralnych typowych dla polskiej tradycji badawczej i szkoły lubelskiej. Udoskonalenie metody sakrologicznej polega na użyciu klasycznych terminów w złożonym, „trudnym" kontekście kultury ponowoczesnej, pozostającej w intensywnej konfrontacji z aktualną myślą chrześcijańską. Interpretacja licznych, różnorodnych tematycznie dramatów ukazuje spektrum możliwych wariantów sakralności w skomplikowanej sytuacji dzisiejszej kultury i dzisiejszego człowieka. Myślenie wedle sacrum towarzyszy całości wywodu, wiąże się z nieustannie podejmowaną kwestią doświadczenia duchowego i otwarcia na wartości ostateczne. Autorka doskonale przygotowała grunt do tych rozważań. Już we wstępie obszernie omawia badania nad sacrum i sanctum, tym samym ustala narzędzia prowadzonych w toku rozprawy analiz. Ten typ sakrologicznej refleksji współgra z – ważniejszą jeszcze dla całego studium – problematyką nadziei chrześcijańskiej.

W przekonaniu recenzenta stan badań przedstawiony przez autorkę jest niemal kompletny, co w dzisiejszej humanistyce literackiej zdarza się stosunkowo rzadko. Mnogość przywołanych studiów wymagała skutecznej koncepcji ich prezentacji – i to zadanie autorka spełniła. Omówienie najważniejszych prac znalazło się w tekście głównym, natomiast wypowiedzi mniej znaczące, dopowiedzenia, sądy interpretacyjne i krytyczne zostały zamieszczone w rozległych przypisach.

Książka podzielona jest na trzy części, a wewnątrz nich na rozdziały, po cztery w każdej części. Część pierwsza obejmuje refleksję nad współczesną kondycją człowieka, której wyróżnikami są relatywizm i spłycenie wymiaru religijnego. Sacrum chrześcijańskie w dzisiejszych warunkach traci status bytowy, a doświadczenie sakralne zostaje sprowadzone do doraźnie przeżywanej wartości wykreowanej w procesach społecznych tudzież do kulturowej i językowej konwencji. Sprawę utraty pełnego, bytowego statusu sacrum autorka rozpatruje w czterech rozdziałach: „Człowiek w grze o życie" (zob. s. 59-82), „Sacrum «według potrzeb»" (zob. s. 83-101), „«Potoczna» religijność" (zob. s. 103-119) i „To, czego nie widać, czy to, czego nie ma? O religijności w przekazie medialnym" (zob. s. 121-142). W części tej autorka kieruje uwagę na kwestionowanie realnego odniesienia do transcendencji, skutkujące poszukiwaniem tożsamości i wypełnianiem sakralnych potrzeb przez różne obiekty dostępne w przestrzeni kulturowej. Usunięcie personalistycznie i bytowo rozumianej relacji z Bogiem zostaje zastąpione religijnością wypływającą z archaicznych dążności człowieka, który otacza osobliwym, świeckim „kultem" wielorakie elementy codziennego życia, nie wyłączając sfery świata cyfrowego (medialności czy cyborgizacji).

Odejście od realnej, osobowej kondycji człowieka skutkuje nieuchronnym kryzysem tożsamości i poszukiwaniem podstaw stabilności jednostki. Tematyka ta na wiele sposobów pojawia się w dramatach, a jej analizy wypełniają część drugą studium. Już w samym tytule tej części autorka zwraca uwagę na kryzys antropologiczny, który dosięga jednostkę, rzutuje na jej status społeczny, powoduje trudności w sytuacjach rodzinnych, w radzeniu sobie z cierpieniem i lękiem przed śmiercią, a także niepowodzenia w realizacji misji i powołania oraz zagubienie drogi życiowej. Zagadnienia te omawiane są w następujących rozdziałach:

„Imię O(o)jca i S(s)yna. Wokół kryzysu tożsamości" (zob. s. 145-168), „O współczesnym synu marnotrawnym, który zatrzymał się w drodze" (zob. s. 169-188), „Cierpienie, ofiara, poświęcenie – «Słowa, słowa, słowa»?" (zob. s. 189-212), „«Homo religiosus» w stanie kryzysu. Na przykładzie bohaterów w sutannie" (zob. s. 213-242).

W części trzeciej, zatytułowanej „Na rozwidleniu dróg", postawiony został problem istoty dramatu religijnego. Punktem odniesienia refleksji podejmowanej w tym zakresie jest trudne do zlekceważenia ujęcie konstytutywnych cech dramatu religijnego (chrześcijańskiego) dokonane przez Irenę Sławińską. W części tej pojawia się też rozlegle dziś rozważana kwestia apokryfu, stosunku tekstów do kanonu – między innymi pretekstu i inspiracji, modyfikacji czy falsyfikacji. Wiąże się to również z trudnym odniesieniem tych zjawisk do zagadnienia chrześcijańskiego kerygmatu. W pozostałych rozdziałach: „Stare problemy w nowym dramacie – w kontekście wyróżników dramatu religijnego" (zob. s. 245-263), „Wokół kanonu – o strategii apokryficznej" (zob. s. 265-301), „Każdy ma swoją modlitwę" (zob. s. 303-316) i „Między zdradą a wiernością" (zob. s. 317-343), autorka podejmuje kwestię zastępowania „rdzenia" chrześcijaństwa przez jego wielorakie modyfikacje. Analizuje przykłady duchowego błądzenia i tworzenia lokalnych idolatrii. Mowa jest o wygórowanych aspiracjach, „poprawianiu" Boskiego porządku i Boskiego świata oraz o mechanizmach zakłamywania i aksjologicznego uwodzenia. Bohaterowie ostatnich rozdziałów książki w wyrazisty sposób prezentują kwestie zarysowane w jej wcześniejszych partiach.

W zakończeniu Joanna Michalczuk podsumowuje zasadnicze ustalenia dokonane w poszczególnych częściach dysertacji. Uzasadnia też podjęcie kluczowej kwestii zapowiedzianej w tytule. W końcowych zdaniach studium podkreśla pozytywny wymiar problematyki sakralnej dramatów, zawsze w jakimś stopniu zwróconych ku nadziei. Rozprawa eksponuje zagadnienie przesłania oraz organizacji treściowej owych dramatów (postacie, fabułę, sytuacje), inne aspekty ich poetyki natomiast zostały zredukowane i przywoływane są tylko w niektórych okolicznościach analitycznych. Autorka nie trudzi czytelnika trybem interpretacyjnego „dowodzenia". Na ogół samą analizę poprzedza omówieniem problemu właściwego dla danej części studium i wyznaczeniem kontekstów badawczych. Tego typu rozwiązanie podnosi walory informacyjne tekstu.

Koncepcja pracy świadczy o wyjątkowo sprawnym i dogłębnym ujęciu problematyki sakralnej omawianych tekstów. Zdecydowała o tym – oprócz zastosowanej w rozprawie metody – wskazana tu już wcześniej rozległość kontekstów z różnych dziedzin wiedzy. Autorka zgromadziła liczne opracowania, stanowiska badawcze, użyteczne rozwiązania kwestii teoretycznych i interpretacyjnych. Na uznanie zasługuje trafność ich adaptacji i efektywne wykorzystanie w postępowaniu naukowym. Wartość rozprawy wiele zawdzięcza sprawności analitycznej i doświadczeniu badawczemu, jakie Joanna Michalczuk zdobyła w trakcie swojej drogi akademickiej (między innymi przygotowując studium o dramaturgii Tymoteusza Karpowicza). W efekcie otrzymaliśmy książkę ważną, przemyślaną, wartościową dla danej dyscypliny i przyszłych badań. Stylistykę pracy cechuje bogactwo wyrazu, wnikliwość badawcza oraz sugestywność języka. Rzecz została napisana zgodnie z najlepszymi kanonami badań literackich w Polsce.

Kontakt: Zakład Teorii Literatury i Wiedzy o Sztuce, Instytut Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul. Jagiellońska 11, p. 6, 85-067 Bydgoszcz
Tel. 52 3229839, wew. 18
E-mail: rjstrzel@ukw.edu.pl
https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ryszard_strzelecki/

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 474-477

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Robert Piłat, *O rozsądku i jego szaleństwach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, ss. 282.

Książka Roberta Piłata *O rozsądku i jego szaleństwach* to zbiór trzydziestu jeden krótkich esejów zainspirowanych sposobem, w jaki filozofował Michel de Montaigne, a także celem, jaki mu przyświecał: osiągnięciem „harmonii pomiędzy studiowaniem dzieł kultury a głosem własnej refleksji" w myśleniu o dobrym życiu i kształtowaniu go. Tytuł książki nawiązuje do cytatu z *Prób*, a jej autor nazywa ją hołdem złożonym szesnastowiecznemu pisarzowi (por. s. 8), który „wycofał się z życia publicznego, by oddać się znacznie cięższej pracy" (s. 7) – pracy przemyślenia i nowego ukształtowania swojego życia w świetle dzieł starożytnych pisarzy, „najlepszych myśli i dzieł człowieka" (s. 8). Eseje Piłata są również owocem swoistego wycofania – nieco innego jednak niż to, które uznał za konieczne Montaigne. Początek tym tekstom dały wypowiedzi publiczne: audycje radiowe i programy telewizyjne (dłuższe rozmowy bądź krótkie felietony), które pozostawiły autora z poczuciem niedosytu i skłoniły go do nadania myślom w nich wyrażonym – a także tym z różnych powodów niewypowiedzianym, lecz potrzebnym lub wręcz koniecznym – postaci pisanej: „Być może problemy pojawią się teraz wyraźniej, a obfitość źródeł uzmysłowi Czytelnikowi, że za każdym poruszonym tu zagadnieniem stoi wielka tradycja myślowa" (s. 9). Zagadnienia te zostały zasygnalizowane w prostych – Montaignowskich w stylu – tytułach esejów, na przykład: *O kulturze i życiu* (zob. esej pierwszy, s. 11-20), *O gustach* (zob. esej czwarty, s. 37-46), *O losie* (zob. esej dwunasty, s. 99-108), *O młodości* (zob. esej siedemnasty, s. 145-153), *O krzywdzie i przebaczeniu* (zob. esej dwudziesty, s. 177-186), *O samotności* (zob. esej dwudziesty trzeci, s. 203-210) czy *O lenistwie* (zob. esej trzydziesty pierwszy, ostatni, s. 271-282).

Przywołując dzieła innych twórców, Piłat sięga nie tylko do utworów dawnych, lecz także do współczesnych, tworzonych dzisiaj przez uczestników bieżących dyskusji; przywołuje nie tylko teksty filozoficzne, lecz także dzieła należące do innych dziedzin kultury (zarówno tej uznawanej za wysoką, jak i kultury

popularnej): literatury, muzyki, filmu. Szczególnie ciekawe wydają się nawiązania do muzyki, a zwłaszcza do opery, w których autor odnosi się zarówno do samych utworów, jak i do ich konkretnych wykonań czy inscenizacji. Polecaną książkę można by zatem nazwać erudycyjną, ale określenie to (chociaż w tym przypadku niewątpliwie pozytywne) nie oddaje jednak klimatu zawartych w niej tekstów. Przywoływanie dzieł kultury służy tutaj przede wszystkim ułatwieniu czytelnikowi śledzenia wywodu, wskazuje mu „nośniki" treści inne niż wyrażone w języku pisanym abstrakcyjne pojęcia, niejako zachęca do konfrontacji własnych wrażeń ze spostrzeżeniami autora, ale wydaje się też wyrazem pragnienia dzielenia się własnymi odkryciami dzieł szczególnie pięknych, poruszających czy intrygujących (każdy esej zakończony został listą takich utworów zatytułowaną „Inspiracje").

Język, jakim napisana została polecana książka, jest przystępny, można by nawet powiedzieć: przyjazny dla czytelnika, i sprawia, że „lekko" się ją czyta (odbiór ułatwia dodatkowo jej forma – zbioru w zasadzie niezależnych od siebie kilkustronicowych esejów). Nie zawsze jednak myśl w nich zawarta jest „łatwa". W eseju *O pocieszeniu* autor, zastanawiając się, czy po odpowiedź na pytanie, jak pocieszać, należy udać się do poetów, czy do teologów, pisze: „Teologowie i filozofowie, w poszukiwaniu zrozumienia i poczuciu misji krytycznej, nie wahają się wynajdować pojęć obcych swoim czytelnikom. Są z tym czytelnikiem w ukrytym sporze, kreują dystans, nie więź jak poeci" (s. 49). Piłat powstrzymuje filozoficzną skłonność do wynajdowania obcych czytelnikowi pojęć i stara się stworzyć z nim więź, zapraszając go do swoistego dialogu – ze sobą i z innymi twórcami, których przywołuje. Dialog ten może jednak przerodzić się w spór (zwykle innego rodzaju niż ten niejako wpisany w filozofię), ale nawet jeśli pozostanie rozmową, w której czytelnik znajdzie myśli przeważnie sobie bliskie, będzie ona wymagać od niego pewnego wysiłku. W każdym eseju autor proponuje bowiem, oprócz pewnego zasobu wiedzy, nieoczywiste analizy pojęć i zaczerpniętych z dzieł kultury przykładów (bądź też analizy nieoczywistych przykładów); nie porzuca też misji krytycznej filozofa i podaje w wątpliwość nasuwające mu się rozwiązania, podejmując próbę (i zachęcając do tego czytelnika) spojrzenia na problem z innej strony. Książka ta zatem – zależnie od czytelnika, a także od sposobu czytania, jaki wybierze – może się okazać i „łatwa", i „trudna", może pozostać pracą przystępną i – w najbardziej pozytywnym sensie tego słowa – popularyzatorską, jak i poprowadzić ku rozważaniom coraz bardziej złożonym.

O rozsądku i jego szaleństwach to pozycja, której nie sposób streścić – każdy esej jest już bowiem po części swego rodzaju streszczeniem, kondensacją bogatej tradycji myślowej. I chociaż autor w każdym tekście wyprowadza określony wniosek ze swoich rozważań i wyraża określony pogląd, lektura książki pozostawia wrażenie uczestnictwa w toczącej się nieustannie, niezamkniętej rozmowie – a także obraz kultury jako takiej właśnie rozmowy, prowadzonej wprawdzie w określonym miejscu i czasie, ale równocześnie przekraczającej czasowo-przestrzenne ograniczenia.

Sens owej rozmowy – jako refleksji nad życiem skonfrontowanej z najlepszymi dziełami człowieka – wyraził autor między innymi w eseju *O ojcostwie*: „Czy trzeba mieć wypracowaną ideę ojcostwa, żeby być dobrym ojcem? Czy

nie wystarczą do tego ogólne intuicje moralne? [...] Potrzebujemy rozważań o ojcostwie, ponieważ współczesny kryzys ojcostwa [...] nie pozwala na naturalne kształtowanie się *idei ojcostwa* wraz z doświadczeniem. Nie otrzymuje bowiem właściwych i ciągłych impulsów kształtujących i korygujących. Inaczej mówiąc ojcowie nie mają na ogół dobrych ojców, od których mogliby się uczyć. Muszą więc stworzyć swoje «ojcostwo» w głowie, w odpowiedzialnej refleksji" (s. 234). Argument ten można odnieść do innych zagadnień podejmowanych w omawianej książce: wychowanie, doświadczenie i nabyte wraz z nimi intuicje moralne okazują się niewystarczające do kształtowania dobrego życia (i to nie tylko w czasach kryzysu), lecz konieczna jest również krytyczna refleksja i konfrontacja z refleksją innych.

Trudno książkę Roberta Piłata polecić określonej grupie czytelników: może się ona okazać pożyteczna dla tych, którzy chcą przemyśleć swoje życiowe postawy, a także sprawić przyjemność osobom skłonnym do refleksji, również tym, które na czytanie i myślenie nie mają zbyt wiele czasu; można ją też wykorzystać dydaktycznie, jako inspirację do rozmów z uczniami i studentami. Interesujący materiał do dyskusji znajdą w niej również czytelnicy uprawiający refleksję zawodowo. Uroda tomu *O rozsądku i jego szaleństwach* ma po części swoje źródło w szczegółach, w bogactwie spostrzeżeń i przykładów podsuwanych czytelnikowi przez kogoś, kto sam z pasją uczestniczy w kulturze, oraz w tworzonej przez niego atmosferze, w sposobie nawiązywania kontaktu z odbiorcą. Korzyści z jej lektury można jednak opisać bardzo ogólnie słowami zaczerpniętymi z eseju *O ironii*: teksty Piłata pomagają czytelnikowi znaleźć „przestrzeń pozwalającą umysłowi skutecznie odnieść się do świata, którego sam jest częścią" (s. 160) i uzyskać „wolność – również od samego siebie jako części świata" (tamże).

P.M.

Zofia Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów polskich*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2019, ss. 402.

Mottem serii wydawniczej „Przemiany Sacrum", zamieszczonym na prezentującej ją stronie internetowej, są słowa Karola Wojtyły z rekolekcji wielkopostnych dla artystów mówiące o wysiłku „ścigania śladów Piękna" przez człowieka-twórcę. Poniekąd oddają one też zamysł dwóch tomów esejów Zofii Zarębianki opublikowanych w rzeczonej serii pod wspólnym tytułem *Bóg wpisany w wiersze*, w dużej mierze poświęconych właśnie refleksji nad odnajdowaniem przez poetów tropów owego Piękna związanego z wymiarem sacrum (tom pierwszy, *Teologia poetów obcych* z roku 2018, polecaliśmy już uwadze naszych czytelników – zob. „Ethos" 32(2019) nr 2(126), s. 296n.).

Tom opatrzony podtytułem *Teologia poetów polskich* w swej głównej części obejmuje trzydzieści cztery teksty opublikowane wcześniej – jak dowiadujemy się ze wstępu – w czasopiśmie „Topos", dotyczące literatury drugiej połowy dwudziestego wieku i literatury najnowszej. Autorka dzieli się w nich swoimi przemyśleniami na temat pewnych aspektów twórczości wybranych poetów,

począwszy od przedstawicieli Nowej Fali (z lat 1968-1976): Stanisława Barańczaka, Adama Zagajewskiego, Ryszarda Krynickiego, Juliana Kornhausera czy Stanisława Stabry, po twórców urodzonych w latach sześćdziesiątych Wojciecha Kudybę, Agnieszkę Koteję, Bartłomieja Kucharskiego. Ta zasadnicza część książki ujęta została w klamrę „Otwarcia" i „Zamknięcia" – bloków zawierających po dwa teksty poświęcone w pierwszym przypadku utworom Zbigniewa Jankowskiego, w drugim zaś Leszka Elektorowicza.

Zofia Zarębianka ukazuje rozległe spektrum motywów i wątków teologicznych pojawiających się we współczesnej poezji, odnajdując je także w nawiązaniach metafizycznych i egzystencjalnych. „Teologię" rozumie zatem szeroko – tytułowy Bóg w wierszach rzadko występuje w znaczeniu konfesyjnym; rzeczywistość sacrum poddawana bywa strategiom demistyfikacji, negacji, kontestacji czy prowokacji. W interpretacjach utworów nie brak jednak również odczytań stricte religijnych. Metoda lektury poetyckich tekstów zasadniczo podporządkowana jest bowiem „poszukiwaniu nadrzędnych sensów organicznie związanych z istotą człowieczeństwa i naturą ludzkiego losu" (s. 12).

Zawarte w książce eseje są dość zróżnicowane: niektóre prezentują rozwijany na kanwie przywoływanych przykładów bardziej ogólny namysł nad zjawiskami obecnymi w poezji współczesnej, inne rejestrują przemyślenia towarzyszące lekturze jednego tomiku czy nawet jednego wiersza. Autorka nie poprzestaje jednak na literaturoznawczej analizie utworów poetyckich, konfrontowaniu ich możliwych odczytań, deszyfryzacji metafor i odkrywaniu kolejnych warstw sensu. Swoim refleksjom nadaje pewien rys osobisty pozwalający postrzegać jej wypowiedzi jako prowadzony na różnych poziomach dialog: dialog z tekstem poetyckim, ale także dialog z jego twórcą, niekiedy mający znamiona rozmowy nawiązywanej wprost z poetą, sytuowanym na pozycji „domyślnego" interlokutora. Ów dialogiczny wymiar studium poszerzony zostaje przez odniesienia do wielu innych tekstów kultury – o bogatym kontekście literackim, teologicznym i filozoficznym zaświadcza choćby liczba pozycji w „Indeksie osób".

Wydany obecnie zbiór esejów polecamy nie tylko miłośnikom stylu pisarskiego Zofii Zarębianki i oryginalnych interpretacji literatury. Rekomendujemy tę publikację naszym czytelnikom także ze względu na jej wartość informacyjną. Nie bez powodu ks. Tadeusz Dzidek, recenzent książki, określa tom jako „wszechstronny i kompetentny przewodnik", stwierdzając, że jest to „jedyne studium w literaturoznawstwie polskim, które tak panoramicznie przedstawia teologię polskich poetów" (cytaty pochodzą z tekstu zamieszczonego na okładce).

M.Ch.

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 479-483

Zbigniew PAŃPUCH

PHILOSOPHIA PERENNIS WOBEC WSPÓŁCZESNYCH PROBLEMÓW CZŁOWIEKA XXII Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki" pt. „Kim jest człowiek?" KUL, Lublin, 5 XII 2019

Już po raz dwudziesty drugi, w dniu 5 grudnia 2019 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, odbyło się międzynarodowe sympozjum z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki". Tegoroczna konferencja, zorganizowana przez Katedrę Metafizyki KUL, Katedrę Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, zatytułowana była: „Kim jest człowiek?". Obrady podzielono na pięć sekcji tematycznych: (1) „Czy człowiek jest osobą?", (2) „Czy umysł jest maszyną?", (3) „Czy wolność jest złudzeniem?", (4) „Czy człowiek jest ciałem?", (5) „Czy życie ludzkie ma cel?".

Po otwarciu sympozjum przez ks. Antoniego Dębińskiego, obecnego rektora KUL, uczestnicy wysłuchali multimedialnego nagrania wypowiedzi „O człowieku"[1] zmarłego w roku 2008 o. Mieczysława A. Krąpca, byłego rektora KUL, dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i długoletniego kierownika Katedry Metafizyki.

Jako pierwszy głos zabrał gość honorowy, Berthold Wald z Paderborn, dokonując porównania klasycznych i współczesnych koncepcji osoby (zwłaszcza najnowszych teorii „płynnej tożsamości osobowej"), których źródeł należy poszukiwać w średniowiecznej transformacji metafizyki w ontologię. Skutkiem tej przemiany było również uznanie nowożytnych teorii osoby za teorie świadomości, co doprowadziło myślicieli (na przykład Johna Locke'a) do odejścia od bytowego ugruntowania ludzkiej osoby i do podporządkowania jej teoriom o charakterze nieontologicznym lub „wolnym" od metafizyki. Odrzucenie pojęcia substancji – którego logiczne konsekwencje przemyślał do końca David Hume – prowadzi do rozpadu wszelkiej określoności i tożsamości bytów. Jeśli nie ma substancji, lecz istnieją wyłącznie czasoprzestrzenne wiązki właściwości, to wszystko jest płynne, a tożsamość sprowadza się do sekwencji zmieniających się stanów, które jako pozbawione istoty, przechodzą jedne w drugie, nie podążając do żadnego celu. Jako remedium na te paradoksy prelegent przedstawił wyjaśnienie osoby ludzkiej zaproponowane przez św. Tomasza z Akwinu.

Drugim mówcą był Arkadiusz Gudaniec z Katedry Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa KUL, który w oparciu

[1] Nagranie to jest syntezą ważniejszych wypowiedzi o człowieku zawartych w dźwiękowym wydaniu *Rozmów z Ojcem Krąpcem* (Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2001, 23 płyty CD).

o trójmian terminów łacińskich: „ego" – „existentia" – „persona", komentował problematykę doświadczenia wewnętrznego i transcendencji osobowej człowieka. Wymienione terminy odpowiadają trzem filozoficznym tradycjom: „Existentia" wskazuje na nurt myśli filozoficznej sięgający Sokratesa, który jako pierwszy zwrócił uwagę na wyjątkowość człowieka i indywidualne przeżywanie siebie, czyli na tak zwane wnętrze człowieka. Tradycję tę rozwinął św. Augustyn, zapożyczając z myśli platońskiej rozumienie człowieka jako bytu zasadniczo duchowego. Współcześnie najbardziej wyrazistą formą tego nurtu filozofowania stał się egzystencjalizm. „Ego" wyraża paradygmat filozofowania pochodzący od Kartezjusza. „Ja" poznające (ego – cogito) staje się nowym punktem wyjścia w poznaniu filozoficznym, a samoświadomość dostarcza płaszczyzny refleksji pozwalającej formułować sądy o człowieku jako podmiocie poznającym. Człowiek w akcie poznania intelektualnego transcenduje wszystkie inne porządki, do których przynależy (np. pożądawczo-emocjonalny, cielesny, relacji ze światem zewnętrznym), tzn. zdolny jest do ich poznania i rozumnego pokierowania nimi, ew. odpowiedniego zachowania się. Tradycja ta, dążąc do eksploracji świadomości, jej zawartości, struktur i czynników ją konstytuujących, doprowadziła znamienitych jej przedstawicieli do „zamknięcia w świadomości", immanentyzmu i do absolutyzacji czynników epistemicznych. „Persona" wyraża z kolei substancjalne rozumienie człowieka jako osoby, które w nurcie filozofii realistycznej uwzględnia również dwa poprzednie podejścia, nie tracąc jednak przy tym z pola widzenia faktu realnego istnienia bytu ludzkiego i poszukując jego ontycznego ugruntowania. Właściwe rozumienie istoty człowieka wymaga uwzględnienia wszystkich trzech sposobów ujęcia ludzkiej wyjątkowości i dlatego konieczna jest ich synteza, którą realizuje tradycja trzecia.

W drugiej części sympozjum, zatytułowanej „Czy umysł jest maszyną?", uczestnicy wysłuchali wykładu „Nous – Intellectus – Mind. Problemy z rozumieniem ludzkiego intelektu" zaprezentowanego przez Piotra S. Mazura z Akademii Ignatianum w Krakowie. Filozoficzna problematyka ludzkiego intelektu (czy też – szerzej – umysłu) sięga czasów starożytnych, począwszy od Heraklita, który posługiwał się terminem „logos", i Anaksagorasa, który jako pierwszy użył słowa „nous". Istotne znaczenie w rozwoju refleksji na ten temat miały koncepcje Platona i Arystotelesa, św. Augustyna i Tomasza, a w myśli nowożytnej – koncepcja Kartezjusza, która umożliwiła przeniesienie zasadniczego przedmiotu rozważań z płaszczyzny ontyczno-strukturalnej (jak w psychologii racjonalnej), na poziom epistemologiczno-funkcjonalny, wiążący poznanie filozoficzne z naukami szczegółowymi (na przykład w psychologii empirycznej czy fizjologii). W ciągu ostatnich kilku stuleci pojawiło się wiele filozoficznych koncepcji poznania, działania intelektu i samego rozumienia ludzkiej umysłowości rozwijanych w ramach neuronauk, kognitywistyki, teorii sztucznej inteligencji czy fenomenologii ciała. Od sposobu wyjaśnienia aktów umysłowych zależy koncepcja osoby i natury ludzkiej. Akty te jawią się jako pewne fakty podmiotowe (poznajemy realność oraz immanencję i transcendencję życia umysłowego względem sfery cielesno-zmysłowej) i wymagają wyjaśnienia ze strony każdej teorii ludzkiego umysłu. Teoria taka, czy szerzej – tradycja badawcza, musi w zadowalający (racjonalny i nieredukcyjny) sposób wyjaśnić jednocześnie wszystkie trzy wymienione aspekty tych faktów.

Następnie Piotr Kulicki z Katedry Podstaw Informatyki KUL poruszył w swoim referacie temat sztucznej inteligencji oraz roli filozofii wobec odkryć naukowych. Technologie komputerowe

w coraz większym zakresie pozwalają na zastąpienie programem komputerowym czynności wykonywanych przez człowieka, w których używa on swojej inteligencji. Zarówno rozważania teoretyczne, jak i rozwiązania praktyczne w tym obszarze nazywane są dziś powszechnie sztuczną inteligencją. Czy tego rodzaju rozwój technologii prowadzi jednak do powstania sztucznych umysłów podobnych do umysłu ludzkiego? Czy technologie takie stanowią zagrożenie dla człowieka? Jak dotąd kierunek rozwoju badań i technologii nie wskazuje na odpowiedź twierdzącą. Sztuczna inteligencja raczej wspiera człowieka w konkretnych zadaniach, nie imitując całościowej struktury ludzkiego umysłu z jego powiązaniem funkcji poznawczych, działania, motywacji i emocji. Źródłem ewentualnych zagrożeń związanych z zastosowaniami sztucznej inteligencji wydaje się sam człowiek, który każdą technologię może zastosować w dobrym lub złym celu.

Trzecią część sympozjum, zatytułowaną „Czy wolność jest złudzeniem?", otworzył wykład „Determinizm i doświadczenie wolności. Klasyczna i współczesna odsłona problemu", zaprezentowany przez ks. Jacka Grzybowskiego z Katedry Filozofii Kultury Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Spór dotyczący wolnej bądź zdeterminowanej natury ludzkich czynów sięga czasów Platona i Arystotelesa, którzy zainicjowali trwającą do dziś dyskusję o istocie wolności. W dyskusji tej zwolennicy determinizmu głoszą, że wolność jest pozorem, a nasze stany psychiczne, zachowania społeczne i procesy poznawcze poddane są układom różnorodnych – fizjologicznych i społecznych – procesów, w których ostatecznie nie ma miejsca na wolne ludzkie działanie. Obrońcy antropologii klasycznej przekonują natomiast, że człowiek potrafi urzeczywistnić swą wolność przez akty decyzyjne, stanowiące syntezę poznania i rozumnego pożądania-woli), konstytuując siebie jako realne źródło działania – przyczynę sprawczą realizującą dobro. W klasycznej metafizyce akt wolnego wyboru jest kompatybilny nie tylko z koniecznościami wynikającymi z biologicznej natury człowieka, ale także z istnieniem Boga i jego determinującego stwórczego działania.

Drugi prelegent występujący w tej części sympozjum, Henryk Kiereś z Katedry Filozofii Kultury i Sztuki KUL, zaprezentował wykład „Antropologiczne skutki dualizmu ontologicznego". Na przykładzie tak zwanych modernizmu i postmodernizmu omówił przyczyny pojawienia się filozofii krytycznej (idealizmu reprezentowanego przez racjonalizm i irracjonalizm) i jej konsekwencji – dualizmu teoriopoznawczego (a także wypływających zeń dualizmu ontologicznego i antropologicznego) oraz podejmowane do dziś nieudane próby jej „przezwyciężenia", prowadzące do ideologizacji filozofii i redukcjonizmu antropologicznego.

W części czwartej sympozjum („Czy człowiek jest ciałem?") jako pierwszy wystąpił ks. Grzegorz Hołub z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, podejmując temat „Homo animal naturalis. Współczesny materializm antropologiczny i jego ograniczenia". Prelegent przedstawił dwie odmiany współczesnego materializmu, dochodzące do głosu w bioetyce i w dyskusji wokół „ulepszania" człowieka. Jedna z nich związana jest z rozumieniem osoby ludzkiej przez myślicieli, którzy Arystotelesowską koncepcję substancji zastępują tak zwaną koncepcją wiązkową. Druga odmiana materializmu antropologicznego pojawia się w związku z problemem możliwości „skanowania" i „przesyłania" osoby, podejmowanym we współczesnych debatach transhumanistycznych. Według obu tych koncepcji człowiek pozbawiony jest elementów strukturalnych wykraczających poza empiryczną oczywistość. Mówca

ukazał ograniczenia obu tych ujęć poprzez wskazanie na ich wewnętrzne słabości i niezdolność do adekwatnego opisu oraz wyjaśniania rzeczywistości człowieka.

Drugim wykładem w części czwartej sympozjum było wystąpienie Zbigniewa Pańpucha z Katedry Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa KUL, w którym prelegent podjął temat „Ciało – cielesność – organizm. Próba reinterpretacji relacji dusza–ciało w kontekście współczesnych badań naukowych." Po przypomnieniu poglądu św. Tomasza z Akwinu, który zanegował utożsamienie duszy z ciałem, a tym samym i samego człowieka z bytem wyłącznie cielesnym[2], prelegent wskazał, że modna obecnie interdyscyplinarność w badaniach naukowych stwarza trudności badawcze. Odmienność przedmiotów formalnych, metod i celów w różnych dyscyplinach naukowych prowadzi do uzyskiwania odmiennych wyników poznawczych, nawet w przypadku badania tego samego przedmiotu materialnego. W przypadku ich sprzeczności czy konfliktu problem staje się poważny. Wydaje się jednak, że kategoria organizmu, wzbogacona o wymiar filozoficzny, może stanowić swego rodzaju pomost między różnymi naukami o człowieku i pole dyskusji między filozofią a naukami szczegółowymi. W wystąpieniu prelegent uzasadnił wprowadzenie kategorii organizmu do systemu antropologii filozoficznej oraz ukazał konsekwencje tego zabiegu dla rozumienia człowieka oraz dla nauk szczegółowych, głównie biologicznych i medycznych.

W części piątej sympozjum, zatytułowanej „Czy życie ludzkie ma cel?", odczytano referat ks. Jarosława Jagiełły z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zatytułowany „Projekt człowieka przyszłości. Transhumanizm – szanse i zagrożenia." Autor zwrócił uwagę, że rozmaite możliwości ulepszania człowieka i związane z nimi idee tak zwanego transhumanizmu stają się poważnym wyzwaniem zarówno dla metafizycznej filozofii człowieka z całą jej historią, jak i dla współczesnej antropologii teologicznej i etyki. Transhumanizm jest jednak przede wszystkim ruchem filozoficznym i technologicznym, który zaczął się rozwijać w wieku dwudziestym. Jego cel stanowi interwencja w ludzki organizm za pomocą zaawansowanych technologii, optymalizacja jego rozmaitych funkcji życiowych, a nawet całkowite zniesienie ludzkich ograniczeń fizycznych i psychologicznych. Transhumaniści to w większości zwolennicy naturalistycznej (materialistycznej) koncepcji człowieka i zwolennicy światopoglądu ateistycznego – dlatego ideę ulepszania człowieka postrzegają oni wyłącznie jako szansę na wprowadzenie pozytywnych zmian w obszarze emocjonalnej, fizjologicznej i intelektualnej sfery życia ludzkiego. Ma się to dokonać przede wszystkim na drodze genetycznego, farmakologicznego oraz morfologicznego ulepszania bytu ludzkiego oraz jego cyborgizacji. Krytyczni obserwatorzy dróg wcielania w życie rozmaitych idei transhumanizmu biją jednak na alarm, dostrzegając w tych ideach wspólny rys: ideologię prowadzącą do samozniszczenia człowieka dokonanym przez zniszczenie własnej podmiotowości, a także wolności i szczęścia, co w konsekwencji prowadzić będzie do dehumanizacji kultury. Transhumanizmem sterują zideologizowane elity odrzucające tradycyjną koncepcję człowieka, które dzięki swoim powiązaniom politycznym i finansowym wywierają wpływ na międzynarodowe instytucje europejskie i ogólnoświatowe.

Jako drugi w tej części sympozjum głos zabrał Piotr Jaroszyński z Katedry Filozofii Kultury i Sztuki KUL, prezentując referat „Życie bez celu. Hegemonia

[2] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89*, I, q. 75, a. 1, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 22-28.

nihilizmu i mit terryzmu". Wskazał on trzy pozornie niepowiązane wątki. Pierwszy z nich dotyczy życia pozbawionego celu – jednakże nie braku celu w ogóle, lecz braku celu adekwatnego, czyli obiektywnego i współmiernego wobec natury człowieka. Zdaniem prelegenta sednem kryzysu współczesnej cywilizacji jest niedostrzeganie poważnego i realnego celu, uznawanie środków za cele (materializm, konsumpcjonizm) oraz rozpacz z powodu nieosiągania celów. Staje się ona podatnym gruntem dla nihilizmu (który był drugim omawianym wątkiem), czyli utraty wiary w cokolwiek w obrębie wszystkich dziedzin kultury: w nauce, polityce, moralności czy religii. W przypadku tak głębokiej „zapaści" nieskuteczne okazują się dotychczasowe nowożytne utopie (trzeci wątek referatu) zakładające terryzm, czyli przekonanie o możliwości zbudowania raju na ziemi. Tego rodzaju myślenie utopijne należy już dzisiaj do przeszłości. Jedyną drogą wyjścia z kryzysu jest powrót do racjonalnego realizmu. Jego źródłem nie jest jednak oświeceniowy czy pozytywistyczny racjonalizm, lecz pragnienie nowego odczytania sensu zdziwienia, które było udziałem pierwszych filozofów, a którego niewyczerpanym skarbcem jest philosophia perennis – filozofia wieczysta.

Na zakończenie sympozjum głos podsumowujący zabrał kierownik Katedry Metafizyki KUL i główny organizator sympozjum ks. Andrzej Maryniarczyk, który podziękował władzom Uniwersytetu, współorganizatorom i wszystkim uczestnikom tegorocznej konferencji.

Kontakt: Katedra Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: zbigniew.panpuch@kul.pl
https://www.kul.pl/dr-hab-zbigniew-panpuch,art_12664.html

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 484-489

Kamil SZYMAŃSKI

SPOTKANIE FILOZOFII Z HISTORIĄ I TRADYCJĄ
XI Polski Zjazd Filozoficzny
KUL, Lublin, 9-14 IX 2019

W dniach 9-14 września 2019 roku odbył się w Lublinie XI Polski Zjazd Filozoficzny. Wydarzenie to zorganizował – po raz pierwszy w jego dziejach – Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Wybór miejsca zjazdu był historycznie istotny: W roku 2019 obchodzono bowiem czterysta pięćdziesięciolecie Unii Lubelskiej, wydarzenia ważnego zarówno dla zawierających ją państw: Polski i Litwy, jak i dla samego miasta Lublina. Był to także rok, w którym KUL wszedł w drugie stulecie swojego istnienia. Dzięki temu ogólnopolskie spotkanie filozofów miało dodatkowy, symboliczny wymiar, przypominając nie tylko o wartości refleksji filozoficznej i krytycznego namysłu nad rzeczywistością, ale i o znaczeniu spotkania kultur, współpracy między narodami oraz misji kształcenia kolejnych pokoleń, jaką pełnią uniwersytety. Współorganizatorami wydarzenia były Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk oraz Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

XI Polski Zjazd Filozoficzny objęty został patronatem honorowym prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy. W skład komitetu honorowego, któremu przewodniczył rektor KUL ks. Antoni Dębiński, weszli: minister nauki i szkolnictwa wyższego Jarosław Gowin, wielki kanclerz KUL abp Stanisław Budzik, prezes Polskiej Akademii Umiejętności Jan Ostrowski, wiceprezes Polskiej Akademii Nauk Stanisław Filipowicz, prezes Lubelskiego Towarzystwa Naukowego Andrzej Wac-Włodarczyk, prezes Towarzystwa Naukowego KUL ks. Augustyn Eckmann, marszałek Województwa Lubelskiego Jarosław Stawiarski, przewodniczący Rady Miasta Lublina Jarosław Pakuła i prezydent Miasta Lublin Krzysztof Żuk. Patronat prezydenta RP i skład komitetu honorowego wskazują na intelektualną i społeczną wagę tego wydarzenia.

Za przygotowanie zjazdu odpowiedzialny był komitet programowy kierowany przez dziekan Wydziału Filozofii KUL Monikę Walczak oraz komitet organizacyjny pod przewodnictwem dyrektora Instytutu Filozofii tego wydziału Marka Lechniaka. Warto w tym miejscu podkreślić zaangażowanie studentów i doktorantów w prace komitetu organizacyjnego. W zjeździe wzięło udział około sześciuset uczestników reprezentujących sto dziesięć ośrodków naukowo-badawczych z kraju i z zagranicy. Oprócz części naukowej, program zjazdu obejmował wiele imprez towarzyszących o charakterze kulturalnym bądź artystycznym, na przykład kiermasz książek, wystawy, koncerty czy spacery z przewodnikiem po Lublinie.

W „Zaproszeniu" do uczestnictwa w tym wydarzeniu podkreślano historyczne osadzenie zjazdów filozoficznych: „Polskie Zjazdy Filozoficzne, najdłużej organizowane i najliczniej reprezentowane ogólnopolskie spotkania polskich filozofów, wpisane są w intelektualną historię Polski od odzyskania przez nią niepodległości. I Polski Zjazd Filozoficzny, zorganizowany przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne, odbył się w 1923 roku we Lwowie, kolejne w 1927 i 1936 roku, odpowiednio w Warszawie i w Krakowie. II Wojna Światowa oraz powojenna polityka reżimu komunistycznego uniemożliwiły organizację Zjazdu Filozoficznego przez następne cztery dekady. Pierwszy po wojnie Zjazd został zorganizowany w 1977 roku przez Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Ten i kolejne Zjazdy, których charakter wyznaczały historyczne konteksty, odbywały się nieregularnie, w 1987 roku (Kraków) i 1995 roku (Toruń). Od 2004 roku Zjazdy są organizowane zasadniczo co cztery lata przez różne ośrodki akademickie w Polsce (2004 rok – Szczecin, 2008 rok – Warszawa, 2012 – Wisła). Ostatni, jubileuszowy X Polski Zjazd Filozoficzny miał miejsce w 2015 roku na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu"[1].

XI Polski Zjazd Filozoficzny rozpoczął się 9 września 2019 roku na Auli Stefana Kardynała Wyszyńskiego KUL. Otwarcia dokonała Monika Walczak, przypominając o długiej tradycji zjazdów filozoficznych, a także o ich roli jako przestrzeni wymiany wiedzy i doświadczeń (w szczególności między nestorami filozofii a młodymi adeptami tej dyscypliny) oraz zawierania bądź odnawiania współpracy naukowej oraz więzi przyjaźni. Podkreśliła również, że główną ideą zjazdu pozostaje niezmiennie tworzenie środowiska spotkań polskich filozofów reprezentujących różne tradycje i obszary badawcze, ale także badaczy zagranicznych zajmujących się filozofią polską, a w szczególności umożliwienie prezentacji wyników aktualnie prowadzonych badań.

Członek komitetu programowego ks. Stanisław Janeczek odczytał list prezydenta Andrzeja Dudy skierowany do uczestników zjazdu. W swym liście prezydent podkreślał rolę filozofii jako istotnej formy namysłu nad rzeczywistością. W dalszym ciągu części oficjalnej powitali uczestników również ks. Antoni Dębiński oraz abp Stanisław Budzik; w imieniu Marszałka Województwa Lubelskiego głos zabrał wicemarszałek Zbigniew Wojciechowski. Prezes Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Władysław Stróżewski, który nie mógł przybyć do Lublina ze względu na stan zdrowia, wystosował list do uczestników zjazdu. Wyświetlono także film poświęcony pamięci filozofów, którzy zmarli w okresie między X a XI Zjazdem Filozoficznym.

Wykład inauguracyjny *Zagadka przyczynowości* zaprezentował Jacek Jadacki. W wystąpieniu tym poruszał on „odwieczny problem" dotyczący relacji przyczynowo-skutkowej. Niewątpliwie jest to jedna z najważniejszych relacji ontologicznych – odwołujemy do niej tak w życiu „codziennym" (także w odniesieniu do stosunków prawnych), jak i w różnych dziedzinach nauki, wciąż jednak pozostaje on nierozwikłaną zagadką. Ostatecznie Jadacki przedstawiał argumenty na rzecz tezy, iż w istocie mamy do czynienia z wieloma formami związków przyczynowo-skutkowych.

Ceremonię otwarcia uświetnił koncert zespołu Caravana Banda, a pierwszy dzień zakończył się wspólną, uroczystą kolacją.

W kolejnych, roboczych dniach zjazdu odbyło się sześć wykładów plenarnych, trzynaście sympozjów oraz dziewięć debat poświęconych tematyce filozoficznej oraz około-filozoficznej. Obradowano (w języku polskim) w dziewiętnastu sekcjach

[1] „Zaproszenie", 11 zjazd filozoficzny.pl, https://zjazdfilozoficzny.kul.pl/#zaproszenie.

tematycznych: antropologii filozoficznej; dydaktyki filozofii; epistemologii i metafilozofii; etyki ogólnej; etyki szczegółowej i stosowanej; filozofii kultury; filozofii przyrody i filozofii przyrodoznawstwa; filozofii religii; filozofii społeczeństwa, prawa i polityki; filozofii sztuki i estetyki; filozofii techniki; filozofii umysłu i kognitywistyki; historii filozofii nowożytnej i współczesnej; historii filozofii polskiej; historii filozofii starożytnej i średniowiecznej (z podsekcją filozofii indyjskiej); logiki; metodologii i filozofii nauki; ontologii i metafizyki; semiotyki i filozofii języka. W obradach sekcji przeznaczonej dla gości zagranicznych (ang. Foreign Guest Section), w której referaty wygłaszane były w języku angielskim, uczestniczyli prelegenci z USA, Nigerii, Japonii, Włoch, Niemiec, Francji, Ukrainy i Polski. Przewodniczącymi sekcji byli uznani specjaliści z różnych ośrodków naukowych. Część wystąpień transmitowano on-line, a wiele z nich zarejestrowano w postaci nagrań wideo.

Wykłady plenarne wygłosili: Peter Simons z Trinity College w Dublinie („Aspects of the Grammar and Logic of Relative Terms"), Renata Ziemińska z Uniwersytetu Szczecińskiego („Samoświadomość i sceptycyzm"), Elżbieta Jung z Uniwersytetu Łódzkiego („Czy średniowieczna matematyczna teologia i filozofia przyrody wpłynęły na rozwój myśli nowożytnej?"), Tomasz Żuradzki z Uniwersytetu Łódzkiego („Decyzje w sytuacjach niepewności normatywnej"), Lesław Hostyński z UMCS („Konsumpcyjna absolutyzacja wolności"). Sympozja specjalne nosiły następujące tytuły: „Znaczenie filozofii Kartezjusza", „Etyka biznesu", „Ontologia formalna w Polsce: wczoraj, dziś i jutro", „Pytanie o metodologię nauk dziś" (było to jedyne sympozjum zdominowane przez pracowników i byłych pracowników KUL; to właśnie na KUL, za sprawą ks. Józefa Iwanickiego, powstała pierwsza Katedra Metodologii Nauk, a „metodologizm" był elementem tradycji Wydziału Filozofii, a nawet całego uniwersytetu[2]), „Filozofia a religia", „Filozofie Wschodu", „Obecność myśli Kazimierza Twardowskiego we wczesnej fenomenologii Polskiej", „Pamięci i dziełu profesora Leona Koja", „Analityczna filozofia religii Alvina Plantingi", „Filozofia religii. Kontrowersje", „Pomniki Chrześcijańskiej myśli filozoficznej XX wieku", „Przedmioty światopoglądowo-aksjologiczne w szkole. Spór o pluralizm w edukacji", „W kręgu polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku." Program obejmował również dyskusje panelowe: „Logika filozoficzna – filozofia w logice", „Etyka życia publicznego", „Filozofia, nauka i religia – oczekiwania, roszczenia i kompetencje", „Filozofia w szkole", „Lubelska Szkoła Filozoficzna" (w dyskusji udział wzięli filozofowie należący do pierwszego i drugiego pokolenia członków tej szkoły: Andrzej Maryniarczyk, Andrzej Szostek, Stanisław Kiczuk, Stanisław Majdański, Agnieszka Kijewska i Zbigniew Wróblewski), „Wybrane problemy teorii ekonomii w perspektywie filozoficznej", „Filozofia w Polsce po reformie: szanse i zagrożenia", „Historia filozofii a filozofia" oraz „Naturalizm – nadnaturalizm". Szczegółowe informacje dotyczące wymienionych wystąpień odnaleźć można w księdze streszczeń XI Polskiego Zjazdu Filozoficznego pod redakcją Marka Lechniaka, Marka Słomki i Andrzeja Zykubka[3]. W publikacji tej

[2] Zob. S. M a j d a ń s k i, *Fenomen polskiej filozofii: „szkoła lubelska" – elementy świadectwa i refleksji*, w: *Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 237-259.

[3] Zob. *XI Polski Zjazd Filozoficzny. Księga Streszczeń*, red. M. Lechniak, M. Słomka, A. Zykubek, Fundacja Rozwoju KUL, Lublin 2019.

zostały umieszczone abstrakty wykładów plenarnych, paneli dyskusyjnych, sympozjów oraz wystąpień przedstawionych w sekcjach tematycznych.

W krótkim sprawozdaniu nie sposób streścić wszystkich wykładów, referatów i wystąpień panelowych zaprezentowanych podczas zjazdu. Niemniej nawet tytuły wykładów plenarnych, sympozjów specjalnych i paneli dyskusyjnych pozwalają na pewne ogólniejsze wnioski. Po pierwsze, tematyka wystąpień była bardzo różnorodna. Z jednej strony podjęto namysł nad „odwiecznymi" problemami filozoficznymi w wielu różnych aspektach – od ontologii i antropologii, po logikę czy refleksję kulturową. Dyskutowano ponadto nad znaczeniem myśli nestorów polskiej filozofii i wpływem przez nią wywartym. Z drugiej strony prowadzono refleksję filozoficzną nad problemami, które pojawiają się wskutek nieustannego przekształcania rzeczywistości przez człowieka. Wystąpienia i dyskusje dotyczące konsumpcjonizmu, etyki biznesu czy teorii ekonomii mogą dostarczyć argumentów na rzecz potwierdzenia aktualności i przydatności refleksji filozoficznej, która umożliwia nie tylko zrozumienie owych problemów, lecz także formułowanie ich rozwiązań. Z tego względu wypowiedzi zarzucające filozofii jako takiej oraz filozofii w Polsce skostnienie należy uznać za błędne.

Po drugie, duża liczba prelegentów dowodzi, że filozofowie – mimo wszelkich możliwości technicznych (na przykład transmisji on-line) – chcą się ze sobą spotykać i rozmawiać na tematy istotne dla ich dyscypliny i dla społeczeństwa. Chociaż uwaga ta może zostać uznana za truizm, to jednak wraz z pogłębianiem się podziałów społecznych i politycznych, a także związanym z tymi procesami stanem debaty publicznej, przykład filozofów przekonuje, że nie tylko można, lecz także powinno się rzetelnie dyskutować. Prelegenci zebrani na zjeździe reprezentowali różne szkoły, różne style filozofowania i często zasadniczo odmienne poglądy. Ich spotkanie dowiodło, że mimo to potrafią oni ze sobą racjonalnie rozmawiać i dla uzasadnienia swoich tez odwoływać się do argumentów, a nie jedynie do emocjonalnych epitetów. W tym aspekcie zjazd pozostał wierny KUL-owskiej tradycji dyskusji. „Dyskusja filozofów – pisał Andrzej Szostek – to nie mecz bokserski i jego efektem nie ma być wskazanie jako zwycięzcy tego, który zadał więcej trafnych ciosów. To raczej wspólna wspinaczka na upragniony przez wszystkich jej uczestników szczyt. Adwersarze są tu dla siebie szczególnie cennymi sojusznikami, bowiem mogą «wciągnąć» się nawzajem na swe «pozycje» i przybliżyć do upragnionego celu: pełnej prawdy"[4]. W trakcie obrad realizowano także postulat Kazimierza Twardowskiego, członka komitetu I Zjazdu Filozoficznego we Lwowie w roku 1923. „Ileż to nienawiści, dzielącej ludzkość na zwalczające się obozy – pisał Twardowski – straciłoby grunt pod nogami, gdyby usiłowano będące zarzewiem tej nienawiści kwestie sporne rozpatrywać sposobami naukowymi! Albowiem wtedy albo udałoby się kwestie te rozstrzygnąć obiektywnie, albo przekonano by się, że różne krzyżujące się zdania są w równej mierze pozbawione uzasadnienia, że więc żadne nie ma prawa żądać dla siebie posłuchu. Tak więc prawda obiektywna, a nawet samo rzetelne dążenie do niej wnosi ukojenie w spory i walki przeciwnych sobie poglądów i usuwając to, co ludzi przeciw sobie podnieca, daje im to, co ich godzi i nastraja ku sobie życzliwie. Tym sposobem służenie prawdzie obiektywnej nabiera znaczenia etycznego i stawać się może w stopniu coraz wyższym prawdziwym

[4] A. S z o s t e k, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. Tadeusza Stycznia*, „Roczniki Filozoficzne" 32(1984) nr 2, s. 149.

błogosławieństwem ludzkości”[5]. Sądzę, że obecnie w szczególności filozofowie – bo to właśnie filozofia dotyka doniosłych dla człowieka tematów – powinni dawać przykład innym uczestnikom życia publicznego, że dyskusja jest wciąż zarówno możliwa, jak i potrzebna, szczególnie w czasach degeneracji debaty publicznej.

Po trzecie, warto zwrócić także uwagę na dyskusje – prowadzone w ramach paneli, w sekcjach tematycznych, ale też w kuluarach – dotyczące losów filozofii jako kierunku kształcenia po wprowadzeniu tak zwanej Ustawy 2.0. Dyskutowano nad konsekwencjami, które ta reforma nauki i szkolnictwa wyższego przyniosła – i zapewne jeszcze przyniesie – filozofii i kształceniu filozoficznemu. Otwierając I Zjazd Filozoficzny, Kazimierz Twardowski powiedział: „Filozofia spogląda na całość i nie zadowala się fragmentami, […] usiłuje jak najbardziej stać na stanowisku ogólnym i wzrokiem sięgać poza i ponad odosobnione szczegóły, właśnie ten fakt uprawnia ją do pragnienia, by filozoficzny sposób patrzenia na świat i jego sprawy przenikał zwłaszcza tych, którzy na te sprawy chcą wywierać wpływ, czy to bardziej pośredni, jako wychowawcy młodego pokolenia, czy też bardziej bezpośredni, działając słowem, piórem i czynem, przede wszystkim na arenie życia publicznego”[6]. Czy w nowych warunkach da się tę misję filozofii – głoszoną też przez lubelską szkołę filozoficzną – realizować? Pytanie – i obawy, że odpowiedź może być negatywna – nie wydają się nieuzasadnione w czasach, gdy humanistyka zaczyna być przedstawiana jako obszar nieprzydatny z ekonomicznego punktu widzenia, młodzież zachęca się do studiowania „praktycznych”, a zwłaszcza technicznych kierunków, a na świecie (na przykład w Japonii[7]) podejmowane są próby ograniczenia działalności dydaktycznej w ramach kierunków humanistycznych. I dzieje się tak, mimo że – jak pokazuje Richard Florida w swej znanej książce *Narodziny klasy kreatywnej*[8] – faktycznie zwiększa się znaczenie osób przyjmujących postawę krytyczną i twórczą, która może być kształtowana właśnie poprzez humanistykę.

Ostatni dzień obrad rozpoczął się ostatnim podczas zjazdu wykładem *Metafizyka i idea zbawienia*, zaprezentowanym przez Stanisława Judyckiego (obecnie z Uniwersytetu Gdańskiego, ale wykształconego na KUL i długie lata pracującego na tym uniwersytecie). W swoim wystąpieniu prelegent dokonał interpretacji myśli filozoficznej Zachodu jako usiłowania poradzenia sobie z problemem „katastrofy aksjologicznej”, bezwartościowości realizowania wartości, gdy śmierć jest końcem wszystkiego. Twierdził, że świat, w którym żyjemy, „nasz” kosmos, stanowi początek nieskończonego życia, oraz wyjaśniał, jak może wyglądać wieczne życie takich podmiotów poznających, wartościujących i czujących, jakimi są ludzie. Na zakończenie przewodniczący dokonali podsumowania obrad w ich sekcjach, a następnie Marek Lechniak i Monika Walczak dokonali uroczystego zamknięcia zjazdu.

XI Polski Zjazd Filozoficzny wykazał – jak sądzę – słuszność wypowiedzi Edwarda Craiga, redaktora *The Rout-*

[5] K. T w a r d o w s k i, *O dostojeństwie uniwersytetu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 3(103), s. 372.

[6] T e n ż e, *Zagajenie*, „Przegląd Filozoficzny” 30(1927) nr 4, s. 262 (pisownia została uwspółcześniona).

[7] Zob. *Japonia rezygnuje z kierunków humanistycznych*, „Rzeczpospolita” (wydanie on-line), 25 IX 2015, https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/309249844-Japonia-rezygnuje-z-kierunkow-humanistycznych.html.

[8] Zob. R.L. F l o r i d a, *Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego*, tłum. T. Krzyżanowski, M. Penkala, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010.

ledge Encyclopedia of Philosophy, który we wstępie do tej publikacji pisał*:* „W latach sześćdziesiątych filozofia czuła się wystarczająco pewnie co do swych zadań i granic; w latach dziewięćdziesiątych nie ma tej samej pewności [...], a oczywistym znakiem tego jest rosnąca tendencja, by rozglądać się — historycznie i geograficznie – co robią inni”[9]. Podczas zjazdu filozofowie „rozglądali się”, sięgając do psychologii, kognitywistyki, kulturoznawstwa czy literaturoznawstwa. Rodzi się zatem pytanie warte solidnego metodologicznego i historycznego namysłu: Na czym polega „filozoficzne ujęcie” jakiegokolwiek tematu? A może – zgodnie w duchem współczesności – podziały na dyscypliny i metodologiczny dystynkcjonizm są passé?

Przebieg zjazdu pobudza również do optymistycznej refleksji: filozofia, wbrew formułowanym od lat zapowiedziom, wciąż pozostaje żywym obszarem refleksji. Systematyczna organizacja fjazdów filozoficznych pokazuje, że filozofia polska i filozofia w Polsce wciąż stanowią istotne pole zainteresowań badaczy, a także studentów, którzy są (o czym się czasami zapomina) równie ważni, jak ich profesorowie. Studenci filozofii to przecież osoby także zainteresowane myślą filozoficzną i to spośród nich rekrutować się będzie przyszłe pokolenie filozoficznej kadry akademickiej. Być może część obecnych na zjeździe studentów zapałało miłością do filozofii na tyle, że zechcą poświęcić jej swoje życie. Rolą dzisiejszych nestorów jest właśnie dostarczenie im do tego zachęty.

Chociaż wiele fundamentalnych pytań filozoficznych wciąż pozostaje bez odpowiedzi, to jednak stale tocząca się nad nimi dyskusja dowodzi, że nie są one wyłącznie „sztuką dla sztuki”, lecz stanowią trwały element kondycji ludzkiej. Jak pisał Stanisław Kamiński: „Każdy człowiek jakoś filozofuje, niezależnie od tego, czy wie o tym, czy nie. Niepodobna zresztą nie filozofować człowiekowi, który z samej swej natury zwykł dociekać najgłębszych racji wszystkiego, a zwłaszcza racji i sensu świata tudzież swojej w nim aktywności. Szczególnie w przełomowych momentach życia staje w obliczu pytań, dla których nie znajduje odpowiedzi w żadnej nauce ani w praktyce życiowej”[10]. Miejmy nadzieję, że między innymi za sprawą dyskusji prowadzonych podczas XI Polskiego Zjazdu Filozoficznego zbliżymy się do prawdy, niejako stając na ramionach olbrzymów, którzy stanowili dla nas źródło inspiracji oraz byli naszymi mistrzami. Mimo że definitywne rozwiązanie choćby niektórych z tych problemów w ciągu najbliższych lat wydaje się mało prawdopodobne, to jednak sądzę – mając świadomość zarówno znaczenia poprzednich zjazdów, jak i zaangażowania ich organizatorów i prelegentów – że jesteśmy im winni podejmowanie dalszych poszukiwań filozoficznych.

Kontakt: Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: szym.kamil@gmail.com

[9] E. C r a i g, *Introduction*, w: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, Routledge, London–New York 1998, s. vi, (tłum. fragm. – A. Lekka-Kowalik); cyt za: A. Lekka-Kowalik, “*The Routledge Encyclopedia of Philosophy”: między rygorem metodologicznym a polityczną poprawnością*, „Człowiek w kulturze” 15(2003), s. 152.

[10] S. K a m i ń s k i, *Wstęp*, w: *Jak filozofow*ać?, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 11.

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 491-495

Dorota CHABRAJSKA

FENOMEN ROZMOWY

Na obrazach René Magritte'a z cyklu *L'art de la conversation* zatopione w rozmowie postacie zdają się już nie należeć do otaczającego je świata: niejako się odeń oddalają, można powiedzieć, że „odpływają" w aczasową przestrzeń, istotną tylko dla nich i tylko przez nie rozpoznawalną. Być może przestrzeń ta okaże się mimo wszystko jedynie chwilowa i moment zakończenia rozmowy przywróci osoby światu, ale dla toczących konwersację nie ma to większego znaczenia. Magritte w doskonały sposób uchwycił eidos rozmowy: zapomnienie o świecie i czasie, stan, któremu towarzyszy absolutne skupienie na przedmiocie wymiany myśli i na słowach interlokutora. Nie jest przy tym ważne, czy rozmowa prowadzi do odkrycia jakiejś prawdy, czy okaże się w jakimś sensie oświecająca, czy będzie miała konkluzję, czy jej przedmiotem są sprawy najwyższej wagi, czy też rozmówcy zgłębiają właśnie tajniki pogody. Podobnie nie jest istotne, czy rozmowę prowadzą poważni panowie w melonikach, profesorowie, gimnazjalistki, czy dziadkowie z wnukami. Charakterystyczne jest to, iż pogrążają się w wymianie myśli tak dalece, że reszta świata staje się dla nich w tym czasie obojętna.

Intuicję Magritte'a zdają się podzielać autorzy określeń „nocne Polaków rozmowy" i „rozmowy niedokończone", a także promotorzy zachęty „warto rozmawiać". O ile jednak „nocne Polaków rozmowy" w latach walki o zmianę systemu politycznego w naszym kraju można w jakimś sensie uznać za egzemplifikację przesłania obrazów Magritte'a, toczyły się bowiem spontanicznie, głęboko angażowały uczestników i trwały niemalże bezterminowo, o tyle radiowe rozmowy niedokończone czy telewizyjne debaty osób przekonanych, że warto rozmawiać, trudno byłoby już nazwać rozmowami par excellence. Magritte uświadamia odbiorcy swoich dzieł, że prawdziwą rozmowę cechuje spontaniczność: zawiązuje się ona bez żadnego wcześniejszego planu i nie ma w niej miejsca na przygotowane wcześniej kwestie. Rozmowa jest odpowiedzią na nagły ruch umysłu i podtrzymywaniem doń zaproszenia. Rozmowa zakłada też równorzędność prowadzących ją podmiotów. Dlatego nie są rozmowami w sensie Magritte'a wymiany zdań w programach radiowych czy telewizyjnych moderowanych przez dziennikarzy. Daje się to odczuć w sposób szczególny w przypadku „rozmów" ze słuchaczami bądź widzami, które prowadzone są na fonii bądź wizji w czasie rzeczywistym, w sytuacjach gdy osoba telefonująca stara się wyrazić za pomocą słów ważną dla niej myśl, niekiedy mając kłopot z jej adekwatnym sformułowaniem, a tymczasem prowadzący program przerywa jej wpół słowa, bo „czas goni" (często chodzi o czas przeznaczony na reklamę). Podobnie trudno nazwać rozmowami dzisiejsze debaty akademickie czy polityczne, czy też różnego rodzaju dyskusje panelowe. Rozmowę w opisywanym tu sensie cechuje bowiem bezinteresowność: jeśli nawet okazuje się, że czemuś posłużyła,

René Magritte, *L'art de la conversation*, gwasz na papierze, 1955, kolekcja prywatna.
Źródło: Wikiarts.

René Magritte, *L'art de la conversation*, olej na płótnie, 1963, kolekcja prywatna.
Źródło: Wikiarts.

to stało się tak jedynie „przy okazji" – nie to było jej celem. Rozmowę trudno zatem nazwać dialogiem prowadzonym świadomie w imię jakichś wartości, także wartości prawdy, chociaż prawda niewątpliwie pozostaje horyzontem wszelkiej wymiany myśli. Jest natomiast w rozmowę wpisana swoista przyjemność, można powiedzieć radość umysłu, jego poruszenie, ożywienie myśli i nadzieja na kontynuację tego stanu, w realnym świecie niekiedy budząca niepokój, przyjemność jest wszak w naszej kulturze otaczana pewną podejrzliwością i odnosimy się do niej z rezerwą, niechętnie się do jej doznawania przyznając. Dlatego nawet w trakcie najciekawszej rozmowy zdarza się znienacka usłyszeć „My tu gadu-gadu, a czas płynie...". Dajemy się uwieść rozmowie, ale współczesna kultura wydajności sprawia, że drzemie w nas przekonanie, iż rozmowa jest równoznaczna ze stratą czasu, że można – a właściwie należałoby – przeznaczyć go na coś bardziej praktycznego. Tymczasem Magritte mówi nie, rozmowa (tak jak poznanie, miłość czy wolność[1] – można by dodać) to fenomen par excellence ludzki i jest ona wpisana w istotę człowieczeństwa. Człowiek potrzebuje rozmowy, pragnie jej, bo umysł ludzki nie znosi samotności, stagnacji, i jedynie w kontakcie z drugim osiąga optimum swoich możliwości. W tym sensie można powiedzieć, że kończąca niekiedy rozmowę a pochodząca z języka potocznego konstatacja „Aleśmy sobie pogadali..." odzwierciedla głęboką prawdę antropologiczną.

Rozmawiać można jedynie z innym człowiekiem. Zdarza się co prawda, że za pomocą słów zwracamy się do zwierząt, a nawet mówimy do otaczających nas przedmiotów, ale w istocie są to jedynie monologi. W sytuacjach takich nieobecny jest interlokutor, który byłby w stanie werbalnie nam odpowiedzieć, a kolejne formułowane przez nas zdania pojawiają się w konsekwencji naszych własnych, wcześniejszych słów. Mówiąc do zwierząt czy do przedmiotów, a nawet do osób znajdujących się w śpiączce, pozostajemy w horyzoncie własnego umysłu i horyzontu tego przekroczyć nie potrafimy. Nasuwa się myśl, że realizujemy wówczas w praktyce jakąś odmianę solipsyzmu.

Można przypuszczać, że jako zjawisko specyficznie ludzkie rozmowa – w sensie, w jakim zobrazował ją w dwudziestym wieku Magritte – legła również u początku filozofii w starożytnej Grecji. Pytania o zasadę świata i o jego cel, o to, jakim bytem jest człowiek, o istotę dobra czy szczęśliwości pojawiały się wówczas nie jako składowe wniosku o grant wpisującego się w ramy nakreślone przez którąś z instytucji kanalizujących wysiłek umysłowy akademików, lecz jako wyraz autentycznej, spontanicznie ujawniającej się potrzeby ujęcia świata w kategoriach niesprzecznych dla ludzkiego umysłu. A zatem o wszystkich tych sprawach po prostu rozmawiano. Nietrudno dostrzec analogię między pogrążonymi w rozmowie, oddalającymi się od świata postaciami zobrazowanymi przez Magritte'a a starożytnymi stoikami zapamiętale debatującymi (jak byśmy to dziś określili: w bramie) na temat istoty dobra czy perypatetykami, na korytarzach Likejonu rozprawiającymi o bytach, ich substancjalności i przypadłościach. W jakimś sensie w obrazach Magritte'a uchwycony został ten sam duch, który emanuje z fresku *Szkoła ateńska* Rafaela, a w szczególności z centralnego fragmentu tego malowidła, ukazującego Platona zatopionego w rozmowie z Arystotelesem. Przez stulecia filozofia kontynuowała ową rozpoczętą przez Greków rozmowę: rozwijała się spontanicznie, z potrzeby umysłu i z pragnienia, by udzielić odpowiedzi na coś, co powiedzieli poprzednicy. W istocie filozofowie uprawiali swoją dyscyplinę w oddaleniu od świata,

[1] Por. M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986, s. 146-151.

a nawet w zapomnieniu o nim, chociaż to właśnie świat w swoim najgłębszym sensie był jej naturalnym przedmiotem. W podobny sposób jak filozofia – na zasadzie wglądu i rozmowy – zaczęła się z czasem rozwijać humanistyka, nie bacząc na to, czy obejmuje nauki o literaturze, czy też wkracza w obszar nauk o kulturze, a być może nawet sięga obszaru nauk o religii czy o polityce. Stanowiła całość, tak jak całością – systemem naczyń połączonych – jest kultura. „Równolegle do siły śmierci i zniewolenia oddziałuje na świat kultura, stanowiąc ogromną siłę perswazji”[2] – pisał Albert Camus, a humanistyka, która stara się zrozumieć kulturę, przekładając ją na siatkę pojęć i ich relacji, jest od wieków nieodłączną towarzyszką kultury. Dlatego też do dziś przemawiają do nas wizerunki świata stworzone w średniowieczu czy w renesansie, podczas gdy badawcze rezultaty grantów przyznawanych w obecnej dobie w dziedzinie humanistyki najczęściej służą wyłącznie przedłużeniu uniwersyteckiego bytu realizujących je osób. Jeśli bowiem humanistyka jest w swojej istocie rozmową, i to rozmową o charakterze interdyscyplinarnym, to jej elementami z istoty są spontaniczne wglądy, bezinteresowność poznania i równość uprawiających ją podmiotów. Jej również moderacja nie jest potrzebna i – tak jak rozmowy – nie da się jej zaplanować.

Można zaryzykować stwierdzenie, że dokonująca się obecnie zmiana statusu nauk humanistycznych oraz postępująca formalizacja ich uprawiania jest efektem znacznie głębszych zmian w kulturze, przede wszystkim zaś tych, które niesie z sobą obraz człowieka przyjmowany we współczesności jako ten właściwy dla naszych czasów. Jest to obraz bytu pragmatycznego, nastawionego na realizację celów zewnętrznych, czasochłonnych, łączących wykonywanie wielu różnych rzeczy w jednostce czasu[3] i wymagających odpowiednich kwalifikacji, a zatem również odpowiedniego planowania, które w rezultacie zaczyna podporządkowywać sobie całość ludzkiej egzystencji. Spontaniczność, bezinteresowność poznawania i zdobywania wiedzy, czerpanie z nich przyjemności, oddawanie się chwilowym dywagacjom, a w konsekwencji rozmowa jako odpowiedź na nagłe poruszenie umysłu, są dla realizacji tej wizji człowieczeństwa nieistotne, a zatem zostają w systematyczny (niejako naturalny) sposób eliminowane z życia. Oczywiście nie jest tak, że przestajemy się ze sobą komunikować. Przeciwnie, można powiedzieć, iż komunikacja stała się elementem sine qua non współczesnej egzystencji, a właściwie tak się z nią sprzęgła, że – obok poznania, miłości i wolności – stała się jedną z istotowych cech bytu ludzkiego, zajmując poniekąd miejsce rozmowy. Ludzi mówiących do innych ludzi za pomocą różnego rodzaju urządzeń widzimy wszędzie: na ulicy, w środkach komunikacji, w sklepach, urzędach, szpitalach, nawet na cmentarzach. Nasuwa się myśl, że w pragmatycznie zorientowanej kulturze współczesnej rozmowa stała się czynnością realizowaną w ramach wielozadaniowości (ang. multitasking), a zatem jednocześnie z wieloma innymi. Uwaga, którą można by jej poświęcić, zostaje rozproszona, w tym samym czasie możemy bowiem robić zakupy, przemieszczać się, pracować, pisać listy, oglądać telewizję, a nawet uczestniczyć w ostatnim pożegnaniu bliskiej osoby. Gotowość do realizacji wielozadaniowości osiągnęła taki poziom, że niekiedy zebranym w jakimś miejscu (bądź celu) wręcz przypomina się o konieczności

[2] A. C a m u s, *Notebooks 1951-1959*, tłum. R. Bloom, Ivan R. Dee, Chicago 2010, s. 185. Tłum. fragm. – D.Ch. W dostępnym polskim przekładzie *Notatników* Alberta Camusa fragment ten pominięto.

[3] Zob. H. R o s a, *Przyspieszenie społeczne. Etyczne i polityczne konsekwencje desynchronizacji społeczeństwa wysokich prędkości*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 25(2012) nr 3(99), s. 78-115.

wyłączenia urządzeń służących komunikacji. Nie wzbudza zdziwienia widok osoby telefonującej podczas koncertu albo w trakcie uroczystości religijnej. Nie uderza nas fakt, że pierwszą czynnością pasażerów samolotu, który właśnie wylądował, jest włączenie telefonów. Czy jednak tę intensywną przecież komunikację można interpretować w kategoriach rozmowy w sensie uchwyconym przez Magritte'a? Czy będąc zatopionym w rozmowie można jednocześnie zdejmować bagaże z półki, prowadzić samochód czy robić zakupy? Postacie z obrazów belgijskiego malarza wydają się ignorować świat i wszystkie inne czynności poza rozmową. To ona jest ich światem.

Bez względu na to, czy taki w istocie był zamiar artysty, czy też dzieło „oderwało" się w tym wypadku od intencji twórcy, Magritte'owi udało się uchwycić pewien szczególny rys zjawiska rozmowy. Świadczy o tym choćby fakt, iż także w dzisiejszych warunkach potrzeba rozmowy będącej w danym momencie światem osoby pozostaje silna i niekiedy ujawnia się w najbardziej niespodziewanym momencie, gdy konwersacja zaczyna pochłaniać uwagę człowieka na tyle, że porzuca on czynności, które wykonywał w tym samym czasie, bądź też się w nich gubi. Oto osoba zastygła z telefonem w ręku nagle zdaje sobie sprawę, że zatarasowała przejście w sklepie. Skupiony na rozmowie kierowca powoduje wypadek. Rozmawiający przez telefon pracownik wysyła list elektroniczny do niewłaściwego adresata. Przykłady można by mnożyć. Wszystkie one, bez względu na to, czy prowadzą do sytuacji tragicznych, czy komicznych, ukazują potencjalną „moc" rozmowy, moc wyparcia z umysłu ludzkiego wszelkiej innej aktywności i przełamania pragmatycznych ram, w których jest on zmuszony dziś funkcjonować. Ta swoista potęga rozmowy, ujawniająca się w jakże paradoksalny sposób w świecie, w którym mówi się przede wszystkim o komunikacji i wymianie informacji, wydaje się wskazywać, że dialogiczność – potrzeba swobodnej, nieograniczonej wymiany myśli poprzez ich werbalizację – stanowi niezmiernie istotną cechę bytu ludzkiego i jako taka „rozrywa" aksjologicznopragmatyczny gorset, w który wtłoczyliśmy kulturę współczesną.

Owo dowartościowanie rozmowy w epoce jej generalnego uwiądu powraca w niekiedy zaskakujący sposób w literaturze współczesnej. „Niemieckie pary po sześciu latach związku rozmawiają ze sobą średnio dziewięć minut dziennie, amerykańskie zaś cztery przecinek dwie"[4] – narzeka, przywołując badania naukowe, Loos, jeden z dwóch bohaterów powieści Markusa Wernera *Na zboczu.* Powieść ta, sama będąca w istocie kilkudniowym, nieustającym dialogiem bohaterów na temat sensu małżeństwa w kulturze współczesnej, często – także poprzez dygresje – nawiązuje do tematu rozmowy i jej degradacji w dzisiejszym świecie. W istocie, zatopieni w wymianie zdań, jakkolwiek irytujący się sobą nawzajem, Loos i Clarin (pierwszy z nich symbolizuje tradycję, drugi zaś nowoczesność) mogliby stać się postaciami z obrazów Magritte'a. „Rynek nie zostawia swoich ofiar na łasce losu, wykazuje się odpowiedzialnością"[5] – stwierdza Loos, analizując negatywny w jego przekonaniu wpływ komunikacji za pomocą urządzeń na stan świata. „Temu, kto jest pusty, proponuje, oczywiście nie za darmo, rozrywkę, przeciążonemu program przezwyciężania stresu plus kapsułki żeń-szenia, a osamotnionemu komórkę"[6] – kontynuuje. „Kilka lat temu, kiedy zaczął się wiadomy boom, uważałem komórkę za jakiś koszmar, za uciążliwą formę ekshibicjonizmu [...]. Moją niechęć podzielało wiele osób, które darzyłem szacunkiem, i nadal je tym szacunkiem darzę,

[4] M. W e r n e r, *Na zboczu*. tłum. R. Turczyn, PIW, Warszawa 2005, s. 13.
[5] Tamże, s. 25.
[6] Tamże.

jakkolwiek dzisiaj z ich torebek i kieszeni marynarek dobiegają już wiadome dźwięki. Dzisiaj już niewskazane jest krytykowanie tego zjawiska, no chyba że chcemy sobie zapracować na opinię osoby mało elastycznej. [...] Od momentu, kiedy jakaś tendencja się przyjmie, niezależnie jak będzie zwariowana, zyskuje prawo bytu. Jeśli większość coś robi i coś akceptuje, nie może to być złe: [...] oto logika głupoty. [...] Komórka mnie odstręcza, ponieważ dokonuje likwidacji prywatności i intymności, a przy okazji podwyższa poziom hałaśliwości świata. Jeszcze bardziej odstręczające jest dla mnie jednak to, że zastrzeżenia są zakazane. Jeśli wirus – obojętnie jakiego rodzaju – zaraził wszystkich, wtedy nie wolno już nazywać go wirusem. Na początku jeszcze tak, na początku człowiek ma jeszcze całe mnóstwo sojuszników. Im bardziej jednak nurt wzbiera, w im bardziej oczywisty, głupi, dyktatorski sposób zaczyna się zachowywać, tym więcej się ich wykrusza i weń wpada, a ja stoję zdrętwiały na brzegu i ostatnie, co do mnie krzyczą, i to chórem, to słowa «Tylko ten, kto się zmienia, pozostaje wierny sobie!», no i od razu okazuję się zwapniałym staruchem, który został na brzegu”[7]. Powieść nieżyjącego już Wernera, jednego z wybitnych współczesnych pisarzy szwajcarskich, ukazała się w roku 2004, a więc w początkowym dopiero okresie transformacji rozmowy w kulturze współczesnej w akty komunikacji. Najbliższe lata zapewne ujawnią, czy wirus, o którym mówi fikcyjna postać z jego książki, okaże się na tyle silny i trwały, że nawet kosztem „zwapnienia” nie sposób już będzie „zostać na brzegu”, że rozmawiając, nie doświadczymy już zapomnienia o rzeczach, które należałoby jednocześnie wykonywać, a postacie z obrazów Magritte’a staną się dla nas całkowicie zagadkowe.

[7] Tamże, s. 25n.

„Ethos" 33(2020) nr 1(129) 497-521
DOI 10.12887/33-2020-1-129-30

Maria FILIPIAK

ROZMOWA
Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2019

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
IX (2013), ss. 336
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. 960
VIII (2012) t. 2, ss. 952

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 592
I (2013) t. 2, ss. 983
II (2014) t. 1, ss. 938
II (2014) t. 2, ss. 949

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

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Pogłębiać dialog, by przezwyciężyć podziały* (Przemówienie do Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, 18 XI), NP I, s. 81-83; toż: *Approfondire il dialogo per superare le divisioni*, IGP I, s. 175-179.

1979

2. *Braterski dialog* (Przemówienie do przedstawicieli Organizacji Żydowskich, 12 III), NP II, 1, s. 221-223; też: *Un fraterno dialogo tra cristiani ed ebrei a vantaggio dell'umanità*, IGP II, 1, s. 528-535.

3. *Postępować naprzód w dialogu z Kościołami prawosławnymi* (Przemówienie do przedstawicieli Fundacji „Pro Oriente", 29 III), NP II, 1, s. 305-306; też: *Progredire nel dialogo con le Chiese Ortodosse*, IGP II, 1, s. 736-737.

4. *Słowo i miłość dla owocnego dialogu* (Przemówienie do Sekretariatu do spraw Niechrześcijan, 27 IV), NP II, 1, s. 423-425; też: *Parole e amore per un fruttuoso dialogo*, IGP II, 1, s. 998-1001.

5. *W rozmowie z Chrystusem o podstawach rodziny* (Audiencja generalna, 5 IX), NP II, 2, s. 117-121; też: *A colloquio con Cristo sui fondamenti della famiglia*, IGP II, 2, s. 234-236.

1980

6. *Dialog wewnątrz Kościoła* (Zapowiedź pielgrzymki do Nursji, 10 II), NP III, 1, s. 144-145; też: *Annuncio del pellegrinaggio a Norcia*, IGP III, 1, s. 362-364.

7. *Cała Ewangelia jest dialogiem z człowiekiem* (Czuwanie z młodzieżą, 1 VI), NP. III, 1, s. 717-723; też: *Tutto il Vangelo è un dialogo con l'uomo*, IGP III, 1, s. 1617-1629.

8. *Dialog teologiczny jest potrzebny do ukazania naszej chrześcijańskiej tożsamości* (Przemówienie do delegacji Patriarchatu Ekumenicznego z Konstantynopola, 28 VI), NP III, 1, s. 847-848; też: *Il dialogo teologico è strumento efficace per rivelare la nostra identità cristiana*, IGP III, 1, s. 1905-1909.

9. *Metoda i doktryna św. Tomasza w dialogu z kulturą współczesną* (Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, Castel Gandolfo, 13 IX), NP III, 2, s. 321-327; też: *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, IGP III, 2, s. 604-615.

10. *Wszyscy, zawsze i wszędzie, jesteśmy powołani do współpracy w Ewangelizacji* (Przemówienie w dniu misyjnym, 19 X), NP III, 2, s. 492-495; też: *Tutti, sempre, dappertutto, siamo chiamati a collaborare all'evangelizzazione*, IGP III, 2, s. 916-921.

11. *Wszyscy potrzebujemy nawrócenia* (Spotkanie z Radą Kościoła Ewangelickiego, 17 XI), NP III, 2, s. 644-648; też: *Siamo chiamati all'unità nel dialogo di verità e di amore*, IGP III, 2, s. 1253-1257.

12. *Głębia i bogactwo wspólnego dziedzictwa* (Przemówienie do przedstawicieli gminy żydowskiej, 17 XI), NP III, 2, s. 653-655; też: *La ricchezza della comune eredità ci apre al dialogo e alla collaborazione*, IGP III, 2, s. 1272-1286.

13. *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących* (Przemówienie do teologów, Altötting, 18 XI), NP III, 2, s. 683-687; też: *Irrinunciabile dialogo tra teologia e magistero*, IGP III, 2, s. 1332-1338.

14. *Dobroczynny dialog między nauką a teologią* (Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Stowarzyszenie „Nova Spes", 22 XII), NP III, 2, s. 887-890; też: *Nella ricerca della verità per l'uomo è benefico il dialogo tra scienza e teologia*, IGP III, 2, s. 1780-1785.

1981

15. *W rozmowie z Bogiem, Ojcem i Miłością* (Przemówienie do młodzieży, 8 III), NP IV, 1, s. 313-314; toż: *A colloquio con Dio, Padre e Amore*, IGP IV, 1, s. 645-646.

16. *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.

17. *Siła i powaga władzy wyraża się w dialogu, nie w przemocy* (Apel w sprawie Polski, 16 XII), NP IV, 2, s. 501-502; toż: *Non è impossibile tornare sulla strada del rinnovamento*, IGP IV, 2, s. 1146-1147.

1982

18. *Wzmocnić inicjatywy dialogu z niechrześcijanami* (Przemówienie do biskupów z Senegalu, 26 I), NP V, 1, s. 107-109; toż: *Intensificate le iniziative per il dialogo con i non cristiani*, IGP V, 1, s. 223-226.

19. *Waszą bronią jest dialog i współpraca* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 II), NP V, 1, s. 212-214; toż: *Siete gli specialisti del dialogo e della collaborazione*, IGP V, 1, s. 483-490.

20. *Był Papieżem Kościoła, dialogu i człowieczeństwa* (Przemówienie w Concesio, 26 IX), NP V, 2, s. 436-440; toż: *È stato il Papa della Chiesa, del dialogo, dell'umanità*, IGP V, 3, s. 567-573.

21. *Fakultet teologii jest uprzywilejowanym miejscem wielkiego dialogu między Kościołem a światem* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami teologii, Palermo, 21 XI), NP V, 2, s. 837-840; toż: *La facoltà di teologia è il luogo privilegiato del grande dialogo tra la Chiesa e il mondo*, IGP V, 3, s. 1387-1392.

22. *Dialog na rzecz pokoju – wezwaniem dla naszych czasów* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1983 r., 8 XII), NP V, 2, s. 904-912; toż: *Il dialogo per la pace una sfida per il nostro tempo*, IGP V, 3, s. 1542-1554.

1983

23. *Założenia i cele międzynarodowej działalności Stolicy Świętej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 15 I), NP VI, 1, s. 56-64; toż: *Il dialogo leale per la pace: linea d'azione della Santa Sede e modello dell'attività diplomatica*, IGP VI, 1, s. 119-132.

24. *Przemówienie w Belwederze* (Warszawa, 17 VI), NP VI, 1, s. 726-729; toż: *Che questo difficile momento diventi via di rinnovamento sociale*, IGP VI, 1, s. 1526-1531.

25. *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w rezydencji Prymasa* Polski, Warszawa, 17 VI), NP VI, 1, s. 729-731; toż: *Crediamo ancora in mondo diverso, tuttavia non in un altro*, IGP VI, 1, s. 1532-1536.

26. *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem* (Audiencja generalna, 17 VIII), NP VI, 2, s. 109-113; toż: *La coscienza morale è il luogo del dialogo di Dio con l'uomo*, IGP VI, 2, s. 255-263.

27. *Pewnego dnia jednym językiem sławić będziemy naszego Ojca w duchu i prawdzie* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, 11 IX), NP VI, 2, s. 197-199; toż: *Un giorno pregheremo il Padre con una sola lingua in spirito e verità*, IGP VI, 2, s. 452-456.

28. *Prawda historyczna o Lutrze niech podtrzymuje dialog na rzecz jedności* (Orędzie do kardynała Willebrandsa, 5 XI), NP VI, 2, s. 445-447; toż: *La verità storica su Lutero il dialogo per l'unità*, IGP VI, 2, s. 979-984.

29. *Radość i niepokój* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XI), NP VI, 2, s. 556-557; toż: *La via del dialogo non rimanga chiusa, sia ridata fiducia a tutti i popoli*, IGP VI, 2, s. 1196-1197.

30. *Adwent jest dialogiem z prawdą dla budowania prawdziwej kultury chrześcijańskiej* (Audiencja generalna, 10 XII), NP VI, 2, s. 612-615; toż: *L'avvento è dialogo con la verità per costruire una vera cultura cristiana*, IGP VI, 2, s. 1310-1315.

1984

31. *Dialog i współpraca między narodami są konieczne do przezwyciężenia napięć w świecie* (Akredytacja ambasadora Nowej Zelandii, 12 I), NP VII, 1, s. 28; toż: *Dialogo e cooperazione tra le nazioni necessari per ridurre le tensioni nel mondo*, IGP VII, 1, s. 58-60.

32. *Nie ma dnia do stracenia. Narody i bloki muszą podjąć prawdziwy dialog* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 14 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 16-17; toż: *Riproposti il dialogo e il negoziato come uniche strade per giungere a una pace vera*, IGP VII, 1, s. 69-86.

33. *Wymiar społeczny jest racją bytu nowoczesnego dziennikarstwa* (Audiencja dla dziennikarzy, 27 I), NP VII, 1, s. 81-86; toż: *Ai giornalisti: siamo compagni di viaggi nel servizio di pace tra gli uomini*, IGP VII, 1, s. 172-180.

34. *Wszyscy chrześcijanie są wezwani do dialogu z każdym wierzącym* (Przemówienie podczas zebrania plenarnego Sekretariatu do Spraw Niewierzacych, 3 III), NP VII, 1, s. 272-275; toż: *Tutti i cristiani sono chiamati a dialogare con ogni credente*, IGP VII, 1, s. 595-599.

35. *Pokoju nie można budować bez zastosowania środków społecznego przekazu i bez dialogu* (Przemowienie do uczestników zebrania Europejskiej Unii do Spraw Radia, 13 IV), NP VII, 1, s. 471-474; toż: *La pace non può essere costruita senza comunicazione e senza dialogo*, IGP VII, 1, s. 1011-1015.

36. *Wspierajcie dialog między narodami* (Akredytacja nowego ambasadora Tunezji, 27 IV), NP VII, 1, s. 522-524; toż: *All'ambasciatore tunisino: „Favorite il dialogo fra i popoli"*, IGP VII, 1, s. 1127-1129.

37. *Podzielona Korea jest symbolem sytuacji świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 4 V), NP VII, 1, s. 571-574; toż: *La sofferenza della Corea divisa è il simbolo del mondo diviso*, IGP VII, 1, s. 1243-1248.

38. *Dialog między Kościołem i kulturą podstawowy dla jutra ludzkiego* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Seul, 5 V), NP VII, 1, s. 581-584; toż: *Il dialogo tra Chiesa e cultura fondamentale per il futuro dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1264-1269.

39. *Odpowiedzialna prokreacja wymaga dialogu pomiędzy nauką, wiarą i teologią* (Przemówienie do uczestników dwóch kongresów na temat małżeństwa, rodziny i płod-

ności, 8 VI), NP VII, 1, s. 746-748: toż: *La procreazione responsabile esige il dialogo tra scienza, fede e teologia*, IGP VII, 1, s. 1637-1642.

40. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęcony zagadnieniu dialogu i misji, 10 VI), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 1, 4-5.

41. *Na drodze ku jedności* (Przemówienie do Światowej Rady Kościołów, 12 VI), NP VII, 1, s. 768-773; toż: *Una lunga storia comune che oggi fa riscoprire la comunione incompleta ma reale che esiste tra di noi*, IGP VII, 1, s. 1684-1694.

42. *Shalom* (Spotkanie ze wspólnotą żydowską, 13 VI), NP VII, 1, s. 790; toż: *Tutti siamo invitati a lavorare per la pace*, IGP VII, 1, s. 1729-1730.

43. *Zachęta dla biskupów greckich do zwiększenia wysiłków na rzecz ekumenizmu* (Przemówienie do biskupów, 25 VI), NP VII, 1, s. 886-888; toż: *I vescovi della Grecia esortati ad intensificare l'impegno ecumenico*, IGP VII, 1, s. 1930-1934.

44. *Pokój na świecie buduje się bez uprzedzeń i na drodze dialogu* (Przemówienie do Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, 6 VII), NP VII, 2, s. 13-14; toż: *La pace nel mondo si costruisce senza pregiudizi e con il dialogo*, IGP VII, 2, s. 29-32.

45. *W sprawach zasadniczych kapłan nie może milczeć* (Przemówienie podczas spotkania z księżmi i klerykami, Montreal, 11 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 14-15; toż: *La sfida della secolarizzazione richiede un accrescimento della fede innanzitutto nei sacerdoti*, IGP VII, 2, s. 428-437.

46. *Dialog i kroki ekumeniczne w wierności Ewangelii Chrystusa* (Przemówienie do uczestników posiedzenia Sekretariatu Jedności Chrześcijan, 16 XI), NP VII, 2, s. 611-613; toż: *Dialogo e cammino ecumenico nella fedeltà al Vangelo di Cristo*, IGP VII, 2, s. 1226-1231.

47. *Inicjatywy dialogu należy rozszerzyć na Kościoły lokalne* (Orędzie na uroczystość św. Andrzeja w Konstantynopolu, 26 XI), NP VII, 2, s. 653-654; toż: *Tradure sul piano locale le iniziative di dialogo*, IGP VII, 2, s. 1311-1313.

48. *Liturgia jest modlitwą, rozmową, słuchaniem i życiem* (Przemówienie do Rady Centrum Akcji Liturgicznej, 30 XI), NP VII, 2, s. 667-669; toż: *La liturgia è preghiera, colloquio, ascolto e vita*, IGP VII, 2, s. 1340-1343.

49. *Popieranie dialogu dla zjednoczenia dzisiejszego świata* (Księga pamiątkowa na cześć kard. Casaroli, 7 XII), NP VII, 2, s. 736-737; toż: *Promuovere il dialogo per unire il mondo d'oggi*, IGP VII, 2, s. 1524-1525.

50. *Sprawiedliwość i dialog jako odpowiedź na przemoc* (Akredytacja ambasadora Peru, 13 XII), NP VII, 2, s. 768-769; toż: *La giustizia e il dialogo come risposta alla violenza*, IGP VII, 2, s. 1582-1584.

51. *Umacniać pokój i sprawiedliwość wśród narodów na drodze konstruktywnego dialogu* (Akredytacja ambasadora Belgii, 20 XII), NP VII, 2, s. 787-788; toż: *Favorire nel dialogo costruttivo la pace e la giustizia tra i popoli*, IGP VII, 2, s. 1618-1620.

1985

52. *Dialog dotyczący jedności chrześcijan powinien zostać wprowadzony w życie ludzi i Kościołów lokalnych* (Przemówienie do grupy ekumenicznej, 7 I), NP VIII, 1, s. 18-19; toż: *Il dialogo per l'unità dei cristiani deve essere incarnato nella vita del popolo e delle Chiese locali*, IGP VIII, 1, s. 32-33.

53. *Wzajemność, solidarność, współpraca* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 12 I), NP VIII, 1, s. 31-41; tож: *La Chiesa disponibile come luogo di incontro e di dialogo al servizio della causa dell'uomo e della pace nel mondo*, IGP VIII, 1, s. 53-67.

54. *„Motywami duchowymi i idealnymi ożywiajcie każde spotkanie, każdy dialog z ludźmi"* (Przemówienie do policjantow, 19 I), NP VIII, 1, s. 76-77; тож: *„Animate con motivi spirituali e ideali ogni incontro, ogni dialogo con la gente"*, IGP VIII, 1, s. 136-137.

55. *Dialog ożywiony umiłowaniem prawdy* (Przemówienie do uczestników zebrania Sekretariatu dla Niewierzących, 22 III), NP VIII, 1, s. 378-381; тож: *Il dialogo con Dio e con l'uomo per non deludere quanti sono alla ricerca della fede e della speranza*, IGP VIII, 1, s. 688-693.

56. List apostolski […] do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży (26 III), NP VIII, 1, s. 411-435, p. 2; тож: Lettera Apostolica per l'„Anno Internazionale della Gioventù", IGP VIII, 1, s. 735-747.

57. *Żydzi i chrześcijanie* (Przemówienie do uczestników sympozjum w rocznicę „Nostra aetate", 19 IV), NP VIII, 1, s. 542-545; тож: *Le relazioni giudaico-cristiane sono parte dell'intima struttura delle nostre rispettive vocazioni*, IGP VIII, 1, s. 1077-1080.

58. *Ekumenizm jest istotną sprawą dla Kościoła* (Przemówienie do delegatów Krajowych Komisji Ekumenicznych, 27 IV), NP VIII, 1, s. 575-578; тож: *L'ecumenismo è vitale per la Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 1137-1141.

59. *Miasto spotkań i dialogu* (Przemówienie do mieszkańców Namur, 18 V), NP VIII, 1, s. 772-773; тож: *Namur: luogo d'accoglienza e di rispetto per l'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1497-1499.

60. *Zrozumienie i dialog* (Przemówienie podczas spotkania z muzułmanami, 19 V), NP VIII, 1, s. 779-780; тож: *Collaborazione fraterna per avvicinarsi a Dio*, IGP VIII, 1, s. 1511-1512.

61. *Kształtowanie kapłanów leży u podstaw konstruktywnego dialogu ze światem* (Przemówienie do biskupów, 4 VI), NP VIII, 1, s. 885-890; тож: *La formazione sacerdotale è alla base di un costruttivo dialogo con il mondo*, IGP VIII, 1, s. 1710-1719.

62. *Wierność Ewangelii i komunia z Kościołem w ciągłym dialogu pomiędzy wiarą a kulturą* (Przemówienie do biskupów Birmańskich, 7 VI), NP VIII, 1, s. 897-900; тож: *Fedeltà al Vangelo e comunione con la Chiesa nel continuo dialogo fra la fede e la cultura*, IGP VIII, 1, s. 1734-1739.

63. *Eucharystia jest wielką modlitwą o jedność* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami religii chrześcijańskich, 18 VIII), NP VIII, 2, s. 246-247; тож: *Il Congresso Eucaristico di Nairobi esprime l'irrevocabile impegno ecumenico della Chiesa*, IGP VIII, 2, s. 485-487.

64. *Jedność w Chrystusie przekracza podziały kulturalne i etniczne* (Przemówienie do biskupów Singapuru i Brunei, 6 IX), NP VIII, 2, s. 301-304; тож: *L'unità in Cristo trascende le divisioni culturali ed etniche*, IGP VIII, 2, s. 585-589.

65. *Dialog odpowiada na wezwanie Ducha Świętego* (Spotkanie z biskupami Kościoła luterańskiego Ameryki, 26 IX), NP VIII, 2, s. 396-397; тож: *Il dialogo risponde alle sfide dello Spirito Santo*, IGP VIII, 2, s. 775-777.

66. *Brak jedności między chrześcijanami utrudnia ewangelizację* (List do Przewodniczącego Luterańskiego Kościoła w Ameryce, 26 IX), NP VIII, 2, s. 397-400; тож: *La mancanza di unità tra i cristiani rende più difficile l'evangelizzazione*, IGP VIII, 2, s. 778-786.

67. *Pierwszeństwo współpracy na drodze ekumenicznej* (Przemówienie do grupy roboczej COE, 5 X), NP VIII, 2, s. 438-440; toż: *La priorità della collaborazione nel cammino ecumenico*, IGP VIII, 2, s. 860-863.

68. *Do biskupów należy głoszenie i obrona nauczania Kościoła w całej jego prawdzie* (Przemówienie do biskupów Filipińskich, 12 X), NP VIII, 2, s. 472-476; toż: *Ai Vescovi la consegna di proclamare e difendere l'insegnamento della Chiesa in tutta la sua autenticità*, IGP VIII, 2, s. 925-932.

69. *Trzeba wzmocnić modlitwę, studia i dialog, aby móc dojść do jedności wiary w prawdzie* (Przesłanie do Dimitriosa I, 30 XI), NP VIII, 2, s. 715-717; toż: *Intensificare la preghiera, lo studio ed il dialogo per giungere all'unità della fede nella verità*, IGP VIII, 2, s. 1392-1394.

70. *Oby Ten, który zapoczątkował w nas dobre dzieło, dokończył go* (Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego, 5 XII), NP VIII, 2, s. 731-732; toż: *Da questo Sinodo rinasca in tutti noi la volontà di unione e di dialogo*, IGP VIII, 2, s. 1420-1424.

1986

71. *Dialog i ewangelizacja* (Przemówienie do Papieskiej Rady Kultury, 13 I), NP IX, 1, s. 50-52; toż: *Il Sinodo 1985: L'inculturazione del Vangelo al cuore della missione della Chiesa nel mondo*, IGP IX, 1, s. 107-110.

72. *O jedność chrześcijan* (Audiencja generalna, 22 I), NP IX, 1, s. 78-82; toż: *La preghiera vicendevole per la ricomposizione della piena unità*, IGP IX, 1, s. 164-172.

73. *Dialog* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, 5 II), NP IX, 1, s. 160-163; toż: *La persona umana ha diritto alla libertà religiosa*, IGP IX, 1, s. 319-324.

74. *Dialog i koordynacja między kulturami* (Przemówienie w bibliotece Malatestańskiej, 9 V), NP IX, 1, s. 656-657; toż: *Colloquio e coordinamento tra le culture*, IGP IX, 1, s. 1302-1303.

75. *Negocjacje i dialog dla wyeliminowania niesprawiedliwości, która towarzyszy wojnie* (Akredytacja ambasadora Iraku, 27 VI), NP IX, 1, s. 966-967; toż: *Negoziato e dialogo per eliminare le ingiustizie che accompagnano le guerre*, IGP IX, 1, s. 1945-1946.

76. *Odpowiedzi na pytania dotyczące wiary, Kościoła, świata* (Dialog z młodzieżą, Lyon, 5 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 26-29; toż: *Fondata su Cristo la Chiesa ha un avvenire: anche da voi giovani dipende se sarà bello*, IGP IX, 2, s. 850-868.

77. *Szacunek, dialog, współpraca* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą żydowską, 7 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 29; toż: *„I nostri rapporti sono nettamente migliorati"*, IGP IX, 2, s. 958-959.

1987

78. *Powołaniem Chile jest porozumienie* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 24-25; toż: *Il messaggio di riconziliazione di Suor Teresa de los Andes*, IGP X, 1, s. 1018-1027.

79. *Jeżeli chcemy być posłuszni poleceniu Pana* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Augsburg, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 23-24; toż: *La stessa unanime testimonianza, elemento decisivo in tutti i processi del mondo*, IGP X, 2, s. 1588-1592.

80. *Dar dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z organizacjami żydowskimi, 11 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 24-25; toż: *Meditando sulla terribile sofferenza della „Shoà" la Chiesa avverte sempre più il legame con gli ebrei*, IGP X, 3, s. 379-385.

81. *Przybyłem tu, by uczestniczyć w dialogu ekumenicznym* (Homilia podczas nabożeństwa dla mieszkańców diecezji Charleston, Columbia, 11 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 26-27; toż: *Da Cristo dobbiamo apprendere come superare le divisioni tra i cristiani*, IGP X, 3, s. 394-397.

82. *In dialogo con le culture contemporanee per preparare la loro evangelizzazione* [W dialogu z kulturami współczesnymi – aby przygotować ich ewangelizację] (Przemówienie podczas spotkania z profesorami i studentami Uniwersytetu Laterańskiego, 9 XI), IGP X, 3, s. 1054-1059.

83. *Chcemy wypełnić to, czego Bóg pragnie dla swego Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w obecności Patriarchy Dimitriosa I, 6 XII), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 16; toż: *Realizzare un servizio di carità e di amore che sia riconosciuto dagli uni e dagli altri*, IGP X, 3, s. 1304-1309.

1988

84. *Euntes in mundum* (List apostolski z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej, 25 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 1, 3-5; toż: *„Euntes in Mundum"*, IGP XI, 1, s. 202-224.

85. *Nowe Dyrektorium Ekumeniczne* (Przemówienie do uczestników zebrania Sekretariatu Jedności Chrześcijan, 5 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 27.

86. *Bóg mówi po to, ażeby Go słuchano* (Spotkanie z młodzieżą, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5 bis, s, 13-14; toż: *Ascoltate la parola di Dio, ponetela all'interno del messaggio della vostra giovinezza*, IGP XI, 1, s. 955-959.

87. *Ciężar wspomnienia* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas pielgrzymki do Austrii, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 21-22; toż: *Terrasanta, Israele, Libano e Medioriente: dove le radici bibliche, storiche, religiose e culturali invocano la pace*, IGP XI, 2, s. 2124-2129.

1989

88. *Dialog w wierności prawdzie* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 26 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 26; toż: *„Speriamo che il cammino avviato conduca finalmente alla piena unità nella verità"*, IGP XII, 1, s. 186-191.

89. *Dążmy do tej jedności, której pragnął Chrystus* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Oslo, 1 VI), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 21-22; toż: *Non cerchiamo altro che quella pienezza di unità che Cristo voleva per la sua unica e sola Chiesa*, IGP XII, 1, s. 1425-1430.

90. *Nadszedł czas otwarcia nowego rozdziału chrześcijaństwa* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Trondheim, 2 VI), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 23; toż: *Apriamo nella storia un nuovo capitolo cristiano in risposta alle molte sfide di un mondo che cambia*, IGP XII, 1, s. 1447-1453.

91. *Jedność chrześcijan stanie się darem Boga w Jego czasie łaski* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Rejkiawik, 3 VI), ORpol. 10(1989) nr 7, s. 24-25; toż: *Il mondo si trova ad affrontare nuove sfide ma il Vangelo di Cristo è la nostra speranza*, IGP XII, 1, s. 1483-1489.

92. *Spotkanie przy stole Słowa* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Kopenhaga, 7 VI), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 30; toż: *Resta ancora molto da fare per rendere la Scrittura quello strumento di unità che il Signore vuole che sia*, IGP XII, 1, s. 1563-1568.

93. *Bez polemik i wzajemnej nieufności* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w katedrze luterańskiej, Upsala, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 25; toż: *Troveremo l'unità soltanto se accoglieremo la piena e autentica eredità di fede data da Cristo attraverso gli apostoli*, IGP XII, 1, s. 1601-1907.

94. *Deklaracja wspólna papieża Jana Pawła II i arcybiskupa Canterbury Roberta Runcie* (2 X), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 17; toż: *„Common Declaration"*, IGP XII, 2, s. 740-743.

95. *Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie* (Przemówienie podczas spotkania z przywódcami różnych religii, Dżakarta, 10 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 16-17; toż: *Una grande sfida: vivere nel dialogo*, IGP XII, 2, s. 834-840.

1990

96. *Ewangelizacja, dialog, praca dla wspólnego dobra* (Przemówienie do biskupów Mali, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 19-20; toż: *Il dialogo ecumenico è una componente della missione di evangelizzazione*, IGP XIII, 1, s. 267-271.

97. *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel* (Przemówienie na Hradczanach, Praga, 25 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 22-24; toż: *Gli eventi di cui siamo testimoni dimostrano che l'Europa unita non è un'utopia del Medio Evo ma un traguardo raggiungibile*, IGP XIII, 1, s. 965-974.

1991

98. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 3-30, p. 22, 23, 25; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

99. *List [...] do biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej* (31 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 36-37; toż: *I rapporti tra cattolici e ortodossi nella nuova situazione dell'Europa Centrale e Orientale*, IGP XIV, 1, s. 1377-1384.

100. *Nasze Kościoły są Kościołami siostrzanymi* (Nabożeństwo ekumeniczne, Białystok, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 52-53; toż: *Il dialogo nella verità, nella sincerità e nella carità, unica via per tendere alla piena unità*, IGP XIV, 1, s. 1511-1515.

101. *Wobec braci sama tolerancja to jeszcze za mało* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w ewangelickim kościele, Warszawa, 9 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 33-35; toż: *Il dovere di rispondere alla volontà di Cristo esige che restiamo saldi sulla via verso l'unità tra i cristiani*, IGP XIV, 1, s. 1620-1625.

102. *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za rozwój ekumenizmu* (Przemówienie podczas nabożeństwa ekumenicznego, Debreczyn, 18 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10,

s. 17-19; tож: *La Chiesa cattolica è impegnata nel movimento ecumenico con una decisione irrevocabile*, IGP XIV, 2, s. 340-346.

103. *Na drodze ku jedności w wierze* (Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego, 7 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 38-39; тож: *Unire gli sforzi delle Chiese cristiane per la nuova evangelizzazione*, IGP XIV, 2, s. 1326-1331.

104. *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju* (Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 4-6; тож: *I credenti uniti nella costruzione della pace*, IGP XIV, 2, s. 1332-1339.

1992

105. *Dialog między kulturami i wiarą* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-32; тож: *Suscitare una nuova cultura dell'amore e della speranza, ispirata dalla verità*, IGP XV, 1, s. 46-52.

106. *Musimy być ludźmi dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z muzułmańskimi przywódcami religijnymi, Dakar, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 16-18; тож: *Cristiani e musulmani hanno uno speciale dovere di agire attraverso il dialogo in favore della pace*, XV, 1, s. 391-396.

107. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o promocji kapłanów we współczesnym świecie (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63, p. 36; тож: Esortazione Apostolica Post-Sinodale *Pastores Dabo Vobis*, IGP XV, 1, s. 700-957.

108. *Świętość życia prowadzi ku jedności chrześcijan* (Przemówienie do przedstawicieli Światowej Rady Metodystów, 26 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 39-40; тож: *Rinnovato impegno al dialogo e alla collaborazione nel servizio del Vangelo*, IGP XV, 1, s. 988-990.

109. *Wzrastanie w prawdzie owocem dialogu ekumenicznego* (Przemówienie podczas spotkania z delegacją Światowej Federacji Luterańskiej, 23 IV), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 41-42; тож: *Dal dialogo, una più profonda comprensione del mistero della nostra salvezza*, IGP XV, 1, s. 1161-1163.

110. *Działajcie wspólnie w duchu dialogu* (Przemówienie do biskupów, kapłanów i wiernych z Haiti, 13 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 37; тож: *Profonda solidarietà e conforto per le prove crudeli del popolo haitiano*, IGP XV, 2, s. 362-365.

111. *Dialog może nam pomóc w dążeniu do pełnej jedności* (Przemówienie do rumuńskich uczestników ekumenicznego spotkania w Prato, 24 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 39; тож: *È necessario sviluppare un dialogo sereno tra le Chiese ortodossa e cattolica in Romania*, IGP XV, 2, s. 413-416.

112. *Podejmujmy szczery dialog, aby usuwać przyczyny nietolerancji i niezrozumienia* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzywyznaniowego, 13 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 32-33; тож: *È necessario un comune impegno per eliminare le intolleranze*, IGP XV, 2, s. 551-555.

1993

113. *Un costruttivo dialogo tra religione e scienza per fare luce sul mistero dell'uomo* [Konstruktywny dialog między religią a nauką może rzucić światło na tajemnicę

człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami stowarzyszeń psychiatrycznych i psychologicznych ze Stanów Zjednoczonych, 4 I), IGP XVI, 1, s. 13-15.

114. *Duch Boży prowadzi uczniów Chrystusa ku jedności* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 43-45; toż: *Preghiera e carità per ristabilire quella comunione piena che esisteva nel primo millennio tra la Chiesa Bizantina e la Chiesa di Roma*, IGP XVI, 1, s. 178-184.

115. *Zgoda i współpraca dla wspólnego dobra* (Przemówienie podczas spotkania z przywódcami różnych wspólnot religijnych, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 38-39; toż: *„Spero in una nuova era di dialogo costruttivo e di benevolenza"*, IGP XVI, 1, s. 408-409.

116. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie podczas wizyty w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, Erice, Sycylia, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-15; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

117. *Spotkanie dialogu i miłości braterskiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 49; toż: *L'impegno generoso di cattolici ed ortodossi verso la piena unità costituisce un contributo reale alla pacificazione e alla solidarietà tra i popoli*, IGP XVI, 1, s. 1437-1439.

118. *Podejmijmy na nowo dialog miłości* (Przemówienie do Patriarchy prawosławnego Kościoła Etiopii, 11 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 34-35; toż: *Cattolici e Ortodosssi non possono avere altro obiettivo se non la crescita e l'unità del popolo di Dio*, IGP XVI, 1, s. 1472-1475.

119. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47, p. 6, 13, 14, 17, 19, 22, 25; toż: Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

120. *Zadania dyplomatów w nowej sytuacji Europy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Wilno 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 14-16; toż: *La diplomazia ha il dovere di facilitare la vita democratica nelle Nazioni che escono da un regime totalitario*, IGP XVI, 2, s. 633-640.

121. *Na szlaku dialogu i budowania jedności chrześcijan* (Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich, 12 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 42-45; toż: *„Lasciamoci condurre dallo Spirito ad immaginare nuove prospettive ecumeniche con quella creatività che è propria dei Santi"*, IGP XVI, 2, s. 1450-1456.

1994

122. *Prowadźmy dalej dialog teologiczny* (Przemówienie do delegacji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola, 28 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 11-12; toż: *Come gli apostoli Pietro e Paolo, anche noi, nelle nostre tradizioni orientale e latina, siamo al servizio della stessa ed unica missione*, IGP XVII, 1, s. 1250-1253.

123. *W duchu dialogu i współpracy* (Przemówienie do ambasadora Państwa Izrael przy Stolicy Apostolskiej, 29 IX), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 35-36; toż: *Il dialogo tra i popoli nel Medio Oriente non è più un'utopia*, IGP XVII, 2, s. 420-430.

124. *Orędzie [...] na XXXII Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (18 X), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 5-7; toż: *Pastorale giovanile e pastorale vocazionale sono complementari*, IGP XVII, 2, s. 505-510.

1995

125. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50, p. 21, 28, 35, 48, 51, 68, 73; toż: Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

126. Encyklika *Ut unum sint* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31; toż: Lettera Enciclica *Ut Unum Sint*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1570.

127. *Problem ekumeniczny* (Audiencja generalna, 12 VII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 48-49; toż: *Il problema ecumenico*, IGP XVIII, 2, s. 99-108.

128. *Drogi ekumenizmu* (Audiencja generalna, 26 VII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 49-50; toż: *Le vie del cammino ecumenico*, IGP XVIII, 2, s. 136-145.

129. *Działalność ekumeniczna* (Audiencja generalna, 2 VIII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 50-51; toż: *L'azione ecumenica*, IGP XVIII, 2, s. 155-165.

130. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* [...] o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000 (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40, p. 8, 16, 38, 49, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 79, 88, 92, 94, 102, 103, 137, 139; toż: Esortazione Apostolica [...] *Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

1996

131. *Dialog, świadectwo, współpraca* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Afryki, 14 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 18-19; toż: *Non abbiate paura di essere una Chiesa che irradia la sua luce nel rispetto delle altre tradizioni umane e spirituali*, IGP XIX, 1, s. 979-984.

132. *List Apostolski [...] na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 4-6; toż: *„Anzitutto rendo grazie al mio Dio, per mezzo di Gesù Cristo, riguardo a tutti voi"*, IGP XIX, 1, s. 1014-1028.

133. *Dialog chrześcijaństwa z kulturą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Maribor (Słowenia), 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 16-18; toż: *Questa è l'ora della verità per l'Europa*, IGP XIX, 1, s. 1296-1300.

134. *W kierunku porozumienia i zbratania narodów* (Audiencja generalna, 26 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 4-5; toż: *I diritti dell'uomo, delle nazioni, della giustizia internazionale e della solidarietà, capisaldi di una nuova stagione storica*, IGP XIX, 1, s. 1619-1629.

135. *Duchowa pielgrzymka katolików i prawosławnych ku Jubileuszowi* (Przemówienie do delegacji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola, 29 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 41; toż: *Il Grande Giubileo del 2000 possa essere una celebrazione comune di Gesù Cristo, nostro Signore*, IGP XIX, 1, s. 1645-1647.

136. *Jedność Wschodu i Zachodu sprawą całego Kościoła* (Homilia podczas nabożeństwa Moleben w Bazylice Watykańskiej, 6 VII), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 34-35; toż: *„Non dobbiamo darci pace finché le divisioni tra noi non abbiano ceduto il posto all'unità di tutti i battezzati"*, IGP XIX, 2, s. 47-51.

137. *Chrystus pragnie, aby wszyscy stanowili jedno* (Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Watykańskiej, 7 VII), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 35-36; toż: *Celebrare il IV Centenario dell'Unione di Brest è come varcare una storica soglia*, IGP XIX, 2, s. 55-59.

138. *Bogactwo Kościoła Wschodu i Zachodu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 VII), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 37; toż: *Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia: grandi Concili, momenti di grazia*, IGP XIX, 2, s. 60-62.

139. *Quando la ricerca sembra sfiorare misteriose frontiere, il dialogo tra fede e scienza diviene più urgente e ricco di prospettive* [Kiedy badania wydają się dotykać granic tajemnicy, dialog między wiarą a nauką staje się naglący i bogaty w perspektywy] (List do uczestników sesji Papieskiej Akademii Nauk, 29 XI), IGP XIX, 2, s. 787-789.

140. *Musimy dążyć do odzyskania jedności* (Homilia podczas nieszporów, 5 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 36-37; toż: *L'omelia durante la celebrazione dei Vesperi nella Chiesa dei Santi Andrea e Gregorio al Celio*, IGP XIX, 2, s. 891-898.

1997

141. *Wspólna odpowiedzialność za budowanie jedności* (Audiencja generalna, 22 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 12-13; toż: *Ecumenico spirituale e dialogo teologico nel cammino verso il Grande Giubileo*, IGP XX, 1, s. 130-136.

142. *Nadszedł czas, aby podjąć na nowo braterski dialog* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Wspólnoty muzułmańskiej, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 16--17; toż: *È il tempo di riprendere un dialogo sincero di fraternità*, IGP XX, 1, s. 690-691.

1998

143. *Ku pełnej jedności w prawdzie* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 19 II), ORpol 19(1998) nr 5-6, s. 43-44; toż: *L'atmosfera di fraternità ritrovata tra i cristiani aiuti ad approfondire il dialogo per superare le difficoltà sulla via della piena unione*, IGP XXI, 1, s. 400-403.

144. *W poszukiwaniu jedności chrześcijan w Europie* (Przemówienie do Wspólnoty Komitetu Rady Konferencyjnej Episkopatów Europy i Konferencji Kościołów Europy, 20 II), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 44-45.

145. *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia* (Przemówienie do członkow Episkopatu Austrii, 21 VI), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 31-34; toż: *„Non abbandonate il dialogo! Che tutti siano una cosa sola, in mondo che l'Austria creda!"*, IGP XXI, 1, s. 1454-1464.

146. *Encyklika dialogu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 VIII), ORpol 19(1998) nr 11, s. 54-55; toż: *Ricordo del Venerato predecessore, il Servo di Dio Paolo VI a vent'anni dalla morte*, IGP XXI, 2, s. 106-107.

147. *Dialog między kulturą, nauką i wiarą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Zagrzeb, Chorwacja, 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 10-11; toż: *Il servizio all'uomo è il punto d'incontro tra la Chiesa ed il mondo scientifico e culturale*, IGP XXI, 2, s. 642-646.

1999

148. *Poszukujcie wytrwale dróg dialogu* (Przemówienie do biskupów Ukrainy, 25 III), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 38-40; toż: *„Attraverso una coraggiosa tensione mis-*

sionaria siano abbattute le barriere create dalla desolante oppressioni di settant'anni di ateismo militante", IGP XXII, 1, s. 619-625.

149. *Dawać świadectwo o Bogu Ojcu w dialogu z wyznawcami wszystkich religii* (Audiencja generalna, 21 IV), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 51-52; toż: *Testimoniare Dio Padre in dialogo con tutti gli uomini religiosi*, IGP XXII, 1, s. 785-791.

150. *Dialog z Żydami* (Audiencja generalna, 28 IV), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 44-45; toż: *Il dialogo con gli Ebrei*, IGP XXII, 1, s. 834-843.

151. *Dialog z islamem* (Audiencja generalna, 5 V), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 45--46; toż: *Il dialogo con l'Islam*, IGP XXII, 1, s. 882-890.

152. *Dialog z wielkimi religiami świata* (Audiencja generalna, 19 V), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 46-47; toż: *Il dialogo con le grandi religioni mondiali*, IGP XXII, 1, s. 1002-1010.

153. *Prawda, która wyzwala* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum naukowego poświęconemu Janowi Husowi, 17 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 39-40; toż: *La figura storica di Jan Hus da punto di contesa può diventare un soggetto di dialogo, di confronto e di approfondimento comune*, IGP XXII, 2, s. 1206-1209.

2000

154. *Na drodze do pełnej jedności Ciała Chrystusa* (Przemówienie na Otwarcie Drzwi Świętych i nabożeństwo ekumeniczne, 18 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 14-16; toż: *„Da questa Basilika io spingo avanti lo sguardo verso il nuovo millennio: in un futuro non lontano i cristiani, finalmente riconciliati possano tornare a camminare insieme come unico popolo"*, IGP XXIII, 1, s. 80-85.

155. *Wiara, ufność i miłość w perspektywie dialogu międzyreligijnego* (Audiencja generalna, 29 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 36-37; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva del dialogo interreligioso*, IGP XXIII, 2, s. 972-986.

156. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29: toż: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

2001

157. List Apostolski *Novo Millennio Ineunte* (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23, p. 54, 55, 56; toż: *„Novo Millennio Ineunte"*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

158. *W trosce o dialog wiary z kulturą* (List […] do kard. E.C. Szoki, 8 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 36-37; toż: *Attraverso il dialogo con la cultura la Chiesa porta nel nuovo millennio i tesori del pensiero e dell'esperienza della sua tradizione bimillenaria*, IGP XXIV, 1, s. 313-314.

159. *Zadania szkoły katolickiej dzisiaj* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Szkół Europy, 28 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 34-35; toż: *Nella società multiculturale del nostro tempo „le scuole cattoliche in Europa sono chiamate ad essere comunità dinamiche di fede e di evangelizzazione"*, IGP XXIV, 1, s. 803-806.

160. *Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny* (Przemówienie podczas wizyty w meczecie, Damaszek, 6 V), ORpol. 22(2001) nr 7-8, s. 30-31; toż: *Le nostre due grandi comunità religiose sono comunità in dialogo rispettoso e non comunità in conflitto*, IGP XXIV, 1, s. 903-906.

161. *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.

162. *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.

163. *Miłość i sprawiedliwość początkiem człowieczeństwa* (Przemówienie powitalne, Astana (Kazachstan), 22 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 14-15; toż: *Con il dialogo, non con le armi si risolvono le controversie*, IGP XXIV, 2, s. 374-381.

164. *Dialog i współpraca drogą do rozwoju i pokoju* (Przemówienie do ambasadora Japonii, 29 X), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 39-40; toż: *Il terrorismo non può assolutamente aprire la via al riconoscimento di un'ideologia, né condurre ad un Sistema di governo in un Paese*, IGP XXIV, 2, s. 629-632.

165. *Duchowość dialogu* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, 9 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 45-46. „*Quando nascono conflitti, la pace può essere soltanto il risultato di un processo di riconciliazione, e ciò richiede sia umiltà sia generosità"*, IGP XXIV, 2, s. 680-682.

2002

166. *Kultura dialogu* (List z okazji spotkania zorganizowanego przez Kongres Żydów Europejskich, 25 I), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 9-10; toż: *Lettera al Cardinale Walter Kasper in occasione del Congresso Ebraico Europeo*, IGP XXV, 1, s. 112-113.

167. *Potrzebny jest dialog i solidarność* (Przemówienie do ambasadora Korei, 14 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 24-25; toż: *La Chiesa cattolica in Corea testimone di perdono, di giustizia e di pace per una nuova era di concordia*, IGP XXV, 1, s. 356-358.

168. *Czytajcie i rozważajcie Ewangelię oraz żyjcie nią* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Rzymu, 21 III), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 35-36; toż *Giovani del nuovo millennio, questa sera vi consegno il Vangelo. Buon cammino verso Toronto!*, IGP XXV, 1, s. 413-416.

169. *Potrzebny jest dialog z kulturą, nauką i oświatą* (Przemówienie do członków Międzynarodowego Ośrodka Katolickiego przy UNESCO, 10 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 26-27; toż: *„Accogliete le grandi sfide culturali del nostro tempo apportando risposte degne della persona umana"*, IGP XXV, 1, s. 717-719.

170. *Religie i kultury między konfliktem i dialogiem* (Przesłanie do uczestników XVI Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie", 29 VIII), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 6-7; toż: *Da Palermo si irradi la luce dello „spirito di Assisi" sull'area del Mediterraneo, in particolare sulla Terra Santa precipitata in una spirale che pare di violenza inarrestabile*, IGP XXV, 2, s. 228-230.

171. *Idźmy wspólną drogą dialogu, prawdy i miłości* (Przemówienie podczas audiencji dla Patriarchy Teoktysta, 12 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 8-10; toż: *Il discorso del Santo Padre*, IGP XXV, 2, s. 447-450.

172. *Kościół potrzebuje sztuki, aby głosić orędzie Ewangelii* (Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury, 19 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 33-34; toż: *Si intensifichi un fecondo dialogo con gli artisti contemporanei per favorire l'incontro e l'abbraccio fra la Chiesa e l'arte*, IGP XXV, 2, s. 570-572.

2003

173. Adhortacja apostolska [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39, p. 6, 7, 10, 11, 18, 19, 23, 24, 25, 106; toż: Esortazione Apostolica Post-Sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

174. *Rozwijamy dialog prawdy i miłości* (Przemówienie do delegacji Ekumenicznego patriarchatu Konstantynopola, 28 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 42-43; toż: *„Il consolidamento dell'unità e dell'identità europea esige che i cristiani svolgano un ruolo specifico nel processo di integrazione"*, IGP XXVI, 1, s. 1084-1087.

2004

175. *Dialog wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni Wrocławia i Opola, 8 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 55; toż: *„Il dialogo vivificante tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo"*, IGP XXVII, 1, s. 28-29.

176. *Dialog ekumeniczny przynosi owoce* (Audiencja genralna, 21 I), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 13-14; toż: *I cristiani: autentici operatori della pace di Cristo della quale il mondo ha bisogno*, IGP XXVII, 1, s. 79-83.

177. *Współpraca i twórczy dialog* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Szczecińskiego i Wydziału Teologicznego, 27 I), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 56-57; toż: *„Spero che i giovani di tutta la regione Nord-Ovest della Polonia abbiano maggiori possibilità di acquisire la scienza filosofica e teologica"*, IGP XXVII, 1, s. 106-107.

178. *Znaczenie dialogu z wyznawcami innych religii* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji 40. rocznicy jej powstania, 15 V), ORpol 25(2004) nr 9, s. 47; toż: *I cristiani sanno di poter contribuire all'edificazione della pace nel mondo, coltivando una profetica sete di giustizia e di libertà*, IGP XXVII, 1, s. 609-611.

179. *Nowy etap dialogu miłości* (Przemówienie do wykładowców i studentów z Prawosławnego Intsytutu Teologicznego, 29 VI), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 51; toż: *Al gruppo di professori e di docenti dell'„Institut de Théologie Ortodoxe d'Études Supérieures" di Chambésy*, IGP XXVII, 1, s. 866-867.

180. *O dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli* (Przemówienie do Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 7 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 32; toż: *La rivelazione cristiana*

illumina la ricerca del dialogo e della convivenza tra gli uomini su una base etica comune, IGP XXVII, 2, s. 353-354.

181. *Prawdziwa demokracja wymaga praworządności* (Przemówienie do ambasadora Iraku, 15 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 45; toż: *Possa il governo iracheno risolvere i contrasti e i conflitti attraverso il dialogo e il negoziato, facendo ricorso alla forza militare solo in casi estremi*, IGP XXVII, 2, s. 566-568.

2005

182. *Nasz dialog umacnia się* (Przemówienie do delegacji ekumenicznej, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 11-12; toż: *Le radici cristiane dell'Europa sono vitali per il futuro del Continente*, IGP XXVIII, s. 48.

183. *40. rocznica ogłoszenia Deklaracji „Nostra aetate"* (Przemówienie do delegacji Fundacji „Pave the Way", 18 I), ORpol 26(2005) nr 4, s. 18-19; toż: *Rafforziamo il dialogo tra ebrei e cattolici: „Shalom alechem"*, IGP XXVIII, s. 61.

184. *Szybki rozwój* (List apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu, 24 I), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 35-39; toż: *„Il rapido sviluppo"*, IGP XXVIII, s. 94-104.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie konklawe, 20 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 4-6; toż: *„Nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa*, IB I, s. 1-7.

2. *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 23 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 9; toż: *Responsabilità etica degli operatori della comunicazione nella ricerca della verità e nella salvaguardia della centralità e della dignità della persona*, IB I, s. 17-19.

3. *Nie możemy uchylać się od dialogu prawdy* (Przemówienie podczas audiencji dla delegacji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola, 30 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 20-21; toż: *„Un cammino che ha visto crescere la speraza di un solido «dialogo della verità» e di un processo di chiarificazione teologica e storica"*, IB I, s. 305-308.

4. *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem* (Przemówienie podczas wizyty w synagodze kolońskiej, 19 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 16-18; toż: *„La Chiesa cattolica si impegna, lo riaffermo, per la tolleranza, il rispetto, l'amicizia e la pace fra tutti i popoli, le culture e le religioni"*, IB I, s. 429-433.

5. *Dialog i współpraca* (Przemówienie do naczelnych rabinów Izraela, 15 IX), ORpol. 26(2005) nr 11-12, s. 23-24; toż: *Ai Rabbini Capo di Israele*, IB I, s. 549-550.

6. *Aby każdy miał zapewniony chleb powszedni* (Przesłanie do dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 12 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 10-11; tож: *La Chiesa incoraggia un vero dialogo delle culture per aumentare la capacità di nutrire la popolazione mondiale nel rispetto della biodiversità*, IB I, s. 656-658.

2006

7. *Służba wierze służbą radości* (Przemówienie do Kongregacji Nauki Wiary, 10 II), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 52-53; тож: *„Il servizio alla fede è anche un servizio alla gioia"*, IB II, 1, s. 172-175.

8. *Rozwijajcie dialog ze współczesną kulturą* (Przemówienie do autorów i redaktorów czasopisma „La Civiltà Cattolica", 17 II), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 52-53; тож: *Rinnovarsi leggendo correttamente i „segni dei tempi"*, IB II, 1, s. 191.

9. *Gościnność, dialog, szacunek* (Przemówienie do uczestników sesji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 33-34; тож: *Accoglienza e dialogo interreligioso nel rispetto reciproco sono quanto mai utili per superare pregiudizi e chiusure mentali*, IB II, 1, s. 601-603.

10. *Trzeba odrzucić przemoc i podjąć dialog* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 28-29; тож: *Cessi il fuoco. Subito*, IB II, 2, s. 66-67.

11. *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny* (Przemówienie do ambasadorów o większości muzułmańskiej, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 39-40; тож: *„Il dialogo interreligioso e interculturale: una necessità per costruire insieme un mondo di pace"*, IB II, 2, s. 348-350.

12. *Dialog miłości i dialog prawdy uczniów Chrystusa* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, 17 XI), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 11-13; тож: *„È l'ecumenismo dell'amore che può risolvere la ricerca della piena verità tra i cristiani"*, IB II, 2, s. 629-632.

13. *Dialog i braterstwo* (Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 28 XI), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 16-17; тож: *Roma – L'incontro con i giornalisti prima del decollo dall'aeroporto Leonardo da Vinci*, IB II, 2, s. 697-699.

14. *Jesteśmy powołani do prawdziwego dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z przewodniczącym Urzędu ds. Religii, 28 XI), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 18-19; тож: *Siamo chiamati a perseverare lungo la via del dialogo nel rispetto, nell'amicizia, nel comune desiderio di vivere in pace*, IB II, 2, s. 700-703.

2007

15. Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 4-42, p. 7, 15, 23, 29, 70, 78, 89; тож: Esortazione Apostolica Post-Sinodale *Sacramentum Caritatis*, IB III, 1, s. 292-451.

16. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; тож: *Centralità della persona, dimensione comunitaria, fecondo dialogo tra fede e cultura*, IB III, 1, s. 720-723.

17. *List [...] do Biskupów, do Kapłanów, do Osób Konsekrowanych oraz do Wiernych Świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej* (27 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 4-17; toż: *Lettera ai Vescovi, ai Presbiteri, alle Persone Consacrate e ai Fedeli Laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare Cinese*, IB III, 1, s. 942-947.

18. *Szkoła dialogu nauki i wiary* (Przemówienie do wykładowców i słuchaczy XI Szkoły Letniej Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, 11 VI), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 49; toż: *„La vostra piccola comunità internazionale divenga un segno promettente di una maggiore collaborazione scientifica a beneficio della famiglia umana"*, IB III, 1, s. 1065-1066.

2008

19. *Kapłani muszą być przygotowani do dialogu ze współczesnymi kulturami* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 27-29; toż: *Formare sacerdoti per il confronto con le culture di oggi*, IB IV, 1, s. 109-112.

20. *Ojczyzna wolności religijnej i wzór „zdrowej laickości"* (Audiencja generalna, 30 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 31-33; toż: *Nella patria della libertà religiosa per il dialogo e la pace*, IB IV, 1, s. 693-697.

21. *Autentyczny dialog powinien być drogą wiary* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, 7 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 19-20; toż: *Il dialogo esige formazione e discernimento per scoprire la verità*, IB IV, 1, s. 961-963.

22. *Dialog Kościoła z państwem jest wciąż otwarty* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej, Paryż, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 9-11; toż: *Tra Chiesa e Stato un dialogo più aperto e positivo*, IB IV, 2, s. 265-269.

23. *Budował braterski dialog na Wschodzie i Zachodzie* (Przemówienie na zakończenie Mszy św. w 50. rocznicę wyboru Jana XXIII, 28 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 37-38; toż: *Ha aperto in Oriente e Occidente orizzonti di fraternità e dialogo*, IB IV, 2, s. 569-572.

2009

24. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni* (Orędzie na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 5-7; toż: *„Nuove tecnologie, nuove relazzioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia"*, IB V, 1, s. 123-127.

25. *Ziarno nadziei dla świata* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, 30 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 17; toż: *Il mondo ha bisogno di segni visibili di unità*, IB V, 1, s. 174-175.

26. *Oby chrześcijanie, żydzi i muzułmanie mogli żyć w pokoju w Ziemi Świętej* (Przemówienie do członków delegacji Wielkiego rabinatu Izraela, 12 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 48-49; toż: *„Cristiani ebrei e musulmani vivano in pace in Terra Santa"*, IB V, 1, s. 372-373.

27. *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy* (Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod uniwersytet katolicki, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Pregiudizio e violenza sfigurano la religione*, IB V, 1, s. 756-759.

28. *Posłuszeństwo prawdzie umożliwia dialog* (Spotkanie z organizacjami zaangażowanymi w dialog międzyreligijny, 11 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 25-27; toż: *C'è bisogno di un dialogo genuino delle culturale e delle religioni*, IB V, 1, s. 790-793.

29. *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.

30. *Potrzeba odwagi, by poskromić żądzę odwetu* (Przemówienie w obozie dla uchodźców, Betlejem, 13 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 37-38; toż: *Un onesto dialogo per il diritto a una sovrana patria palestinese*, IB V, 1, s. 812-814.

31. *Historia mozolnej wędrówki Boga z grzeszną ludzkością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 60; toż: *Il dialogo tra le religioni apre il mondo alla giustizia e alla pace*, IB V, 1, 854-858.

32. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35, p. 4, 26, 29, 30, 31, 56, 57, 59, 76; toż: Lettera Enciclica [...] *Caritas in Veritate,* IB V, 1, s. 1105-1246.

2010

33. *Tradycja i dialog z kulturami* (Przemówienie do akademii papieskich, 28 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 21-22; toż: *Confronto con le diverse culture per armonizzare ragione e fede e costruire un autentico umanesimo cristiano*, IB VI, 1, s. 129-132.

34. *Dialog i braterska współpraca na drodze do jedności* (Spotkanie ekumeniczne, Pafos, 4 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 9-10; toż: *Dialogo e cooperazione fraterna nel cammino verso l'unità*, IB VI, 1, s. 845-847.

35. *Dialog między religiami musi się toczyć na rożnych płaszczyznach* (Spotkanie z przedstawicielami innych relgii, Twickenham, 17 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 18-19; toż: *Ponti di amicizia tra le religioni*, IB VI, 2, s. 226-229.

36. *Dialog między kulturami wzbogaca całą wspólnotę* (Przemówienie pożegnalne, Birmingham, 19 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 44-45; toż: *Il dialogo tra culture e religioni arricchisce l'intera comunitá*, IB VI, 2, s. 273-274.

37. *Nowe i kreatywne języki, pozwalające prowadzić dialog ze wszystkimi* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury, 13 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 26-28; toż: *Linguaggi nuovi e creativi per dialogare con tutti*, IB VI, 2, s. 829-832.

38. *Słuchanie Boga na pustyni świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 5 XII), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 53; toż: *„In ascolto di Dio nel deserto del mondo"*, IB VI, 2, s. 963-967.

2011

39. *Miejsce braterskiego dialogu wierzących z niewierzącymi* (Przesłanie wideo z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu, 25 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 10-11; toż: *Spazi di dialogo e di fraternità tra credenti e non credenti*, IB VII, 1, s. 370-373.

40. *Kościół sprzyja spotkaniu i dialogowi* (Przemówienie do uczestników 17. Zgromadzenia Europejskiej Unii Nadawców (EBU), 30 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 50-51; toż: *Al servizio della gente per il cammino della società*, IB VII, 1, s. 542-545.

41. *Mosty dialogu między ludami i narodami* (Przemówienie do mieszkańców Wenecji, 7 V), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 23-24; toż: *Ponti di dialogo tra popoli e nazioni*, IB VII, 1, s. 602-604.

2012

42. *Wielowiekowe więzi kamedułów z anglikanami* (Homilia podczas Nieszporów w kościele Świętych Andrzeja i Grzegorza w Rzymie, 10 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 48-50; toż: *Scegliere Cristo, speranza di ogni uomo*, IB VIII, 1, s. 285-289.

43. *Zaufanie i dialog fundamentem przyszłości* (Przemówienie do delegacji Latynoamerykańskiego Kongresu Żydowskiego, 10 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 25-26; toż: *Fiducia nel dialogo per il futuro dell'umanità*, IB VIII, 1, s. 557-558.

44. *Dialog i pojednanie na Bliskim Wschodzie* (Apele Benedykta XVI o pokój przed podróżą do Libanu, 9 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 4.

45. *Milcząca siła, która zwycięża hałaśliwe moce* (Audiencja generalna, 19 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 42-44; toż: *Quella forza silenziosa che vince il rumore delle potenze*, IB VIII, 2, s. 773-780.

2013

46. *Na drogach dialogu zrozumienia i pojednania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 17-18; toż: *Gesti concreti di dialogo, di comprensione e di riconciliazione*, IB IX, s. 6-7.

FRANCISZEK

2013

1. *Prześladowanie, do którego podżega książę świata* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 4 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 29.

2. *W drodze do jedności* (Audiencja dla arcybiskupa Canterbury i prymasa Wspólnoty Anglikańskiej Justina Welby'ego, 14 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 32-33; toż: *L'impegno per la ricerca dell'unità tra i cristiani non deriva da ragionidi ordine pratico, ma dalla volontà stessa del Signore Gesù Cristo*, IF I, s. 324-326.

3. *Pokora i wolność w dialogu z Bogiem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 58-59; toż: *Gesù non impone mai, Gesù è umile, Gesù invita*, IF I, s. 509-511.

4. *Nie należy ignorować „rewolucji czułości", która spowodowała wcielenie Słowa* (Przemówienie podczas spotkania z członkami komitetu koordynacyjnego CELAM, 28 VII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 25-29; toż: *Rinnovamento della Chiesa e dialogo con il mondo attuale*, IF I, 2, s. 114-123.

5. *Nie ma pokoju bez dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z uczniami i nauczycielami japońskiej szkoły, 21 VIII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 46; toż: *Mitezza e dialogo*, IF I, 2, s. 185-186.

6. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (Rzym 24 XI), p. 238-257; toż: Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, IF I, 2, 537-681.

7. *Teolodzy są pionierami dialogu z kulturami* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 35-36; toż: *Siate pionieri del dialogo della Chiesa con le culture*, IF I, 2, s. 723-725.

2014

8. *Główną drogą pokoju jest dialog* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 15-19; toż: *Dalla chiusura solo distruzione, aprisi alla Cultura dell'Incontro*, IF II, 1, s. 37-44.

9. *Rozmowa z Bogiem* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 21 I), w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s.479-481.

10. *Pomost dialogu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 24 I), w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 484-486.

11. *W jaki sposób prowadzi się dialog?* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami azjatyckimi w sanktuarium w Haemi, 17 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 18-20; toż: *Dialogo si fa con empatia non formule*, IF II, 2, s. 146-151.

12. *Pokojowe współistnienie różnych religii jest możliwe* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami rządu i władz państwowych, Tirana, 21 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 10-11; toż: *Non invochi Dio chi compie violenze*, IF II, 2, s. 270-272.

13. *Europa potrzebuje dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami w samolocie do Rzymu, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 18-19.

14. *Owoce dialogu* (Audiencja generalna, 3 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 52-53; toż: *In Turchia viaggio di pace e per il dialogo ecumenico*, IF II, 2, s. 717-723.

2015

15. *Dialog otwiera drogę do współpracy* (Spotkanie z przedstawicielami lankijskich wspólnot religijnych w Kolombo, 13 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 10-11.

16. *Rozmawiać to słuchać bliźniego* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 IV), w: *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 437-439.

17. Encyklika *Laudato si.* W trosce o wspólny dom (24 V), p. 163-201.

18. *Nasz dialog musi być kontynuowany* (Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Katolickiego i Ekumenicznej Rady Kościołów, 23 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 39-40.

19. *Naszą metodą jest dialog* (Przemówienie podczas spotkania z episkopatem Stanów Zjednoczonych Ameryki w Waszyngtonie, 23 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 27-31.

20. *Troszczmy się o siebie nawzajem i o świat stworzony* (Audiencja generalna, 28 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 37-39.

2016

21. *Staliśmy się przyjaciółmi i braćmi* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej synagodze, 17 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 19-20.

22. *Co się z tobą stało, Europo?* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Franciszkowi Nagrody Karola Wielkiego, 6 V), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 30-34.

23. *Dialog i poszanowanie dla wszystkich mieszkańców Kaukazu* (Audiencja generalna, 5 X), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 34-35.

24. *Dialog jest wyrazem wielkiej potrzeby miłości Boga* (Audiencja jubileuszowa, 22 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 43-44.

2017

25. *Od dialogu do współpracy* (Przemówienie do przedstawicieli Konferencji Rabinów Europejskich Rady Rabinicznej Ameryki i Komisji Wielkiego Rabinatu Izraela, 31 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 14.

2018

26. *Jak demaskować fałszywe wiadomości?* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2018 r., 24 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 4-7.

27. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19 III), p. 16, 23, 66, 82, 149, 150, 156, 172, 173.

28. *Miłosierdzie rodzi nadzieję* (Przemówienie do misjonarzy miłosierdzia, 10 IV), ORpol. 39(2018) nr 5, s. 11-16.

29. *Mosty dialogu między kontynentami* (Przesłanie do uczestników międzynarodowej konferencji teologów w Sarajewie, 11 VII), ORpol. 39(2018) nr 8-9, s. 36-37.

30. *Prośmy o dary dialogu i cierpliwości* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w Wilnie, 22 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 18-19.

31. *Jeśli nie będzie rozbrzmiewała muzyka Ewangelii* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w luterańskiej katedrze, Ryga, 24 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 28-30.

32. *Kto nie przyjmuje zaproszenia na przyjęcie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 XI, streszczenie), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 35-37.

33. *Dwie różne logiki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 XI, streszczenie), ORpol. 39(2018) nr 12, s.37-39.

34. *Dobra polityka służy pokojowi* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2019 r., 8 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 4-6, p. 5.

2019

35. *„Kultura nadużyć" raną zadaną wiarygodności Kościoła* (List do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, 1 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 7-11.

36. *Dialog między chrześcijaństwem i islamem ma decydujące znaczenie dla pokoju na świecie* (Audiencja generalna, 6 II), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 11-12.

NOTY O AUTORACH

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, doktor habilitowany, politolog, psycholog. Studia z zakresu politologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie (od 2007 r.) adiunkt w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary badań: metodologia nauk społecznych i humanistycznych, filozofia polityczna, historia myśli politycznej, historyczne zmiany rozumienia pojęć politycznych: wolności, sprawiedliwości i demokracji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (2016); *Obywatel – nie idiota. Myślenie polityczne dla początkujących* (2017).

Bartłomiej B r ą ż k i e w i c z, doktor, rosjoznawca, literaturoznawca. Studia z zakresu rosjoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2009 r. pracownik UJ w Krakowie, obecnie adiunkt w Zakładzie Antropologii Kultury Rosyjskiej Instytutu Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych.

Członek Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności.

Główne obszary badań: literaturoznawstwo rosyjskie, antropologia kultury rosyjskiej (w szczególności choroba psychiczna w kontekstach: religijnym, społecznym i politycznym; filozofia i antropologia Petersburga).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Psychiatria radziecka jako instrument walki z opozycją polityczną w latach 1918-1984* (2004); *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej* (2011).

Piotr D u c h l i ń s k i, doktor habilitowany, profesor AIK, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

W latach 2003-2007 asystent w Katedrze Bioetyki na Wydziale Filozoficznym UPJP II w Krakowie, od 2009 r. wykładowca na tej uczelni. Od 2008 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie, obecnie kierownik Katedry Etyki i Filozofii Społecznej oraz zastępca dyrektora Szkoły Doktorskiej AIK. Współzałożyciel i wicedyrektor Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko SJ w Krakowie.

Główne obszary badań: metodologia nauk humanistycznych (zwłaszcza nauki o kulturze i filozofia), metafilozofia, epistemologia oraz etyka ogólna (w nurcie tomistycznym, fenomenologicznym i analitycznym), aksjologia fenomenologiczna, współczesna filozofia polska XX w. (zwłaszcza wybrane szkoły i koncepcje w dziedzinie metodologii i filozofii nauki), filozofia chrześcijańska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej* (2014); *O normatywności w etyce* (współautor, 2015); *Inspiracje chrześcijańskie w etyce* (współautor, 2016); *Odsłony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne* (2016); *Etyka a fenomen życia* (współautor, 2017); *Etyka a problem nihilizmu* (współautor, 2019); *Tadeusz Ślipko SJ* (współautor, 2019).

Artur G r a b o w s k i, doktor habilitowany, profesor UJ, literaturoznawca, pisarz. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1998 r. pracownik Wydziału Polonistyki UJ, obecnie Katedry Historii Literatury Polskiej XX wieku.

Członek PEN Clubu i Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Polonistycznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: poezja i dramat XX wieku, komparatystyka, związki estetyki z filozofią i teologią, poetyka literatury, teoria teatru.

Najważniejsze książki naukowe: *Wiersz – forma i sens* (1999); *Klatka z widokiem* (2004); *Uzmysłowienia* (2010); *Herbert-Hermes. Konteksty nowoczesności w esejach, dramatach i wierszach Zbigniewa Herberta* (2013); *Prawdziwy Dramat Teatru. O metateatrze i metadramacie Bogusława Schaeffera* (2017). Tomy poetyckie: *Z didaskaliów. 1986-89* (1991); *Pojedynek. 1990-96* (1998); *Ziemny początek* (2000); *Szary człowiek* (2007); *Jaśnienie* (2011); *Ładne kwiatki* (2018); *Wersje (wierszy z lat 1986-2017)* (2018). Dramaty i proza: *Do trzech razy sztuka* (1999); *Vrline zapadne civilizacije* (2008); *Trzy, cztery – tragedia!* (2015); *Am (dziennik z drugiej strony)* (2018).

Ks. Waldemar G r a c z y k, profesor, historyk. Studia z zakresu teologii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, z zakresu historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1996-2011 pracownik Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Od 2001 r. zatrudniony na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obecnie kierownik Katedry Historii Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Historycznych. W latach 2015-2018 członek Komitetu Nauk Historycznych PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego (Oddział w Katowicach), Towarzystwa Naukowego Płockiego, Ogólnopolskiej Sekcji Historyków Kościoła

Wyróżniony Medalem Komisji Edukacji Narodowej oraz Złotym Krzyżem Zasługi.

Główne obszary zainteresowań badawczych: episkopat mazowiecki na tle polityki mazowieckiej i polskiej, diecezja płocka, klasztory na terenie Mazowsza i Małopolski, kultura książki oraz księgozbiory historyczne, monastycyzm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Stanisław Łubieński, pasterz, polityk i pisarz (1573-1640)* (2005); *Opaci i przeorzy klasztoru oo. Cystersów w Szczyrzycu od XIII do XX wieku* (współautor, 2006); *Księgi rękopiśmienne i stare druki w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Z dziejów kultury polskich bibliotek kościelnych w dawnych wiekach* (współautor, 2010); *Testamenty książąt Lubartowiczów-Sanguszków. Wybór tekstów źródłowych z lat 1750-1876* (współred., 2011); *Księgozbiór klasztoru-eremu karmelitów bosych w Czernej od XVII do końca XIX wieku. Studium z dziejów kultury intelektualnej i duchowej* (2011); *Klasztor karmelitów bosych w Czernej od pierwszej połowy XVII do końca XIX wieku. Dzieje, kultura, ludzie* (współautor, 2014); Erazm Józef Filek, *Katakumby dwidziestego wieku. Wileńszczyzna – Kazachstan – Wileńszczyzna. Przeżycia karmelity bosego i duszpasterza z lat 1939-1958* (współred., 2016); *Zespoły proweniencyjne zasobu inkunabułów i starych druków Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Właściciele, użytkownicy, bibliofile* (współautor, 2017).

Włodzimierz K a c z o c h a, profesor, filozof, etyk. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii (doktoranckie) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza.

W latach 1980-1993 wykładowca filozofii w Akademii Muzycznej w Poznaniu. Od 1993 r. profesor nadzwyczajny: do 2003 r. na Uniwersytecie Zielonogórskim, a następnie profesor zwyczajny na Uniwersytecie Ekonomicznym (do 2009 r.). W latach 2009-2016 profesor zwyczajny w Wyższej Szkole Zarządzania i Bankowości w Poznaniu, a obecnie w Europejskiej Wyższej Szkole Biznesu w Poznaniu.

Członek European Art Center (w Atenach). Członek ogólnopolskiej kapituły nagród w konkursach „Przedsiębiorstwo Fair Play".

Główne obszary badań: filozofia społeczna, etyka (w szczególności etyka biznesu, etyka ekologiczna i etyka turystyki).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kultura. Studia z historii myśli* (1991); *Demokracja. Studia z dziejów myśli w Polsce* (1999); *Transformacja i wartości: aksjologiczne aspekty transformacji ustrojowej w Polsce* (współred., 1997); *Filozofia cywilizacji i kultury: teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku* (1998); *Konta eton Haintenker ton Kafka kai ton Aristotel* (2002); *Filozoficzne i empiryczne zagadnienia współczesnej demokracji* (red., 2003); *Demokracja proceduralna oraz republikańska* (2004); *Studia z filozofii XX wieku* (2008); *Filozofia społeczna* (2015); *Etyka w turystyce* (współautor, 2017).

Ks. Marek L i s, doktor habilitowany, teolog komunikacji. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Institut Catholique de Paris, z zakresu nauk o komunikacji społecznej (doktoranckie) na Pontificia Università Salesiana w Rzymie.

W latach 1999-2002 redaktor naczelny Radia Plus w Opolu. Od 2000 r. pracownik Uniwersytetu Opolskiego, w latach 2016-2019 prodziekan Wydziału Teologicznego, a od 2019 do 2020 r. zastępca dyrektora Instytutu Nauk Teologicznych UO.

Członek Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami, Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, Stowarzyszenia Homiletów Polskich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teologia filmu i teologia mediów.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Audiowizualny przekład Biblii* (2002); *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002* (oprac., 2002); *Ukryta religijność kina* (red., 2002); *100 filmów biblijnych. Leksykon* (2005); *Figury Chrystusa w „Dekalogu" Krzysztofa Kieślowskiego* (2013); *Światowa encyklopedia filmu religijnego* (współred., 2007); *Cinematic Transformations of the Gospel* (red., 2013); *Kieślowski czyta Dekalog* (współred., 2014); *Krzysztof Zanussi. Przewodnik teologiczny* (2015). *SIGNIS and Cinema. Looking for God Behind the Screen* (red., 2016); *Mosty, nie mury – 5 lat pontyfikatu Franciszka* (red., 2018); *Po co światu teologia? 25 lat Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego* (red., 2019); *Studia Filmoznawcze. Święci na ekranie filmowym* (współred., 2019); *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku* (2019).

Ks. Ryszard M o ń, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1982-1999 pracownik Akademii Teologii Katolickiej, następnie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – do 2018 r.; w latach 2008-2016 dyrektor Instytutu Filozofii UKSW. Od 1982 r. pracownik Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka i antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości rozwinięcia koncepcji E. Lévinasa* (1999); *Fenomén krásy v reflexii ruského a slovanského myslenia 20. storočia?* (współred., 2011); *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności* (2011); *O normatywności w etyce* (współautor, 2015); *Inspiracje chrześcijańskie w etyce* (współautor, 2016); *Etyka a fenomen życia* (współautor, 2017); *Etyka a problem nihilizmu* (współautor, 2019); *Styczeń* (red., współautor, 2019).

Magdalena S a g a n i a k, doktor habilitowany, profesor UKSW, literaturoznawca, filozof. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1994-1999 zatrudniona na stanowisku redaktora w Redakcji Słowników Języka Polskiego Wydawnictwa Naukowego PWN. Od 1999 r. pracownik naukowy Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie kierownik Zakładu Metodologii Badań Literackich.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej i Brązowym Krzyżem Zasługi.

Główne obszary badań: teoria literatury, poetyka teoretyczna, estetyka, historia literatury okresu Romantyzmu (w szczególności zagadnienie doświadczenia wewnętrznego i mistyki w późnej twórczości Juliusza Słowackiego), metodologia badań literackich, badania interdyscyplinarne, teoria poznania, filozofia języka.

Autorskie publikacje książkowe: *Mistyka i wyobraźnia. Słowackiego romantyczna teoria poezji* (2000); *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego* (2009); *Strukturalizm. Pytania otwarte* (2016), *Logos Słowackiego. Struktura myśli i tekstu* (w druku).

Redaktor serii „Interdyscyplinaria". Współredaktor monografii z tej serii: *Medytacja. Sposób poznania, postawa intelektualna, gatunek dyskursu* (2010); *Nieskończoność. Badania interdyscyplinarne* (2017); *Społeczeństwo polskie dziś. Samoświadomość – uznanie – edukacja* (2018); *Byt. Badania interdyscyplinarne* (2019); *Czasoprzestrzeń. Badania interdyscyplinarne* (2020); *Odpowiedzialność za słowo* (w druku).

Ks. Jerzy S i k o r a, doktor habilitowany, profesor UKSW, literaturoznawca, homiletyk, poeta. Studia z zakresu teologii i filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik Wydziału Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i Stowarzyszenia Homiletów Polskich.

Wyróżniony m.in. Nagrodą im. Brata Alberta, Medalem Zygmunta Glogera i Odznaką Honorową „Zasłużony dla Kultury Polskiej"

Główne obszary zainteresowań badawczych: współczesna literatura polska, związki między kaznodziejstwem a literaturą piękną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Londyńska grupa literacka „Merkuriusza" i „Kontynentów"* (2000); *Od Słowa do słowa. Literackość współczesnych kazań* (2008); *Twórczość kaznodziejska ks. Józefa Tischnera. Studium literacko-homiletyczne* (2012); *„Żywe ryby na piasku". Poeci londyńskich „Kontynentów"* (2019). Najważniejsze tomy poetyckie: *Szukam błękitu* (1991), *Zrywanie dekoracji* (1993), *Jestem złodziejem światła* (1995, Nagroda Literacka im. Józefa Czechowicza); *Chińska porcelana. Wybór wierszy* (2016).

Rafał S o l e w s k i, doktor habilitowany, profesor UP, teoretyk sztuki. Studia z zakresu teatrologii i historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1994-1996 pracownik Cricoteki, a w latach 1995-2002 Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie. Od 2001 r. zatrudniony na Wydziale Sztuki Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, wieloletni kierownik Katedry Teorii Sztuki i Edukacji Artystycznej i redaktor naczelny „Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis. Studia de Arte et Educatione".

Główne obszary badań: sztuka współczesna, teoria sztuki, estetyka i filozofia, relacje sztuk wizualnych i literatury, w szczególności w zakresie poetyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Franciszek Mączyński (1874-1947), krakowski architekt* (2005); *Synteza i wypowiedź. Poezja i filozofia w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku* (2007); *Skrytość piękna. Idealizm i problem tożsamości w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku* (2015); *Viatoris. Który pokonuje drogę. Ponowoczesny romantyzm Piotra Jargusza / Viatoris, Who Hits the Road Hard. Postmodern Romanticism of Piotr Jargusz* (2016); *Wypatrując. Idea człowieczeństwa i hermeneutyka tożsamości osobowej we współczesnych sztukach wizualnych* (2016); *Umiar i namiętność. Życie i sztuka Janusza Orbitowskiego / Moderation and Passion. The Life and Art of Janusz Orbitowski* (2019). Pomysłodawca i współautor tomu *Dziedzictwo i odpowiedź w sztuce współczesnej / Heritage and Response in Contemporary Art* (2018).

Robert S r o k a, doktor, etyk biznesu. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2014 r. wykładowca Akademii Leona Koźmińskiego, współpracownik Katedry Przedsiębiorczości i Etyki w Biznesie.

Członek Rady Biznesu UKSW i Polskiego Stowarzyszenia Etyki Biznesu EBEN Polska.

Laureat konkursu „Pióro odpowiedzialności" organizowanego przez Forum Odpowiedzialnego Biznesu.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka biznesu (w szczególności społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw i standardy etyczne), filozofia polityki, etyka sztucznej inteligencji i nowych technologii

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Etyka i prawa człowieka w biznesie* (2015).

Ks. Stanisław S u w i ń s k i, doktor habilitowany, profesor UMK, teolog. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Do 2001 r. wykładowca teologii duchowości w Wyższym Seminarium Duchownym w Toruniu, obecnie pracownik Katedry Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości i Polskiego Towarzystwa Teologicznego (Oddział w Toruniu).

Główny obszar zainteresowań badawczych: duchowość stanów życia w Kościele.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Duchowość Sióstr Pasterek* (2002); *Dynamizm miłości w życiu duchowym chrześcijanina. Studium na podstawie pism ojca Franciszka Varillona* (2013); *Wychowanie do świętości* (2014); *Drogi nadziei* (2015); *Ideał życia chrześcijańskiego w świetle wybranych pism św. Grzegorza Wielkiego* (2017); *Przebudźcie świat! – wypełnić wiernie misję w Kościele* (współred., 2015); *Świadkowie radości – praktyka życia konsekrowanego* (współred., 2015); *„Sequela evangelica" – tożsamość życia konsekrowanego* (współred., 2015); *Odkryć dar Chrztu Świętego* (współred., 2017); *Żyć łaską Chrztu Świętego* (współred., 2017); Bł. M. Karłowska, *Dziełko o pracy* (oprac., 2019).

Magdalena S z p u n a r, doktor habilitowany, profesor UJ, socjolog, medioznawca.

Kierownik Zakładu Nowych Mediów w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia i antropologia internetu, nowe media, medioznawstwo, kultura cyfrowego narcyzmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Media a polityka* (red., 2007); *Media – między władzą a społeczeństwem* (red., 2007); *Paradoksy internetu. Konteksty społeczno-kulturowe* (red., 2011); *W stronę nowych mediów* (2010); *Internet w procesie realizacji badań* (2010); *Społeczne konteksty nowych mediów* (2011); *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego* (2012); *Kultura cyfrowego narcyzmu* (2016); *Imperializm kulturowy internetu* (2017); *(Nie)potrzebna wrażliwość* (2018); *Kultura algorytmów* (2019).

Jan W a d o w s k i, doktor habilitowany, profesor PWr, filozof. Studia z zakresu filozofii i teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1996-2013 adiunkt na PWT we Wrocławiu. Od 2004 r. pracownik Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej, obecnie kierownik Zespołu Antropologii Filozoficznej i Etyki.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, filozofia dialogu, filozofia techniki, filozofia społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne* (1997); *Encyklika „Fides et ratio" a świat współczesny* (20l0); *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia* (2013); *Więź i synteza. Projekt filozofii intualnej* (2019).

Ks. Wojciech W o j t y ł a, doktor, filozof. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, z zakresu filozofii (doktoranckie) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2019 r. adiunkt w Katedrze Teorii i Historii Prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia prawa, etyka ogólna i społeczna, antropologia filozoficzna, filozofia kultury, myśl filozoficzna Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Transcendencja i uczestnictwo. Wprowadzenie do myśli filozoficznej Jana Pawła II* (2017); *Alfabet Jana Pawła II* (2018); *Między osobą a wspólnotą. Kategoria uczestnictwa w myśli społecznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II* (2019).

Ks. Bogdan Z b r o j a, doktor habilitowany, teolog. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 1997 r. pracownik PAT (od 2009 r. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II) w Krakowie, obecnie wykładowca w Katedrze Teologii i Informatyki Biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym UPJP2.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie i Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: biblistyka, lingwistyka, archeologia biblijna i środowisko biblijne (Ziemia Święta).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Znaczenie terminów własnych Ewangelii św. Marka dla jej teologii* (2011); *Ekologiczne przesłanie Biblii* (współautor, 2019).

Ireneusz Z i e m i ń s k i, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1991-2000 pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy, w latach 1999-2000 kierownik Zakładu Filozofii i Socjologii. Od 2000 r. zatrudniony na Uniwersytecie Szczecińskim, od 2002 do 2019 r. kierownik Zakładu Filozofii Współczesnej, obecnie pracownik Instytutu Filozofii i Kognitywistyki. W latach 2001-2008 profesor Wyższej Szkoły Humanistycznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie (w latach 2003-2006 prorektor do spraw nauki).

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Central European Society for Philosophy of Religion. Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: filozofia współczesna, filozofia religii, w szczególności zagadnienie śmierci.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999, nagroda Ministra Edukacji Narodowej); *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2004, dodruk 2015); *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina* (2006); *Metafizyka śmierci* (2010); *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (2013); *Eschatologia filozoficzna* (2016, Nagroda Znaku i Hestii im. ks. Józefa Tischnera); *Religia jako idolatria* (2020).

CONTENTS
Ethos 33, no. 1 (129) (2020)

ON DIALOGUE AND CONVERSATION

From the Editors, Rozmowa: łaska chwili (P. M.). 5
From the Editors, Conversation: The Grace of the Moment (P. M.) 12
J o h n P a u l II, Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001) 21
J o h n P a u l II, Dialogue Between Cultures for a Civilization of Love and Peace (Message for the celebration of the World Day of Peace 1 January 2001) 34

DIALOGUE: TOWARDS UNDERSTANDING

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, Why Politics Mutilates Conversation: A Pessimistic Comparative Analysis with an Optimistic Conclusion 49
DOI 10.12887/33-2020-1-129-05
Magdalena S a g a n i a k, How to Understand the Other? Bakhtin and Habermas 69
DOI 10.12887/33-2020-1-129-06
Bartłomiej B r ą ż k i e w i c z, Confronting the Present Time: A Dialogic Nature of the Contemporary Petersburg Text 91
DOI 10.12887/33-2020-1-129-07

CULTURE IS DIALOGUE

Artur G r a b o w s k i, A Poetic Theology and the Poetry of Faith: An Essay on Indirect Dialogue Which Is Nevertheless Possible 119
DOI 10.12887/33-2020-1-129-08
Marek L i s, Conversations in Films and in front of the Screen: On the Complexity of the Dialogical Nature of Films. 164
DOI 10.12887/33-2020-1-129-09

Rafał S o l e w s k i, The Dialogical Context of a Work of Art: An Attempt to Apply Władysław Stróżewski's Concept of the Dialectic of Creativity to Selected Modern Instances of Performance Art and Video Installation 179
DOI 10.12887/33-2020-1-129-10

THE DIALOGICAL BASIS OF AN ECONOMY

Włodzimierz K a c z o c h a, Towards Positive Competition and Social Solidarity: Ethical Values and Standards in a Free-Market Economy 207
DOI 10.12887/33-2020-1-129-11
Robert S r o k a, Engagement of Stakeholders as a Basic Element of the Contemporary Standards of Business Ethics and Conduct: An Insight into Ethical Argumentation 236
DOI 10.12887/33-2020-1-129-12

CONVERSATION AS GOOD

Magdalena S z p u n a r, Making Conversation without Conversing: On the Crisis of Human Communication 257
DOI 10.12887/33-2020-1-129-13
Jan W a d o w s k i, (Con)versation as Verbal Expression Accomplished through the Epiphany of 'Face to Face' Co-being: Considerations Inspired by the Philosophy of Emmanuel Lévinas 272
DOI 10.12887/33-2020-1-129-14
Jerzy S i k o r a, "A Master of Conversation and Encounter": The Phenomenon of Dialogue in the Sermons of Fr. Józef Tischner 290
DOI 10.12887/33-2020-1-129-15
Bogdan Z b r o j a, Building Oneself and the Community: The Importance of Faith in the Epistle of St. Jude 313
DOI 10.12887/33-2020-1-129-16

ON BEING ONESELF BY BEING TRUTHFUL TO ONESELF
The Category of Self-transcendence, according to Tadeusz Styczeń

Ryszard M o ń, Autonomy as Self-transcendence in Truth: On the Ethics Rooted in the Lived Experience of History and of the Eternal Truths 329
DOI 10.12887/33-2020-1-129-17
Stanisław S u w i ń s k i, To Be Oneself in order to Go beyond Oneself: Reflections on the Issue of Self-transcendence, as worked out by Tadeusz Styczeń and Karol Wojtyła–John Paul II . . . 352
DOI 10.12887/33-2020-1-129-18

Wojciech W o j t y ł a, Transcendence and Participation as Keys to Understanding the Person: A Contribution to the Anthropology of Karol Wojtyła–John Paul II 365
DOI 10.12887/33-2020-1-129-19
Piotr D u c h l i ń s k i, Thinking (*cogito*) or Knowing (*cognosco*)? Thomistic Epistemology at the Heart of the Ethics of Tadeusz Styczeń 383
DOI 10.12887/33-2020-1-129-20

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Ireneusz Z i e m i ń s k i, Noninvolvement as an Expression of Opposition: Pilate's Gesture referred to the Conceptual Universe of Karol Wojtyła's *The Acting Person* 413
DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Waldemar G r a c z y k, "Vivemus, mi Sarbievi, Deo et Patriae." On Sublime Matters, Daily Concerns, and the Commonwealth, in the Correspondence between Stanisław Łubieński and Maciej Kazimierz Sarbiewski. 443
DOI 10.12887/33-2020-1-129-22

NOTES AND REVIEWS

Mateusz C h r ó l, Pharmacology and Ideology: On Moral Controversies over the Pharmaceutical Industry (review of Emilia Kaczmarek's *Gorzka pigułka: Etyka i biopolityka w branży farmaceutycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2019) 459
Janusz M a r i a ń s k i, World Youth Day: The Junction between Institutional Religion and Popular Culture (review of Ewa Stachowska's *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*, Warszawa: Zakład Wydawniczy Nomos, 2019) 464
Ryszard S t r z e l e c k i, To Think in Accordance with the Sacred (review of Joanna Michalczuk's *Między zwątpieniem a nadzieją: Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018). 470
Books recommended by *Ethos* (Robert Piłat, *O rozsądku i jego szaleństwach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019; Zofia Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze: Teologia poetów polskich*, Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2019). 474

REPORTS

Zbigniew P a ń p u c h, *Philosophia perennis* Facing the Problems of Modern Man ("Who is Man?" The 22nd International Symposium on Metaphysics in the series „Tasks of Modern Metaphysics," KUL, Lublin, 5 Dec. 2019) 479
Kamil S z y m a ń s k i, Philosophy Encounters History and Tradition (11th Polish Philosophical Congress, KUL, Lublin, 9–14 Dec. 2019) 484

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Dorota C h a b r a j s k a, The Phenomenon of Conversation. 491

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – Conversation: A Bibliography of the Addresses of John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2019. 497
DOI 10.12887/33-2020-1-129-30

Notes about the Authors. 523

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

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. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie" poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie procesu redakcyjnego, jeśli autor nie wyraża zgody na dostosowanie strony formalnej tekstu do stylu edytorskiego czasopisma bądź nie dotrzymuje terminów.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

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 (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię załącznikową zawierającą pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy oraz redaktorów, a także pełnymi nazwami wydawnictw).

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

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 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 przygotowywaniem.

Ghostwriting i guestauthorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów" dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach" ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty", „pokaż adiustację" ani „rejestruj zmiany".

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

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 (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą pragniemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł.

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania), np.

> 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 (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron), np.

> 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 (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np.

> 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. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony, np.

> B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła, np.

> B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

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.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła", w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny. Prosimy nie stosować skrótów: nn., passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

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. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.
W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować fragmentów prac Davida Hume'a za ich przekładami na język włoski.

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 prawem autorskim.

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.

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 2016: 56.66. 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
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. 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
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 2020: 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:

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)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)

W najbliższych numerach:

* Dom
* Rzeczy
* Władza
* Głupota

Cena brutto: 20 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024

www.ethos.lublin.pl