

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 134
kwiecień-czerwiec 2021

JĘZYK

W numerze m.in.

Tomasz GARBOL

* Wysubtelnienia niezwykłych
poruszeń wyobraźni

Piotr STALMASZCZYK

* Pytania o język i świat

Magdalena SAGANIAK

* Langage

Marcin TRYBULEC

* Język jako materialny
artefakt poznawczy

Ewa WĄCHOCKA

* Mówiące ciało

Stefan SAWICKI

* Dlaczego Norwid?



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, 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

Arkadiusz BAGŁAJEWSKI, Mariusz BARTOSIAK, Maria BERKAN-JABŁOŃSKA
Magdalena DANIELEWICZOWA, Andrzej DĄBROWSKI, Józef DĘBOWSKI, ks. Krzysztof GÓŹDŹ
Maciej GROCHOWSKI, Arkadiusz GUT, ks. Marek JAGODZIŃSKI, Małgorzata JAKUBOWSKA
Henryk KARDELA, Lilianna KIEJZIK, Zdzisław KIJAS OFMConv, Lechosław LAMĘŃSKI
Maria Luz C. VILCHES, Joanna MICHALCZUK, Zbigniew MIKOŁEJKO, Marko MODIANO
Paweł NOWAK, Tereza OBOLEVICH, Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, ks. Rafał J. PASTWA
Teresa PASZKOWSKA, Brygida PAWŁOWSKA-JĄDRZYK, Michał PIEKARSKI, Monika PRZYBYSZ
Mirosław PRZYLIPIAK, Beata PRZYMUSZAŁA, Andrzej STOFF, ks. Grzegorz STRZELCZYK
Sławomir SZTAJER, Paweł TARANCZEWSKI, Jan WAWRZYŃIAK, Patrycja WŁODEK
Paweł WOJCIECHOWSKI, Zofia ZARĘBIANKA, Alicja ŻYWCZOK

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).
Fragменты artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 600 egz.



ETHOS

Rok 34
2021 nr 2(134)

JĘZYK

- * Od Redakcji – Alienacja z języka? (D.Ch.) 5
- * From the Editors – Alienation from Language? (D.Ch.) 13
- * JAN PAWEŁ II – Kryzys języka – kryzys jedności? 23
- * JOHN PAUL II – The Crisis of Language—the Crisis of Unity? 27

WYPOWIEDZIEĆ TRANSCENDENCJĘ

- * Alan DONAGAN – Czy w kulturze postchrześcijańskiej można racjonalnie wierzyć w nicejskie credo? (tłum. J.K. Teske, M. Iwanicki) 33
DOI 10.12887/34-2021-2-134-05
- * Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Rozwój języka doktrynalnego w służbie wiary 57
DOI 10.12887/34-2021-2-134-06
- * Tomasz GARBOL – Wysubtelnienia niezwykłych poruszeń wyobraźni. Romantyczne źródła uprzywilejowania języka sztuki 77
DOI 10.12887/34-2021-2-134-07
- * Dymitr ROMANOWSKI – Powrót do Ojców i dialog z duchem czasu. Hermeneutyka teologiczna Gieorgija Fłorowskiego 91
DOI 10.12887/34-2021-2-134-08

ZROZUMIEĆ JĘZYK

- * Piotr STALMASZCZYK – Pytania o język (i świat) 109
DOI 10.12887/34-2021-2-134-09
- * Magdalena SAGANIAK – Langage. Zdolność do władania językiem w świetle badań lingwistycznych, filozoficznych i literackich 123
DOI 10.12887/34-2021-2-134-10

- * Marek HETMAŃSKI – „Dostrzec to, co wspólne”. Metafory w Ludwiga Wittgensteina analizach filozoficznych **146**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-11
- * Marcin TRYBULEC – Język jako materialny artefakt poznawczy. Zalety i ograniczenia ujęcia Andy’ego Clarka **172**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-12

POSTACIE SŁOWA

- * Magdalena SZPUNAR – O potrzebie czułego narratora w nieczułym świecie **199**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-13
- * Ewa WĄCHOCKA – Mówiące ciało. Przedstawienia cielesności w polskim dramacie współczesnym **217**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-14
- * Maria GOŁĘBIEWSKA – Język i działanie. Performatywność słowa według Karola Irzykowskiego **239**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-15
- * Jacek OSTASZEWSKI – O interpretacji epistemicznie niejednoznacznej. Niewiarygodność w kinie gier umysłowych **269**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-16

MOWA SZTUKI

- * Andrzej KRAWIEC – Ku wymiarowi sacrum i Tajemnicy. Estetyka Władysława Stróżewskiego i numinotyczny język sztuki **301**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-17
- * Rafał SOLEWSKI – Fenomenologia miłości i jej język w sztuce współczesnej. Szkic na kanwie myśli Władysława Stróżewskiego i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI **325**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-18

NOWE JĘZYKI?

- * Tomasz WALCZYK – Język i nowe media w dobie postprawdy. Ujęcie teleepistemologiczne **347**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-19

* Piotr T. NOWAKOWSKI – Aretologiczne i wychowawcze implikacje zjawiska inflacji słowa **364**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-20

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

* Anna KOZŁOWSKA – Stosunek Karola Wojtyły do słowa (i Słowa) w świetle danych filologicznych **381**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-21

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

* Stefan SAWICKI – Dlaczego Norwid? **409**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-22

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Milena CYGAN – Romantyczna ideologia (rec. S. Pieróg, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020) **435**
- * Ryszard STRZELECKI – O osobowym wymiarze teatru (rec. W. Kaczmarek, *Osoba na scenie. Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020) **441**
- * Janusz MARIÁŃSKI – Polska młodzież wobec wartości i norm (rec. M. Zemło, *Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019) **448**
- * Propozycje „Ethosu” (*Osoba – wspólnota – wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo KUL, Lublin 2021; A. Grodecka, *Wiersze znad palety. Twórczość poetycka artystów polskich XIX i XX wieku*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020) **453**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Wspólny język **459**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Język w służbie wiary i kultury. Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o języku jako narzędziu głoszenia Ewangelii, kształtowania człowieka i budowania wspólnoty. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2021 **465**
DOI 10.12887/34-2021-2-134-28
- * Noty o autorach **483**
- * Contents **489**



Pieter Bruegel starszy, *Wieża Babel*, ok. 1563, olej na desce, Kunsthistorisches Museum, Wiedeń.
Źródło: Wikimedia Commons



Gustave Doré, *La confusion des langues*, ok. 1865-1868, grafika, kolekcja prywatna.
Źródło: Wikimedia Commons

ALIENACJA Z JĘZYKA?

Próby zrozumienia, czym jest język i w jaki sposób ludzie wykorzystują jego potencjał, żeby się między sobą porozumiewać, sięgają początków myśli filozoficznej¹. Można zaryzykować stwierdzenie, że równie długą historię ma jedynie namysł nad istotą logiki, której zasady są także wpisane w język. Fakt, że język umożliwia komunikację, okazuje się dla myślicieli intrygujący, wręcz fascynujący, bez względu na epokę historyczną, a samo przekonanie, iż rzeczywiście stanowi on narzędzie porozumienia, jest tak silne, że nawet w przypadkach, gdy porozumienie okazuje się złudne, wolimy mówić o złym użyciu języka i odpowiedzialnością za komunikacyjne fiasko obarczać którąś ze stron (bądź też obwiniać je wszystkie), niż kwestionować samo założenie, że komunikacja językowa jest możliwa.

Na szczególny związek języka i poznania zapewne jako pierwszy zwrócił uwagę autor biblijnej opowieści o wieży Babel: jej budowniczowie mówili jednym językiem, a zatem dobrze się nawzajem rozumieli, co oznacza też, że dokonywana przez nich lektura rzeczywistości była zgodna i spójna – w istocie znalazła odbicie we wspólnym przekonaniu o potrzebie wzniesienia budowli. Pomieszanie języków, którego w rezultacie swojej pychy doświadczyli, oznaczało zaś, że przestali się nawzajem rozumieć, że oddalili się od siebie nie tylko w sensie geograficznym, ale również poznawczo – miejsce wspólnego niegdyś widzenia zajęły rozproszone wizje jednostkowe i porozumienie straciło swoją podstawę (zob. Rdz 11).

Intuicję biblijnego autora podzielał Arystoteles, który w zdolności do posługiwania się przez człowieka językiem upatrywał wartość szczególną: „Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność

¹ Zob. *Companions to Ancient Thought 3: Language*, red. S. Everson, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jako jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych: wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa². Zdolność posługiwania się językiem stanowiła więc w przekonaniu Arystotelesa fundament, na którym można zbudować strukturę nawet potężniejszą niż sięgająca nieba wieża, a mianowicie państwo. Odróżniając głos od mowy, wskazywał, że specyficzną cechą tej drugiej jest wypowiadanie sądów o rzeczywistości, których źródło stanowi ludzka rozumność, pozwalająca człowiekowi „czytać” świat. Można powiedzieć, że myśl Arystotelesa cechowała się swoistym optymizmem epistemologicznym, wyrażającym się w przekonaniu, że człowiek faktycznie poznaje niezależną od niego rzeczywistość i że dzięki językowi potrafi treść swoich aktów poznawczych wyrazić w intersubiektywnie zrozumiały sposób.

Mimo że od czasów starożytności filozofia wielokrotnie kwestionowała realistyczny charakter poznania, a poszczególni myśliciele spierali się, czy poznajemy rzeczywistość, czy też wrażenia, których jest ona źródłem, a być może po prostu treści własnego umysłu, i niekiedy podważali przy tym możliwość intersubiektywności innej niż ta, u której podstaw leży konwencja, samej funkcjonalności języka jako narzędzia komunikacji nie podawano w wątpliwość³, chociaż niekiedy wskazywano na jego swoiste ograniczenia, jak uczynił to w efektownym, aczkolwiek enigmatycznie brzmiącym zwieńczeniu *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwig Wittgenstein⁴.

Bez względu na zawirowania filozofii oraz historyczne przełomy w językoznawstwie i lingwistyce, także te najnowsze, dokonujące się pod wpływem rozwijającej się w ostatnich dziesięcioleciach kognitywistyki, nadal powszechnie – wręcz jako naturalne założenie – przyjmujemy, że język to komponent fonetyczny, czyli zespół dźwięków na różne sposoby tworzących sensowne słowa, które w konkretnej wypowiedzi łączone są ze sobą za pomocą reguł składni. Opanowanie języka jest w tej optyce równoznaczne z umiejętnością generowania oryginalnych, niesłyszanych wcześniej wypowiedzi. W istocie przekonanie tego rodzaju leży u podstaw skądinąd różnorodnych metodologii

² A r y s t o t e l e s, *Polityka*, ks. I, 10, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 27.

³ Przedsięwzięcie tego rodzaju byłoby oczywiście związane z wikłaniem się w antynomię: funkcjonalności języka jako narzędzia komunikacji nie można podważyć inaczej niż wypowiadając swoją tezę w języku oraz formułując w nim argumenty na rzecz jej zasadności.

⁴ „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2021, s. 83.

uczenia języków obcych: czy to (niepopularnej dziś) metody gramatyczno-translacyjnej, czy to spopularyzowanej w drugiej połowie dwudziestego wieku w Polsce (dzięki podręcznikom L.G. Alexandra, W.S. Allena czy Roberta O’Neilla⁵) metody strukturalnej, czy też metod późniejszych, jak choćby The Silent Way czy Suggestopedia. Mimo rozbieżności dróg, którymi zwolennicy i praktycy tych strategii starają się osiągać swoje cele, ich namysł nad skutecznością uczenia języka obcego z konieczności zakłada w jakimś sensie Arystotelesowskie rozróżnienie głosu i mowy, czyli dźwięków wyrażających odczucia i emocje oraz dźwięków mających na celu przekazywanie (złożonego) sensu. Wydaje się jednak, że to właśnie rozróżnienie, które pozwala inaczej kwalifikować wypowiedzi sformułowane w języku, a inaczej przypadkowe dźwięki, leży u podstaw nie tylko nauczania języka obcego, ale u podstaw kultury jako takiej. Jak – być może nieświadomie – wskazywał na to już autor opowieści o wieży Babel, kultura zawsze powstaje w języku i wyraża nieustające poszukiwanie i artykułowanie znaczeń, a poprzez nie – sensów.

Tę powracającą przez wieki intuicję w interesujący sposób rozwinął w pierwszej połowie dwudziestego stulecia Edward Sapir, opisując mechanizm różnicowania się mowy na tle głosu⁶. Sapir zaobserwował, że dźwięk, który powstaje, gdy zdmuchujemy płomień świecy⁷, z pozoru przypomina początkowy dźwięk występujący w angielskim słowie „when” (kiedy). Podczas gdy ten pierwszy jest jedynie pochodną aktu o znaczeniu funkcjonalnym, artykulacja dźwięku zapisywanego jako „wh” i będącego fonetycznym elementem słowa nie ma wartości bezpośrednio funkcjonalnej, lecz stanowi ogniwo w konstrukcji symbolu, który uzyskuje znaczenie w określonym kontekście językowym. Uwagę Sapira przykuł fakt, że mimo iż wszystkie akty zdmuchiwania świecy są sobie równoważne, dźwięk „wh”, który pojawia się w wielu słowach języka angielskiego mających zupełnie niepowiązane ze sobą desygnaty, różne sensy i różne znaczenia, nie ma we wszystkich tych przypadkach tej samej wartości funkcjonalnej. Sapir twierdził zatem, że świadoma artykulacja nawet najprostszego dźwięku w słowie, czy to spółgłoski, czy samogłoski, stanowi rezultat złożonego psychologicznego mechanizmu asocjacji oraz znajomości wzorców umożliwiających formułowanie i rozumienie wypowiedzi. Wyprowadził stąd wnioski, że nie sposób mówić o psychologii procesów fonetycznych, jeśli nie dysponujemy ogólną „mapą” dźwięków języka, ukazującą te właśnie wzorce⁸. Wzorzec to, inaczej mówiąc, wszystkie możliwe sposoby artykulacji danego

⁵ Zob. np. L.G. Alexander, W.S. Allen, R.A. Close, R.J. O’Neill, *English Grammatical Structure: A General Syllabus for Teachers*, Longman, London 1975.

⁶ Zob. E. Sapir, *Sound Patterns in Language*, „Language” 1(1925) nr 2, s. 37-51.

⁷ Sapir pisał o dźwięku, który powstaje, gdy uwalniamy powietrze z płuc, wypuszczając je przez przymknięte usta.

⁸ Por. Sapir, dz. cyt., s. 40.

dźwięku, które nie powodują zmiany znaczenia słowa, w którym dźwięk ten się pojawia⁹. Odkrycie istnienia takich właśnie „wzorców”, zwanych wówczas fonemami, pozwoliło Sapirowi wydobyć fakt, że dźwięki składające się na mowę mają inny, wyższy status niż efekty artykulacji w sensie biologicznym czy też „puste” obrazy akustyczne, stanowią bowiem materiał wykorzystywany w tworzeniu znaczeń symbolicznych w konkretnych kontekstach językowych¹⁰. To dzięki istnieniu tych właśnie wzorców możemy się nawzajem rozumieć, mimo że każdy z nas artykułuje konkretne dźwięki we właściwy dla siebie, determinowany anatomicznie sposób, niekiedy też ujawniając przy tym wady wymowy.

Teoria stworzona przez Sapira zainspirowała badaczy zwanych dziś fonologami do dalszych analiz dźwięków jako takich, do rozkładania ich na „czynniki pierwsze” w poszukiwaniu ich elementarnych cech dystynktywnych¹¹. Niejako „z boku” pozostawiono natomiast intuicję Sapira, że komponent fonetyczny języka to zaledwie jego „zewnątrzny kostium”, tym zaś, co stanowi o jego istocie, jest element symboliczny – jak powiedzielibyśmy dziś, treść pojęciowa języka, pozostająca w bezpośredniej (a być może na różny sposób zapośredniczonej?)¹² relacji do rzeczywistości. Wydaje się bowiem, że tak jak stanowiące mowę dźwięki rozpatrywać można jako klasterzy cech dystynktywnych, tak też leżące „u spodu” słów pojęcia stanowią swoiste klasterzy wglądów w rzeczywistość oraz ich reprezentacji, składających się na sumę doświadczenia kulturowego jednostki i wspólnoty. W tym sensie język ojczysty stanowi najgłębszy obraz świata pojęciowego danej osoby, obraz świata jej umysłu, nieredukowalny do wymiaru psychicznego. Być może to właśnie z tego powodu sztuczny język esperanto okazał się eksperymentem chybnym, a próba opanowania nowego języka przez człowieka dorosłego, którego umysł został już ukształtowany w oparciu o określony obraz rzeczywistości, jest właściwie niemożliwa do realizacji. Ów język pozostaje dlań obcy nie tylko

⁹ Rodzimy użytkownik języka polskiego, który nie posługuje się językiem angielskim, zapewne w identyczny sposób odczytałby angielskie słowa „bad” i „bat”, ubezdźwięczniając w pierwszym przypadku końcową spółgłoskę – norma fonetyczna języka polskiego wręcz nakazuje zabiegu takiego dokonać. Tymczasem w przypadku języka angielskiego naruszylibyśmy w ten sposób „wzorzec” i w rezultacie powiedzielibyśmy na przykład „nietoperz” (rzeczownik „bat” ma kilka znaczeń, a jednym z nich jest właśnie „nietoperz”) zamiast „zły” (bad), wprowadzając tym samym semantyczną konfuzję.

¹⁰ Por. Sapir, dz. cyt., s. 50.

¹¹ O ile w języku polskim „d” to spółgłoska zwarto-wybuchowa, zębowa, dźwięczna, o tyle w języku angielskim jest ona spółgłoską dźwięczną, zachowując przy tym cechy spółgłoski zwarto-wybuchowej i dźwięcznej. Zob. np. R. Jakobson, C.G. Fisiadis, M. Halle, *The Concept of the Distinctive Feature*, w: R. Jakobson, *On Language*, red. L.R. Waugh, M. Moulton-Burston, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, s. 242-258.

¹² Na tej właśnie kwestii ogniskują się dziś debaty z pogranicza językoznawstwa (lingwistyki) i epistemologii (zob. np. *The Conceptual Mind*, red. E. Margolis, S. Laurence, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London 2015).

w sensie fonetycznym czy też ze względu na obecność w nim nieintuicyjnych reguł gramatycznych, lecz właśnie dlatego, że jest nośnikiem innego obrazu świata, ujętego w niecałkowicie zrozumiałych pojęciach (a warto pamiętać, że struktury gramatyczne również nie są pozbawione komponentu semantycznego). Chociaż pojęcia, którymi operują różne języki, bywają podobne, a nawet ujmowane za pomocą tych samych bądź zbliżonych nazw, ich treść nie jest jednakowa, języki wyrastają bowiem z różnych doświadczeń kulturowych i są w nich tak głęboko zakorzenione, że ewolucja kultury w sposób nieunikniony pociąga za sobą ewolucję języka¹³. Niewątpliwie można mówić o pewnym iloczynie sensów umożliwiającym człowiekowi „z zewnątrz” przyswojenie języka obcego na poziomie podstawowym, pozwalającym mu porozumiewać się w kwestiach praktycznych, jeśli jednak myślimy o podejmowaniu dialogu w obrębie szeroko rozumianej humanistyki czy filozofii, ów element wspólny nie wystarcza, przedmiotem tego rodzaju dialogu są bowiem z reguły „obrzeża” znaczeń i sensów, niepokrywające się ze sobą w różnych językach obszary liminalne pojęć.

Ten właśnie aspekt języka uzewnętrznia się szczególnie wyraźnie w przypadku tekstów tłumaczonych: niekiedy mówimy, że pisane są językiem „hermetycznym”, nienaturalnym dla polskiego czytelnika¹⁴, tymczasem owa hermetyczność bywa skutkiem przekładania słów, nie zaś eksplikowania sensów, które w efekcie pozostają niejasne. Przekład w sposób szczególny demonstruje potrzebę precyzji języka i przyjęcia przez jego autora pełnej odpowiedzialności za każde napisane słowo, a także umiejętności wytłumaczenia, dlaczego znalazło się ono w danym miejscu w zdaniu i w całym tekście.

O ile *ethos* tłumacza wyrasta z faktu, że udostępnianie przekładu cudzej myśli ma sens tylko wtedy, gdy odpowiada prawdzie oryginału, o tyle ujawnia on, że korzeniem wszelkiej komunikacji w sensie opisanym przez Sapira i ekstrapolowanym na semantyczny komponent języka jest precyzja wypowiedzi oraz jej zrozumiałość – i to bez względu na to, czy aktem komunikacji jest codzienna rozmowa, czy praca o charakterze naukowym. Wzorem troski o tę stronę wypowiedzi mógłby zapewne stać się Joseph Grand, jeden z bohaterów *Dżumy* Alberta Camusa – urzędnik miejski, którego uwagę w trakcie epidemii pochłaniają kolejne próby budowy zdania otwierającego planowany przezeń

¹³ Wystarczy przywołać w tym miejscu różny sens słów takich, jak polskie „narodowy” i angielskie „national”, czy kontrowersję wokół określenia „Polish death camps” (zob. H. D u d a, *Wyrażenie „Polish death camps” i jego innojęzyczne odpowiedniki. Komentarz lingwistyczny*, „Ethos” 32(2019) nr 1(125), s. 251-268).

¹⁴ Obserwacje tego rodzaju dotyczą niekiedy nawet klasycznych tekstów filozoficznych (zob. np. R. K u l i n i a k, D. L e s z c z y n a, *Spory wokół polskich przekładów dzieł Immanuela Kanta z lat 1795-1918*, cz. 1, Atut, Wrocław 2015; Ł. K o ł o c z e k, *Echo w starym gmaszysku. Kilka uwag przy okazji nowego przekładu Heideggera*, „Machina Myśli. Magazyn poświęcony filozofii, nauce i sztuce”, <http://machinamysli.org/echo-w-starym-gmaszysku-kilka-uwag-przy-okazji-nowego-przekladu-heideggera/>).

utwór literacki. „Chciałbym nauczyć się wypowiadać”¹⁵ – zwierza się doktorowi Rieux Grand. „Wieczory, całe tygodnie nad jednym słowem... czasem nawet nad zwykłym spójnikiem. [...] Ściśle biorąc, dość łatwo jest wybrać między «ale» i «i». Trudniej już między «i» i «potem». Trudność rośnie przy «potem» i «następnie». Ale na pewno najtrudniej jest wiedzieć, czy «i» jest, czy nie jest potrzebne”¹⁶ – dodaje przy innej okazji. Grand w sposób szczególny nawiązuje do roli języka jako nośnika prawdy ontycznej uwewnętrznionej w akcie poznawczym. „Nie zgodziłby się oddać zdania w takim kształcie drukarzowi. Mimo bowiem zadowolenia, jakie dawało mu niekiedy, zdawał sobie sprawę, że nie przylega jeszcze całkiem do rzeczywistości”¹⁷.

Całkowitą odwrótnością postawy Granda wydają się postmodernistyczne próby dekonstrukcji języka, w szczególności języka metafizyki, zmierzające do ukazania jego płynności, która odzwierciedla płynność rzeczywistości jako takiej. O ile sam ten zamiar nie musi być wyłącznie skutkiem „mody intelektualnej”¹⁸, o tyle rezultaty poznawcze kierowanych nim działań często okazują się absolutnie nieinteligibilne¹⁹. Wprowadzanie do języka – w szczególności do języka dyskursu naukowego – niejasności czy neologizmów zrozumiałych wyłącznie dla ich autora i lekceważenie przyjętych związków frazeologicznych prowadzi do swoistej alienacji z języka: do sytuacji, w której język przestaje być bezpiecznym gruntem dla wymiany myśli²⁰.

Na płaszczyźnie społecznej „mowa”, o której tak ufnie pisał Arystoteles, może się w takich sytuacjach niezauważalnie przekształcać w „głos”, a zaczyna się tak dziać, właśnie gdy słowa gubią swój pojęciowy sens i służą przede wszystkim wyrażaniu emocji. Język wykorzenia się wówczas z rzeczywistości, odrywa się od niej i staje się zbiorem różnego rodzaju narracji – w sposób naturalny pojawia się niebezpieczeństwo, że najsilniejsza z nich podporządkuje sobie pozostałe. „Dziś polityka nie czerpie swoich celów z kultury – mówił

¹⁵ A. Camus, *Dzuma*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1966, s. 49.

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 97.

¹⁸ B. Markowska, *Gramatologia jako projekt polityczny. Dekonstrukcja i kwestia sprawiedliwości*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 20(2008), s. 5.

¹⁹ Bartosz Brożek przywołuje fragment książki postmodernistów Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego (zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017) jako przykład zapisanego w języku bełkotu pojęciowego (por. B. Brożek, *Najdłuższa rzeka Afryki*, w: B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021, s. 109). Przykłady tego rodzaju można mnożyć – jest wśród nich choćby tytuł znanej książki Jerry’ego A. Fodora (zob. J.A. Fodor, *Eksperci od wiązków. Język myślenia i jego semantyka*, tłum. M. Gokieli, Aletheia, Warszawa 2001).

²⁰ Oczywiście inna jest sytuacja, gdy twórca przemawia do odbiorcy swojego dzieła za pomocą języka sztuki – również zakorzenionego w potencjale języka jako zespołu pojęć i narzędzia komunikacji, operującego jednak symbolami innymi niż słowa.

w wykładzie paryskim w roku 1935 Robert Musil – tylko przynosi je ze sobą i rozdziela sama. Poucza nas, w jaki sposób winniśmy tworzyć, malować i filozofować”²¹. Późniejsze doświadczenie nazizmu i komunizmu, systemów naznaczonych językiem przemocy i manipulacji, jedynie potwierdza, jak głęboka okazała się intuicja austriackiego pisarza.

Także w czasach współczesnych język nie przestaje podlegać różnorakim presjom i w efekcie – jako mowa będąca przeciwieństwem głosu – bywa na różne sposoby okrajany. Z jednej strony zмага się z postulatem (jeśli nie żądaniem) aksjologicznej neutralności i z łączącymi się z nią absurdami politycznej poprawności²², z drugiej zaś z dyktatem popkultury, wkraczającej do wszystkich dziedzin życia i forsującej w nich swoją lingwistyczną obecność. Warto więc pamiętać o słowach, które Lewis Carroll – niemal proroczo – włożył w usta postaci nazwanej przez niego Humpty Dumpty: „Gdy ja używam jakiegoś słowa [...] oznacza ono dokładnie to, co mu każę oznaczać... ni mniej, ni więcej. [...] Pozostaje pytanie [...] kto ma być panem... to wszystko”²³.

*

Tom „Ethosu”, który oddajemy do rąk czytelnika, zawiera artykuły prezentujące różnorakie wglądy w obecny stan szeroko pojmowanego języka kultury współczesnej: autorzy badają funkcjonowanie języka w tak różnych jej dziedzinach, jak teologia, literatura, sztuka, teatr czy kino, i przywołują najistotniejsze dziś dotyczące go rozważania filozoficzne. Zebrane przez nas teksty ujawniają przede wszystkim prawdziwościowy komponent języka, jego związek z rzeczywistością, którą opisuje, i jego wysiłek nazwania tej rzeczywistości w sposób jednoznaczny, a zarazem dostarczający o niej nowej wiedzy.

Dorota Chabrajska

²¹ R. Musil, *Wykład paryski*, w: tenże, „Człowiek matematyczny” i inne eseje, tłum. J.S. Buras, wybór H. Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 177.

²² W projekcie budżetu USA na rok 2022 słowo „matki” (mothers) zastąpiono określeniem „osoby rodzące” (birthing people) (zob. *Budget of the U.S. Government: Fiscal Year 2022*, The White House, Office of Management and Budget, Washington 2021, s. 18, https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2021/05/budget_fy22.pdf). Na temat kształtowania języka współczesnego przez reguły politycznej poprawności zob. M. Knowles, *Speechless: Controlling Words, Controlling Minds*, Regnery Publishing, Washington, D.C., 2021. Michael Knowles zawarł w tej pracy słownik zwrotów i pojęć, które do czasów współczesnych funkcjonowały w języku angielskim, a obecnie są z tego języka eliminowane bądź też ich znaczenie ulega zmianie, oraz słów, które stworzono, by sprostać nowym wymogom poprawności (zob. tamże, s. 239-249 – „Appendix: Glossary of Jargon”).

²³ L. Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. M. Słomczyński, Zielona Sowa, Warszawa 2018, s. 91. Zob. Knowles, dz. cyt., s. 1-8 (rozdz. 1, „The West in Wonderland”).

FROM THE EDITORS

ALIENATION FROM LANGUAGE?

Efforts to comprehend what language is and how its potential is used by human beings for the purpose of communication date back to the beginnings of philosophical thinking.¹ One might even venture to say that, in this respect, they might be matched only by insights into the nature of logic, which, interestingly, is also inherent in language. The fact that language makes communication possible turns out intriguing, if not fascinating, for thinkers regardless of their time. Moreover, the common belief that language indeed provides a communication tool is so strong that even in cases when linguistic communication fails, we prefer to speak about a wrong use of language and put the blame for the misunderstanding on one of the interlocutors (or on all of them) rather than question the presumption that communication by means of language is possible.

The author of the Biblical story about the tower of Babel must have been the first to observe the special connection between language and cognition: the builders of the tower spoke the same language, so they could understand each other well, which means that their ‘readings’ of reality were harmonious and consistent—indeed, that it was the case was reflected in their common decision to erect the construction. The confusion of language they experienced as a result of their hubris meant that they could no longer find understanding and distanced themselves from one another not only in the sense of geographical dispersion, but also cognitively: the common vision they once shared was replaced by a multitude of incommunicable views, and the basis for unity was lost (see Gn 11).

The insight shown by the Biblical author was apparently shared by Aristotle, who considered speech to be a faculty of special significance:

Now, that man is more of a political animal than bees or any other gregarious animals is evident. Nature, as we often say, makes nothing in vain, and man is the only animal whom she has endowed with the gift of speech. And whereas mere voice is but

¹ See *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

an indication of pleasure or pain, and is therefore found in other animals (for their nature attains to the perception of pleasure and pain and the intimation of them to one another, and no further), the power of speech is intended to set forth the expedient and inexpedient, and therefore likewise the just and the unjust. And it is a characteristic of man that he alone has any sense of good and evil, of just and unjust, and the like, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state.²

To Aristotle, the capability of speech, characteristic of humans only, was the potential foundation of a structure even more powerful than a tower with its top in the sky, namely, the state. By distinguishing voice from speech, he pointed to the special mark of the latter: the power—grounded in rationality and enabling humans to make their own ‘readings’ of the world—to put forward propositions concerning reality. One might say that Aristotle’s philosophical outlook was marked by optimism expressed in his belief that, in their cognitive acts, human beings actually grasp reality, which exists independent of them, and that they are capable of expressing the contents of their cognitive acts in an intersubjectively comprehensible manner.

Although philosophy has repeatedly questioned the reality of human cognition, and thinkers argued whether what we actually cognize is reality or merely appearances of transcendental objects, or perhaps simply the contents of our own minds, and they occasionally questioned the possibility of an intersubjectivity other than that based on a convention, the functionality of language as a tool of communication was not put into doubt,³ although its particular limitations were described, as for instance, in the impressive yet enigmatic conclusion of Ludwig Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*.⁴

Despite the turmoils of philosophy and the historic breakthroughs in language studies and linguistics, among them the accomplishments made possible in the latest decades as a result of the rapid development of cognitive studies, it is still commonly believed—indeed taken for granted—that language comprises a phonetic component, i.e., a set of sounds which, combined with one another, have the potential of making up words, in the case of a particular linguistic act juxtaposed according to the syntactic rules. A command of language is, from this perspective, tantamount to the capability of generating original utterances, i.e., ones which have not been heard before. And indeed, such

² Aristotle, *Politics*, Book 1, 10, trans. Benjamin Jowett (Kitchener: Batoche Books, 1999), 5–6.

³ A venture like that would involve an antinomy: one cannot question the functionality of language as a communication tool other than by expressing one’s claim in language and by using language to put forward arguments to justify one’s claim.

⁴ “What we cannot speak about we must pass over in silence.” Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge, 2002), 89.

a belief provides the grounding for various methodologies of foreign language teaching, whether the (unpopular today) grammar—translation method, the structural method (made popular in Poland in the late 20th century, owing to the textbooks authored by L. G. Alexander, W. S. Allen, and Robert O'Neill⁵) or others, such as *The Silent Way* or *Suggestopedia*. Despite the various manners in which the followers and practitioners of these strategies strive to accomplish their goals, their insights into the efficacy of foreign language teaching and learning necessarily presuppose the Aristotelian distinction between voice and speech, or in other words, between sounds which express emotions and sounds made for the purpose of communicating (complex) meanings. However, the distinction in question, which enables a different qualification of speech acts and random sounds, is foundational apparently not only for foreign language teaching methodologies, but also for culture as such. As the author of the story of the tower of Babel pointed out, however unintentionally he might have done so, culture is always created in language and always expresses the incessant striving for meanings and—through them—for the ultimate understanding of things.

The above characterized insight was interestingly developed in the early 20th century by Edward Sapir, who described the mechanism of discriminating between voice and speech.⁶ Sapir observed that the sound made in blowing out a candle⁷ superficially resembles the *wh* sound of such a word as *when*. Whereas the former is merely a physical by-product of a directly functional act, the articulation of the sound transcribed as *wh* and being a phonetic component of an actual word has no direct functional value, but is “a link in the construction of a symbol, the articulated or perceived word *when*, which in turn assumes a function, symbolic at that, only when it is experienced in certain linguistic contexts.”⁸ Sapir’s attention was drawn to the fact that while each act of blowing out a candle is functionally equivalent, the *wh* sound, appearing in numerous words of English which have absolutely unrelated designata and different meanings, does not show the same functional equivalence in all these cases. Thus Sapir concluded that conscious articulation of even the simplest sound which is an element of a meaningful word, be it a consonant or a vowel, involves a complex psychology of association and an implicit knowledge of speech patterns which enable the speaker to make (and comprehend) utterances. Therefore, Sapir claimed, the psychology of phonetic processes is

⁵ See e.g. L.G. Alexander, W. S. Allen, R. A. Close, R. J. O’Neill, *English Grammatical Structure*, Longman, London 1975.

⁶ See Edward Sapir, “Sound Patterns in Language,” *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.

⁷ Sapir meant “the sound that results from the expulsion of breath through pursed lips.” *Ibidem*: 37.

⁸ *Ibidem*: 38.

unintelligible, unless we have a general ‘map’ of the sounds used in a language, describing the patterns in question.⁹ A speech pattern embraces the possible ways of the articulation of a given sound which do not affect the meaning of the word(s) where the sound in question appears.¹⁰

In other words, a speech pattern embraces the entire range of the articulations of a given sound which do not affect the meaning of the word(s) in which the sound appears. The discovery of the existence of such ‘patterns’ in language, which were at the time called ‘phonemes,’ made it possible for Sapir to bring out the fact that the sounds of speech have a higher and different status than that of random sounds conceived merely as results of a specific manner of articulation or as acoustic images: speech sounds provide material for symbolic expression in particular linguistic contexts.¹¹ It is owing to the existence of such speech patterns that we can understand each other, although everyone articulates particular sounds in ways determined by the anatomies of their vocal tracts and thus specific to themselves, not infrequently showing speech defects.

The theory proposed by Sapir encouraged researchers, today called phonologists, to continue the analysis of speech sounds and, so to speak, ‘factorize’ them in order to find their elementary distinctive features.¹² Somewhat ‘laid aside’ was Sapir’s insight prompting that the phonetic component of language is merely its ‘costume’ and that what determines its essence is its symbolic element, the conceptual aspect of language, as we would call it today, which is directly (or perhaps in an indirect way?)¹³ related to reality. It might be true, though, that just as speech sounds may be considered as clusters of features semantically relevant in the process of articulation, the concepts which lie ‘at the bottom’ of the words that express them are specific clusters of insights into reality and their representations and together render the overall cultural

⁹ See *ibidem*: 40.

¹⁰ A native speaker of Polish who does not have a command of English will probably pronounce the English words ‘bad’ and ‘bat’ in an identical way, in both cases rendering the final consonant as voiceless—the phonetic norm of Polish actually prompts such an articulation. However, in the case of English, a pronunciation of ‘bad’ with a voiceless ultimate consonant would violate the existing speech pattern and render a meaning different from the intended one (any of the multiple meanings of ‘bat’), thus introducing a semantic confusion.

¹¹ See Sapir, “Sound Patterns in Language”: 50.

¹² Whereas *d* is a voiced dental plosive in Polish, it is an alveolar consonant in English, although it still preserves the features of being voiced and plosive. See, e.g., Roman Jakobson, C. Gunnar Fant, and Morris Halle, “The Concept of the Distinctive Feature,” in Roman Jakobson, *On Language*, ed. Linda R. Waugh and Monique Merville-Burstin (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990), 242–58.

¹³ The issue in question is currently the focus of debates on the borderline of linguistics and epistemology. See e.g. *The Conceptual Mind*, ed. Eric Margolis and Stephen Laurence (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 2015).

experience of an individual and of a community. In this sense, a person's native language is the most tangible expression of her conceptual universe: the image of her mental landscape which is irreducible to the psychological aspect. Perhaps such is precisely the reason why the artificially constructed language Esperanto is considered as an unsuccessful experiment and why the effort to gain a near-native command of a foreign language on the part of an adult person whose mind has already been shaped by the image of reality conveyed by her mother tongue is practically doomed to failure. In the latter case, the target language turns out 'foreign' not only in the phonetic sense and not only due to its counterintuitive rules of grammar, but also, and above all, because it conveys a different image of reality expressed by means of concepts which are not fully comprehensible to the learner (it is worth adding that also grammatical structures are not devoid of semantic component). Whereas concepts used in various languages might be similar or even grasped by means of the same or related names, their contents are not identical, since each language is rooted in a specific cultural experience. Moreover, the link language has to this experience is so strong that the evolution of culture inevitably triggers the evolution of its language.¹⁴ One can undoubtedly speak about an intersection of meanings which makes it feasible for a 'linguistic outsider' to gain a functional command of a foreign language enabling practical communication, yet in the case of a scholarly dialogue within philosophy, or the broadly conceived humanities, such common element turns out insufficient, since the object of scholarly exchange is normally the 'borderlines' of meanings: the liminal spaces and threshold concepts, which are by no means identical in various languages.

The lack of correspondence between apparently identical words in different languages is best visible in the case of translated texts, which occasionally give impression of being impervious and exhibit an unnatural register.¹⁵ The reason is the fact that what they convey is a blueprint of the words used in the original rather than a rendition of their meanings, which have thus remained obscure to the reader. Translations in a way demonstrate how important the precision of language is and they demand full responsibility from those who do them for

¹⁴ It will suffice in this context to refer to the different meanings of the Polish word "narodowy" and the English "national," or to the controversy over the phrase "Polish death camps." See Henryk Duda, "Wyrażenie 'Polish death camps' i jego innojęzyczne odpowiedniki: Komentarz lingwistyczny" [The Expression 'Polish death camps' and Its Equivalents in other Languages: A Linguistic Commentary], *Ethos* 32, no. 1 (125) (2019): 251–68.

¹⁵ The issue in question has been raised in reference to the existing translations of important philosophical texts. See, e.g., Radosław Kuliniak and Dorota Leszczyńska, *Spory wokół polskich przekładów dzieł Immanuela Kanta z lat 1795-1918*, part 1 (Wrocław: Atut, 2015); Ł. Kołoczek, "Echo w starym gmaszysku. Kilka uwag przy okazji nowego przekładu Heideggera," *Machina Myśli: Magazyn poświęcony filozofii, nauce i sztuce*, <http://machinamysli.org/echo-w-starym-gmaszysku-kilka-uwag-przy-okazji-nowego-przekladu-heideggera/>.

each word they use, as well as the ability to account for the presence of any given word in the entire text, as well as for every particular instance in which the word in question occurs.

Whereas the ethos of the translator is rooted in the fact that making the thought of a foreign writer available to international readers is reasonable on condition that the translation is faithful to the original, it demonstrates that the *sine qua non* of all language communication in the sense described by Sapir and extrapolated to the semantic component of language is precision, regardless of whether we think of a casual conversation or of a manuscript of a scholarly work in this context. While seeking for a paragon of concern for this aspect of language, one might think of Joseph Grand, a character in *The Plague* by Albert Camus—Grand is a clerk in the Municipal Office whose attention throughout the epidemic is focused on the efforts to produce the best possible sentence opening the book he is planning to write. “How I’d like to learn to express myself,”¹⁶ he would tell doctor Rieux. On one occasion Grand confessed: “Evenings, whole weeks, spent on one word, just think! Sometimes on a mere conjunction! ... It’s easy enough to choose between a ‘but’ and an ‘and.’ It’s a bit more difficult to decide between ‘and’ and ‘then.’ But definitely the hardest thing may be to know whether one should put an ‘and’ or leave it out.”¹⁷ In particular, Grand refers to the role of language as a conveyer of the ontic truth which manifests itself in a cognitive act. “He’d never dream of handing that sentence to the printer in its present form. For though it sometimes satisfied him, he was fully aware it didn’t quite hit the mark as yet.”¹⁸

An attitude reverse to Grand’s might be found in the postmodernist attempts at a deconstruction of language, in particular of the language of metaphysics, made with the intention to demonstrate its liquidity which apparently reflects the liquidity of reality as such. Whereas the effort in question might not result merely from following “an intellectual fashion,”¹⁹ the cognitive results of the practices it involves frequently turn out unintelligible.²⁰ Introducing ambiguity into the discourse (in particular into the academic one) and invent-

¹⁶ Albert Camus, *The Plague*, trans. Stuart Gilbert (London: Penguin Books, 1960), 42.

¹⁷ Ibidem, 87.

¹⁸ Ibidem, 89.

¹⁹ Barbara Markowska, “Gramatologia jako projekt polityczny: Dekonstrukcja i kwestia sprawiedliwości,” *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 20 (2008): 5.

²⁰ Bartosz Brożek quotes an extract from Gilles Deleuze and Félix Guattari’s postmodernist work *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* as an instance of conceptual nonsense expressed in language. See Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley (London: Penguin, 2009). See also Bartosz Brożek, “Najdłuższa rzeka Afryki,” in Bartosz Brożek, Michał Heller, and Jerzy Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty* (Kraków: Copernicus Center Press, 2021), 109. Examples of similarly incomprehensible texts, including the title of Jerry A. Fodor’s seminal book, can be multiplied. See Jerry A. Fodor, *The Elm and the*

ing neologisms comprehensible merely to their creator, who simultaneously disregards the set phrasemes, result in a specific alienation from language: the condition we deal with whenever language stops being a safe ground for an exchange of ideas.²¹

In the life of a society, the ‘power of speech’ in which Aristotle put so much trust might then surreptitiously transform back into the ‘insignificance of voice,’ and the process in question starts once words become deprived of their conceptual meaning and begin to be used merely as expressions of emotions. One might say that language gets uprooted in such cases and turns into a set of random narratives. It is then that we face the danger that the most powerful among them will overpower the others and subordinate them to itself.

In his Paris lecture of 1935 Robert Musil said: “Today politics does not derive its goals from culture, but brings them along itself and parcels them out. It teaches us the one and only way to write, paint, and philosophize.”²² The subsequent experience of Nazism and Communism, systems marked by a language of violence, abuse, and manipulation, only confirmed how deep the insight of the Austrian writer was.

Speech, the opposite of voice, does not stop being subject to diverse pressures also in contemporary times and, as a result, language as such frequently becomes truncated. On the one hand, it is challenged, if not demanded, to show axiological neutrality and incorporate the absurdities imposed by political correctness,²³ while on the other, it confronts the dictate of popular culture which makes its way into all the spheres of life, forcing its linguistic standards. Thus it is important to remember the words Lewis Carroll as if prophetically put into the mouth of the creature he called Humpty Dumpty: “When *I* use

Expert: Mentalese and Its Semantics (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1995).

²¹ We certainly deal with another situation in the case of artists approaching their audiences by means of the language of art, which, however, is also rooted in the potential of language conceived as a set of concepts and a communication tool, yet using symbols other than words.

²² Robert Musil, “[Lecture. Paris] 1935,” in Robert Musil, *Precision and Soul: Essays and Addresses*, ed. and trans. Burton Pike and David S. Luft (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 265.

²³ In the US budget project for 2022, for instance, the word “mothers” was supplanted by “birthing people.” See *Budget of the U.S. Government: Fiscal Year 2022* (Washington: The White House, Office of Management and Budget, 2021), 18, https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2021/05/budget_fy22.pdf. On the ‘shaping’ of modern English by the rules of political correctness see Michael Knowles, *Speechless: Controlling Words, Controlling Minds* (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2021). In his work, Michael Knowles included a dictionary of phrases and concepts which have so far functioned in English but are now excluded from everyday use or subject to a change of meaning, as well as those created so as to meet the requirements of the new linguistic correctness. See *ibidem*, “Appendix: Glossary of Jargon,” 239–49.

a word ... it means just what I choose it to mean—neither more nor less.... The question is which is to be master—that's all.”²⁴

*

The present volume of *Ethos* includes papers showing various insights into the current state of a broadly conceived language of culture. The authors examine its functioning in such diverse domains as philosophy, theology, fiction, poetry, drama, and cinema, and use the most current linguistic approaches in their scrutiny. The articles we have compiled, which bring out the truth-value of language, point to its power to render reality unambiguously, yet always in a new way.

Dorota Chabrajaska

²⁴ Lewis Carroll, “Through the Looking Glass,” in Lewis Carroll, *“Alice’s Adventures in Wonderland” and “Through the Looking Glass”* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009), 364.

JAN PAWEŁ II
KRYZYS JĘZYKA – KRYZYS JEDNOŚCI?

JOHN PAUL II
THE CRISIS OF LANGUAGE—THE CRISIS OF UNITY?

JAN PAWEŁ II

KRYZYS JĘZYKA – KRYZYS JEDNOŚCI? *

Dzieje Apostolskie ukazują nam obraz pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, zjednoczonej silną więzią braterskiej komunii: „Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2,44-45). Nie ma wątpliwości, że źródłem tej przykładowej miłości był Duch Święty. Jego zstąpienie w dniu Pięćdziesiątnicy stało się fundamentem nowej Jerozolimy, miasta zbudowanego na miłości – antytezy starożytnej wieży Babel.

Jak czytamy w jedenastym rozdziale Księgi Rodzaju, budowniczo wieży Babel postanowili wznieść miasto z wielką wieżą, której wierzchołek miał dotykać nieba. Natchniony autor widzi w tym zamiśle wyraz bezrozumnej pychy, która prowadzi do podziałów i niezgody oraz uniemożliwia porozumienia.

Natomiast w dniu Pięćdziesiątnicy uczniowie Jezusa nie próbują bynajmniej wspiać się w porywie pychy do nieba, ale pokornie przyjmują Dar, który zstępuje z wysoka. Pod wieżą Babel wszyscy mówią tym samym językiem, ale ostatecznie nie mogą się porozumieć, natomiast w dniu Pięćdziesiątnicy rozbrzmiewają różne języki, ale wszyscy rozumieją się znakomicie. Na tym właśnie polega cud Ducha Świętego.

Swoistym i specyficznym działaniem Ducha Świętego w łonie Trójcy Świętej jest komunია. „Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością”¹. Trzecia Osoba – czytamy u św. Augustyna – „jest najwyższą

* Przemówienie wygłoszone podczas audiencji generalnej 29 lipca 1998 roku. Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 19(1998) nr 11(207), s. 52n. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 10.

miłością, która jednoczy dwie Osoby”². Ojciec bowiem rodzi Syna, miłując Go; Syn zostaje zrodzony przez Ojca, poddając się Jego miłości i otrzymując od Niego zdolność miłowania; Duch Święty jest miłością darowaną całkowicie bezinteresownie przez Ojca, którą Syn przyjmuje z doskonałą wdzięcznością i oddaje na powrót Ojcu.

Duch jest także miłością i osobowym darem, w którym zawiera się wszelki dar stworzony: życie, łaska, chwała. Tajemnica tej komunii jaśnieje w Kościele, mistycznym Ciele Chrystusa ożywianym przez Ducha Świętego. Ten sam Duch sprawia, że jesteśmy „jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28) i tym samym włącza nas w tę samą jedność, jaka łączy Syna z Ojcem. To zdumiewające, jak ścisła i głęboka jest komunia między Bogiem a nami!

Księga Dziejów Apostolskich opisuje pewne typowe sytuacje, które pozwalają nam zrozumieć, w jaki sposób Duch pomaga Kościołowi realizować w swoim życiu komunie i pozwala mu rozwiązywać problemy, jakie co pewien czas napotyka.

Gdy do chrześcijańskiej wspólnoty przystępują po raz pierwszy ludzie nienależący do narodu izraelskiego, powstaje w niej bardzo silne napięcie. Jedność Kościoła zostaje wystawiona na próbę. Oto jednak do domu pierwszego nawróconego poganina, setnika Korneliusza, zstępuje Duch Święty. Odnawia cud Pięćdziesiątnicy i ukazuje, że jest przychylny jedności między Żydami a poganami (por. Dz 10-11). Możemy powiedzieć, że to jest najprostsza droga budowania komunii: Duch wkracza z całą mocą swej łaski i stwarza sytuację zupełnie nieprzewidywalną.

Często jednak Duch Święty działa za pośrednictwem ludzi. Tak było na przykład – również wedle relacji Dziejów Apostolskich – gdy w łonie wspólnoty jerozolimskiej powstał spór o codzienne posługiwanie wdowom (por. Dz 6,1-2). Jedność została wówczas przywrócona dzięki interwencji apostołów, którzy poprosili wspólnotę o wybranie siedmiu mężczyzn „pełnych Ducha” (Dz 6,3; por. 6,5) i ustanowili grupę Siedmiu, którzy mieli obsługiwać stoły.

Krytyczne chwile przeżyła również wspólnota w Antiochii, złożona z chrześcijan wywodzących się z judaizmu i z pogaństwa. Niektórzy chrześcijanie judaizujący domagali się, aby ci ostatni poddali się obrzezaniu i zachowywali Prawo Mojżeszowe. Wówczas – pisze św. Łukasz – „zebrali się Apostołowie i starsi, aby rozpatrzyć tę sprawę” (Dz 15,6), a po „wielkim sporze” doszli do porozumienia, wyrażonego w uroczystej formule: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my” (Dz 15,28). Widzimy tu wyraźnie, jak Duch Święty działa za pośrednictwem „posług” w Kościele.

Między tymi dwiema wielkimi drogami Ducha – drogą bezpośrednią o charakterze bardziej nieprzewidywalnym i charyzmatycznym, a drogą pośrednią

² Św. Augustyn, *De Trinitate*, ks. VII, rozdz. 3, 6.

o charakterze bardziej trwałym i instytucjonalnym – nie może być istotnej sprzeczności. Obydwie biorą początek z tego samego Ducha. Gdyby jednak ludzka słabość dopatrywała się tu jakiegoś napięcia lub konfliktu, należy zdać się na rozeznanie władz Kościoła, wspomaganych przez Ducha Świętego (por. 1 Kor 14,37).

„Łaską Ducha Świętego”³ jest też dążenie do pełnej jedności chrześcijan. W związku z tym nie należy nigdy zapominać, że Duch jest pierwszym wspólnym darem dla podzielonych chrześcijan. Jako „zasada jedności Kościoła”⁴, Duch przynagla nas, byśmy ją odbudowywali przez nawrócenie serc, wspólną modlitwę, wzajemne poznawanie się, formację ekumeniczną, dialog teologiczny, współpracę w różnych posługach społecznych inspirowanych przez miłość.

Chrystus oddał życie, aby wszyscy Jego uczniowie byli jednym (zob. J 17). Obchody Jubileuszu trzeciego millennium muszą się stać kolejnym etapem na drodze do przezwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu. A ponieważ jedność jest darem Parakleta, cieszy nas świadomość, że właśnie w dziedzinie nauki o Duchu Świętym poczyniono znaczne postępy w kierunku jedności między różnymi Kościołami, zwłaszcza między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi. Przede wszystkim w odniesieniu do problemu Filioque, związanego z relacją między Duchem Świętym a Słowem w kontekście ich pochodzenia od Ojca, można powiedzieć, że różnice między chrześcijanami łacińskimi a wschodnimi nie dotyczą tożsamości wiary „w rzeczywistość samej wyznawanej tajemnicy”, ale tylko „sposobu jej wyrażania” i są przejawem „uprawnionej komplementarności”, która nie narusza komunii w jednej wierze, lecz przeciwnie – wzbogaca ją⁵.

Konieczne jest też, aby bliski już Jubileusz przyniósł wzrost braterskiej miłości również w samym Kościele katolickim. Nakaz czynnej miłości, jaka powinna panować w każdej wspólnotie „zwłaszcza wobec braci w wierze” (Ga 6,10), skłania każdego członka Kościoła, każdą społeczność parafialną i diecezjalną, wszystkie grupy, stowarzyszenia i ruchy do głębokiego rachunku sumienia, który przygotowuje serca na przyjęcie jednoczącego działania Ducha Świętego.

Zawsze aktualne pozostają słowa św. Bernarda. „Wszyscy potrzebujemy siebie nawzajem: duchowe dobro, którego nie mam i nie posiadam, otrzymuję od innych. [...] Wszystkie nasze odmienności, które ukazują bogactwo Bożych darów, przetrwają także w domu jednego Ojca, bo jest w nim mieszkań wiele.

³ Zob. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4.

⁴ Tamże, nr 2.

⁵ Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 248; J a n P a w e ł II, List apostolski *Orientalis lumen*, nr 5; nota Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 11, s. 36.

Teraz istnieje podział pod względem łask: wówczas będzie istniał podział pod względem chwały. Istotą jedności – zarówno tutaj, jak i tam – jest ta sama miłość”⁶.

⁶ Św. Bernard z Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum de Saint Thierry*, IV, 8, w: *Patrologia Latina*, t. 182, kol. 9033-9034.

JOHN PAUL II

THE CRISIS OF LANGUAGE—THE CRISIS OF UNITY?*

The Acts of the Apostles show us the first Christian community united by a strong bond of fraternal communion: “All who believed were together and had all things in common; and they sold their possessions and goods and distributed them to all, as any had need” (Acts 2:44–45). There is no doubt that the Holy Spirit is at the root of this demonstration of love. His outpouring at Pentecost lays the foundations of the new Jerusalem, the city built on love, quite the opposite of the ancient Babel. According to the text of Genesis 11, the builders of Babel had decided to build a city with a great tower whose top would reach the heavens. The sacred author sees in this project a foolish pride which flows into division, discord and lack of communication. On the day of Pentecost, on the other hand, Jesus’ disciples do not want to climb arrogantly to the heavens but are humbly open to the gift that comes down from above. While in Babel the same language is spoken by all but they end up not understanding each other, on the day of Pentecost different languages are spoken, yet they are very clearly understood. This is a miracle of the Holy Spirit.

The Holy Spirit’s proper and specific action already within the Trinity is communion. “It can be said that in the Holy Spirit the intimate life of the Triune God becomes totally gift, an exchange of mutual love between the divine Persons, and that through the Holy Spirit God exists in the mode of gift. It is the Holy Spirit who is the personal expression of this self-giving, of this being-love.”¹ The third Person—we read in St. Augustine—is “the supreme love that

* Pope John Paul II’s address presented during the General Audience of 29 July 1998. The title has been given by the editors. For the original text see J o h n P a u l I I, “General Audience,” Wednesday, 29 July 1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_29071998.html.

© Copyright 1998 by Libreria Editrice Vaticana.

¹ J o h n P a u l I I, Encyclical Letter *Dominum et Vivificantem*, Section 10.

unites both the Persons.”² Indeed the Father begets the Son by loving him; the Son is begotten by the Father, letting himself be loved and receiving from him the capacity to love; the Holy Spirit is love given in total gratuitousness by the Father, received with full gratitude by the Son, and returned by him to the Father. The Spirit is also the love and the personal gift which contains every created gift: life, grace and glory. The mystery of this communion shines forth in the Church, the Mystical Body of Christ, enlivened by the Holy Spirit. The Spirit himself makes us “one in Christ Jesus” (Gal 3:28) and thus integrates us within the same unity which binds the Son to the Father. We are left in wonder at this intense and intimate communion between God and us!

The Book of the Acts presents several symbolic situations which let us understand how the Spirit helps the Church to live communion in practice, enabling her to overcome the problems she will encounter from time to time. When persons who do not belong to the people of Israel enter the Christian community for the first time, a dramatic moment is experienced. The Church’s unity is put to the test. However, at this moment the Spirit is to descend on the house of the first pagan to be converted, Cornelius, the centurion. He renews the miracle of Pentecost and works a sign favoring unity between the Jews and the Gentiles (cf. Acts 10–11). We can say that this is the direct manner of building communion: the Spirit intervenes with the full power of his grace and creates a new, utterly unforeseeable situation. But the Spirit frequently acts using human mediation. This is what happened—again, according to the narrative of the Acts—when a discussion arose within the community of Jerusalem about the daily distribution among the widows (see Acts 6–7). Unity is then re-established thanks to the intervention of the Apostles who ask the community to elect seven men “full of the Spirit” (Acts 6:3; see *ibidem*, 6:5) and they appoint this group of seven to serve tables. A critical moment is also experienced by the community of Antioch, which consisted of Christians who had formerly been Jews or pagans. Several Jewish-Christian converts insisted that the latter be circumcised and observe the law of Moses. Regarding this, St. Luke writes “the Apostles and the elders were gathered together to consider this matter” (Acts 15:6), and after “there had been much debate”, they reached an agreement, formulated in the solemn words: “For it has seemed good to the Holy Spirit and to us ...” (Acts 15:28). Here it can clearly be seen how the Spirit acts through the mediation of the Church’s ‘ministers.’ Between the Spirit’s two great paths: the direct one, more unpredictable and charismatic, and the mediated one, more permanent and institutional, there can be no real conflict. Both come from the same Spirit. In cases where human weakness might see

² St. Augustine, *De Trinitate*, Book 7, Chapter 3, 6.

causes for tension and conflict, it is necessary to abide by the discernment of authority, with the assistance of the Holy Spirit (see 1 Cor 14:37).

It is thanks to the “grace of the Holy Spirit”³ that there is a desire for full unity among Christians. In this regard, it must never be forgotten that the Spirit is the first common gift to divided Christians. As “the principle of the Church’s unity,”⁴ he urges us to rebuild it through conversion of heart, common prayer, mutual knowledge, ecumenical formation, theological dialogue, and co-operation in the various contexts of social service inspired by love. Christ gave his life so that all his disciples might be one (see Jn 17). The celebration of the Jubilee of the third millennium must represent a new phase in overcoming the divisions of the second millennium and, since unity is a gift of the Paraclete, it comforts us to recall that precisely on the doctrine of the Holy Spirit significant steps have been made towards unity among the various Churches, especially among the Catholic Church and the Orthodox Churches. In particular, on the specific problem of the *Filioque* concerning the relationship between the Holy Spirit and the Word who proceed from the Father, it is possible to maintain that the difference between the Latin and Eastern traditions does not affect the identity of the faith “in the reality of the same mystery confessed” but its expression, constituting a “legitimate complementarity” which does not jeopardize but indeed can enrich communion in the one faith.⁵

Lastly, the forthcoming Jubilee must also see fraternal love grow within the Catholic Church. That effective love which must prevail in every community “especially [for] those who are of the household of faith” (Gal 6:10), involves every member of the Church, every parish and diocesan community, every group, association and movement in a serious examination of conscience which will dispose hearts to accept the unifying action of the Holy Spirit. St. Bernard’s words are still timely: “We all need one another: from others I receive the spiritual good which I do not have and do not possess.... And all our differences, which express the riches of God’s gifts, will hold good in the one house of the Father, which includes so many mansions. Now there is a division of graces: then there will be a distinction of glories. Unity, both here and there, consists in one and the same love.”⁶

³ Second Vatican Council, Decree on Ecumenism *Unitatis redintegratio*, Section 4.

⁴ Ibidem, Section 2.

⁵ See *Catechism of the Catholic Church*, Section 248; J o h n P a u l I I, Apostolic Letter *Orientalis Lumen*, Section 5; Note of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity “The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit,” *L’Osservatore Romano*, The English Edition, 20 September 1995, 3.

⁶ St. B e r n a r d o f C l a i r v a u x, “Apology to William of St. Thierry,” 4, 8, in *Patrologia Latina*, vol. 182, col. 9033-9034.

WYPOWIEDZIEĆ TRANSCENDENCJĘ

Alan DONAGAN

CZY W KULTURZE POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ MOŻNA RACJONALNIE WIERZYĆ W NICEJSKIE CREDO?*

Jeśli filozofia w ogóle dostarcza jakichś praeambula fidei, to dotyczy to obszaru teorii działania ludzkiego, a zwłaszcza jej części określanej mianem „psychologii moralnej”. Pojmując ludzi jako istoty obdarzone nie tylko pragnieniami, ale również wolą, oraz odmawiając traktowania ich działań jako z góry zdeterminowanych skutków pragnień i przekonań, chrześcijaństwo stawia przed naturalizmem zadanie albo podania naturalistycznej koncepcji tak rozumianej woli, albo wykazania, że jest ona uludą

CREDO Z CZWARTEGO WIEKU W NASZYCH CZASACH

Wyrażenie „religia chrześcijańska” ma tak wiele znaczeń, że pytanie, czy wykształcona osoba w dzisiejszym świecie kultury zachodniej może w treści tej religii racjonalnie wierzyć, jest zbyt ogólne, by warto było na nie odpowiadać. Inaczej jest z pytaniem, czy osoba taka może racjonalnie złożyć nicejskie wyznanie wiary. Wiele osób mniających się chrześcijanami odpowiedziałoby przecząco. A przecież wyznanie to stanowi część liturgii niejednej wspólnoty chrześcijańskiej, a w szczególności największej z nich – Kościoła rzymskokatolickiego. Główny obrządek tego Kościoła, Msza Święta, wymaga wspólnego złożenia tego wyznania wiary przez kapłana i wiernych. Zaledwie sto lat temu niemal wszyscy chrześcijanie byliby gotowi to uczynić, nawet gdyby nie wymagała tego ich wspólnota kościelna, chociaż różnie rozumieliby sformułowanie „jeden święty, powszechny i apostołski Kościół”.

Treść zobowiązania, jakie nakłada złożenie nicejskiego Credo podczas mszy, jest dość niejasna. Niektórzy zachowują się tak, jak gdyby wypowiedzenie w czasie liturgii słów: „[Jezus] za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy”, nie stało w logicznej sprzeczności z poinformowaniem seminarzystów na zajęciach z teologii, że oczywiście żaden wykształcony człowiek nie może współcześnie wątpić, że Jezus miał biologicznego ojca. Z tego, co wiem, większość wykształconych niechrześcijan oraz większość

* Pierwodruk: A. D o n a g a n, *Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed?*, w: *Christian Philosophy*, red. T. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 92-117. Copyright © 1990, University of Notre Dame Press. Reprinted with permission of University of Notre Dame Press.

tych, którzy składają wyznanie nicejskie podczas liturgii swojego Kościoła, dostrzega tu sprzeczność. Zakładają oni, że „wyznawać wiarę w nicejskie Credo” to być przekonanym, że wchodzące w jego skład zdania są prawdziwe w tym samym sensie, jaki mają one poza obrządkiem. Ja również przyjmę to założenie w dalszych rozważaniach.

Uważam – jak jeszcze zobaczymy – że w świecie zachodnim wykształceni chrześcijanie dzielą z niechrześcijanami kulturę naukową, która jest „post-chrześcijańska” w znaczeniu wyjaśnionym niżej. W związku z tym, składając nicejskie wyznanie wiary rozumiane w sposób potoczny, stają oni przed pewnymi trudnościami. Spośród tych problemów, a wydają mi się one poważne, proponuję w tym eseju podjąć następujące trzy.

(1) Problem rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Na doniosłość tego problemu jako pierwszy zwrócił uwagę kardynał John Henry Newman w dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*¹. Starał się tam wyjaśnić wspólnocie anglikańskiej, którą opuszczał, dlaczego uznał twierdzenia wspólnoty rzymskiej, do której przystępował. Anglikanie oskarżali Rzym o rozszerzenie wiary apostołów, a zarazem twierdzili, że ojcowie nicejscy zdefiniowali część wiary nauczanej przez apostołów i przyjmowanej przez chrześcijan *semper, ubique, et ab omnibus*. Newman odpowiedział, że ponieważ fragmenty Credo nicejskiego istotnie mogłyby wprawić apostołów w zakłopotanie, głoszona przez nich wiara dopuszcza „rozwój”, nie pozwala jednak na wprowadzanie uzupełnień w sensie, w którym uzupełnianie takie można by uznać za nieapostolskie. Czy wobec tego nie mógł podlegać rozwojowi również sens słów, w których nauczanie apostołów zostało wyrażone? Dlaczego mielibyśmy zakładać, że potoczny sens słów nicejskiego Credo jest dziś taki sam, jak w czwartym stuleciu, czy w dowolnym, innym niż nasz czasie?

(2) Problem wpływu kultury. W kontekście naukowo-filozoficznej kultury świata śródziemnomorskiego pierwszego wieku św. Paweł mógł rozsądnie utrzymywać, że nie da się uwierzyć, iż świat nie ma jednego boskiego stwórcy (por. Rz 1,20). Obecna sytuacja intelektualna odbiega jednak od tej w świecie starożytnym, w wiekach średnich, czy nawet w wieku siedemnastym i osiemnastym. Czy wiary chrześcijańskiej w takim kształcie, w jakim nauczano jej dawniej, można dzisiaj bronić tak, jak broniono jej wówczas? A jeśli nie, to czy zachowuje ona dziś swoją wiarygodność?

(3) Problem związany z historycznymi twierdzeniami wiary chrześcijańskiej. W myśl nicejskiego Credo druga osoba Trójcy Świętej wcieliła się w człowieka o imieniu Jezus (w języku aramejskim: Yeshua), który wyrokiem prefekta rzymskiego Poncjusza Piłata został skazany na śmierć przez ukrzyżo-

¹ Zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999 (przyp. tłum.).

wanie. Wyrok wykonano, a Jezus „zmarłychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo, i wstąpił do nieba”. Zgodnie z ortodoksyjną wiarą chrześcijańską ta część Credo została potwierdzona przez apostołów, którzy uczestniczyli w pierwszej pięćdziesiątnicy po śmierci Jezusa, a istotę ich świadectwa odnaleźć można w zbiorze pism krążących w różnych ośrodkach wczesnego Kościoła i z czasem uznanych za kanoniczne przez Kościół jako całość. Obecnie wiarygodność tego zbioru bywa kwestionowana – nie tylko przez wielu biblistów spoza Kościoła chrześcijańskiego, lecz bywa, że i przez biblistów do niego należących. Czy wobec tego racjonalne jest uznanie owych świadectw za wiarygodne?

PROBLEM ROZWOJU DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W myśl nicejskiego wyznania wiary Kościół chrześcijański jest apostołski. Jak się na ogół przyjmuje, oznacza to, że naucza on tego, czego nauczali apostołowie, którzy otrzymali depozyt wiary i bez zmian przekazali go swoim następcom. Znajduje to po części wyraz w samym nicejskim Credo. Gdyby było inaczej, wiara dzisiejszych chrześcijan nie byłaby apostołska, ponieważ za konieczną część wiary chrześcijańskiej uznawaliby oni przekonania, których apostołowie nie mieli, a zatem nie uważali za konieczne dla wiary.

Z drugiej strony, wyznanie nicejskie niewątpliwie zawiera zdania, których nie znajdziemy w kanonie Nowego Testamentu i które, jak można zasadnie przypuszczać, głęboko zdumiałyby apostołów – jak to, że Jezus jest „współ-istotny (homouosios) Ojcu”. Wprawdzie już Jan Ewangelista nauczał, że Jezus jest w pewnym sensie „jednym” z Ojcem, jednakże teza, że ousia Jezusa i ousia Ojca są tożsame, nie zaś tylko podobne, nie miałaby wiele sensu dla ówczesnych chrześcijan, którzy nie znali greckiej terminologii filozoficznej. Czy twierdzenie, że nauczanie Kościoła jest w całości apostołskie, można pogodzić z historycznym faktem, iż znacznej części jego późniejszego nauczania nie da się odnaleźć w tekstach kanonicznych, uznawanych za jedyne źródło pozwalające rozstrzygnąć, które doktryny faktycznie są apostołskie?

Zanim nastał historycznie usposobiony wiek dziewiętnasty, w odpowiedzi na to pytanie stwierdzano, że późniejsze nauczanie Kościoła wyjaśnia niejasności obecne w nauczaniu wcześniejszym lub, wyprowadzając logiczne wnioski, wypowiada wprost to, co pozostawało w nim domyślne. Newman i inni wykazali, że odpowiedź ta jest historycznie fałszywa. Doktryna głosząca, że ousia Jezusa jest tożsama z ousia Ojca, ani nie wyjaśnia niejasnego nauczania biblijnego, ani nie daje się wywieść logicznie, za pomocą uznanych metod, z domyślnego nauczania biblijnego. Tymczasem Kościół, deklarując, że jego nauczanie na przestrzeni dziejów ani nie dodaje nic do tego, co zostało

objawione apostołom, ani też nic z tego nie ujmuje, musi utrzymywać, że gdy wyraźnie naucza czegoś, czego nie nauczali apostołowie, nie „rozwija” tego, co zostało im objawione przez dodawanie czegokolwiek.

Chociaż żadna teoria rozwoju doktryny nie zyskała dotąd uznania chrześcijan, holistyczna koncepcja języka opracowana w ramach współczesnej filozofii analitycznej pozwala nam częściowo ten rozwój wyjaśnić. Za kluczową funkcję języka uznaje ona umożliwianie tworzenia złożonych wypowiedzi, których sens wskazuje, jakie warunki prawdziwości zostały spełnione. Osoby rozmawiające w jakimś języku osiągnęłyby pełne porozumienie w aspekcie tej kluczowej funkcji wtedy i tylko wtedy, gdyby w odbiorze każdej wypowiedzi każdej z tych osób mówiący jawił się słuchaczom jako przekonany, że spełnione są te same warunki prawdziwości, które jego zdaniem wypowiedź owa wyraża. Nie można jednak wskazać warunków prawdziwości żadnego wypowiedzianego zdania, jeśli oderwane jest ono od innych zdań. Najprostsze zdanie o najprostszych przedmiotach fizycznych, nawet któreś ze zdań podawanych jako przykłady przez logików, choćby „śnieg jest biały”, pozostaje niezrozumiałe w oderwaniu od innych zdań dotyczących kolorów, pogody i tym podobnych. W związku z tym najprostsze zdanie sformułowane przez autora biblijnego, na przykład: „Gdy nadszedł szabat, [Jezus] zaczął nauczać w synagodze” (Mk 6,2), jest niezrozumiałe w oderwaniu od wielu innych zdań opisujących instytucje judaizmu rabinicznego. Jak wykazał Donald Davidson, o ile słuchacz nie połączy warunków prawdziwości wypowiedzianego zdania z warunkami prawdziwości wielu innych zdań, z którymi łączy je mówiący, a także w znacznym stopniu nie zgodzi się z mówiącym co do tego, czy owe warunki są, czy nie są spełnione, o tyle nie zrozumie jego wypowiedzi. Osoby żyjące w tym samym czasie i mówiące lub piszące w tym samym języku, z reguły łączą zdania w ten sam sposób i zgadzają się co do ich prawdziwości.

Inaczej ma się rzecz z komunikacją między osobami, które nie żyją w jednym czasie, nawet jeśli posługują się tym samym językiem. Na przykład w średniowieczu wykształceni Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie wypowiadający w dowolnym języku zdanie, którego poprawnym angielskim odpowiednikiem jest „I see a red rose” [„Widzę czerwoną różę”], uznaliby je za fałszywe, gdyby powierzchnia płatków róży nie miała własności, które dzięki obecności światła zostały przekazane ich oczom tak, że odbiór tych własności byłby widzeniem przez nich czerwieni róży. W późniejszym okresie, od czasów Galileusza i Locke’a, wypowiadający to zdanie naukowo wykształceni przedstawiciele Zachodu uznaliby je za fałszywe, gdyby cząstki składające się na powierzchnię płatków róży nie miały własności kształtu, wielkości i ruchu pozwalających im odbijać cząstki czy fale światła emitowane przez świecące ciało i gdyby nie wywoływały w ten sposób ruchu cząstek składających się na centralny układ nerwowy tych osób, który to ruch byłby z kolei przyczyną tworzenia przez

ich umysł wzrokowej reprezentacji czerwonej róży. Dziś ludzie wykształceni mają jeszcze inne poglądy.

Czy wynika z tego, że średniowieczni arystotelicy i siedemnastowieczni zwolennicy Galileusza mieli na myśli różne rzeczy, gdy mówili, że róża, na którą patrzą, jest czerwona? Nie. Żaden z nich nie powiedziałby tego, co powiedział, gdyby jego zamiarem nie było wyrażenie przekonania, które – niezależnie od tego, czy zdawał sobie z tego sprawę, czy nie – ci drudzy uważali za fałszywe. Z drugiej strony, żaden z nich nie odwołałby swoich słów, gdyby przekonano go o prawdziwości teorii postrzegania kolorów przyjmowanej przez jego przeciwników. Nie ma znaczenia, czy wciąż uznając zdanie „Widzę czerwoną różę” za prawdziwe, zmieniliby sens, w jakim używali niektórych słów, czy tylko teoretyczne przekonania, które łączyli z wypowiedzianiem tego zdania. Liczy się to, że każdy z nich, mówiąc to, co mówi, uznaje za prawdziwą określoną teorię postrzegania kolorów i nie zmieni swoich słów, nawet jeśli zostanie przekonany do zmiany uznawanej teorii.

Filozofia i nauki przyrodnicze niesłychanie rozwinęły się od czasów, gdy – jak wierzą chrześcijanie – Bóg objawił się apostołom. Ponadto sami apostołowie nie przeczyli, że Grecy posiadli mądrość, której oni nie znali; apostołowie twierdzili jedynie, że część owej mądrości – ta, która wchodziła w konflikt z otrzymanym przez nich objawieniem – to mądrość pozorna. To też gdy członkowie wspólnoty chrześcijańskiej przyswoili sobie z mądrości greckiej to, co nie było fałszywe, nauczyli się stawiać nowe pytania dotyczące przekazanego przez Kościół depozytu wiary – na przykład pytanie, czy ousia jednorodzonego Syna Boga Ojca i samego Ojca są tożsame, czy tylko podobne. Przed udzieleniem definitywnej odpowiedzi Kościół musiał zdecydować, czy stosownie jest mówić o ousia Ojca i Syna, a gdy postanowiono, że nie ma w tym nic niewłaściwego, Kościół włączył do swego nauczania i to, że gdyby rozwijając się, filozofia wprowadziła udoskonalenia do teorii ousia, niezależnie od tego, jakich szczegółowych odpowiedzi na pytania o ousia Ojca i Syna udzieliłby Kościół, mogłyby one zostać przeformułowane zgodnie z tymi udoskonaleniami.

Gdy uznane przez Kościół za stosowne pytania teologiczne formułowane są za pomocą nieznanymi apostołom pojęć filozoficznych bądź naukowych, udzielane na nie odpowiedzi nie mogą być ani wyjaśnieniami kwestii, które w ujęciu apostołów pozostały niejasne, ani wnioskami wyprowadzonymi z tego, co pozostawili oni w domyśle. Są to pytania, na które Kościół – lud Boży – może dzięki depozytowi wiary odpowiedzieć precyzyjnie, nie może tego jednak uczynić ani przez wydobywanie elementów zrozumiałych ze zbioru tekstów niejasnych, z których każdy wyjaśnia coś, czego nie wyjaśniają inne, ani też przez logiczne wyprowadzenie ze zbioru tekstów czegoś, czego nie implikuje żaden z nich z osobna, lecz co implikują one wszystkie wzięte

razem. Można na te pytania odpowiedzieć, jedynie wykazując, że niektóre z możliwych odpowiedzi na pytania wypływające z nieznanym apostołom koncepcji naukowych czy filozoficznych nie wprost przeczą ich nauczaniu. Metodologiczna postać wypracowanego w ten sposób nauczania dogmatycznego będzie zawsze następująca: „Nie jest prawdą, że *p*, ponieważ *p*, z osobna lub wraz z innymi prawdziwymi sądami, implikuje, że pewien element nauczania apostolskiego – depozytu wiary – jest fałszywy”. Aby sprawdzić ten wniosek, weźmy pod uwagę dogmaty zaproponowane lub przyjęte w niektórych częściach Kościoła. Mogę uznać prawdziwość pobożnych przekonań, że Błogosławiona Dziewica została niepokalanie poczęta i pod koniec swego ziemskiego życia wraz z ciałem wzięta do nieba. Nie uznaję ich jednak za dogmaty, ponieważ moje wątpliwości budzi konkluzywność rozumowania, zgodnie z którym ich odrzucenie implikuje, że nie jest ona – wbrew jednoznaczному przekazowi Ewangelii – matką Jezusa, który wedle nauczania Kościoła jest Bogiem.

Tak jak zasadny jest wniosek, że apostołowie nie pojmowali wielu spraw zawartych w udzielonym im objawieniu, tak zasadne jest też twierdzenie, że to, co chrześcijanie żyjący w wiekach czwartym lub szesnastym uznawali za dogmat w kontekście naukowych czy filozoficznych pojęć swoich czasów, nie tylko mogło być zawarte w objawieniu apostolskim, ale również może zostać przeformułowane – bez dodawania ani ujmowania znaczących elementów – w naukowym lub filozoficznym języku naszych czasów. Co więcej, zwykli wierni mogą szczerze wyznawać wiarę w dogmaty, które – jak są przekonani – należą do nauczania Kościoła, nawet jeśli tylko mgliście rozumieją ich wykładnię i sposób uzasadniania przedstawiany przez ortodoksyjnych teologów.

Zrozumienie nicejskiego Credo w stopniu pozwalającym złożyć je w dobrej wierze nie wymaga umiejętności zdania z niego teologicznego egzaminu. Rozważmy niektóre z zawartych w tym Credo głównych twierdzeń na temat Jezusa: został On „zrodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami, Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony a nie stworzony, współistotny Ojcu”. Gdyby przyszło im się zmierzyć z jakimś teologicznym Sokratesem, niewielu wiernych szczerze wypowiadających te słowa potrafiłoby odpowiedzieć na jego dociekliwe pytania teologiczne. Nie powinniśmy jednak wyciągać stąd wniosku podobnego do konkluzji sformułowanej przez Sokratesa, jakiego znamy z wczesnych sokratejskich dialogów Platona: że jego rozmówcy nie wiedzą, w co wierzą. Platon wykazał później w *Meno-nie*, że stosowana przez Sokratesa technika elenktyczna nie tylko opiera się na zdolności zrozumienia przez rozmówców większości jego pytań i udzielania na nie odpowiedzi, ale zależy również od tego, czy ich odpowiedzi, udzielone przy wsparciu intelektualnego akuszerza umiejętnie zadającego trafne pytania, pomagają rozwiązać problemy, które akuszer ów przed nimi stawia.

Przypuszczam, że osoby wierzące, lecz niewykształcone teologicznie, wypowiadając przytoczone powyżej twierdzenie trynitarnie na temat Jezusa, świetnie rozumieją, że mają na myśli to, iż Jezus pozostaje do Boga Ojca, stwórcy nieba i ziemi, w relacji, którą można metaforycznie opisać jako bycie przez niego zrodzonym – o ile pamięta się, że relacja ta zachodzi między dwiema jednostkami, które nie są niezależnymi substancjami czy bytami, a zatem że nie można mówić, iż jeden z nich jest, a drugi nie jest Bogiem, prawdziwym Bogiem, czy Światłem. Oczywiście niezycliwy teolog, chcąc udowodnić takiej osobie brak wiedzy teoretycznej, jaką niekiedy może ona chcieć sobie przypisać, nierzadko doprowadza ją do intelektualnego odrętwienia w kwestii jej wiary. Takie zastosowanie metody majeutycznej jest jednak jej złośliwym nadużyciem, co potwierdzał Platon, starając się pokazać, że Sokrates nie posługiwał się nią w ten sposób.

UWAGA O „DEMITOLOGIZACJI” DOGMATU

Przyznając, że zwyczajli wierni należący do ciała Chrystusa rozumieją swoją wiarę w sposób nieteoretyczny, niektórzy filozofowie pozostający pod wpływem Wittgensteinowskiego porównania języka do skrzynki z narzędziami o różnych zastosowaniach utrzymują, że wierni ci nie uważają wyznawania wiary za stwierdzanie faktów. Mówiąc o Jezusie, że „powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, a Królestwu jego nie będzie końca”, wyrażają i konkretyzują „refleksję nad sensem życia i śmierci, bądź jego wizję”², nie przewidują jednak, „że zdarzą się określone rzeczy”³. Projekt „demitologizacji” wiary chrześcijańskiej i odczytania jej jako głoszenia Heideggerowskiej autentyczności, w oczywisty sposób przypomina projekt Wittgensteina. Czy takie analizy mogą uchwycić treść wiary zwykłego wyznawcy chrześcijaństwa wyrażonej w nicejskim Credo?

Odpowiedź nie jest tak oczywista, jak by się mogło wydawać. Sąd Ostateczny przedstawiano w malarstwie i rzeźbie na wiele sposobów i niektóre z nich wpłynęły na wyobraźnię większości chrześcijan. Liczne zgromadzenia protestanckie, choć usuwały takie przedstawienia ze swoich kościołów, przyzwalały jednak na ich druk w książkach uważanych za budujące. Żaden w miarę wykształcony chrześcijanin nie utrzymywałby jednak, że któreś z tych przedstawień ukazuje Sąd Ostateczny takim, jaki on faktycznie będzie. Zapy-

² D.Z. Phillips, *Death and Immortality*, St. Martin's Press, New York 1970, s. 67; cyt. za: W.J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth, Belmont 1988. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.K.T., M.I.

³ Tamże.

tany, jaką postać przyjmie powtórne przyjście Jezusa w chwale, chrześcijanin ów wyraziłby jedynie przeświadczenie, że jest ono dla nas niewyobrażalne. Czy wynika z tego, że chrześcijanie nie wierzą, iż Jego przyjście jest pewne? Zgadzam się z D.Z. Phillipsem, że w większości istotnych aspektów stosunkowo prości ludzie, których życie inni chrześcijanie uważają za święte, rozumieją doktrynę Sądu Ostatecznego lepiej niż ja; zgadzam się również, że to, co owi święci ludzie mają do przekazania na ten temat – z wyjątkiem uwag praktycznych (o sposobie, w jaki ich przekaz może służyć zbudowaniu, nie zaś deprawacji) – przyjmuje przeważnie postać formuł biblijnych lub liturgicznych. Zaprzeczam jednak, że wynika z tego, iż owe formuły są jedynie metaforycznym wyrazem wizji sensu życia. Moje racje są dwojakiego rodzaju.

Już samo wyrażenie „sens życia” jest metaforyczne: życie jednostki zostaje w nim porównane do wypowiedzi ustnej lub pisemnej, która może mieć sens, ale go mieć nie musi, i jeśli w ogóle coś znaczy, to może to być pokrzepiające lub przygnębiające. Jeśli chrześcijaństwo byłoby prawdziwe, to można by sensownie, choć metaforycznie powiedzieć, że w jego świetle każde indywidualne życie ludzkie ma sens. Sprowadzałoby się to do stwierdzenia, że życie ludzkie jest nie tylko zdarzeniem biologicznym (które kończy się tym, co w jednym z ostatnich swoich przemówień Martin Luther King nazwał „śmiercią fizyczną”), ale również drogą prowadzącą na sąd, a następnie do nieba lub piekła: nie przypomina więc bezsensownej bazgraniny, ale wypowiedź o budującym bądź niebudującym przesłaniu. Bez odniesienia do takiej szczegółowej doktryny dotyczącej życia ludzkiego (nie twierdzą, że chrześcijaństwo jest jedyną tego rodzaju doktryną) twierdzenie, iż ma ono sens, byłoby właściwie puste: stanowiłoby ekwiwalent stwierdzenia, że istnieje jakaś – nie wiadomo, jaka – prawda o ludzkim życiu i gdybyśmy ją znali, moglibyśmy porównać każde ludzkie życie do sensownej wypowiedzi ustnej lub pisemnej, nie zaś do wypowiedzi pozbawionej sensu. Nie wyjaśnimy zatem twierdzeń o Sądzie Ostatecznym zawartych w nicejskim Credo, utrzymując, że wyraża ono wizję sensu ludzkiego życia i śmierci, lecz przez odwołanie się do nicejskiego Credo możemy wyjaśnić figurę sensu życia

Moja druga trudność jest bardziej historyczna niż filozoficzna. Wprawdzie większość tego, co da się pożytecznie powiedzieć o doktrynie Sądu Ostatecznego, ma charakter praktyczny – zwłaszcza ze względu na straszne niegodziwości, do jakich doprowadziło błędne rozumienie tej nauki – ale żaden ze znanych mi autorów dzieł uznawanych w jakiejś wspólnotie chrześcijańskiej od dłuższego czasu na autorytatywne nie zaprzeczyłby, że praktyczne nauczanie, jakie można wywieść z doktryny Sądu Ostatecznego, jest z niej wyprowadzane, lecz nie jest z nią tożsame. Praktyczne postawy wobec życia, które można uznać za chrześcijańskie, wyrastają z chrześcijańskich przekonań o rzeczywistości.

NATURALIZM KULTURY POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Kultura w sensie, w jakim mówię o „kulturze postchrześcijańskiej”, to sposób życia, a zwłaszcza myślenia, przekazywany z jednego pokolenia społeczności ludzkiej na drugie. Od czasu nawrócenia Imperium Rzymskiego na chrześcijaństwo pod koniec czwartego wieku aż do końca wieku dziewiętnastego sposób myślenia o świecie i miejscu, jakie zajmuje w nim ludzkość, który przekazywano w Europie zachodniej oraz pozaeuropejskich koloniach i koloniach dawnych, był w dużym stopniu chrześcijański. Nauczanie nicejskiego Credo odegrało w tym procesie niebagatelną rolę.

Zasadniczą dla owego sposobu myślenia ideę wyraża pierwszy werset Księgi Rodzaju: świat przyrody (nazywany w wyznaniu nicejskim „niebem i ziemią” – przynajmniej w tym sensie, w jakim stanowią one część „wszystkiego, co widzialne”) został „stworzony” przez Boga, którego naturę opisuje dalej Credo. Idea ta nie była przesądem ludzi niewykształconych, lecz elementem koncepcji przyrody przyjmowanym za pewnik przez wielkich uczonych, twórców siedemnastowiecznej nowej fizyki (czy „filozofii naturalnej”, jak nazywał ją Newton). Idea ta łączyła Galileusza i inkwizytorów, którzy go potępił, Kartezjusza i Gassendiego, Newtona i Leibniza. Od tego kreacjonistycznego czy supranaturalistycznego konsensusu zdarzały się odstępstwa: zakwestionował go między innymi Spinoza. Korespondując z Oldenburgiem, przekonał się on jednak, że jego teza, zgodnie z którą to, co nazywał „mechanistyczną koncepcją przyrody”, pociąga za sobą samoistność natury, jej niezależność od nadprzyrodzonego stwórcy, przyjmowana jest nie tyle z niedowierzaniem, ile z niezrozumieniem. Odpowiedzi, jakich Oldenburg udzielił Spinozie, wydają się nam chybione, ponieważ poglądy Spinozy były Oldenburgowi tak obce, że odczytał je on błędnie, choć jak – jak sądzę – szczerze.

Pod koniec dziewiętnastego wieku warstwy wykształcone odrzuciły już kreacjonizm i supranaturalizm. Nie sugeruję, że w wykształconych społeczeństwach zachodnich całkowicie zanikły grupy kreacjonistów czy supranaturalistów, ani że nie istnieją one dzisiaj. Kościoły chrześcijańskie, podobnie jak ortodoksyjne wspólnoty żydowskie, wierzą w to, w co zawsze wierzyły i niezmiennie tego nauczają. W naukach przyrodniczych natomiast nie uczą się już – nawet w instytucjach najbardziej przywiązanych do dosłownej interpretacji Biblii – że przyroda została stworzona z niczego przez istotę nadprzyrodzoną. Przyrodę przedstawia się – przynajmniej w tych naukach – jako coś, czego istnienie nie wymaga wyjaśnienia. Przyjmuje się, że ich zadaniem nie jest wyjaśnienie, dlaczego świat przyrody istnieje, lecz tylko jak działa: jakie prawa rządzą podstawowymi dlań procesami i jak procesy te doprowadziły do przejścia od minionych stanów świata do stanu obecnego.

Dlaczego zmiana ta jest ważna? Czy nauki przyrodnicze nie mogą być autonomiczne, nawet jeśli naturalny świat zależy ontologicznie od nadprzyrodzonego stwórcy? Nie da się zaprzeczyć, że stwierdzana w naukach fizykalnych niezależność naturalna nie wyklucza zależności ontologicznej; mimo to przejście od kultury, w której świat przyrody uważa się za naukowo niezrozumiały bez odniesienia do jego nadprzyrodzonego stwórcy, do kultury, w której przekonanie to zanika, ma ogromną wagę. Nie sposób teraz ustalić, co dokładnie miał na myśli św. Paweł, stwierdzając, że „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty [...] stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20), nie wiemy bowiem, które z wyznawanych przez siebie zasad uważał za podzielane przez swoich rzymskich korespondentów. Gdyby zasady, które miał na myśli, dotyczyły rozumienia przyrody – jak zasada Kartezjańska, że podstawowe prawa fizyki zależą od natury Boga, albo zasada Newtonowska, że stabilność „systemu świata” musi mieć przyczynę i nie należy do empirycznie ustalonych matematycznych zasad fizyki – warunki prawdziwości jego wypowiedzi różniłyby się zasadniczo od warunków prawdziwości takiej samej wypowiedzi, gdyby miała ona dotyczyć zasad metafizycznych, na przykład zasady zależności ontologicznej, którą św. Tomaszowi z Akwinu podsunął namysł nad Arystotelesowską filozofią przyrody. Różnica ta miałaby niebagatelną konsekwencję: gdyby zasady należące do pierwszej wspomnianej grupy były prawdziwe, to przedstawiciele nauk przyrodniczych mylili by się, zaprzeczając nadprzyrodzonej interwencji w przyrodzie; gdyby prawdziwe były zasady z grupy drugiej, to mogliby oni – zgodnie z prawdą, na ile nauki przyrodnicze są ją w stanie ustalić – zanegować istnienie tego, co ponadnaturalne, a zatem również nadprzyrodzonego stwórcy.

Zanim prace Darwina i Wallace’a dały naukowcom pewność, że wielość gatunków biologicznych można w zasadzie wyjaśnić jako wynik procesów naturalnych – pewność, którą w kolejnym stuleciu potwierdziły jeszcze nauki biologiczne – niewielu z nich sądziło, że z koncepcji przyrody da się całkowicie wykluczyć odwołania do tego, co nadprzyrodzone. Skutki pełnej naturalizacji badań nad przyrodą dla apologetyki chrześcijańskiej przewidział w siedemnastym wieku Spinoza oraz, jak sądzę, Pascal, który wskazywał, że badanie człowieka również można włączyć w zakres nauk przyrodniczych, a religię chrześcijańską potraktować jako jedno ze zjawisk do wyjaśnienia. Już w wieku osiemnastym Gibbon, chociaż wykluczył początki chrześcijaństwa z zakresu swoich badań, w *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*⁴ zajął się jednak tym, co nazwał „triumfem barbarzyństwa i przesądu” (czyli chrześcijaństwa),

⁴ Zob. E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. Z. Kierszys, PIW 1975, t. 1-2 (przyp. tłum.).

oraz zaproponował jego wyjaśnienie bez odwoływania się do przyczyn nadprzyrodzonych.

Końcowy efekt tych zmian jest dobrze znany tym z nas, którzy pracują jako nauczyciele akademicki, i należy otwarcie uznać go za fakt. Polega on na tym, że członkowie wspólnoty uczonych, niezależnie od ich osobistego stosunku do chrześcijaństwa, przyjmują w swoich badaniach zasady naturalizmu, chyba że przedmiotem dyskusji jest treść chrześcijaństwa – co zdarza się tylko sporadycznie, nawet w instytucjach powołanych do prowadzenia edukacji religijnej. W konsekwencji przekonanie, że świat przyrody został stworzony przez nadprzyrodzonego Boga, nawet wśród tych, którzy je podzielają, jest (mówiąc żargonem socjologii) „marginalizowane”. Być może to miał na myśli Nietzsche, gdy stwierdził, że Bóg umarł, choć większość uczonych tego nie zauważyła.

Sytuacja ta stawia przed chrześcijanami problemy dwojakiego rodzaju: apologetyczne i pastoralne. Żadnego z nich nie rozumiem się moim zdaniem tak jasno, jak by należało. Problem apologetyczny, któremu poświęcę pozostałą część tego eseju, dotyczy obrony tradycyjnego nauczania chrześcijańskiego w kontekście naturalistycznej, a więc postchrześcijańskiej kultury naukowej. O ile jeszcze dwa wieki temu w myśleniu naukowym zakładano, że świat przyrody zależy od nadprzyrodzonego stwórcy, obecnie sytuacja uległa zmianie. Problem pastoralny wyraża się z kolei w tym, że mimo ogromnych nakładów, jakie przeznaczają się w naszym społeczeństwie na edukację, nie zdołano jak dotąd upowszechnić kultury naukowej. Gdy w społeczeństwie tym stykamy się z popularnymi oszustwami telewizyjnych „uzdrowicieli” i popytem na „National Inquirer”, trudno tego nie potępiać. Gdy jednak dowiadujemy się, że Związek Radziecki bardziej obawia się przywiezienia na jego terytorium egzemplarzy Biblii niż wirusa AIDS, dostrzegamy drugą stronę problemu. Należy ubolewać, że większość ludzi mało interesuje się prawdą naukową, o ile nie przyczynia się ona bezpośrednio do wygody ich życia – że są oni tak łatwowierni. Z drugiej strony, można mieć wątpliwości, czy należy ich winić za to, że nie wierzą, iż zrozumienie osiągnięć nauk przyrodniczych pozwoliłoby im żyć lepiej.

APOLOGETYKA A MATERIALIZM WSPÓŁCZESNEGO NATURALIZMU

Naturalizm może przybrać tyle form, ile jest koncepcji natury. Na przykład Spinoza uznał umysł wraz z materią (substancją jako rozciągłą) za jedną substancję, którą utożsamiał z przyrodą, i nie zredukował ani umysłu do materii, ani materii do umysłu. Ogólnie rzecz biorąc, natura to przedmiot nauk przyrodniczych, a koncepcja natury przyjęta w danej kulturze odzwierciedla

nauki, które uznaje się w niej za przyrodnicze. W świecie zachodnim w ciągu ostatniego półwiecza przyjęto powszechnie, że psychologia jest częścią biologii oraz że fizyka, chemia i biologia dotyczą różnych zjawisk należących do tego samego podstawowego obszaru – o ile starożytny termin „materia” ma jakiś sens naukowy, to odnosi się on do tej właśnie dziedziny. Przyjęto zatem również, że jeśli nie istnieje nic oprócz natury, to nie istnieje nic oprócz materii w czasoprzestrzeni. Naturalizm przekształcił się w materializm.

Skłoniło to niektórych apologetów do obrony chrześcijaństwa przed naturalizmem przez wykazanie fałszywości jego współczesnej formy, czyli materializmu. Tak postąpił C.S. Lewis w serii debat: najpierw w dyskusjach z H.H. Pricem, który apelował o religię bez dogmatu, czyli o chrześcijaństwo liberalne, wyrzekające się tradycyjnej wiary wyrażonej w nicejskim Credo, przedstawił filozoficzną krytykę naturalizmu, a następnie bronił tej krytyki w dyskusjach z G.E.M. Anscombe. Gdy w roku 1951 przyjechałem do Oxfordu jako doktorant, dało się jeszcze słyszeć cichnące echa owych debat. Mimo upływu czasu z dyskusji tej można się wiele nauczyć o apologetyce współczesnej: o tym, czym powinna oraz czym nie powinna ona być.

Lewis z dużą pewnością siebie podjął próbę, na którą dziś poważałoby się niewielu, a mianowicie próbę wykazania, że jeśli uznamy poprawność znanego wnioskowania opartego na potocznej opinii dotyczącej natury stanu umysłu, jakim jest przekonanie, to materialistyczna wersja naturalizmu sama siebie podważa. Oto jak Lewis podsumowuje tę argumentację: „Każda konkretna myśl [...] jest nieodmiennie przez wszystkich odrzucana, gdy tylko uznają oni, że można ją w pełni wyjaśnić jako rezultat przyczyn irracjonalnych. Gdy wiemy, że słowa drugiej osoby są w całości wyrazem jej kompleksów albo skutkiem ucisku kości na mózg, przestajemy traktować je poważnie. Ale gdyby naturalizm był prawdziwy, to absolutnie wszystkie myśli byłyby skutkiem przyczyn irracjonalnych. Dlatego wszystkie myśli byłyby równie bezwartościowe. Zatem naturalizm jest bezwartościowy. Jeśli jest prawdziwy, to nie możemy znać żadnych prawd. Naturalizm sam podcina sobie gardło”⁵.

Lewis przychyła się tu milcząco do potocznej opinii, że godne uwagi przekonania uznawane są na podstawie przyjętych przez nas racji oraz że przekonania te oceniamy w zależności od trafności (bądź nietrafności) owych racji. Odrzucamy zatem współczesną odmianę naturalizmu, jaką jest materializm, ponieważ głosi ona, że przyczynami wszystkich bez wyjątku przekonań są zdarzenia fizyczne, co prowadzi do wniosku, że osoby żywiące te przekonania nie przyjmują ich na podstawie akceptowanych przez siebie racji.

⁵ C.S. Lewis, *Religion without Dogma?*, w: tenże, *The Great Miracle*, New York: Ballantine Books 1983, s. 94. Pierwodruk w: „Phoenix Quarterly” 1 (1946).

Rzeczywiście, jak zauważył Lewis, chrześcijaństwo zakłada przywołaną przez niego potoczną opinię na temat natury przekonań. Na przykład św. Paweł naucza, że zwyczajni ludzie mogą wytworzyć wystarczająco dużo prawdziwych opinii o sobie i swojej sytuacji, by zrozumieć prawo moralne (Rz 2,14-15), a to zakłada, że uważają oni, iż podstawą ich obowiązków moralnych są trafne racje, które przyjmują. Czy argument Lewisa jest poprawny przy założeniu, że ta potoczna opinia jest prawdziwa? Nie znam nikogo, kto przestudiowawszy zarzut Anscombe, odpowiedziałby na to pytanie twierdząco. Wskazany przez nią błąd polega na tym, że przyczyna uznania przez kogoś, że siedzi przed kominkiem (powiedzmy, że przyczynę tę stanowi nacisk jakiejś kości na mózg), nie jest koniecznie racją, na podstawie której uznaje on to przekonanie (powiedzmy, że widzi on swoje nogi wyciągnięte w stronę płonącego w kominku ognia w jego pracowni – i owo złudzenie wywołane przez nacisk kości stanowi przyjętą przez niego rację). To prawda, że odrzucamy przekonania, które powstają w nas wskutek złudzeń percepcyjnych wywoływanych przez zdarzenia naturalne. Gdy jednak ktoś, kto naprawdę widzi swoje nogi wyciągnięte w stronę płonącego w kominku ognia, podaje to jako swoją rację dla odpowiedniego przekonania, to fakt, że jego wolne od złudzeń postrzeżenie ma fizyczne (czyli irracjonalne) przyczyny, nie upoważnia nas do odrzucenia przywołanej przez niego racji.

Anscombe zdawała sobie jednak sprawę, że zarzut jej, choć trafny, nie zamyka dyskusji. We wprowadzeniu do drugiego tomu swoich *Collected Papers*, snując refleksje na temat wspomnianego epizodu i odnotowując, że Lewis sam uznał trafność jej zarzutu, chwali go za podniesienie trudności, której początkowo nie doceniała i która pozostaje nierozwiązana: „Jaki jest związek między podstawami a aktualnym wystąpieniem [jakiegoś – A.D.] przekonania?”⁶ Trudność ta łączy się z niewypowiedzianym wprost pytaniem platońskiego Sokratesa w *Fedonie*: Jaki związek zachodzi między fizycznymi przyczynami tego, że członki jego ciała siedzą w więzieniu, a jego wnioskiem, że lepiej było mu zaakceptować prawomocny wyrok, niż uciec? Nie znam żadnej, choćby częściowo zadowolającej materialistycznej odpowiedzi na któreś z tych pytań.

Najczęstsza odpowiedź głosi, że ktoś opiera jakieś swoje przekonanie na określonych podstawach, gdy zdarzenie fizyczne, które można funkcjonalnie opisać jako żywienie danego przekonania, zostaje spowodowane przez inne

⁶ G.E.M. Anscombe, *Collected Papers*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1981, t. 2, s. ix-x. Wersja argumentu Lewisa krytykowana przez Anscombe pochodzi z trzeciego rozdziału pierwszego wydania jego książki *Miracles*, który w późniejszych wydaniach został przez Lewisa gruntownie przeredagowany. Zob. C.S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study*, Macmillan Co., New York 1947; zob. też: t e n ż e, *Cudy: Wprowadzenie ogólne*, tłum. S. Pacuła, Pax, Warszawa 1958 – przyp. red.

zdarzenie fizyczne, które można funkcjonalnie opisać jako przyjęcie owych podstaw. Zakłada się tu, że tak, jak funkcję zdarzenia fizycznego (na przykład aktywacji określonych neuronów w mózgu) można opisać za pomocą kategorii fizycznych (na przykład jako spowodowanie aktywacji pewnych innych neuronów), tak też funkcję tego zdarzenia można opisać w kategoriach intencjonalnych czy mentalnych (na przykład jako posiadanie przez osobę, w której mózgu zachodzi ta aktywność neuronów, przekonania, że widzi swoje nogi wyciągnięte w stronę kominka w swojej pracowni). Spotyka się to jednak z zarzutem, który nie został, o ile mi wiadomo, odparty, a mianowicie, że wobec braku analitycznej redukcji opisu funkcjonalnego w kategoriach intencjonalnych do jakiegoś opisu w kategoriach fizycznych nie ma podstaw, by sądzić, że te dwa opisy – fizyczny funkcjonalny i intencjonalny funkcjonalny – dotyczą tego samego zdarzenia. Jeśli opisu intencjonalnego zasadniczo nie da się analitycznie zredukować do opisu fizycznego, to opisy owe mogą, jak się wydaje, dotyczyć zdarzeń nietożsamyh, choć skorelowanych ze sobą.

Jeśli faktycznie nic nie dzieje się poza przyrodą, a wszystkie zachodzące w jej obrębie zdarzenia można wyjaśnić przyczynowo w języku nauk przyrodniczych, to każde realne zdarzenie, które da się funkcjonalnie opisać za pomocą kategorii intencjonalnych, musi być możliwe do wyjaśnienia przyczynowego w języku nauk przyrodniczych. Choć może się wydawać, że wynika z tego, iż każde zdarzenie, które można wyjaśnić przyczynowo w języku nauk przyrodniczych, musi być tożsame z jakimś zdarzeniem fizycznym, tak jednak nie jest. Wynika z tego jedynie, że wszystko, co zdarza się w przyrodzie, można przyczynowo wyjaśnić za pomocą kategorii *i d e a l n y c h* nauk przyrodniczych – nauk przyrodniczych w ich możliwej przyszłej postaci niedopuszczającej postępu ani zmiany, bo wskutek zakończenia wszystkich produktywnych badań pozostało jedynie przyswojenie sobie i przekazanie innym tego, co zostało już odkryte. Nikt nie sądzi, że nauki przyrodnicze w ich obecnej postaci osiągnęły ów idealny stan i wydaje się co najmniej wątpliwe, by ludzie, z ich fizycznymi i intelektualnymi ograniczeniami, zdołali w jakichkolwiek naturalnych warunkach do takiego stanu je doprowadzić. A zatem materializm rozumiany jako pogląd, że wszystkie zdarzenia można wyjaśnić przyczynowo w języku dzisiejszych nauk przyrodniczych, jest bez wątpienia fałszywy; jeśli natomiast uznamy materializm za pogląd, że wszystko, co się dzieje, można wyjaśnić przyczynowo w języku idealnych nauk przyrodniczych, to faktycznie nie wiemy, co ów pogląd oznacza.

Powszednich zjawisk – na które Lewis zwrócił uwagę – tworzenia i podtrzymywania przekonań na podstawie racji nie można wyjaśnić za pomocą kategorii pochodzących z nauk przyrodniczych w ich obecnym kształcie; w istocie zjawiska te nie są nawet w takim ujęciu zrozumiałe. Naturaliści twierdzą, że to ich nie zniechęca. Utrzymują, że w ostatnim półwieczu neuro-

fizjologia i badania nad sztuczną inteligencją dokonały niezwykłego postępu i z ufnością oczekują na rychły zanik dualizmu badań nad człowiekiem i nauk przyrodniczych. Tę kwestię możemy jednak pominąć. Dla apologetów chrześcijańskich znaczenie ma przede wszystkim to, że chrześcijaństwo zakłada, iż potoczne wyjaśnienia ludzkich działań (niekiedy drwiąco nazywane wyjaśnieniami w kategoriach „psychologii ludowej”) są często prawdziwe. Gdyby postęp biologii i neurofizjologii dowiódł czegoś przeciwnego, chrześcijaństwo mogłoby nie przetrwać.

Czy w takim razie ważnym zadaniem apologetyki chrześcijańskiej nie powinno być przedstawienie argumentacji lepszej niż błędna argumentacja Lewisa? Nie. Podejście takie pomija bowiem najważniejszą cechę sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie apologetyka. Bardzo niewielu materialistów twierdzi, że dzisiejsze nauki przyrodnicze podają możliwe do przyjęcia wyjaśnienie zjawisk psychicznych wyższego rzędu, takich jak przekonania. Twierdzą oni jedynie, że dotychczasowy postęp daje podstawy, by oczekiwać takich wyjaśnień w przyszłości. Otwartą pozostawiają natomiast kwestię, jak dalece owe przyszłe wyjaśnienia wpłyną na powszechne przekonania dotyczące tego rodzaju zjawisk psychicznych czy na przekonania przedstawicieli nauk przyrodniczych dotyczące przedmiotu ich badań. Opowiadając się na obecnym etapie rozwoju nauk przyrodniczych za psychologią ludową, chrześcijanie z pewnością nie muszą zaprzeczać ani temu, że przyszłe postępy nauki mogą zrewidować tezy tej psychologii, ani temu, że w przyszłości nauki przyrodnicze mogą wesprzeć materializm i podać akceptowalne wyjaśnienie przyczynowe zjawisk psychicznych wyższego rzędu.

Jeśli filozofia w ogóle dostarcza jakichś *praeambula fidei*, to dotyczy to obszaru teorii działania ludzkiego, a zwłaszcza jej części określanej mianem „psychologii moralnej”. Pojmując ludzi jako istoty obdarzone nie tylko pragnieniami, ale również wolą, oraz odmawiając traktowania ich działań jako z góry zdeterminowanych skutków pragnień i przekonań, chrześcijaństwo stawia przed naturalizmem zadanie albo podania naturalistycznej koncepcji tak rozumianej woli, albo wykazania, że jest ona ułudą. Trzeba wyraźniej niż dotąd dostrzec ubóstwo istniejących naturalistycznych koncepcji ludzkiej psychiki, a szczególnie zjawisk, które najbardziej interesują chrześcijan – zjawisk związanych z wolą, która jest wolna (czyli w każdym indywidualnym wypadku istnieją opcje, między którymi może wybierać), lecz mimo to, jak można przewidzieć, nie zawsze dokonuje wyborów słuszných. Zjawiska te wskazują na wyjątkowy status ludzi wśród znanych nam zwierząt: tylko ludzie są w stanie dostrzec różnicę między dobrem a złem moralnym i na tej podstawie kierować swoim postępowaniem; równocześnie bywają też zmuszeni uznać siebie za złych ze względu na wybierane przez siebie sposoby działania. Zjawiska te nie dowodzą jednak fałszywości naturalizmu: to, że jak dotąd

brak użytecznego naturalistycznego ich wyjaśnienia, nie dowodzi, że kiedyś się ono nie pojawi.

Mimo precyzyjnego nauczania o naturze Boga i Jego działania wobec ludzkości, większość Kościołów chrześcijańskich zaprzecza, że przekazany im depozyt wiary obejmuje kontrowersyjne sądy na temat świata przyrody. Kościoły te znalazły już wspólny język z trzema bardzo różnymi filozoficznymi i naukowymi koncepcjami przyrody: neoplatońską, arystotelesowską i kopernikańsko-galileuszowsko-newtonowską. I jeśli Kościoły – a także świat – mają przed sobą jakąś dłuższą przyszłość, to można zasadnie podejrzewać, że dojdą one do jakiegoś porozumienia z powstającą obecnie kulturą filozoficzno-naukową, której treść równie trudno nam jeszcze przewidzieć, jak siedemnastowiecznym filozofom i naukowcom trudno było przewidzieć filozofię i naukę dwudziestego wieku.

Stając wobec współczesnego naturalizmu, chrześcijańscy apologety powinni najpierw odrzucić każdy pogląd na przyrodę inny niż ten, zgodnie z którym doktryna chrześcijańska, wyrażona w tradycyjnych wyznaniach wiary, takich jak Credo nicejskie, okaże się spójna z autentycznym postępem nauk przyrodniczych. Twierdzenie to nie jest puste, nie można bowiem logicznie wykluczyć, że przyszła psychologia naturalistyczna poda opis ludzkich zdolności, który pozbawi sensu przekonania przyjmowane na ich temat przez wiarę chrześcijańską. Apologety chrześcijańscy powinni uznać za intelektualne zło współczesną modę na zadreżdżanie się problemami filozoficznymi, których źródło stanowią fantazje dotyczące możliwości nauki. Powinni ograniczyć się do tradycyjnie i jednomyślnie uznawanej treści wiary (a zakres tej jednomyślności jest znacznie większy niż można by przypuszczać na podstawie przerażających dziejów nienawiści między wyznaniem chrześcijańskimi i wzajemnych prześladowań) oraz do dobrze potwierdzonych wyników badań naukowych. I w końcu – nie powinni się spieszyć.

Zasady te dobrze rozumiał kardynał Newman; wyłożył je, tłumacząc, jak należy odpowiedzieć na biologiczne odkrycia Darwina. „Nie przystoi mi obawa wobec prawdy jakiegokolwiek rodzaju i nie przystoi mi ganieńie tych, którzy wyszukują fakty świeckie przy pomocy rozumu danego im przez Boga dla swoich logicznych wniosków, ani też gniewanie się na wiedzę, gdyż religia obowiązkowo musi się zapoznać z jej nauczaniem [...] [Katolik] wnika oczywiście najgłębiej w uczucia [...] umysłów religijnych i szczerych, po prostu stropionych, przestraszonych lub zrozpaczonych, zależnie od wypadku – całkowitym zamętem, w jaki ostatnie odkrycia czy spekulacje wpędziły ich najbardziej elementarne idee religijne. [...] Jak często w jego sercu rodziło się pragnienie, żeby wystąpił ktoś spośród jego własnych ludzi jako szermierz objawionej prawdy przeciwko jej oponentom! [...] Miałem jednak kilka za silnych trudności na tej drodze. Jedną z największych jest to, że w danej chwili

tak trudno dokładnie przewidzieć, z czym należy się potykać i co burzyć. Daleki jestem od zaprzeczenia, że wiedza naukowa naprawdę wzrasta, ale dokonuje się to nierównymi skokami. Hipotezy powstają i upadają, trudno przewidzieć, która z nich się utrzyma i jaki będzie stan wiedzy w stosunku do nich z roku na rok. W tym stanie rzeczy wydawało mi się niegodnym katolika oddać się pracy polowania na to, co może się okazać zjawą”⁷.

Podejście Newmana do nauk przyrodniczych wydaje mi się wzorem dobrze pojętej wiary chrześcijańskiej. Milcząco przyznaje on, że odkrycia nauk przyrodniczych w zasadzie mogłyby okazać się niespójne z wiarą chrześcijańską, wykluczając wszystko, co nadprzyrodzone, a zatem że filozoficzne próby obalenia naturalizmu z konieczności są chybione. Zarazem jednak uznaje racjonalną prawomocność przyjmowania wiary chrześcijańskiej bez filozoficznego czy naukowego dowodu. Mieć tę wiarę to uznawać coś, co nie zostało dowiedzione ani filozoficznie, ani naukowo, i co w zasadzie mogłoby zostać naukowo (a więc i filozoficznie) obalone. Dlaczego zatem wierzyć?

DLACZEGO CHRZEŚCIJANIE WIERZĄ W NICEJSKIE CREDO?

Jeśli jakieś rozpowszechnione przekonanie, na przykład, że horoskop znacząco wpływa na bieg zdarzeń, przyjmowane jest głównie na podstawie niewłaściwych racji, a nie mamy do dyspozycji racji właściwych, to niemądrze byłoby ich szukać. Dlatego przypuszczam, że jeśli w kulturze postchrześcijańskiej istnieją dobre racje, by ludzie niewierzący uznali nicejskie Credo, to powinny być one dostępne na wyciągnięcie ręki – jako racje, które faktycznie przekonały wiele osób do przyjęcia tej wiary. Pojawia się tu jednak pewien problem. Rozmowa z wierzącymi (do których sam należę) na ten bądź co bądź delikatny temat wskazuje, że większości z nich, ku własnemu zakłopotaniu, trudno podać rację, którą sami uważaliby za coś więcej niż tylko racjonalizację – i to mało przekonującą. Niewątpliwie dokonał się w nich jakiś proces intelektualny i był on skomplikowany; trudno jednak powiedzieć, na czym polegał.

W wielu procesach intelektualnych, które doprowadziły do licznych nawróceń, da się jednak wyróżnić trzy elementy.

Chociaż wszystkie trzy są filozoficznie ciekawe, element ściśle filozoficzny można odnaleźć jedynie w nawróceniach konwertytów nawykłych do myślenia filozoficznego. Wyłania się on z rozważań nad naturalizmem jako filozofią i wyraża się spostrzeżeniem, że nauki przyrodnicze w ich obecnym stanie nie

⁷ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda 2009, s. 380n.

potrafią wyjaśnić ludzkiego życia – takiego, jakim go faktycznie doświadczamy, a zwłaszcza naszej aktywności w zakresie badań naukowych. Być może w przyszłości nauki przyrodnicze będą w stanie je wyjaśnić, ale tego – wbrew domysłom niektórych zuchwałych filozofów – nie możemy przewidzieć. Jeśli przyjmiemy ten fakt, to musimy również przyznać, że wyjaśnienie części doświadczenia ludzkiego życia może znajdować się poza przyrodą.

Drugi czynnik w procesie przyjmowania chrześcijaństwa ma charakter etyczny: polega na rozpoznaniu, że nie tylko nasze życie, ale życie ludzkie w ogóle, niezależnie od cnót, jakie mogą się w nim przejawiać, jest radykalnie skażone złem. Ewangelie, w których czytamy, że drogę Jezusowi przygotowuje nawołujący do nawrócenia i zarazem uznający własną grzeszność Jan Chrzciciel, zdają się wskazywać, że element ten można znaleźć w każdym nawróceniu.

Razem wzięte, te dwa elementy wskazują, że remedium na czynione przez człowieka zło, o ile remedium takie istnieje, może znajdować się poza przyrodą; nie pozwalają one jednak stwierdzić, czy remedium owo istnieje ani – jeśli istnieje – czy ma charakter nadprzyrodzony. Również filozofia nie może tego rozstrzygnąć – jeśli prawdziwe są moje stwierdzenia o możliwej przyszłej postaci naturalizmu. Nasze obecne rozumienie przyrody jest zbyt ułomne, byśmy mogli rozstrzygnąć, czy spójny nieteistyczny naturalizm jest możliwy, czy nie. Nie możemy po prostu przyjąć współczesnych nauk przyrodniczych wraz z ich obecnymi interpretacjami filozoficznymi – tak jak średniowieczni scholastycy przyjęli trzynastowieczne nauki przyrodnicze z ich ówczesnymi interpretacjami filozoficznymi – i znaleźć w nich przekonujące dowody zależności świata przyrody od nadprzyrodzonego Boga. Do tego niezbędny jest trzeci, pozafilozoficzny element.

Można go odnaleźć w religijnych dziejach rodzaju ludzkiego. Wszystkie religie, o których mamy jakąkolwiek historyczną wiedzę i które przekroczyły granice kultury, w której powstały, dzielą się na dwie grupy: do pierwszej należy hinduizm oraz krytyczny wobec niego, choć z niego się wywodzący, buddyzm; do drugiej – judaizm oraz dwie religie, które uważają się za kontynuację żydowskiego objawienia: chrześcijaństwo i islam. Z pomieszaniem właściwym naszym czasom, uważa się często, że nie można przyznać, z jednej strony, że każda z tych wielkich religii ma swoje specyficzne zalety i że powinniśmy, bez popadania w bałwochwalstwo, okazywać jej intelektualny i moralny szacunek, oraz – z drugiej strony – że co najwyżej jedna z nich może być prawdziwa. Doprowadza to do wniosku, że wszystkie religie świata stanowią aspekty jednej religii uniwersalnej. Pogląd ów jest przeciwieństwem tego, za co się sam podaje: zamiast wyrażać szacunek dla wielkich religii, żadnej z nich nie traktuje poważnie. Nie można bowiem poważnie traktować chrześcijaństwa czy, powiedzmy, hinduizmu, a zarazem głosić, że mogłyby one być równocześnie

prawdziwe. W każdej z tych religii znajdują się stwierdzenia, którym zaprzeczy każda z pozostałych, a odrzucić którekolwiek z tych stwierdzeń i zaprzeczeń to odrzucić religie, w ramach których są one formułowane.

Nie byłby wyznawcą chrześcijaństwa ktoś, kto by równocześnie przyjmował główne idee hinduizmu i buddyzmu, na przykład prawo karmy i doktrynę reinkarnacji. Filozoficznie usposobionym chrześcijanom wydają się one nie do przyjęcia. Judaizm i jego spadkobiercy nie budzą takiego rodzaju kontrowersji. Każdy, kto studiuje pisma judaizmu i dochodzi do wniosku, że stanowią one zapis wyjątkowej relacji między nadprzyrodzonym stwórcą świata a jednym z ludów ziemi, relacji, za pośrednictwem której wszystkie pozostałe ludy otrzymają kiedyś błogosławieństwo – a każdy mógłby, jak sądzę, zasadnie dojść do takiego wniosku – musi zapytać, czy w świetle dostępnych danych historycznych pisma chrześcijańskie przedstawiają zwieńczenie tej relacji. Oczywiście pisma chrześcijańskie znane łącznie jako Nowy Testament są wytworem Kościoła, nie zaś przeciwnie, ale wszystkie dzisiejsze odgałęzienia Kościoła uznają kanoniczne teksty Nowego Testamentu za jedyny zbiór świadectw mogących dostarczyć dowodów prawdziwości tej doktryny. Czy na podstawie rzetelnych badań historycznych tych tekstów można zasadnie dojść do wniosku, że Credo nicejskie jest prawdziwe?

Oczywisty argument przeciwko wyciągnięciu tego wniosku stanowi fakt, że wielu cenionych biblistów tego nie czyni. Myślę, że nie ja jeden przyswoiłem sobie jako student pogląd, że badania nad Biblią (których oczywiście faktycznie nie znałem) wykazały, iż kanon Nowego Testamentu to pochodzący z drugiego wieku, w dużym stopniu fikcyjny twór, który zachowuje jednak pewne autentyczne elementy źródłowego nauczania apostołów, oraz – choć w znacznie mniejszym stopniu – nauczania Jezusa, a mało budujące dzieje biblistyki od początku dziewiętnastego wieku i szkoły w Tybindze po Bultmanna dowiodły, że nie da się ustalić, jakie było wczesne nauczanie czy to Jezusa, czy to apostołów. Można natomiast z dużą dozą pewności stwierdzić, jakie ono nie było: na przykład, przed wkroczeniem do Jerozolimy Jezus nie przewidział swojej śmierci, nie nauczał swoich niczego niepojmujących uczniów, że będzie ona miała charakter ofiarny, i nie nakazał im sprawować Eucharystii jako – między innymi – wiecznej pamiątki tej śmierci. Dla wszystkich, z którymi miałem sposobność rozmawiać, przyjęcie wiary nicejskiej było w dużej mierze wyrazem krytycznej postawy wobec dużej części ustaleń biblistów.

Źródło takiej krytycznej postawy stanowi rozróżnienie, które rzuca się w oczy, gdy porównujemy badania nad niereligijnymi tekstami greckimi i łacińskimi z badaniami nad tekstami biblijnymi. Można przyjąć ogólną zasadę, że w zakresie, w jakim metody wszystkich tych rodzajów badań się pokrywają, badania biblijne są rzetelne, wartościowe i umiarkowane w swych twierdzeniach, kiedy natomiast podążają własną ścieżką, ich charakter zu-

pełnie się zmienia. Reguła ta jest tylko przybliżeniem, badania nad tekstami niereligijnymi spotykają się bowiem z własnymi wyzwaniem, które bywają pouczające również dla badań nad Biblią. Są dowody, że historycy rzymscy piszący krótko przed powstaniem tekstów zawartych w Nowym Testamencie oraz krótko po ich powstaniu korzystali ze źródeł pisanych, które się nie zachowały. Co zawierały? Różnice między najwcześniejszymi dostępnymi nam tekstami określonych autorów klasycznych można by wyjaśnić, przyjmując, że niektóre z nich pochodzą z zaginionych wydań z trzeciego i czwartego wieku. Co zawierały te wydania? Jeśli przyjmie się kilka śmiałych, ale słabo uzasadnionych hipotez, można na te pytania udzielić niezwykle odpowiedzi i przedstawić je jako owoc badań naukowych – bezbronna przeszłość nie może się poskarżyć. Naukowcy o pokojowym usposobieniu, którzy wiedzą swoje, zwykle pomijają tego typu prace milczeniem, ale na szczęście nie wszyscy dobrzy naukowcy mają takie usposobienie. Tym, którzy wątpią, że nonsens może zostać przedstawiony jako najnowsze osiągnięcie badań nad tekstami, polecam lekturę fragmentu przedmowy Alfreda E. Housmana do jego krytycznego wydania *Bellum civile* Lukana, rozpoczynającej się tak oto: „Jak mógłby powiedzieć Gibbon, z niechęcią obserwuję i niecierpliwie odpycham od siebie czczą i pretensjonalną grę, która bawi mniej poważnych krytyków Lukana, a którą nazywają oni «Überlieferungsgeschichte», ponieważ jest to nazwa dłuższa i szlachetniejsza niż «bzdury»»⁸.

Tymczasem to, co znajdujemy w studiach biblijnych, odsłania większą arogancję niż bzdury sporadycznie wkradające się do badań nad tekstami niereligijnym.

Nie można mieć uzasadnionych zastrzeżeń do prób określenia, jakie wnioski dotyczące początków chrześcijaństwa da się wyprowadzić z Nowego Testamentu, jeśli zakłada się wprost, że przyroda, tak jak pojmują ją współczesne nauki przyrodnicze, jest samowystarczalna, a zatem, że opowieści o zdarzeniach zachodzących wskutek nadprzyrodzonej interwencji w porządek przyrody, jak dziewicze narodziny Jezusa, Jego zmartwychwstanie czy dokonywane przezeń i przez apostołów cudowne uzdrowienia, są po prostu fałszywe. Wychoząc od naturalistycznych założeń Bultmanna, trudno kwestionować jego wniosek, że jedyną prawdziwą historią w Nowym Testamencie jest stwierdzenie samego faktu istnienia Jezusa i Jego śmierci przez ukrzyżowanie. Naukowa ostrożność Bultmanna pozostaje jednak wyjątkiem. Bez wahania twierdzono na przykład, że krytyczne badania nad Nowym Testamentem dowodzą, iż Jezus był przede wszystkim nauczycielem etyki (Harnack), że nie uważał się za Mesjasza (Wrede), że był szlachetnym, ale obłąkanym fanatykiem, który

⁸ A.E. H o u s m a n, *M. Annei Lucani Belli Civilis Libri Decem*, Blackwell, Oxford 1926, s. xii; por. też: tamże, s. xii-xviii.

nauczał o bliskim końcu świata i poszedł na śmierć w przekonaniu, że może do niego doprowadzić (Schweitzer). I tak dalej, i tak dalej.

Każdy, kto poważnie pyta o prawdziwość nicejskiego Credo – zanim przyjmie któryś z tych wniosków (jako że są one ze sobą sprzeczne, nie można przyjąć wszystkich naraz) – będzie chciał wiedzieć, dlaczego bibliści mieliby uznać, że nie może się w świecie zdarzyć nic, czego nie da się wyjaśnić, odwołując się do współczesnych nauk przyrodniczych. Wystarczy spędzić trochę czasu w dobrej bibliotece, by przekonać się, że teza, iż ewangeliczne opisy nadprzyrodzonych interwencji są fałszywe, przedstawiana jako wniosek z badań nad tekstem, prawie nigdy nie jest wnioskiem, lecz stanowi ich nieuzasadnione założenie. Niekiedy próbuje się to ukryć, na przykład przyjmując założenie, że autentycznym materiałem, na podstawie którego napisano – a dokładniej: sfabrykowano – Ewangelie, były krótsze perykopy, krążące we wspólnotach wczesnochrześcijańskich jako oddzielne całości. I tak Bultmann sprowadza te perykopy do pozbawionych kontekstu powiedzeń, co pozwala mu zaprzeczyć, że autorzy Ewangelii dysponowali jakimkolwiek materiałem wskazującym na wystąpienie interwencji nadprzyrodzonej, na który mogliby się powołać.

Jeśli osoba poszukująca odrzuci prace z zakresu krytyki biblijnej, które po prostu zakładają prawdziwość współczesnego naturalizmu i fałszywość chrześcijaństwa, to po co powinna sięgnąć? Pobożne wprowadzenia do studiowania Pisma również nie okażą się dla niej przydatne. Ja sam nie zostałem w odpowiedni sposób pokierowany, nie znalazłem też tego, czego szukałem; przystąpiłem więc do lektury samego Nowego Testamentu z pomocą pierwszego wydania (1968) *Jerome Biblical Commentary* (wybrałem wersję zaaprobowaną przez Kościół rzymski jako tę, w której najmniej prawdopodobne jest pomieszanie współczesnych założeń naturalistycznych z wynikami badań naukowych). Szczególną uwagę poświęciłem najwcześniejszym tekstom, a mianowicie pierwszym listom Pawła. Zadałem sobie pytanie, co można z nich wywnioskować na temat wierzeń i praktyk wczesnego Kościoła i czy jest to spójne z późniejszymi ewangelicznymi opisami życia i nauczania Jezusa. Szczególnie istotne wydały mi się dwie sprawy, które odkryłem: po pierwsze, wyrażona w pierwszym i drugim rozdziale listu do Galatów troska Pawła o jedność Kościoła i integralność jego doktryny, fakt, że spędził piętnaście dni z Piotrem, oraz uznanie Jakuba, Piotra i Jana za „filary”; po drugie, zawarty w pierwszym Liście do Koryntian (por. 1 Kor 11,23-29) opis Eucharystii nie tylko jako najważniejszego obrzędu chrześcijańskiego, ale jako obrzędu ustanowionego przez Jezusa w sposób wskazujący, że Jego śmierć będzie mieć charakter ofiary. Można zasadnie przyjąć, że oba listy zostały napisane w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku, czyli niecałe trzydzieści lat po śmierci Jezusa.

Jak się wydaje, można też bezpiecznie wyciągnąć wniosek, że apostołowie uznani przez Pawła za filary już wkrótce po śmierci Jezusa nauczali, iż była ona ofiarą, oraz że Jezus zmartwychwstał i nakazał swoim uczniom sprawowanie Eucharystii na pamiątkę tej ofiary. Nauki te stanowią podstawę doktryny trynitarnej sformułowanej w Credo nicejskim i nie zostały sfabrykowane przez żyjących w drugim wieku nieznanych mistrzów propagandy. Pozostaje pytanie, czy są one prawdziwe?

Dlaczego przyjmują je nawracający się na chrześcijaństwo przedstawiciele kultur przedchrześcijańskich i pochrześcijańskich? Odpowiedź na to pytanie została już częściowo udzielona. Stykając się z przesłaniem chrześcijaństwa, uznają je oni – o ile jest prawdziwe – za remedium na ich stan. Porównując je z innymi opcjami, dochodzą do tego samego wniosku, do którego doszedł Piotr; na pytanie Jezusa: „Czy i ty chcesz odejść?”, odpowiedział: „Panie, do kogóż mam pójść? Ty masz słowa życia wiecznego” (por. J 6,67-68). Fikcja jednak, nawet nieźrównana, pozostaje tylko fikcją. Druga część odpowiedzi brzmi: konwertyci sądzą, niebezpiecznie, że pięćdziesiąt dni po domniemanym zajściu tych wydarzeń, apostołowie zaczęli głosić ofiarę śmierci i zmartwychwstanie Jezusa. O ile nie padli ofiarą szalonych złudzeń, mogli znać owe fakty i albo przedstawiać je prawdziwie, albo kłamać. W kontekście współczesnego naturalizmu trudno dać wiarę ich relacjom. W kontekście tym jednak większość poglądów, które zasadnie żywimy na swój temat, pozostaje bez wyjaśnienia, a na opłakany stan, w jakim znajdują się – we własnej ocenie – osoby poszukujące, nie ma lekarstwa. W takiej sytuacji wiara może się im wydać możliwa i nieirrationalna. A wówczas – w sposób, którego nie rozumiemy, a który Kościół przedstawia w swoim nauczaniu jako działanie łaski – wiara może stać się faktem.

Tłum. z języka angielskiego Joanna Klara Teske i Marcin Iwanicki

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anscombe, G. E. M. *Collected Papers*. Vol 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Gibbon, Edward. *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*. Vols. 1–2. Translated by Zofia Kierszys. Warszawa: PIW, 1975.
- Housman, Alfred E. *M. Annei Lucani Belli Civilis Libri Decem*. Oxford: Blackwell, 1926.
- Lewis, Clive S. *Cudy: Wprowadzenie ogólne*. Translated by Stanisław Pacuła. Pax: Warszawa, 1958.
- . *Miracles: A Preliminary Study*. New York, Macmillan Co., 1947.

- . "Religion without Dogma?" In Lewis, *The Great Miracle*. New York: Ballantine Books, 1983.
- Newman, John Henry. *Apologia pro vita sua*. Translated by Stanisław Gąsiorowski. Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 2009.
- . *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Translated by Jolanta W. Zielińska. Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 1999.
- Phillips, D. Z. *Death and Immortality*. New York: St. Martin's Press, 1970.
- Wainwright, William J. *Philosophy of Religion*. Belmont: Wadsworth, 1988.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alan DONAGAN – Czy w kulturze postchrześcijańskiej można racjonalnie wierzyć w nicejskie Credo? (tłum. J.K. Teske, M. Iwanicki)

DOI 10.12887/34-2021-2-134-05

Autor rozpatruje możliwość racjonalnego przyjęcia zawartych w nicejskim Credo artykułów wiary chrześcijańskiej dzisiaj, w kulturze, którą można określić jako naukową i w której dominuje filozofia naturalistyczna. Autor podejmuje szczegółowe problemy, przed jakimi stają współcześnie chrześcijanie, a także osoby poszukujące – problemy związane z rozwojem doktryny chrześcijańskiej, a także z postępem w zakresie nauk przyrodniczych i biblistyki oraz z wiarygodnością niektórych twierdzeń historycznych głoszonych przez chrześcijaństwo. Na podstawie tych analiz konkluduje, że chociaż nauczanie przekazane przez apostołów wydaje się niewiarygodne z naturalistycznego punktu widzenia, nie ma podstaw odmawiania racjonalności wierze. W sytuacji, w której nauki przyrodnicze ani nie wyjaśniają wielu racjonalnych przekonań dotyczących człowieka, ani nie dostarczają remedium na nędzę kondycji ludzkiej, trwanie w wierze bądź decyzja o jej przyjęciu okazują się możliwe i nieirracjonalne. Autor przypomina jednak, że wiara jest ostatecznie skutkiem działania łaski.

Artykuł jest tłumaczeniem tekstu Alana Donagana *Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed?*, opublikowanego w tomie *Christian Philosophy* (red. T. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 92-117). Copyright © 1990, University of Notre Dame Press. Reprinted with permission of University of Notre Dame Press.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Tel. 81 4453117
www.ethos.lublin.pl

Alan DONAGAN, Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed? (trans. Joanna K. Teske and Marcin Iwanicki)

DOI 10.12887/34-2021-2-134-05

The author asks whether, in today's scientific culture which favors naturalist philosophy, one can rationally accept the Christian faith, as it is expressed in the Nicene Creed. Throughout the paper, three kinds of problems faced by Christian believers and inquirers are addressed, for instance (1) the development of the Christian doctrine in time, (2) the problems resulting from the ongoing progress of natural sciences and of biblical studies, and (3) the plausibility of certain historical claims made by Christianity. The author concludes that although what the Apostles taught seems incredible from the contemporary naturalist point of view, there are no sufficient grounds on which to deny the rationality of Christian faith. Since science cannot reasonably explain many beliefs concerning human beings or provide remedy for the misery of the human condition, decisions regarding issues such as whether to persist in faith or whether to embrace faith are by no means impossible or irrational. Yet, the author indicates, faith is ultimately a matter of grace.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

The present article is a Polish translation of Alan Donagan's paper *Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed?*, published in *Christian Philosophy* (edited by T. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 92-117). Copyright © 1990, University of Notre Dame Press. Reprinted with permission of University of Notre Dame Press.

Contact: Instytut Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: + 48 81 4453117
www.ethos.lublin.pl

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

ROZWÓJ JĘZYKA DOKRYNALNEGO W SŁUŻBIE WIARY

Pojęcia, które nie są wprost objawione, dojrzewają wraz z rozwojem wiary i życia Kościoła, stając się stopniowo jego bogactwem doktrynalnym odznaczającym się pewnością. Kształtuje się w ten sposób i rozwija także język teologiczny, gdyż zostają do niego włączone nowe słowa i sformułowania, które wcześniej były w nim obecne tylko wirtualnie. W tym przypadku wielość słów nie niszczy pierwotnego pojęcia, ale wyraża jego jedność oraz potencjalność.

„Problem Boga”, zawsze niezwykle ważny i złożony, stawiany jest w każdej epoce w inny sposób. Wynika to z faktu, że pozostaje on w głębokim związku z kulturowym kontekstem danego okresu historycznego, zwłaszcza w związku z filozofią, kulturą, nauką. W dzisiejszym świecie problem Boga ściśle łączy się z pytaniem o możliwości i zrozumiałość języka religijnego i teologicznego, a w konsekwencji – z postulatem jego odnowy. Aby móc podjąć to zagadnienie, trzeba najpierw uchwycić specyfikę procesu, którego wynikiem jest funkcjonujący obecnie język doktrynalny, to znaczy język dogmatów i innych autorytatywnych wypowiedzi kościelnych.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Karl Rahner stwierdził, moim zdaniem bardzo trafnie, że przed teologią stoją dwa wyjątkowo pilne zadania: szukanie nowego „dowodu” na istnienie Boga (czyli kontynuacja klasycznie rozumianej teodycei czy też – jak chętniej dzisiaj mówimy – uprawianie filozofii Boga w nowej odsłonie) oraz dokonanie odnowy języka religijnego w ogóle, a tym samym także języka teologicznego. Pierwsze z tych zagadnień nie cieszy się dzisiaj szerszym zainteresowaniem, a w każdym razie nie takim, na jakie zasługuje. Na pewno nie oznacza to kapitulacji filozofów i teologów wobec tego wielkiego wyzwania, które stale było obecne i podejmowane w klasycznej filozofii i w filozofującej teologii, ale próbujący na nie odpowiedzieć pracownicy wydziałów filozofii spotykają się z kontestacją ze strony środowisk filozoficznych. Teodyceą zajmują się więc tylko najbardziej odważni myśliciele, niepoddający się naciskom wszechobecnego pozytywizmu. Drugie zagadnienie jest wprawdzie częściej poruszane, zwłaszcza pod wpływem filozofii analitycznej, ale prowadzi to do formułowania raczej postulatów niż konkretnych, realnych rozwiązań. Co najmniej od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku mówi się o potrzebie „przedefiniowania pojęć” i ich „unowocześnienia”, o potrzebie znalezienia nowych możliwości wypowiedzenia starych prawd, przy czym w pracach realizowanych pod tym hasłem najczęściej dochodzi do

wyeliminowania wielu pojęć doktrynalnych, niekiedy też prace te świadczą o braku zrozumienia istoty języka doktryny kościelnej i teologii.

Nawiązując do tego drugiego zadania stojącego przed teologią, proponuję zatem zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób i w jakiej mierze tajemnice wiary chrześcijańskiej z biegiem czasu uzyskują sformułowanie językowe, a więc także w jaki sposób może się dokonywać ich wyrażanie w języku religijnym. Wydaje się, że podjęcie tego problemu może przyczynić się do wyraźniejszego ukierunkowania postulatów odnowy języka teologicznego, której praktyczna realizacja nie jest bynajmniej prosta. W szerszej perspektywie owo ukierunkowanie ma istotne znaczenie także dla języka liturgii, przepowiadania, katechizacji, ewangelizacji, dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, ponieważ kluczowym elementem tych niewrażliwych obszarów działania kościelnego jest właśnie język doktrynalny, w dużej części ukształtowany przez rozmaite procesy kulturowe, a zwłaszcza eklesjalne i teologiczne. W szczególności nie możemy zapominać, że religia chrześcijańska jest religią słowa, systematyczna refleksja nad nim ma zatem podstawowe znaczenie i powinna być prowadzona w ramach wszechstronnych badań teologicznych¹. Problem znalezienia odpowiednich słów pozwalających mówić o Bogu wiąże się przede wszystkim z Jego „incontaminabilis praesentia”², jak określa św. Augustyn obecność Boga, która nie pozwala na poddanie jej jakiegokolwiek ograniczoności.

ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNE

Podjęcie refleksji teologicznej nad wskazanym tu zagadnieniem, prowadzącej do użytecznych wniosków w ramach kontekstu, w którym refleksja ta się rodzi, zakłada przede wszystkim obranie teologicznego punktu wyjścia. Szczególne znaczenie ma w tym względzie, ujęta choćby najogólniej, doktryna natchnienia biblijnego, dostarczająca zasadniczych wskazań dotyczących

¹ Na temat problemów dotyczących języka religijnego i teologicznego zob. L. G i l k e y, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976. Praca ta powstała dość dawno, zajmuje więc stanowisko wobec niektórych przebrzmiałych już wyzwań teologicznych, w odniesieniu do wielu kwestii zachowała jednak aktualność, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazanie na najbardziej specyficzne elementy języka religijnego i sposób ich traktowania w teologii. Nowsze ujęcie zagadnienia, uwzględniające współczesne problemy, zaproponował w licznych pracach Klaus Hemmerle (zob. K. H e m m e r l e, *Sprechen von Gott*, w: tenże, *Auf den göttlichen Gott zugehen. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 400–414; t e n ż e, *Logik der Nachfolge*, w: tenże, *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 12–121).

² Por. A u g u s t i n u s, *De civitate Dei*, 12, 25, w: *Patrologia Latina*, t. 41, kol. 375.

teologii słowa i języka. Dzięki natchnieniu zostało przekazane człowiekowi słowo Boże, chociaż przekaz ten dokonał się w taki sposób, że nie tylko uznano, ale także wprost wykorzystano osobowość hagiografa z jego wrażliwością duchową i pełnym ludzkim doświadczeniem, a zwłaszcza z jego językiem oraz sposobem wyrażania myśli, czyli – mówiąc ogólnie – z kulturą, która go kształtowała i służyła za podłoże i czynny nośnik komunikacji. Dlatego w dziedzinie katolickich interpretacji biblijnych konsekwentnie bronimy zasady, że Pismo Święte posiada prawdziwego Autora boskiego i prawdziwego autora ludzkiego³.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Biblia wykorzystuje wiele języków, należących do różnych rodzin językowych: języki semickie (hebrajski i aramejski) i język grecki w jego wielu odmianach. Fakt ten zakłada daleko sięgającą wymiennność języków, czyli przechodzenie od jednego do drugiego za pośrednictwem tłumaczeń, które stały się czymś zasadniczym już w samej Biblii. Ta wielość języków jest więc niejako wpisana w naturę i strukturę Pisma Świętego, co w tradycji chrześcijańskiej nigdy nie budziło większych zastrzeżeń. Owszem, pojawiały się też trudności interpretacyjne dotyczące pewnych słów czy nawet niektórych ksiąg, zwłaszcza napisanych po grecku ksiąg Starego Testamentu, ale ostatecznie stawiano na prawdę wyrażoną za pomocą słów, a nie na język, w którym ta prawda została wypowiedziana. Można powiedzieć, że chodzi o „prawdę Jezusa” oraz o sposób jej właściwego uchwycenia i jej wyrażenia⁴. W związku z tym Kościół od początku posługuje się różnymi językami, a wielu Ojców Kościoła nie wahało się uznać za tekst natchniony nawet Septuaginty, czyli tłumaczenia Starego Testamentu na język grecki⁵. Przyznanie zatem, że również tłumaczenia tekstów biblijnych mają charakter natchniony, stanowiło wielkie odkrycie duchowe i kulturowe pierwotnego Kościoła, będące wyrazem otwartości intelektualnej jego Ojców oraz dążenia do zmniejszenia dystansu między słowem Bożym a ludzkimi doświadczeniami. Do dzisiaj z tego odkrycia owocnie korzystamy, opierając się w życiu Kościoła na językach narodowych.

Na odpowiednie i twórcze wnioski w tym zakresie z pewnością zasadniczy wpływ miało wydarzenie Pięćdziesiątnicy opisane w Dziejach Apostolskich:

³ Zob. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983; por. P. GreLOT, *Il linguaggio simbolico e la Bibbia. Ricerca di semantica e di esegesi*, Borla, Roma 2004, s. 13-20. Na temat aspektu liturgicznego zagadnienia języka religijnego zob. L. Della Pietra, *La parola restituita. La ricchezza del linguaggio religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017.

⁴ Zob. K. Hemmeler, *Die Wahrheit Jesu*, w: tenże, *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie* 2, s. 176-198.

⁵ Zob. P. GreLOT, *L'ispirazione dei Settanta secondo i padri*, w: Specialisti, *L'uomo davanti a Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1966, s. 233-262; tenże, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, „Sciences ecclésiastiques” 16(1964), s. 378-418.

„Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak [tamci] przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2,6). Każdy język zyskał w ten sposób – w Duchu Świętym – wyjątkową nobilitację, ponieważ został włączony w dokonujący się przekaz jedynej tajemnicy zbawienia i uznany za zdolny do skutecznego głoszenia wszystkim narodom wielkich dzieł Bożych. Ojcowie Kościoła przyjmowali ten fakt z wielkim entuzjazmem, podkreślając, że Kościół „mówi wszystkimi językami” i dlatego stał się „jednym chórem” – jak pisze św. Augustyn: „Chorus Christi ab Oriente ad Occidentem consonat”⁶. Nawiązując do tego faktu, Ojcowie Kościoła wskazywali także na prawdziwość i wiarygodność orędzia chrześcijańskiego⁷. Chrześcijański uniwersalizm zbawienia od samego początku oddziałuje więc historycznie i wyraża się w rozmaitych formach w kulturze ludzkiej, zachowując jej pierwotne i naturalne doświadczenia duchowe i obyczaje, jeśli nie stoją w sprzeczności z głoszoną Ewangelią.

Dokonujący się w ciągu wieków przekaz Ewangelii w różnych językach, którymi posługują się narody na całej ziemi, potwierdza powszechność orędzia chrześcijańskiego i szeroki zakres jego kulturowego znaczenia. Niejednokrotnie właśnie dokonywanie przekładów Pisma Świętego na języki lokalne przyczyniło się do ich zachowania i rozwoju. Wielojęzyczność przekazu Ewangelii – mimo że rodzi rozmaite pytania i problemy – jest jednym z podstawowych czynników, które decydowały i nadal decydują o misyjnym dziele Kościoła i konsekwentnym prowadzeniu tego dzieła. Stanowi ponadto potwierdzenie uznania równoważności języków i ich podstawowej zdolności do przekazywania tego samego orędzia, nawet jeśli wymaga ono podjęcia wielkiego wysiłku intelektualnego, zmierzającego do uczynienia języka chrześcijańskiego zrozumiałym przy zachowaniu z jednej strony zgodności z tradycją, z drugiej zaś specyficznych doświadczeń różnych narodów i ich kultur. Owszem, Ojcowie Kościoła toczyli niekiedy spory o „najlepszy” język w teologii i w życiu kościelnym, ale nigdy nie wnioskowali o wykluczenie z życia kościelnego jakiegoś języka pod pozorem, że byłby on niezdolny do przekazywania treści wiary. Znana jest wypowiedź św. Grzegorza z Nazjanzu, że tezy teologii można adekwatnie wyrazić tylko w języku greckim, łacina zaś nie w pełni na to pozwala ze względu na ubóstwo jej słownictwa, czyli „paucitas verborum linguae latinae”⁸. W późniejszych wiekach czyniono starania, by zachować łacinę jako podstawowy język teologii czy prawa kanonicznego, ale zabiegi te nie wynikały z przekonania o wyższości tego języka, lecz z troski o zachowanie

⁶ Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 2, 74, w: *Patrologia latina*, t. 32, kol. 1378.

⁷ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 38-41.

⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 21*, w: *Patrologia latina*, t. 35, kol. 1126. Podobny pogląd wyraził Boecjusz (por. Boetius, *De duabus naturis*, 3, w: *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1344).

ściśłości przekazu prawdy oraz spójności i prawości obyczajów. W tle owych dyskusji zawsze obecne było przekonanie, że różne języki są wystarczająco otwarte na siebie, by móc komunikować się między sobą, a nawet wzajemnie dopełniać. Stąd w wypowiedziach teologicznych nierzadko powoływano się na słowa zaczerpnięte z innych języków. Każdy język, którym posługuje się choćby dwoje ludzi, wyklucza bowiem zamknięcie się w sobie, lecz pozostając otwarty, umożliwia komunikację.

ZAŁOŻENIA HERMENEUTYCZNE

SŁOWO I MYŚL

Aby móc podjąć postawiony tu problem języka doktrynalnego i teologicznego, musimy szerzej uwzględnić założenie hermeneutyczne, które pokazuje, w jakim znaczeniu język jest wyrazem ludzkiej myśli. Jako system znaków stanowi on narzędzie służące myśli i nadające jej właściwy kształt, zarówno wewnętrzny, jak i komunikacyjny. Język powstaje na poziomie pierwszych doświadczeń intelektualnych. Jest rzeczywistością zarazem naturalną i historyczną, która sytuuje się na poziomie inteligencji i podlega jej kompetencji. Struktura tej rzeczywistości kształtowana jest, z jednej strony, za pośrednictwem struktury antropologicznej bytu ludzkiego, w której pierwszorzędna rola przypada wrażeniom płynącym z poznawania świata, z drugiej zaś – przez szczególne doświadczenie, mające źródło w określonej wspólnotie czy grupie społecznej. Jeśli jednak język rodzi się z myśli i kształtuje przy jej bezpośrednim udziale, to myśl ta nie może rozwinąć się inaczej niż za pomocą ukonstytuowanego już języka. Człowiek może myśleć jedynie dzięki językowi już uformowanemu – a ten stanowi pewną „daną” społeczną, którą człowiek otrzymuje do dyspozycji. Jednakże myśl, stopniowo ubogacając się, zapoczątkowuje dialog i kulturę, czyli wymianę idei i ich rozwój, one z kolei niejako wpisują się w „pamięć” danego języka, kształtując jego tożsamość i możliwości wymiany idei. Dzieje języków pokazują, w jaki sposób ich znaki, oprócz swojego pierwotnego i podstawowego znaczenia, zyskują z czasem nowe znaczenia w procesie stopniowego wykorzystania tych znaków w komunikacji i w oddziaływaniu kulturowym, którego są narzędziem, a w pewnym stopniu także celem. Większość znaków językowych posiada wiele znaczeń, co wynika zwłaszcza z ich miejsca w ramach nawiązanej komunikacji lub kultury. Z tego też powodu bardzo ważne jest rozróżnienie między słowem a językiem. Przez słowo rozumie się aktualne, poszczególnie użycie znaku, które zakłada określone znaczenie, dokonujące się w ramach języka, język zaś daje wiele możliwości wykorzystania słowa i jego oddziaływania. Ten

fakt wskazuje, w jaki sposób między słowami języka a pojęciami intelektu weryfikuje się ich wzajemne powiązanie, ale też dochodzi do głosu pewien rozdzźwięk między nimi. Pojęcie zostaje niejako „ubrane” w słowo, które je wyraża, ale w taki sposób, że dominuje nad słowem, przy czym go nie znie-wala ani nie zamyka w sobie. Słowo pozostaje zawsze w pewnym stopniu wolne, czyli otwarte na nowe znaczenia i związki z różnymi pojęciami, co jest warunkiem jego twórczego oddziaływania. Św. Paweł, świadomy tego faktu, stwierdza, że wprawdzie on sam znosi niedolę uwięzienia, „ale słowo Boże nie uległo spętaniu” (2 Tm 2,9).

Można wskazać pewne zasadnicze poziomy tego związku pojęcia i słowa. Słowa noszą znak swego pierwotnego znaczenia – wiedzieli o tym już starożytni, dlatego interesowali się etymologiami. Należy także uwzględnić istnienie pewnych „warstw osadowych”, które z biegiem czasu wytworzyła w słowach i pojęciach kultura, dokonując tym samym ich poszerzenia znaczeniowego. To właśnie ten drugi element sprawia, że iluzją jest przekonanie, iż w drodze poszukiwań etymologicznych można by znaleźć jakiś „czysty” język i czystą myśl. Takiej iluzji uległ na przykład św. Izydor z Sewilli, opracowując swoje słynne *Etymologie*, które skądinąd odegrały wielką rolę w nauce średniowiecznej i otworzyły przed nią nowe perspektywy⁹. Jak bowiem myśl ubogaca się z biegiem czasu, posługując się językiem, tak też wzbogaca się język, gdy jest odpowiednio używany, twórczo rozwijany i właściwie doceniany. Ta wzajemność jest tak znacząca, że powinno się ją w szerszym stopniu wykorzystać w programach szkolnych i akademickich, czego obecnie, niestety, nie robi się w wystarczającej mierze.

Tym, co ożywia język i przyczynia się do jego rozwoju, jest słowo w jego aktualnym użyciu, do którego należy dziedzictwo lingwistyczne, pozwalające na wyrażenie konkretnego znaczenia. Wielką, kreatywną rolę ogrywają w tym względzie pisarze i poeci, gdyż poprzez dynamizm swojej twórczości literackiej pokazują, że w języku zawarte są nowe, często nieoczekiwane znaczenia, które kształtują myślenie oraz otwierają przed nim nowe możliwości. W odniesieniu do języka teologii należy docenić rolę poetów-teologów, na przykład ks. Jana Twardowskiego i wielu innych¹⁰. Na pewno inspirujące może być spojrzenie na literaturę piękną, a zwłaszcza poezję jako na *locus theologicus*, chociaż to zagadnienie wymaga przeprowadzenia osobnych badań¹¹. Martwy język pozbawiony jest takich możliwości, ponieważ jego słowa już nie

⁹ Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997, s. 28.

¹⁰ Na temat znaczenia poezji dla teologii zob. A. Spadaro, *La grazia della parola. Karl Rahner e la poesia*, Jaca Book, Milano 2006.

¹¹ Zob. J. Szymbik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.

wpływają na kształt aktualnego myślenia albo czynią to co najwyżej w bardzo ograniczonym stopniu.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że na mocy społecznego charakteru języka również konwencja wpływa na określenie znaczenia słów i na ich trwałość w procesie komunikacji. Dlatego niezastąpioną rolę w kształtowaniu słów i języka odgrywają wszelkiego typu słowniki, przyczyniając się do wspólnej płaszczyzny komunikacji, a tym samym także do wprowadzania harmonii w relacjach międzyludzkich.

Za pośrednictwem słowa myśl ukazuje swoje panowanie nad językiem, który jest narzędziem elastycznym, chociaż w zróżnicowanym stopniu – elastyczność ta oczywiście wiąże się z bogactwem danego języka. Języki ubogie utrudniają wypowiedź, a zatem także komunikację i rozwój kulturowy. Jako system znaków język posiada strukturę otwartą i dynamiczną, a tym samym społecznotwórczą, zwłaszcza w reakcji na rodzące się nowe sytuacje duchowe. Stanowi on pierwsze „miejsce” i środek reagowania na dokonujące się wokół człowieka wielopoziomowe transformacje. Otwartość języka wynika z faktu, że nigdy nie traci on funkcji narzędziowej w stosunku do myśli, która w swej istocie jest uniwersalna, a tym samym otwarta na jej przekazywanie.

JĘZYK I RZECZYWISTOŚĆ

Każdy język ma związek z tym, co rzeczywiste, nawet jeśli służy kontestowaniu rzeczywistości, co dzisiaj niejednokrotnie ma miejsce¹². Związek ten wynika z faktu, że znaki konstytuujące język powstały w wyniku myślenia mającego zawsze pewne odniesienie do bezpośrednio danej rzeczywistości – namysł człowieka jest bowiem głównie namysłem nad rzeczywistością, z którą jest on bezpośrednio złączony. Stąd konkretna i konkretyzująca się wciąż na nowo rzeczywistość nie przestaje wywierać wpływu na język oraz prowokować przemian, które w niej się dokonują. System znaków, który oddzieliłby się od żywej myśli, nie mógłby już być językiem, ponieważ właściwością znaku lingwistycznego jest bycie znakiem pojęcia związanego z aktualną myślą. Ze względu na swój początek i na swoje dzieje, język pozostaje odzwierciedleniem myśli oraz życia społecznego i kulturowego, które realizuje się właśnie dzięki niej i zachowuje ją w swojej ukrytej pamięci. Nie można jednak rozumieć obecności myśli w języku jako ich pełnej tożsamości, gdyż myśl wykracza poza język, w którym jest wyrażana.

¹² Zob. M.A. K r a p i e c, *Język i świat realny*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1995. Uważam, że pracy tej poświęcono dotąd za mało uwagi, a zasługuje ona na dogłębną lekturę i ma duże znaczenie także dla teologii.

Ta uwaga jest ważna, gdy zamierza się w sposób autentyczny studiować na przykład „myśl żydowską” na poziomie języka hebrajskiego, a myśl grecką na poziomie języka greckiego. Trzeba bowiem uświadomić sobie potrzebę sięgania coraz dalej, to znaczy poza bezpośredni poziom samego języka. Myśl Żydów nie ogranicza się do myśli żydowskiej wyrażonej w ich języku, a myśl Greków do myśli greckiej wyrażonej w języku greckim. Myśl i język to dwa różne poziomy rzeczywistości, często jednak błędnie utożsamiane. Dzieje kultury nie pozwalają na przyjęcie takiej redukcji intelektualnej. Zilustrujmy to wymownym przykładem. Zachód średniowieczny odkrył myśl Arystotelesa, myśliciela greckiego i zachodniego, za pośrednictwem filozofii arabskiej, której narzędziem lingwistycznym był język arabski. Z arabskiego właśnie tłumaczono, przynajmniej na początku, dzieła Arystotelesa na język łaciński¹³. Podobny proces można zaobserwować w odniesieniu do myśli żydowskiej¹⁴. Także dzisiaj Żydzi w oparciu o język Biblii tworzą pojęcia naukowo-techniczne.

Zamknięcie myśli w jakiejś klatce lingwistycznej byłoby równoznaczne ze skazaniem jej na śmierć – jakby z powodu jakiegoś wyczerpania się nie mogła już zdominować języka i nadal go poszerzać, a tym samym ożywiać w ramach komunikacji. Metody porównawcze są owocne tylko w takiej mierze, w jakiej wychodzą w swoim zastosowaniu od przyjęcia przysługującej myśli zasadniczej uniwersalności, która daje podstawy do tłumaczenia języków.

JĘZYK I TAJEMNICA BOGA

Po tych wstępnych uwagach możemy przejść do refleksji nad przedmiotem, który ma być wyrażany – czy też symbolizowany – za pomocą języka doktrynalnego i teologicznego, a więc nad tajemnicami wiary. Nasze zainteresowanie koncentruje się zatem na niepojętości Boga i Jego zamysłu miłości. Mówiąc o tajemnicy, odnosimy się do tego, co przekracza zdolności ludzkiego poznania, a zarazem także możliwości języka¹⁵. Do natury tajemnic należy to, że nie mogą być w pełni poznane ani wypowiedziane, mimo udzielonego nam daru objawienia Bożego, dzięki któremu je poznajemy i o nich mówimy. Tajemnica nie wyklucza objawienia, a objawienie nie likwiduje tajemnicy. Tajemnica wiary w istocie polega właśnie na komunikacji, za pośrednictwem

¹³ Zob. J. B r a m s, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003.

¹⁴ Zob. L. P e p i, *Una sapienza straniera. Filosofia ed ebraismo nel Medioevo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2019.

¹⁵ Por. R. E. R o g o w s k i, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986, s. 37-63; K. R a h n e r, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005.

której Bóg przekazuje człowiekowi, czym jest Jego tajemnica. Można więc, a nawet trzeba zasadniczo wykluczyć takie dążenie do wyjaśnienia i ukazania tajemnicy Boga, które chciałoby uczynić Go bezpośrednio dostępnym, ponieważ zakładałoby to negację tak natury tajemnicy, jak i konieczności wiary wraz z tym wszystkim, co pociąga ona za sobą. Konstytutywny paradoks chrześcijaństwa polega na tym, że łączy ono ze sobą tajemnicę i rozumienie, które stanowi podstawę jej przekazywania, aby można było w niej móc uczestniczyć ze względu na osiągnięcie wiecznego zbawienia.

W miarę, jak Bóg w swoim zamyśle miłości wprowadza człowieka w swoją tajemnicę, otwiera się ona dla ludzkiego poznania i kontemplacji. Tajemnica zostaje objawiona za pośrednictwem pojęć¹⁶, które wyrażają Go w sposób prawdziwy, zarazem jednak niedoskonały. Wnikanie wiary w głąb tajemnicy dokonuje się za pomocą pojęć i dzięki niektórym formułom, które rzeczywiście wyrażają tajemnicę, nieskończenie je przekraczającą. Nie chodzi tu jednak o niewyrażalne wnikanie w tajemnice dokonujące się na drodze mistycznej, choć również ono ma bardzo istotne znaczenie, niejednokrotnie doświadczalnie otwiera bowiem na nowe aspekty tajemnicy i prowadzi do rozwoju jej rozmięcia na drodze pojęciowej¹⁷.

Zrozumienie tajemnicy i wnikanie w nią dokonuje się na dwóch poziomach. Jest ono przede wszystkim dziełem teologów. Teologia jako wiedza ludzka, narażona na takie samo ryzyko, jak każda inna wiedza, należy do obszaru działalności eklezjalnej. Kościół jest „miejszem” rozwijania aktywności teologicznej, ponieważ jemu powierzone zostało orędzie chrześcijańskie, które teologia stara się zrozumieć. Refleksja teologiczna zakłada zatem istotną zgodność z przekazywaną wiarą Kościoła i z normą Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Urząd Nauczycielski stanowi drugi poziom wnikania w tajemnicę objawienia Bożego, które dokonuje się przy asystencji Ducha Świętego. Ta asystencja w niektórych wyjątkowych przypadkach stanowi o nieomyślności. Urząd Nauczycielski wykorzystuje oczywiście refleksję teologiczną i jej wyniki; w pewnych sytuacjach uzyskane przez nią wyniki może uznać za swoje. W przygotowywaniu definicji dogmatycznych i ich weryfikacji Ojcowie i doktorzy Kościoła zawsze odgrywali decydującą rolę. Urząd Nauczycielski posiada jednak własny charyzmat, który został mu udzielony w celu owocnego pełnienia misji zbawczej przez Kościół Chrystusowy.

Potrzeba, a nawet konieczność coraz głębszego poznawczego wnikania w tajemnicę objawienia łączy się z naturą samej wiary ożywianej przez miłość, z „*intellectus fidei*”. Wymiar poznawczy tajemnicy Boga i zbawienia

¹⁶ W tym miejscu pomijamy zagadnienie objawienia za pośrednictwem wydarzeń (łac. gesta), które stanowią integralną część objawiającego działania Bożego.

¹⁷ Por. Ch. J o u r n e t, *Le dogme, chemin de la foi*, Fayard, Paris 1963, s. 100n.

stanowi kluczowy element zarówno ziemskiej wędrówki chrześcijańskiej, jak i jej chwalebego zwieńczenia, skoro Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Poznanie stanowi ważny element ludzkiej relacji do objawienia Bożego, a tym samym także przyjęcia daru zbawienia. Z nauczania św. Pawła bardzo jednoznacznie wynika, że „poznanie Boga jest istotową realizacją stworzenia”¹⁸ i dlatego posiada wymiar soteriologiczny, przy równoczesnym zachowaniu pewności, iż jego wypełnieniem jest tylko miłość (por. Ga 5,6). Kościół nigdy nie przestał się zdumiewać – także dzięki poznaniu teologicznemu – tą tajemnicą miłości, która została mu powierzona, która stanowi jego podstawę i w oparciu o którą rozwija się i postępuje naprzód w dziejach. To podstawowy motyw niejako zmuszający Kościół do coraz pełniejszego pod względem pojęciowym wypowiedzenia powierzonej mu tajemnicy Boga Zbawcy. Tajemnica jest niewyczerpana i nie może zostać pomniejszona, ale każdy nowy aspekt jej niewyczerpanego bogactwa zostaje dany do kontemplacji wierzącym, aby nawiązywali relację z Bogiem, potwierdzając także jej prawdziwość i wiarygodność na poziomie komunikacji językowej.

Niejednokrotnie konieczność sformułowania definicji doktrynalnej w Kościele wynika z szerzenia się niebezpiecznych poglądów czy nawet herezji, które zagrażają autentycznej treści wiary. Na przykład arianizm zmusił Kościół do sprecyzowania rozumienia tajemnicy Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Sprecyzowanie to stało się potem światłem dla Kościoła oraz poszczególnych wierzących, umożliwiającym namysł nad innymi aspektami tajemnicy wiary i ukazującym potrzebę jej wypowiedzania na nowo w nowych okolicznościach duchowych i kulturowych. Taki proces można łatwo zauważyć w przypadku wielu definicji dogmatycznych sformułowanych w ciągu wieków. Rzadko zdarzało się w dziejach Kościoła, aby jakiś dogmat zamykał refleksję, ograniczając możliwości zgłębiania jakiejś tajemnicy wiary. Pojęcia i formuły dogmatyczne stawały się światłem wiary, a także twórczą inspiracją do kontynuowania poznania teologicznego, niejednokrotnie bardziej otwartego na nowe aspekty tajemnicy.

Z punktu widzenia interesującego nas problemu należy zwrócić także uwagę na sposób postępowania teologów i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odnośnie do konkretnych sformułowań dotyczących tajemnic wiary. Wychodzą oni od znaczenia znanego już intuicyjnie przez wiarę w Kościele, by zdefiniować pojęcia i dobrać odpowiednie słowa, które byłyby w stanie poprawnie i spójnie wyrazić to znaczenie oraz mogłyby zarazem wykluczyć możliwe znaczenie przeciwne. Wybór jakiegoś prowadzi do określenia i spre-

¹⁸ H. Schlier, *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1968, s. 187. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.K.

cyzowania znaczenia, jakie mu się nadaje. Jest to konieczne, ponieważ słowo ze swej natury posiada wiele znaczeń i dlatego łatwo może stać się źródłem dwuznaczności. Wiąże się z tym kwestia umowności przy ustalaniu znaczenia słów. Konwencja dotyczy wybranych i zastosowanych słów, a nie samego pojęcia. Pojęcie lub treść noetyczna nie są obce wobec danych objawionych, ale dokonują ich uszczegółowienia, wyrażają taki ich aspekt, który nie został dotychczas w wystarczającym stopniu zauważony i ukazany, ale w pewnym momencie zostaje dostrzeżony i okazuje się, że twórczo wpływa na sytuację wiary. Z powodu abstrakcyjnego i dyskursywnego charakteru ludzkiego rozumienia, ta sama treść może być wyrażana za pośrednictwem wielu pojęć, które dopełniają się wzajemnie i splatają ze sobą, pozwalając tym samym ująć jakąś treść w nowej perspektywie i wypowiedzieć ją w głębszym znaczeniu. Można więc powiedzieć, że pojęcia, które nie są wprost objawione, dojrzewają wraz z rozwojem wiary i życia Kościoła, stając się stopniowo jego bogactwem doktrynalnym odznaczającym się pewnością. Kształtuje się w ten sposób i rozwija także język teologiczny, gdyż zostają do niego włączone nowe słowa i sformułowania, które wcześniej były w nim obecne tylko wirtualnie. W tym przypadku wielość słów nie niszczy pierwotnego pojęcia, ale wyraża jego jedność oraz potencjalność. Z definicji słowo związane jest z pojęciem – w tym konkretnym punkcie wyraża się jego aspekt konwencjonalny, mający znaczenie także w dziedzinie doktryny kościelnej i teologii¹⁹.

JĘZYK POWSZECHNIE ZROZUMIAŁY

Teologowie w swoich badaniach wybierają pewne słowo, odpowiednio określone, by za jego pośrednictwem wyrazić jakąś ideę. W pewnych przypadkach Urząd Nauczycielski Kościoła autorytatywnie przyjmuje słowo, które uznaje za najbardziej odpowiednie do wyrażenia jakiejś danej objawienia, i włącza je do swoich zasobów doktrynalnych. Fakt ten wyraźnie pokazuje, że istnieje język w sensie ścisłym eklezjalny i sakralny, można powiedzieć – język wypracowany przez Kościół w trakcie pełnienia przez niego misji autentycznego interpretowania objawienia Bożego ze względu na zbawienie człowieka. To, co dokonuje się na poziomie językowym w ramach misji Kościoła, potwierdzają ogólniejsze analogie. Pewne określone cele stawiane sobie przez człowieka wymagają, aby na bazie języka „ogólnego” powstawały języki specjalistyczne, na przykład polityczny, prawny, publicystyczny, reklamowy

¹⁹ Przykładem takiego procesu są prawdy wiary związane z osobą, misją i tajemnicą Maryi. Wnikliwe studium tego przypadku przedstawił Charles Journet (zob. Ch. J o u r n e t, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, Paris 1954).

czy sportowy. W naszych czasach obserwujemy szczególny i szybki rozwój rozmaitych nowych języków, spowodowany między innymi postępem naukowo-technicznym. Na podobnej zasadzie powstał język filozoficzny. Aby mieć dostęp do języków specjalistycznych, trzeba się ich nauczyć, co dokonuje się przez ich używanie, przy czym słowom powszechnie wykorzystywanym nadaje się nowe znaczenie, różniące się od znaczenia czy znaczeń uprzednio przyjętych, nawet powszechnie, czy też stosowanych potocznie. Jeśli zapomina się o tym ogólniejszym zjawisku, wtedy łatwo stawiać zarzut niezrozumiałości językowi kościelnemu. Kościół wypracował swój własny język, odpowiedni do specyfiki głoszonego orędzia i do jego własnych treści, nie jest to jednak ewenement. Trzeba język ten wyjaśniać, przypominając zarazem nieustannie, że jego słowa są w dużej mierze słowami należącymi do języka potocznego, które w konkretnym wykorzystaniu nabrały znaczenia wykraczającego poza ich charakter potoczny, częściowo go jednak zachowując. Definiując rozmaite prawdy wiary podczas soborów, zawsze starano się, żeby „składowa” potoczna była w pewien sposób uwzględniana w ostatecznych wypowiedziach w dziedzinie wiary. Ma to zabezpieczać sformułowania dogmatyczne przed ich zbyt wąskim rozumieniem, a tym samym przed popadaniem w jakąś postać racjonalizmu. Z tej racji na przykład Sobór Trydencki, omawiając zagadnienie przemiany eucharystycznej (łac. transsubstantiatio), nie odwołał się do filozoficznego pojęcia przypadłości (łac. accidens), z którego korzystał w teologii św. Tomasz z Akwinu, ale wybrał bardziej potoczne pojęcie: „postać” (łac. species)²⁰. Przykłady takie można by mnożyć, poczynawszy od rozstrzygnięć dokonanych na pierwszych starożytnych soborach i synodach.

Pewnej rozbieżności między rozmaitymi znaczeniami słów nie da się uniknąć, gdyż pojawia się ona zarówno w sposób naturalny, jak i w sposób metodyczny. Mają na to znaczny wpływ także obrzędy (słowa i gesty), w oparciu o które Kościół przeżywa swoją wierność wobec orędzia. Nie mogą one bowiem podlegać nieustannym zmianom, które cywilizacja wprowadza w ramy użytkowe znaczenia słów. Dotyczy to zwłaszcza obecnej cywilizacji, w której za sprawą środków masowego przekazu słowo stało się przedmiotem konsumpcji. Trwały i określony język, jak pokazują choćby doświadczenia ostatnich dziesięcioleci, jest podstawą trwania i autentyczności orędzia chrześcijańskiego w zmieniających się warunkach i okolicznościach, w których żyją wierzący. Zbyt szybko wprowadzane zmiany mogą budzić niepokój wiernych. Pojawia się on zwłaszcza wtedy, gdy zmiany wprowadzane są do utrwalonych w ich świadomości modlitw.

²⁰ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 4, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 448-451.

Mówiąc jednak, że Kościół wypracował swój własny język, nie stwierdzamy, że jest to język ezoteryczny, zarezerwowany tylko dla wtajemniczonych. Słowa, które wybrał Kościół, nadając im własne znaczenie – jak zaznaczyliśmy, mocno związane jednak z ich znaczeniem potocznym – mają na względzie kształtowanie doświadczenia duchowego, które zawsze pozostaje w ścisłej zależności od powszedniego doświadczenia ludzkiego. Pośrednicząc w wykładzie doktryny, znaczenie to stopniowo staje się zatem coraz powszechniej zrozumiałe. Oczywiście pamiętać należy, że owa „powszechna zrozumiałość” nie oznacza bezpośredniego i ostatecznego rozumienia – używane słowa potrzebują jeszcze stosownych wyjaśnień.

Jeśli można mówić o jakimś języku „sakralnym” w sensie eklezjalnym, to jest nim przede wszystkim własny język sakralny Pisma Świętego. Wynika to z faktu, że język Kościoła, który autentycznie interpretuje Pismo Święte, stanowi z nim jedną, nierozzerwalną całość. Źródło pewności w tym względzie opiera się na specyficznej naturze Kościoła, która posiada wymiary Boski i ludzki, niewidzialny i widzialny, ale w obydwu wymiarach Kościół wypowiada się zgodnie z tym, co zostało wobec niego zamierzone przez Boga i przekazane w Ewangeliach²¹. W tej wewnętrznej i zewnętrznej organiczności Kościół stanowi żywą pamięć słowa Bożego, przez co jest miejscem, w którym słowa Pisma Świętego i jego Urzędu Nauczycielskiego powinny być słuchane i w którym muszą być rozumiane²².

To samo trzeba powiedzieć o definicjach dogmatycznych (dogmatach) i wielu innych wypowiedziach doktrynalnych Kościoła. Tajemnica objawiona zgłębianą jest przez Kościół, a definicja dogmatyczna pozwala mu precyzyjnie wyrazić to, co w tej tajemnicy odkrył, i autorytatywnie to określić: „Tak, to jest prawda objawiona”. W definicji dogmatycznej wniebowzięcia Maryi papież Pius XII zastosował następującą formułę: „Ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy jako dogmat przez Boga objawiony [...]. Dlatego gdyby ktoś, nie daj Boże, dobrowolnie odważył się temu, cośmy określili, przeczyć lub o tym powątpiewać, niech wie, że odstąpił zupełnie od wiary Boskiej i katolickiej”²³.

Refleksje i debaty teologiczne przygotowują definicję dogmatyczną, wnosząc do niej niezastąpiony wkład. Staje się on potem kryterium rozumienia definicji dogmatycznych. Tak było już w przypadku I Soboru Nicejskiego, który w swoim credo odwołał się do rezultatów prowadzonej debaty teologicznej,

²¹ Zob. H. Denis, *L'Église définie par l'Écriture*, w: H. Denis, J.P. Lintanf, A. Mandouze, *L'Église que Jésus a voulue?*, Le Chalet, Lyon 1971, s. 49-75.

²² Zob. J. Królikowski, *Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25(2017) nr 1, s. 19-34.

²³ Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, nr 1086, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007, s. 411.

przyjmując je za własne i czyniąc je – jak stwierdził św. Atanazy, protagonista tego soboru – „perspektywą wiary”²⁴ dla całego Kościoła. Dogmat stanowi więc jakby kodyfikację pewnych pojęć i formuł, które nadają potem kształt językowi religijnemu i wpływają na rozmaite dziedziny, w których on się wyraża.

PLURALIZM

Jedna z większych trudności, jakie dzisiaj się pojawiają w teologii, ma w pewnym sensie swoje źródło w rozpowszechnionej niefilozoficznej opinii na temat filozofii. Pluralizm w filozofii, począwszy od czasów starożytnych, jest zjawiskiem ściśle związanym z kulturą jako taką. U początków różnych nurtów filozoficznych znajdują się różne punkty widzenia filozofów oraz różne cele i intencje, którymi kierują się oni, opracowując swoje koncepcje, a także ich osobiste doświadczenia. Rozważania filozofów nie zawsze dotyczą tych samych poziomów rzeczywistości, przy czym należy także uwzględnić, że nadają oni tym samym słowom różne znaczenia, które ponadto podlegają ewolucji w pracach tych samych autorów. Język filozoficzny jest językiem w dużej mierze zdradliwym, gdyż każdy wielki filozof na nowo definiuje tradycyjne pojęcia i wykorzystuje je zgodnie z tym odnowionym znaczeniem. Pojawia się więc ważne zagadnienie „filozofii filozofów”, które relatywizuje filozofię, ponieważ przynajmniej w pewnym stopniu pozbawia ją uniwersalnej rangi i wymowy.

Nie jest to zagadnienie nowe, zajmował się nim już Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zwracał on uwagę, że powiązanie ze sobą różnych filozofii jest odbiciem dojrzwania Historii, będącej manifestacją stawania się Pojęcia. Pojawia się więc pogląd, że wartość danej filozofii zależy od czasu, w którym się narodziła: im jest młodsza, tym jest lepsza. Do takiego przekonania prowadzą mechanizmy funkcjonujące w doświadczeniu potocznym, w naukach przyrodniczych i technice. Przekonanie to przeniknęło już do wielu dziedzin życia społecznego i kulturowego. Wspomniane mechanizmy pokazują, jak to, co prawdziwe, spotyka się z tym, co nowe, stając się tym samym bardziej prawdziwe, ponieważ to, co nowe, z zasady jest lepsze niż to, co stare. Nie chodzi tutaj o negowanie licznych więzi łączących daną filozofię z epoką, w której się narodziła i zaczęła wywierać własny wpływ, ani o deprecjonowanie bogatych osiągnięć, do jakich doszła filozofia w ciągu wieków. To, co istotne, dotyczy problemu bardziej zasadniczego, a mianowicie: czy wszystkie wypowiedzi i formuły filozoficzne są jedynie rezultatem czasów, w których po-

²⁴ A t h a n a s i u s, *Oratio contra arianos*, 3, 35, In *Patrologia Graeca*, t. 26, kol. 400.

wstały. Zjawisko, o którym tu mowa, obserwujemy również we współczesnej teologii. W sposób często bezkrytyczny nowe, zapożyczone pojęcia, między innymi filozoficzne i publicystyczne, zostają przeniesione bezpośrednio do teologii, w oparciu jedynie o „kryterium nowości”, które ma być znamieniem prawdziwego pluralizmu²⁵.

W tym kontekście najbardziej właściwy wydaje się następujący sposób postępowania: należy uznać w zdefiniowanych już i stosowanych pojęciach centra znaczeniowe, których płodność nie została jeszcze wyczerpana i które w związku z tym domagają się dalszego pogłębiania, uwzględniającego nowe implikacje, podpowiadane na przykład przez rozwój kultury czy też przez nauki ścisłe. Rozwój teologii i rozwój dogmatu zawsze jest możliwy pod warunkiem, że dokonuje się w sposób spójny z tym, co zostało już osiągnięte i utrwalone także na poziomie językowym. Z drugiej strony definicja niekoniecznie musi być wyczerpująca – a w istocie żadna taka nie jest – może podkreślać jedynie wybrany aspekt, a zarazem wskazywać na potrzebę dalszego jej rozwijania i dalszych uzupełnień. Ilustracją tej sytuacji może być wspomniany już dogmat wniebowzięcia Maryi. Papież Pius XII w ogłoszonym dogmacie stwierdził, że Maryja po ukończeniu ziemskiego życia została co do ciała i co do duszy wzięta do niebieskiej chwały. Taka formuła pozostawiła jednak otwarte zagadnienie śmierci Maryi, mimo że łączy się ono ściśle z zagadnieniem wniebowzięcia.

W wielu przypadkach dogmat wyklucza jedynie błędne ujęcia, które pojawiły się w refleksji teologicznej i zaczęły wywierać negatywny wpływ na życie kościelne. Świadczy o tym „negatywne” sformułowanie większości definicji dogmatycznych.

NOWA MENTALNOŚĆ

Oprócz przedstawionej wyżej trudności filozoficznej, na którą trzeba odpowiedzieć filozoficznie, dochodzą obecnie do głosu jeszcze inne, zwłaszcza związane z kulturą masową. Należy uznać za bardzo ważną i domagającą się specjalnej uwagi tendencję, której nośnikiem są przede wszystkim media masowe. Polega ona na przyznawaniu w komunikacji pierwszego miejsca obrazowi, schematowi, uderzającej formule czy temu, co zrozumiałe w sposób bezpośredni. Ponieważ produkty tej kultury są podawane bardzo szybko, w krótkim czasie (przez minuty, jeśli nie sekundy), brakuje czasu na odwołanie się do głębszej refleksji, do medytacji, do jakiegoś szerszego namysłu, do potrzeby weryfikacji. Z tego względu poszukuje się języka uproszczonego,

²⁵ Na temat pluralizmu w teologii zob. H.U. v o n B a l t h a s a r, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998.

stereotypowego, umożliwiającego szybki przekaz – języka zapewniającego jakoby większą bezpośredniość komunikacji. Jest jasne, że wobec tych tendencji złożona doktryna chrześcijańska znalazła się w trudnej sytuacji, może bowiem je uwzględniać tylko w bardzo niewielkim stopniu, nie da się jej pogodzić z ideologią konsumizmu i funkcjonującymi w nim mechanizmami²⁶. Zachodzi więc potrzeba wielkiej pracy polegającej na wyjaśnianiu treści wiary połączonym z szukaniem formuł syntetycznych i sugestywnych. Wydaje się, że Karl Rahner, wysuwając słynną propozycję „krótkich formuł wiary”²⁷, miał więc przynajmniej trochę racji (choć uzasadnione są zastrzeżenia, które ona budzi). Oczywiście warto poszukiwać warunków socjologicznych sprzyjających udzielaniu potrzebnych wyjaśnień, a także odpowiednio wykorzystywać „szybkie” sposoby i środki przekazu, niebagatelną sprawą pozostaje jednak kwestia czasu wolnego, który mógłby pomóc w tworzeniu klimatu duchowego sprzyjającego przekazywaniu trudniejszych i bardziej rozbudowanych treści.

Nie należy przy tym mylić nowych wyzwań z nowym słownictwem i nowym językiem. Czym innym jest nowa prezentacja tradycyjnej doktryny, odwołująca się do nowych słów i nowego języka, czym innym zaś postawienie nowego problemu w konsekwencji spotkania doktryny i teorii naukowych. Przykładem takiej pomyłki może być odrzucenie nauczania o grzechu pierworodnym wskutek przyjęcia teorii ewolucji. Jak podkreśla każda realistyczna metodologia, złożone zagadnienia nie dopuszczają prostych rozwiązań. Teologia staje zatem wobec potrzeby przemyślenia rozmaitych zagadnień najpierw na właściwym, ścisłym poziomie teologicznym, z uwzględnieniem pryncypiów doktrynalnych, by dojść do odpowiednich konkluzji. Dopiero po osiągnięciu odpowiednich rezultatów, na kolejnym etapie, będzie można ich konkluzje odpowiednio propagować, również z wykorzystaniem streszczających sentencji i „krótkich formuł”.

*

Zaprezentowane tu refleksje miały na celu ukazanie, w jaki sposób dokonuje się rozwój języka doktrynalnego w Kościele, pozwalający zachować wierność objawieniu Bożemu, przekazanemu Kościołowi, by pilnie go strzegł i owocnie przekazywał, dokonując aktualizacji Boskiego dzieła zbawienia. Orędzie, które wynika z objawienia, domaga się zarazem od Kościoła, aby z przekonaniem i jednoznacznie głosił je „wszystkim narodom” (Mt 28,19). Ten podwójny cel

²⁶ Por. J. K r ó l i k o w s k i, *Nowe wady. Siedem defektów duchowych dzisiejszej kultury*, Homo Dei, Kraków 2017, s. 31-49.

²⁷ Por. K. R a h n e r, *Die Forderung nach einer „Kurzformel” des christlichen Glaubens*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 26, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1999, s. 460-468.

stanowi źródło napięć, ale ostatecznie okazują się one owocne, jeśli zostaną odpowiednio podjęte i opracowane pod względem pojęciowym i językowym, gdyż tylko w takim przypadku umożliwiona zostaje autentyczna komunikacja. Dzieje misji pokazują, że prace takie zawsze można prowadzić i że przynoszą wymierne rezultaty. Problem pozostaje jednak niełatwy i niektóre zbyt pośpiesznie wysuwane propozycje doprowadziły do pojawienia się dwuznaczności, a nawet sprzeczności, wywołując niejednokrotnie niemały zamęt w Kościele. Jeśli jednak – jak zamierzałem pokazać – jakieś słowo, pojęcie lub formuła są rzeczywiście przyjęte w oparciu o głęboki i spójny namysł oraz gdy towarzyszy im odpowiednie wyjaśnienie doktrynalne, pozwalające na dalsze odważne interpretacje i prowadzące do utrwalenia zawartego w nich przesłania, wówczas zyskuje na tym nie tylko sam język religijny, ale przede wszystkim życie wspólnoty eklesjalnej, dla której wspólny język jest najbardziej podstawowym i żywotnym dobrem duchowym oraz czynnikiem dalszego rozwoju i postępu w wierze.

W tym kontekście można przytoczyć profetyczną wypowiedź św. Jana XXIII z przemówienia, którym otwierał II Sobór Watykański: „Trzeba, aby ta pewna i niezmienna doktryna, która musi być wiernie zachowywana, była pogłębiona i przedstawiona w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów. Czym innym jest w istocie depozyt wiary, to znaczy treści zawarte w naszej doktrynie, a czym innym jest sposób (forma), przy pomocy którego są one wyrażane, z zachowaniem tego samego sensu i tego samego znaczenia. Trzeba przyznać wielkie znaczenie formie i jeśli to będzie konieczne, należy cierpliwie ją opracowywać i doskonalić; trzeba będzie także przedstawić ją w sposób odpowiadający lepiej Magisterium, które ma głównie duszpasterski charakter”²⁸.

Pozostaje zatem pewne, że głoszenie Jezusa Chrystusa dzisiejszemu światu wymaga podjęcia poważnego wysiłku strzeżenia, ale także dalszego rozwijania języka doktrynalnego i jego interpretacji. Religia chrześcijańska, będąc religią słowa, troskę o odpowiedni język i jego dobro musi zawsze uważać za swoje podstawowe zadanie intelektualne i za pierwsze pole odpowiedzialności. Jej żywotność opiera się bowiem na żywym i wiecznym Słowie, które stanowi jej bijące serce i ostateczną normę zbawczej obecności w świecie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Alonso Schökel, Luis. *Słowo natchnione: Pismo Święte w świetle nauki o języku*. Translated by Alojzy Malewski. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1983.

²⁸ Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* (Przemówienie z 11 X 1962), w: A. Michalik, *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*, Biblos, Tarnów 2006, s. 126n.

- Athanasius. "Oratio contra arianos." In *Patrologia Graeca*. Vol. 26.
- Augustinus. "De civitate Dei." In *Patrologia Latina*. Vol. 41.
- . "De moribus Ecclesiae catholicae." In *Patrologia Latina*. Vol. 32.
- von Balthasar, Hans Urs. *Prawda jest symfoniczna: Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*. Translated by Ignacy Bokwa. Poznań: W drodze, 1998.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. *Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst łaciński i polski*. Vol. 4. (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Boetius. "De duabus naturis." In *Patrologia Latina*. Vol. 64.
- Brams, Jozef. *La riscoperta di Aristotele in Occidente*. Milano: Jaca Book, 2003.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Translated by Andrzej Borowski. Kraków: Universitas, 1997.
- Della Pietra, Loris. *La parola restituita: La ricchezza del linguaggio religioso*. Cini-sello Balsamo: San Paolo, 2017.
- Denis, Henri. "L'Église définie par l'Écriture." In Henri Denis, Jean-Pierre Lintanf, and André Mandouze, *L'Église que Jésus a voulue?* Paris: Le Chalet, 1971.
- Gilkey, Langdon. *Nazwanie wichru: Odnowa języka religijnego*. Translated by Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1976.
- Gregorius Nazianzenus. "Oratio 21." In *Patrologia Latina*. Vol. 35.
- Grelot, Pierre. *Il linguaggio simbolico e la Bibbia: Ricerca di semantica e di esegesi*. Roma: Borla, 2004.
- . *L'ispirazione dei Settanta secondo i Padri*. In *Specialisti. L'uomo davanti a Dio*. Roma: Edizioni Paoline, 1966.
- . "Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante." *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964): 378-418.
- Hemmerle, Klaus. *Auf den göttlichen Gott zugehen: Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*. Freiburg, Basel, and Wien: Herder 1996.
- . *Unterwegs mit dem dreieinen Gott: Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*. Freiburg, Basel, and Wien: Herder 1996.
- Jan XXIII. "Gaudet Mater Ecclesia (Address delivered on October 11, 1962)." In Andrzej Michalik, *Odkryć Sobór: Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*. Tarnów: Biblos, 2006.
- Journet, Charles. *Esquisse du développement du dogme marial*. Paris: Alsatia, 1954.
- . *Le dogme, chemin de la foi*. Paris: Fayard, 1963.
- Krapiec, Mieczysław Albert. *Język i świat realny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Królikowski, Janusz. "Kontemplacja i racjonalność: Sakralny wymiar teologii." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 25, no. 1 (2017): 19-34.
- . *Nowe wady: Siedem defektów duchowych dzisiejszej kultury*. Kraków: Homo Dei, 2017.
- de Lubac, Henri. *Katolicyzm: Społeczne aspekty dogmatu*. Translated by Maria Stokowska. Kraków: Instytut Wydawniczy Znak, 1988.

- Pepi, Luciana. *Una sapienza straniera: Filosofia ed ebraismo nel Medioevo*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2019.
- Pius XII. "Konstytucja Apostolska *Munificentissimus Deus Breviarium fidei*." In *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Edited by Ignacy Bokwa. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.
- Rahner, Karl. "Die Forderung nach einer 'Kurzformel' des christlichen Glaubens." In Rahner, *Sämtliche Werke*. Vol. 26. *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder, 1999.
- . *Von der Unbegreiflichkeit Gottes: Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Freiburg, Basel, and Wien: Herder, 2005.
- Rogowski, Roman E. *Światłość i tajemnica: Z problematyki teologii egzystencjalnej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1986.
- Schlier, Heinrich. *Aufsätze zur Biblischen Theologie*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1968.
- Spadaro, Antonio. *La grazia della parola: Karl Rahner e la poesia*. Milano: Jaca Book, 2006.
- Szymik, Jerzy. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Rozwój języka doktrynalnego w służbie wiary
DOI 10.12887/34-2021-2-134-06

W artykule podjęty został problem rozwoju języka doktrynalnego w Kościele przy zachowaniu wierności objawieniu Bożemu. Kościół w swojej doktrynie posługuje się własnym, specyficznym językiem, który podlega rozwojowi. W obecnych czasach nierzadko pojawiają się postulaty odnowy tego języka. Wydaje się to słuszne, lecz odnowa taka wymaga uwagi i odpowiedzialności. Należy poznać, jak kształtował się język doktrynalny Kościoła, jak uwzględniano w nim pryncypia teologiczne i hermeneutyczne, aby zapewnić jego autentyczność w relacji do tajemnicy Boga Zbawcy, a także jak dążono do zapewniania językowi doktrynalnemu należytego i możliwie szerokiego rozumienia we wspólnocie kościelnej. Teologia doszła w tym względzie do wielu wartościowych wniosków, bez których nie da się autentycznie kształtować języka doktrynalnego i teologicznego. Przede wszystkim podkreślano potrzebę zachowania jego związku z językiem potocznym, w taki jednak sposób, aby nie utracić jego specyfiki wynikającej z tajemnicy Boga, o której mówi. Troska o język zakłada także dobrą znajomość aktualnych wyzwań, do których należy dzisiaj pluralizm oraz nowa mentalność.

Słowa kluczowe: wiara, język, słowo, doktryna, teologia, hermeneutyka, tajemnica, pluralizm.

Kontakt: Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów

E-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<http://krolikowski.diecezja.tarnow.pl>

Fr. Janusz KRÓLIKOWSKI, The Development of the Doctrinal Language in the Service of Faith

DOI 10.12887/34-2021-2-134-06

The article addresses the problem of how to develop the doctrinal language of the Catholic Church, while remaining faithful to the Divine Revelation. In her doctrine, the Church uses her own, specific language which is elaborated in time. Nowadays, the need for a renewal of the doctrinal language is frequently expressed. While such appeals might seem justified, the renewal in question calls for attention and responsibility. It is necessary to preserve an awareness of how the doctrinal language was shaped and what underpinning theological and hermeneutic principles were included in it to warrant, on the one hand, its authenticity and faithfulness to the mystery of God the Savior and, on the other hand, its intelligibility and the greatest possible accessibility to the community of the Church. Theology has reached numerous valid conclusions indispensable for reshaping the doctrinal and theological language. Above all, the need has been stressed to preserve the connection between the doctrinal language and everyday language, while taking consideration to enhance the uniqueness of the former. The peculiarity of the doctrinal language of the Church is rooted in the mystery of God, which it strives to express. The concern for the language presupposes also a deep awareness of the contemporary challenges, such as pluralism and new outlooks.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: faith, language, word, doctrine, theology, hermeneutics, mystery, pluralism

Contact: Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów, Poland

E-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<http://krolikowski.diecezja.tarnow.pl>

Tomasz GARBOL

WYSUBTELNIENIA NIEZWYKŁYCH PORUSZEŃ WYOBRAŹNI Romantyczne źródła uprzywilejowania języka sztuki

Wyjątkowość poezji – wyrażająca się w przekonaniu, że stanowi ona uprzywilejowany sposób opisu rzeczywistości – została ustanowiona przez poetów jako signum ich nowego miejsca w społeczeństwie. Wypracowany przez nią sposób postrzegania rzeczywistości unaoczniał swoją atrakcyjność szczególnie wówczas, gdy trzeba było opisać emocje związane z ekstremalnymi egzystencjalnie doznaniem towarzyszącymi obydwu totalnym wojnom dwudziestowiecznym, a także wyrazić refleksję nad ich dziedzictwem.

CHOROBA CZY WYSUBTELNIENIE JĘZYKA?

Jedną z najważniejszych intuicji humanistycznych w naszym intelektualnym milieu jest przekonanie, że postęp nauki pozbawia nas złudzeń co do świata. Zaświadczony w dawnych dziełach sztuki jego obraz jako harmonijnej całości uszczęśliwiającej człowieka – zdolnego ją uchwycić – stawał się stopniowo mniej promienny. Zarówno przyroda, jak i świat nadprzyrodzony zostały pozbawione cech powszechnie im wcześniej przypisywanych – licznych przymiotów sprawiających, że obydwie te rzeczywistości jawiły się jako dobre i piękne. Natura ukazała się jako królestwo rządzące się prawem przetrwania silniejszego – przede wszystkim za sprawą teorii ewolucji. Bóg – w ramach tego proklamowanego przez oświeconą naukę obrazu rzeczywistości – to tylko wytwór fantazji, konstrukt świadomości.

Jeszcze w wieku dziewiętnastym Friedrich M. Müller zauważył, że religia ulegająca tendencji do przekształcania się w mitologię – a więc niebiorąca pod uwagę owej demaskatorskiej roli nauki – ulega chorobie języka¹. Clive Staples Lewis w roku 1952 we wstępie do książki Douglasa Hardinga *The Hierarchy of Haven and Earth* nawiązał do tej obserwacji Müllera, wskazując na destrukcyjny dla kultury wpływ owego utożsamienia mitologizacji religii z chorobą: „Dano nam do zrozumienia, że popełnialiśmy błąd językowy. Każda dawna teologia, metafizyka i psychologia była wynikiem braku poprawności gramatycznej. Twierdzenie Maksa Müllera [...] wraca więc w zakresie tak szerokim,

¹ Por. F.M. Müller, *Natural Religion* (The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888), Longmans, Green and Co., London 1889, s. 22.

o jakim nam się nie śniło. [...] Odtąd wszystkie pytania, które z największą troską zadaje sobie ludzkość, okazują się bez odpowiedzi”².

Do potraktowania przez Müllera metafizyki jako efektu błędu językowego podobna jest słynna refleksja Friedricha Nietzschego, który w *Zmierzchu bożyszczy* zauważył: „Obawiam się, iż nie otrząśniemy się z pojęcia bóstwa, gdyż wierzymy jeszcze w gramatykę”³. Również tutaj postawa rzekomego zbłądzenia poznania na manowcach metafizyczności scharakteryzowana została jako efekt niewłaściwego posługiwania się językiem.

Mocne związanie przemian cywilizacyjnych, kulturalnych i świadomościowych z modelem językowego obrazu rzeczywistości naznacza refleksję humanistyczną do dzisiaj. Ów związek nie zawsze jest jednak ujmowany pejoratywnie. Utrwaliła się w kulturze tendencja do traktowania go jako możliwości pełniejszego wyartykułowania doświadczenia niewystarczalności gotowych schematów namysłu nad rzeczywistością i ekspresji emocji towarzyszących obecności człowieka w świecie. Za miarodajne w odniesieniu do tego zagadnienia wypada uznać stanowisko Charlesa Taylora, który ostatnią część fundamentalnego ujęcia „narodzin tożsamości nowoczesnej” zatytułował „Subtelniejsze języki”⁴. Taylor posłużył się tutaj określeniem „subtler language”, zaczerpniętym bezpośrednio z książki amerykańskiego literaturoznawcy Earla Wassermana⁵, a pośrednio z twórczości Percy’ego B. Shelleya, przywołanej w tej rozprawie. Ów wyższy stopień przymiotnika odnosi się do poszukiwania możliwości wyrażenia nowego doświadczenia – poczucia, że wcześniej ugruntowany w tradycji obraz rzeczywistości utracił swoją siłę przekonywania. Wasserman prezentuje tę zmianę w porządku diachronicznym, zestawiając charakterystyczny dla romantyków sposób opisywania świata z jego osiemnastowiecznym odpowiednikiem: „Aż do końca XVIII wieku istniała intelektualna jednorodność, dzięki której ludzie dzielili pewne wspólne założenia [...]. W zróżnicowanym stopniu [...] przyjmowano [...] chrześcijańską interpretację historii, sakramentalizm natury, Wielki Łańcuch Bytu, analogię pomiędzy różnymi poziomami stworzenia, koncepcję człowieka jako mikrokosmosu. Była to kosmiczna składnia w sferze publicznej. Poeta mógł więc myśleć o swej sztuce jako o imitacji «natury», bowiem te wzorce uważał właśnie

² C.S. Lewis, *Pusty wszechświat*, w: tenże, *Aktualne sprawy*, tłum. D. Bakalarz, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2012, s. 127.

³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1906, s. 27.

⁴ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., oprac. T. Gadacz, PWN, Warszawa 2001, s. 723-958 (cz. 5, „Subtelniejsze języki”, tłum. A. Rostkowska, Ł. Sommer). Andrzej Pawelec tłumaczy słowo „subtler” jako „czulszy” (por. t e n ż e, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków, 1996, s. 66-74).

⁵ Zob. E. Wasserman, *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1959.

za «naturę». Wraz z nadejściem XIX wieku te obrazy świata zniknęły jednak ze świadomości⁶. Zdaniem Wassermana w dziedzinie literatury istotą owej zmiany była rezygnacja z mimetyzmu. Ta postawa artystyczna straciła uzasadnienie, gdy okazało się, że przedmiot naśladowania – wskutek podania w wątpliwość jego integralności i obiektywności – nie jest już uchwytne. Amerykański krytyk potraktował tę zmianę jako nie tylko nową tendencję czy modę intelektualną, ale również zasadniczy zwrot w zakresie całościowej postawy egzystencjalnej i artystycznej – pierwotnym źródłem sztuki literackiej stało się doświadczenie artysty, a nie natura w utrwalonych schematach jej postrzegania: „Teraz poeta zmuszony był do dodatkowej pracy artykulacyjnej [...]. Współczesny wiersz musi zarówno sformułować własną kosmiczną składnię, jak i przedstawić autonomiczną rzeczywistość poetycką w obrębie owej składni”⁷.

Nietrudno zauważyć, że opis ten cechuje się swego rodzaju wzniosłą przesadą – ujawniającą się w radykalnym rozróżnieniu dwóch modeli literatury (w istocie przecież niedających się tak radykalnie rozdzielić) oraz w imperatywnym ujęciu nowych wyzwań artystycznych. Owa wzniosła przesada daje jednak czytelnikowi dobre wyobrażenie o przejęciu się przez romantyków ideą konieczności zasadniczej zmiany artystycznej. Imperatywu tego nie należy rozumieć jako obiektywnej okoliczności. Była to kwestia rozpalająca przede wszystkim wyobraźnię poetów. To z ich punktu widzenia pilną potrzebą okazało się podkreślenie własnej wyjątkowości w społeczeństwie poddanym intensywnym przemianom. Hugo Friedrich tak zrekonstruował ową sytuację poety romantycznego: „W nowej epoce poezja znalazła się [...] w opozycji do społeczeństwa zaabsorbowanego problemami ekonomicznymi, stała się skargą na naukę, która odzierała świat z jego tajemnic, a także skargą na niepoetyczność publiczności. Nastąpiło gwałtowne zerwanie z tradycją, poetycka oryginalność szukała usprawiedliwienia w anormalności artysty [...]. Za najczystsze i najwyższe objawienie poezji uznawano odtąd lirykę, która ze swej strony stanęła w opozycji do pozostałej literatury, ważąc się na niczym nie skrupowane i bezwzględne wypowiedzanie wszystkiego, co podsuwały jej władcza wyobraźnia, zagarniająca obszary nieświadomości, wewnętrzna głębia oraz igranie z pustą transcendencją”⁸.

⁶ W a s s e r m a n, dz. cyt., s. 10n. Cyt. za: Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 703. Tłum. fragm. – M. Gruszczyński. W tłumaczeniu Macieja Gruszczyńskiego można przeczytać: „Wielki Łańcuch Bytów”. Zmianę wprowadzam za polskim tłumaczeniem klasycznego dzieła Arthura Lovejoya (zob. A. L o v e j o y, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, KR, Warszawa 1999). Do pracy tej odwołują się zarówno Charles Taylor, jak i Earl Wassermann.

⁷ W a s s e r m a n, dz. cyt., s. 11. Cyt. za: Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 704. Tłum. fragm. – M. Gruszczyński.

⁸ H. F r i e d r i c h, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX wieku do połowy XX wieku*, tłum. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978, s. 37n.

Wyjątkowość poezji – wyrażająca się w przekonaniu, że stanowi ona uprzywilejowany sposób opisu rzeczywistości – została więc ustanowiona przez poetów jako signum ich nowego miejsca w społeczeństwie. Nie zmienia to faktu, że z czasem jej dokonania oraz właściwy jej punkt widzenia znalazły uznanie poza środowiskiem literackim. Wypracowany przez nią sposób postrzegania rzeczywistości – autonomiczny, niezważający na priorytety przyjęte w innych dziedzinach życia – unaoczniał swoją atrakcyjność szczególnie wówczas, gdy trzeba było opisać emocje związane z ekstremalnymi egzystencjalnie doznaniem towarzyszącymi obydwu totalnym wojnom dwudziestowiecznym, a także wyrazić refleksję nad ich dziedzictwem. Okazało się, że poezja skupiona na słowach, a nie na społecznych zobowiązaniach najlepiej radzi sobie z wyrażeniem wojennych traum. Kanadyjski filozof określił taką poezję jako „czystą i surową, odpowiednią dla rzeczywistości opuszczonej przez ducha”⁹, przystającą do świata, „który uległ destrukcji”¹⁰.

Słowa Taylora pośrednio potwierdzają charakterystykę poezji nowoczesnej dokonaną przez Hugona Friedricha, według którego nowoczesny wiersz unika „komunikatywnego zadowolenia”¹¹ do tego stopnia, że sam twórca jest w utworze obecny jedynie jako „pisząca inteligencja, jako operator języka, jako artysta, który przekształcające akty swojej władczej wyobraźni czy też swojego nierealnego widzenia wypróbowuje na dowolnym, w istocie mało znaczącym materiale”¹². Ów brak „komunikatywnego zadowolenia” poety zadowolającego się rolą „piszącej inteligencji” ujawnia się na przykład w przejmujących lirykach Paula Celana ewokujących tragedię Zagłady w obrazach z pozoru mało znaczących i abstrahujących od tego doświadczenia¹³, jak w wierszu *Kein Habholz*: „Nic, nawet gałązki, tutaj / na spiętrzonych urwiskach / żadnego roz- / szeptanego / tymianku”¹⁴. Delimitowane wersowo fragmenty opisu krajobrazu wymagają wnikliwego zdekodowania, aby od-

⁹ T a y l o r, *Źródła podmiotowości*, s. 893. Tłum. fragm. – Ł. Sommer.

¹⁰ Tamże. Tłum. fragm. – Ł. Sommer.

¹¹ F r i e d r i c h, dz. cyt., s. 33.

¹² Tamże. W *Źródłach podmiotowości* Taylor przywołuje pracę Friedricha o liryce nowoczesnej przy okazji omawiania symbolizmu francuskiego (por. T a y l o r, *Źródła podmiotowości*, s. 807). Obydwa całościowe ujęcia literatury nowoczesnej wyraźnie ze sobą współbrzmia, chociaż Taylor obejmuje swoją refleksją całość zjawisk artystycznych, a Friedrich skupia się na liryce. Niemiecki romanista nie dostrzegł roli Shelleya w ukształtowaniu się tej odmiany romantyzmu, która okazała się wyjątkowo płodna dla kultury europejskiej. Okazało się, że „subtelniejsze języki” bardzo dobrze wybrzmiewają również w tych modelach poezji, które pozornie zerwały z tradycją romantyczną utożsamianą z ekspresją „ja” lirycznego – w liryce akcentującej rolę samego języka poetyckiego. Friedrich efektownie określa tę zależność między nowoczesnością a romantyzmem za pomocą formuły: „Nowoczesna poezja to odromantyzowany romantyzm” (F r i e d r i c h, dz. cyt., s. 51).

¹³ Por. T a y l o r, *Źródła podmiotowości*, s. 895n.

¹⁴ P. C e l a n, *Kein Habholz*. Cyt. za: Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 896. Tłum. fragm. – M. Werner.

słonił się ich głębszy sens. Można w nich odnaleźć potwierdzenie obserwacji Friedricha i Taylora odnośnie do poezji nowoczesnej. Ten ostatni w poetyckim obrazie jałowych urwisk odczytuje „bezkompromisową surowość”¹⁵, stwarzającą estetyczną przestrzeń dla epifanii nowego rodzaju, niezależnionej od tradycyjnych sposobów jej manifestowania się.

RELIGIJNY SENS „SUBTELNEGO JĘZYKA”

*Rokosz islamu*¹⁶, utwór Shelleya, z którego pochodzi określenie „subtelniejszy język” (ang. *subtler language*¹⁷), odsłania ważny aspekt dostrzeżonej w tym poemacie przez Wassermana przemiany mentalności i wrażliwości. Aspektem tym jest deklarowany przez autora i ujawniający się w jego dziele stosunek do religii. W przedmowie do poematu Shelley mówi, że indywidualny umysł powinien doświadczyć „odsłonięcia religijnych szalbierstw, przez które był wtrącony w uległość”¹⁸. Pomoże mu to osiągnąć „wzrost i postęp”¹⁹ w dążeniu do „doskonałości”²⁰ oraz „zdolność do wysubtelnienia i krystalizacji najbardziej śmiałych i niezwykłych poruszeń wyobraźni, rozumu i zmysłów”²¹.

Wzniosły ton refleksji Shelleya jest – jak się okazuje – zamierzony: „Rzeczą poety jest udzielenie innym rozkoszy i uniesienia wypływającego z tych obrazów i uczuć, z których żywego istnienia w wyobraźni czerpie on jednocześnie swoje natchnienie i zapłatę”²². Owym natchnieniem okazuje się dla niego rewolucja francuska. Konstatując błędy i „wypaczenia”²³ towarzyszące działaniom rewolucyjnym, poeta docenia bezdyskusyjną, jego zdaniem, szlachetność intencji prowadzących do wybuchu rewolucji 1789 roku.

Przedmowę do poematu kończy uwaga przestrzegająca czytelnika przed utożsamieniem poglądów bohaterów z poglądami poety, a jako przykład możli-

¹⁵ T a y l o r, *Źródła podmiotowości*, s. 896.

¹⁶ Poemat Shelleya *The Revolt of Islam* nie został w całości przetłumaczony na język polski. Tytuł utworu spolszczono na potrzeby tłumaczenia tekstu poety *Przedmowa do „Rokoszu islamu”* (zob. P.B. S h e l l e y, *Przedmowa do „Rokoszu islamu”*, tłum. I. Sieradzki, w: *Manifesty romantyzmu. 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, PWN, Warszawa 1975, s. 91-99).

¹⁷ P.B. S h e l l e y, *The Revolt of Islam: A Poem, in Twelve Cantos*, Printed for C. and J. Ollier, London 1818, s. 210.

¹⁸ T e n ż e, *Przedmowa do „Rokoszu islamu”*, s. 92.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 93. Znaczące, że tłumacz użył popularnego w publicystyce PRL-u słowa „wypaczenia”. W oryginale pojawia się bardziej wieloznaczne słowo „deformity” (t e n ż e, *Preface*, w: tenże, *The Revolt of Islam*, s. ix.).

wego nieporozumienia Shelley przywołuje kwestię religijną: „Są [w poemacie –T.G.] wypowiedzi przeciwko błędnemu i poniżającemu wyobrażeniu, które ludzie powzięli o Najwyższej Istocie, ale nie dotyczą one Jej Samej. Przekonania o Bogu żywione przez pewnych przesądnych ludzi, których wprowadziłem na scenę, jako krzywdzące dla Jego łaskawości są krańcowo odmienne od moich. [...] Miłość wszędzie jest stawiana najwyżej jako jedyne prawo, które powinno rządzić światem duchowym”²⁴.

Jeżeli uwzględnimy potrzebę drobnej, ale ważnej korekty translatorskiej – faktu, że w oryginale mowa jest o „Deity”²⁵, a więc raczej o bóstwie niż o Bogu, co dobrze współgra z użytym wcześniej deistycznym i rewolucyjnym określeniem „Najwyższa Istota”²⁶ – wyznanie Shelleya okaże się spójne i konsekwentne. Poeta z żarliwością opowiada, że prace nad poematem trwały jedynie sześć miesięcy, chociaż dzieło zbiera przemyślenia z lat sześciu. Tę żarliwość motywuje potrzeba podzielenia się z odbiorcą refleksjami i doświadczeniami, które wspartyby myśliciele spodziewających się, że ideały rewolucji, mimo ich pozornej porażki, jeszcze odżyją i zatriumfują: „Wydaje mi się, że ludzkość wrywa się z uśpienia”²⁷. Dziedzictwo racjonalizmu rewolucyjnego dochodzi do głosu również w przypomnieniu postaci i dzieła Lukrecjusza *De rerum natura*²⁸, o którym Shelley mówi, że „jego tezy są dotychczas podstawą naszej wiedzy metafizycznej”²⁹. Kończącą przedmowę do poematu uwagę odnoszącą się do miłości jako prawa nadrzędnego w świecie duchowym wypada zatem rozumieć właśnie w duchu materialistycznego³⁰ racjonalizmu. Miłość nie stanowi tutaj przymiotu Boga objawiającego się w chrześcijaństwie, ale nieokreślonego w swojej uniwersalności bóstwa.

Intelektualna atrakcyjność formuły „subtelniejsze języki” jest ściśle związana właśnie ze sferą religijną. Charles Taylor, któremu określenie to zawdzięcza prawdziwą karierę w humanistyce³¹, wyjaśniał, że wskazaną przez Wassermana

²⁴ T e n z e, *Przedmowa do „Rokoszu islamu”*, s. 99.

²⁵ T e n z e, *Preface*, s. XXI.

²⁶ Kult tak zwanej „Najwyższej Istoty” został zadekretowany jako formalna religia państwowa Francji w roku 1794 (por. P.R. H a n s o n, *Historical Dictionary of the French Revolution*, Scarecrow Press, Lanham, Maryland, 2004, s. 119).

²⁷ S h e l l e y, *Przedmowa do „Rokoszu islamu”*, s. 94.

²⁸ Zob. L u k r e c j u s z, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, PWN, Warszawa 1957.

²⁹ S h e l l e y, *Przedmowa do „Rokoszu islamu”*, s. 97.

³⁰ Materializm Lukrecjusza nie ma znanego z marksizmu rysu dialektycznego, ma natomiast charakter mechanistyczny (por. np. H. E l z e n b e r g, *Lukrecjusz i materializm*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1964, s. 164, przyp. *).

³¹ W polskiej refleksji humanistycznej mocnym głosem upominającym się o znaczenie tego ujęcia jest w ostatnim czasie książka *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* (zob. *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020).

na utratę prawomocności odniesienia do tradycyjnie pojmowanego łańcucha bytu można porównać do sytuacji, gdy niemożliwe jest skorzystanie z poręczy i schodów. Ich brak może dawać wyobrażenie o doświadczeniu kogoś, kto został pozbawiony tak zwanego powszechnie dostępnego tła, domyślnego punktu odniesienia, w którym mieściły się niegdyś religijne wyobrażenia, postawy i praktyki: „Dziś w dziedzinie mitologii, metafizyki czy teologii nie ma absolutnie nic takiego, co stanowiłoby powszechnie dostępne tło. Nie znaczy to jednak, że w żadnej z tych dziedzin nie ma niczego, co mogłoby przydać się poetom, aby byli w stanie powiedzieć to, co mają do powiedzenia – ani żadnych źródeł moralności, które mogłyby się przed nami otworzyć. Znaczy to natomiast tyle, że akt otwierania owych dziedzin, ponieważ nie może się odnosić do jakiegoś solidnego tła, stanowi wyraz pewnej osobistej wizji. Jest to zarazem taka wizja, w której i my możemy współuczestniczyć; w żaden jednak sposób nie może ona stać się na powrót przywołaniem publicznych punktów odniesienia, nie mówiąc już o powrocie – czy jak powiedzieliby niektórzy, «regresie» – do nowej epoki wiary, co wydaje się niemal nie do wyobrażenia”³².

Pamiętając o uwagach Shelleya, wypada skonstatować, że miłość wynikająca z uznania Najwyższej Istoty okazała się jakością o sile niewystarczającej, by wygenerować „tło” mogące zastąpić tradycyjnie pojmowaną religię objawioną, to znaczy taki zespół przekonań, z którego wypływa kodeks moralny wspólny dla znaczącej społecznie grupy wyznawców. Taylor nie pozostawia w swojej ocenie wątpliwości, że „nie ma absolutnie nic takiego”, co mogłoby zastąpić dawniejszy religijny punkt odniesienia; poeta skazany jest na poszukiwanie indywidualnego oparcia dla swoich etycznych przeświadczeń. Jak widać, po około osiemnastu dekadach concept „subtelniejszego języka” uczynił poezję sztuką wypowiedzi o charakterze i zakresie ściśle indywidualnym – nawet wówczas, gdy utwory poetyckie są głosami w dziedzinach tak wydawałoby się uniwersalnych, jak religia czy etyka.

SYMBOLICZNOŚĆ „SUBTELNIEJSZYCH JĘZYKÓW”

Bliższe dookreślenie artystycznej jakości, tak przenikliwie i proroczo uchwyconej przez Shelleya³³ w metaforycznej formule „subtler language”, odsyła nas do pojęcia symbolu: „Podczas gdy wcześniej języki teologii i meta-

³² T a y l o r, *Źródła podmiotowości*, s. 906n. Tłum. fragm. – Ł. Sommer.

³³ Warto pamiętać, że w refleksji nad „subtelniejszymi językami” prowadzonej przez Wassermana, Taylora czy innych autorów (zob. np. M.H. A b r a m s, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W.W. Norton, New York – London 1973) interesującego materiału badawczego dostarcza twórczość wielu wybitnych pisarzy, z których nie można pominąć Williama Wordswortha czy Samuela T. Coleridge’a, a także modernistów T.S. Eliota oraz Wiliama B. Yeatsa.

fizyki radziły sobie z opisem domeny tego, co głębsze i niewidzialne, obecnie konstatujemy, że owe domeny mogą być dostępne tylko za pośrednictwem języka «symboli». To wieloznaczne słowo nabrało szczególnego znaczenia dla pokolenia niemieckich romantyków z lat dziewięćdziesiątych osiemnastego wieku, a następnie stało się przedmiotem refleksji Goethego. «Symbol» w tym znaczeniu objawia coś, co nie może zostać wyrażone w żaden inny sposób, inaczej niż alegoria, której obrazy odnoszą nas do dziedziny, jaką możemy opisać bezpośrednio, w języku dosłownym. Symbol jest w istocie konstytutywny dla czegoś, co Wasserman określa jako «subtelniejszy język». Symbol daje pierwszy i jedyny dostęp do tego, do czego się odnosi. Nie może polegać na utrwalonych językach. Oto dlaczego tworzenie (znajdowanie) symboli jest tak trudne, dlaczego potrzebna jest do tego moc twórcza, a nawet geniusz³⁴.

Wywodzące się z romantyzmu pojęcie symbolu stało się więc ramą pojęciową dla różnorodnych usiłowań artystycznych mających na celu wyrażenie duchowych sensów – od zadziwienia światem, poprzez przeświadczenia etyczne, a skończywszy na intuicjach teologicznych. Charakter romantycznej doktryny symbolu wyznacza jednak ową ramę w sposób nieoczywisty. Wydawałoby się, że wieloznaczność symbolu poszerza pole możliwości artystycznych w tym zakresie. Jest jednak inaczej, przed czym instruktywnie przestrzega Taylor, wskazując, że nie ma już w kulturalnym otoczeniu człowieka absolutnie niczego, co mogłoby stanowić powszechnie uznawalne „tło”, a zatem symbol daje się zrozumieć przede wszystkim w perspektywie indywidualnej wrażliwości artysty.

Język sztuki i refleksji nad nią jest więc naznaczony szczególnego rodzaju ostrożnością wyrażającą się w rezygnacji z perspektywy „prawdy zewnętrznej”. Tego ostatniego określenia użył Umberto Eco, czyniąc następującą obserwację: „We współczesnym doświadczeniu poetyckim (lecz wywód ten można by rozszerzyć na wszystkie sztuki) możliwe znaczenia sugerowane są przez kontekst i intertekstualną tradycję; interpretator wie, że nie czerpie z prawdy zewnętrznej, lecz puszcza w ruch sam świat encyklopedii. W tym sensie współczesny symbolizm poetycki jest symbolizmem świeckim, w którym język mówi o sobie samym i o własnych możliwościach³⁵”.

Eco zauważa również, że spoza owego całkowicie świeckiego symbolizmu poetyckiego wyziera – wbrew intencjom użytkowników tego imagina-

³⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 2007, s. 357. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – T.G.

³⁵ U. Eco, *Tryb symboliczny*, w: tenże, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Znak, Kraków 1999, s. 205. Eco wprowadza tutaj własne określenie „encyklopedia semiotyczna”, oznaczające sieć znaczeń, którą posługuje się użytkownik języka. Interpretator „puszczający w ruch sam świat encyklopedii” to zatem kompetentny użytkownik języka zdolny uchwycić możliwe wiele znaczeń tekstu. W książce *Lector in fabula* Eco obrazowo określa ową „encyklopedię” jako „wywar (w formie makrozdąń) z innych tekstów” (t e n ż e, *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, PIW, Warszawa 1994, s. 33).

rium – obraz relacji zachodzącej między „trybem symbolicznym” a teologią, to znaczy między przyjętym modelem budowania sensownych wypowiedzi a całościowym wyobrażeniem o świecie materialnym i duchowym: „Pozostaje niewątpliwe, że za każdą strategią trybu symbolicznego skrywa się, nadając mu prawomocność, jakaś *teologia*, choćby nawet miała to być negatywna i zlaicyzowana teologia nieograniczonej semiozy”³⁶.

Teologia zlaicyzowana i negatywna pozostaje teologią o tyle, o ile wykorzystuje przestrzeń intelektualną, z której usunięto pierwowzór nauki o Bogu religii objawionej. W tej opuszczonej przestrzeni pozostały pojęcia i schematy myślenia, które zostały wypełnione nowymi znaczeniami. Charakterystyczna jest uwaga włoskiego semiotyka kończąca rozważania o „trybie symbolicznym” – postulat posiadania przez interpretatora-semiotyka dyspozycji do zawarcia swego rodzaju kontraktu z samodzielnie wykreowanymi bóstwami³⁷, a więc całkowitego zapanowania nad regułami gry w świecie wypełniającym stworzone na własny użytek quasi-teologiczne tło. Co dla nas tutaj ważne, włoski semiotyk wyraźnie dostrzega, że „romantyczna teoria symbolu spokrewniona jest z wyodrębniającymi się procedurami *trybu symbolicznego*”³⁸. Chociaż więc owe procedury stają się w pełni czytelne w odniesieniu do modernistycznych, a nawet postmodernistycznych tekstów literackich, to ich pierwotną postać włoski semiotyk odnajduje w romantyzmie: „W obliczu danej formy każdy może zareagować, wypełniając ją własnościami, które odpowiadają mu najbardziej, i żadna reguła semantyczna nie jest w stanie narzucić sposobów prawidłowej interpretacji. Taki sposób używania znaków zdecydowaliśmy się nazwać trybem symbolicznym i bez wątpienia o takim właśnie pojęciu «symbolicznym» dzieła sztuki mówiły estetyki romantyczne”³⁹.

Poddanie się sztuki⁴⁰ wpływom owego „trybu symbolicznego” doprowadziło ją do stanu pozwalającego się scharakteryzować przede wszystkim poprzez niewiarę⁴¹. Egzystencjalną treścią artystycznej aktywności – a zarazem inspiracją wpływającą na kształt obrazów poetyckich – okazało się quasi-religijne doświadczenie piękna. Taylor mówi o nim, że „jest zakorzenione na nowo w czysto im-

³⁶ E c o, *Tryb symboliczny*, s. 205.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Tamże, s. 170.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Słynny akt strzelisty z *Traktatu teologicznego* Czesława Miłosza („Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość. // To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia” – C. Miłosz, *Traktat teologiczny*, w: tenże *Wiersze*, t. 5, Znak, Kraków 2009, s. 218) świadczy z jednej strony, że zasięg wpływu trybu symbolicznego na sztukę jest znaczący, z drugiej zaś, że są znaczący twórcy – równie wpływowi w literaturze jak Miłosz i, tak jak on, ciągle znajdujący naśladowców – kwestionujący ten sposób myślenia o relacji między sztuką a rzeczywistością.

⁴¹ Por. T a y l o r, *A Secular Age*, s. 360.

manentnym kontekście, choćby takim, jaki oferuje Freud⁴². Może też ono jednak pozostać nieokreślone, co jest w rzeczywistości opcją najczęściej wybieraną⁴³.

Z perspektywy trzeciej dekady dwudziestego pierwszego wieku widać, że poezja – i w ogóle sztuka – utrwaliła ustanowioną przez romantyków jej pozycję wyjątkowego narzędzia generującego emocje i myśli będące nowoczesnym ekwiwalentem doświadczenia religijnego. Poeci chętnie przypisują sobie rolę polegającą na wypełnieniu duchowej pustki. Korzystając z dostępnego im repertuaru środków uwznioślających wypowiedź, ogłaszają dezaktualizację starego modelu języka służącego wyrażaniu doświadczeń religijnych czy quasi-religijnych. Znamiennym przykładem jest uwaga amerykańskiego poety: „Główną poetycką ideą na świecie była i jest idea Boga. Jednym z najbardziej widocznych ruchów nowoczesnej wyobraźni jest ruch odwrotu od idei Boga. Poezja, która stworzyła tę ideę, zaadaptuje ją do naszej odmiennej inteligencji albo stworzy jej substytut, albo też uczyni ją niepotrzebną. Te alternatywy prawdopodobnie oznaczają to samo”⁴⁴.

Expressis verbis określił Stevens poezję jako zdolną do stworzenia substytutu religii. Innym przykładów podobnie maksymalistycznego potraktowania quasi-religijnej funkcji poezji jest w literaturze wiele. Wzorów takiego sposobu traktowania poezji szukać trzeba u romantyków. O specyfice romantyzmu decydowało między innymi upomnienie się o rolę i znaczenie religii poddanej krytyce przez myśl oświeceniową. Claude Roy wyraził to dążenie dobitnie: „Romantyzm [...] jest w swym założeniu gigantyczną próbą ponownego wynalezienia religii”⁴⁵. Owa „wynalazczość” – w twórczości romantyków przybierająca bardzo różnorodne formy, nie tylko herezjarchiczne z założenia, ale i będące wyrazem dążeń do przywrócenia chrześcijaństwa, jak to się dzieje w dziele Chateaubrianda⁴⁶ – przygotowała grunt intelektualny i duchowy dla sytuacji opisanej przez Stevensa.

*

Sugestywność zrekonstruowanego w niniejszym tekście modelu poezji jako sposobu poznania tajemnic niedostępnych inaczej niż za jej pośrednic-

⁴² W teorii Sigmunda Freuda dostrzega Taylor możliwość znalezienia drogi samorozumienia przez człowieka sięgającego do ukrytego aspektu swojej natury, częściowo dzikiej i niemoralnej (por. tamże, s. 348). Warto dodać, że owo samorozumienie – bez odnoszenia się do prawd spoza ludzkiego kontekstu istnienia świata – jest miarą immanentnego charakteru całego procesu poznawczego proponowanego przez Freuda.

⁴³ Por. tamże, s. 360.

⁴⁴ W. Stevens, *To Henry Church, October 15, 1940*, w: *Letters of Wallace Stevens*, red. H. Stevens, Faber and Faber, London 1966, s. 378.

⁴⁵ C. Roy, *Duch romantyzmu*, tłum. J. Arnold, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 237n.

⁴⁶ Por. tamże.

twem sięga poza dziedzinę twórców i admiratorów świecko pojętej sztuki⁴⁷. Wymownym świadectwem zasięgu owego wpływu jest tekst w nomenklaturze kościelnej zwany listem apostołskim – skierowany przez Jana Pawła II do artystów. Przywołuję ten dokument na prawach glosy do głównego wątku rozważań – o zasięgu zjawiska świadczą bowiem nieoczywiste i nietypowe jego przykłady. W *Liście do artystów* czytamy: „Sztuka bowiem, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więc wewnętrzznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. [...] Nawet wówczas gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”⁴⁸.

Kredyt zaufania udzielony artystom przez głowę Kościoła ma bezpośrednią, ujawnioną w tekście podstawę w dokumentach Soboru Watykańskiego II⁴⁹. Istotną motywacją takiej postawy autora *Listu...* jest jednak również dobra znajomość estetyki nowoczesnej zaświadczone nie tylko w tym tekście, ale i w całej twórczości literackiej Karola Wojtyły. Do tego konkretnego dokumentu wyrażnie wprowadza tę problematykę przywołanie gnomy Fiodora Dostojewskiego „Piękno zbawi świat”⁵⁰, będące tam kontekstowym komentarzem do *Promethidiona*⁵¹ Cypriana Norwida. Nie miejsce tutaj na szczegółowe omówienie tych kwestii. Warto jednak zastrzec, że dla Jana Pawła II soteryczność sztuki jest tylko swego rodzaju opcją ratunkową⁵², a nie jedyną dostępną drogą

⁴⁷ Zarazem zaś świat świecki okazuje się wrażliwy na świadectwo pochodzące z wnętrza wspólnoty religijnej. Taylor przypomina w tym kontekście, jak ważnym doświadczeniem dla ludzi znajdujących się poza Kościołem katolickim były życie i śmierć Jana XXIII, a także Jana Pawła II (por. T a y l o r, *A Secular Age*, s. 521).

⁴⁸ J a n P a w e ł II, *List do artystów*, w: Karol Wojtyła, „Poezje. Dramaty. Szkice”. Jan Paweł II, „Tryptyk rzymski”, Znak, Kraków 2004, s. 572.

⁴⁹ W *Liście do artystów* przywołano konstytucje soborowe *Gaudium et spes* oraz *Sacrosanctum Concilium*, a także pracę jednego z ojców soborowych, o. Marie-Dominique’a Chenu, w której traktuje on literaturę jako tak zwane „locus theologicus” (por. tamże, s. 573). Odwołania te poszerzają pole możliwości przy innej okazji namysłu nad wpływem refleksji estetycznej na myśl teologiczną.

⁵⁰ Por. tamże, s. 577, przyp. 25.

⁵¹ Por. C. N o r w i d, *Promethidion. Bogumił*, w. 185-186, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 3. *Poematy*, PIW, Warszawa 1971, s. 440.

⁵² Osobną sprawą – podnoszoną z wnikliwością i siłą argumentów przez Pawła Grada – jest kwestia kłopotliwie zawężonej (na pewno z punktu widzenia głowy Kościoła katolickiego) operatywności języka religijnego rozumianego i używanego zgodnie z duchem ukształtowanego przez romantyzm „trybu symbolicznego”: „Byłby językiem religijnym tylko w tym szczątkowym sensie, że przedmiotem jego nigdy niezrealizowanej intencji odniesienia się byłby pusty i nieokreślony absolut” (P. G r a d, *Kant i romantyczny projekt modernizacji języka religijnego*, w: *Pomiędzy*

do zbawienia. Nawet pamiętając o tym zastrzeżeniu, wypada uznać przywołany *List...* za wymowne exemplum siły oddziaływania estetyki ukształtowanej przez romantyczne przekonanie o „subtelniejszym języku” sztuki.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abrams, Meyer Howard. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York and London: W. W. Norton, 1973.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula*. Translated by Piotr Salwa. Warszawa: PIW, 1994.
- . “Tryb symboliczny.” In Eco, *Czytanie świata*. Translated by Monika Woźniak. Kraków: Znak, 1999.
- Elzenberg, Henryk. *Lukrecjusz i materializm*. In Elzenberg, *Próby kontaktu: Eseje i studia krytyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1966.
- Friedrich, Hugo. *Struktura nowoczesnej liryki: Od połowy XIX wieku do połowy XX wieku*. Translated by Elżbieta Feliksiak. Warszawa: PIW, 1978.
- Grad, Paweł. “Kant i romantyczny projekt modernizacji języka religijnego.” In *Pomiędzy nacjonalizmem a federalizmem: Literatura – religia – naród*. Edited by Tomasz Garbol. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Garbol, Tomasz, and Łukasz Tischner, eds. *Literatura a religia: Wyzwania epoki świeckiej*. Vol. 1. *Teorie i metody*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Hanson, Paul R. *Historical Dictionary of the French Revolution*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2004.
- Jan Paweł II. “List do artystów.” In Karol Wojtyła, “*Poezje. Dramaty. Szkice*.” Jan Paweł II, “*Tryptyk rzymski*”. Kraków: Znak, 2004.
- Lewis, Clive Staples. *Aktualne sprawy*. Translated by Dariusz Bakalarz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Logos, 2012.
- Lovejoy, Arthur. *Wielki łańcuch bytu*. Translated by Artur Przybysławski. Warszawa: KR, 1999.
- Lukrecjusz. *O naturze wszechrzeczy*. Translated by Edward Szymański. Warszawa: PWN, 1957.
- Miłosz, Czesław. “Traktat teologiczny.” In Miłosz, *Wiersze*. Vol. 5. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- Müller, Friedrich Max. *Natural Religion*. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1888. London: Longmans, Green and Co., 1889.
- Nietzsche, Friedrich. *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*. Translated by Stanisław Wyrzykowski. Warszawa: Nakład J. Mortkowicza, 1906.
- Norwid, Cyprian. “Promethidion. Bogumił.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 3. *Poematy*. Warszawa: PIW, 1971.

- Roy, Claude. "Duch romantyzmu." Translated by Joanna Arnold. *Pamiętnik Literacki*, no. 3 (1978): 229–42.
- Shelley, Percy Bysshe. "Przedmowa do 'Rokoszu Islamu.'" Translated by Ignacy Sieradzki. In *Manifesty romantyzmu: 1790-1830; Anglia, Niemcy, Francja*. Edited by Alina Kowalczykowa. Warszawa: PWN, 1975.
- . *The Revolt of Islam: A Poem in Twelve Cantos*. London: Printed for C. and J. Ollier, 1818.
- Stevens, Wallace. To Henry Church, October 15, 1940. In *Letters of Wallace Stevens*. Edited by Holy Stevens. London: Faber and Faber, 1966.
- Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 1996.
- . *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2007.
- . *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Translated by Maciej Gruszczyński et al. Edited by Tadeusz Gadacz. Warszawa: PWN, 2001.
- Wassermann, Earl. *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1959.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz GARBOL – Wysubtelnienia niezwykłych poruszeń wyobraźni. Romantyczne źródła uprzywilejowania języka sztuki

DOI 10.12887/34-2021-2-134-07

Artykuł dotyczy wywodzącego się z romantyzmu rozumienia symbolu i oddziaływania wywieranego przez to ujęcie na modernistyczny model sztuki – do dzisiaj wpływający na artystów oraz publiczność. W centrum tej romantycznej doktryny symbolu znajduje się koncepcja „subtelniejszego języka” (ang. *subtler language*), wywiedziona przez Earla Wassermana z poematu *Rokosz islamu* Percy’ego B. Shelleya, a następnie spopularyzowana i pogłębiona przez Charlesa Taylora w dziele *Źródła podmiotowości*. Traktowanie sztuki jako uprzywilejowanego medium służącego wyrażaniu ważnych przeświadczeń egzystencjalnych ma swoją genezę w koncepcji „subtelniejszego języka”. To uprzywilejowujące języki sztuki jej rozumienie wywarło duży wpływ na kulturę; można je odnaleźć – jako świadectwo zasięgu owego wpływu – na przykład w liście apostołskim Jana Pawła II do artystów.

Słowa kluczowe: romantyczna doktryna symbolu, „subtelniejszy język”, modernizm, tryb symboliczny, P.B. Shelley

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: tomasz.garbol@kul.pl

Tel. 81 4453052

ORCID: 0000-0001-5411-0780

https://www.kul.pl/pracownicy,art_143.html

Tomasz GARBOL, “The etherial combinations of the fancy, the rapid and subtle transitions of human passion.” On the Romantic Roots of the Privileges of Literary Language

DOI 10.12887/34-2021-2-134-07

The article discusses the meaning of symbol as conceived by the Romantics, as well as the way it triggered the model of modernist literary art, which has appealed both to writers and their readership until the present day. Central to the Romantic rendition of ‘symbol’ is the concept of “a subtler language,” which Earl Wasserman derives from Percy B. Shelley’s poem *The Revolt of Islam* and which was made popular and scrutinized more deeply by Charles Taylor in his book *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. It is precisely from the concept of “a subtler language” that the image of literary art as a privileged medium which expresses deep existential insights takes root. Such an understanding of art, which grants a special privilege to its various languages, has to a large extent determined the shape of culture and can be found, among others, in John Paul II’s *Letter to Artists*, which only proves its widespread appeal.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: romantic doctrine of symbol, “subtler language,” modernism, symbolic mode, P. B. Shelley

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: tomasz.garbol@kul.pl

Phone +48 81 4453052

ORCID: 0000-0001-5411-0780

https://www.kul.pl/pracownicy,art_143.html

Dymitr ROMANOWSKI

POWRÓT DO OJCÓW I DIALOG Z DUCHEM CZASU Hermeneutyka teologiczna Gieorgija Fłorowskiego

Fłorowski podjął ogromny wysiłek, aby stworzyć projekt prawosławnej hermeneutyki teologicznej, który uwzględni wartość tradycji apostołskiej i centralne znaczenie Wcielenia, pozwala odnieść się do dialogu teologii i filozofii, a także do egzystencjalnego doświadczenia współczesnego człowieka, oraz próbuje odpowiedzieć na pytania wiary w epoce jej kryzysu. Opowiadał się za ścisłym związkiem między teologią a Objawieniem, przeciwstawiając się zarówno modernistycznemu historyzmowi, jak i teologii scholastycznej.

Godność ludzka niesie ze sobą konieczne wezwanie do „bycia w drodze”. [...] Chodzi nie tylko o to, by być w drodze, lecz by także iść drogą. [...] A iść to komunikować się z innymi. Idąc, spotykamy innych. Podążanie drogą leży być może u podstaw kultury spotkania.

Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi*¹

W niniejszym artykule omówione zostaną podstawy hermeneutyki teologicznej o. Georgija Fłorowskiego. W dwudziestym wieku między Bogiem a pytającym człowiekiem dojrzewa sytuacja „koła hermeneutycznego”, która leży u podstaw wielu współczesnych podejść teologicznych, jak również u podstaw nowego dialogu filozofii z teologią.

Często syntezę neopatrystyczną ocenia się jako swoisty rodzaj intelektualnego scenariusza nowego średniowiecza, retoryczną dekorację maskującą ruch wstecz i restaurację tego, co stało się własnością historii wiele wieków temu². Teologia Fłorowskiego jest nie tyle powrotem do tradycji mistyczno-ascetycznej, ile przede wszystkim odpowiedzią na problemy nowych cza-

¹ Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 29.

² Por. A. Czerniajew, *G.W. Fłorowski jak filozof i historyk rosyjskiej myśli*, Institut Filosofii Rossijskoj Akademii Nauk, Moskwa 2010, s. 94. Jak zauważył Mikołaj Bierdiajew: „Książka o. Georgija Fłorowskiego ma błędny tytuł, należałoby ją zatytułować «Bezdroża teologii rosyjskiej», a nawet – ze względu na szeroki zasięg książki – «Bezdroża myśli rosyjskiej» lub «Bezdroża rosyjskiej kultury duchowej». [...] Fłorowski broni i chroni tradycyjne prawosławie, ale w gruncie rzeczy nie uznaje żadnych autorytetów. A sama książka «Drogi teologii rosyjskiej» niszczy fałszywą wiarę w autorytety, w nieomylność metropolitów i biskupów, w niezmienną prawdziwość i absolutność prawosławia w dawnej, przedrewolucyjnej Rosji” (N. Bierdiajew, *Ortodoksja i czelowiecznost’ (Prot. G. Fłorowskij. Puti russkogo bogosłowija)*, „Put’” 1937, nr 53, <http://odinblago.ru/path/53/4>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – D. R.

sów, zakorzenioną w odpowiedzi jedyne Kościoła. Ojcowie Kościoła są bowiem „teologicznymi nauczycielami Kościoła niepodzielnego, ich teologia jest w sensie źródłowym «teologią ekumeniczną», która należy do wszystkich; są oni «Ojcami» nie dla części, lecz dla całości i dlatego są «Ojcami» w wyjątkowym, tylko dla nich właściwym sensie”³.

Ekumeniczny duch poglądów prawosławnego teologa może być uzasadnieniem zestawienia ich z myślą innych teologów chrześcijańskich, w szczególności Josepha Ratzingera.

PRAWOSŁAWNY HELLENIZM

Florowski rozwija myśl, zgodnie z którą greckość uzyskała w Kościele niejako charakter wieczności, wniknęła w jego wewnętrzną tkankę. Podobnie zagadnienie to ujmuje Ratzinger: „Tak głęboko i istotnie [greckość – D.R.] stopiła się z przesłaniem chrześcijańskim, że należy ją postrzegać nie jako stadium przejściowe, lecz jako część trwałej istoty. Próba odrzucenia greckich form myślowych oznacza w rzeczywistości wystąpienie z nurtu żywotnej łączności Kościoła. Teologia jest tym bardziej katolicka i prawowierna, im bardziej staje się grecka. Tej idei nie należy lekceważyć: to prawda, że Nowy Testament został napisany po grecku i wraz z językiem greckim przejął sporą część greckiego ducha. W tym sensie duch grecki bez wątpienia w szczególności sposób uzyskał wartość wieczności – został wybrany, aby pomagać w formowaniu pierwszej formy przesłania Chrystusa. [...] Jeśli wiara chrześcijańska wypowiedziała się w formach myśli zachodniej, to bez wątpienia udzieliła tym formom czegoś ze swojej absolutności. Form tych nie można już po prostu zignorować i pominąć; *graecitas* i *romanitas* w procesie samowypowiedzenia się wiary w myśli zachodniej stały się nieusuwalnymi elementami rzeczywistości chrześcijańskiej”⁴.

Florowski ogłosił syntezę chrześcijaństwa i antyku duchowym skarbem, „prawosławnym hellenizmem”⁵. Ów „prawosławny hellenizm” uczynił podstawą swojej doktryny teologicznej – syntezy neopatrystycznej⁶. Uważał, że

³ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, w: tenże, *Opera Omnia*, red. M. Górecka, K. Gózdź, t. 9, cz. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 456.

⁴ Tamże, s. 214, 216.

⁵ G. Florowski, *Christianstwo i cywilizacja*, w: tenże, *Wiera i kultura. Izbrannyje trudy po bogosłowiju i filosofii*, Izdatielstwo Russkogo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta, Sankt-Petersburg 2002, s. 642.

⁶ Wiara nie jest systemem, ale dąży do syntezy. „Starożytni jeszcze raz mogą nam pomóc usytuować ten porządek w pewnej całości, która mu nada prawdziwą miarę i prawdziwe znaczenie. Znajdujemy u nich «głęboko przemyślaną teologię». Ich egzegeza ożywiona była nadzwyczajnie

zasługą Ojców Kościoła była „chrystianizacja” hellenizmu, w wyniku której z filozofii starożytnej zostały usunięte elementy świadomości pogańskiej, a sama filozofia antyczna została wprzęgnięta w służbę Objawienia chrześcijańskiego⁷. „Boże Objawienie dokonało się bowiem w przestrzeni ducha hebrajskiego – *salus ex Iudaeis!* – teologia powstała natomiast w zupełnie inaczej ukształtowanym świecie Greków. Jeśli zatem ktoś łączy chrześcijaństwo i grecki rozum, to nie łączy elementów heterogennych, lecz to, co z istoty od dawna do siebie przynależy”⁸.

„WYPADNIĘCIE” Z TRADYCJI PATRYSTYCZNEJ

Dwaj najwybitniejsi rosyjscy teologowie dwudziestego wieku: Siergiej Bułgakow i Gieorgij Fłorowski, należeli – zdaniem Aleksandra Shmemanna – do różnych nurtów w teologii rosyjskiej, łączy ich jednak krytyka zniewolenia rosyjskiej teologii przez Zachód oraz pragnienie ponownego zakorzenienia teologii w tradycyjnych źródłach: w myśli teologicznej Ojców Kościoła, liturgii i żywym doświadczeniu duchowym Kościoła.

Dla nurtu, którego przedstawicielem był Bułgakow, cała przeszłość teologiczna, łącznie z okresem patrystycznym, stanowiła przedmiot krytycznej analizy. Myśliciel ten wyrażał przekonanie, że teologia prawosławna powinna pozostać wierna swoim patrystycznym fundamentom, ale winna też odpowiedzieć na nową sytuację, powstałą w ciągu wieków rozwoju filozofii⁹.

Nurt, którego reprezentantem był Fłorowski, przeciwstawiał się temu stanowisku, podkreślając potrzebę „powrotu do Ojców”. Uważano, że tragedią

silnym zmysłem syntezy: zdołała przeto zachować swą «trwałą wartość» i jej zasady «nie tkwią tylko w sercu całej egzegezy chrześcijańskiej, ale w sercu samej chrześcijańskiej wiary» (H. d e L u b a c, *Egzegeza średniowieczna*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas” 2009, nr 43, s. 175n.).

⁷ Por. C z e r n i a j e w, dz. cyt., s. 83n., 88-90. „W istocie w nauce o trójjedynym Bogu i w wyznawaniu Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka w centrum chrześcijańskiego myślenia i wiary stanęła ontologiczna treść twierdzeń biblijnych. Zarzut hellenizacji, który od XIX wieku opanowuje scenę teologiczną, widzi w tym odejście od czystej zbawczej wiary w Boga. Prawdziwym motywem jest przy tym zasadnicze odrzucenie myślenia metafizycznego, a zarazem szerokie otwarcie się na projekty historiozoficzne. [...] Moim zdaniem, w wystarczający sposób pokazuje to, że z filozoficznego pytania nie można wykluczyć kwestii metafizyki, degradując ją do statusu hellenistycznego reliktu. [...] Na wspólną wrogość wobec metafizyki, która czasami wydaje się łączyć dzisiaj filozofów i teologów, musieliśmy odpowiedzieć, że filozofia i teologia potrzebują tego wymiaru myślenia i są w nim ze sobą nierozdzielnie powiązane” (R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 105n.).

⁸ C z e r n i a j e w, dz. cyt., s. 210.

⁹ Istota konfliktu dotyczy jednak kwestii, czy teologia i przepowiadanie mają prawo do „modernizacji” zgodnej z duchem czasu, czy są odpowiedzialne za to, by uobecniać samą pierwotną rzecz.

dla rozwoju teologii prawosławnej było jej odejście od „samego ducha i metody Ojców”¹⁰. Dlatego też historię współczesnej teologii prawosławnej można opisywać jako długie doświadczenie przezwyciężania tego „wyobcowania”, przywracania niezależności od zachodnich wzorców i powrotu do własnych, oryginalnych źródeł¹¹.

Fłorowski zwrócił uwagę, że z powodu szeregu czynników kulturowo-historycznych począwszy od siedemnastego wieku teologia prawosławna w swoim rozwoju zaczęła odchodzić od tradycji patrystycznej, pozostając pod wpływem konfesji zachodnich. Epokę patrystyczną („wiek Ojców”) uważał on za normę duchowo-historyczną, zaliczając do niej całe dziedzictwo teologiczne Bizancjum aż do św. Grzegorza Palamasa (do czternastego wieku). „Wypadnięcie” z tradycji patrystycznej, które nastąpiło potem w historii myśli teologicznej, było w odczuciu Fłorowskiego czynnikiem decydującym o losach świata chrześcijańskiego, przesądzającym o jego przyszłym rozwoju. Na Wschodzie tradycja patrystyczna została sztucznie przerwana w konsekwencji politycznego upadku Cesarstwa Bizantyjskiego (w piętnastym wieku) i nie doczekała się godnej kontynuacji na prawosławnym gruncie rosyjskim (gdzie nastąpił „kryzys bizantyzmu”); myśl teologiczno-filozoficzna na Zachodzie – zdaniem Fłorowskiego – całkowicie odeszła od tego paradygmatu myślenia¹². Warto zwrócić uwagę na ruch odnowy w teologii katolickiej, który rozpoczął się po zakończeniu pierwszej wojny światowej i oznaczać miał powrót do źródeł (fr. *ressourcement*), nie w perspektywie scholastycznej jednak, lecz w perspektywie ich własnej oryginalności i rozmachu. Oczywiście źródła, które należało na nowo odkryć, zawarte były przede wszystkim w Piśmie Świętym, ale w poszukiwaniu nowej formy ich teologicznego opracowania i kościelnego urzeczywistnienia w sposób naturalny powrócono do myśli Ojców¹³.

¹⁰ A. S h m e m a n n, *Russkoje bogosłowije za rubieżom*, w: *Sobranije statiej 1974-1983*, Ruskij Put', Moskwa 2009, s. 660. Obszar badań nad twórczością Fłorowskiego w Rosji interesujący go scharakteryzowany został przez Siergieja Chorużego w pracy „Recepcja spuścizny ojca Gieorgija Fłorowskiego we współczesnej Rosji”. Sam autor podkreśla fundamentalne znaczenie koncepcji neopatrystycznej dla zrozumienia dzieła ojca Gieorgija (zob. S. C h o r u ż y j, *Recepcija nasledija otca Gieorgija Fłorowskiego w sowriemiennoj Rossiji*, http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/11/hor_florovsky2009.pdf).

¹¹ Por. S h m e m a n n, dz. cyt., s. 660-662.

¹² Opowiedzenie się Kościoła za tomizmem ma więcej wspólnego z filozoficznymi założeniami teologii niż z nią samą (por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 215).

¹³ Por. tamże, s. 442. „Nie można się też po prostu cofnąć do średniowiecza czy do Ojców i przeciwstawić ich duchowi nowożytności. Z drugiej jednak strony, nie można również zrezygnować z osiągnięć wielkich ludzi wiary wszech czasów i udawać, że historia myślenia rozpoczyna się naprawdę dopiero od Kanta. [...] Egzegeza Ojców nie traci na swojej wartości przez to, że określili się ją jako «alegoryczną», a filozofii średniowiecza nie można uważać za przebrzmiałą przez to, że uznają się ją za przedkrytyczną” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 2, s. 712).

ZWROT KU HISTORII

Wpływ idealizmu niemieckiego przejawiał się w Rosji przede wszystkim w rozumieniu znaczenia historii, historyczności samego rozumu; w efekcie pojawiło się zrozumienie granic teologii akademickiej. „Rosyjska teologia XIX-XX w. znajdowała się pod przemożnym wpływem niemieckiej filozofii idealistycznej. Rosyjska myśl została obudzona przez niemiecki idealizm – zauważa Fłorowski – ale nie należy wyolbrzymiać znaczenia tej «repcji niemieckiego idealizmu» w twórczym powstaniu myśli rosyjskiej. To było właśnie przebudzenie, przebłysk, fascynacja – zachłyśnięcie. [...] Rosyjska dusza została wychowana w tym żywiole niemieckiego idealizmu [...]. W akademiach XIX w. rozwinęła się własna tradycja filozoficzna. [...] Problem «filozofii i teologii» został postawiony dość ostro i otwarcie. I zadanie «usprawiedliwienia wiary ojców» w całościowym światopoglądzie religijno-filozoficznym stało przed każdym»¹⁴.

Nie jest przypadkiem, że spośród myślicieli rosyjskich Fłorowskiego szczególnie pociągali Piotr Czaadajew i Aleksander Hercen, których uważa się za twórców rosyjskiej filozofii historii¹⁵. W książce *Puti russkogo bogosłowija* [„Drogi teologii rosyjskiej”] myśliciel tłumaczy kryzys społeczeństwa rosyjskiego słabością woli twórczej, a w konsekwencji naśladownictwem. Problemem kultury rosyjskiej jest brak twórczego postrzegania historii, która dokonuje się jakby w „trybie biernym, bardziej zdarza się niż powstaje”¹⁶. Dla kultury rosyjskiej powrót do twórczego odczuwania historii oznacza ponowne nawiązanie kontaktu z jej religijnymi korzeniami, ale również zadaniem Kościoła jest powrót do „żywej tradycji”¹⁷. Pisał Fłorowski: „Duchowe spotkanie Chomiakowa z Mehlerem jest bardzo charakterystyczne. Mehler należał do

¹⁴ G. Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*, <https://predanie.ru/book/69627-puti-russkogo-bogosloviya-1/>.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Giercen w sorokowyje gody*, „Woprosy filosofii” 1995, nr 4, s. 82n.

¹⁶ T e n ż e, *Puti russkogo bogosłowija*. „W ten sam sposób były przyjmowane i przejmowane nie tylko poszczególne scholastyczne poglądy i opinie, ale sama psychologia i organizacja duchowa. Oczywiście nie była to «średniowieczna scholastyka», ale – odrodzona scholastyka kontrreformacji, jednocześnie «fałszywy klasycyzm» – trydencka scholastyka, teologia Baroku... Światopogląd kijowskich profesorów i studentów w XVII wieku nie był ograniczony” (tamże).

¹⁷ Filozofowie Oświecenia uważali, że tradycja więzi ludzi. Uważano za konieczne wyzwolenie się z niej i poszukiwanie prawdy czystym rozumem. Dzisiaj dominuje przekonanie, że ideał czystego rozumu nie jest możliwy, że czysty rozum w rzeczywistości nie istnieje. (Z tego względu filozofia nie może być nigdy zamkniętą całością, którą wiara mogłaby przyjąć jako swoją podstawę, wprowadzając do niej co najwyżej niewielkie poprawki). Rozum zawsze pozostaje zakorzeniony w historii. Jeśli wszelka prawda jest historycznie uwarunkowana, to wszystkie prawdy są relatywne. Oznacza to, że nigdy nie możemy poznać czystej prawdy, jest ona nam bowiem dana poprzez język, formuły i obrazy uwarunkowane konkretnym czasem. To fakt niezwyklej wagi dla teologii chrześcijańskiej. Wynika zeń, że Objawienie zawsze przekazywane jest przez historię. Stąd wszystkie

pokolenia tych niemieckich teologów katolickich, którzy w tamtych latach prowadzili wewnętrzną walkę z epoką oświecenia, [...] ale nie w sprawie przywrócenia trydenckiej tradycji scholastycznej, lecz w imię duchowego powrotu do pełni Ojców Kościoła. [...] To była przede wszystkim szkoła historyczna w teologii, a zadanie historii kościelnej polegało tu na tym, żeby ukazać Kościół, ten bosko-ludzki i duchowy organizm, w jego wewnętrznym kształtowaniu się i wzroście”¹⁸. Modernistyczny historyzm „rozpuszczał” wiarę w historii, stanowisko jednostronnie antymodernistyczne w teologii neoscholastycznej doprowadziło natomiast do niedoceniań historii, a w konsekwencji do słabego rozumienia wiary. „Teolog opiera się w swojej pracy właśnie na historii – pisze Marie-Dominique Chenu – Jego «dane» to nie natura rzeczy ani ich pozaczasowe formy, lecz wydarzenia odpowiadające pewnej ekonomii, której realizacja jest związana z czasem [...]. Świat realny – to właśnie ten świat, a nie filozoficzna abstrakcja”¹⁹.

POWRÓT DO ŹRÓDEŁ

Teologia Fłorowskiego jest teologią nowego czasu: to próba przecięcia neoscholastyki, odejście od teologii dogmatycznej na rzecz teologii interpretatywnej, czyli takiej, która w swojej strukturze uznaje historyczność wiedzy, w tym wiedzy teologicznej²⁰.

próby zrozumienia Objawienia będą ograniczone (por. J. O’Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, tłum. J.D. Szczurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 73).

¹⁸ F ł o r o w s k i j, *Puti ruskogo bogosłowija*. Jak trafnie zauważa Marie-Dominique Chenu, teologią kieruje głód wiary, musi więc ona wciąż powracać do swych źródeł, żyć nimi, karmić się doświadczeniem chrześcijańskim. Zapomnienie o tych źródłach byłoby zubożeniem teologii i fałszywym intelektualizmem. „Teolog, który ulega tej pokusie starzenia się, podobny jest do supercywilizowanego człowieka, którego zewnętrzna maszynieria życia i wewnętrzny konformizm na zawsze oddzieliły od natury i jej prostych odnawiających sił, podczas gdy człowiek «pierwotny» i dziecko, będąc w kontakcie z tymi siłami, zachowują zdolność inwencji”. (M.D. Chenu, *Pozycja teologii*, tłum. L. Rutkowska, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. L. Rutkowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, s. 42n.).

¹⁹ Chenu, dz. cyt., s. 45n.

²⁰ „Nowa teologia” wskazała na dwa problemy, postawione już przez modernizm: po pierwsze, na nieuchronność związku wszelkiej teologii z historią i, co za tym idzie, istotne znaczenie hermeneutyki dla zrozumienia teologii z historycznego punktu widzenia – żadna teologia nie jest niezmienna i nie jest absolutnie prawdziwa; po drugie, na rolę człowieka i jego horyzontu znaczeń (czyli antropologii) w aktualizującej interpretacji przesłania ewangelicznego. Odwołanie się do pojęcia teologii hermeneutycznej pozwala rozpatrywać dzieło Fłorowskiego w kontekście nowej hermeneutyki Rudolfa Bultmanna i Karla Bartha (por. W.G. J e a n r o n d, *Hermeneutyka teologiczna*, tłum. M. Borowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 145). Sam Fłorowski stwierdził: „Od czasu, gdy napisałem *Drogi teologii rosyjskiej*, świat myśli religijnej zmienił się zasadniczo, wtedy królował Karl Barth, a teraz jego oponenci, a mnie bliższy jest Barth niż jego oponenci” (cyt za: A. B l a n e, *Żyznieopisanije*

Chrześcijanin nie żyje w wieczności. Jak zauważa Ratzinger, człowiek nigdy nie spotyka prawdy jako nuda veritas, lecz zawsze ma do czynienia z jej historycznie uwarunkowaną postacią: „Prawda może zostać wypowiedziana i pomyślana przez człowieka tylko w ludzkim języku, ludzki język jest zaś zawsze językiem dziejowym, a nie absolutnym – «Logosem» – samą prawdą. Oczywiście, w tym «języku» (do którego należy również myślenie człowieka) spotykamy to, co absolutne, *jedną* prawdę, ale zawsze dzieje się to poprzez zawężające medium ludzkiej zdolności rozumienia i wyrażania. Nie unieważnia to absolutności prawdy, a jedynie znaczy, że to, co absolutne, człowiek widzi zawsze z perspektywy ograniczonej i dlatego otwartej na rozszerzenia. Dlatego wszelkie ludzkie wypowiedzi są uwarunkowane czasowo [...]. Indeks czasowy jest zaś tym bardziej wyraźny, im bardziej dane twierdzenie jest konkretne. Nie musi to w niczym pomniejszać jego godności: w sposób czasowo uwarunkowany może ono wyrażać to, co absolutne. Będzie ono tylko wymagało przekładu – ponownie na czasowo uwarunkowane myślenie, które na nowo widzi jedną prawdę. Twierdzenia, które zbyt bezpośrednio chcą być ponadczasowe, nader łatwo popadają w banalność: jeśli nie mówi się w istocie niczego, to łatwo być ponadczasowym”²¹.

Można powiedzieć, że Fłorowski podjął ogromny wysiłek, aby stworzyć projekt prawosławnej hermeneutyki teologicznej, który uwzględnia wartość tradycji apostołskiej i centralne znaczenie Wcielenia, pozwala odnieść się do dialogu teologii i filozofii, a także do egzystencjalnego doświadczenia współczesnego człowieka, oraz próbuje odpowiedzieć na pytania wiary w epoce jej kryzysu²². Opowiadał się za ścisłym związkiem między teologią a Objawieniem, przeciwstawiając się zarówno modernistycznemu historyzmowi,

otca Gorgija, w: *Gieorgij Fłorowski. Świaszczennosłużytyel, bogosłow, filozof*, red. Ju. Sienokosow, Progress, Moskwa 1995, s. 140). Dla Fłorowskiego nie do przyjęcia była tendencja wielu teologów do takiego sposobu uprawiania teologii, w którym za punkt wyjścia przyjmuje się ludzkie pytania, nie zaś przesłanie Boże. „Zaczynać nie od Słowa Bożego, ale od świata – mówił Fłorowski – to podejście zasadniczo błędne” (cyt. za: B l a n e, *Żyźnieopisanije otca Gieorgija*, s. 140). Fłorowskiemu obce było jednak również podejście „katabatyczne”, które nie uwzględnia dostatecznie dwustronności dialogu Boga i człowieka, zdolności i powołania człowieka do odpowiedzi na inicjatywę Boga. (Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje Joseph Ratzinger – por. R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 2, s. 778). Fłorowski krytycznie ustosunkowuje się do teorii Rudolfa Bultmanna, który twierdził, że być chrześcijaninem to egzystować eschatologicznie; słowo „eschatologicznie” traci jednak przy tym wszelki komponent czasowy. W kwestii tej myśl Fłorowskiego bliższa jest poglądom Oscara Cullmanna: obu teologów wskazuje, że historia zbawienia obejmuje nie tylko przeszłość, ale także teraźniejszość i przyszłość – aż do powtórnego przyjścia Pana.

²¹ R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 216n.

²² Rozumienie polega na stosowaniu sensu do naszej sytuacji i naszych problemów. Rozumienie tekstu z przeszłości oznacza przełożenie go na naszą sytuację, umiejętność usłyszenia w nim językowej odpowiedzi na pytania naszego czasu (por. J. G r o n d i n, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 145).

„rozpuszczającemu” Objawienie w historii, jak i teologii scholastycznej, która zdominowała rosyjską teologię akademicką, tak ostro krytykowaną przez teologów szkoły Chomiakowa²³.

Fłorowski zawsze podkreślał, że „powrót do Ojców” nie oznacza powtarzania czy naśladowania przeszłości, lecz – przeciwnie – twórcze spotkanie z duchem Ojców i ich sposobem myślenia (łac. ad mentem Patrum). Myśl prawosławna, twórczo uczestnicząc w duchowych poszukiwaniach nowoczesności, musi czerpać inspirację przede wszystkim z klasycznej, świętej tradycji patrystycznej – to zdaniem Fłorowskiego stanowi podstawową ideę syntezy neopatrystycznej²⁴: „Teologia prawosławna może odzyskać swoją niezależność od wpływów zachodnich tylko poprzez duchowy powrót do źródeł i fundamentu Ojców. Ale powrót do Ojców nie oznacza wycofania się ze współczesności, wycofania się z historii, wycofania się z pola walki. Doświadczenie Ojców należy nie tylko zachować, ale też odkrywać, czynić to doświadczenie punktem wyjścia życia [...]. Prawdziwa synteza historyczna polega nie tyle na interpretacji przeszłości, ile na twórczym wypełnieniu przyszłości”²⁵.

SOLUM VERBUM

Jest rzeczą oczywistą, że rola teologii nie może zostać zredukowana do interpretacji tekstów teologicznych²⁶. Opisując teologiczną koncepcję Flo-

²³ Charakter dziewiętnastowiecznej teologii trafnie ujął John O'Donnell: „W ubiegłym wieku teologia zajmowała się formułowaniem zdań prawdziwych o Bogu. Twierdzenia wiary były uważane za prawdziwe, ponieważ zostały objawione przez Boga. Innymi słowy, Bóg przekazywał określone informacje o sobie, które były akceptowane jako prawdziwe, ponieważ Bóg je objawił” (O'Donnell, dz. cyt., s. 33). Akademicką racjonalność teologii winna zastąpić otwartość na mądrość Ojców oraz życie Kościoła. Zdaniem Chenu „sama metafizyka, będąca najwyższym poznaniem, zatracą swoją żywotność szybciej jeszcze niż inne nauki, skoro tylko ulega «racjonalistycznej» pokusie dedukowania zamiast kontemplowania swoich pierwszych zasad, ponieważ właśnie kontemplacja tych zasad jest jednocześnie jedynym jej doświadczeniem i pierwotnym światłem” (Chenu, dz. cyt., s. 40n.).

²⁴ Por. Czerniajew, dz. cyt., s. 91.

²⁵ Fłorowski, *Puti ruskogo bogosłowija*. W *Corpus mysticum* Henri de Lubac mówi, że teologia jest zawsze wyrazem wiecznej prawdy chrześcijańskiej w języku swoich czasów: dzięki niej Ewangelia staje się jaśniejsza dla człowieka żyjącego w czasie (zob. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Aubier, Paris 1944). Teologia jest nieuchronnie i providencjonalnie związana z historią, a to oznacza, że zawsze rozwija się i pozostaje w harmonii z ciągłą ewolucją ludzkiego ducha.

²⁶ Innymi słowy, chodzi o to, na ile poważnie teolog skłonny jest przyjąć hermeneutyczne credo. Parafrazując Paula Ricoeura, można powiedzieć, że kerygmat nie stanowi interpretacji tekstu, lecz komunikację pewnej osoby; nie jesteśmy już bezpośrednimi świadkami, lecz słuchaczami, słuchającymi świadectwa: fides ex auditu. Obecnie możemy jedynie wierzyć, słuchając i interpretując tekst, który sam w sobie jest już interpretacją. Jak stwierdza Ratzinger: „Tekst, czyli właściwa treść tego,

rowskiego, Czerniajew stwierdza: „Całość źródeł historycznych, werbalnych i niewerbalnych, materialnych i duchowych, stanowi pewien tekst, który należy interpretować”²⁷.

W teologicznej hermeneutyce Fłorowskiego trudność ta zostaje przezwyciężona przez odwołanie się do tajemnicy Wcielenia²⁸. Prawda nie jest ideą, ale osobą. (Dla chrześcijanina to, co go poprzedza, nie jest „czymś”, lecz „Kimś”, czy też lepiej: jest „Ty” – to Chrystus, Słowo, które stało się ciałem²⁹). Bóg może działać w historii i wkraczać w historię. Człowiek zaś posiada zdolność do wychodzenia poza kategorie czystego rozumu, zdolność do przekraczania samego siebie w stronę otwartej i nieskończonej prawdy bytu³⁰. Rzeczywistością, która wydarza się w Objawieniu chrześcijańskim, nie jest nic innego i nikt inny jak tylko sam Chrystus. To On jest Objawieniem w sensie właściwym. „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” – mówi Jezus w Ewangelii według św. Jana (J 14,9). W Chrystusie Bóg ujawnił „skąd”, „dlaczego” i „w jakim celu” został stworzony człowiek. W Chrystusie wyjaśnił Siebie samego, dał autentyczną hermeneutykę Pisma i ukazał autentyczne do niego podejście. Przyjęcie Objawienia jest zatem równoznaczne z wejściem w rzeczywistość Chrystusa³¹. „Biblia jest księgą o Bogu. Ale biblijny Bóg nie jest *Deus Absconditus* (Bogiem Ukrytym), ale *Deus Revelatus* (Bogiem Objawionym). Bóg jawi się i odkrywa Siebie. Bóg wkracza w życie człowieka. A Biblia nie jest tylko ludzkim zapisem Bożych objawień i czynów. Ona sama jest Objawieniem. [...] Dlatego w poszukiwaniu Boga nie należy odchodzić od czasu i historii. Przecież Bóg spotyka się z człowiekiem w historii, wśród ludzi, w codzienności. Bóg tworzy historię i wkracza w nią bez przeszkód. [...] «Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył» (J 1,18). On objawił Boga przez wejście w historię w Jego Świętym Wcieleniu. [...] Prawda bowiem nie jest ideą, lecz osobą, samym Wcielonym Panem. [...] W Biblii widzimy nie tylko Boga, ale i człowieka. Jest to Objawienie Boga, ale Bóg objawia także swój stosunek do człowieka. Bóg objawia się człowiekowi, ukazuje mu się, przemawia i komunikuje się z nim, a czyniąc to,

co ma być przekazane, coraz bardziej rozpyływał się w komentarzu, a w ten sposób komentarz nie miał już niczego do komentowania” (R a t z i n g e r, dz. cyt. cz. 2, s. 838).

²⁷ C z e r n i a j e w, dz. cyt., s. 75. Wiara i teologia są tak różne, jak tekst i interpretacja. Jedność opiera się na wierze, obszarem różnorodności jest teologia. W tym sensie właśnie utrzymywanie wspólnego punktu odniesienia, jakim jest wiara, umożliwia pluralizm w teologii. „Wiara Kościoła nie istnieje jako zbiór tekstów, lecz teksty – słowa – istnieją, gdyż istnieje odpowiedni podmiot, w którym teksty mają swoją podstawę i swoją wewnętrzną więź” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 203).

²⁸ Por. J. W e r b i c k, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 185.

²⁹ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 131.

³⁰ Por. tamże, cz. 2, s. 714.

³¹ Por. tamże, cz. 1, s. 360.

objawia ludziom tajny sens ich istnienia i ostateczny cel życia. Widzimy, jak Bóg schodzi do człowieka i objawia mu się, i widzimy, jak człowiek spotyka Boga – nie tylko słucha Jego głosu, ale odpowiada. W Biblii słyszymy nie tylko głos Boga, ale także odpowiadający mu głos człowieka – w słowach modlitwy, dziękczynienia, uwielbienia, zachwytu i miłości, smutku i skruchy, zachwytu, nadziei i rozpacz. Przymierze zawiera dwoje – Bóg i człowiek – i oboje uczestniczą w tajemnicy prawdziwego spotkania, o którym mówi nam historia Przymierza. W tajemnicy Słowa Bożego zawarta jest odpowiedź człowieka. Nie jest to monolog Boga – raczej dialog, w którym mówi zarówno Bóg, jak i człowiek³².

Ratzinger zauważa, że słuchanie oznacza poznanie i uznanie drugiego, pozwolenie, aby wszedł on w przestrzeń naszego „ja”, gotowość włączenia jego słowa – i tym samym jego bytu – w to, co nasze własne. Po akcie słuchania jestem inny, mój własny byt zostaje wzbogacony i pogłębiony. Podejście takie zakłada, że w dialogu słowo drugiego nie odnosi się jedynie do czegoś z dziedziny wiedzy czy sprawności, umiejętności zewnętrznych. Jeśli mówimy o dialogu w sensie właściwym, to w słowie jego uczestnika do głosu dochodzi coś z samego bytu, z samej osoby. Nie tylko zatem przybywa wiedzy i umiejętności, lecz poruszony jest sam byt człowieka, oczyszczone i pogłębione zostają jego możliwości egzystencjalne³³.

Podstawy teologicznej hermeneutyki Fłorowskiego można przedstawić następująco: W swym Logosie Bóg wyjaśnia samego siebie, daje świadectwo o sobie samym. Jest to ta fundamentalna konstelacja hermeneutyczna, którą chrześcijaństwo wnosi w świat. To, co Boskie, można zrozumieć w tym, co ludzkie³⁴. Bóg mówi jako człowiek. Bóg sam daje świadectwo o sobie w autentycznym świadectwie człowieka. „Bóg mówił do człowieka, ale człowiek musiał Go wysłuchać i zrozumieć. «Antropomorfizm» stanowi nieodłączną cechę prawdziwej Epifanii. I nie jest to pobbrażanie ludzkiej słabości. Chodzi raczej o to, że język ludzki, przekazując Boskie Objawienie, nie traci swoich naturalnych cech. Aby dokładnie przekazać Słowo Boże, nie jest konieczne rezygnowanie z naszego języka jako «zbyt ludzkiego»³⁵.

Logos staje się ciałem. Świadectwa są świadectwami ludzkimi, które wyrażają na sposób ludzki świadectwo Boga o sobie. W tym, co ludzkie, może

³² G. Fłorowski, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*, <https://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protiery/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/chitat/>. „Pierwszymi teologami są autorzy Pisma Świętego; twierdzenie to dotyczy nie tylko tego, co obiektywnie pozostało w formie pisanej, ale również ich sposobu mówienia, w którym mówiącym był sam Bóg” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 261).

³³ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 113n.

³⁴ Por. W e r b i c k, dz. cyt., s. 193-197.

³⁵ Fłorowski, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*.

ureczywistnić się obecność Boga³⁶. „Ściśle mówiąc, teologia stała się możliwa dopiero dzięki Objawieniu. Jest to odpowiedź człowieka Bogu, który pierwszy przemówił. Jest to odpowiedź człowieka Bogu, który do niego przemówił, którego słowa człowiek usłyszał, zachował, a teraz zapisuje i powtarza. Oczywiście, odpowiedź ta nie jest doskonała. Teologia jest zawsze w ruchu. Ale fundament i punkt odniesienia pozostaje zawsze ten sam: Słowo Boże, Objawienie. Teologia zawsze daje świadectwo o Objawieniu. Daje świadectwo na różne sposoby: poprzez wiarę, poprzez dogmaty i symbole. I w pewnym sensie podstawową odpowiedzią jest samo Pismo Święte – jest ono zarówno Słowem Bożym, jak i odpowiedzią człowieka: Słowem Bożym przekazanym poprzez pełną wiary odpowiedź człowieka. W każdym przekazie Słowa Bożego w Piśmie Świętym zawsze jest część ludzkiej interpretacji. Jest ona nieuchronna i w pewnym stopniu «uwarunkowana sytuacyjnie». I czy człowiek może wyrzec się swojej ludzkiej kondycji?”³⁷.

Jak zauważa Ratzinger, słowo ze swej istoty jest rzeczywistością relacyjną – zakłada kogoś mówiącego i kogoś słuchającego (przyjmującego). „Dlatego słowo istnieje zawsze wraz z odpowiedzią, poprzez odpowiedź, i dotyczy to także słowa Bożego, Pisma Świętego. [...] Słowo przekracza wszelką odpowiedź i dlatego starania Kościoła o rozumienie źródła muszą być ciągle nowe. Ale zarazem obowiązuje nierozdzielność słowa i odpowiedzi – nie możemy czytać i słuchać słowa, pomijając odpowiedź, która je najpierw przyjęła i która stała się współkonstytutywna dla jego trwania”³⁸. Stwierdza też, że „Pismo i Ojcowie przynależą do siebie tak, jak słowo i odpowiedź”³⁹.

Problem interpretacji tajemnicy Objawienia danego w ludzkiej rzeczywistości rodzi pytanie o kryteria rozumienia⁴⁰. Pismo jest Pismem tylko w Kościele,

³⁶ Por. W e r b i c k, dz. cyt., s. 208. „Jeśli jednak w tym znaczeniu dochodzi do przenikania się rozumienia Boga i ludzkiego rozumienia samego siebie, oznacza to, że Bóg jest rozumiany na podstawie objawiającego życia człowieka, które dociera do najbardziej autentycznych możliwości bycia człowiekiem w wolności i komunikuje ją. W ten sposób Bóg jest także zrozumiany w byciu człowiekiem w wolności i komunikuje ją” (tamże, s. 231).

³⁷ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*.

³⁸ R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 456n.

³⁹ Tamże, s. 456. Jean Grondin zaś pisze: „Rozumienie jest nieustannie kontynuacją rozmowy, która zaczęła się przed nami” (G r o n d i n, dz. cyt., s. 146).

⁴⁰ „Słowo «objawienie» odnoszono tylko, z jednej strony, do niewyraźnego w ludzkich słowach aktu, w którym Bóg komunikuje siebie swoim stworzeniom, a z drugiej strony do aktu, w którym człowiek przyjmuje tę Bożą komunikację, i poprzez który staje się ona Objawieniem. Wszystko, co można wyrazić słowami, a zatem również Pismo, jest wówczas świadectwem Objawienia, ale nie samym Objawieniem. I tylko samo Objawienie jest «źródłem» we właściwym znaczeniu tego słowa, źródłem, którym posługuje się Pismo. Jeśli zostanie ono oddzielone od tego życiowego kontekstu Bożej komunikacji w «My» ludzi wierzących, to zostanie wyrwane ze swego życiowego podłoża i jest już tylko «literą», tylko «ciałem»” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 2, s. 831).

a nie przeciwko Kościołowi⁴¹. „Pismo jest jednością z racji jego trwałego podmiotu historycznego, jednego ludu Bożego. Ten lud ma z kolei świadomość, że nie mówi i nie działa po prostu sam z siebie, lecz istnieje dzięki Temu, który czyni zeń jeden lud: dzięki samemu żywemu Bogu. Dlatego czytanie go jako całości oznacza czytanie go w świetle Kościoła jako jego egzystencjalnego miejsca i uznanie wiary Kościoła za właściwy klucz hermeneutyczny”⁴². Dobra Nowina pochodzi od Boga, jest Słowem Bożym, jednakże to wspólnota wierzących przyjmuje Słowo i zaświadcza o jego prawdzie⁴³. „Kościół – jak pisze Fłorowski – jest czymś więcej niż tylko «wspólnotą wierzących», wspólnotą tych, którzy wierzą w znaczenie i moc dawnych wydarzeń – Krzyża i Zmartwychwstania. Kościół jest Ciałem Chrystusa, wspólnotą lub społecznością tych, którzy są «w Chrystusie» i w których trwa sam Chrystus, zgodnie z jego obietnicą”⁴⁴.

Rozumieć lepiej, nie zawsze oznacza rozumieć inaczej. Pytanie, przed którym stoi hermeneutyka, brzmi: dlaczego w ogóle powinniśmy dążyć do lepszego zrozumienia? W tym przypadku, jak podkreśla Fłorowski, poszukiwanie zrozumienia, a także jego granice, są bezpośrednio związane z możliwością urzeczywistnienia pełni ludzkiego bytu. Stąd już tylko krok do doświadczenia świętości. Święci są prawdziwym świadectwem, jak również prawdziwą miarą ludzkiego powołania i życia, zaświadcza o prawdzie swoim życiem. „W ludzkiej świętości dostrzegamy i czcimy fenomen miłości, nie tyle świadomego heroizmu, ile intymnego poruszenia serca, które zapala się niepodzielną miłością do Boga w Chrystusie i dlatego płonie tą samą miłością do świata, która objawiła się w pojawieniu się Syna Człowieczego. I to jest właśnie urzeczywistnienie sensu ludzkiej egzystencji”⁴⁵.

Dla chrześcijanina człowiekiem wykształconym jest nie ten, kto najwięcej wie i potrafi, lecz ten, kto stał się człowiekiem w sposób najpełniejszy i najbardziej autentyczny. To jednak, jak wyjaśnia Ratzinger, nie jest możliwe bez otwarcia się na Tego, kto jest podstawą i miarą człowieka i wszelkiego bytu. „Pytania o człowieka nie można oddzielić od pytania o Boga. O człowieku nie mówimy w sposób właściwy, jeśli nie mówimy o Bogu; o Bogu nie możemy

⁴¹ Por. tamże, cz. 1, s. 170, 504.

⁴² Tamże, cz. 2, s. 700. Innymi słowy: teolog nie może sam, na podstawie danych naukowych, określić, co jest Objawieniem, a co nim nie jest. Może o tym ostatecznie rozstrzygać tylko żywa wspólnota wiary, która jako Ciało Chrystusa jest samym obecnym w danym czasie Chrystusem – Chrystusem, który decyduje o swoim dziele.

⁴³ Rozumienie Kościoła przez Fłorowskiego wykazuje zbieżność z myślą Yves’a Congara, że Kościół jest tajemnicą komunii między ludźmi w Chrystusie.

⁴⁴ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*. „Społeczność chrześcijańska to jednak jeszcze nie Kościół” – zaznacza Chenu (C h e n u, *Koniec ery konstantyńskiej*, tłum. Z. Włodkowa, w: tenże, *Wybór pism*, s. 147).

⁴⁵ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*.

jednak mówić w sposób właściwy, jeśli On sam nie mówi nam, kim jest”⁴⁶. Ratzinger dodaje również: „Przez Jezusa poznajemy Boga, a przez Boga poznajemy Chrystusa i dopiero wówczas poznajemy siebie samych, znajdujemy odpowiedź na pytanie, jak być człowiekiem”⁴⁷.

Biorąc pod uwagę, że la nouvelle théologie dążyła do aktualizacji myśli chrześcijańskiej, zarówno powracając do źródeł tej myśli (Biblii, pism Ojców Kościoła, liturgii), jak i otwierając się na współczesną myśl filozoficzną, możemy stwierdzić, że teologia Gieorgija Fłorowskiego prezentuje raczej „nowe tendencje” niż redukcję przesłania chrześcijańskiego do koncepcji „nowego średniowiecza”. Teologii rosyjskiej nie można zarzucić niezrozumienia wielkich zadań, jakie przed nią stanęły, ani chęci uniknięcia ryzyka spotkania z nowymi czasami, ani też braku miłości do Tego, który daje życie, oddech i wszytko.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berdyayev, Nikolay. “Ortodoksiya i chelovechnost (prot. G. Florovskiy: Puti russkogo bogosloviya).” *Put’*, no. 53 (1937). <http://odinblago.ru/path/53/4>.
- Blane, Andrew. “Zhyzneopisaniye ottsa Georgiya.” In *Georgiy Florovskiy: Sviashchennosluzhytel, bogoslov, filosof*. Edited by Yuriy Senokosov, Moskwa: Progress, 1995.
- Chenu, M. D. [Marie-Dominique]. “Koniec ery konstantyńskiej.” Translated by Zofia Włodkowska. In Chenu, *Wybór pism*. Translated by Lucyna Rutkowska, Wanda Sukiennicka, and Zofia Włodkowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971.
- . “Pozycja teologii.” Translated by Lucyna Rutkowska. In Chenu, *Wybór pism*. Translated by Lucyna Rutkowska, Wanda Sukiennicka, and Zofia Włodkowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971.
- Chernayev, Anatoliy. *G. V. Florovskiy kak filosof i istorik russkoy mysli*. Moskwa: Institut Filosofii Rossiyskoy Akademii Nauk, 2010.
- O’Donnell, John. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Translated by Jan Daniel Szczurek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Florovskiy, Georgiy. “Gertsen v sorokovyie gody.” *Voprosy filosofii*, no 4 (1995):79-97.
- . “Khristianstvo i cyvilizatsiya.” In Florovskiy, *Vera i kultura: Izbrannyye trudy po bogosloviyu i filosofii*. Petersburg: Izdatelstvo Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo Instituta, 2005.
- . *Puti russkogo bogosloviya*. <https://predanie.ru/book/69627-puti-russkogo-bogosloviya-1/>.

⁴⁶ Ratzinger, dz. cyt., cz. 2, s. 875.

⁴⁷ Tamże, s. 870. „Nie można też żyć hipotezami, gdyż samo życie nie jest hipotezą, lecz niepowtarzalną rzeczywistością, w której stawką jest wieczność” (tamże, cz. 1, s. 134).

- . *Raboty po bogosloviyu i filosofii*. <http://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protoiery/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/#/book/> <https://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protoiery/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/chitat/>.
- Franciszek and Dominique Wolton. *Otwieranie drzwi: Rozmowy o Kościele i świecie*. Translated by Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Grondin, Jean. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Leszek Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Jeanrond, Werner G. *Hermeneutyka teologiczna*. Translated by Maria Borowska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- Khoruzhyy Sergey. *Retseptsiya naslediya ottsa Georgiya Florovskogo v sovremennoy Rossii*. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/11/hor_florovsky2009.pdf.
- de Lubac, Henri. *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Paris: Aubier, 1944.
- . "Egzegeza średniowieczna." Translated by Jan Kaznowski. *Christianitas*, no. 43 (2009): 167–77.
- Ratzinger, Joseph. "Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna nauka o zasadach." In Ratzinger, *Opera Omnia*. Edited by Marzena Górecka and Krzysztof Gózdź. Vol. 9. Parts 1–2. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Shmemann, Aleksandr. *Sobraniye statey 1974–1983*. Moskwa: Russkiy Put', 2009.
- Senokosov, Juriy, ed. *Georgiy Florovskiy: Sviashchennosluzhytel, bogoslov, filosof*. Moskwa: Progress, 1995.
- Werbick, Jürgen. *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*. Translated by Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dymitr ROMANOWSKI – Powrót do Ojców i dialog z duchem czasu. Hermeneutyka teologiczna Georgija Fłorowskiego

DOI 10.12887/34-2021-2-134-08

Artykuł poświęcony został zagadnieniu hermeneutyki teologicznej w pracach Georgija Fłorowskiego i ukazaniu z tej perspektywy wezwania Fłorowskiego do powrotu do Ojców Kościoła. Nie jest to wezwanie do powtarzania czy naśladowania przeszłości, lecz do twórczego rozwijania myśli chrześcijańskiej i nawiązywania twórczego dialogu z duchem czasu. Podobny charakter miało na początku dwudziestego wieku wezwanie do powrotu do scholastyki: z jednej strony wyrażało pragnienie powrotu do jej złotego okresu, z drugiej zaś nawiązywało do Tomasza z Akwinu umiejętności wykorzystywania osiągnięć nauk humanistycznych. Centralną ideę teologii Fłorowskiego stanowi interpretacja Objawienia jako wydarzenia: relacji między dwoma podmiotami. Jego zdaniem wiara opiera się na pierwotnym doświadczeniu rzeczywistości

i na osobistym spotkaniu z Bogiem w Jego słowie i działaniu. Gruntem filozoficznym, na którym Florowski opiera swoją myśl teologiczną, jest metafizyka historii z jej podstawowymi kategoriami: wydarzenia, osoby, dialogu, spotkania i komunikacji.

Słowa kluczowe: historia, osoba, dialog, Kościół

Kontakt: Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Władysława Reymonta 4, 30-059 Kraków

E-mail: dymitr.romanowski@uj.edu.pl

<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/-romanowski-dymitr>

<https://orcid.org/0000-0001-6047-8039>

Dymitr ROMANOWSKI, The Return to the Fathers and the Dialogue with the Spirit of the Times: Georgiy Florovsky's Theological Hermeneutics

DOI 10.12887/34-2021-2-134-08

The article addresses the problem of theological hermeneutics, as seen by Georgiy Florovsky, and discusses, from that perspective, his appeal for the return to the teachings of the Church Fathers. Florovsky does not call for repeating or imitating the past, but for developing Christian thought in a creative way and engaging in a creative dialogue with the spirit of the times. The early 20th-century revival of scholasticism was of similar nature: while being an expression of the wish to revert to the golden age of scholasticism, the movement in question also referred to St. Thomas Aquinas's ability to draw on achievements of the humanities. The central idea of Florovsky's theology is his interpretation of the Revelation as an event, i.e., as establishing a relationship between two subjects. In his view, faith is based on the primary experience of reality and, at the same time, on the personal encounter with God through his words and acts. The philosophical grounding for Florovsky's theological thought is the metaphysics of history which involves such fundamental categories as event, person, dialogue, encounter, and communication.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: history, person, dialogue, Church

Contact: Kontakt: Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Władysława Reymonta 4, 30-059 Kraków, Poland

E-mail: dymitr.romanowski@uj.edu.pl

<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/-romanowski-dymitr>

<https://orcid.org/0000-0001-6047-8039>

ZROZUMIEĆ JĘZYK

Piotr STALMASZCZYK

PYTANIA O JEZYK (I ŚWIAT)¹

*Psychologiczny i kognitywny zwrot gramatyki generatywnej i semantyki pojęcio-
wej można postrzegać jako kolejny krok w rozwoju współczesnej filozofii: jako
kognitywną rewolucję w językoznawstwie czy też zwrot kognitywny (nazywany tak
przez analogię do zwrotu lingwistycznego w filozofii i odnoszący się do całego
kompleksu nauk kognitywnych), czyli przejście od badań struktury języka do badań
struktury umysłu.*

Niniejsze rozważania poświęcone zostaną krótkiemu omówieniu pytań o naturę języka stawianych w obrębie językoznawstwa generatywnego z uwzględnieniem nieco szerszego kontekstu filozoficznego, zwłaszcza analitycznej filozofii języka (w skrócie: „pytań Chomsky’ego” i „pytań Searle’a”). Omówię również pokrótce możliwe związki zachodzące między badaniem języka a dociekaniem filozoficznymi, należy jednak wyraźnie podkreślić, że ograniczam się tu jedynie do przywołania i skomentowania kilku pytań dotyczących języka oraz do wskazania kontekstu i ontologicznych założeń koniecznych do sensownego postawienia tych pytań. Każda bardziej obszerna próba odpowiedzi wymagałaby osobnych monografii. Mam ponadto nadzieję, że skoncentrowanie się na pytaniach może pomóc w uniknięciu błędu esencjalizmu (ang. essentialist fallacy), czyli przekonania, że każde badane i definiowane zjawisko (w naszym wypadku byłby to język) ma jakąś jedną istotę, podstawową naturę – jest to błąd, którego konsekwencjami okazują się redukcjonizm i dogmatyczność koncepcji uniwersalistycznych. Przytoczone poniżej pytania Chomsky’ego i Searle’a chciałbym również rozpatrywać w perspektywie zmian zachodzących w nowożytnej filozofii, zwłaszcza w szeroko pojętej tradycji kognitywno-analitycznej.

Rozpocznijmy jednak od pytań Immanuela Kanta, który w przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* (1781) zauważył: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą

¹ Dziękuję Recenzentom za cenne uwagi i sugestie. Ze względu na skromny rozmiar tekstu nie byłem w stanie wprowadzić niektórych sugerowanych zmian, zwłaszcza tych dotyczących poszerzenia spektrum omawianej tematyki, zależało mi na zarysowaniu jednego obszaru istotnego dla współczesnego językoznawstwa i filozofii języka. W poniższym tekście wykorzystuję ustalenia poczynione w pracy *Szkice z metodologii językoznawstwa i filozofii języka* (zob. P. Stalmaszczyk, *Szkice z metodologii językoznawstwa i filozofii języka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021).

go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość². Przedmiotem rozważań Kanta jest epistemologia, metafizyka i natura ludzka, a jego najważniejsze pytania to: „Co mogę wiedzieć?” oraz „Czym jest człowiek?”. Z całą pewnością innym ważnym i „dręczącym” pytaniem, którego nie można uchylić, jest to dotyczące natury języka i jego związków z myśleniem oraz poznawaniem świata.

Pytania postawione przez królewieckiego filozofa najpierw w dyskusji dotyczącej kanonów czystego rozumu w *Krytyce czystego rozumu*³, a w nieco bardziej rozbudowanej formie we wprowadzeniu do *Logiki*⁴, brzmią następująco: (1) Co mogę wiedzieć? (2) Co powinienem czynić? (3) Na co wolno mi mieć nadzieję? (4) Czym jest człowiek? Pytania te p a r c e l u j ą – według słów Kanta – dziedzinę filozofii „w kosmopolitycznym znaczeniu”⁵. Gdyby chciał je zestawić z dwoma najważniejszymi pytaniami w badaniach nad językiem („Czym jest język?” oraz „Czym zajmuje się językoznawstwo?”), to należy najpierw rozpatrzyć, za Carlosem Santaną, trzy klasy odpowiednich ontologii⁶: (neuro)psychologiczną (opartą na badaniu aktywności związanej z neuronalnym przetwarzaniem języka), społeczną (opartą na badaniu bytu społecznego), oraz abstrakcyjną (opartą na badaniu bytu abstrakcyjnego, pojmowanego na wzór bytów matematycznych). Zwrócenie uwagi na zasadność zaprowadzenia „porządku ontologicznego” nie jest niczym nowym. Już kilkadziesiąt lat wcześniej w programowym artykule na temat semantyki ogólnej David Lewis zwrócił uwagę na konieczność rozróżnienia opisu możliwych języków i gramatyk jako abstrakcyjnych systemów semantycznych, w których symbole są powiązane z różnymi aspektami świata, i opisu psychologicznych oraz socjologicznych faktów, dzięki którym konkretny abstrakcyjny system używany jest przez daną osobę lub zbiorowość⁷. Lewis podkreślał, że pomieszanie tych dwóch rodzajów zagadnień skutkuje wyłącznie mętlikiem pojęciowym⁸.

Niejako na marginesie należy zauważyć, że pokrewną perspektywę metodologiczną odnaleźć można w literaturze jeszcze wcześniejszej, chociażby w pracach przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, przede wszystkim

² I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A VII, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 23.

³ Por. tamże, B 833, s. 593.

⁴ Por. tamże. Por. też: t e n ż e, *Logika*, tłum. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 37.

⁵ T e n ż e, *Logika*, s. 37.

⁶ Zob. C. S a n t a n a, *What Is Language?*, „Ergo” 3(2016) nr 19, s. 501-523 (<https://quod.lib.umich.edu/e/ergo/12405314.0003.019?view=text;rgn=main>).

⁷ Zob. D. L e w i s, *General Semantics*, „Synthese” 22(1970) nr 1-2, s. 18-67.

⁸ Por. tamże, s. 19.

Kazimierza Twardowskiego, ale także Tadeusza Czeżowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza czy Janiny Kotarbińskiej, co szczegółowo omawia w swojej książce Anna Brożek⁹.

W tym podwójnym kontekście (pytań Kanta i kwestii wyboru właściwej ontologii) chciałbym przytoczyć porządkujące pytania, postawione w innym czasowym i metodologicznym kontekście przez amerykańskiego językoznawcę Noama Chomsky'ego oraz przez amerykańskiego filozofa Johna Searle'a, współtwórcę teorii aktów mowy i ważnych prac z zakresu filozofii języka, filozofii umysłu oraz ontologii społecznej.

W indywidualistycznej koncepcji języka rozwijanej przez Chomsky'ego w ramach językoznawstwa generatywnego pojawiają się następujące pytania: (1) Co składa się na wiedzę o języku – czyli: co to znaczy znać język? (2) W jaki sposób wiedza o języku zostaje nabyta? (3) Jak ją wykorzystujemy?¹⁰ Pytania te dotyczą problemów, które można nazwać kolejno „problemem Humboldta”, „problemem Platona” i „problemem Kartezjusza”¹¹. Pierwsze z tych pytań dotyczy intuicyjnej (czyli nieuświadomionej) wiedzy o języku oraz możliwościach rozumienia i produkowania nowych zdań języka, czyli wiedzy o kreatywności językowej. Przedmiotem pytania drugiego jest możliwość nabywania języka mimo ubóstwa odpowiednich bodźców, natomiast pytanie trzecie koncentruje się na problemie percepcji (rozumienia wyrażen językowych) i produkcji (wytwarzania wyrażen językowych adekwatnych do sytuacji). Te trzy podstawowe pytania zostają dopełnione przez kolejne dwa: (4) W jaki sposób odpowiednie własności umysłu bądź mózgu wyewoluowały w obrębie gatunku? (5) Jakie mechanizmy mózgowe odpowiedzialne są za realizację tych własności?¹².

Tak sformułowane pytania wskazują na zmianę paradygmatu dokonującą się w rozwoju myśli generatywnej i dotyczą gramatyki rozumianej jako struktura obecna w umyśle. Można je zatem określić jako wyrażające, odpowiednio, „problem Darwina” oraz „problem Broki”¹³. Są one ściśle związane z paradygmatem mentalistycznym i rozwojem współczesnej biolingwistyki. W perspektywie biolingwistycznej język, jakim posługuje się jednostka, jest

⁹ Zob. A. B r o ż e k, *Analiza i konstrukcja. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Copernicus Center Press, Kraków 2020.

¹⁰ Por. N. C h o m s k y, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*, Praeger, New York 1986, s. 3.

¹¹ Por. H. K a r d e l a, „Cognitive Linguistics and Biolinguistics: On the Path to Rapprochement?”, w: *Explorations in Language and Linguistics*, red. L. Bogucki, P. Cap, Peter Lang, Berlin 2018, s. 116n.; C h o m s k y, dz. cyt., s. 3.

¹² Por. N. C h o m s k y, *The Minimalist Program*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, s. 14n.

¹³ Por. K a r d e l a, dz. cyt. s. 116n.; C h o m s k y, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*, s. 3.

stanem umysłu (ang. state of some component of the mind), biologiczną właściwością gatunkową oraz nie tyle narzędziem zaprojektowanym przez ludzi, ile tworem biologicznym (ang. biological object).

W wykładach im. Deweya wygłoszonych w roku 2013 na Uniwersytecie Columbia (i opublikowanych w rozszerzonej formie w roku 2016)¹⁴ Chomsky poddał jednak swoje podstawowe pytania przeformułowaniu i brzmią one teraz następująco: (1) Jakimi istotami jesteśmy? (2) Czym jest język? (3) Jakie są granice ludzkiego poznania? (4) Czym jest wspólne dobro (do którego powinniśmy dążyć)?¹⁵. Stały się zatem pytaniami o podstawy człowieczeństwa, które – w ujęciu Chomsky’ego – związane jest w sposób wyjątkowy i nierozzerwalny z językiem, ale także z wiedzą i poznaniem.

Z pytaniami Chomsky’ego ciekawie współbrzmia pytania stawiane przez Johna Searle’a, filozofa, którego rozwój naukowy wiedzie od filozofii języka do filozofii umysłu i ontologii społecznej¹⁶. Sformułował je on między innymi w swojej książce będącej krótkim wprowadzeniem do badań nad umysłem, a brzmią one następująco: (1) Kim jesteśmy i jakie jest nasze miejsce w świecie? (2) Jaki jest związek realności ludzkiej z całą pozostałą realnością? (3) Co to znaczy być człowiekiem?¹⁷. Podobieństwo do kanonicznych pytań Kanta jest oczywiste. Dla Kanta jednak istotna jest perspektywa antropologii (filozoficznej): „Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie nauka o moralności, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W gruncie rzeczy wszystko to można zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego”¹⁸. Ponadto poszukiwanie odpowiedzi na sformułowane pytania prowadzi królewieckiego filozofa do wypracowania teorii krytycznej epistemologii. Ujęcie takie bliskie jest rozwijanej współcześnie przez Charlesa Taylora krytycznej filozofii języka¹⁹ – o ile w przypadku pytań Chomsky’ego należałoby raczej mówić o perspektywie biologicznej (a zatem o rewolucji

¹⁴ Zob. N. Chomsky, *What Kind of Creatures Are We?*, Columbia University Press, New York 2016.

¹⁵ Por. tamże, s. 1.

¹⁶ Rozwój myśli Searle’a można też określić jako przejście „od aktów mowy do rzeczywistości społecznej” (zob. B. Smith, *John Searle: Od aktów mowy do rzeczywistości społecznej*, tłum. A. Lekka-Kowalik, Z. Pikulski, „Roczniki Filozoficzne” 51(2003) nr 1, s. 265-292). Do zmian zachodzących w kognitywno-analitycznej tradycji w filozofii współczesnej nawiązuję w ostatniej części niniejszego tekstu.

¹⁷ Por. J.R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010, s. 21.

¹⁸ Kant, *Logika*, s. 37.

¹⁹ Zob. Ch. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, 2016. Zob. też: P. Stalmaszyk, *Charles Taylor’s Critical Philosophy of Language*, „Linguistica Silesiana” 40(2019), s. 409-417.

w językoznawstwie), o tyle w przekonaniu Searle'a poszukiwanie odpowiedzi na jego własne pytania należy rozpocząć od filozofii umysłu, „ponieważ zjawiska mentalne tworzą most między nami a światem”²⁰. Pozostając przy tej metaforze, można dodać, że filary owego mostu stanowi język.

Powyższe zestawy pytań (wraz z kontekstami, w których się pojawiły) wskazują na bardzo silne związki między badaniem języka a dociekaniami filozoficznymi. W porównaniu z innymi naukami humanistyczno-społecznymi lingwistyka jako jedna z nauk szczegółowych dość wcześnie uniezależniła się od filozofii, jednocześnie jednak podstawowe pytania językoznawcze, takie jak te o samą naturę języka i naturę znaczenia, a także o relacje zachodzące między rzeczywistością, myśleniem i językiem, zawsze miały zdecydowanie filozoficzny charakter. Jak podkreślił Andrzej Bogusławski, „lingwistyka teoretyczna znajduje się w wiecznej (wzajemnej) symbiozie z filozofią (w tym: z logiką), a także z h i s t o r i ą filozofii i h i s t o r i ą lingwistyki”²¹. Związki między wspomnianymi dyscyplinami wciąż pozostają ściśle, mimo że – jak uważa André Comte-Sponville – lingwistyka powstała na skutek z e r w a n i a z filozofią języka (podobnie jak socjologia jest skutkiem zerwania z filozofią społeczną, a psychologia odejścia od filozofii podmiotu). Powołując się na sformułowanie francuskiego filozofa nauki Gastona Bachelarda, Comte-Sponville mówi w tym kontekście o „epistemologicznym cięciu”²². Podobnie uważa brytyjski filozof analityczny Michael Dummett: „Językoznawstwo ogólne wzięło rozbrat z filozofią, która je ukształtowała, i w dużej mierze zawładnęło niezależną dziedziną filologii”²³. Sformułowania te dotyczą przede wszystkim językoznawstwa o bardziej teoretycznym charakterze, językoznawstwo ogólne wywodzi bowiem swój rodowód zarówno z filozofii, jak i z filologii oraz – szeroko pojętej – gramatyki. Koncepcja cięcia (lub zerwania) epistemologicznego wprowadza nową perspektywę badawczą (zmianę paradygmatyczną), inna koncepcja postulowałaby w c h ł a n i a n i e przez językoznawstwo kolejnych całych perspektyw badawczych lub (częściej) ich istotnych elementów²⁴.

Rodowody lingwistyki proponowane przez filozofów i językoznawców nie są jednakowe. W *Kursie językoznawstwa ogólnego* Ferdinand de Saussure wskazuje na następującą genezę właściwego językoznawstwa: najpierw rozwijała się grama-

²⁰ S e a r l e, dz. cyt., s. 21.

²¹ A. B o g u s ł a w s k i, *Lingwistyczna teoria mowy. Preliminaria*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, s. 26.

²² A. C o m t e - S p o n v i l l e, *Filozofia*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 2007, s. 120.

²³ M. D u m m e t t, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 8.

²⁴ Szerzej na ten temat zob. S t a l m a s z c z y k, *Szkice z metodologii językoznawstwa i filozofii języka*, s. 27-55.

tyka jako dyscyplina normatywna oparta na logice („daleka od czystej obserwacji”²⁵), następnie zaś filologia, związana z ustalaniem znaczenia, interpretowaniem i komentowaniem tekstów, jeszcze później gramatyka porównawcza, łącząca się z objaśnianiem jednego języka za pomocą drugiego, aż wreszcie pojawiła się gramatyka historyczno-porównawcza, czyli „właściwe językoznawstwo”²⁶.

Filozofię i językoznawstwo łączą związki nie tylko historyczne, ale również dotyczące przedmiotu badań. Język stanowi ontologiczną i materiałową podstawę zarówno dla językoznawstwa, jak i dla filozofii. W swojej klasycznej rozprawie z zakresu filozofii języka *Język i świat realny* Mieczysław A. Krąpiec wyróżnia trzy kolejne kręgi myśli filozoficznej: „krąg filozofii bytu, filozofii myślenia i filozofii języka”²⁷, i wskazuje na ścisłe powiązania języka, myśli i bytu: „Język, myśl i byt tworzą nierozdzieloną całość i filozoficzne rozumienie ludzkiego języka może się stać zrozumiałe jedynie w kontekście bytu, myśli i języka. [...] Język, jego wartość (sens), jego przedmiot oraz funkcja były tradycyjnie związane z filozofią, gdyż pierwotnie nie rozdzielano i nie parcelowano warunkujących się w poznaniu obszarów bytu, myśli i języka”²⁸.

Doskonałym przykładem najwcześniejszego filozoficznego namysłu nad problemami językowymi jest dialog Platona *Kratylos*²⁹, powszechnie uważany za najstarszy w tradycji europejskiej traktat z zakresu językoznawstwa i filozofii języka. Ważne miejsce w tym dialogu zajmują rozważania dotyczące nazw własnych oraz istoty znaczenia, a także pochodzenia języka³⁰. Tematyka tych klasycznych rozważań w dalszym ciągu stanowi żywny obszar badawczy, co doskonale uwidaczniają współczesne badania dotyczące nazw własnych i znaczenia, prowadzone w obrębie zarówno onomastyki, jak i semantyki oraz pragmatyki językoznawczej, a także w obrębie filozofii języka. Kwestie dotyczące pochodzenia języka badane są natomiast przede wszystkim przez dynamicznie rozwijającą się biolingwistykę oraz teorię ewolucji języka.

Modyfikując nieco przywołane wyżej podejście Mieczysława Krąpca, można wyraźnie zauważyć, że w filozofii współczesnej funkcjonują trzy powiązane ze sobą obszary: filozofia bytu, filozofia umysłu oraz filozofia języka. Widać wyraźnie, że pytania o język są jednocześnie pytaniami o świat. Moż-

²⁵ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991, s. 27.

²⁶ Tamże, s. 31.

²⁷ M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985, s. 9.

²⁸ Tamże, s. 22.

²⁹ Zob. P. Laton, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.

³⁰ Na temat problematyki związanej z semiotycznymi koncepcjami w myśli greckiej zob. I. Dąmbska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Ossolineum, Wrocław 1984. Bardziej szczegółowo kwestie językoznawcze poruszane w *Kratylosie* omawia Michał Kaczmarkowski (zob. M. Kaczmarkowski, *Językoznawstwo w „Kratylosie” Platona*, w: Platon, dz. cyt., s. 7-32).

na w powyższym kontekście pokusić się o wskazanie pewnego paralelizmu z koncepcją trzech światów Fregego: świata rzeczy materialnych (które możemy postrzegać), świata stanów umysłowych (przedstawień) i świata obiektywnych sensów (świata myśli, „trzeciego królestwa”)³¹, a także z teorią trzech światów Karla Poppera: świata 1 (rzeczywistości fizycznej), świata 2 (stanów mentalnych), oraz świata 3, czyli świata wytworów ludzkiego intelektu³². W perspektywie pytań o naturę języka (i tezy Chomsky’ego o tym, że język jest myślą uzewnętrznioną) ów trzeci świat można próbować opisać raczej jako dwa dopełniające się aspekty rzeczywistości językowej: aspekt mentalny (język jako rodzaj naturalny) i społeczny (język jako artefakt), opisywane przez dwa różne paradygmaty: mentalistyczny i komunikacyjny³³. W pierwszym królestwie, czyli świecie rzeczy „materialnych”, które możemy postrzegać, język funkcjonuje jako artefakt; w drugim królestwie, czyli w świecie przedmiotów wewnętrznych, język jawi się jako przedmiot biologiczny (stan umysłu); w trzecim królestwie, czyli w świecie myśli (sądów), język to werbalny obraz rzeczywistości.

Badania dotyczące języka, jego natury i funkcji wyrastają z filozoficznego namysłu, z szeroko pojętej chęci poznawania siebie i świata, a jednocześnie z rozpoznanie fundamentalnego ograniczenia, jakim jest niemożność wyjścia poza język, albowiem: „nie można wyjść poza język i opisać tego, co mu odpowiada, nie używając języka”³⁴. Komentarz Macieja Soina dotyczy wczesnej filozofii Wittgensteina, ale przekonanie, które wyraża, podzielają przedstawiciele większości nurtów filozofii współczesnej. Józef Bremer na przykład, na marginesie swojego omówienia epistemologii naturalistycznej, zauważa: „Naukowy realizm Quine’a (metody naukowe są adekwatne dla określenia, jakie obiekty faktycznie istnieją) oraz metafizyczny idealizm i empiryczny realizm Kanta schodzą się w stwierdzeniu, że nie możemy wyjść poza siebie i spojrzeć na świat znikąd, z punktu, który nie zakłada jakiegoś pojęciowego (językowego) aparatu”³⁵.

³¹ Zob. G. Frege, *Myśl: Studium logiczne*, w: tenże, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa, 1977, s. 101-129.

³² Por. K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 138-146. Jak zauważył jeden z recenzentów tego tekstu, należy zdecydowanie podkreślić, że czym innym jest podział obszaru badań na trzy dyscypliny, a czym innym podział rzeczywistości na trzy rodzaje bytów. Jednakże, kierując się ustaleniami Fregego, Poppera, a także wskazówkami Santany, można wskazać na ontologiczne uzasadnienie istnienia trzech dyscyplin – badają one inne byty (światy). To niezwykle ciekawe zagadnienie z pewnością warto jest odrębnie studiować.

³³ Szerzej na temat tych paradygmatów por. S t a l m a s z c z y k, *Szkice z metodologii językoznawstwa i filozofii języka*, s. 52-55.

³⁴ M. S o i n, *Gramatyka i metafizyka: Problem Wittgensteina*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2001, s. 50.

³⁵ J. B r e m e r, *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauki*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 169.

Powyższe uwagi doskonale współbrzmiały z ustaleniami metafizyki na temat niemożności wyjścia poza myśl. Jak zauważa Enrico Berti (przytaczając włoskiego neoscholastyka Gustavo Bontadiniego), przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu zostało przewyżczone przez idealizm zarówno w wersji Hegla, jak i w koncepcji Giovanniego Gentilego: „Ze świadomości, tj. z myśli, nie można wyjść, ponieważ można tego dokonać tylko za pośrednictwem samej myśli, a zatem wciąż się w niej pozostaje”³⁶.

Przytoczone powyżej pytania Chomsky’ego i Searle’a można też rozpatrywać w perspektywie zmian zachodzących w filozofii nowożytnej. Nelson Goodman, jeden z najwybitniejszych dwudziestowiecznych filozofów amerykańskich, w rozprawie *Jak tworzymy świat* scharakteryzował swoje dokonania, pisząc, że należą one do tradycji filozofii nowożytnej, której źródłem było zastąpienie przez Kanta struktury świata strukturą umysłu³⁷. Pokrewne spostrzeżenie sformułował też Józef Bremer: „Dla Kanta myślenie oznacza używanie pojęć. Quine unika mówienia o aktywnościach pojęciowo-mentalnych, zamiast tego mówi o używaniu języka”³⁸. Według Goodmana kolejnym krokiem było utożsamienie przez innego amerykańskiego filozofa i logika, Clarence’a I. Lewisa, struktury umysłu ze strukturą pojęć. Przywołana przez Goodmana praca Lewisa³⁹ stanowiła przełom w dwudziestowiecznej epistemologii, natomiast sam Goodman (uczeń Lewisa) doszedł do „utożsamienia struktury pojęć ze strukturą rozmaitych systemów symbolicznych nauki, filozofii, sztuki, percepcji oraz zwykłego dyskursu codzienności”⁴⁰. Można w tym miejscu wspomnieć również o utożsamieniu struktury świata ze strukturą języka dokonany we wczesnej myśli Ludwiga Wittgensteina, które dobrze widoczne jest na przykład w następujących tezach *Traktatu*: „4.01. Zdanie jest obrazem rzeczywistości”⁴¹ i „4.05. Rzeczywistość porównuje się ze zdaniem”⁴².

Jak natomiast stosunkowo niedawno zauważył John Searle, centrum zainteresowania filozofii przesunęło się obecnie z języka na umysł: „Wiele problemów językowych to szczególne przypadki problemów umysłu. Użytek, jaki czynimy z języka, jest wyrazem bardziej fundamentalnych biologicznie

³⁶ E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 50.

³⁷ Por. N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1997, s. 8.

³⁸ Bremer, dz. cyt., s. 169.

³⁹ Zob. C.I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, Dover Publications, New York 1956.

⁴⁰ Por. Goodman, dz. cyt., s. 8. Warto podkreślić, że w filozofii sztuki Goodman był zwolennikiem orientacji symboliczno-kognitywistycznej.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 21.

⁴² Tamże, s. 25.

niż sam język zdolności mentalnych, więc żeby w pełni zrozumieć, jak język funkcjonuje, musimy pokazać, jak jest on w tych zdolnościach zakorzeniony. [...] zasadniczym pytaniem filozofii początków XXI wieku jest wyjaśnienie miejsca, jakie zajmujemy my, czyli ewidentnie świadome, myślące, wolne, racjonalne, mówiące, społeczne i polityczne przedmioty w świecie, o którym nauka mówi nam, że składa się z bezmyślnych i pozbawionych sensu cząstek fizycznych”⁴³.

Argumentacja dotycząca tego, czy ważniejsza w chwili obecnej jest filozofia języka, czy raczej filozofia umysłu (a także dywagacje dotyczące wzajemnych relacji między tymi obszarami namysłu) nie doprowadzi raczej do rozstrzygnięcia sporu o prymat któregoś z nich, można też jednak rozumieć filozofię umysłu szeroko, tak jak czyni to na przykład Peter Strawson, a zatem, „włączając do niej co najmniej filozofię języka, teorię znaczenia i filozofię logiki”⁴⁴. Strawson najprawdopodobniej chciał tu zwrócić uwagę na płynność granic między poszczególnymi dziedzinami poznania i na pewną arbitralność w ich ustanawianiu, w przedmowie do swojej książki wspomina też bowiem o „łączących się ze sobą dziedzinach metafizyki, epistemologii i filozofii języka”⁴⁵, a omawiając *Some Main Problems of Philosophy* Moore’a, pisze o relacji zachodzącej między logiką (w ujęciu Moore’a) a filozofią języka⁴⁶. Również Alfred Ayer w swoim przeglądzie filozofii dwudziestego wieku rozróżnia rozmaite jej działy, jak logika, teoria poznania, filozofia umysłu, filozofia języka, etyka czy polityka, ale jednocześnie podkreśla, że kontrowersje i spory dotyczą także tego, czy niektóre dyscypliny zaliczane do szeroko pojętej filozofii (na przykład metafizyka) stanowią „domenę właściwej działalności filozoficznej”⁴⁷; podobnie ostrożnie należy wypowiadać się na temat ostrości granic między poszczególnymi dyscyplinami.

Psychologiczny i kognitywny zwrot gramatyki generatywnej⁴⁸ i semantyki pojęciowej⁴⁹ można postrzegać jako kolejny krok w rozwoju współczesnej filo-

⁴³ S e a r l e, dz. cyt, s. 20.

⁴⁴ P.F. S t r a w s o n, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 92.

⁴⁵ Tamże, s. 5.

⁴⁶ Por. tamże, s. 41.

⁴⁷ A.J. A y e r, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 7.

⁴⁸ Zob. np. C h o m s k y, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*; t e n ż e, *The Minimalist Program*.

⁴⁹ Zob. np. R. J a c k e n d o f f, *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2002; t e n ż e, *Language, Consciousness, Culture: Essays on Mental Structure*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007; t e n ż e, *In Defense of Theory*, „Cognitive Science” 41(2017) suppl. 2, s. 185-212 (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/cogs.12324>).

zofii: jako kognitywną rewolucję w językoznawstwie czy też zwrot kognitywny (nazywany tak przez analogię do zwrotu lingwistycznego w filozofii i odnoszący się do całego kompleksu nauk kognitywnych), czyli przejście od badań struktury języka do badań struktury umysłu. Najnowsze prace Chomsky'ego dotyczą zagadnień z zakresu zarówno językoznawstwa i filozofii języka, jak i – a być może przede wszystkim – filozofii umysłu i biolingwistyki, rozumianej jako nauka badająca stany językowe umysłu i genetyczne uwarunkowania powstania języka rozumianego jako narząd poznawczy (ang. cognitive organ) charakterystyczny dla gatunku ludzkiego. Język i myśl są w tym ujęciu połączone, język należy bowiem rozumieć jako narzędzie myśli, czyli jako znaczenie uzewnętrznione (poprzez dźwięki lub gesty)⁵⁰. Prace Jackendoffa wskazują dodatkowo na możliwość integracji badań nad językiem z badaniami nad świadomością, kulturą i społeczeństwem.

Podsumowując powyższy krótki przegląd stanowisk, można wskazać na kolejne przesunięcia w przedmiocie badań szeroko rozumianej kognitywno-analitycznej tradycji filozofii nowożytnej, przede wszystkim na rozszerzenie jej paradygmatów (pojmowanych jako sposoby porządkowania, postrzegania i konstruowania świata), a także na wiążącą się z tym procesem zmianę zakresu pytań o naturę języka (i świata). Do najważniejszych historycznych etapów tego procesu zaliczyć zaś trzeba: (1) zastąpienie pytań o strukturę świata pytaniami o strukturę umysłu (Kant); (2) utożsamienie struktury umysłu ze strukturą pojęć (C.I. Lewis); (3) utożsamienie struktury świata ze strukturą języka (Wittgenstein); (4) utożsamienie struktury pojęć ze strukturą rozmaitych systemów symbolicznych: nauki, filozofii, sztuki, percepcji (Goodman); (5) przejście od badania struktury języka do badania struktury umysłu (m.in. Chomsky, Jackendoff, Johnson⁵¹, Searle); (6) przejście od badania struktury języka do interdyscyplinarnego badania struktury świadomości, społeczeństwa i kultury (m.in. Jackendoff, Searle, Everett⁵², Tomasello⁵³, Taylor, Johnson).

Współczesne propozycje dotyczące struktury języka i struktury umysłu (Chomsky), architektury języka, umysłu i kultury (Jackendoff), filozofii

⁵⁰ Zob. np. N. C h o m s k y, *Bilingual Explorations: Design, Development, Evolution*, "International Journal of Philosophical Studies" 15 (2007) nr 1, s. 1-21; t e n ż e, *Language and Other Cognitive Systems: What Is Special About Language?*, "Language Learning and Development" 7(2011) nr 4, s. 263-278; t e n ż e, *What Kind of Creatures Are We?*, Columbia University Press, New York 2016.

⁵¹ Zob. M. J o h n s o n, *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, tłum. J. Płuciennik, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015. W pracy tej można też znaleźć liczne odniesienia do językoznawstwa kognitywnego.

⁵² Zob. D.L. E v e r e t t, *Jak powstał język. Historia największego wynalazku ludzkości*, tłum. A. Tuz, Prószyński i Ska, Warszawa 2019.

⁵³ Zob. M. T o m a s e l l o, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Prószyński i Ska, Warszawa 2002.

umysłu i ontologii społecznej (Searle), ekologicznego podejścia do języka jako narzędzia kultury (Everett), kulturowych źródeł ludzkiego poznawania (Tomasello) oraz krytycznej filozofii języka (Taylor) stanowią bardzo różne i niewspółmierne podejścia teoretyczne, wszystkie jednak wskazują na ścisłe związki między badaniem języka a badaniem rzeczywistości oraz na fundamentalny charakter pytań o język.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ayer, Alfred J. *Filozofia w XX wieku*. Translated by Tadeusz Baszniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Berti, Enrico. *Wprowadzenie do metafizyki*. Translated by Danilo Facca. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2002.
- Bogusławski, Andrzej. *Lingwistyczna teoria mowy: Preliminaria*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2020.
- Bremer, Józef. *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauki*. Kraków: Akademia Ignatianum and Wydawnictwo WAM, 2016.
- Brożek, Anna. *Analiza i konstrukcja: O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Kraków: Copernicus Center Press, 2020.
- Chomsky, Noam. "Bilingualistic Explorations: Design, Development, Evolution." *International Journal of Philosophical Studies* 15, no. 1 (2007): 1–21.
- . *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*. New York: Praeger, 1986.
- . "Language and Other Cognitive Systems: What Is Special About Language?" *Language Learning and Development* 7, no. 4 (2011): 263–78.
- . *The Minimalist Program*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995.
- . *What Kind of Creatures Are We?* New York: Columbia University Press, 2016.
- Comte-Sponville, André. *Filozofia*. Translated by Ewa Burska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2007.
- Dąbska, Izydora. *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej: Studia i teksty*. Wrocław: Ossolineum, 1984.
- Dummett, Michael. *Natura i przyszłość filozofii*. Translated by Marcin Iwanicki and Tadeusz Szubka. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2010.
- Everett, Daniel L. *Jak powstał język: Historia największego wynalazku ludzkości*. Translated by Adam Tuz. Warszawa: Prószyński i Ska, 2019.
- Frege, Gottlob. "Myśl: Studium logiczne." In Frege, *Pisma semantyczne*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa, PWN, 1977.
- Goodman, Nelson. *Jak tworzymy świat*. Translated by Michał Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.

- Jackendoff, Ray. *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . “In Defense of Theory.” *Cognitive Science* 41, suppl. 2 (2017): 185–212. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/cogs.12324>.
- . *Language, Consciousness, Culture: Essays on Mental Structure*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007.
- Johnson, Mark. *Znaczenie ciała: Estetyka rozumienia ludzkiego*. Translated by Jarosław Pluciennik. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- Kaczmarkowski, Michał. “Językoznawstwo w ‘Kratylosie’ Platona.” In Platon, *Kratylos*. Translated by Zofia Brzostowska. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- . *Logika*. Translated by Artur Banaszkiewicz. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005.
- Kardela, Henryk. “Cognitive Linguistics and Biolinguistics: On the Path to Rapprochement?” In *Explorations in Language and Linguistics*. Edited by Łukasz Bogucki and Piotr Cap. Berlin: Peter Lang, 2018.
- Krapiec, Mieczysław A. *Język i świat realny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1985.
- Lewis, Clarence Irving. *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications, 1956.
- Lewis, David. “General Semantics.” *Synthese* 22, nos. 1–2 (1970): 18–67.
- Platon, *Kratylos*. Translated by Zofia Brzostowska. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Popper, Karl. *Wiedza obiektywna: Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Translated by Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Santana, Carlos. “What Is Language?” *Ergo* 3, no. 19 (2016): 501–23. <http://dx.doi.org/10.3998/ergo.12405314.0003.019>.
- de Saussure, Ferdinand. *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Translated by Krystyna Kasprzyk. Warszawa: PWN, 1991.
- Searle, John R. *Umysł: Krótkie wprowadzenie*. Translated by Jan Karłowski. Poznań: Rebis, 2010.
- Smith, Barry. “John Searle: Od aktów mowy do rzeczywistości społecznej.” Translated by Agnieszka Lekka-Kowalik and Zygmunt Pikulski. *Roczniki Filozoficzne* 51, no.1 (2003): 265–92.
- Soin, Maciej. *Gramatyka i metafizyka: Problem Wittgensteina*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 2001.
- Stalmaszczyk, Piotr. “Charles Taylor’s Critical Philosophy of Language.” *Linguistica Silesiana* 40 (2019): 409–17.
- . *Szkice z metodologii językoznawstwa i filozofii języka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego: Łódź, 2021.

- Strawson, Peter F. *Analiza i metafizyka: Wstęp do filozofii*. Translated by Adam Grobler. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Taylor, Charles. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of the Harvard University Press, 2016.
- Tomasello, Michael. *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*. Translated by Joanna Rączaszek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Piotr STALMASZCZYK – Pytania o język (i świat)

DOI 10.12887/34-2021-2-134-09

Artykuł skrótowo przedstawia pytania o język stawiane przez amerykańskiego językoznawcę Noama Chomsky'ego i amerykańskiego filozofa Johna Searle'a. Autor wskazuje na konieczność przyjęcia określonej ontologii (neuropsychologicznej, społecznej, abstrakcyjnej), dzięki czemu pytania o język formułowane są w odpowiednim kontekście filozoficznym. Artykuł nawiązuje również do niektórych zagadnień z zakresu analitycznej filozofii języka oraz wskazuje na przesunięcia w przedmiocie badań wynikające ze zmian zachodzących w kognitywno-analitycznej tradycji filozofii nowożytnej.

Słowa kluczowe: językoznawstwo generatywne, filozofia języka, pytania Chomsky'ego, pytania Searle'a, ontologia

Kontakt: Zakład Językoznawstwa Angielskiego i Ogólnego, Instytut Anglistyki, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź
E-mail: piotr.stalmaszczyk@uni.lodz.pl
Tel. 42 6645220
<http://anglistyka.uni.lodz.pl/stalmaszczyk-piotr-prof-dr-hab/>

Piotr STALMASZCZYK, Questions about Language (and the World)

DOI 10.12887/34-2021-2-134-09

The article briefly discusses the questions about language posed by Noam Chomsky and John Searle. This issue is discussed within the broad context of analytic philosophy; the author suggests that it is necessary to establish an appropriate (neuropsychological, social, abstract) ontological background for such a discussion to make sense. Additionally, the article mentions changes in the contemporary cognitive-analytic paradigm.

Keywords: generative linguistics, philosophy of language, Chomsky's questions, Searle's questions, ontology

Contact: Department of English and General Linguistics, Institute of English Studies, Faculty of Philology, University of Łódź, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź, Poland

E-mail: piotr.stalmaszczyk@uni.lodz.pl

Phone: + 48 42 6645220

<http://anglistyka.uni.lodz.pl/en/stalmaszczyk-piotr-prof-dr-hab-2/>

Magdalena SAGANIAK

LANGUAGE
Zdolność do władania językiem
w świetle badań lingwistycznych, filozoficznych i literackich

Czym zatem jest tajemnicza zdolność langage? Nie jest ona niczym innym niż tym, co jako rezultat ukazuje się pod postacią langue (jako system) i jako parole (jako korzystanie z systemu). W wypowiedzi poetyckiej obie strony langage ukazują się jako połączone i współdziałające, a zatem w swojej istocie langue to zdolność do konstruowania wszelkich kategorii językowych, zdolność jednak przejawiająca się tylko w parole, konkretnym zdarzeniu mownym.

Pamięci Jadwigi Wajszczuk (1944-2021),
wybitnej polskiej językoznawczyni, strukturalistki, mistrzyni rozumienia i rozmowy
– z niewypłaconą wdzięcznością.

LANGUAGE – LANGUAGE – PAROLE

Aby poprowadzić wywód w obrębie bardzo rozbudowanej refleksji o języku, podejmowanej od zarania dziejów do czasów współczesnych, trzeba znaleźć jakąś oś myślową. Będzie nią tutaj ujęcie języka jako potencjalności czy też potencji, określanej w starożytności jako logos i opisywanej w niemieckiej filozofii języka przez Herdera i Humboldta jako właściwa gatunkowi ludzkiemu. Ową potencjalność za Ferdinandem de Saussure’em nazywać będę „langage” i odróżniać od „langue”, czyli języka jako intersubiektywnego systemu znaków, oraz od „parole”, czyli wypowiedzi. Rozpatrzę ją najpierw w jej macierzystym kontekście, to jest na gruncie myśli de Saussure’a, odtworzonej na podstawie jego wykładów i rękopisów – i podlegającej najrozmaitszym interpretacjom.

De Saussure pojmuje trzy elementy: langage, langue i parole, jako ściśle ze sobą powiązane, niemogące bez siebie istnieć i wzajemnie się objaśniające. Wedle słynnej formuły de Saussure’a, wyrażonej w *Kursie językoznawstwa ogólnego*, „w języku istnieją tylko różnice [...] bez składników pozytywnych”¹. Formuła ta stała się inspiracją dla rewolucyjnej, antyesencjalistycznej filozofii

¹ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 2002, s. 143.

różnicy Jacques'a Derridy, która doprowadziła do zanegowania istnienia danego uprzednio – bez pośrednictwa języka – Bytu, jaki przez wieki opisywała „metafizyka obecności”², a także do zanegowania istnienia podmiotu niezależnego od działań językowych.

W wydanych z rękopisów *Szkicach z językoznawstwa ogólnego* prymat różnicy uzyskuje mocną artykulację: „Zaprzeczamy [...] żeby jakkolwiek element językowy [...] istniał choćby przez chwilę sam w sobie poza jego opozycją względem innych i żeby pozostawało nam coś innego, jak tylko uchwycenie w mniej lub bardziej udany sposób ogółu różnic wchodzących w grę; tak więc istnieją tylko różnice i tym samym każdy przedmiot, do którego odnosi się nauka o języku, jest natychmiast rzucany w sferę relatywności, ponieważ w całym tego słowa znaczeniu wychodzi on od tego, co zwykle określa się mianem «względności» faktów”³.

Ow ogół różnic, czyli *langue*, co najczęściej tłumaczy się jako system, przeciwstawiony jest *parole* – wypowiedzi, która zawsze istnieje jako jednostkowe zdarzenie mowne. *Parole* wiąże się z konkretną sytuacją oraz z doświadczeniem mówiącego, co sprawia, że do pewnego stopnia przeciwstawia się *langue*. Korzystając z intersubiektywnego *langue*, wysycy się *parole* treścią indywidualną, nadawaną jej przez mówiącego. *Parole* jest jednokrotna i неповtarzalna, chociaż korzysta z jednostek należących do *langue*, a zatem powtarzalnych i wielokrotnie używanych. Aczkolwiek mówiący korzysta z systemu, może też jednak wprowadzać innowacje językowe, które inni użytkownicy mogą następnie przejmować. Sprawia to, że chociaż *langue* jest w danym momencie czasu układem elementów (określonym wyżej jako *gra różnic*), to znajduje się w ciągłej przebudowie. Język zatem, istniejący w przekroju synchronicznym jako *langue*, ustawicznie się zmienia pod wpływem licznych *paroles*, co pozwala wprowadzić także aspekt diachroniczny jego istnienia⁴.

² „Stopniowo i regularnie centrum przyjmuje różne formy i nazwy. Historia metafizyki, podobnie jak historia Zachodu, jest historią tych metafor i metonimii. Jej matryca – proszę wybaczyć, że demonstruję tak niewiele i że operuję elipsami, ale chcę szybciej dotrzeć do głównego tematu – to ustalanie bytu jako *o b e c n o ś c i* we wszystkich znaczeniach tego słowa. Można by wykazać, że wszystkie nazwy odnoszące się do podstaw, zasad czy centrum, zawsze dotyczyły jakiejś stałej obecności – *eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (istota, egzystencja, substancja, podmiot), *aletheia*, transcendentalność, świadomość, sumienie, Bóg, człowiek itd.” J. D e r r i d a, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 77(1986) nr 2, s. 252n.

³ F. d e S a u s s u r e, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, tłum. M. Danielewiczowa, Dialog, Warszawa 2004, s. 77.

⁴ Tym aspektem myśli de Saussure'a zajął się w ostatnim okresie Mateusz Kowalski (zob. M. K o w a ł s k i, *Język i czas. Studium myśli naukowej Jana Badouina de Courtenay i Ferdinanda de Saussure'a*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016). Autor zwraca uwagę, że obok rozslawionej diady synchronia–diachronia de Saussure wprowadza trzeci człon: panchronię. Żeby objaśnić wzajemną

Chociaż para „langue–parole” jest bardzo dobrze znana i była wielokrotnie omawiana, ostatecznie jednak oba obecne w niej terminy – zdaniem de Saussure’a – zyskują znaczenie tylko w odniesieniu do langage. Wielu badaczom termin ten wydaje się wieloznaczny, tajemniczy, a niekiedy sądzą oni nawet, że sposób użycia go przez de Saussure’a cechuje sprzeczność. Wyjaśnienia tajemnicy langage podejmuje się badaczka myśli genewczyka i tłumaczka jego pism Magdalena Danielewiczowa. W monografii poświęconej szwajcarskiemu językoznawcy zatytułowanej *Dosięgnąć przedmiotu*⁵ dokonuje eksplikacji głównych znaczeń tego terminu w dziele de Saussure’a. Langage oznacza żywioł mowy, ogół jej przejawów, wszystkich form ekspresji słownej, a zatem także „sumę” langue i parole. Jest jednak rzeczą jasną, że nie chodzi tu o prostą sumę, lecz o podstawę, z której może się wyłonić zarówno langue, jak i parole⁶. Ten aspekt langage omawia de Saussure jako wrodzoną zdolność człowieka: „*Langage* jest zjawiskiem [...] odpowiadającym specjalnemu organowi, w jaki wyposaża człowieka natura, ale paradoksalnie stanowiącym własność wspólnoty. Zjawisko to nie ma analogii w innych ludzkich instynktach. Główny cel istot zaprogramowanych jako mówiące sprowadza się do tego, by stać się zrozumiałym dla innych członków danej zbiorowości. Stąd wynika w każdym społeczeństwie absolutna konieczność *langage*, która to władza swoje zastosowanie znajduje w konkretnym języku i w konkretnych wypowiedziach indywidualnych. Celem de Saussure’a jako metodologa lingwistyki było przekształcenie nauki o językach (*langues*) w naukę o *langage*. Jednocześnie ten miłośnik paradoksu z wielkim naciskiem podkreślał, że z kolei nauka o *langage* jako fakcie antropologicznym jest całkowicie zawarta w nauce o językach etnicznych. [...] Język (*langue*) to bowiem zbiór społecznie uzgodnionych form, w których fenomen mowy (*langage*) realizuje się w danej społeczności w pewnym czasie. De Saussure podkreśla, że zarówno *langage*, jak i *langue*, wbrew temu, co sądzą niektórzy lingwiści, istnieje nie gdzie indziej (na przykład na papierze!), jak tylko w podmiocie mówiącym (*sujet parlant*), jako zjawisko przysługujące odpowiednio istocie ludzkiej lub istocie społecznej”⁷.

Magdalena Danielewiczowa, powołując się także na Andrzeja Bogusławskiego⁸, dookreśla tę zdolność nie jako zbiór jakichś wspólnych wszystkim ludziom uniwersalnych reguł, na których mógłby się opierać każdy język, czy

relację tych trzech terminów, Kowalski wprowadza kategorię możliwości, którą rozumie w sposób przyjęty w tradycji tomistycznej, jako potencję (por. tamże, s. 129-142).

⁵ Zob. M. Danielewiczowa, *Dosięgnąć przedmiotu. Rzecz o Ferdynandzie de Saussurze*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.

⁶ Por. tamże, s. 123-135.

⁷ Tamże, s. 134n.

⁸ Tamże, s. 25-28.

operację abstrahowania reguł z wypowiedzi, ale jako „ogólną zasadą sterującą maszynierią ludzkiej mowy we wszystkich jej przejawach”⁹. I pyta, udzielając od razu odpowiedzi: „Do czego owa uniwersalna zasada formowania miałaby się sprowadzać? De Saussure mówi o tym wprost, wskazując na identyczność różnic, to znaczy na proporcje”¹⁰. Stwierdza też, że jedynym faktem podstawowym w języku jest tożsamość¹¹. Ostatecznie, by mógł istnieć język, podmioty mówiące muszą mieć abstrakcyjną zdolność do odróżniania par wyróżnionych zjawisk, ale także do znajdowania analogii między nimi, to znaczy do budowania proporcji. Operowanie różnicą i tożsamością okazuje się najważniejszą zdolnością, na której opiera się *langage*¹². Jej owocem jest zarówno każda poszczególna *parole*, jak i *langue* – nieistniejący nigdzie poza poszczególnymi podmiotami „system”, odnawiany i stale rozwijany w każdej wypowiedzi.

LANGAGE JAKO POTENCJA I JAKO ZDOLNOŚĆ TWÓRCZA

Kwestia *langage*, czyli – w obecnym tu rozumieniu – zdolności danej człowiekowi – pobudza na nowo do refleksji nad istotą języka. Sam fakt możliwości zaistnienia mowy jest filozoficznie ważniejszy od jakiegokolwiek formy jej realizacji w takim czy innym języku i świadczy o zdolności *homo sapiens* do używania lub (i) wynalezienia języka, czymkolwiek by on był.

Kontynuując rozważania nad tą kwestią, będę się odwoływać do kilku wybranych dawniejszych i nowszych nurtów refleksji. I chociaż znaczenie każdego terminu naukowego da się w pełni wyjaśnić tylko w obrębie układu pojęć właściwego myślicielowi, który go używał, dla rozszerzenia perspektywy będę ostrożnie przenosić swoje rozumowanie z jednego środowiska myślowego do innego, ufając, że cały czas zajmuję się tą samą zdolnością do powstania mowy, a więc pewnego rodzaju potencją daną człowiekowi.

Zagadnienia, które chcę poruszyć w wybranym przez siebie aspekcie, są tak stare, jak refleksja ludzka. Znalazły swój wyraz już w filozofii Heraklita, Platona, Arystotelesa, w myśli stoików, w sceptycyzmie, w średniowiecznej dyskusji o uniwersaliach, w pismach św. Tomasza, Leibniza, Kanta czy Locke’a – by wymienić kilka najważniejszych nazwisk. Pytanie, czym jest język jako narzędzie myślenia i rezultat poznania, należy do najważniejszych pytań ludzkości. Problem ten przybrał na początku postać pytania, czym jest pojęcie (coś

⁹ Tamże, s. 141.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 141n.

¹² Zagadnienie to rozpatruje także Ewa Drzazgowska (por. E. Drzazgowska, *Stosunek języka do rzeczywistości pozajęzykowej u Ferdinanda de Saussure*, „Przegląd Humanistyczny” 57(2013) nr 5, s. 30n. – paragraf „System. Tożsamości i różnice”).

mentalnego) i jak wiąże się ono z rzeczywistością. Czy pojęcie odzwierciedla istotę rzeczy (pogląd głoszący tę tezę nazywany jest obiektywizmem), czy też odzwierciedla pewne rezultaty poznania dostępne człowiekowi jako takiemu (tak głosi relatywizm), pewnej zbiorowości ludzkiej (doprecyzowuje relatywizm kulturowy) lub tylko danej jednostce (jak utrzymuje subiektywizm).

Jednakże – jak pokazał Kant – istnieją zagadnienia logicznie wcześniejsze od sporu o naturę pojęć, którą to kwestię Kant postawił jako pytanie o możliwość poznania czegokolwiek i związał z istnieniem wbudowanych w aparat poznawczy człowieka kategorii, przesuwając jednocześnie na inną płaszczyznę spór między (naiwnym) subiektywizmem a (naiwnym) obiektywizmem. Bez względu na to, czy wskazane przez Kanta rozwiązanie jest prawdziwe, czy nie, jego myślenie stworzyło przestrzeń dla zaistnienia głębiej osadzonej refleksji, która jeszcze na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia przybrała dwa kierunki: pytania o zasadę i formy współistnienia tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne (ten kierunek myślenia znalazł wyraz przede wszystkim w filozofii Friedricha W.J. von Schellinga i Georga W.F. Hegla), oraz pytania o źródło aktywności poznawczej, która ujawnia się w ludzkiej zdolności do władania językiem, stawiane jako pytanie o pochodzenie języka lub też o źródło twórczości poetyckiej (już w roku 1725 w słynnej *La scienza nuova* Giambattista Vico związał to drugie pytanie z pierwszym). Gdy Akademia Nauk w Berlinie zorganizowała w 1769 roku słynny konkurs naukowy, w którym zadano pytanie o pochodzenie języka: „Czy został on dany od Boga, czy też jest wynalazkiem człowieka?”, Johann Gotfried Herder podał w *Rozprawie o pochodzeniu języka*¹³ (1772) odpowiedź, która przekroczyła horyzont myślowy postawionej kwestii, i wskazał na zdolność człowieka do wytworzenia języka, daną mu od Boga jako istocie twórczej. Za sprawą prac Herdera dokonało się coś bardzo ważnego, ważniejszego od jakiegokolwiek odpowiedzi na samo postawione pytanie, nastąpiło bowiem odkrycie podstaw aktywności językowej człowieka jako zdolności twórczej, danej człowiekowi przez Boga i wystarczającej do wytworzenia języka. Wkrótce Wilhelm von Humboldt przeprowadził rozróżnienie *ergon*–*energeia* i opisał mówienie jako akt. Odkrycia Herdera i Humboldta¹⁴ (który był kantystą), dokonane w środowisku

¹³ Zob. J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Płaczkowska, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Gałęcki i in., red. T. Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 59-175.

¹⁴ Pierwsi twórcy „przełomu lingwistycznego”: Herder i Humboldt, podkreślali twórczą zdolność mówiącego. „Najbardziej szkodliwy wpływ na wszelkie bardziej interesujące studia językowe wywarł ciasny pogląd, jakoby język powstał na mocy konwencji i jakoby słowo nie było niczym innym, jak tylko znakiem istniejącej niezależnie od mówiącego rzeczy albo takiegoż pojęcia. [...] Słowo jest oczywiście o tyle znakiem, o ile używa się go zamiast rzeczy lub pojęcia, wszelako ze względu na swój sposób powstawania i swe oddziaływanie stanowi ono osobną samodzielną istotę, indywiduum; suma wszystkich słów – język – to świat leżący pośrodku, między światem

myślowym przygotowanym przez przełom kopernikański Kanta, umożliwiły postawienie pytania źródłowego: Czym (kim) jest człowiek, skoro działa jako wolny i świadomy podmiot poznający, dysponujący możliwościami poznawczymi, które twórczo objawia w mowie?¹⁵

Pytanie to znalazło rozwinięcie w równolegle pojawiających się nowych koncepcjach sztuki, powstających między innymi w szkole jenajskiej, ujmujących działalność artystyczną nie jako naśladowanie natury, pięknych wzorów czy zastosowanie reguł, lecz jako domenę twórczości, zwłaszcza twórczości geniusza. Romantyczny akt twórczy ujmuje się najczęściej jako ekspresję, lecz jest on czymś zupełnie różnym od nieskrępowanego wyrazu emocji. W romantycznej refleksji o sztuce uparcie powraca postulat łączenia wnętrza z zewnątrz, czy też – jak to ujmowano – przekładu księgi wewnętrznej na zewnętrzną lub odpowiedniości mikrokosmosu i makrokosmosu. Postulat ten miał kluczowe znaczenie dla rozumienia sztuki, ale też dla rozumienia poznania, które – jak to widziano na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia – dokonuje się w akcie twórczym, będącym zarazem aktem poznawczym. Zarówno Kant, jak i Schelling oraz Hegel wkomponowali refleksję o sztuce w swoje wielkie systemy, przyznając estetyce pierwszorzędą rolę w postawieniu zagadnień możliwości poznania i tożsamości podmiotu. Podmiot twórczy czerpał w ich przekonaniu z poznania wewnętrznego, współistniejącego jednak z poznaniem zewnętrznym i poszukującego sposobu wyrazu tego, co wewnętrzne, w zewnętrznych formach, wśród których uprzywilejowaną pozycję miała mowa, istniejąca także jako mowa poetycka. W wieku dziewiętnastym i dwudziestym refleksja o mowie ludzkiej, eksplorowana wcześniej w filozofii, estetyce, krytyce literackiej i w poetykach normatywnych, znalazła nowe, bardzo istotne artykulacje w nauce o literaturze oraz w rozwiniętej naukowo sztuce interpretacji. Różne ujęcia metodologiczne, wśród których pochodząca

jawiącym się poza nami a tym, który działa w nas. Język opiera się oczywiście na konwencji o tyle, o ile wszyscy członkowie narodu rozumieją się nawzajem, ale poszczególne słowa powstają przede wszystkim z naturalnej intuicji mówiącego i są rozumiane przez podobną naturalną intuicję odbiorcy”. W. v o n H u m b o l d t, *Lacjum i Hellada, czyli rozważania o starożytności klasycznej*, w: tenże, *O myśli i mowie: Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, wybór E.M. Kowalska, tłum. E.M. Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 89n. Por. Z. K o p c z y Ń s k a, *Język a poezja: Studia z dziejów świadomości językowej i literackiej oświecenia i romantyzmu*, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 176-198; B. A n d r z e j e w s k i, *Przyroda i język: Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa-Poznań, PWN 1989, s. 39-48; A. B o g u s ł a w s k i, E. D r z a z g o w s k a, *Język w refleksji teoretycznej. Przekroje historyczne*, Katedra Lingwistyki Formalnej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, t. 1, s. 189-192. Zob. A. B o g u s ł a w s k i, *Z dziejów ogólnej teorii języka. Glosa w sprawie puścizny Humboldta i puścizny de Saussure’a*, „Linguistica Copernicana” 17(2020), s. 29-39.

¹⁵ Zob. M. S a g a n i a k, *Mistyka i wyobraźnia. Słowackiego romantyczna teoria poezji*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2000, s. 57-128 (rozdz. 2, „Paradygmat wyobraźni. Refleksja o języku i literaturze na przełomie wieku XVIII i XIX oraz w dobie romantyzmu”).

między innymi od de Saussure'a myśl strukturalistyczna (przeciwstawiana najczęściej psychoanalitycznej, fenomenologicznej, hermeneutycznej i dekonstrukcjonistycznej) wciąż należy do najbardziej nośnych, oferują różne instrumentaria pojęciowe i założenia antropologiczne i epistemologiczne.

MIĘDZY STRUKTURALIZMEM A HERMENEUTYKĄ

Szczególne miejsce wśród istotnych tu nurtów myślowych zajmuje refleksja Friedricha D.E. Schleiermachera, wielkiego odnowiciela hermeneutyki w wieku dziewiętnastym, o którym badacz jego twórczości Manfred Frank tak mówił w serii wykładów poświęconych późnej fazie strukturalizmu: „Na przykład jest faktem mało znanym, ale prawdziwym, że pojęcie struktury, w swoim nowoczesnym, czy też [...] specyficznym francuskim ujęciu zaczęło być wykorzystywane jako termin filozoficzny przez teoretyka wczesnego romantyzmu: teologa, filozofa i filologa Friedricha Schleiermachera. Przez pojęcie struktury Schleiermacher rozumiał system relacji między elementami, które [...] czerpią swój sens z jednoznacznej różnicy wobec wszystkich innych elementów. Zdaniem Schleiermachera, taki system różnic stanowi o porządku, jaki spotykamy nie tylko w języku, ale także w kulturze, społeczeństwie, ekonomii i prawie, słowem: we wszystkich systemach intersubiektywnej komunikacji. Chociaż mój opis jest dość powierzchowny [...] są to dokładnie te same aspekty, które zostały ponownie odkryte i opracowane za pomocą znacznie bardziej precyzyjnych narzędzi w nowoczesnej lingwistyce i analizie dyskursu, uprawianych we Francji na gruncie myśli de Saussure'a. Zaskakujące i trudne do uwierzenia jest, że o Schleiermacherze mówi się tylko jako o założycielu «hermeneutyki wczucia», przeceniając subiektywny aspekt rozumienia, a zaniebując strukturalne i historyczne aspekty ujęcia przezeń interpretacji. Bezpośrednim uczniom Schleiermachera strukturalna interpretacja była znana; znali ją Simmel, Heidegger, Bultmann, Ricoeur, a została niemal całkowicie zapomniana przez Gadamera i jego szkołę”¹⁶.

Istotna jest dla mnie w tym ujęciu łączność aspektów myślenia o mowie, które często bywają rozdzielane i opisywane w obrębie dwu różnych metodologii: strukturalizmu i hermeneutyki, która (w ujęciu jej czołowych dwudziestowiecznych przedstawicieli: Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera) nie posługuje się pojęciem struktury i preferuje inną metodę myślenia o tekście.

¹⁶ M. Frank, *What Is Neostructuralism*, tłum. S. Wilke, R. Gray, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 8 (tłum. fragm. – M.S.). Manfred Frank jest również badaczem myśli kręgu jenajskiego, którą ukazuje jako przełomową refleksję filozoficzną, wychodzącą od postulatu bezzakończoności (zob. tenże, *The Philosophical Foundation of Early German Romanticism*, tłum. E. Millan-Zaibert, State University of New York Press, Albany 2004).

Tymczasem, jak pokazują pisma Schleiermachera, tekst literacki, ujmowany na sposób hermeneutyczny, również może być widziany jako swego rodzaju struktura, aczkolwiek tylko jednorazowa, wyodrębniająca się w konkretnej wypowiedzi i niemożliwa do przeniesienia poza nią, a zatem w pewnej swej części całkowicie idiomatyczna. Tego rodzaju łączność widzi w swoich tekstach poświęconych zagadnieniu interpretacji Janusz Sławiński, postulując przejście od myślenia o strukturze na poziomie analizy (czyli rozkładu nieznannej całości na znane elementy) – do myślenia o całości mającego charakter hermeneutyczny na poziomie interpretacji (jest to powrót do całości jako układu elementów niepowtarzalnych)¹⁷.

Patrzmy na tę kwestię na razie wyłącznie od strony interpretatora tekstu. Przyjmijmy, iż rzeczywiście ma on zdolność przejścia od elementów sobie znanych (na przykład leksemów w ich „słownikowych”, tj. zapisanych w systemie langue znaczeniach) do elementów nieznanach, czyli leksemów w ich znaczeniach wynikających z samej struktury konkretnego tekstu. Może on zrozumieć coś, co – mówiąc swobodnie – nie jest po prostu aplikacją reguł systemu, lecz poza nią wykracza. Janusz Sławiński uważa strukturę tekstu za „parole naśladową *langue*”¹⁸, to jest za strukturę, która zawiera relacje i wytwarza elementy inne niż należące do struktury langue, ponieważ uobecnia się w niej p o r z á d e k n a d d a n y, obejmujący dodatkowe relacje między elementami. Struktura konkretnej parole jest zatem zdolna do przenoszenia znaczeń nieobecnych w systemie języka. Zdeklarowani strukturaliści uważają strukturę tekstu na silniejszą od struktury systemu (langue), inaczej bowiem nigdy nie dałoby się powiedzieć niczego, co już nie zostało powiedziane.

Janusz Sławiński nigdy jednak nie postawił pytania, skąd się bierze zdolność człowieka do wytwarzania i rozumienia tak wytworzonej struktury. Zadajmy je teraz. Na czym zasadza się zdolność do wytworzenia struktury innej, bogatszej

¹⁷ W pięciu artykułach Janusza Sławińskiego tworzących tom *Miejsce interpretacji* (zob. J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006), pisanych w latach 1974, 1976, 1987, 1995 i 1998, wyraźnie widać stopniowe zbliżanie się tego badacza do hermeneutyki. Szerzej na ten temat por. M. S a g a n i a k, *Strukturalizm. Pytania otwarte* Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa, 2016, s. 137-144. W pracy tej rozpatruję wewnętrzne napięcia i dynamizm myśli teoretyków literatury pracujących w Instytucie Badań Literackich PAN: Janusza Sławińskiego, Aleksandry Okopień-Sławińskiej, Michała Głowińskiego i Kazimierza Bartoszyńskiego. Osobny rozdział poświęcam ujęciu struktury przez Sławińskiego (zob. tamże, s. 95-136), który przenosi je również do badań historii literatury, wprowadzając pojęcie tradycji jako projekcję synchronii w diachronię. Zupełnie inaczej – od strony socjologii literatury i konstrukcji dyskursu – rozpatruje polski ruch strukturalistyczny Dominik Lewiński (zob. D. L e w i ŋ s k i, *Strukturalistyczna wyobraźnia meta-teoretyczna. O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku*, Universitas, Kraków 2004). Zob. też: *Strukturalizm w Europie Wschodniej. Wizje i rewizje*, red. D. Ulicka, W. Bolecki, Warszawa, IBL PAN 2012.

¹⁸ J. Sławiński, *Wokół teorii języka poetyckiego*, w: tenże, *Prace wybrane*, t. 2, *Dzieło – język – tradycja*, Universitas, Kraków 1998, s. 86.

i bardziej złożonej niż ta, która wynika z zastosowania reguł funkcjonujących w *langue*? Na czym polega możliwość nadawania poszczególnym leksemom znaczeń, których nie mają one w systemie języka? Na czym – w końcu – polega możliwość rozumienia przez odbiorcę owej nowej, jednorazowej struktury? Możliwości te nie mogą być skutkiem znajomości *langue*, ponieważ system ten poniekąd przekraczają, a zatem muszą wynikać z *langage* jako podstawy, która pozwala na zaistnienie zarówno *langue*, jak i *parole*.

Czym zatem jest tajemnicza zdolność *langage*? Nie jest ona niczym innym niż tym, co jako rezultat ukazuje się pod postacią *langue* (jako system) i jako *parole* (jako korzystanie z systemu). W wypowiedzi poetyckiej obie strony *langage* ukazują się jako połączone i współdziałające, a zatem w swojej istocie *langue* to zdolność do konstruowania wszelkich kategorii językowych, zdolność jednak przejawiająca się tylko w *parole*, konkretnym zdarzeniu mownym. Dlatego poniekąd słusznie twierdzili twórcy romantyczni, powtarzając myśl Giambattisty Vica i podążając za Herderem i Humboldtem, że pierwotną formą wypowiedzi była wypowiedź poetycka. Wynika ona wprost z potencjalności cechującej *langage*, pozwala uchwycić pewnego rodzaju stan, który teoretycy romantyczni nazywali poetyckim, i ukazać zdarzenie mowne jako w nim istniejące, doprowadzone za pomocą języka do jasności i ukazane innemu człowiekowi. Jednakże potencja *langage*, tak wyraźnie uobecniający się w wypowiedzi poetyckiej, jest stale obecna, towarzyszy każdej *parole*, ponieważ każde użycie reguł języka może być w swej istocie jednorazowe i twórcze.

Rozumiem to zjawisko następująco: zawsze płynny, wielowarstwowy, wyjściowo być może zupełnie nieustrukturuowany lub słabo ustrukturuowany strumień myśli i wrażeń (celowo nie nazywam go strumieniem świadomości) dookreśla się w formach, które są częściowo przywoływane z systemu języka, a częściowo wynajdywane w konkretnej wypowiedzi. W tym kontekście szczególnie chciałabym zwrócić uwagę na fakt, zgodny zarówno z romantycznym myśleniem o istocie mowy ludzkiej, jak i z myśleniem Sławińskiego o *parole* naśladującej *langue*, a mianowicie że zgodnie z poglądami de Saussure'a wszystkie wyrażenia języka użyte w danej wypowiedzi zyskują znaczenie właśnie w niej. Nie widział on zasadniczej różnicy między tak zwanym wyrażeniem dosłownym a wyrażeniem metaforycznym. Każde wyrażenie uważał za do pewnego stopnia metaforyczne, a zatem dookreślające się w konkretnej wypowiedzi, ponieważ i ona jest strukturą, czyli siecią podobieństw i różnic.

W myśleniu tym dochodzi do przewyciężenia ostrego rozróżniania hermeneutyki i strukturalizmu. Owa zdolność mówiącego do wytwarzania układu elementów, w którym powstają znaczenia, po raz pierwszy opisana na gruncie niemieckim przez Schleiermachera, jest właśnie zdolnością językową (szerzej: semiotyczną) człowieka. Na tę samą zdolność – jak sądzę – wskazują w dziełach wienastowiecznej filozofii niemieckiej Herder i Humboldt, a na początku

wieku dwudziestego językoznawca Ferdinand de Saussure. Zdolność tę należy pojmować jako twórczą.

W STRONĘ DOŚWIADCZENIA

Czy da się jeszcze coś powiedzieć o langage?

Zdolność tę – jak sądzi de Saussure, wpisując się tym twierdzeniem w długą tradycję filozoficzną – należy pojmować jako powiązaną ze świadomością. Bez języka strumień myśli i wrażeń pozostawałby wewnątrznie słabo uporządkowanym pasmem rozmaitych wrażeń.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że dźwięki są dla de Saussure’a materia, w której przejawiają się formy akustyczne, to widzimy wyraźniej, że współistniejący z formami akustycznymi strumień myśli (a mogłyby to być jakieś inne formy, niekoniecznie akustyczne) zyskuje w nich artykulację. Co to znaczy? Właśnie dzięki językowi roumianemu jako system, a także dzięki każdemu aktowi mowy, niewyraźny strumień myśli i wrażeń uzyskuje klarowność. O tym – w moim przekonaniu – mówi słynny fragment *Kursu...* ukazujący dwa strumienie: dźwięków i myśli, jako wzajemnie się dookreślające¹⁹. Zaiste, zdolność językowa ma niezwykłą własność: wiąże dwa nieuformowane zjawiska w zjawisko uformowane, nadając mu strukturę, a dzięki niej znaczenie.

Ową niezwykłą zdolność można uchwycić jedynie pragmatycznie, jako realizującą się w wypowiedzi, wedle zasad postulowanej, lecz nienapisanej przez de Saussure’a trzeciej części nauki o języku, to jest pragmatyki. Zdolność ta może zatem zostać uchwycona tylko w związku z doświadczeniem człowieka. Należy ją zarazem – jak już powiedzieliśmy – uchwycić jako wynikającą ze stałej potencjalności lub jako tę właśnie stałą potencjalność. Czym jednak ona jest, jak jest osadzona we władzach poznawczych człowieka, tego de Saussure nie objaśnia. Odpowiedzi trzeba poszukać gdzie indziej.

POLE BADAŃ OTWARTE PRZEZ HUSSERLA

Cóż może być ową stałą potencją i jak związać z nią świadomość? Dla przykładu podajmy rozwiązanie Platona, który łączył świadomość z możliwością bezpośredniego ujmowania umysłem czystych pojęć, rozumianych jako niezależne idealne byty. W ujęciu Platona system tożsamości i różnic jest już dany, świadomość ma zdolność do jego bezpośredniego uchwycenia, a język do jego bezpośredniego ujęcia w swoich formach. Jak już wspominaliśmy,

¹⁹ Por. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, s. 120, rys. 10.

w historii filozofii podano wiele innych rozwiązań, za którymi stoją określone założenia epistemologiczne lub ontologiczne. Czy istnieje jednak możliwość postawienia kwestii natury owej zdolności językowej (langage) bez odwoływania się do założeń epistemologicznych i ontologicznych?

Możliwości takiej poszukam w obrębie refleksji filozoficznej, w której zwykle nie jest ona poszukiwana, a mianowicie w obrębie filozofii Edmunda Husserla²⁰, wychodzącej od doświadczenia.

Zdolność świadomości do posługiwania się mową będę tu traktować jako rodzącą się w polu doświadczenia wraz z doświadczeniem, a mówiąc precyzyjniej: jako twórczy sposób obróbki doświadczenia. Postaram się zatem pokazać, że langage jest zdolnością ujawniającą się w działaniu, a zarazem twórczą i t r a n s c e n d e n t a l n ą. Transcendentalność będę tu traktować nieco inaczej niż czynili to Franz Brentano i Edmund Husserl, to znaczy będę w niej widzieć taką zdolność do wyjścia poza granice „ja”, która może być realizowana w różny sposób i która – podobnie jak inne tożsamości i różnice – jest także konstruowana.

Dla kogoś, kto – podobnie jak ja – pragnie badać pole doświadczenia, które ukazuje langage, szczególnie cenne okazują się nurty w rozwoju filozofii, refleksji o sztuce i refleksji o języku badające sferę, w której ma miejsce twórcza aktywność językowa (nie nazwę tej sfery świadomością, jest ona bowiem szersza od świadomości). Badań tego rodzaju nie można prowadzić w obszarze psychologii, lecz trzeba to czynić na sposób fenomenologiczny – jako poszukiwanie epistemicznych podstaw twórczej aktywności językowej. Ukazuje się wtedy aktywność pewnej władzy człowieka, nieujętej jeszcze siecią pojęć, która – wyrażę tę kwestię paradoksalnie – w wyniku własnej swej aktywności staje się świadomością.

Poszukiwania tego rodzaju można prowadzić właśnie w obrębie refleksji Husserla, która powstała zasadniczo w innym celu, lecz ma tę własność, że eksploruje sferę doświadczenia w warunkach zawieszenia (gr. *epoche*) sądów i zawartych w nich pojęć²¹. Refleksja Husserla i całej szkoły fenomenologicznej stanowi ważny punkt, w którym pojawia się szansa na postawienie pytania o związek języka z doświadczeniem – i to bez względu na fakt, że sam Husserl nie zajmował się tą kwestią. Nie zajmował się zaś nią, ponieważ badał kwestie pierwotniejsze od języka i logicznie wcześniejsze od pojęć, a nawet od tego, co dziś nazywamy schematami poznawczymi.

²⁰ W inny sposób porównuje myśl de Saussure’a z fenomenologią Jan Kajfosz (zob. J. K a j f o s z, *Od struktury do dyskursu, czyli fenomenologiczne czytanie Saussurowskiej koncepcji języka*, w: *Kurs na Ferdynanda de Saussure’a*, red. A. Grzegorzcyk, A. Kaczmarek, K. Machtyl, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017).

²¹ Badacze podkreślają niekiedy że po zawieszeniu sądów Husserl w dalszym ciągu prowadzi swoje rozważania, posługując się językiem, który implikuje różne sądy. Zarzut ten jest tylko częściowo słuszny, co pokażę w dalszej części wywodu.

W *Medytacjach kartezjańskich* oddzielenie „ja” od „nie-ja” (przybierające najpierwotniejszą formę oddzielenia strony noetycznej od noematycznej) dokonuje się dzięki możliwości rozróżniania i porównywania własnych aktów – w stadium, w którym nie istnieje jeszcze świadomość jako odrębna część, wyraźnie oddzielona od swoich aktów. W analizie, którą prowadzi Husserl, docelowo chodzi o obronę istnienia realnego świata; opis ten jednak ma także bardzo istotny aspekt językowy, któremu twórca fenomenologii nie poświęcał uwagi. W stadium nierozróżniania wskazanych wyżej dwóch aspektów każdego aktu nie mógłby powstać język, powstaje on dopiero, gdy aspekty te ukazują się jako względnie rozdzielone, to jest wtedy, gdy coś, co nazywamy świadomością, a co jeszcze nią nie jest, lecz może się nią stać, odnosi się do swoich własnych aktów. Gdyby nie ta zdolność, która poprzedza wszelką możliwą kategorię poznawczą i wszelkie możliwe pojęcie, nigdy nie zaistniałby język, który kształtuje się już w polu, gdzie dochodzi do porządkowania doświadczenia. „Konsekwentna realizacja redukcji fenomenologicznej pozostawia nam więc po stronie noetycznej otwartą nieskończoną przestrzeń czystego życia świadomości, a po stronie jego noematycznego korelatu – domniemany świat jako taki”²² – pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*. Dwadzieścia stron dalej zajmuje się kwestią, jak w owej domniemanej przestrzeni świata jako takiego dochodzi do konstytucji (domniemanego) przedmiotu jako czegoś, ku czemu świadomość kieruje się intencjonalnie, to znaczy nie jako do czegoś, co jest jej wytworem, ale jako do czegoś, co się znajduje poza nią, na zewnątrz niej: „O każdy uzyskany wedle tej nici przewodniej typ, o jego noetyczno-noematyczną strukturę można zapytywać, można go systematycznie odsłaniać i wykazywać co do odpowiadających mu odmian strumienia intencjonalnego, co do jego typicznych horyzontów i tego, co w nich implikowane itd. [...] Okazuje się, że odmiany te, choćby były nie wiadomo jak płynne i nieuchwytnie w swych ostatecznych elementach, nie są jednak czymś dowolnym. Są one stale związane pewną typiką własnej struktury”²³. Husserl opisuje tu pracę, która prowadzi do ukonstytuowania się przedmiotu – jako takiego – a także jako tego konkretnego przedmiotu. Praca ta polega na wynajdywaniu tożsamości w szeregu różnych przejawów tego samego przedmiotu. Owe różne przejawy podlegają porównywaniu i typizacji, co w końcu prowadzi do odsłonięcia struktury przejawiania się przedmiotu materialnego, identycznej w przejawianiu się każdego możliwego przedmiotu. Podobnie można odróżnić różne typy przedmiotów przejawiające się w różnych strukturach. Również i po stronie noetycznej możliwe jest wyróżnienie struktur różnych stanów i przeżyć, określanych jako stany świadomości. Podobnie rzecz się ma z odróżnianiem

²² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PIW, Warszawa 1982, s. 53.

²³ Tamże, s. 74n.

własnego ciała, a także ciał innych ludzi, a ostatecznie z przyznaniem im pewnych własności (na przykład świadomości), które przypisuje się samemu sobie. Ujawniająca się tu zdolność, opisywana przez Husserla jako zdolność do rozpoznawania typów struktur własnych aktów (rozumianych fenomenologicznie, nie zaś psychologicznie) jest – jak sądzę – ściśle skorelowana – jeśli nie tożsama – ze zdolnością językową, którą de Saussure opisał jako langage. Owo porządkowanie doświadczenia i wyłanianie struktur może jednak zachodzić na różne sposoby, dlatego też istnieją różne języki (langue).

Człowiek zawsze może sięgnąć niejako bezpośrednio do potencji langage i na tym właśnie zasadza się zarówno doświadczenie nazwane przez Hegla pierwotnie poetyckim, jak i doświadczenie fundujące nową bezzałożeniową filozofię, której przed Husserlem poszukiwała szkoła jenajska. Sądzę, że doświadczenie to może fundować różnie ukształtowane „ja” – jeśli rozumieć „ja” jako ugruntowany w języku i w świadomości korelat różnych świadomych aktów. Romantykom ze szkoły jenajskiej, podobnie jak później Adamowi Mickiewiczowi czy Juliuszowi Słowackiemu, chodziło o nową konstrukcję podmiotu zdolnego do dokonywania aktów innych niż te, które zakładała oświeceniowa cywilizacja rozumu, łącząca podmiotowość przede wszystkim ze świadomością. W okresie romantyzmu określano tę nową podmiotowość jako actus. Zawiera ona w sobie pierwotne doświadczenie własnej tożsamości.

MÓWIĄCY PODMIOT JAKO ACTUS

Aby właściwie uchwycić zagadnienie langage jako pewnej zdolności powiązanej z działalnością i wyłanianiem się świadomości, poprzedzimy te rozważania passusem, w którym – podążając głównie za badaniami Zygmunta Łempickiego²⁴ i Manfreda Franka²⁵ – postaramy się uchwycić ów czynnościowo rozumiany podmiot (actus) i powiązane z nim formy istnienia i wyłaniania się świadomości.

Otóż nigdy nie mogłaby zaistnieć opisana przed chwilą praca wyłaniania się dwóch aspektów doświadczenia: świata i świadomości, gdyby nie owa

²⁴ Zygmunt Łempicki opisał to zjawisko na podstawie twórczości Shaftesbury’ego, ukazując jego pisma jako założycielskie dla tradycji romantycznej (por. Z. Ł e m p i c k i, *Shaftesbury a irracjonalizm. Przyczynek do historii stylu nowszej filozofii*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, PWN Warszawa 1966, s. 253).

²⁵ Owo pierwotne, bezpojęciowe zjawisko poczucia tożsamości „ja” było wielokrotnie opisywane przez Manfreda Franka, jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów podmiotu. Frank ukazywał je przede wszystkim na gruncie filozofii Schellinga, ale także w aspekcie doświadczenia czasu i w płaszczyźnie refleksji o sztuce oraz literaturze. Nie mogąc tu zreferować bardzo rozwiniętej i wielowątkowej refleksji Franka, przeniosę jego podstawową myśl od razu w interesujące nas w tej chwili pole badawcze, wytworzone przez Husserla.

wyjściowa jedność „ja” ze wszelkimi aktami, także tymi, które kończą się świadomie zarysowanymi aktywnościami (gr. *ergon*) wykorzystującymi język, na przykład powstaniem utworu poetyckiego czy też rozprawy naukowej. We wszystkich tych aktach „ja” pozostaje tożsame z samym sobą, bez względu na rezultat swoich czynności, a nawet – o ile można się tak wyrazić – przed ich podjęciem. Podstawowym sposobem istnienia „ja” jest bowiem bezpośrednia świadomość siebie²⁶, jak ją nazywa Frank, świadomość samego siebie. Pozostaje ona zrębem wszystkich świadomych aktów, w których owa pasywna jakość „ja” okazuje się tożsama (choć nie identyczna) z różnego rodzaju aspektami świadomymi, możliwymi do uzyskania w rozmaitych aktach. Dlatego można prawomocnie twierdzić, że „ja” nie tworzy siebie, wytwarzając jakiegokolwiek pojęcie siebie ani też opisując się, opowiadając o sobie czy nawet przeciwstawiając się czemuśkolwiek, co zdoła od siebie wyodrębnić, lecz jest zawsze tożsame samo z sobą we wszystkich swoich aktach, także tych, z których rodzi się konstytucja „ja” i świata zewnętrznego – to jest, mówiąc językiem sztuki romantycznej: w których dochodzi do rozdzielenia wnętrza i zewnątrz, przy czym zawieszenie tego rozdzielenia jest zawsze możliwe. Porównując tę myśl z koncepcjami słynnego językoznawcy szwajcarskiego, możemy powiedzieć, że powstanie słowa „ja” i wszelkich innych pojęć (jeśli „ja” jest pojęciem), jak również konstrukcji gramatycznych, czyli powstanie języka, jest efektem owej zdolności do czynienia rozróżnień własnych aktów. Zdolność tę pojmuję jako podstawę de Saussurowskiej *langage*, która – wedle rozumienia de Saussure’a – zawsze pozostaje czynna i towarzyszy każdej *parole*.

TRANSCENDENTALNOŚĆ JAKO POTENCJA

Dokonane przez Husserla analizy ukazują, że człowiek ma zdolność do gospodarowania swoim doświadczeniem po zawieszeniu wszelkich możliwych sądów i po zawieszeniu wszelkich możliwych rozróżnień. Nie pozostaje bezbronny. Posługując się językiem tego filozofa, można powiedzieć, że człowiek ma zdolność do czynienia użytku z tego, co nazywamy *noeżą*. *Noeża* może prowadzić do wyłonienia się świadomości i przeciwstawienia jej przedmiotu jako od świadomości niezależnego, co wykazuje Husserl w *Badaniach logicznych*²⁷ i co następnie powtarza w *Medytacjach kartezjańskich*. Pokazuje, że ze względu na zdolność do rozróżniania aktów, wyodrębniania

²⁶ Por. M. Frank, *Model refleksowy i model spostrzeżeniowy*, w: tenże, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 61n.

²⁷ Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006; tenże, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000; tenże, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 2, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.

ich typów, dzięki zdolności do rozróżnienia – z jednej strony aktu i jego przedmiotu, a z drugiej przedmiotu i jego przejawu w świadomości – konstytuuje się cały złożony świat zewnętrzny jako niezależny od świadomości. Konstytuuje się także świadomość jako pewna strona wszystkich aktów, różna od obiektów, które ujmuje, jako intencjonalna, to jest zdolna do uchwycenia tego, co nie jest nią samą. Husserla interesują jedynie te możliwe aspekty działania w obrębie noezy, ponieważ zależy mu na powrocie do realnie istniejącego świata, który można by nazwać zewnętrznym. Całe jego myślenie jest bowiem skierowane przeciwko tej postaci psychologizmu, która polega na traktowaniu wszystkiego, co znajduje się w świadomości, jako od niej zależnego (mamy wówczas do czynienia z subiektywizmem) lub nawet w niej tylko zamkniętego (mówimy wówczas o solipsyzmie), bez dostępu do czegokolwiek, co znajduje się poza nią. Wiemy też, że program Husserla skierowany jest także przeciwko skrajnemu relatywizmowi, w którym własności konstytuowanych obiektów świata zewnętrznego (a także obiektów matematycznych i logicznych) zależne są od czynności podmiotów należących do tej samej społeczności, na przykład społeczności językowej.

Nas jednak w rozmyślaniach Husserla interesuje przejawianie się langage jako zawsze istniejącej możliwości powstania języka. Wydaje się, że to właśnie badania Husserla otwierają pole do analiz działania świadomości pracującej jeszcze bez języka i bez żadnych gotowych kategorii. Spójrzmy raz jeszcze na noezę z tego właśnie punktu widzenia i przeprowadźmy pewnego rodzaju eksperyment myślowy, przenosząc projekt Husserla w nieco inne środowisko pojęciowe.

Gdyby badania tego filozofa mogły być znane grupie jenańskiej, a także Hegłowi i twórcom romantycznym, zauważyliby oni zapewne inną możliwość. Sugerowaliśmy już, że z gospodarowania tym, co Husserl nazwał noezą, może wynikać powstanie mowy, która określana jest jako poetycka (przy rozumieniu tego terminu na sposób romantyczny). Mowa poetycka powstaje zawsze wtedy, gdy świadomość nie pracuje nad wyraźnym oddzieleniem aktu od jego przedmiotu, wyznaczając inną granicę między tym, co nazywa się wnętrzem, a tym, co nazywa się zewnętrzem, czyli między tym, co nazywamy doświadczeniem wewnętrznym, a tym, co nazywamy doświadczeniem zewnętrznym. Wyznaczenie tej granicy zależy jednak od czynności świadomości i może się różnie manifestować w różnych aktach mowy.

WYOBRAŻENIE PIERWOTNIE POETYCKIE

Rozpatrzmy teraz tę sprawę na gruncie rozważań Hegla.

Jak sądzę, wyobrażeniem pierwotnie p o e t y c k i m nazwał Hegel ten właśnie typ poznania, który polega na przesunięciu granicy między doświad-

zeniem wewnętrznym a doświadczeniem zewnętrznym lub też – być może określenie to jest bardziej adekwatne – na innej konstrukcji rozróżnienia aktu i przedmiotu aktu, co można także ująć jako interpretację doświadczenia zewnętrznego w obrębie doświadczenia wewnętrznego. „Wyobrażenie poetyckie [...] wchłania w siebie całe bogactwo realnego zjawiska i umie połączyć je z wewnętrzną i istotną treścią rzeczy samej w sposób bezpośredni w pierwotną całość”. [...] jeśli proza ze swoimi wyobrażeniami nie powinna wychodzić poza sferę swej treści i poza abstrakcyjną prawdziwość, to poezja musi wciągnąć nas w inny element: w p r z e j a w i a n i e się samej treści”²⁸.

Proza, którą należy tu rozumieć jako przeciwieństwo poezji, ukazuje abstrakcyjną prawdziwość – odwołuje się do tego, co intersubiektywne, co jest treścią pojęć. „Wyobrażenie poetyckie” ma wchłonać całe bogactwo realnego zjawiska, czyli – o ile rozumiem Hegla – ująć dane zjawisko jako jednostkowe, niepowtarzalne, jedyne. Wyrażenie pierwotnie poetyckie ukazuje „wewnętrzną i istotną treść rzeczy samej”. Jak może się to dokonać? Według Hegla – poprzez ukazanie nie tyle samej treści, ile również jej p r z e j a w i a n i a się. Rozumiem tę myśl Hegla jako ujęcie tego, co jawi się jako obiektywne, ale zarazem zapośredniczone przez to, co subiektywne (by nadal używać wyrażen pochodzących od Hegla). Na gruncie prowadzonych tutaj rozważań określiłabym zaś owo ukazanie „przejawiania się treści” jako zanurzenie tego, co intersubiektywne, w innej sferze poznania, w sferze poznania wewnętrznego. Tylko tam może dojść do interpretacji całego bogactwa danego zjawiska, które – gdyby ujmowane było tylko władzami doświadczenia zewnętrznego – ukazałoby jedynie to, co wspólne wszystkim uczestnikom danej kultury, co zostało już rozpoznane i utrwalone w pewnych schematach myślenia i postrzegania, obecnych zwłaszcza w gotowych wyrażeniach językowych. Jedynie sfera poznania wewnętrznego jest wystarczająco bogata i wolna, by objąć coś jako jednostkowe i niepowtarzalne. W doświadczeniu takim podmiot (jaźń) wcale nie izoluje się od świata zewnętrznego, na przykład krajobrazu, lecz swobodnie łączy swoje wnętrze z zewnętrzem, tworząc szczegółną syntezę.

W świadomości wszystkie treści, pochodzące zarówno ze świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego – pierwotnie uzyskują ten sam status. Treści pochodzące ze świata zewnętrznego można przeżywać tak, jak gdyby były treściami wewnętrznymi, są one bowiem wprowadzane do tej samej świadomości, która gospodaruje treściami pochodzącymi z doświadczenia wewnętrznego. Wprawdzie – jak pokazał to Husserl – świadomość umie różnicować swoje własne akty i oddzielać to, co pochodzi z zewnątrz, od bodźców wewnętrznych, nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by czasowo lub w pewnej płaszczyźnie swe-

²⁸ G.W.F. H e g e l, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 334-339.

go funkcjonowania świadomość swobodnie łączyła treści wewnętrzne i zewnętrzne. Niezdefiniowane, nieobrobione jeszcze, niezobiektywizowane treści doświadczenia zewnętrznego okazują się wtedy niejako drugą stroną treści wewnętrznych.

Skoro bowiem zdecyduję się rzeczywiście potraktować konkretne doświadczenie jako jednostkowe i niepowtarzalne doświadczenie czegoś danego w całej nieskończonej złożoności rzeczy jednostkowych i zjawisk w tej jedynej chwili mojego życia wewnętrznego, to być może tym jednym zwrotem myśli *z m i e n i a m k w a l i f i k a c j ę t y p u p o z n a n i a*: z intersubiektywnego doświadczenia realnie istniejącej rzeczywistości – na doświadczenie poetyckie.

Powstające w ten sposób teksty literackie wyznaczają inną granicę między przeżyciem wewnętrznym a zewnętrznym, wprowadzając stan zwany poetyckim. Wierzone, że stan ów można przekazywać i że to właśnie on jest istotą poezji. Może się udzielać i przenosić na odbiorcę – jak rozumieli to romantycy – dzięki twórczym zdolnościom każdego czytelnika.

Wymienione sposoby gospodarowania noezą (można je roboczo nazwać różnymi ustruktrowaniami noezy) są pewnymi możliwościami, które ujmuję jako należące do langage. Owocują one zaistnieniem języka – pierwszy z nich nazywamy zwykle po prostu językiem, drugi – językiem poetyckim. Dyskusja na tym, który z nich jest pierwszy, pierwotniejszy lub ważniejszy, toczy się zawsze w pewnym kontekście badawczym i w określonym klimacie kulturowym. Być może najlepiej byłoby powiedzieć, że nie są to dwa różne języki ani nawet odmiany języka, lecz dwie różne strony tej samej aktywności, którą pragnę określać właśnie jako langage. Mamy tu do czynienia z tą samą możliwością, która może jednak zostać wykorzystana w różnych kierunkach. Sądzę, że każdej zwykłej wypowiedzi towarzyszy zarówno odniesienie do tego, co intersubiektywne, a więc ujawnienie się strony powszechnej langue (mówienie w „zwyczajny” sposób), jak i tego, co subiektywne, a zawsze towarzyszące obiektywizacji, co mogłoby utorować sobie drogę do mowy poetyckiej, lecz może też pozostać jako utajona strona parole (to coś, co de Saussure nazywał częścią góry lodowej ukrytą pod wodą).

Człowiek ma zatem zdolność do przesuwania zależności między doświadczeniem wewnętrznym a doświadczeniem zewnętrznym i obejmowania ich obu w różnych ujęciach – jest to jeden z podstawowych wymiarów langage.

POGLĄDY DE SAUSSURE’A A RELATYWIZM

Precyzyjne rozważenie koncepcji langage wypracowanej przez de Saussure’a pozwala postawić pytanie o wyznawany przez niego typ relatywizmu czy też subiektywizmu. Najpierw jednak warto rozjaśnić bardzo dziś rozmyte

pojęcie relatywizmu. Należy przede wszystkim zachować świadomość, że istnieją przynajmniej trzy płaszczyzny, na których (lub między którymi) można to pojęcie rozważać, a są nimi: ontologia, epistemologia i lingwistyka. Na przykład, aczkolwiek sposób istnienia bytu prawdopodobnie wpływa na sposób jego poznania, a ten z kolei na sposób wyrażania poznania w języku, nie ma żadnych powodów, by zakładać, jak się to czyni w różnych odmianach relatywizmu, kierunek odwrotny: wpływ języka na poznanie, a poznania na istnienie. Można przyjmować arbitralność wyrażen języka bez przyjmowania zależności poznania od wyrażen języka (jest to możliwe właśnie na gruncie myślenia de Saussure'a). Można też (jak czynił to Kant) przyjmować relatywizm kategorii poznawczych bez przyjmowania zależności samego bytu od kategorii poznawczych, którymi dysponuje człowiek (uznając istnienie niepoznawalnych „rzeczy samych w sobie”). Można też sądzić, że w żadnym ludzkim języku nie istnieje zestaw pojęć odzwierciedlający istoty bytów, nie wynika stąd jednak, byśmy nie byli w stanie zbliżyć się do ich poznania, między innymi rozbudowując i precyzując języki, którymi się posługujemy (ten rodzaj myślenia towarzyszył, jak się zdaje, Heideggerowi). Możliwe też, że prawidłowe poznanie nie polega na określaniu istoty rzeczy, lecz na ukazaniu ich płynności, zmienności i niejednoznaczności, co jednak także może zostać ujęte za pomocą jakichś kategorii i znaleźć wyraz w jakimś języku (to właśnie postuluje filozofia Heraklita). Jest też możliwe, że jako ludzie nie jesteśmy w stanie postrzegać bytu takim, jaki on jest, nic jednak stąd nie wynika dla samego bytu. Można w końcu przypuścić, że byt w ogóle jest niepoznawalny, jednak nie z powodu ubóstwa naszych władz poznawczych, lecz z jego natury.

W kwestiach lingwistycznych trzeba zaś odróżniać zagadnienie istnienia języka od zagadnienia sposobu jego przyswojenia (kompetencji językowej) i zagadnienia posługiwania się nim (w rozumieniu de Saussure'a: odróżniać *langage* od *parole*), a w kwestiach semantycznych trzeba odróżniać semantykę wyrażen języka od semantyki wypowiedzi (tę ostatnią de Saussure proponował ujmować w ramach pragmatyki językowej, nie zaś samego systemu). W związku z tym trzeba też rozróżniać znaczenie jednostki językowej w systemie (jak wiemy, de Saussure określa ją jako grę różnic) i znaczenie jednostki językowej użytej w wypowiedzi (de Saussure widzi ją zawsze od strony użytkownika, który nadaje każdemu słowu określony sens, zgodny ze swoim poznaniem fragmentu rzeczywistości, o którym mówi). Użytkownik odnosi też tę jednostkę języka do określonego fragmentu rzeczywistości, zapewniając swej wypowiedzi referencjalność. I w końcu trzeba odróżniać sposób definiowania znaczeń słów od samych tych znaczeń. Procedura definiowania nie musi odzwierciedlać natury samych znaczeń.

Jakiego rodzaju relatywizm proponuje zatem de Saussure?

Jego myśl – jeśli prawidłowo ją odtwarzam – kieruje się przeciw relatywizmowi w typie Sapira-Whorfa, ale także – jak sądzę – jest usytuowana opozycyjnie względem formacji, które zakładają obecność pewnych intersubiektywnie przyswojonych lub kolektywnie nabywanych struktur, na przykład natywizmu Chomsky’ego czy kognitywizmu.

Jeśli koncepcja de Saussure’a dotycząca natury langage jest prawdziwa, to wbrew rozpowszechnionym dziś mniemaniom żaden istniejący język etniczny nie jest ani „obrazem świata”, ani gotowym zestawem schematów wyznaczających percepcję i służących do wyrażania wszelkiego możliwego poznania, a tylko zorganizowanym społecznie sposobem wyrażania różnych rezultatów poznania, a także wyrażania nieskończonego szeregu uczuć, postaw, mniemań i innych stanów, mniej lub bardziej określonych.

Jak jest to możliwe? Tym, co sprawia, iż możliwe są nieskończenie liczne odmiany języka, a w nich wyrażenie nieskończenie licznych znaczeń, jest właśnie osadzenie langue w langage, to jest w samej mocy wytwarzania struktur poznawczych i – jeśli ktoś zechce myśleć w tym kierunku – także w mocy wytwarzania rozpatrywanych przez Chomsky’ego „wrodzonych” struktur poznawczych i analizowanych przez kognitywistów prototypów i schematów poznawczych. Przypuszczam, że nie ma powodu, by którykolwiek z nich rzeczywiście uważać za powszechny lub wrodzony. Opisana przez de Saussure’a zdolność językowa polega właśnie na odnajdywaniu podobieństw i różnic oraz utrwalaniu ich w formach gramatycznych i w semantyce wyrażen języka. Zdolność do wytwarzania tych form – nazwana przez de Saussure’a „langage”, a przez Schleiermachera określana jako „energeia”, dana jest człowiekowi razem ze zdolnością doświadczenia. Dodajmy nawiasem, że nawet idee „wrodzone” traktowane są przez Platona jako przyswojone w efekcie szczególnego doświadczenia bezcielesnej duszy, która przed narodzeniem w ciele preegzystowała w świecie idei.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że dwie odmiany doświadczenia, opisywane jako wewnętrzne i zewnętrzne, ze sobą współistnieją. Ich rozdzielenie dokonuje się między innymi dzięki językowi – jest wynikiem działania siły zwanej świadomością, o czym była mowa wyżej na przykładzie medytacji Husserla. Z pracy nad doświadczeniem w obu jego aspektach wyłania się także świadome „ja”, którego zrębem jest jednak „bezszczelinowa”, nierefleksyjna i bezpojęciowa świadomość samego siebie, opisywana przez Schellinga i analizowana przez Manfreda Franka.

Żaden człowiek nie jest zatem więźniem żadnego języka, rozumianego czy to jako język etniczny, czy to jako określony zestaw schematów, kategorii czy pojęć, funkcjonujący jako odmiana języka. To aspekt myślenia de Saussure’a, który można określić jako antyrelatywistyczny. Każdy człowiek jest bowiem wyposażony w langage, to jest w daną jemu właśnie zdolność do „obróbki”

własnego doświadczenia i do wypracowywania nowych kategorii. Ta sama zdolność sprawia, że rozumiemy innych ludzi, którzy – podobnie jak my – przyswoili sobie różne elementy doświadczenia zbiorowego, lecz – również podobnie jak my – wpisują je w obręb własnego doświadczenia, dla którego znajdują idiomatyczne środki wyrazu. Indywiduum rozumie indywiduum jako indywiduum. Na gruncie parole mamy tu do czynienia z czymś, co można by nazwać subiektywizmem, danym jednak wraz z możliwością spotkania na gruncie langage i na gruncie rzeczywistości.

Jak się to wszystko ma do sporu o status pojęć języka, na przykład do sporu realizmu pojęciowego z relatywizmem, do starego sporu o uniwersalia, do sporu o idee wrodzone czy o język semantyczny? W odpowiedzi na to pytanie stawiam tezę dotyczącą istoty langage i jej filozoficznych implikacji, która może się wydać paradoksalna. Poglądy de Saussure’a, a zwłaszcza wprowadzenie kategorii langage, czynią niektóre ze starych sporów bezprzedmiotowymi, innych zaś nie dotyczą. Otóż z tez de Saussure’a, podobnie jak z tez Schleiermachera dotyczących natury langage, nic nie wynika dla myślenia o naturze świata. Tezy te nie przesądzają niczego w obrębie starych sporów epistemologicznych. Ani langue – jako funkcjonujący język – a tym bardziej langage, nie jest systemem kategorii i pojęć, w który wpisane są jakiekolwiek tezy ontologiczne czy epistemologiczne. Langage – jako czysta potencja – nie funduje sama z siebie żadnych operacji poznawczych. Choć towarzysząc jako potencja wszystkim stanom i działaniom człowieka, nie opuszcza go ani na chwilę, langage – jako potencjalny system tożsamości i różnic – daje możliwości i o niczym nie przesądza.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Andrzejewski, Bolesław. *Przyroda i język: Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*. Warszawa and Poznań: PWN, 1989.
- Bogusławski, Andrzej. “Z dziejów ogólnej teorii języka: Glosa w sprawie puścizny Humboldta i puścizny de Saussure’a.” *Linguistica Copernicana* 17 (2020): 29–39.
- Bogusławski, Andrzej, and Ewa Drzazgowska. *Język w refleksji teoretycznej: Przekroje historyczne*. Vol. 1. Warszawa: Katedra Lingwistyki Formalnej Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Danielewiczowa, Magdalena. *Dosięgnąć przedmiotu: Rzecz o Ferdynandzie de Saussurze*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2016.
- Derrida, Jacques. “Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych.” Translated by Monika Adamczyk. *Pamiętnik Literacki* 77, no. 2 (1986): 251–67.

- Drzazgowska, Ewa. "Stosunek języka do rzeczywistości pozajęzykowej u Ferdinanda de Saussure." *Przegląd Humanistyczny* 57, no. 5 (2013): 27–37.
- Frank, Manfred. "Model refleksowy i model spostrzeżeniowy." In Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Translated by Zbigniew Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002.
- . *The Philosophical Foundation of Early German Romanticism*. Translated by Elizabeth Millan-Zaibert. Albany: State University of New York Press, 2004.
- . *What Is Neostructuralism*. Translated by Sabine Wilke and Richard Gray. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady o estetyce*. Translated by Janusz Grabowski and Adam Landman. Warszawa: PWN, 1967.
- Herder, Johann Gottfried. *Rozprawa o pochodzeniu języka*. Translated by Barbara Placzkowska. In Herder, *Wybór pism*. Edited by Tadeusz Namowicz. Translated by Janusz Gałęcki et al. Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1988.
- von Humboldt, Wilhelm. "Lacjum i Hellada, czyli rozważania o starożytności klasycznej." In von Humboldt, *O myśli i mowie: Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*. Translated by Elżbieta M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Husserl, Edmund. *Badania logiczne*. Vol. 1. Translated by Janusz Sidorek. Warszawa: PWN, 2006.
- . *Badania logiczne*. Vol. 2. Part 1. Translated by Janusz Sidorek. Warszawa: PWN, 2000.
- . *Badania logiczne*. Vol. 2. Part 2. Translated by Janusz Sidorek. Warszawa: PWN, 2000.
- . *Medytacje kartezjańskie*. Translated by Andrzej Wajs. Warszawa: PIW, 1982.
- Kajfosz, Jan. "Od struktury do dyskursu, czyli fenomenologiczne czytanie Saussurowskiej koncepcji języka." In *Kurs na Ferdynanda de Saussure'a*. Edited by Anna Grzegorzczak, Agnieszka Kaczmarek, and Katarzyna Machtyl. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017.
- Kopczyńska, Zdzisława. *Język a poezja: Studia z dziejów świadomości językowej i literackiej oświecenia i romantyzmu*. Wrocław: Ossolineum 1976.
- Kowalski, Mateusz. *Język i czas: Studium myśli naukowej Jana Badouina de Courtenay i Ferdinanda de Saussure'a*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2016.
- Lewiński, Dominik. *Strukturalistyczna wyobraźnia metateoretyczna: O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku*. Kraków: Universitas, 2004.
- Łempicki, Zygmunt. "Shaftesbury a irracjonalizm: Przyczynek do historii stylu nowszej filozofii." In Łempicki, *Wybór pism*. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1966.
- Saganiak, Magdalena. *Mistyka i wyobraźnia: Słowackiego romantyczna teoria poezji*. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 2000.
- . *Strukturalizm: Pytania otwarte*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2016.

- de Saussure Ferdinand. *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Translated by Krystyna Kasprzyk. Warszawa: PWN, 2002.
- . *Szkice z językoznawstwa ogólnego*. Translated by Magdalena Danielewiczowa. Warszawa: Dialog, 2004.
- Sławiński, Janusz. *Miejsce interpretacji*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006.
- . “Wokół teorii języka poetyckiego.” In Sławiński, *Prace wybrane*. Vol. 2. *Dzieło – język – tradycja*. Kraków: Universitas, 1998.
- Ulicka, Danuta, and Włodzimierz Bolecki, eds. *Strukturalizm w Europie Wschodniej: Wizje i rewizje*. Warszawa: IBL PAN, 2012.

ABSTRAKT /ABSTRACT

Magdalena SAGANIAK – Langage. Zdolność do władania językiem w świetle badań lingwistycznych, filozoficznych i literackich

DOI 10.12887/34-2021-2-134-10

W tekście rozważane jest pojęcie langage, używane przez Ferdinanda de Saussure’a w opozycji do langue i parole. Zinterpretowane jest ono jako ludzka potencja tworzenia języka, czyli zdolność kreatywna, porównywalna do własności rozumności opisywanej przez Herdera i do pojęcia „energeia”, opisywanego przez Wilhelma von Humboldta. Do opisu tej potencjalności wykorzystane zostały analizy noetyczno-noematyczne Husserla. Autorka zmierza do ukazania, że opisane przez Husserla zdolności do różnicowania aspektów własnego doświadczenia są wystarczające nie tylko do rozróżnienia świata wewnętrznego, świata zewnętrznego i konstrukcji świata obiektywnego, co było pierwotnym celem tego filozofa, ale także do wyjaśnienia genezy języka jako narzędzia świadomości. Następnie autorka ukazuje język poetycki jako rezultat pracy świadomości w jej szczególnej roli przesuwania granicy między poznaniem wewnętrznym a zewnętrznym, w szczególności między doświadczeniem subiektywnym a jego obiektywizacją w języku intersubiektywnym. W ostatniej fazie artykułu podjęte zostało zagadnienie stosunku myśli de Saussure’a do różnych typów relatywizmu.

Słowa kluczowe: Ferdinand de Saussure, langue – parole – langage, logos, energeia, język poetycki, świadomość, relatywizm językowy, antyrelatywizm

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, *Langage*: Linguistic Competence, as seen in the light of Linguistic, Philosophical, and Literary Research

DOI 10.12887/34-2021-2-134-10

The author scrutinizes the terms: *langage*, *langue*, and *parole*, as used by Ferdinand de Saussure. *Langage* is interpreted as an exclusively human creative activity, which can be compared to the rationality described by Herder, and to the *energeia* described by Wilhelm von Humboldt. The description of the ability in question involves noetic and noematic analysis, originally proposed by Husserl as a tool to differentiate between internal and external experience and to ‘construct’ the external world. The author proceeds to demonstrate that the Husserlian analysis can be used also for the purpose of explaining the origin of language as such, as well as the origin of so-called poetic language. In the concluding part of the paper, the author considers the issue of how de Saussure’s theory of language relates to certain types of relativism.

Keywords: Ferdinand de Saussure, *langue—parole—langage*, logos, *energeia*, poetic language, consciousness, linguistic relativism, anti-relativism

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>

Marek HETMAŃSKI

„DOSTRZEC TO, CO WSPÓLNE” Metafory w Ludwiga Wittgensteina analizach filozoficznych

Wittgenstein stawia pytanie o to, jak człowiek w ogóle rozpoznaje podobieństwa między rzeczami czy zdarzeniami, a także podobieństwa między wyrażeniami języka, którego środki, w tym zwroty metaforyczne, wyrażają podobieństwa z poziomu pierwszego. Te dwa rodzaje podobieństw mają odmienną naturę, jakkolwiek do siebie nawiązują. Między językiem a rzeczami nie ma żadnego podobieństwa i nie mają one ze sobą nic wspólnego – stwierdza.

W swoich tekstach Ludwig Wittgenstein nie poświęca szczególnej uwagi metaforom. O ile w *Traktacie logiczno-filozoficznym* formułuje wyraźną koncepcję języka odzwierciadlającego strukturę świata, tak zwaną obrazową koncepcję języka, o tyle w *Dociekaniach filozoficznych* dokonuje jej rewizji, w wielu miejscach ją zmieniając, a w niektórych wręcz odrzucając na rzecz koncepcji języka jako gry. Nie posługuje się słowem „metafora” zbyt często, nie bada metafory jako środka językowego – Wittgenstein jedynie jej używa. Mimo wszystko jednak odnosi się do podstawowych zagadnień związanych z metaforycznością, takich jak analogia bytowa, czy formułowanych w związku z nią porównań językowych, w tym także ich ograniczeń. Analizuje sytuacje, w których w języku – w mowie, w tekście, w przedstawieniach graficznych czy w działaniach znakowych – powstają metafory jako środek reprezentujący strukturę rzeczywistości oraz tworzący o niej wiedzę. Mówi zatem o porównywaniu i reprezentowaniu rzeczy za pomocą języka, o podobieństwach i analogiach między różnymi dziedzinami i kategoriami rzeczy. „Dobre porównanie odświeża umysł”¹ – podkreśla. Przede wszystkim zaś, co jest najważniejsze w jego analizach, wskazuje na percepcyjno-kinestetyczną podstawę zwrotów i wyrażań językowych, na wywodzenie się ich z cielesności, z różnych „form życia”. W niewielkim stopniu zwraca uwagę na stylistyczny i retoryczny charakter metafor, chociaż w swoim dyskursie niejednokrotnie korzysta także z tej funkcji zwrotów i wyrażań metaforycznych. Daje do zrozumienia, że pełnią one ważną funkcję poznawczą, otwierają bowiem nowe perspektywy badawcze dla posługującego się nimi podmiotu (a zatem dla filozofa czy też – jakkolwiek w mniejszym stopniu – naukowca). Zwraca ponadto uwagę na poznawczą funkcję porównań językowych i nadaje im określoną rangę: „Tym,

¹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 108.

co ją wynajduję, są nowe *porównania*”². Mówi zatem o porównaniach z punktu widzenia ich struktury językowej, która ma odzwierciedlać, choć nie czyni tego bez trudności i antynomii, różne dziedziny rzeczywistości.

W filozoficznym dyskursie Wittgensteina jego własne metafory pojawiają się, gdy rozważa zagadnienie filozofii tradycyjnej, jak również gdy prowadzi analizy ważnych dla siebie tematów, którym tym właśnie sposobem nadaje nowe ujęcie. Metafory są środkiem *m e t a f i l o z o f i c z n e j* refleksji, jaką Wittgenstein rozwija w każdym ze swoich ważniejszych tekstów; używa środków metaforycznego wyrazu (metonimii, a także paraboli), służących mu do krytyki tradycyjnej filozofii, ale również do sformułowania własnej wizji tego, czym filozofia być powinna. Analizując zagadnienia, które z zasady rodzą myślenie i mówienie metaforyczne i są źródłowym tematem metaforyczności, takie jak *a n a l o g i a* bytowa, kategoryzowanie rzeczy, *p o r ó w n y w a n i e* ich oraz *o b r a z o w a n i e* (reprezentowanie) za pomocą (werbalnych i tekstowych) środków językowych, wizualnych, a także gestów – Wittgenstein pisze w sposób mniej metaforyczny, wypowiada się w sposób literalny. Jego analizy na każdej z tych płaszczyzn są oryginalne, a w przypadku rozważań nad semantyczną i pragmatyczną rolą gestów – wręcz nowatorskie. Zwrócenie uwagi na cielesne (percepcyjno-kinestetyczne) uwarunkowania myślenia, wy prowadzanie go z „form życia” oraz wywodzenie pojęć i ich znaczenia (sensu) ze struktur codziennego doświadczenia, także z działania – wszystko to powoduje, że z Wittgensteinowskich analiz obrazowania jako podstawy metaforyczności można wywieść (na podstawie różnych tekstów filozofa, w tym jego notatek publikowanych pośmiertnie) pewną jej koncepcję. Chociaż nigdzie nie została ona sformułowana *expressis verbis* i w całej twórczości Wittgensteina obecna jest w postaci rozproszonej, ma jednak charakter jednolity i spójny – można ją określić mianem koncepcji metafor ucieleśnionych.

Rekonstruując koncepcję metafory wypracowaną przez autora *Dociekań filozoficznych* (przy założeniu *c i ą g ł o ś c i* jego myśli³), trzeba stwierdzić, że nawiązuje on (jakkolwiek nie bezpośrednio, a jedynie *implicite*) do kla-

² Tamże, s. 128.

³ Opinia o ciągłości myśli Wittgensteina jest powszechnie przyjmowana przez badaczy jego dzieła (zob. np. *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. A. Cray, R. Read, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009). Na ciągłość problemów podejmowanych przez austriackiego filozofa, a także ciągłość jego stanowiska, zwraca również uwagę Paul Horwich, pisząc, że w *Traktacie...* i *Dociekaniach...* zachowana została taka sama koncepcja filozofii, a zwłaszcza metafizyczna teza, głosząca, że problemy filozoficzne są funkcją języka w ogóle, niezależnie od konkretnych jego ujęć, które w obu pracach Wittgensteina różnią się tylko w szczegółach. Horwich pisze: „Argumentuję na rzecz tezy, że podstawę myśli Wittgensteina zawsze stanowiła jego wizja *filozofii*, nie zaś wizja tego, czym jest znaczenie” (P. H o r w i c h, *From a Deflationary Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 159 – o ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.H.).

sycznej koncepcji metafory sformułowanej przez Arystotelesa⁴ i rozwijanej w nurcie retoryki. W wielu punktach – na płaszczyźnie analiz lingwistycznych (referencji i znaczenia) oraz ontologicznych (podobieństwa) – jego koncepcja zbieżna jest też ze współczesnymi interpretacjami metafory w jej semantycznych (według Maxa Blacka⁵) oraz interakcyjnych (według Iana Richardsa i Paula Ricoeura⁶) teoriach obecnych w filozofii języka i językoznawstwie. W ich ramach metafora jest zasadniczo środkiem j ę z y k o w y m (na przykład związkiem frazeologicznym, skrótem myślowym, maksymą czy protodefinicją niezbędną w nauce⁷), w którym (w oparciu o rozpoznane lub założone podobieństwo dziedzinowe) jedno wyrażenie (nazwę, kategorię) zastępuje się drugim, aby powiedzieć coś nowego o rzeczy, zdarzeniu czy zjawisku reprezentowanych przez wyrażenie metaforyzujące i ująć t e m a t (ideę, pojęcie ogólne) metafory w nowej perspektywie. Wittgensteinowskie analizy języka metaforycznego, zwłaszcza zaś jego genezy, spełniają te warunki, wykazując ponadto zaskakujące prekursorstwo w stosunku do wypracowanej przez

⁴ W *Poetyce* Arystoteles pisze: „Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii” (A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, 1457b, w: tenże, *„Retoryka”*. *„Poetyka”*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988, s. 351n.).

⁵ Rozpatrując relacje między starymi a nowymi znaczeniami terminów porównywanych w metaforze, Black mówi o powstawaniu „metaforycznego tematu” jako nowej treści semantycznej. Semantyczna treść wypowiedzi metaforycznej – podkreśla – „może być w każdej chwili opisana, stanowić przedmiot odniesienia czy debaty: w konsekwencji coś, co z definicji wydaje się subiektywne, zostało bowiem wytworzone przez konkretnego mówcę lub myśliciela, ma znaczenie, o którym można by nawet powiedzieć, że jest wystarczająco stabilne lub obiektywne, by mimo że narusza istniejące konwencje, stało się przedmiotem dalszej analizy, interpretacji czy krytyki” (M. B l a c k, *More About Metaphor*, w: *Metaphor and Thought*, red. A. Ortony, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 40, przyp. 3).

⁶ Ian A. Richards stwierdza: „W najprostszym ujęciu, gdy używamy metafory, mamy do czynienia z dwiema myślami o dwóch różnych rzeczach, współdziałającymi ze sobą i opartymi na tym samym słowie, którego sens stanowi wypadkowa ich interakcji” (I. A. R i c h a r d s, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford 1964, s. 93). Z kolei Ricoeur, nawiązując do Arystotelesowskiego rozumienia metafory jako zastępowania określonych wyrażen innymi, pisze, że jej istota polega przede wszystkim na przenoszeniu znaczeń wyrażen z domeny źródłowej na znaczenia domeny docelowej i tym samym na zmianie i poszerzaniu tych drugich; metafora niesie ze sobą „nadwyżkę znaczenia” (P. R i c o e u r, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, tłum. R. Czerny, University of Toronto Press, Toronto 2004, s. 161). „Prawdą jest, że [...] zmiany znaczenia mają charakter innowacyjny, a zatem są również zjawiskami językowymi. [...] Rozkwit nowego znaczenia pojawia się niespodziewanie, bez szczebli pośrednich [...] innowacja jest zawsze nagła”. Tamże, s. 135.

⁷ Max Black zauważa, że większość definicji w naukach przyrodniczych występowała pierwotnie w postaci metaforycznych określeń (jak na przykład „pole”, „siła” czy „masa” w fizyce), które obecnie stały się metaforami martwymi. Stwierdza ponadto: „Prawdopodobnie każda nauka musi rozpocząć się od metafory a skończyć na algebrze, a być może bez metafory nie mogłoby nigdy być algebry” (M. B l a c k, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, New York 1962, s. 242).

George’a Lakoffa i Marka Johnsona popularnej i szeroko dziś oddziałującej psycholingwistycznej teorii metafory pojęciowej⁸, w której metaforyczność przypisuje się nie tylko wyrażeniom języka, ale także strukturom myślenia, wyobrażania oraz działania (a zatem cielesnej stronie języka), autor *Dociekań filozoficznych* pisał o tym bowiem już kilkadziesiąt lat wcześniej.

Struktura każdej metafory (akceptowana we wszystkich jej koncepcjach i teoriach) przyjmuje na ogół postać zwrotu językowego: „X j e s t Y” lub „X jest j a k Y”, lub też (prościej) „X Y-kiem”, gdzie X jest pojęciem ogólnym (domeną docelową, targetem), Y zaś konkretnym zjawiskiem (domeną źródłową, jego cechą dystynktywną). Przykładem typowego zwrotu metaforycznego może być Szekspirowskie: „Świat jest teatrem, aktorami ludzie”⁹. Taką właśnie strukturą posługuje się Wittgenstein, by wypowiedzieć, czym jest (negatywnie przez niego oceniana) oraz czym mogłaby być (właściwie, jego zdaniem, uprawiana) filozofia; w jego metaforach dotyczących filozofii wykorzystywana jest głównie ich retoryczna funkcja. Wartość dociekań Wittgensteinowskich w tym zakresie łączy się jednak przede wszystkim z tym, że prowadzi on analizy domeny źródłowej poprzez charakterystykę cech odnoszących się do rzeczy i zjawisk, które służą metaforycznemu opisowi domeny docelowej – pojęć ogólnych z takich dziedzin, jak myślenie matematyczne, sztuka, muzyka, malarstwo, taniec, architektura, a także pojęć etycznych i religijnych. W szczególności ranga wypracowanej przez Wittgensteina koncepcji polega na tym, że szeroko charakteryzuje on relacje semantyczne między wyrażeniami metaforycznymi (ich pojęciami) a konotowanymi i denotowanymi przez nie desygnatami, analizuje zaś głównie ostensywną (deiktyczną) funkcję środków niewerbalnych, przede wszystkim gestów uczestniczących w tworzeniu i rozumieniu znaczeń pojęć występujących w zwrotach metaforycznych.

PORÓWNANIA, PODOBIENSTWO RODZINNE I GRY JĘZYKOWE

Wittgenstein wyraża przekonanie, że język metafor wyrasta z formy życia, którą jest szukanie *a n a l o g i i* między różnymi obszarami rzeczywistości oraz *p o r ó w n y w a n i e* tych obszarów. Porównywanie jest naturalną koniecznością życiową człowieka, zapewnia mu lepsze poznanie, chociaż prowadzi do wielu językowych nieporozumień, rodząc także zafałszowania

⁸ Lakoff i Johnson piszą: „Jeśli prawdą jest, że nasz system pojęć ma w głównej mierze charakter metaforyczny, to wówczas sposób, w jaki myślimy, to, czego doświadczamy i co czynimy na co dzień, jest w wielkiej mierze sprawą metafory” (G. L a k o f f, M. J o h n s o n, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 29).

⁹ W. S z e k s p i r, *Jak wam się podoba*, akt 2, scena 7, w: tenże, *Dziela dramatyczne*, t. 2, *Komedia*, tłum. L. Ulrich, PIW, Warszawa 1958, s. 223.

w poznaniu. Do efektów nieporozumień tego rodzaju należą również same metafory, w których eksponuje się podobieństwa (budowane per analogiam) między zbyt odległymi i różnymi dziedzinami bytowymi, stwarzając w ten sposób złudne wrażenie lepszego ich poznania. Jak przyznaje Wittgenstein: „Porównanie wchłonięte przez formy naszego języka stwarza fałszywy pozór; niepokoi nas on: «Przecież *tak* nie jest!» – mówimy. «A jednak *tak być musi*»”¹⁰. Porównania i przenośnie, których używamy w celu rozpoznania podobieństwa między rzeczami, nie stwarzają mimo wszystko tak poważnych problemów, jak poszukiwanie podobieństwa i snucie analogii na poziomie językowym, stwierdza Wittgenstein. To na podstawie tego rodzaju analogiczności formułowane są przenośnie i metafory, w niej należy też upatrywać trudności metafizyczne, zauważa. Choć analogie takie są niekiedy zawodne, wyrastają jednak z uzusów językowych, a praktyka języka potocznego poniekąd je usprawiedliwia. „Czy nie zwodzi nas tu nasza forma wyrażania się? Czy nie jest zwodniczą przenośnią: «Oko moje powiadamia mnie, że stoi tam fotel»?»”¹¹ – pyta Wittgenstein, wskazując na potrzebę przyjęcia rozstrzygnięcia pragmatycznego, będącego aprobatą takiego właśnie sposobu mówienia. W analizowanym przypadku metaforyczny zwrot „powiadamiające oko”, chociaż niezgodny z ustalonym znaczeniem słowa „powiadamiać” czy „mówić” (jego przedmiotowa referencja polega na konotowaniu w obiekcie „oko” cechy dla niego nietypowej, jaką jest „mówienie”), jest jednak do przyjęcia, wyraża bowiem ogólny sens tego porównania, którym jest wskazanie na fotel. Takie właśnie użycie tego zwrotu w mowie potocznej sankcjonuje i uzasadnia jego znaczenie metaforyczne, mimo że jest to, jak zauważa filozof, „zwodnicza przenośnia”. Dzięki swojej metaforycznej formie zwrot ten wyraża pewność, z którą formułowana jest wypowiedź, i służy jej zaakcentowaniu (jeśli nawet czyni to w sposób niecodzienny).

Wittgenstein stawia pytanie o to, jak człowiek w ogóle rozpoznaje podobieństwa między rzeczami czy zdarzeniami (na poziomie ontologicznym), a także podobieństwa między wyrażeniami języka (na poziomie lingwistycznym), którego środki, w tym zwroty metaforyczne, wyrażają podobieństwa z poziomu pierwszego. Te dwa rodzaje podobieństw mają odmienną naturę, jakkolwiek do siebie nawiązują. Między językiem a rzeczami nie ma żadnego podobieństwa i nie mają one ze sobą nic wspólnego – stwierdza Wittgenstein w *Dociekaniach...*, odchodząc od koncepcji języka, którą sformułował w *Traktacie...*, gdzie była jeszcze mowa o formie logicznej wspólnej dla zdania i faktu, niewyraźnej jednak w żadnym zdaniu („Zdanie nie może przedstawiać

¹⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 112, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 73.

¹¹ Tamże, 356, s. 162.

formy logicznej, ona się w nim odzwierciedla”¹²). Inaczej trzeba by bowiem orzekać o istnieniu nadrzędnej wobec nich formy językowej, co prowadziłoby do logicznej antynomii. Rzeczy i zjawiska z jednej strony oraz język i jego wyrażenia konotujące cechy lub denotujące rzeczy z drugiej nie mają wspólnej dziedziny bytowej. Ich wzajemne relacje są odmiennej natury; wyrażenia języka odnoszą się do rzeczy zgodnie z regułami językowymi, zwyczajami czy uzusami. Między wyrażeniami języka również nie ma formalnego podobieństwa, brak jest czegoś im wspólnego. „Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam – stwierdza Wittgenstein w *Dociekaniach...* – że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom byłoby wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast ze sobą rozmaicie *spokrewnione*”¹³. Dla określenia zależności między wyrażeniami w obrębie języka filozof używa, co warto zaznaczyć, *stricte m e t a f o r y c z n e g o* określenia odwołującego się do relacji pokrewieństwa między ludźmi, związków rodzinnych (związków „krwi”). Pokrewieństwo takie nie jest jednak – zauważa – pełnym i jednoznacznym podobieństwem, jest rodzajem *a n a l o g i i*, rozpoznawanej *ad hoc* w konkretnych sytuacjach praktycznych i poznawczych. Nie można oczekiwać – twierdzi – że pokrewieństwa między różnymi dziedzinami same się ujawnią. „Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyysz wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg. A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz!”¹⁴. Podobieństwa są rozpoznawane, nie zaś wymyślane, nie są też konstruowane. W swojej nowej koncepcji języka Wittgenstein zwraca również uwagę na to, że podobieństwa wymagają trafnego ujęcia w określonego rodzaju wypowiedzi. W *Dociekaniach...* czytamy zatem: „Czujemy się tak, jakbyśmy mieli zjawiska *przejrzeć*: ale dociekania nasze nie zwracają się ku *zjawiskom*, lecz – by tak rzec – ku *możliwościom* zjawisk. Znaczy to, że próbujemy uprzytomnić sobie *rodzaj wypowiedzi*, jakie o zjawiskach wygłaszamy”¹⁵. Wypowiedzi językowe, ale również ekspresje ciała wykorzystujące pozalingwistyczne środki wyrazu (na przykład gesty) odnoszące się do możliwych i przyszłych stanów rzeczy, są poznawczo znaczące; odkrywanie podobieństw między rzeczami oraz zdawieniami bieżącymi a tymi, które dopiero nastąpią, otwiera człowieka na nową o nich wiedzę.

Pokrewieństwa są przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, głównie spostrzegania, w stopniu zaś mniejszym i tylko wtórnie – ujmowania abs-

¹² T e n ż e, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.12, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 28.

¹³ T e n ż e, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 65, s. 50.

¹⁴ Tamże, s. 49n.

¹⁵ Tamże, 90, s. 65.

trakcyjnego. Wchodzą w zakres tego, co Wittgenstein nazywa podobieństwem rodzinnym, czyli wspólnotą cech podobnych, dla których nie można wytyczyć granic. Cechy wspólne rozpoznawane w podobnych rzeczach stanowią treść ich pojęcia, w którym wyraża się to wszystko, co w ramach języka, według jego reguł (gier językowych), da się względnie wydzielić i wyróżnić. Pojęcie zawiera zbiór rozpoznanych cech danej rzeczy, o której mówi wyrażenie języka. Zbiór cech, który stanowi zakres wyrażenia czy nazwy, nie jest zamknięty, a wyznaczają go reguły języka, czyli sposoby użycia wyrażen i nazw. Użyciem wyrażen językowych jest tak samo mówienie, jak i wskazywanie (tak słowo czy tekst, jak i gest), a każde z nich na coś wskazując, coś jednocześnie znaczy. „Nie będę przy tym wytyczał żadnej granicy, poprzestając np. na wskazującym geście ręką – jak gdybym wskazywał [...] na jakiś określony *punkt*. A tak właśnie objaśnia się, czym jest np. gra. Podajemy przykłady i chcemy, by zrozumiano je w określony sposób”¹⁶. Wyrażenie językowe wskazujące na cechy podobne (czyli konotujące) i prosty, wymowny gest ostensywny mają cechę wspólną – odsyłają do rzeczy, sugerują pośrednio ich możliwe podobieństwo. Liczy się, konkluduje Wittgenstein, generalna reguła nakazująca „dostrzec to, co wspólne”¹⁷.

Rozpoznawaniem podobieństw i analogii rządzą konwencje i reguły. Podstawową rolę pełnią w tym *g r y j ę z y k o w e*; to one wyznaczają strukturę wypowiedzi słownych i zdań na temat rzeczywistości, wskazują również na dziedziny doświadczenia i działania człowieka, w których ma miejsce gra językowa oraz w których jest ona interpretowana. „Termin «*gra językowa*» ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”¹⁸. Wprawdzie Wittgenstein nie wymienia zwrotów metaforycznych wśród przykładów gier językowych – tak różnych jak rozkazywanie, opisywanie zdarzenia, snucie domysłów, sporządzanie tabel czy wykresów, granie ról, śpiewanie w teatrze, opowiadanie dowcipów czy przekładanie z języków – to jednak bez wątpienia są one w jego koncepcji rodzajem takiej gry. Metafora jest zatem grą w ramach języka, gdyż w sposób twórczy przenosi znaczenia z terminów domeny źródłowej na pojęcia w funkcjonujące w domenie docelowej. Należy tym samym do pojęcia rodzinnego gry jako takiej. Metaforyczna wypowiedź to „działanie językowe” wykorzystujące zaskakujące porównania w celu uzyskania efektu konwersacyjnego, poznawczego i komunikacyjnego.

¹⁶ Tamże, 71, s. 53. Wittgenstein odwołuje się w tym miejscu do analiz Gottloba Fregego.

¹⁷ Tamże, 72, s. 54.

¹⁸ Tamże, 23, s. 20.

OBRAZOWANIE A METAFORYZOWANIE

Porównywanie rzeczy czy zdarzeń ze względu na ich analogię bytową – podobieństwo budowy, struktury czy funkcji – często ma postać obrazowania. Obrazowanie jako czynność przedstawiania (prezentowania, ujmowania) jakiegoś podobieństwa przyjmuje z kolei rozmaite modalności: od obrazu graficznego, przez obraz językowy (słowo lub tekst), po obraz myślowy; w każdym z tych przypadków w akcie obrazowania wychwytywane jest zarówno to, co swoiste, jak i to, co podobne. Innymi słowy, obrazowanie to wyobrażanie i przedstawianie sobie czegoś, obraz jest zaś jego wynikiem, przyjmującym postać słowa, zdania albo innego znakowego przedstawienia, jak wykres, schemat czy malowidło bądź też gest ciała.

Wittgenstein analizuje obrazowanie w jego funkcji semantycznej, a zatem bierze pod uwagę referencjalne odniesienie się czynności obrazowania do jej wytworu, czyli obrazu, pośrednio zaś do jego przedmiotu. W koncepcji języka, zgodnie z którą znaczenie wyrażenia określane jest przez jego użycie, obrazowanie stanowi własność semantyczną przypisywaną wszystkim rodzajom obrazowych przedstawień (obrazom), także graficznym (malarskim) czy architektonicznym, podobnie jak wypowiedziom słownym, strukturom myśli czy gestom. Wszystkie one coś obrazują, do czegoś się odnoszą: za pomocą konkretnych środków wyrażają coś, co w każdym z poszczególnych obrazowań jest ogólne. W tym sensie w każdym akcie obrazowania obecna jest załączkowo struktura odniesienia metaforycznego – ujęcia czegoś, co jest ogólne, przez coś, co jest szczegółowe. Jak zauważa Wittgenstein, niektóre ze sposobów obrazowania (zwłaszcza wyobrażania sobie czegoś i przedstawiania tego czegoś wraz z towarzyszącymi mu elementami zmysłowymi) narzucają się człowiekowi w sposób naturalny, rodząc przy tym jednak pewne trudności interpretacyjne. Jest tak na przykład w kilkakrotnie rozważanym w *Dociekaniach...* przypadku zwrotu (obrazu) „myśli w głowie”¹⁹, czyli obrazowania własności myśli abstrakcyjnej poprzez jej lokalizację w określonej części ludzkiego ciała, a dosłownie w głowie. Podobnie (a nawet jeszcze wyraźniej) jest w przypadku zwrotu (obrazu) „myśli w duszy”²⁰ (notabene najstarszego ze sposobów obrazowania myśli czy myślenia w filozofii europejskiej), w którym coś, co ma charakter abstrakcyjny (myślenie) odnoszone jest do dziedziny równie abstrakcyjnej (duszy). W obydwu przypadkach pojawiają się, jak zauważa Wittgenstein, trudności interpretacyjne prowadzące do koncepcji absolutyzujących myślenie jako substancję dającą się zlokalizować w określonym miejscu (na przykład w głowie); przyjmowany dosłownie, zwrot metaforyczny

¹⁹ Tamże, cz. 2, IV, s. 250.

²⁰ Tamże.

utrwała tego rodzaju koncepcje. Domenami źródłowymi pozwalającymi na zobrazowanie ogólnej własności myśli (domeny docelowej) są zatem głowa bądź dusza, z których czerpiemy cechy dystynktywne w celu określenia – będącego w swojej strukturze *m e t a f o r y c z n y m o b r a z o w a n i e m* – tego, czym w ogóle jest myślenie. Sam Wittgenstein preferuje metaforę myśli lokującą jej istotę nie w duszy, lecz w głowie i nadaje temu określeniu charakter wyrażnie *c i e l e s n y*. Twierdzi wprost: „Najlepszym obrazem duszy ludzkiej jest ciało ludzkie”²¹. W przypadku metafory „ciało jak dusza” dającą się rozpoznać warstwą podstawową jest „obraz duszy”; obrazowanie stanowi tu element metaforyzowania, z racji swojej poglądowości (dosłowności) – jak zauważa autor *Dociekań...* – prowadzący niejednokrotnie do mylnych interpretacji, wskazujących na kłopotliwą stronę samego metaforyzowania, które łączy się albo z reifikacją, albo z hipostazowaniem stosowanych pojęć i kategorii.

Do wniosków tych dochodzi Wittgenstein na drodze analiz wypowiedzi języka potocznego, w których o znaczeniu abstrakcyjnych pojęć decydują użycia terminów i zwrotów językowych (w tym metafor) ustalane w ramach typowych gier językowych. Wypowiadając się o samym myśleniu bądź też o swoim rozumieniu myśli komunikowanej w rozmowie, ludzie obrazują je, odwołując się do czegoś konkretnego, co lokowane jest w ciele („Gdy mówiłeś, to w sercu swym rozumiałem to”²²). Wykonują w tym celu – podkreśla Wittgenstein – gesty wskazujące na ciało; w przypadku przywołanej wypowiedzi wskazują na serce, dając tym samym dowód, że traktują swój gest poważnie. Gest ten ma zatem funkcję ostensywną, czyli (w sensie dosłownym) przyporządkowującą, definiującą jego zależność od wskazywanego obiektu. W swojej funkcji obrazowania gest wskazania odsyła do obiektu (w tym konkretnym przypadku obiekt ten stanowi ciało), który jest niejako przezeń denotowany. Gest obrazujący odsyła również do pewnych cech obiektu, jest zatem gestem w jakimś sensie konotującym, konwencjonalnie ustalającym swój związek z obiektem. W obu przypadkach gest-obraz (obrazowanie gestem) wiele mówi. Jak zauważa Wittgenstein: „Nie jest to obraz dowolnie przez nas wybrany, nie jest to też przenośnia, a jednak jest to zwrot obrazowy”²³. Gest staje się w pełni znaczący, gdy jest przy tym przedmiotem wypowiedzi o nim samym. Dopiero wówczas może się ujawnić jego funkcja przenośni (gestu metaforycznego).

Obrazowanie poprzez gesty nie jest jedyną postacią tej czynności poznawczej. Wittgenstein pisze w tym kontekście o obrazowaniu *m a l a r s k i m*, w którym również rozpoznaje strukturę przedstawień o charakterze metaforycznym. Obraz jako przedstawienie, „obrazowanie” malarskie (będące jednak

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże.

czymś innym niż sam obraz fizyczny pojmowany jako malowidło wykonane za pomocą określonej techniki), ma podobną, konotującą oraz (lub) denotującą funkcję referencjalną. Zdaniem Wittgensteina obrazowanie malarskie dorównuje obrazowaniu dokonującemu się za pomocą środków stricte językowych, a nawet je przewyższa. „Czemu [obraz] nie miałby spełniać *takiej samej* roli, jaką pełni mówiony tekst?”²⁴ – pyta retorycznie Wittgenstein.

POZNAWCZE I PRAKTYCZNE FUNKCJE PORÓWNYWANIA I OBRAZOWANIA

Czynności porównywania różnych dziedzin bytowych oraz ich obrazowania, prowadzące do powstawania przedstawień metaforycznych, przyjmują różne postaci w zależności od obszarów wiedzy i życia, w których występują. Wittgenstein zauważa, że błędy, a nawet nadużycia porównań, zwłaszcza sposobów uzasadniania ewokowanych przez nie obrazów metaforycznych, pojawiają się w myśleniu religijnym i w tworzonych w jego ramach doktrynach. Porównania w nich formułowane wspierane są sugestywną mocą obrazów, które wywołują i za pomocą których – jak pisze w swoich rozsianych uwagach o religii i etyce – oszukańczo kierują ludźmi, „przekonując ich krętymi sposobami”²⁵. Wykorzystując wyobrażoną (domniemaną) analogię działań boskich i ludzkich czynów, argumentacja stosowana w koncepcjach wychwalających Boga za przekazywane ludziom dobro odwołuje się do spraw zasadniczo ludzkich. W jej ramach następuje obrazowanie boskiego sprawstwa (wraz ze skutkami tego sprawstwa dla człowieka) za pomocą cech właściwych czynom ludzkim. O abstrakcyjnych cechach istoty boskiej mówi się wówczas (per analogiam) za pomocą określeń cech i własności konkretnych ludzi. Struktura takiego porównania ma wyraźnie metaforyczny charakter. Sugestywna słowna metafora, w którą ujęte zostaje porównanie natury boskiej i ludzkiej, służy dalszemu utrwaleniu wyobrażonego w ten sposób podobieństwa, w szczególności zaś wyprowadzaniu z niego reguł działania etycznego czy społecznego, które w ten sposób zyskują wzmocnienie i uzasadnienie. „Reguły życia – zauważa Wittgenstein – przyodziwia się w obrazy. A obrazy te mogą służyć jedynie do *opisania*, co powinniśmy czynić, lecz nie do tego, by to *uzasadniać*. Aby mogły uzasadniać, musiałyby się zgadzać także dalej”²⁶. Musiałyby się zgadzać z życiowymi faktami, nie zaś z przyjętymi założeniami lub ideami, a ich uzasadnienie musiałoby się odwoływać do reguł życiowych, nie zaś abstrak-

²⁴ Tamże, s. 249.

²⁵ T e n ż e, *Uwagi różne*, s. 140n.

²⁶ Tamże, s. 140.

cyjnych. Reguła dziękczynienia za dobro doświadczane przez człowieka ze strony Boga musiałaby, przykładowo, wyrastać z dobrze ułożonych stosunków międzyludzkich i być potwierdzana i uzasadniana właśnie przez nie, nie zaś przez ich obrazowanie jako zależnych od istoty boskiej. Uzasadnienie dobra, stwierdza filozof, jest skomplikowane i epistemologicznie wymagające, podczas gdy obrazowanie, oparte na sugestywnych (na ogół mylących) obrazach i wzmacniających je metaforach (przykładowo, idei dobra jako miodu), jest prostsze, ale przez to kontrowersyjne. Jest również nieuczciwe – twierdzi Wittgenstein – mając na uwadze religijne uzasadnianie reguł etycznych mówiących o bezwarunkowym obowiązku czynienia dobra. Są one bowiem formułowane w sugestywnie metaforyczno-obrazowy sposób, mocą którego zastępują racjonalną argumentację i rzeczowe uzasadnienie. Metafory zbudowane na podstawie niepoprawnych analogii i porównań stanowią błędy poznawcze i prowadzą do skrajności i paradoksalności. „O porównaniach religijnych można powiedzieć, że poruszają się na skraju przepaści”²⁷ – w metaforyczny sposób wypowiada się o takim funkcjonowaniu reguł religijnych Wittgenstein. Lepiej byłoby, gdyby reguły te przyjmowały postać nie ultymatywnych nakazów w rodzaju: „Czyń to!” lub „Myśl tak!” (jako zbyt „odstręczających”), lecz zaleceń: „Czy nie zechciałbyś tego uczynić? – jakkolwiek wyda ci się to odpychające”²⁸. W takiej postaci – określonej tym razem w *Dociekaniach...* jako zwracanie się „ku *możliwościom* zjawisk”²⁹ – lepiej trafiłyby do ludzkiej wyobraźni i tym samym byłyby rzetelnie uzasadnione.

Czynność o b r a z o w a n i a, która zmierza do uchwycenia podobieństwa między pojęciami ogólnymi, Wittgenstein ujmuje za pomocą sugestywnej metafory pewnej techniki malarskiej. Wskazuje na wieloznaczność terminów „obraz” (w sensie p r z e d s t a w i e n i a czegoś ogólnego za pomocą konkretnych, materialnych elementów, ale także w znaczeniu na przykład obrazu olejnego) oraz „obrazowanie” (w znaczeniu czynności p r z e d s t a w i a n i a czy też reprezentowania tego, co abstrakcyjne, za pomocą odpowiednich środków). W ten sposób pragnie pokazać, że drugi element realizowany jest przez pierwszy, oraz wskazać na relacje semantyczno-pragmatyczne między tymi elementami. Rozpatrując specyfikę zmysłowego i kinestetycznego doświadczania przez człowieka jego otoczenia, to specyficzne doświadczenie określa w kategoriach obrazowania przestrzeni³⁰ – w tym sensie na przykład ruch obrazuje środowisko, w którym następuje. Wittgenstein mówi też o obrazowaniu w znaczeniu pojęciowego

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ T e n ż e, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 90, s. 65.

³⁰ Por. tamże cz. 2, XI, s. 298.

przedstawiania postrzegania i widzenia otoczenia, o reprezentowaniu jako specyficznym obrazie widzenia. W tym celu odwołuje się do stosowanego niekiedy w malarstwie zamiaru, aby pozostawić fragment płótna niedomalowany i w ten sposób uzyskać efekt zobrazowania tego, co jest ważne dla treści obrazu; zamiar taki jest metaforą sposobu (obrazowania) widzenia. „Gdybym namalował obraz tego obrazu widzenia – pisze Wittgenstein – to pozwoliłbym płótnu w pewnych miejscach być przejrzystym. Lecz płótno także ma jakiś kolor i wypełnia przestrzeń. Niczego nie mógłbym pozostawić w tym miejscu, gdzie czegoś brakuje. Mój opis musi zatem koniecznie zawierać całą przestrzeń widzenia, także jego pokolorowanie, nawet gdy on nie mówi, jaki kolor jest na danym miejscu. To znaczy musi on jednak powiedzieć, że jakiś kolor jest na każdym miejscu. Znaczy to, że opis ten musi wypełnić przestrzeń zmiennymi, o ile nie wypełnia jej stałymi”³¹. W przypadku metafory niedomalowanego obrazu obrazu widzenia Wittgenstein umieszcza w jej domenie źródłowej koncepcję malarską, aby w ten sposób w domenie docelowej powiedzieć coś istotnego o obrazowaniu w ogóle: o obrazowaniu jako reprezentowaniu.

GESTY W FUNKCJI WSKAZYWANIA I OBRAZOWANIA

W ramach swojej koncepcji języka jako gry Wittgenstein wielokrotnie mówi o gestach jako rodzaju środków wyrazu myślenia i znaczenia. Gesty rozpatruje od strony ich formy (cielesnej realizacji) oraz ich funkcji wskazywania i oznaczania (reprezentowania). Gesty towarzyszą różnym działaniom człowieka, nie są ani przypadkowe, ani dowolne, zawsze wyrażają jakąś konieczność życiową działającego; tak jemu samemu, jak i innym służą do zrozumienia tych działań. Znaczeniem gestu jest jego wykonanie: albo proste wskazanie na coś, albo nawiązanie do innych gestów. Gesty są zachowaniami ciała, jego reakcjami; nie każdy jednak ruch ciała jest gestem – jest nim tylko taki ruch, który przekazuje jakąś treść czy też myśl leżącą u jego podstaw jako jego intencja. Tylko taki gest ma *z n a c z e n i e*.

Zdaniem Wittgensteina znaczące gesty towarzyszą mówieniu wyrażającemu myślenie, towarzyszą tekstowi odczytywanemu cicho, jak i na głos, wykonywaniu i odsłuchiwaniu utworu muzycznego, a także tańcowi (będąc nim samym). Gesty rozpatrywane w funkcji *o z n a c z a n i a* czegoś poza obiektem czy sytuacją, na które bezpośrednio wskazują (do których odnoszą

³¹ T e n Ź e, *Philosophische Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, s. 115. Cyt. za: J. Bremer, *Ludwiga Wittgensteina teoria odwzorowania: w filozofii, mechanice, muzyce i architekturze*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 166. Tłum. fragm. – J. Bremer.

się wprost), są również środkiem wyrazu różnych p r z e d s t a w i e ń (obrazów myślowych, obrazowania). Zrozumienie gestów – jak sądzi Wittgenstein – służy ułatwieniu zrozumienia t r e ś c i owych przedstawień. Z analizy gestu (jego cielesnej postaci) można wnosić o treści przedstawień, którym gest ów nie tylko towarzyszy, ale które również wyraża. Gesty odsyłają do treści bardzo różnych przedstawień, wskazują również na podobieństwo odmiennych dziedzin i tematów – podobieństwo nie tyle ontologiczne, ile ustanawiane konwencjonalnie za pomocą tak samych gestów, jak i zwrotów językowych (w tym właśnie metafor). Funkcję wskazywania przez gesty na różne, lecz analogiczne tematy Wittgenstein analizuje na przykładach gestów towarzyszących czytaniu, malowaniu, tańcowi i muzyce³².

Gesty prozodyczne towarzyszące czytaniu tekstu, takie jak intonacja, emocjonalne akcentowanie czy iloczasy, obok prostej funkcji środka ułatwiającego czytanie i jego odsłuchanie, pełnią również funkcję o b r a z o w a n i a, odsyłają bowiem poza sam tekst, do jego intencjonalnej treści: do jego abstrakcyjnych idei. Wittgenstein zwraca uwagę, że w spełnianiu tej funkcji ważne jest także specyficzne „odegranie” gestu (rysunkowa prezentacja w trakcie wykładu czy drobna inscenizacja), które dopowiada nową treść do immanentnego przekazu tekstu. Istotne są również m o d a l n o ś c i tekstu, takie jak odczytywanie, wygłaszanie czy upowszechnianie, na przykład za pomocą skryptów. Każdej z nich towarzyszą gesty eksponujące treść tekstu i zwrotnie (korygująco) wpływające na jego odegranie. Jak stwierdza Wittgenstein: „Zdania *brzmia* wtedy inaczej. Baczę pilnie na intonację. Czasem jakieś słowo zabrzmia fałszywie, jest za mocno lub za słabo akcentowane. Zauważam to i moja twarz to wyraża. Mógłbym potem rozmawiać o szczegółach mego wykładu, np. o niewłaściwościach intonacji. Niekiedy mam przed oczami jakiś obraz, niejako ilustrację; pomaga mi on, jak się zdaje, czytać z należytych wyrazem. [...] Gdy z ekspresją czytając, wymawiam słowo, to jest ono całkowicie wypełnione swym znaczeniem”³³. Znaczenia słowa pisanego i znaczenia słowa czytanego oraz wygłaszanego uwidaczniane (obrazowane) są poprzez towarzyszące im gesty (mimikę, prozodię, ruchy ciała) specyficzne dla każdego z nich. Każdy z tych gestów wykonywany jest przez czytającego bądź mówiącego. Ich znaczenie jest takie samo pomimo różnic w gestykularnej ekspresji myśli, z którymi się wiążą, oraz odmiennych modalności przyjętych w celu ich wyrazu.

Analizując sposób rozumienia znaczenia tego, co ogólne, w dwóch rodzajach sztuk: muzyce i tańcu, Wittgenstein stwierdza: „Zrozumienie i wyjaśnienie frazy muzycznej. – Najprostszym wyjaśnieniem jest niekiedy gest, innym

³² Por. Wittgenstein, *Uwagi różne*, s. 186-192; tenże, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 521-523, 526-533, s. 201-203.

³³ Tenże, *Dociekania filozoficzne*, cz. 2, XI, s. 300.

byłby ewentualnie krok taneczny lub słowa, które opisują taniec”³⁴. Wskazuje na ruchy ciała, które towarzysząc obu działaniom artystycznym, odnoszą się do siebie, nawzajem się „dopowiadają”; kroki taneczne odnoszą się do muzyki, słowa opisu zaś do frazy muzycznej. W nakreślonej sytuacji – o charakterze performatywnym – taniec (jego wykonanie), jak i jego oglądanie (np. mimowolne przytupywanie czy wybijanie rytmu palcami) oraz słowo (opisujące, jak i instruujące czy sterujące tańcem) są środkami reprezentującymi (obrazującymi) treść muzyczno-tanecznego zdarzenia performatywnego. Można by zatem mówić o analogii między frazą muzyczną a sekwencją ruchów i gestów. Gesty towarzyszące frazie, jak i sekwencji ruchów mają, sugeruje Wittgenstein, charakter metaforyczny. Każdy z takich gestów (jako domena źródłowa) odnosi się wówczas do tego, co w mowie czy muzyce jest ogólne (czyli do domeny docelowej), będąc tego czegoś swoistą cielesną metaforą gestykularną.

Myśl i formy jej wyrazu są wzajemnie powiązane, nie istnieją samodzielnie ani rozłącznie. „A jednak *jest* wzorzec także poza tematem: jest nim, mianowicie, rytm naszego języka, naszego myślenia i odczuwania. Temat zaś, co więcej, jest *nową* częścią naszego języka; on wciela się weń, a my uczymy się nowego *gestu*. Temat i język oddziałują ze sobą”³⁵. W przypadku gdy formą wyrazu myśli czy jej tematu (treści) są gesty ciała, z których każdy (na przykład mimika twarzy, intonacja głosu czy ruch w tańcu) dookreśla daną treść, „temat i język”, o których mówi Wittgenstein, są rzeczywiście nierozłączne. W takim wypadku gest zarówno opisuje, jak i wyjaśnia temat, jego treść. W pierwszym przypadku gest zaledwie wskazuje na sam temat, ułatwiając jego rozpoznanie i śledzenie, w drugim – wskazuje na jego znaczenie, nie mówiąc jednak, jakie to znaczenie jest, pozostawiając pole do interpretacji.

METAFORY O FILOZOFII I PRZECIW FILOZOFII

W całości dorobku Wittgensteina wypowiedzi o filozofii – o jej statusie poznawczym, o aspiracjach jej tradycyjnej (metafizycznej) postaci do wypowiadania się w sposób absolutystyczny, o żargonie filozoficznym, a także o terapeutycznej funkcji filozofii – pojawiają się dość często i mają charakter zarówno krytyczny, jak i konstruktywny. Na ogół przyjmują postać metaforycznych określeń, w których (zgodnie ze strukturą metafory $X \text{ jest } Y$ lub $X \text{ jest jak } Y$) Wittgenstein mówi o specyfice filozofii, porównując ją z jakąś inną aktywnością, na ogół codzienną i prostą oraz znaczeniowo odmienną (na przykład ze wspinaniem się po drabinie, budowaniem lub burzeniem),

³⁴ T e n ż e, *Uwagi różne*, s. 186.

³⁵ Tamże, s. 166n.

albo wskazując na taką jej cechę (na przykład niewyraźność), którą uznaje za dystynktywną. Jego analizy przybierają wówczas postać wypowiedzi metaforycznych o charakterze *metafilozoficznym*, mających wartość stylistyczną (są zaskakujące, sugestywne) oraz poznawczą (otwierają nową perspektywę). Ogólny pogląd Wittgensteina na filozofię, mimo ewolucji myśli filozofa, pozostaje stały: w jego przekonaniu funkcjonuje ona wyłącznie w *granicach* języka – wszystko, co mówi o rzeczywistości, oraz to, jak o niej mówi, uwarunkowane jest językowo. Filozofowie mają jednak kłopot z właściwym rozumieniem tej uniwersalnej sytuacji. Próbując wykroczyć poza język, nie zauważając go lub ignorując, lub też starając się go jedynie badać, zawsze w jakimś sensie pozostają w języku, zawsze są *naprzeciw* jakiegoś języka, czasami filozofują *wbrew* językowi, nigdy zaś nie znajdują się *poza* nim i nie obchodzą się *bez* niego. Każdy z tych wariantów językowego uwikłania dyskursu filozoficznego znajduje u samego Wittgensteina mniej lub bardziej radykalną postać. Jest on krytykiem filozoficznego żargonu i obrońcą języka potocznego, a także zwolennikiem wypowiadania się w językiem codziennym kwestiach filozoficznych, upatrując w takiej postawie rozwiązanie tradycyjnych problemów tej dyscypliny.

Wypowiedzi Wittgensteina o roli i rodzaju języka w filozofii (w tym o znaczeniu zwrotów metaforycznych) sytuują się w kontekście jego czasów – sporu na temat relacji między *scjentystyczną* (w wersji neopozytywistycznej) a *metafizyczną* (właściwą dla filozofii tradycyjnej) metodą poznawania i konceptualizowania rzeczywistości. Jego analizy języka – przeprowadzane w dwóch wersjach: we wczesnej koncepcji obrazowej, jak i w późniejszej koncepcji gier językowych – mają charakter zarówno *opisowy* (kiedy rozpoznaje w nich wpływ znaczeń terminów na sens kategorii filozoficznych), jak również *normatywny* (kiedy formułuje krytyczne sądy i negatywne oceny oraz postuluje rozwiązania radykalne). W przeprowadzonych przez Wittgensteina analizach, których charakter opisowy splata się z normatywnym, mieszczą się również wszystkie jego szczegółowe uwagi dotyczące metafor, mówiących, jak rzeczy i zdarzenia się mają oraz jakie mogłyby być, gdyby zaaprobować ów przenośny sposób wyrażania tego, co ogólne, przez to, co szczegółowe.

Na poziomie analiz metafizycznych, pytając o specyfikę dyskursu filozoficznego – zastanawiając się, czy filozofia powinna przyjąć postać dyskursu naukowego, czy metafizycznego, Wittgenstein formułuje fundamentalny problem *wrażalności* i problemów filozoficznych, ujęcia ich w języku we właściwy, nieaporetyczny i niebudzący kontrowersji sposób. Twierdzi, że takiego ich ujęcia należy oczekiwać od każdego systemu językowego, zarówno formalnego (na przykład rachunku zdań), jak i przedmiotowego, którym jest język naturalny, a zatem również dyskurs filozoficzny. Ze względu na wykorzystywane środki wyrażalność jako formalna cecha języka przyjmuje

różne m o d a l n o ś c i, czyli sposoby artykulacji i przekazu myślenia. Wittgenstein rozpatruje w swoich tekstach w pierwszej kolejności wypowiadalność słowną, w tym zwłaszcza możliwość ujęcia myśli za pomocą pisma i tekstu, wyrażalność realizującą się poprzez środki graficzne i dźwiękowe, możliwość wyrażania myśli za pomocą gestów, ruchów ciała, a nawet wyrażalność abstrakcyjnych idei w architekturze. Przeciwnieństwem wyrażalności jest n i e w y r a ż a l n o ś ć, której autor poświęca najwięcej uwagi zarówno w *Traktacie...*, jak i w *Dociekaniach...*, zwykle podkreślając przy tym aporetyczność tej kategorii. „Filozofia ma wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da”³⁶, stwierdzał Wittgenstein w *Traktacie...* Aby wypełnić tak sformułowane zadanie, filozofia musi najpierw rozpatrzyć następujące relacje: między samym myśleniem a jego językowym wyrazem oraz między tymi treściami myślenia, które albo znajdują szczególne sposoby wyrazu, albo są w ogóle niewyrażalne. Zacząć należy od najprostszych relacji między językiem a myśleniem (referencji, denotowania, konotowania czy wieloznaczności), aby dopiero potem postawić problem dla filozofii najważniejszy – niewyrażalność tego, co pomimo formalnego ograniczenia języka jest ważne z powodów egzystencjalnych i niejako domaga się wyrażenia. Pierwotnie Wittgenstein sądził, że filozofia, „przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co niewyrażalne”³⁷. Uważał zatem, że poprzez analizę granic tego, co niewyrażalne, można zrozumieć to, co znajduje swój prosty (lub złożony) wyraz w myśleniu. „Niewypowiadalne (to, co jawi mi się jako pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi, być może, tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię”³⁸ – dodawał. W kontekście takiej właśnie antynomii Wittgenstein formułował ostatnią z tez *Traktatu...* („O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”³⁹), a w późniejszych tekstach niejednokrotnie powracał do jej metafilozoficznego sensu, osłabiając jednocześnie jej radykalizm.

„Milczenie” filozofii – Wittgenstein ujmuje w personifikującym stylu, metaforycznie sugerującym, że nie tekst, lecz mowa jest dla niej źródłowym, konotującym określeniem – jej szczególnym stanem poznawczym. Milcząc w kwestiach niewyrażalnych z formalnego punktu widzenia, filozofia może jednak „wypowiadać się” w inny, pozalingwistyczny sposób, jak choćby przez wskazywanie, przyjmowanie postawy czy zachowywanie dystansu. Wittgenstein wskazuje przede wszystkim na konieczność uporządkowania sposobów wypowiadania się o problemach abstrakcyjnych (w tym filozoficznych) nie tyl-

³⁶ T e n ż e, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.114, s. 28.

³⁷ Tamże, 4.115, s. 28.

³⁸ T e n ż e, *Uwagi różne*, s. 125.

³⁹ T e n ż e, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, s. 83.

ko w języku tradycyjnej filozofii, ale także w języku potocznym, który ma być dla tego pierwszego punktem odniesienia, niekiedy nawet wzorem. „Filozofia – pisze w *Dociekaniach*... – nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać. Albowiem nie może go też uzasadnić. Zostawia ona wszystko tak jak jest”⁴⁰. Użycia słów i zdań języka potocznego decydują o ich znaczeniu, które poza takim ich kontekstem nie istnieje. Autor *Dociekań*... proponuje, aby również filozoficzne terminy i kategorie (a pośrednio byty, które za tymi kategoriami się kryją) interpretowane były co do ich znaczeń w taki sam sposób. Postawę tę uważa wręcz za powinność wszystkich filozofów krytycznie rozliczających się z dziedzictwem metafizyki. „My sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego”⁴¹ – pisze, podkreślając zarazem, że filozofia odnosi się ostatecznie do „języka, w którym słowo [...] jest zadomowione”⁴². W sposób metaforyczny zwraca również uwagę na percepcyjny charakter odbioru tez filozoficznych oraz na ich przestrzenną lokalizację. Tłumaczy: „Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków. – Skoro wszystko leży jak na dłoni, to nie ma czego wyjaśniać. Gdyż to, co jest ewentualnie ukryte, nie interesuje nas”⁴³. Określenia „przed oczami” oraz „jak na dłoni”, odnoszące się do cielesnych cech doznań wzrokowo-dotykowych, wskazują na coś, co w filozofii ma być podstawowe (jako jej domena docelowa), a mianowicie na pozorną „niewyjaśnialność” jej problemów sugerowaną przez metafizykę klasyczną (niewyjaśnialność przez samego Wittgensteina odrzuconą w późniejszym okresie jego myśli). To metaforyzujące określenie ma charakter *n e g a c j i*, autor nie mówi bowiem, że filozofia powinna być wyjaśnianiem ostatecznym, że nie wyprowadza ona wniosków, ani że nie traktuje o tym, co „ewentualnie ukryte”, gdyż po prostu jest nieinteresujące. W określeniach wyobrażających filozofię jako rodzaj percepcyjno-ruchowej czynności filozofa, w jej swoistej lokalizacji (usytuowaniu) w granicach (w przestrzeni myślowej) tradycyjnego dyskursu filozoficznego i języka potocznego Wittgenstein nie widzi niczego wyjątkowego. Filozofia jest jedną z form życia, pozorem jest jej domniemywana wyjątkowa pozycja poznawcza – odkrywanie istot i wartości. Wyjątkowość słowa „filozofia” nie wskazuje na wyjątkowość samego filozofowania. „Można by sądzić: skoro w filozofii mówi się o użyciu słowa «filozofia», to musi istnieć jakaś filozofia drugiego rzędu. Ale tak właśnie nie jest; podobnie jak w ortografii, która też

⁴⁰ T e n ż e, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 124, s. 75.

⁴¹ Tamże, 116, s. 73.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, 126, s. 76.

ma do czynienia ze słowem «ortografia», a nie jest przez to ortografią drugiego rzędu”⁴⁴.

Wittgenstein na ogół krytycznie, w sposób wręcz druzgocący wypowiada się o pretensjach filozofii do stworzenia pełnego i absolutnego obrazu świata, a metafory, które przy tej okazji tworzy, są bardzo sugestywne i otwierają nową perspektywę. Eksponując negatywne konotacje tradycyjnego filozofowania (nawiązujące do cielesności i działania), ukazuje à rebours pożądaný stan filozofii. „Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum, atakując granice języka. One właśnie, owe guzy, pozwalają ocenić wartość tych odkryć”⁴⁵; im dotkliwsze doświadczenie, wręcz cielesne doznanie tego, kto filozofuje, tym bardziej – paradoksalnie – znaczące są efekty jego filozofowania. Odrzucona w okresie pisania *Traktatu...* mistyczna wiara w pełną wyrażalność tego, co w filozofii tajemne i mistyczne, teraz pozwala autorowi *Dociekań...* na zbudowanie metafory „guzów rozumu” jako efektu nieuprawnionego „ataku na granice języka”. Pozytywny efekt metafory filozofowania jako nabijania sobie guzów, przestrzegającej przed takim właśnie postępowaniem, uzyskany zostaje przez ekspozycję odniesienia (obrazowania) wyobrażonych cielesnych skutków do ogólnej własności filozofii. Dialektyczne powiązanie negatywnej strony filozofowania, obrazowanej bolesnym doświadczeniem personifikowanego rozumu, z równoczesnymi pozytywnymi skutkami tej aktywności, obrazowanymi z kolei dokonywaniem odkryć, to właśnie cecha charakterystyczna metafizologicznej refleksji Wittgensteina. „W pewnym sensie – stwierdza w innym miejscu – nigdy dość ostrożności z błędami filozoficznymi, zawierają bowiem tak wiele prawdy”⁴⁶. Nie można zatem w ocenie filozofii wskazywać wyłącznie na jej negatywne wyniki poznawcze, drugą stroną popełnianych błędów są bowiem jej prawdy, które dopełniają wartość pierwszych. Ta sama myśl wyrażona zostaje również w sposób aforystyczny: „Wybijaj monetę z każdego błędu”⁴⁷ – pisze Wittgenstein. W podobnym stylu buduje metaforę filozofii jako rozwiązywania supłów, odróżniając przy tym intelektualną czynność filozofowania od jej wytworu, czyli konkretnego systemu filozoficznego. „Filozofia rozwiązuje supły w naszych myślach; stąd też jej rezultat musi być prosty, natomiast filozofowanie musi być tak skomplikowane jak owe supły, które rozwiązuje”⁴⁸. Zestawienie dwóch dopełniających się aspektów filozofowania: myślenia, które znajduje wyraz w mowie, oraz postawy wyrażającej się w geście, pojawia się również w następującej, nie mniej metaforycznej uwadze Wittgensteina:

⁴⁴ Tamże, 121, s. 75.

⁴⁵ Tamże, 119, s. 74.

⁴⁶ T e n ż e, *Kartki*, 460, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 109.

⁴⁷ T e n ż e, *Uwagi różne*, s. 186.

⁴⁸ T e n ż e, *Kartki*, 452, s. 108.

„Kto filozofuje, wykonuje często fałszywy gest, niestosowny do tego, co mówi”⁴⁹. Myślenie i zachowanie się są tutaj powiązane dialektycznie, dopełniają się, „fałszywość” zachowania jest bowiem nieodłączna od samego myślenia. Mowa jest tu nie tyle o samym geście (w innych metaforach traktowanym jako wskazanie tego, co jest ogólne), lecz o zachowaniu się filozofa, o jego postawie poznawczej odbiegającej niekiedy od treści myśli, zaprzeczającej myśleniu. Ale i tę postawę, obrazowaną cielesnym zachowaniem się, Wittgenstein metaforyzuje w inny jeszcze sposób: „Jest dla mnie ważne, bym filozofując, stale zmieniał swoją pozycję, bym nie stał zbyt długo na *jednej* nodze, bym nie zeszytywniał”⁵⁰. Filozofowanie jest tu porównane (w ramach specyficznej, „cielesnej metafory”) z chodzeniem, z przemierzaniem drogi, a jego pożądana postać (oparta na języku potocznym) zobrazowana zostaje jako ruch – nie jest to jednak wyłącznie ruch ciała, lecz „ruchliwość” samego myślenia.

W późnym okresie filozofii Wittgensteina pojawiają się metafory o konotacjach architektonicznych: filozofowanie jest w nich obrazowane niekiedy jako *b u d o w a n i e* oraz *w z n o s z e n i e* niezwykłych budowli, innym razem zaś jako ich *b u r z e n i e*. Ważne jest jednak nie tyle samo przeciwieństwo tych czynności, ile ich dialektyczne powiązanie; istotna okazuje się również ich niejednoznaczność. W przekonaniu Wittgensteina rzetelne filozofowanie polega na burzeniu tradycyjnego, na ogół nieświadomie przyjmowanego i fałszywego wyobrażenia o filozofii jako budowli o niewzruszonych fundamentach. „Burzymy jednak tylko zamki na lodzie, odsłaniając podłoże językowe, na którym stały”⁵¹. Zburzenie nietrwałych fundamentów odsłania o wiele trwalsze ich podłoże – językowe konstrukcje, z których filozoficzne budowle są zawsze tworzone i które je od wewnątrz ograniczają. Nie pomoże tutaj budowanie nowych budowli w miejsce tych zburzonych, bo nawet po zastosowaniu metody językowej terapii, pozostaną zawsze „jedynie gruzy i rumowiska”⁵², stwierdza Wittgenstein.

Do najbardziej sugestywnych obrazów w Wittgensteinowskim dyskursie metafilozoficznym należy metafora filozofii jako drabiny – wspinania się po niej i jej odrzucenia. Mamy tu do czynienia z typową konstrukcją metafory. Jej struktura obejmuje w tym wypadku uświadomienie sobie dwuznaczności też filozoficznych (obrazowane przez wspięcie się po drabinie), ale sugeruje też możliwość wyzwolenia się spod ich wpływu (obrazowane przez odrzucenie drabiny). W *Traktacie...* czytamy: „Tezy moje wnoszą jasność poprzez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez

⁴⁹ Tamże, 450, s. 107.

⁵⁰ T e n ż e, *Uwagi różne*, s. 138.

⁵¹ T e n ż e, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 118, s. 74.

⁵² Tamże.

nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiawszy.)”⁵³. Jest tu sugestia przezwyciężenia też – wszelako po uprzednim ich przyjęciu i rozpatrzeniu w celu uzyskania pełniejszego obrazu świata. W tej wersji metafory (we wczesnej filozofii Wittgensteina) przywołanie obrazu drabiny jest jeszcze konieczne. W jej późnym okresie filozof wskazuje już jednak na odmienną sytuację: używanie środków językowych do realizacji głównego celu filozofii, jakim jest jasność i prostota myślenia, jest zbędne, a nawet szkodliwe. Drabina – symbol metodycznego dochodzenia do zamierzonego celu, właściwy „cywilizacji typowo budującej”⁵⁴ oraz „polegającej na konstruowaniu coraz bardziej skomplikowanych struktur”⁵⁵, przestaje być adekwatnym obrazem filozofowania-konstruowania. „Dla mnie, przeciwnie, jasność i przejrzystość są same w sobie celem. Mnie nie interesuje wznoszenie budowli, lecz to, by przejrzeć widzieć podstawy budowli możliwej”⁵⁶ – stwierdza Wittgenstein, osłabiając sens zastosowanej wcześniej metafory. Dochodzeniu do takiego celu nie może służyć żadna metoda, droga czy konstrukcja. Środkiem do osiągnięcia celu zewnętrznego nie może być zatem drabina. Wittgenstein ma już na myśli zupełnie odmienną sytuację, niedającą się przedstawić obrazem o konotacjach przestrzennych. „Gdyby to miejsce, do którego chcę dotrzeć, było jedynie osiągalne za pomocą drabiny, zrezygnowałbym z prób dotarcia tam. Ponieważ w miejscu, gdzie rzeczywiście muszę się znaleźć, muszę już właściwie być. To, co jest osiągalne za pomocą drabiny, nie interesuje mnie”⁵⁷. Ostatecznie metafora filozofowania przyrównująca je do konstruowania, wspinania się i podążania drogą nie wydaje się Wittgensteinowi właściwa. Filozofowanie jest dlań samym b y c i e m tu i teraz, a cel który ma ono osiągnąć nie wymaga zmierzania ku czemuś zewnętrznemu, polega zaś na przyjęciu prostej perspektywy patrzenia na rzeczy, ich bezpośredniego poznania. „Ponieważ w miejscu, gdzie rzeczywiście muszę się znaleźć, muszę już właściwie być”⁵⁸, stwierdza Wittgenstein, porzucając przestrzenne i przedmiotowe konotacje w mówieniu o tym, czym filozofia ma być. Przywołana we wcześniejszej metaforze drabina nie jest już potrzebna. Wystarczy popatrzeć na rzeczy najprościej jak się da, pojąć je bezpośrednio, nie zaś symbolicznie, a żadne środki i narzędzia nie są w tym celu potrzebne. Patrzenie na świat z nowej perspektywy jest tak proste, że nie wymaga już metaforycznego obrazu; ten egzystencjalny, cielesny akt poznawczy sam się p r e z e n t u j e i nie potrzebuje symbolicznej reprezentacji. Właściwego

⁵³ T e n ż e, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54, s. 83.

⁵⁴ T e n ż e, *Uwagi różne*, s. 115.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

dla filozofii „przejrzystego patrzenia na rzeczy”⁵⁹ Wittgenstein już nawet nie porównuje z architekturą – działalnością równie cielesną, której sam oddawał się w pewnym okresie życia – lecz tylko z nią zestawia: „Praca w filozofii jest – jak pod wieloma względami praca w architekturze – właściwie bardziej pracą nad samym sobą. Nad należyтым pojmowaniem. Nad tym, jak postrzega się rzeczy. (I czego się od nich wymaga)”⁶⁰. W zwrocie „filozofia jest jak architektura” (prościej: „filozofia architekturą”) w domenie źródłowej nie ma żadnej zmysłowo-kinestetycznej czynności, żadna cecha czy własność tej „formy życia” nie zostaje wskazana jako cecha konotująca. Ta powściągnięta metafora traci wyrazistość, niewiele dopowiada do „pracy nad samym sobą” – domeny docelowej tego prostego zestawienia. Wittgenstein nie po raz pierwszy pozostaje przy mistycznym sformułowaniu – ani literalnym, ani metaforycznym, ale w jakimś stopniu poetyckim. W końcu wyznaje: „Filozofia może być właściwie tylko *poezją*”⁶¹.

*

Rozproszone w wielu tekstach, pochodzące z różnych okresów twórczości Ludwiga Wittgensteina uwagi na temat metafor dadzą się ująć (przy pewnych założeniach interpretacyjnych) w stosunkowo spójną koncepcję rozpatrującą ten językowy środek wyrazu w trzech jego głównych funkcjach: (1) stylistyczno-retorycznej, w której metafora służy argumentowaniu, przekonywaniu i oddziaływaniu; (2) syntaktyczno-semantycznej, w której rozpatrywana jest poznawcza rola metafor w tworzeniu wiedzy: w ukazywaniu nowych perspektyw i nowego spojrzenia na rzeczy, zdarzenia i zjawiska; oraz (3) metafilozoficznej, polegającej na burzeniu tradycyjnego dyskursu filozofowania i wytwarzaniu nowego. Mimo że o każdej z tych funkcji metafor autor *Traktatu...* i *Dociekań...* pisze na marginesie analiz innych problemów, które podejmuje, uwagi te tworzą swoistą koncepcję, którą można uznać za oryginalną, a nawet nowatorską.

Cechy tej koncepcji dadzą się ująć w zestaw następujących stwierdzeń:

(1) Stosowanie metafor w funkcji środka perswazyjnego, w tym również stylistycznego ozdobnika, charakteryzuje każdy dyskurs filozoficzny i w tej kwestii nic nowego nie zostało przez Wittgensteina zaproponowane. Porównanie samego myślenia, jak i jego wytworów do codziennych czynności ma niemniej pewien specyficzny walor, odbrazawiający tradycyjne wyobrażenia o wysokiej randze myślenia. Aforystyczne stwierdzenia w rodzaju: „Na moim

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 125.

⁶¹ Tamże, s. 134.

myśleniu, podobnie jak u każdego człowieka, wiszą zaschnięte resztki moich wcześniejszych (obumarłych) myśli”⁶², czy też: „Także w myśleniu jest czas orki i czas żniw”⁶³, służą ich autorowi do sugestywnego, a przez to perswazyjnego ukazania szczególnych cech myślenia, konotowanych paradoksalnie cechami przyrodniczymi (w czym właśnie tkwi ich wartość). W taki sam sposób funkcjonuje najbardziej sugestywna i wieloznaczna z metafor Wittgensteinowskich – przystawianej i odrzucanej drabiny (języka), która ma przekonać czytelnika do gruntownej zmiany myślenia o filozofii. Dosadne w stylu i obrazoburcze w ocenie jest również zestawienie filozofii z głupotą zawarte w dorównującej metaforom Nietzscheańskim maksymie: „W dolinach głupoty ciągle jeszcze wyrasta więcej trawy dla filozofów niż na nagich szczytach rozumności”⁶⁴. Maksyma ta, skonstruowana według klasycznego wzoru metaforycznego porównania, wykorzystuje paradoksalne zestawienie: zieleń trawy w dolinach z domeny źródłowej reprezentuje „głupotę” filozofii w domenie docelowej – znaczenie, które z sobą niesie, jest na tyle ambiwalentne, że pojawia się obok niej jeszcze inna metafora: „Nie stój wciąż na nagich szczytach rozumności, ale schodź w zielone doliny głupoty”⁶⁵. Obie służą Wittgensteinowi do wytworzenia sugestywnej opinii o dwuznacznym charakterze filozofii.

(2) W pismach Wittgensteina metafory służą także lepszemu opisowi złożonych, wcześniej nierozpatrywanych, nieznanych (lub mało dotąd znanych) zjawisk, które dzięki operacji z a m i a n y wyrażen (między domenami źródłową i docelową) oraz (co najważniejsze) z m i a n y ich znaczeń zostają ukazane w nowym świetle; opis jakiegoś zjawiska w terminach (warunkach) innego dopowiada coś nowego o tym pierwszym. W takim postępowaniu Wittgensteina niektórzy badacze jego myśli dopatrują się stosowania eksperymentów myślowych. Tak twierdzi na przykład Michał Piekarski⁶⁶: metaforę języka jako rzeki, w której to metaforze zdania empiryczne porównane zostają do piasku, który z biegiem czasu twardniejąc, staje się skałą, czyli zdaniami gramatycznymi⁶⁷, polski badacz traktuje jako narzędzie poznawcze o ważnej funkcji eksplanacyjnej. Na poznawczy aspekt metafor Wittgensteina wskazuje również Manfred Geier, przywołując fragment z *Dociekań...* w którym pojawia się swoisty eksperyment myślowy i nazywając go „wizualną metaforą”. Wittgenstein pisze tam: „Przypuśćmy, że każdy miałby pudełko zawierające coś,

⁶² Tamże, s. 133.

⁶³ Tamże, s. 135.

⁶⁴ Tamże, s. 198.

⁶⁵ Tamże, s. 191.

⁶⁶ Por. M. P i e k a r s k i, *Logika – Gramatyka – Pragmatyka. Ewolucja Wittgensteinowskiej koncepcji związku języka ze światem*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, s. 224n.

⁶⁷ Por. L. W i t t g e n s t e i n, *O pewności*, 96, 99, tłum. M. Sady, W. Sady, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 35.

co nazywamy «żukiem». Nikt nigdy nie może zajrzeć do cudzego pudełka; i każdy mówi, że tylko z widoku *swego* żuka wie, co to jest żuk⁶⁸, a zabieg ten służy obaleniu tradycyjnego przekonania o substancjalnej interpretacji duszy (umysłu). Geier widzi w tym zabiegu realizację funkcji semantyczno-poznawczej Wittgensteinowskich analiz: „Obraz żuka w pudełku zilustrował syntaktykę i semantykę metaforyki filozoficznej”⁶⁹ – pisze. Obrazowe przedstawienie domniemanego żuka i użycie słowa „żuk w pudełku” daje podstawę do analogicznego wnioskowania o „umyśle w ciele” – domniemanym bycie (substancji umysłowej) umiejscowionym „w pudełku” ciała.

(3) Funkcja metafilozoficzna metafor w dyskursie Wittgensteina realizuje się albo przez krytykę tradycyjnej (metafizycznej) filozofii, albo poprzez własne sugestywne określenia i porównania stosowane przez filozofa. Wytworzony przez niego dyskurs, wykorzystujący terminy i zwroty języka potocznego, opis codziennych czynności i sytuacji, opiera się na sugestywnym obrazowaniu, w którym szczegółowe i zaskakujące zestawienia czy porównania (stanowiące strukturę każdej metafory) daleko odbiegają od tradycyjnego dyskursu filozoficznego z jego kategoriami, pojęciami i żargonem. Wittgenstein wytwarza swoisty pod tym względem styl filozofowania o cechach *d e k o n s t r u k c j i*, na co również wskazuje Geier, nazywając autora *Dociekań...* (poprzez porównanie z Nietzschem i Derridą) „burzycielem obrazów”⁷⁰, który obrazowe porównania czy metafory tworzy nie dla nich samych, lecz w celu skrytykowania (dekonstrukcji) innych obrazów – metafizycznych, bezkrytycznych. „Świadomie przyjmuje on wizualną metaforykę tradycyjnej teorii poznania, by zarazem obrócić ją przeciw chybionej próbie poznania ogólnej istoty zjawisk”⁷¹. Obrazowanie i metaforyzowanie są tutaj na usługach metafilozoficznych zabiegów – dekonstrukcji jednej i obrony innej wizji filozofii – nie są zaś celem samym dla siebie. Podobnie widzi styl Wittgensteinowski Paul Horwich, stwierdzając: „Jego metafilozofia ma najważniejszy, rewolucyjny charakter. [...] Tym samym *Traktat...* i *Dociekania...* są wyrazami tego samego, coraz lepszego hiperdeflacyjnego wglądu”⁷², który polega na odchodzeniu od literalnego sensu wyrażen poprzez swoiste „zarekwirowanie terminów”⁷³. Bez świadomości metafilozoficznej Wittgensteina nie byłoby to możliwe.

Dla osiągnięcia takiego efektu Wittgenstein stosuje na ogół prosty język, opisuje zwykłe czynności, podaje sugestywne przykłady, słowem,

⁶⁸ T e n ż e, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, 293, s. 144.

⁶⁹ M. G e i e r, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 235.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 236.

⁷² H o r w i c h, dz. cyt., s. 171.

⁷³ Tamże.

o p o w i a d a proste, ale i zaskakująco dziwne, historie o niefilozoficznej treści, które mają pobudzić do filozoficznego myślenia. Jak pisze Józef Bremer: „Rozwijał on swoje językowo-filozoficzne myślenie w taki sposób, że zamiast definicji wynajdywał obrazy, porównania i przykłady. Tym samym swojemu myśleniu nadał po części formę opowiadań, pozwalającą zachować jego historie w ich zagadkowości. Treść używanych przez niego porównań i miniopowiadań trudno przekazać za pomocą sformalizowanego, racjonalnego myślenia”⁷⁴. Odstępstwo od tradycyjnego dyskursu filozoficznego na rzecz modernistycznego wręcz stylu, osiąganego za pomocą środków, którymi są proste obrazy lub wystylizowane metafory, czyni z Wittgensteina myśliciela w pełni świadomego roli języka w filozofowaniu.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. “Poetyka.” In Arystoteles, *“Retoryka”*. “Poetyka.” Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: PWN, 1988.
- Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. New York: Ithaca, 1962.
- . “More about Metaphor.” In *Metaphor and Thought*. Edited by Andrew Ortony. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Bremer, Józef. *Ludwiga Wittgensteina teoria odwzorowania: w filozofii, mechanice, muzyce i architekturze*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019.
- Crary, Alice, and Rupert Read, eds. *Wittgenstein – nowe spojrzenie*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2009.
- Geier, Manfred. *Gra językowa filozofów: Od Parmenidesa do Wittgensteina*. Translated by Janusz Sidorek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Horwich, Paul. *From a Deflationary Point of View*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Translated by Tomasz P. Krzeszowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010.
- Piekarski, Michał. *Logika – Gramatyka – Pragmatyka: Ewolucja Wittgensteinowskiej koncepcji związku języka ze światem*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014.
- Richards, Ian A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Translated by Robert Czerny. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- Szekspir, William. “Jak wam się podoba.” In Szekspir, *Dzieła dramatyczne*. Vol. 2. *Komedie*. Translated by Leon Ulrich. Warszawa: PIW, 1958.

⁷⁴ Bremer, dz. cyt., s. 173.

- Wittgenstein, Ludwig. *Dociekania filozoficzne*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- . *Kartki*. Translated by Sława Lisiecka. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- . *O pewności*. Translated by Małgorzata Sady and Wojciech Sady. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1993.
- . *Philosophische Bemerkungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- . “Uwagi różne.” In Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*. Translated by Małgorzata Kawecka, Wojciech Sady, and Wiesław Walentukiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek HETMAŃSKI – „Dostrzec to, co wspólne”. Metafory w Ludwiga Wittgensteina analizach filozoficznych

DOI 10.12887/34-2021-2-134-11

W tekście przedstawiona została koncepcja metafory według Ludwiga Wittgensteina, zrekonstruowana na podstawie jego wypowiedzi z różnych tekstów, które pomimo swojej odrębności wykazują pewną spójność. Przedmiotem rozważań jest problem powiązań między koncepcjami języka jako obrazu a języka jako gry oraz związek tych koncepcji z poglądami metafilozoficznymi ich autora. Omówione zostało przede wszystkim zagadnienie obrazowania, w tym metonimicznego i metaforycznego przedstawiania rzeczywistości za pomocą środków językowych, jakimi są słowo i tekst, ale również przy wykorzystaniu środków pozajęzykowych, jak gesty twarzy i ciała, środki malarskie, muzyka, a nawet architektura, którym Wittgenstein przyznawał znaczącą rolę w obrazowaniu myślenia i pojęć ogólnych. Przedstawiono również Wittgensteinowskie ujęcie ostensywnej (deiktycznej) funkcji gestów towarzyszących myśleniu, jego poglądy metafilozoficzne, w tym uwagi o niewyraźności i niedorzeczności tez filozoficznych. Analizie poddane zostały też metaforyczne wypowiedzi filozofa w funkcjach: perswazyjnej, stylistycznej, jak również poznawczej.

Słowa kluczowe: metafora, analogia, obrazowanie, gest, znaczenie, użycie, metafilozofia

Kontakt: Katedra Ontologii i Epistemologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin

E-mail: marek.hetmanski@mail.umcs.pl

Tel. 81 5375490

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,936,pl.html>

Marek HETMAŃSKI, “Seeing what is common”: Metaphors in Ludwig Wittgenstein’s Philosophical Analyses

DOI 10.12887/34-2021-2-134-11

The paper discusses the concept of metaphor according to Ludwig Wittgenstein, reconstructed based on the remarks he made in his diverse writings which show consistency despite their separateness. The problem of the relations between the concepts of language as an image and language as a game is analyzed, as well as their relationship with the metaphilosophical views of their author. First of all, the issue of imaging is scrutinized, including the metonymic and metaphorical presentations of reality which make use of linguistic means such as words and texts, but also extra-linguistic ones, such as facial and body gestures, paintings, music, and even architecture, which Wittgenstein assigned a significant role in imagining human thinking and general concepts. The ostensive (deictic) function of gestures accompanying thinking is characterized. Wittgenstein’s metaphilosophical view is discussed, including his remarks on the inexpressibility and absurdity of the philosophical theses. Metaphorical statements used by the philosopher are also analyzed in their persuasive, stylistic, and cognitive functions.

Keywords: metaphor, analogy, imagining, gesture, meaning, use, metaphilosophy

Contact: Katedra Ontologii i Epistemologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: marek.hetmanski@mail.umcs.pl

Phone: +48 81 5375490

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,936,pl.html>

Marcin TRYBULEC

JĘZYK JAKO MATERIALNY ARTEFAKT POZNAWCZY Zalety i ograniczenia ujęcia Andy’ego Clarka¹

Artefakty językowe jako fizyczne elementy złożonego systemu koordynacji działań poznawczych i cielesnych generują nową przestrzeń obliczeniową, w obrębie której ludzie rozwiązują nowe rodzaje problemów lub lepiej radzą sobie ze starymi. Nowe zdolności uzyskują oni jednak nie dlatego, że zasadniczo zmieniły się ich dotychczasowe wewnętrzne zdolności tworzenia i przetwarzania reprezentacji, ale dlatego, że funkcjonują w środowisku stwarzającym nowe możliwości działania.

Macelo Dascal twierdzi, że filozoficzne pytanie o rolę języka w poznaniu (i powiązane z tym zagadnienie pierwszeństwa jednego z nich) często bywa przekształcane w abstrakcyjny problem natury definicyjnej². Lepsze rezultaty można jednak uzyskać, odnosząc to pytanie do konkretnych aktów językowych interpretowanych jako narzędzia służące realizacji celów poznawczych. Koncepcja języka jako narzędzia poznawczego coraz silniej oddziałuje na wyobraźnię badaczy, skłaniając niektórych do radykalnych deklaracji: „Słowa są takimi samymi narzędziami, jak kombinerki i klucze do rur”³. Stwierdzenia takie prowokują do wyjścia poza klasyczny krąg zainteresowań filozofów i językoznawców, które dotyczą sposobów powiązania wspomnianych narzędzi między sobą (syntaktyki) oraz ich odniesienia do rzeczywistości (semantyki), w kierunku pytań o to, jak i z czego narzędzia te są zbudowane. Choć trudno znaleźć poważnego badacza kwestionującego poznawcze funkcje języka, to nadal do rozstrzygnięcia pozostają pytania o szczegółowe charakterystyki języka jako narzędzia oraz o relację między tym narzędziem a jego użytkownikiem: W jaki sposób materialne symbole językowe pośredniczą między wewnętrznymi procesami poznawczymi a światem zewnętrznym? Czy materiał stanowiący bazę dla aktów językowych jest tylko dodatkiem do rządzących się własnymi prawami procesów poznawczych i językowych? Czy może wywiera na te procesy istotny wpływ? Jeśli tak, to jak ów materiał, a także sposób konstrukcji narzędzi językowych wpływają na myślenie ich użytkownika?

¹ Artykuł powstał dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki (konkurs Sonata, projekt nr 2017/26/D/HS1/00677).

² Zob. M. Dascal, *Language as a Cognitive Technology*, „International Journal of Cognition and Technology” 1(2002) nr 1, s. 35-61.

³ D.L. Everett, *Język. Narzędzie kultury*, tłum. Z. Wąchocka, P. Paszkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2018, s. 359.

Pytania tego typu stanowią trzon koncepcji języka jako materialnego artefaktu poznawczego sformułowanej przez Andy'ego Clarka w ramach teorii poznania usytuowanego⁴. W ujęciu Clarka język to narzędzie poznawcze zakorzenione nie tylko w indywidualnych stanach mentalnych i interakcjach społecznych, ale też w materialnym substracie o niebagatelnym znaczeniu dla formowania i konstytuowania zdolności poznawczych. Badanie poznawczych funkcji języka stało się ważną inspiracją do sformułowania przez Clarka hipotezy – znanej pod nazwą aktywnego eksternalizmu lub hipotezy umysłu rozszerzonego – że umysł nadbudowuje się nad dynamiczną interakcją między organizmem biologicznym a światem zewnętrznym⁵. Język jako artefakt poznawczy jest kluczowym narzędziem, dzięki któremu następuje proces poszerzania ludzkich zdolności poznawczych. Tak rozumiany język nie tylko służy ekspresji wcześniej uformowanych myśli, ale aktywnie je konstytuuje. Stawiam tezę, że koncepcja języka jako artefaktu poznawczego, zwracając uwagę na materialny wymiar komunikacji, otwiera nowe perspektywy w myśleniu o związkach języka i poznania. Choć powszechnie przyjmuje się, że myślenie nie może dokonywać się bez jakiegoś nośnika, a filozofowie nawiązujący do tradycji Ludwiga Wittgensteina i Maurice'a Merleau-Ponty'ego argumentują, że nośnikiem tym jest właśnie język, to tylko nieliczni myśliciele formułują nasuwające się w tym kontekście pytania: co stanowi nośnik języka i jaką rolę pełni ten nośnik? Z problemem tym mierzy się Andy Clark, pytając, w jaki sposób materialny wymiar aktów językowych wpływa na poznanie i jak należy wpływ ten konceptualizować.

Celem artykułu jest ustalenie, co stanowi o nowatorskim charakterze koncepcji języka jako materialnego artefaktu poznawczego, oraz wskazanie jej ograniczeń. Aby zrealizować ten cel, zacznę od odróżnienia koncepcji Clarka od nurtu determinizmu językowego, z którym często bywa utożsamiana. Pozwoli to z jednej strony wstępnie dookreślić specyfikę koncepcji języka jako zewnętrznego narzędzia koordynacji działań poznawczych, a z drugiej ukazać pokrewieństwo tej koncepcji z teoriami wywodzącymi się z psychologii społeczno-kulturowej. Następnie zdefiniuję pojęcie artefaktu poznawczego oraz poddam refleksji związane z tym pojęciem dwa modele ujmowania relacji między językiem a poznaniem: model wzmacniacza i model transformatora. Na tym tle opiszę, w jaki sposób Clark rozumie poznawcze konsekwencje posługiwania się językiem, a następnie krytycznie przeanalizuję postulowa-

⁴ Zob. A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997; t e n ż e, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008; t e n ż e, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁵ Zob. A. Clark, D. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, tłum. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2008, s. 342-357.

ny przez niego mechanizm oddziaływania języka na poznanie. Dzięki temu widoczne staną się możliwości i ograniczenia koncepcji języka jako artefaktu poznawczego, który nie tyle przekształca poznanie od wewnątrz, ile modyfikuje zewnętrzne środowisko poznawcze.

MIĘDZY DETERMINIZMEM JĘZYKOWYM A PSYCHOLOGIĄ SPOŁECZNO-KULTUROWĄ

Twierdzenie, że języki naturalne wywierają znaczący wpływ na sposoby myślenia i doświadczania świata, nie determinując ich przy tym w całości, jest powszechnie akceptowane we współczesnych sporach wokół determinizmu językowego⁶. Przykłady badań nad językowo uwarunkowaną percepcją barw, orientacją przestrzenną czy rodzajem gramatycznym sugerują, że narzędzia leksykalne i gramatyczne wpływają na sposoby wewnętrznego reprezentowania opisywanych w danym języku przedmiotów⁷. Użytkownicy języka grupują mentalnie przedmioty, czynności i zdarzenia „pod szyldem” jednej kategorii leksykalnej lub gramatycznej, co – dzięki mechanizmom torowania i zakotwiczenia – zwiększa dostępność poznawczą podobieństw między elementami należącymi do tego samego zbioru oraz różnic między elementami przypisanymi do odmiennych kategorii. Można to zaobserwować na przykładzie klasyfikacji kolorów bądź opisywania przedmiotów o różnych rodzajach gramatycznych⁸. Językowe klasyfikacje rzeczywistości kodowane są w postaci reprezentacji wewnętrznych i w ten sposób, modelując formy reprezentacji umysłowych, język wpływa na myślenie. Proces modelowania zakłada, że kategorie językowe muszą zostać w jakiś sposób „przetłumaczone” na reprezentacje mentalne. Uzasadnienie wpływu języka na poznanie zależy więc

⁶ Zob. *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, red. D. Gentner, S. Goldin-Meadow, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003; J.A. Lucy, *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁷ Zob. S.C. Levinson, *Frames of Reference and Molyneux's Question: Crosslinguistic Evidence*, w: *Language and Space*, red. P. Bloom, M.A. Peterson, L. Nadel, M.F. Garrett, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 109-169; J. Rączaszek-Leonardi, *Zjednoczeni w mowie. Względność językowa w ujęciu dynamicznym*, Scholar, Warszawa 2011; J. Winawer, N. Witthoft, M.C. Frankin., *Russian Blues Reveal Effects of Language on Color Discrimination*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 104(2007) nr 19, s. 7780-7785.

⁸ Zob. L. Boroditsky, L.A. Schmidt, W. Phillips, *Sex, Syntax, and Semantics*, w: *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, red. D. Gentner, S. Goldin-Meadow, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, s. 61-79.

od wykazania, że system leksykalno-gramatyczny modyfikuje wewnętrzne reprezentacje niejęzykowe⁹.

Na pierwszy rzut oka przedstawiona przez Clarka wizja języka jako narzędzia poznawczego wydaje się pewną wersją determinizmu językowego¹⁰. W takim ujęciu, wewnętrzne zdolności umysłowe człowieka przekształcane są dzięki procesowi internalizacji zewnętrznych struktur językowych. Bliższe spojrzenie na koncepcję Clarka, pozwala jednak zauważyć, że w istotny sposób różni się ona od takiego sposobu wyjaśniania poznawczych funkcji języka. Clark stawia wprawdzie pytania typowe dla determinizmu językowego (Do jakiego stopnia zdolności poznawcze człowieka zależą od języka? Jaki jest zakres tej zależności?), udziela na nie jednak nietypowej odpowiedzi: „Środowisko symboliczne (szeroko rozumiane) może czasami wpływać na myślenie i poznanie nie tyle poprzez proces pełnej translacji, w którym dokonuje się wyczerpującego przełożenia znaczenia zewnętrznych obiektów symbolicznych na jakiś wewnętrzny kod czy język myśli [...], ile poprzez coś zbliżonego do koordynacji. W modelu koordynacji środowisko symboliczne wpływa na myślenie zarówno poprzez aktywizację tych innych zasobów [poznawczych], jak i poprzez wykorzystanie [...] samych obiektów symbolicznych [...] jako dodatkowego wsparcia dla uwagi, pamięci i kontroli”¹¹. Clark zwraca uwagę, że język oddziałuje na poznanie nie tylko jako uwewnętrzniony system reprezentacji mentalnych, ale przede wszystkim jako zewnętrzne i intersubiektywnie dostępne środowisko symboliczne. W ten sposób filozof przenosi dyskusję na inny poziom, niedostrzegany w standardowych rozważaniach o roli języka w poznaniu. Nie jest to oczywiście sprzeczne z koncepcją determinizmu językowego¹², ale umożliwia obserwację oddziaływania języka na poznanie w innym wymiarze, niż pozwalają na to standardowe ujęcia oparte na założeniu konieczności przekładu kategorii językowych na reprezentacje wewnętrzne. Zdaniem Clarka język wpływa na poznanie nie tyle od wewnątrz, czyli za pośrednictwem wspomnianego procesu translacji lub internalizacji, ile od zewnątrz, jako materialny substrat komunikacji i narzędzie koordynacji działań. Proponuje on, aby pomyśleć o słowach i konstrukcjach językowych jako zwykłych obiektach percepcyjnych, które dzięki względnej stabilności

⁹ Zob. Levinson, dz. cyt.; R. Zwaan, M. Kaschak, *Language in the Brain, Body, and World*, w: *The Cambridge Handbook to Situated Cognition*, red. P. Robbins, M. Aydede, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 368-81.

¹⁰ Por. A. Gut, *O relacji między myślą a językiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 11; Rączaszek-Leonardi, dz. cyt., s. 24.

¹¹ A. Clark, *Material Symbols*, „Philosophical Psychology” 19(2006) nr 3, s. 300. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.T.

¹² Dobrym przykładem jest podejście Joanny Rączaszek-Leonardi, która mocno akcentuje konieczność uwzględnienia dynamicznego i koordynacyjnego wymiaru praktyk językowych w badaniach nad determinizmem językowym (por. Rączaszek-Leonardi, dz. cyt., s. 18, 37).

i intersubiektywnej dostępności stanowią zewnętrzne wsparcie dla procesów i aktów poznawczych¹³.

JAK POWSTAJĄ RUSZTOWANIA JĘZYKOWE?

Propozycja Clarka jest bliżej spokrewniona z teorią języka rozwijaną w ramach psychologii społeczno-kulturowej niż z determinizmem językowym, ponieważ wykorzystuje stosowane przez Lwa Wygotskiego pojęcie rusztowania poznawczego. Wygotski, obserwując rozwój poznawczy dzieci, zauważa, że dzięki interakcjom językowym z dorosłymi osiągają one znacznie więcej, niż mogłyby osiągnąć samodzielnie – co samo w sobie jest dość oczywiste. Z obserwacji tej wyciąga on jednak niebanalne wnioski metodologiczne. Argumentuje, że do uzyskania wiarygodnego obrazu kompetencji poznawczych dzieci konieczne jest uwzględnienie nie tylko tego, co potrafią zrobić samodzielnie, ale również tego, co potrafią zrobić w tak zwanej strefie najbliższego rozwoju, kiedy wchodzą w interakcje z dorosłymi i korzystają z dostarczanych przez nich wskazówek językowo-behawioralnych. Na wczesnych etapach rozwoju język nie funkcjonuje jako struktura reprezentacji wewnętrznych, ale jako zewnętrzne rusztowanie poznawcze. Rusztowania takie są obiektywnymi elementami zewnętrznego środowiska społecznego. Początkowo przyjmują one postać wskazówek dostarczanych przez opiekunów, ale z czasem mogą być wytwarzane przez dzieci samodzielnie, do ich własnego użytku. Przykładem rusztowania tego ostatniego typu jest często obserwowane wśród dzieci mówienie do siebie podczas radzenia sobie z sytuacją problemową. Kierując wypowiedzi do samych siebie, dzieci bezrefleksyjnie odtwarzają polecenia i wskazówki dorosłych, dzięki czemu lepiej zapamiętują instrukcje i łatwiej im skupić się na zadaniu¹⁴. Clarka koncepcja języka jako artefaktu poznawczego wykorzystuje podstawową intuicję Wygotskiego, że rusztowania poznawcze są zewnętrzną protezą wspierającą uwagę, pamięć i koordynację działań. Pisząc, że język jest narzędziem koordynacji, Clark akcentuje przede wszystkim jego znaczenie dla organizacji działań indywidualnych. W tym ujęciu język jest rodzajem zewnętrznego i materialnego rusztowania poznawczego, będącego odpowiednim środowiskiem dla sprawnego myślenia i działania indywidualnych

¹³ Por. Clark, *Supersizing the Mind*, s. 27-28, 53-60.

¹⁴ Por. L.S. Wygotski, *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, tłum. B. Grell, PWN, Warszawa 2006, s. 27-63; tenże, *Historia rozwoju wyższych funkcji psychicznych*, w: tenże, *Wybrane prace psychologiczne*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, PWN, Warszawa 1971, s. 118-138; tenże, *Problem nauczania i rozwoju umysłowego w wieku szkolnym*, w: tenże, *Wybrane prace psychologiczne*, s. 538-547.

osób, które poza tym środowiskiem stają się zaskakująco bezradne¹⁵. Istotna dla Wygotskiego problematyka społeczno-kulturowego wymiaru języka pozostaje u Clarka jedynie zarysowana i obecna jest w sposób domyślny. Stanowi to jeden z poważniejszych mankamentów jego koncepcji języka i umysłu¹⁶.

Innym wyzwaniem dla koncepcji Clarka jest fakt, że starsze dzieci oraz dorośli uczą się wytwarzać rusztowania językowe w postaci mowy wewnętrznej. Do opisanie tego procesu odpowiednie wydaje się stworzone przez Wygotskiego pojęcie internalizacji¹⁷. Sugeruje ono, że stając się biegłymi użytkownikami języka, ludzie przyswajają zewnętrzne rusztowania językowe w postaci językowo uformowanych wewnętrznych reprezentacji umysłowych. Clark stara się wyjaśniać poznawcze funkcje języka bez odniesień do tak rozumianego procesu internalizacji. Pisząc, że język oddziałuje na poznanie bezpośrednio, próbuje on uniknąć odwoływania się do procesu translacji zewnętrznych struktur gramatyczno-leksykalnych na językowo uformowane reprezentacje umysłowe. Brytyjski filozof – podobnie jak Wygotski – uważa, że rusztowania poznawcze obejmują szerokie spektrum metod i narzędzi mających na celu wspieranie rozwoju zdolności praktycznych oraz bardziej złożonych kompetencji poznawczych. Zgadza się również, że rolę rusztowania poznawczego może pełnić zarówno fizyczne narzędzie (na przykład linijka), wyuczone umiejętności własne (na przykład różnorodne mnemotechniki), jak też wiedza i umiejętności innych osób (na przykład instrukcje). Obaj badacze traktują język jako szczególnego rodzaju rusztowanie. Są zgodni co do wspieranych przez nie zdolności, powszechności oddziaływania, jak też głębokości intymnego zespolenia z ludzkim ciałem i umysłem¹⁸. Na czym jednak polega to intymne zespolenie? Odpowiadając na to pytanie, Clark unika pojęcia internalizacji sugerującego, że zewnętrzne struktury językowe, aby pełnić funkcje poznawcze, muszą przyjąć postać wewnętrznych reprezentacji. Takie postawienie problemu wyznacza perspektywę dociekań prowadzonych w tym artykule. Będą one dotyczyć poznawczego wpływu języka jako zewnętrznego rusztowania oraz kwestii statusu mowy wewnętrznej, rozumianej jako szczególny typ rusztowania poznawczego.

¹⁵ Por. Clark, *Being There*, s. 45n., 63n., 199n.

¹⁶ Por. M. S l o r s, *From Notebooks to Institutions: The Case for Symbiotic Cognition*, „Frontiers in Psychology” 11(2020), s. 674; zob. K. T y l é n, E. W e e d, M. W a l l e n t i n i i n., *Language as a Tool for Interacting Minds*, „Mind & Language” 25(2010) nr 1, s. 3-29; E. H u t c h i n s, *Enculturating the Supersized Mind*, „Philosophical Studies” 152(2010) nr 3, s. 437-446.

¹⁷ Zob. J. A. L a w r e n c e, J. V a l s i n e r, *Conceptual Roots of Internalization: From Transmission to Transformation*, „Human Development” 36(1993) nr 3, s. 150-167.

¹⁸ Zob. A. C l a r k, *Is Language Special? Some Remarks on Control, Coding, and Co-ordination*, „Language Sciences” 26 (2004) nr 6, s. 717-726; M. W h e e l e r, *Is Language the Ultimate Artefact?*, „Language Sciences” 26 (2004) nr 6, s. 693-715.

CZYM SĄ ARTEFAKTY POZNAWCZE?

Opisując język jako zewnętrzne narzędzie poznawcze, Clark nie neguje ani procesów biologicznego przetwarzania informacji, ani reprezentacyjnej bazy działań językowych, ani ich obliczeniowych konsekwencji. Specyfika jego podejścia polega na potraktowaniu znaków językowych jako fizycznych elementów złożonego systemu koordynacji działań poznawczych i cielesnych. Ta ogólna dyrektywa interpretacyjna prowadzi go do tezy, że język można traktować nie tylko jako narzędzie ekspresji w pełni ukształtowanych myśli (w funkcji komunikacyjnej) lub narzędzie wpływu na wewnętrzne mechanizmy tworzenia reprezentacji (w klasycznie rozumianej funkcji poznawczej). Język jako artefakt poznawczy jest narzędziem koordynacji działań. Clark podkreśla, że język może oddziaływać bezpośrednio jako obiekt lub zdarzenie, które zastajemy w zewnętrznym świecie społecznym bądź sami je wytwarzamy. Na czym polega to bezpośrednie oddziaływanie języka?

ARTEFAKT POZNAWCZY JAKO OBIEKT FIZYCZNY

Sformułowana przez Edwina Hutchinsa definicja głosi, że artefakty poznawcze to „obiekty fizyczne wytwarzane przez ludzi w celu wspierania, wzmacniania lub doskonalenia poznania”¹⁹. Podobną definicję przyjmuje Nancy Nersessian: „Artefakty poznawcze są to materialne media posiadające właściwości, dzięki którym można generować, przekształcać i rozpowszechniać reprezentacje”²⁰. Definicje te wskazują na ważne cechy języka jako artefaktu poznawczego. Po pierwsze, wbrew natywistycznym koncepcjom pochodzenia języka, ujęcie języka jako artefaktu sugeruje, że mimo biologicznego ugruntowania jest on sztucznym wytworem społeczeństwa i kultury²¹. Po drugie, definicja artefaktów poznawczych jako fizycznego wytworu sugeruje szereg jego cech dodatkowych, które – chociaż wydają się oczywiste – mają zasadniczy wpływ na jego funkcjonowanie. Język jako artefakt poznawczy jest zewnętrznym i do pewnego stopnia niezależnym od użytkownika środowiskiem, ograniczającym działanie lub je pobudzającym. Na przykład stosowana w terapii uzależnień praktyka wypowiadania zobowiązania na głos, publicznie, jest

¹⁹ E. Hutchins, *Cognitive Artifacts*, w: *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, red. R.A. Wilson, F.C. Keil, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, s. 126.

²⁰ N.J. Nersessian, *Interpreting Scientific and Engineering Practices: Integrating the Cognitive, Social, and Cultural Dimensions*, w: *Scientific and Technological Thinking*, red. M. Gorman i in., Lawrence Erlbaum, Mahwah 2005, s. 42.

²¹ Zob. Everett, dz. cyt.; M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek-Leonardi, PIW, Warszawa 2002.

dla osoby uzależnionej bardziej zobowiązująca psychologicznie niż obietnica wypowiedziana prywatnie w mowie wewnętrznej. Praktyka ta wskazuje, że publiczny charakter języka jako artefaktu stanowi jego kolejną cechę istotną dla możliwości wspólnego skupiania uwagi oraz współdzielenia wiedzy²². Co więcej, artefaktom językowym przysługuje pewien stopień stabilności i niezmienności. Nawet tak dynamiczne zdarzenia, jak wypowiedzi mówione można dowolnie replikować poprzez dosłowne ich powtarzanie. Po trzecie, definiowanie języka jako artefaktu poznawczego wskazuje jednoznacznie na jego doniosłość w procesach porządkowania reprezentacji. To właśnie dzięki ekspresji prywatnych, często wieloznacznych i rozmytych treści umysłowych w postaci materialnie zobiektywizowanych i intersubiektywnie dostępnych artefaktów, możliwe staje się ich precyzowanie i doskonalenie poprzez zdystansowany namysł, analizę i krytykę²³.

WZMACNIACZE I TRANSFORMATORY

Chociaż trudno zaprzeczyć tezie, że język jest jednym z głównych czynników, dzięki którym możliwe są specyficznie ludzkie formy myślenia, to nie jest w pełni jasne, jak należy rozumieć proces jego oddziaływania. Wyjaśnienia tego procesu zwykle wykorzystują model wzmacniacza. W tym ujęciu język działa jak szkło powiększające, które wspierając wrodzoną zdolność percepcji wzrokowej, pozwala na obserwację małych obiektów z większą precyzją. Na przykład język pisany jest wsparciem dla pamięci, a notacja matematyczna wzmacnia nasze wrodzone zdolności abstrakcyjnego myślenia. Ten sposób ujęcia relacji między artefaktami poznawczymi a ludzkimi zdolnościami umysłowymi, choć najbardziej rozpowszechniony, stanowi znaczne uproszczenie²⁴. Metafora wzmacniacza sugeruje bowiem, że rola języka jako artefaktu poznawczego ogranicza się do rozszerzania, wzmacniania czy wspierania zdolności, które już posiadamy²⁵. Ukazuje to przykład wspomnianych wyżej badań nad determinizmem językowym, w których język jest narzędziem wzmacniającym

²² Por. S. Sztajer, *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2018, s. 148n.

²³ Zob. M. Trybulec, *External Representations Reconsidered: Against Reification of Cognitive Extensions*, „Avant: Journal of Philosophical-Interdisciplinary Vanguard” 7(2017) nr 1, s. 229-244; tenże, *Extending the Private Language Argument*, „Chinese Semiotic Studies” 15(2019) nr 4, s. 513-531.

²⁴ Zob. D. Kirsch, *Thinking with External Representations*, „AI & Society” 25(2010) nr 4, s. 441-454.

²⁵ Zob. M. Trybulec, *Rationality in the Material World, w: Rationality and Decision Making: From Normative Rules to Heuristics*, red. M. Hetmański, Brill–Rodopi, Leiden 2018, s. 296-313.

wrodzone zdolności rozpoznawania barw lub orientacji przestrzennej²⁶. Model wzmacniacza prowadzi do pominięcia roli języka jako twórczego narzędzia myśli, generującego jakościowo nowe zdolności poznawcze.

Donald A. Norman proponuje, aby myśleć o języku i innych narzędziach poznawczych nie jak o wzmacniaczu, lecz jak o transformatorze²⁷. Aby zrozumieć różnicę między wzmacniaczem a transformatorem, trzeba odróżnić pierwszoosobową perspektywę spoglądania na język i poznanie od perspektywy trzecioosobowej. Punkt widzenia trzeciej osoby umożliwia zauważenie, że użytkownik narzędzi językowych potrafi wykonać jakieś zadanie bardziej efektywnie niż osoba ich pozbawiona. Narzuca się więc wniosek, że wykorzystywane przez daną osobę narzędzia wzmacniają jej indywidualne zdolności. Interpretacja relacji między narzędziem a użytkownikiem zmieni się jednak, jeśli spojrzeć na nią z pierwszoosobowego punktu widzenia. Z bliska, czyli z perspektywy osoby, która ma poradzić sobie z sytuacją problemową, można zauważyć, że w zależności od narzędzia, jakim dysponuje, zmianie ulega nie tyle ona sama, ile stojące przed nią zadanie. Jak twierdzi Norman, rola najbardziej produktywnych artefaktów poznawczych polega nie tyle na wzmacnianiu zdolności poznawczych, ile na przekształcaniu zadań, które ma wykonać użytkownik tych artefaktów²⁸. Najprostszym przykładem jest lista zakupów. Nie wzmacnia ona pamięci konsumenta, ale przekształca zadanie pamięciowe na zadanie koordynacyjne. Tak przekształcone zadanie polega na spoglądaniu na listę, dekodowaniu informacji i zgodnym z nią działaniu²⁹. W ten sposób problem, który początkowo polegał na magazynowaniu informacji, zmienia się w zadanie percepcyjno-motoryczne wymagające raczej koordynacji wzrokowo-ruchowej niż odtwarzania informacji z pamięci.

Twierdzenie Clarka, iż język rozumiany jako szczególny typ artefaktu poznawczego może oddziaływać na poznanie bezpośrednio, oznacza więc, że wytwory językowe przekształcają przestrzeń problemową, w której działają ludzkie umysły. Artefakty językowe jako fizyczne elementy złożonego systemu koordynacji działań poznawczych i cielesnych generują nową przestrzeń

²⁶ Zob. S.C. L e v i n s o n, *Frames of Reference and Molyneux's Question: Crosslinguistic Evidence*, w: *Language and Space*, red. P. Bloom, M.A. Peterson, L. Nadel, M.F. Garrett, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 109-169; J. W i n a w e r i n., *Russian Blues Reveal Effects of Language on Color Discrimination*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 104(2007) nr 19, s. 7780-7785.

²⁷ Zob. D.A. N o r m a n, *Cognitive Artifacts*, w: *Designing Interaction: Psychology at the Human Computer Interface*, red. J.M. Carroll, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 17-38.

²⁸ Zob. t e n ż e, *Things that Make Us Smart: Defending Human Attributes in the Age of the Machine*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading 1993.

²⁹ Zob. M. C o l e, P. G r i f f i n, *Cultural amplifiers reconsidered*, w: *The Social Foundations of Language and Thought: Essays in Honor of Jerome S. Bruner*, red. D.R. Olson, Norton and Co., New York – London 1980, s. 343-364.

obliczeniową, w obrębie której ludzie, korzystając ze swoich podstawowych zdolności motoryczno-percepcyjnych, rozwiązują nowe rodzaje problemów lub lepiej radzą sobie ze starymi. Nowe zdolności uzyskują oni jednak nie dlatego, że zasadniczo zmieniły się ich dotychczasowe wewnętrzne zdolności tworzenia i przetwarzania reprezentacji, ale dlatego, że funkcjonują w środowisku stwarzającym nowe możliwości działania.

JAK GENEROWANE SĄ NOWE ŚRODOWISKA POZNAWCZE?

Język wykorzystywany jest nie tylko po to, by reprezentować zewnętrzny świat lub przekazywać innym te reprezentacje, ale również by generować realne zmiany w środowisku zewnętrznym. Środek, za pomocą którego można te zmiany generować, to percepcyjnie dostępny, materialny nośnik znaku. Aby uzasadnić tę tezę, Clark przygląda się różnorodnym sposobom tworzenia i wykorzystywania zewnętrznych środowisk symbolicznych³⁰.

KIEDY SŁOWO STAJE SIĘ CIAŁEM, CZYLI ŻETONY I SZYMPANSY

Język jest narzędziem poznawczym, które pozwala radzić sobie z obiektami abstrakcyjnymi oraz relacyjnymi aspektami rzeczywistości. Obywa się to dzięki procesowi ich reifikacji. Mechanikę tego procesu można szczególnie dobrze zaobserwować na przykładzie omawianych przez Clarka badań Rogera Thompsona i jego zespołu dotyczących rozwiązywania problemów przez z ssaki z rzędu naczelnych³¹. Thompson obserwował zsocjalizowane, ale niewycwiczone w użyciu symboli językowych szympany. Zwierzęta te nie miały problemu z rozpoznawaniem relacji pierwszego rzędu, co oznacza, że poprawnie wykonywały zadanie dopasowania obiektów do pewnego wzoru jako identycznych lub różniących się od niego. Nie potrafiły jednak rozpoznać relacji drugiego rzędu. Były bezradne wobec zadania polegającego na odnalezieniu w zbiorze przedmiotów dwóch takich, między którymi zachodzi ta sama relacja, co między przedmiotami pełniącymi rolę wzoru. Wzorem była na przykład para takich samych obiektów AA (litery odnoszą się do konkretnych rzeczy, jak para butów), a szympany miały za zadanie wskazać inną parę obiektów, między którymi również zachodzi relacja podobieństwa BB lub CC (były to na przykład para rękawic lub para filiżanek).

³⁰ Zob. Clark, *Being There*; tenże, *Linguistic Anchors in the Sea of Thought*, „Pragmatics & Cognition” 4(1996) nr 1, s. 93-103; tenże, *Is Language Special?*; tenże, *Material Symbols*; tenże, *Supersizing the Mind*.

³¹ Zob. tenże, *Material Symbols*.

Jeśli zaś wzór stanowiła para różnych obiektów EF (na przykład filiżanka i but), to poprawne wykonanie zadania polegało na dopasowaniu do niej pary różniących się od siebie obiektów CD (na przykład rękawica i książka). Badania Thompсона i współautorów dowiodły, że szympansy zaczynają rozpoznawać relacje drugiego rzędu, jeśli zostaną wyćwiczone w zakresie użycia prostych żetonów na oznaczanie tych relacji. Jako obiekty zlokalizowane przestrzennie żetony działają jak kotwice percepcyjne pozwalające zwierzęciu zastąpić abstrakcyjną relację konkretną etykietą. Choć żetony są znacznie prostszymi narzędziami semiotycznymi niż słowa i konstrukcje językowe, to działają one podobnie do nich, obiektywizując relacje podobieństwa i różnicy oraz uniezależniając te relacje od konkretnej sytuacji³².

Według Clarka opisane badania sugerują, że język jako generator stabilnych obiektów percepcyjnych działa również – na bardziej elementarnym poziomie – jako transformator zadań poznawczych³³. Język przekształca przestrzeń problemową w analogiczny sposób jak żetony zastosowane w badaniach Thompсона i współpracowników. Wyćwiczone w posługiwaniu się żetonami szympansy, rozpoznając podobieństwa między relacjami, tak naprawdę nie musiały rozpoznawać relacji podobieństwa drugiego rzędu. Nie tworzyły one mentalnych reprezentacji relacji podobieństwa i różnicy ani nie porównywały ze sobą tych reprezentacji. Musiały jedynie zastąpić relacje podobieństwa lub różnicy konkretnymi żetonami i porównać te żetony ze sobą. W ten sposób zadanie polegające na pojęciowym osądzaniu relacji między relacjami, zmieniło się w zadanie polegające na rozpoznawaniu relacji pierwszego rzędu, czyli na ustaleniu podobieństw bądź różnic między żetonami. Wytwory aktów językowych, podobnie jak żetony, na podstawowym poziomie działają jako obiekty dostępne percepcyjnie, reifikując abstrakcyjne relacje i zdarzenia, które poza językiem nie mają stabilnej bazy percepcyjnej³⁴.

KIEDY MÓWISZ DO SIEBIE, STAJESZ SIĘ KIMŚ INNYM CZYLI UWAGA I METAPOZNANIE

Akty językowe jako konkretne i zmysłowo dostępne artefakty umożliwiają skupienie na nich uwagi, a to z kolei sprawia, że pojawiają się nowe możliwości myślenia o tych wytworach, o tym, do czego się one odnoszą. Te

³² Zob. R.K.R. Thompson, D.L. Oden, S.T. Boyesen, *Language-naive Chimpanzees (Pan troglodytes) Judge Relations between Relations in a Conceptual Matching-to-sample Task*, „Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes” 23(1997) nr 1, s. 31-43.

³³ Zob. Clark, *Material Symbols*.

³⁴ Zob. Tenże, *Language, Embodiment, and the Cognitive Niche*, „Trends in Cognitive Sciences” 10(2006) nr 8, s. 370-374; Tenże, *Supersizing the Mind*.

właściwości artefaktów językowych decydują o użyteczności praktyk takich, jak głośne mówienie do siebie. Clark opisuje rolę języka jako narzędzia umożliwiającego nowe formy uwagi skierowanej nie tylko na świat zewnętrzny, ale również na wewnętrzne przeżycia osoby wypowiadającej się. Argumentuje, że język nie tylko dostarcza narzędzi, za pomocą których myślimy – jak w przypadku użycia żetonów przez naczelne – ale udostępnia też nowe obiekty, o których można myśleć³⁵.

Najprostszych przykładów roli języka w procesie kierowania uwagą dostarczają badania Wygotskiego dotyczące wspomnianych już rusztowań poznawczych; badania te wykazują, że mówienie do siebie pomaga skupić uwagę i kontrolować własne zachowanie³⁶. Na ścisły związek między uwagą a samozwrotnymi werbalizacjami wskazują badania prowadzone z perspektywy społeczno-kulturowej przez Laurę E. Berk. Zauważyła ona, że dzieci, które podczas rozwiązywania problemów częściej mówią do siebie, lepiej radzą sobie z postawionymi przed nimi zadaniami. Co więcej, wraz ze wzrostem stopnia trudności zadania wzrasta też częstotliwość samozwrotnych werbalizacji³⁷. Jak wskazuje Clark, mówienie do siebie nie jest domeną wyłącznie młodych przedstawicieli gatunku *homo sapiens*. Dorosłe osoby uznane za ekspertów w swojej dziedzinie w wielu sytuacjach również polegają na zinternalizowanej mowie wewnętrznej³⁸.

Słowa i zdania mają zdolność do kierowania uwagą zwróconą nie tylko na obiekty świata zewnętrznego, ale również na własne stany mentalne oraz stany mentalne innych osób. Clark podkreśla, że „język stanowi konstytutywny element procesu myślenia o naszych własnych myślach”³⁹. Język nie tylko wspomaga procesy poznawcze, które byłyby możliwe bez jego udziału (na przykład kierowanie uwagą), ale jest czynnikiem w istotny sposób konstytuującym wyższe formy analitycznego metapoznania, takie jak zdystansowana i chłodna samoocena czy samokrytycyzm⁴⁰. Wytwory aktów językowych reifikują pojęcia abstrakcyjne, które poza językiem nie mają stabilnej bazy

³⁵ Zob. t e n ż e, *Linguistic Anchors in the Sea of Thought*; t e n ż e, *Magic Words: How Language Augments Human Computation*, w: *Language and Thought: Interdisciplinary Themes*, red. P. Carruthers, J. Boucher, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 162-183; t e n ż e, *Surfing Uncertainty*.

³⁶ Zob. W y g o t s k i, *Historia rozwoju wyższych funkcji psychicznych*, w: tenże, *Wybrane prace psychologiczne*, s. 118-138; t e n ż e, *Problem nauczania i rozwoju umysłowego w wieku szkolnym*, w: tenże, *Wybrane prace psychologiczne*, s. 538-547; T o m a s e l l o, dz. cyt.

³⁷ Zob. L. E. B e r k, *Children's Private Speech: An Overview of Theory and the Status of Research*, w: *Private Speech: From Social Interaction to Self-Regulation*, Lawrence Erlbaum Associates, New York 1992, s. 17-53.

³⁸ Por. C l a r k, *Supersizing the Mind*, s. 48, 237; t e n ż e, *Surfing Uncertainty*, s. 283n.

³⁹ C l a r k, *Magic Words*, s. 163.

⁴⁰ Por. J. P r o u s t, *The Philosophy of Metacognition*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 1-13, 79-111.

percepcyjnej. Umożliwia to myślenie o takich pojęciach jak gdyby były one przedmiotami, które można porządkować, dzielić, porównywać. Dzięki temu procesowi obiektywizacji możemy szczegółowo rozważać abstrakcyjne domeny rzeczywistości, klaryfikując odnoszące się do nich mgliste intuicje, wyprowadzając konsekwencje oraz dokonując subtelnych rozróżnień, które pomagają odkrywać nowe relacje między pojęciami. Clark podejmuje tropy wyznaczone przez wittgensteinowski „argument języka prywatnego”⁴¹, mocno akcentując fakt, że „w procesie formułowania wypowiedzi stworzona zostaje stabilna struktura, do której można się myślowo odnosić”⁴². Tezy Clarka odzwierciedlają argumentację Wittgensteina, że ekspresja prywatnych treści mentalnych w postaci materialnie zobiektywizowanych oraz intersubiektywnie dostępnych artefaktów pozwala na ich ustabilizowanie, sprecyzowanie i udoskonalenie⁴³.

KIEDY SŁOWA TWORZĄ SZÓSTY ZMYŚŁ CZYLI OD SZACOWANIA DO MATEMATYCZNEJ PRECYZJI

Przykład relacji między poznaniem matematycznym a językiem najwyraźniej uwidacznia sposób, w jaki zewnętrzne środowisko symboliczne konstryuuje specyficznie ludzkie zdolności matematyczne⁴⁴. Stanislas Dehaene argumentuje, że nie można wyjaśnić ludzkich kompetencji matematycznych bez odwołania się z jednej strony do podstawowych mechanizmów biologicznych, a z drugiej – do specyficznych, językowo ukształtowanych reprezentacji liczb. Fundamentalne dla kształtowania się precyzyjnego myślenia matematycznego są dwie biologicznie ugruntowane zdolności: umiejętność rozróżniania niewielkich liczebności (od 1 do 3) oraz zdolność do porównywania większych zbiorów bez dokładnego zliczania ich elementów. O uformowaniu się zdolności do dokładnego zliczania decyduje jednak pozabiologiczna, bo językowa, umiejętność użycia liczebników. Ukształtowanie się typowo ludzkich zdolności matematycznych możliwe jest dopiero dzięki interakcji między trzema kompetencjami: znajomością słownictwa, znajomością procedur zliczania i biologicznie ugruntowanym mechanizmem szacowania wielkości.

⁴¹ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, § 243-304, s. 129-147.

⁴² Clark, *Supersizing the Mind*, s. 58n.

⁴³ Zob. tenże, „Linguistic Anchors in the Sea of Thought”; R. Jackendoff, *How Language Helps Us Think*, „Pragmatics & Cognition” 4(1996) nr 1, s. 1-34.

⁴⁴ Zob. P. Carruthers, *Language in Cognition*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*, red. E. Margolis, R. Samuels, S.P. Stich, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 382-401; Clark, *Material Symbols*.

Wykorzystanie tych zdolności umożliwia ludziom pozyskanie nowych informacji, które nie są dostępne przy użyciu standardowego zestawu zmysłów należących do ich biologicznego wyposażenia. W tym sensie język umożliwia konstituowanie się szóstego zmysłu – zmysłu matematycznego.

Odwołując się do badań Dehaene’a, Clark podkreśla, że istnieje zasadnicza różnica między mentalnym reprezentowaniem małych liczb a odnoszeniem się do większych liczebności. Choć nie ma wątpliwości, że myśląc o liczbie 2, ludzie mogą intuicyjnie łączyć ją z obrazem zbioru dwuelementowego, to myśląc o większych liczbach, na przykład 96, analogiczna reprezentacja jest mało prawdopodobna. Ustalenie relacji nierówności między zbiorem dziewięćdziesięciosześcioelementowym a zbiorem dziewięćdziesięciosiedmioelementowym nie polega na porównywaniu wyobrażeń tych dwóch zbiorów i na rozpoznaniu, który jest większy, ale na zrozumieniu, że każdy liczebnik odnosi się do innej wielkości i na mocy konwencji ustalonej przez praktykę językową liczba 96 poprzedza liczbę 97. Clark argumentuje, że zdolność precyzyjnego myślenia o większych liczbach możliwa jest dzięki traktowaniu liczebników jak rzeczywistych obiektów, które można przestrzennie porządkować. Liczebniki i cyfry jako składnik publicznego systemu symbolicznego są konkretnymi i percepcyjnie dostępnymi obiektami i jako takie – nawet jeśli zostaną zinternalizowane – stanowią konieczny element ludzkiej kompetencji matematycznej⁴⁵.

Rozważania o konstytutywnej roli języka w poznaniu matematycznym stanowią dla Clarka paradygmatyczny przykład najwyższego stopnia zespolenia między elementarnymi zdolnościami organizmu człowieka a społecznie tworzonymi artefaktami poznawczymi w postaci liczebników, praktyk sekwencyjnego zliczania czy tabliczki mnożenia. Tego typu argumentacja wspiera jego szerszą wizję umysłu jako amalgamatu heterogenicznych elementów obejmujących zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne reprezentacje, praktyki oraz procesy⁴⁶.

JĘZYK JEST PRAWDZIWIE ZEWNĘTRZNYM NARZĘDZIEM POZNAWCZYM

Choć teza o wpływie języka na poznanie jest dobrze ugruntowana, to do rozważenia pozostają pytania: Jaki model relacji między językiem a poznaniem wyłania się z dostarczonego przez Clarka materiału? Jaka jest mechanika oddziaływania języka na myślenie?

⁴⁵ Zob. Clark, *Supersizing the Mind*.

⁴⁶ Zob. tenże, *Linguistic Anchors in the Sea of Thought*; tenże, *Supersizing the Mind*.

JĘZYK, NOŻYCHY I WIRTUALNE MASZYNY

Jeśli spojrzeć z dystansu na opisany przez Clarka materiał empiryczny, to narzuca się wniosek, że wbrew deklaracjom samego autora język w istotny sposób przebudowuje jednak domenę wewnętrznych zjawisk mentalnych. Na podobnych przesłankach opiera się Daniel Dennett, argumentując, że język niejako instaluje w mózgu wirtualną maszynę integrującą działanie poszczególnych podsystemów przetwarzających informacje⁴⁷. W jego ujęciu język jest do tego stopnia powszechnie i ściśle zjednoczony z ludzkim działaniem i myśleniem, że musi w sposób zasadniczy przekształcać nasze podstawowe sposoby tworzenia reprezentacji i przetwarzania informacji, co na poziomie biologicznym można obserwować w postaci wyspecjalizowanych mózgowych centrów przetwarzania informacji językowej. U podstaw tej wizji stoi teza Wygotskiego, że rozwój poznawczy człowieka napędzany jest nowymi narzędziami symbolicznymi, które początkowo są tylko zewnętrznymi rusztowaniami wspierającymi pamięć, uwagę czy wnioskowanie⁴⁸. Stopniowo zostają one zinternalizowane przez użytkowników i od środka zmieniają działanie ich systemu poznawczego. Jaskrawych przykładów tych zmian dostarczają obserwacje rozwoju osobniczego. W ontogenetycznej skali czasu widać, że dzieci od najwcześniejszych chwil swojego życia poddane są ciągłemu oddziaływaniu różnorodnych bodźców symboliczno-językowych. Jak twierdzi Dennett, dzięki wrodzonej plastyczności mózgu, środowisko symboliczne może zasadniczo zmieniać sposoby jego funkcjonowania⁴⁹. Wpływ języka na myślenie amerykański filozof przedstawia obrazowo jako instalację nowego oprogramowania wykorzystującego stare podzespoły. Ta nowa konfiguracja pozwala nam doświadczać samych siebie jako przetwarzającą reprezentację, relatywnie spójną i samoświadomą całość zwaną umysłem. Umysł w ujęciu Dennetta napędzany jest przez uporządkowane szeregowo i ustrukturyzowane językowo reprezentacje⁵⁰. Zgodnie z taką interpretacją, język nie tyle przekształca myślenie od zewnątrz jako materialny i zmysłowo dostępny artefakt poznawczy, ile czyni to od wewnątrz, poprzez zasadnicze przeprogramowanie sposobów tworzenia reprezentacji i przetwarzania informacji.

Mimo że myśl Dennetta w istotny sposób wpłynęła na stworzoną przez Clarka koncepcję języka i umysłu, to między ich interpretacjami mechanizmu oddziaływania języka na poznanie istnieje napięcie. Clark proponuje inną interpretację tego wpływu w perspektywie ontogenetycznej. Odpowiadając na

⁴⁷ Por. D e n n e t t, *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 319-321.

⁴⁸ Zob. W y g o t s k i, *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*.

⁴⁹ Por. D e n n e t t, dz. cyt., s. 308-312.

⁵⁰ Por. tamże, s. 355-370.

pytanie o jego mechanizm, metaforę narzędzia traktuje dosłownie i wyprowadza z niej ostateczne konsekwencje. Jeśli język to rodzaj narzędzia – argumentuje – to dlaczego mielibyśmy myśleć o nim inaczej, niż myślimy o użyciu grabi lub nożyczek? Osoba używająca nożyczek nie musi w zasadniczy sposób modyfikować swoich wewnętrznych reprezentacji mentalnych, aby sprawnie się nimi posługiwać. Wystarczy, że wykorzystuje ich materialną formę i w ten sposób poszerza zakres możliwości swojego fizycznego działania⁵¹. Jeśli język jest narzędziem i uczymy się go używać podobnie, jak uczymy się używać, powiedzmy, nożyczek, to nie ma powodu, aby przypuszczać, że nowe umiejętności, które zyskujemy dzięki temu narzędziu, w zasadniczy sposób formatują naszą wewnętrzną architekturę poznawczą⁵². Zdaniem Clarka język „uzupełnia, ale nie przeobraża w sposób fundamentalny naszych podstawowych profili obliczeniowych”⁵³. Posługując się nożyczkami lub językiem, bazujemy na wspólnych nam i innym zwierzętom zdolnościach sensomotorycznych, a nowe zdolności praktyczne lub poznawcze pojawiają się jako wynik zestrojenia tych podstawowych umiejętności z wyjątkowymi cechami zewnętrznych artefaktów. Język dla Clarka to rodzaj „nożyc poznawczych”⁵⁴, które dzięki swojej konstrukcji pozwalają wykonywać nowe zadania, ale nie oznacza to, że w perspektywie ontogenetycznej mogą one zasadniczo zmieniać działanie naszych mięśni, percepcji, mózgu lub umysłu. Teza, że język jest prawdziwie zewnętrznym artefaktem poznawczym, oznacza, że nie tyle wzmacnia on umysł od wewnątrz, ile przekształcając jego zewnętrzne środowisko, wspomaga go właśnie od zewnątrz. Akty językowe działają w ten sposób przede wszystkim dlatego, że jako obiekty zewnętrzne pobudzają nasze nietrwałe i nacechowane inercją stany mentalne do bardziej niezawodnego wykonywania zadań o wyższym stopniu złożoności.

OGRANICZENIA MODELU JĘZYKA JAKO ZEWNĘTRZNEGO ARTEFAKTU

Twierdzenie Clarka, że język nie przekształca mechaniki reprezentacji mentalnych bardziej niż inne rodzaje wyuczonej aktywności, takie jak pływanie, jazda na rowerze czy po prostu posługiwanie się nożyczkami, może budzić pewne zastrzeżenia. Zwykle w tym kontekście formułuje się dwa, wzajemnie

⁵¹ Zob. A. Clark, *Minds, Brains and Tools*, w: *Philosophy of Mental Representation*, red. H. Clapin, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 66-118.

⁵² Zob. t e n ż e, *Linguistic Anchors in the Sea of Thought*; por. E v e r e t t, *Język. Narzędzie kultury*, s. 15-46.

⁵³ C l a r k, *Linguistic Anchors in the Sea of Thought*, s. 102.

⁵⁴ Por. W h e e l e r, *Is Language the Ultimate Artefact?*, „Language Sciences” 26 (2004) nr 6, s. 694-696.

powiązane, argumenty krytyczne. Kwestionują one trafność wykorzystywanych przez Clarka analogii między językiem a innymi typami praktyk. Zmierzają w ten sposób do podważenia jego wniosku, że aby wyjaśnić mechanizm oddziaływania języka na poznanie, nie trzeba zakładać, iż tworzy on zasadniczo nowe typy reprezentacji mentalnych.

Po pierwsze, jeśli weźmiemy pod uwagę stopień integracji człowieka z językiem, to analogia między działaniem językowym a innymi typami aktywności (na przykład jazdą na rowerze czy pływaniem) wydaje się chybiona. Pamiętając, jak głęboko, powszechnie i fundamentalnie język przenika życie jego użytkowników, powinniśmy uznać go za szczególnie wyróżnioną dziedzinę aktywności ludzkiej. Clark zdaje sobie sprawę z tego problemu i pisze, że język „jest tak wszechobecny, że prawie przez nas niezauważalny, tak intymnie z nami związany, że nie wiadomo, czy jest on rodzajem narzędzia, czy pewnym wymiarem samego użytkownika”⁵⁵. Uznaje, że język jest wyjątkowym narzędziem zarówno w aspekcie jego użycia, jak i wpływu na ludzki umysł. Filozof kwestionuje jednak tezę, że poznawcza doniosłość języka skłania do przyjęcia, iż język generuje nowe typy reprezentacji umysłowych.

Uszczegółowieniem ogólnej obserwacji dotyczącej wyjątkowego charakteru aktywności językowej jest drugi argument. Zwraca się w nim uwagę, że analogia między językiem a zewnętrznym narzędziem, takim jak nożyczki, zawodzi, jeśli pomyślimy o mowie wewnętrznej, która – w przeciwieństwie do nożyczek – została jak gdyby przez umysł wchłonięta. O ile można posługiwać się językiem, nie używając zmysłowo dostępnych struktur akustycznych czy wizualnych, o tyle nie da się posługiwać nożyczkami bez wykorzystania fizycznego artefaktu. Opisany przez Clarka model oddziaływania języka odpowiada działaniom językowym, podczas których wytwarzane są zewnętrzne i dostępne percepcyjnie artefakty; trudniej jednak zastosować go w sytuacji braku tych zewnętrznych produktów aktywności językowej, jak ma to miejsce w przypadku mowy wewnętrznej⁵⁶. Czy zatem mowa wewnętrzna może bazować na tym samym procesie koordynacji, który postuluje Clark w przypadku fizycznie dostępnych artefaktów językowych?

Clark wyjaśnia, że mowa wewnętrzna, choć zinternalizowana, nadal jest przecież językiem publicznym, którego początkowo doświadczamy w interakcjach jako obiektywne i zewnętrzne struktury dźwięków. Jego zdaniem mowa wewnętrzna to proces samostymulacji, polegający na wytwarzaniu mentalnych surogatów dla słów, które mogły być wypowiedziane, ale wypowiedziane nie zostały. Tego rodzaju mentalne substytuty są niejako wyobrażeniowym za-rysem rzeczywistych słów i zdań. Mowa wewnętrzna to proces odtwarzania

⁵⁵ T e n z e, *Being There*, 218.

⁵⁶ Zob. W h e e l e r, *Is Language the Ultimate Artefact?*

w wyobraźni niektórych charakterystycznych i zmysłowo dostępnych cech fizycznych artefaktów językowych, takich jak kształty lub dźwięki⁵⁷. Clark argumentuje, że zjawisko mowy wewnętrznej opiera się na wspólnych ludziom i innym naczelnym mechanizmach neuronalnych odpowiedzialnych za percepcję i działanie. Właśnie te mechanizmy mogą być odpowiedzialne za zjawisko mowy zinternalizowanej, która początkowo doświadczana była wyłącznie w sferze publicznej⁵⁸. Nauka posługiwania się diagramami Venna stanowi dobry przykład tego procesu internalizacji zewnętrznych obiektów symbolicznych. Kiedy uczniowie zapoznają się ze sposobami ich wykorzystania, diagramy Venna funkcjonują jako zewnętrzne reprezentacje zbiorów. Można je na siebie fizycznie nakładać i porównywać. Dzięki takim praktykom uczniowie dosłownie widzą, jakie relacje zachodzą między zbiorami. Z czasem diagramy Venna zostają zinternalizowane, a uczniowie nie muszą już ich rysować, aby rozwiązywać zadania. Nie ma jednak powodu, aby zakładać, że internalizacja tych diagramów idzie w parze z tworzeniem nowego typu reprezentacji mentalnych. Uczniowie wykorzystują po prostu wrodzone mechanizmy wyobraźni przestrzennej i pamięci, aby za pomocą językowo nieustrukturyzowanych reprezentacji obrazowych odtwarzać mentalnie sposoby użycia diagramów, z którymi wcześniej wchodzili w interakcje fizyczne⁵⁹.

Michael Wheeler zaznacza jednak, że trudno byłoby opisać w ten sposób specyfikę aktywności ludzkiej w innych obszarach myślenia matematycznego. Przypadek uczniów wykorzystujących diagramy Venna różni się od sytuacji osoby, która początkowo wykonywała skomplikowane obliczenia matematyczne metodą pisemną, a następnie nauczyła się wykonywać je „w pamięci”. Sytuacje te można by uznać za analogiczne, gdyby osoba wykonująca obliczenia „w głowie” wyobrażała sobie pewne wizualne cechy liczb zapisanych w słupkach. Jak argumentuje Wheeler, wykonując obliczenia pamięciowe, zwykle nie wyobrażamy sobie liczb zapisanych na kartce papieru⁶⁰. Oznacza to, że mentalne substytuty liczb muszą być w tym przypadku reprezentowane inaczej niż za pomocą przedstawień obrazowo-wizualnych. Clark pozostawia kwestię dokładnych charakterystyk tych wewnętrznych przedstawień niepokojąco niedookreśloną⁶¹.

⁵⁷ Por. Clark, *Magic Words*, s. 162-183; zob. tenże, *Material Symbols*.

⁵⁸ Zob. tenże, *Linguistic Anchors in the Sea of Thought*; por. tenże, *Being There*, s. 198n.

⁵⁹ Por. tenże, *Being There*, 199n.

⁶⁰ Zob. M. Wheeler, *Continuity in Question: An Afterword to "Is Language the Ultimate Artefact?"*, w: *The Mind, the Body and the World: Psychology after Cognitivism*, red. B. Wallace i in., Imprint Academic, Exeter 2007, s. 298-305.

⁶¹ Por. tenże, *Is Language the Ultimate Artefact?*, s. 708-711; tenże, *Continuity in Question: An Afterword to "Is Language the Ultimate Artefact?"* s. 298-305.

Wheeler podkreśla, że przyjmując koneksjonistyczny model umysłu, Clark zakłada, że istnieje domyślny tryb funkcjonowania poznawczego, który jest wspólny ludziom i innym zwierzętom. W trybie tym tworzone są płynne i w wysokim stopniu zależne od sytuacji obrazowe, akustyczne lub kinetyczne reprezentacje umysłowe. Clark twierdzi, że język nie powoduje zmian w domyślnym formacie tych koneksjonistycznych reprezentacji. Chce przez to powiedzieć, że używając języka, ludzie nie wytwarzają specyficznych typów reprezentacji, które dziedziczyłyby po języku jego cechy szczególne, takie jak uporządkowanie syntaktyczne czy linearne następstwo. Ostatecznie musi on jednak przyznać, że język uczestniczy w tworzeniu nowych typów reprezentacji mentalnych. W przeciwnym razie nie byłoby wiadomo, jak język przyczynia się do tworzenia myśli niezależnych od kontekstu i stabilnych treści umysłowych w sytuacji braku empirycznie dostępnych rusztowań językowych, jak ma to miejsce w mowie wewnętrznej lub w przypadku skomplikowanych obliczeń pamięciowych. Gdyby konsekwentnie podążać tropem Clarka, który twierdzi, że człowiek ma do dyspozycji wyłącznie płynne i kontekstowo uwarunkowane reprezentacje, to trudno byłoby wyjaśnić, w jaki sposób możliwe jest spójne i konsekwentne myślenie w dziedzinach abstrakcyjnych przy wykorzystaniu jakiejś formy mowy wewnętrznej. Teza Clarka, że język jest artefaktem nie wewnętrznym, ale zewnętrznym, oznacza w gruncie rzeczy, że przetwarzając informacje językowe, ludzie nie wykorzystują reprezentacji odzwierciedlających zasadnicze cechy strukturalne języka naturalnego. Wheeler wykazał jednak, że wyjaśnienie niektórych przypadków działań językowych wymaga zastosowania właśnie odrzuconych przez Clarka reprezentacji uformowanych językowo.

*

Jeśli Wheeler ma rację i Clarka koncepcję języka należy obudować dodatkowymi ograniczeniami, nie podważa to sensowności pytania zainspirowanego wizją języka jako artefaktu zewnętrznego: dlaczego materialny wymiar języka powinien być uznany za istotny czynnik w badaniach jego funkcji poznawczej? Jako zewnętrzne i zobiektywizowane symbole wytwarzane w przestrzeni fizycznej i społecznej słowa i zdania raczej uzupełniają niż wzmacniają wrodzone kompetencje poznawcze. Akcentując komplementarną i koordynacyjną rolę artefaktów językowych, Clark zwraca uwagę, że ani nie muszą one być z góry zaplanowane i jednoznacznie wyrażone w wewnętrznym języku myśli, ani nie trzeba ich przekładać na językowo ustrukturyzowane reprezentacje wewnętrzne. Dzięki temu możliwe staje się użycie języka w charakterze względnie taniego i efektywnego narzędzia samostymulacji poznawczej, wspierającego

procesy uwagi, pamięci i wnioskowania. Tutaj na plan pierwszy wychodzi reifikująca moc wytworów językowych. Wytwarzane językowo i percepcyjnie dostępne stabilne obiekty pozwalają traktować reprezentowane przez nie kategorie abstrakcyjne jak gdyby były one przedmiotami podatnymi na fizyczne przekształcenia i reorganizację. Co więcej, zewnętrzny i publiczny charakter wytworów językowych pozwala ćwiczyć uwagę skierowaną nie tylko na obiekty świata zewnętrznego, ale również do wnętrza, na własne stany mentalne użytkownika języka. Dzięki temu język stanowi konstytutywny czynnik kształtowania się kompetencji metapoznawczych. Ponadto prześledzenie roli artefaktów językowych w poznaniu matematycznym ukazuje istotny związek kompetencji matematycznych z praktykami językowymi.

Przeprowadzone w tekście analizy syntetycznie przedstawiają wpływ języka na procesy poznawcze, a także, stanowią próbę zrozumienia mechanizmu tego oddziaływania, odpowiadają na pytanie o przyjęty przez Clarka model relacji między językiem a poznaniem. Rozważania dotyczące pojęcia artefaktu poznawczego pozwoliły wyjaśnić, że akcentowane przez Clarka bezpośrednie oddziaływanie języka na zdolności poznawcze oznacza przede wszystkim, że wytwory językowe służą nie tylko wyrażaniu treści mentalnych lub wzmacnianiu przyrodzonych zdolności poznawczych. Artefakty językowe mogą bowiem działać bezpośrednio, to znaczy tak, by dzięki przekształcaniu środowiska zewnętrznego problemy abstrakcyjne stały się łatwiej dostępne dla naszych podstawowych zdolności poznawczych, jak percepcja, pamięć czy uwaga. Jeśli spojrzeć z tej perspektywy na koncepcję języka jako artefaktu poznawczego, to można zauważyć, że zajmuje ona pozycję odrębną od klasycznych badań relacji między językiem a poznaniem. Co więcej, istnieją również ważne różnice między stanowiskiem Clarka a spokrewnioną z tym stanowiskiem koncepcją Dennetta. Kryterium rozróżnienia tych ujęć stanowi twierdzenie Clarka, że język jest materialnym narzędziem przekształcającym poznanie od zewnątrz. Przedstawienie polemiki między Clarkiem a Wheelerem pozwoliło dodatkowo wyjaśnić specyfikę koncepcji pierwszego z nich oraz wskazać pewne jej ograniczenia w odniesieniu do abstrakcyjnego myślenia matematycznego. Ograniczenia te nie podważają jednak ogólnej tezy, że materialne artefakty językowe, przekształcając przestrzeń problemową, w której działają nasze umysły, tworzą zobiektywizowane środowisko symboliczne. Dzięki temu język jako artefakt poznawczy uzupełnia podstawowe sposoby działania ludzkiego umysłu. Proponowana przez Clarka perspektywa pozwala poważnie potraktować rzadko stawiane pytanie, w jaki sposób sprawne manipulowanie zewnętrznymi obiektami symbolicznymi kształtuje nasze zdolności poznawcze.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berk, Laura E. "Children's Private Speech." In *Private Speech*. Edited by Rafael M. Diaz and Laura E. Berk. New York: Lawrence Erlbaum Associates, 1992.
- Boroditsky, Lera, Lauren A. Schmidt, and Webb Phillips. "Sex, Syntax, and Semantics." In *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*. Edited by Dedre Gentner and Susan Goldin-Meadow. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003.
- Carruthers, Peter. "Language in Cognition." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*. Edited by Eric Margolis, Richard Samuels, and Stephen P. Stich. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Clark, Andy. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997.
- . "Is Language Special? Some Remarks on Control, Coding, and Co-ordination." *Language Sciences* 26, no. 6 (2004): 717–26.
- . "Language, Embodiment, and the Cognitive Niche." *Trends in Cognitive Sciences* 10, no. 8 (2006): 370–4.
- . "Linguistic Anchors in the Sea of Thought? *Pragmatics & Cognition* 4, no. 1 (1996): 93–103.
- . "Magic Words: How Language Augments Human Computation." In *Language and Thought: Interdisciplinary Themes*. Edited by Peter Carruthers and Jill Boucher. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Material Symbols." *Philosophical Psychology* 19, no. 3 (2006): 291–307.
- . "Minds, Brains and Tools." In *Philosophy of Mental Representation*. Edited by Hugh Clapin. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- . *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Clark, Andy, and David Chalmers. "Umysł rozszerzony." Translated by Marcin Miłkowski. In *Analizyczna metafizyka umysłu: Najnowsze kontrowersje*. Edited by Marcin Miłkowski and Robert Poczobut. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, 2008.
- Cole, Michael, and Peg Griffin. "Cultural Amplifiers Reconsidered." In *The Social Foundations of Language and Thought: Essays in Honor of Jerome S. Bruner*. Edited by David R. Olson. New York: Norton and Co., 1980.
- Dascal, Marcelo. "Language as a Cognitive Technology." *International Journal of Cognition and Technology* 1, no. 1 (2002): 35–61.
- Dehaene, Stanislas. *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Dennett, Daniel S. *Świadomość*. Translated by Ewa Stokłosa. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- Everett, Daniel L. *Język: Narzędzie kultury*. Translated by Zofia Wąchocka and Paweł Paszkowski. Kraków: Copernicus Center Press, 2018.

- Gentner, Dedre, and Susan Goldin-Meadow, eds. *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003.
- Gut, Arkadiusz. *O relacji między myślą a językiem*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- Hutchins, Edwin. "Cognitive Artifacts." In *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Edited by Robert A. Wilson and Frank C. Keil. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999.
- . "Enculturating the Supersized Mind." *Philosophical Studies* 152, no. 3 (2010): 437–46.
- Jackendoff, Roy. "How Language Helps Us Think." *Pragmatics & Cognition* 4, no. 1 (1996): 1–34.
- Kirsh, David. "Thinking with External Representations." *AI & Society* 25, no. 4 (2010): 441–54.
- Lawrence, Jeanette A., and Joan Valsiner. "Conceptual Roots of Internalization: From Transmission to Transformation." *Human Development* 36, no. 3 (1993): 150–67.
- Levinson, Stephen C. "Frames of Reference and Molyneux's Question: Crosslinguistic Evidence." In *Language and Space*. Edited by Paul Bloom, Mary A. Peterson, Lynn Nadel, and Merrill F. Garrett. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996.
- Lucy, John A. *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Nersessian, Nancy J. "Interpreting Scientific and Engineering Practices." In *Scientific and Technological Thinking*. Edited Michael Gorman et al. Mahwah: Erlbaum, 2005.
- Norman, Donald A. "Cognitive Artifacts." In *Designing Interaction: Psychology at the Human–Computer Interface*. Edited by John M. Carroll. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Things that Make Us Smart: Defending Human Attributes in the Age of the Machine*. Reading, Massachusetts: Addison–Wesley Publishing Company, 1993.
- Proust, Joëlle. *The Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Rączaszek-Leonardi, Joanna. *Zjednoczeni w mowie: Względność językowa w ujęciu dynamicznym*. Warszawa: Scholar, 2011.
- Slors, Marc. "From Notebooks to Institutions: The Case for Symbiotic Cognition." *Frontiers in Psychology* 11 (2020): article 674. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2020.00674/full>.
- Sztajer, Sławomir. *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego: Przekonania religijne a procesy poznawcze*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, 2018.
- Thompson, Roger K. R., David L. Oden, and Sarah T. Boysen. "Language-naive Chimpanzees (*Pan troglodytes*) Judge Relations between Relations in a Conceptual Matching-to-sample Task." *Journal of Experimental Psychology* 23, no. 1 (1997): 31–43.

- Tomasello, Michael M. *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*. Translated by Joanna Rączaszek. Warszawa: PIW, 2002.
- Tylén, Kristian, Ethan Weed, Mikkel Wallentin, Andreas Roepstorff, and Chris D. Frith. "Language as a Tool for Interacting Minds." *Mind & Language* 25, no. 1 (2010): 3–29.
- Trybulec, Marcin. "Extending the Private Language Argument." *Chinese Semiotic Studies* 15, no. 4 (2019): 513–31.
- . "Rationality in the Material World." In *Rationality and Decision Making: From Normative Rules to Heuristics*. Edited by Marek Hetmański. Leiden: Brill and Rodopi, 2018.
- . "Skillful Use of Symbolizations and the Dual Nature of Metalinguistic Awareness." *Language Sciences* 84 (2021): article 101356.
- Wheeler, Michael. "Continuity in Question: An Afterword to 'Is Language the Ultimate Artefact.'" In *The Mind, the Body and the World: Psychology after Cognitivism?* Edited by Brendan Wallace, Alastair Ross, John Davies, and Tony Anderson. Exeter: Imprint Academic, 2007.
- . "Is Language the Ultimate Artefact?" *Language Sciences* 26, no. 6 (2004): 693–715.
- Winawer, Jonathan, Nathan Witthoft, Michael C. Frank, et al. "Russian Blues Reveal Effects of Language on Color Discrimination." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104, no. 19 (2007): 7780–5.
- Wittgenstein, Ludwig. *Dociekania filozoficzne*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Wygotski, Lew S. "Historia rozwoju wyższych funkcji psychicznych." In Wygotski, *Wybrane prace psychologiczne*. Translated by Edda Flesznerowa and Józef Fleszner. Warszawa: PWN, 1971.
- . *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*. Translated by Barbara Grell. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- . "Problem nauczania i rozwoju umysłowego w wieku szkolnym." In Wygotski, *Wybrane prace psychologiczne*. Translated by Edda Flesznerowa and Józef Fleszner. Warszawa: PWN, 1971.
- Zwaan, Rolf, and Michael Kaschak. "Language in the Brain, Body, and World." In *The Cambridge Handbook to Situated Cognition*. Edited by Philip Robbins and Murat Aydede. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marcin TRYBULEC – Język jako materialny artefakt poznawczy. Zalety i ograniczenia ujęcia Andy'ego Clarka

DOI 10.12887/34-2021-2-134-12

Artykuł stawia pytanie, dlaczego materialny wymiar języka należy uznać za ważny czynnik w badaniach nad jego funkcją poznawczą. Aby na nie odpo-

wiedzieć, autor omawia zaproponowaną przez Andy'ego Clarka koncepcję języka jako artefaktu poznawczego. Celem tekstu jest z jednej strony określenie specyfiki i ograniczeń tego stanowiska, a z drugiej strony wyjaśnienie, jak należy rozumieć jego sztandarową tezę, że język jest zewnętrznym narzędziem koordynacji działań i jako taki uzupełnia poznanie, ale nie przekształca go od wewnątrz. Realizacja tego celu wymagała, po pierwsze, odróżnienia stanowiska Clarka od – rozwijanych pod szyldem determinizmu językowego – klasycznych rozważań na temat wpływu języka na poznanie. Następnie analiza pojęcia artefaktu poznawczego pozwoliła przejść do zreferowania koncepcji języka jako materialnego narzędzia poznawczego oraz ukazać jej ograniczenia.

Słowa kluczowe: język, poznanie, artefakt poznawczy, narzędzie poznawcze, mowa wewnętrzna, materialność, koordynacja

Kontakt: Katedra Ontologii i Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-033 Lublin

E-mail: marcin.trybulec@umcs.pl

Marcin TRYBULEC, *Language as a Material Cognitive Artifact: Merits and Limitations of Andy Clark's Concept of Language*

DOI 10.12887/34-2021-2-134-12

The key research question of the paper is why the material dimension of language should be considered an important factor in researching into its cognitive role. In order to answer the question, the author considers Andy Clark's concept of language as a cognitive artifact. On the one hand, the text aims at presenting the uniqueness and limitations of Clark's ideas, on the other hand, it aims to explain Clark's claim that language is an external coordination tool which supplements, but does not transform, mind's basic modes of representation. The author distinguishes Clark's position from classical considerations about language and cognition developed under the label of linguistic determinism and analyzes the concept of cognitive artifact, to move toward the characterization of language in terms of material cognitive tool and to show some limitations of such a description.

Keywords: language, cognition, cognitive artifact, cognitive tool, internal speech, materiality, coordination

Contact: Katedra Ontologii i Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-033 Lublin, Poland

E-mail: marcin.trybulec@umcs.pl

POSTACIE SŁOWA

Magdalena SZPUNAR

O POTRZEBIE CZUŁEGO NARRATORA W NIECZUŁYM ŚWIECIE

Czułość jest nie tylko spojrzeniem na Innego jego oczyma, oznacza też ofiarowanie mu tego, czego oczekuje. Bywa, że zastanawiamy się, co zrobić, by granic Innego nie przekroczyć. Czułe spojrzenie to ułatwia, gdyż uważna troska naznaczona jest zawsze łagodnością i delikatnością tego, który czułość manifestuje. Czułość pozbawia nas przy tym wstydu, powodując, że nie obawiamy się odsłonięcia, bycia wyśmianym, skrytykowanym czy odrzuconym.

Żyjemy w świecie, który czułości nie sprzyja. A nawet więcej – stara się ją wszelkimi sposobami wyrugować z oficjalnej przestrzeni, spychając na marginesy, do przestrzeni tabu i wykluczenia. Rzeczywistość, w której funkcjonujemy, wymusza szybkość i skuteczność działania, co eliminuje refleksyjność, zatrzymanie się i uważność, a tym samym tak potrzebną nam czułość. Bez uważności trudno o czułość, nie można jej bowiem doświadczyć w biegu i pędzie. Jak trafnie zauważa Marcin Fabjański, współczesny świat odebrał nam czułość – tę emocjonalną i tę zmysłową: „Taka czułość nie ułatwia przecież skutecznego wykonywania zadań. Ono wymaga procedur i mechanicznej konsekwencji, a więc odwrotności czułości. Wymaga wzbudzenia w sobie ducha zdobywcy, który podbija świat, po to by mieć nad nim częściową chociaż kontrolę i czerpać z niego korzyści”¹. Zdobywca nie bywa czuły, jest raczej bezkompromisowy i nieustępliwy, depcząc to, co znajduje się na drodze do osiągnięcia celu. Pożądana przez niego kontrola pozwala wypierać lęk i chociaż częściowo redukować, to, co niespodziewane, oferując iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa. Nieakceptowanie, a tym samym niedopuszczanie do siebie określonych emocji wymusza potrzebę kontroli w przestrzeniach, które kontroli dają się poddać. Nadmierne pragnienie kontrolowania stanowi przejaw braku zaufania wobec świata, ale także niewiary we własne możliwości, sprawczość, wrażliwość i czułość. Utrata kontroli i poczucie bezradności wydają się tym, czego współczesny człowiek obawia się najbardziej, a silne zorientowanie na kontrolę prowadzi do odrzucenia i dewaluacji czułości. Możemy zatem powiedzieć, że jednostka, która przyjmuje postawę obronną, jest nieufna, ukrywa się za fasadą, nie może doświadczać czułości. Jeśli jest nastawiona na walkę, woli budzić strach i podziw, a nie czułość. Wypierający

¹ M. Fabjański, *O czułości z perspektywy filozofii codzienności*, „Academia” 2020 nr 1(61), s. 14.

emocje i odrzucający je, choć uczą się gestów je wyrażających, zwykle do samych emocji dostępu nie mają.

Im bardziej zatem świat jawi się nam jako nieczuły, pełen zagrożeń i wrogi wobec nas, tym większa jest potrzeba jego podporządkowywania sobie i kontrolowania. To efekt życia w społeczeństwach wysokich prędkości – by użyć kategorii Harmuta Rosy² – które cechuje wysoki stopień automatyzmu, nastawienia na skuteczność i efektywność działania. Brak w tych społeczeństwach rezerwuarów pozwalających na słabość, bezradność, uważną troskę i czułość. Trafnie ten proces ujmuje Max Horkheimer „Miejsce naszej spontaniczności zajęła mentalność, która zmusza nas do wyzbycia się wszelkiego odczucia czy rozmyślań, mogących zaszkodzić szybkości naszej reakcji na atakujące nas żądania”³. Owych żądań wymagających od nas szybkości reagowania jest coraz więcej, a tym samym wykluczona zostaje niespieszna uważność i czułość⁴. W myśl mechanistycznej efektywności działamy raczej na zasadzie bodziec–reakcja, nie pozwalając sobie na przestrzeń nieomkniętą, niedopowiedzianą – czułą wobec siebie i Innego. Czułość proponuję rozumieć jako cechujące się antropologiczną wrażliwością spojrzenie na Innego, wgląd w nie-„ja” obfitujący w wyobraźnię współczującą w sensie Nussbaumowskim⁵.

Sięgając do *Słownika warszawskiego*, możemy zauważyć, że kategoria czułości, inaczej czutki lub czutliwości, odnosi się do wrażliwości na bodźce. Słownikowa definicja podpowiada nam, że czułość to także czujność, serdeczność, ale i rzewność. Ostatnie ze znaczeń przywoływane przez *Słownik* kieruje naszą refleksję ku temu, co spotykamy w powszechnym myśleniu o czułości w sensie technologicznym, czyli czułości wskaźników czy też jakiejś aparatury⁶. Trzeba zwrócić uwagę, że kategoria czułości, zanim jej wartość dostrzegła Olga Tokarczuk⁷, właściwie była w języku nieobecna. Badaczka literatury Eliza Kącka zauważa: „Nikt dzisiaj nie mówi «bądź dla mnie czuła» lub «doznałem wielkiej czułości» itd. – słowo to zachowało prawo bytu tylko w literaturze, i to nie najnowszej”⁸.

² Zob. H. Rosa, *Przyspieszenie społeczne. Etyczne i polityczne konsekwencje desynchronizacji społeczeństwa dwóch prędkości*, tłum. D. Chabrajka, „Ethos” 25(2012) nr 3(99), s. 78-116.

³ M. Horkheimer, *Bunt natury*, w: tenże, *Společna funkcja filozofii. Wybór pism*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 333.

⁴ Zob. M. Szpunar, *O istocie uważności w nieuważnym świecie*, „Kultura – Media – Teologia” 2020, nr 42, s. 22-36.

⁵ Zob. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2015; t a ż, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, tłum. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

⁶ Cyt. za: E. Kącka, *Wyczucie*, „Academia” 2020, nr 1(61), s. 6.

⁷ Zob. O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2020.

⁸ Kącka, dz. cyt., s. 4.

Przywołajmy fragment wykładu noblowskiego Olgi Tokarczuk, za sprawą której z taką uwagą i intensywnością pochylił się nad czułością, uświadamiając sobie, jak wiele ta kategoria może wnieść do myślenia humanistycznego: „Czułość jest tą najskromniejszą odmianą miłości. To ten jej rodzaj, który nie pojawia się w pismach ani w ewangeljach, nikt na nią nie przysięga, nikt się nie powołuje. Nie ma swoich emblematów ani symboli, nie prowadzi do zbrodni ani zazdrości. Pojawia się tam, gdzie z uwagą i skupieniem zaglądamy w drugi byt, w to, co nie jest «ja»”⁹. Ważne dla zrozumienia kategorii czułości w ujęciu Tokarczuk wydaje się zatrzymanie odbiorcy na wglądzie w to, co nie jest „ja”. Nie ma tu miejsca na pośpiech, unieważnianie, instrumentalizm czy wreszcie urzeczowienie relacji międzyludzkich. Jest za to czułe pochylenie się nad odrębnością innego bytu, doceniające jego odmienność, pozbawione łatwego oceniania i kategoryzowania. Wydaje się, że czułość możemy potraktować jako serdeczną troskę o Innego. By jednak doświadczać czułości, ale i ją wyrażać, trzeba głębokiego doświadczenia. Może się ono pojawić tylko w sytuacji bezpieczeństwa, spokoju, harmonii i niespiesznej uważności. Inaczej rzecz ujmując, by pojawiła się czułość, musi się pojawić przestrzeń do jej zaistnienia.

Noblistka w dalszej części swojego wykładu szerzej omawia kategorię czułości: „Czułość jest spontaniczna i bezinteresowna, wykracza daleko poza empatyczne współodczuwanie. Jest raczej świadomym, choć może trochę melancholijnym współdzieleniem losu. Czułość jest głębokim przejęciem się drugim bytem, jego kruchością, niepowtarzalnością, jego nieodpornością na cierpienie i działanie czasu”¹⁰. Czułość wyklucza wyrachowanie, nie jest to także „proste” empatyzowanie. Warto przypomnieć, że warunek empatyzowania stanowi decentracja, która jest niczym innym, jak umiejętnością porzucenia własnej i egoistycznej perspektywy na rzecz perspektywy Innego. Czułość, którą postuluje Tokarczuk, nie ma także nic wspólnego z konwencjonalnym współczuciem. Bywa bowiem, że deklarujemy współczucie, a tak naprawdę los drugiego jest nam zupełnie obojętny. Wyrażamy troskę, bo tak wypada, bo tego oczekują od nas społeczne konwenanse. Tym różni się czułość od czułościowości, że ta druga zabiega wyłącznie o możliwość uzewnętrznienia nadmiaru własnych emocji. Czułość jest nie tylko spojrzeniem na Innego jego oczyma, oznacza też ofiarowanie mu tego, czego on oczekuje. Bywa, że zastanawiamy się, co zrobić, by granic Innego nie przekroczyć. Czułe spojrzenie to ułatwia, gdyż uważna troska naznaczona jest zawsze łagodnością i delikatnością tego, który czułość manifestuje. Czułość pozbawia nas przy tym wstydu, powodując, że nie obawiamy się odsłonięcia, bycia wyśmianym, skrytykowanym czy

⁹ Tokarczuk, dz. cyt., s. 288.

¹⁰ Tamże.

odrzuconym. Trafnie ujmuję to Taylor Jenkins Reid¹¹ – zdaniem amerykańskiej powieściopisarki błędnie uznajemy, iż intymność dotyczy zbliżenia. Dotyczy ona bowiem prawdy i występuje w sytuacji, gdy stajemy całkowicie odsłonięci przed drugim, który zapewnia nas, że niezależnie od tego, co chcemy powiedzieć, jesteśmy z nim bezpieczni.

Krytykę łatwego i naskórkowego empatyzowania podejmuje Paul Bloom w monografii *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*¹². Psycholog zauważa, że przeżywanie emocji innych często ma charakter jednowymiarowy i mocno ograniczony. Empatyzowanie dotyczy bowiem raczej tych, których dobrze znamy, którzy są do nas w jakichś sposób podobni. Jak zatem łatwo się domyślić, empatia dotyczy raczej „swoich” niż „obcych”, przy czym owych zgeneralizowanych „obcych” obejmuje rzadko. Inaczej mówiąc, empatyzujemy z tymi, do których nam uczuciowo najbliższej, a im odleglejszy krąg intymności, tym słabsza staje się empatia. Bloom postuluje, by zamiast okazywać „naiwną” empatię, zdobyć się na racjonalne współczucie, które nie polega na szybkim dławieniu emocjonalnego dyskomfortu, ale na długofalowych, przemyślanych działaniach pomocowych.

Jak trafnie zauważa Anna Marchewka, zaproponowana przez Tokarczuk strategia czułości „wywraca do góry nogami powszechne rozumienie siły, odłącza ją od przemocy”¹³. Siła ujawnia się w słabości. Nie jest ona zatem – jak zwykło się sądzić – zawłaszczaniem drugiego, dominacją nad nim, narzucaniem mu swojej prawdy czy niepodważalnej racji. Siła ukazuje swoją moc w tym, co zwykliśmy postrzegać jako słabe: w czułości i wrażliwości na odmienność, inność, w wahnięciach i wątpliwościach. Warto w tym miejscu przywołać koncepcję myśli słabej sformułowaną przez Gianniego Vattimo¹⁴. Kategoria słabości odnosząca się do słabej myśli i słabego bytu opisuje doświadczenia, które znajdują się w wyraźnej opozycji do tego, co mocne – powiedzieliśmy: pewne i silne. Myślenie słabe w ujęciu Vattimo charakteryzuje brak rozstrzygnięć, akceptowanie niekonkluzywności, ucieczka od uniwersalnych rozstrzygnięć i niepodważalnej pewności. Owa myśl słaba i konstruujący ją słaby byt mogą stać się szansą na wypracowanie czułego spojrzenia na drugiego, gdyż ważne staje się „nie to, co mocne, trwałe i niezmiennie, lecz to, co kruche, słabe i ułomne”¹⁵. Jak zauważa Andrzej Zawadzki: „Ontologia słaba przeciwstawia się całej tradycji metafizycznej, tradycji myślenia naznaczonego

¹¹ T. J. R e i d, *Siedmiu mężów Evelyn Hugo*, tłum. A. Kalus. Czwartha Strona, Poznań 2019.

¹² Zob. P. B l o o m, *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017.

¹³ A. M a r c h e w k a, *Popatrz, wszystko już na tym świecie jest*, „Znak” 2020, nr 4(779), s. 22.

¹⁴ Zob. G. V a t t i m o, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5, s. 133-147.

¹⁵ A. Z a w a d z k i, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009, s. 59.

«przemocą», gdyż opartego na kategoriach «mocnych» czy też, jeśli można pozwolić sobie na neologizm, «przemocowych», które uprzywilejowują to, co ogólne, unifikujące, wsparte na niewzruszonych i pewnych fundamentach¹⁶. Dlatego też ontologia słaba może się jawić jako czuła. Trzeba przy tym wskazać, że czułość często jest błędnie utożsamiana ze słabością. Nasze człowieczeństwo naznaczone jest kryzysami, pęknięciami i niestałością, każdy z nas w różnych momentach swojego życia oczekuje zrozumienia, życzliwości i czułego wsparcia. Czułość wobec siebie oznacza zaakceptowanie tego, co w nas słabe i bezbronne. Istnieją jednak osoby, które uznają, że odczuwanie lub okazywanie słabości jest nieakceptowalne, dlatego nie należy jej manifestować. Im pilniej jednak strzeżemy wizerunku „silnego”, owej myśli mocnej, tym bardziej potrzebujemy czułości i przyzwolenia na słabość.

Barbara Skarga wprowadza interesującą kategorię kontaktu etycznego, który oparty jest na myśleniu słabym: „Podmiot przekracza siebie, poddając własną myśl bez reszty innemu. Jeśli w refleksji zwrócimy się ku takiemu myśleniu, dostrzeżemy, jak jest nieśmiałe, jak wycofuje się z pozycji zajmowanych dotychczas z pewnością i śmiałością, jak biernie ugina się przed myślą drugiego, oczyszcza się, by być gotowe na jej przyjęcie. Przyjmuje ją i obdarza szacunkiem. Wraz z szacunkiem dla tej obcej myśli rodzi się szacunek dla rozmówcy, szacunek dla innego człowieka”¹⁷. Nie jest to zatem „ja” właściwe dla myśli mocnej, pewnie wyrażające swoje niepodważalne racje, jest to raczej „ja” słabe, gotowe się pochylić, unieść, a gdy trzeba – wycofać. Należy zatem przyznać rację Monice Kosterze, która zauważa, że „serce ludzkiej sprawczości jest w naszej słabości i kruchości”¹⁸. Trafnie stwierdza Zbigniew Mikołajko: „Prawda [...] naszej ułomnej egzystencji leży nie tyle w bezpardonowym albo-albo, nie w krzykliwym, ponad naszą człowieczą miarę tak lub nie, lecz raczej w wyszeptanym zawsze niepewnie, jednocześnie tak i nie”¹⁹. Nie jest to racja siły, myśli mocnej i bezdyskusyjnej pewności, lecz raczej akceptowanie niepewności, wahnięć i kruchości. Istotne w czułym kontakcie jest zatem to, co Richard Sennett określa jako akty troski wobec innych²⁰.

Psychologia wskazuje, że potrzeba czułości należy do najważniejszych ludzkich potrzeb, a jej źródła należy się doszukiwać w relacjach matki z dzieckiem. Opieka nad noworodkiem wymaga czułości i bliskości fizycznej, bez

¹⁶ Tamże, s. 60.

¹⁷ B. Skarga, *O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*, w: *taż, Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Znak, Kraków 2007, s. 23.

¹⁸ M. Koster, *Zbawienna ludzka słabość*, „Nowy Obywatel”, 26 I 2020, <https://nowyobywatel.pl/2020/01/26/zbawienna-ludzka-slabosc/>.

¹⁹ Z. Mikołajko, *Między nadzieją a ciemnością*, „Znak” 2020, nr 4(779), s. 27.

²⁰ Por. R. Sennett, *Szacunek w świecie nierówności*, tłum. J. Dzierżgowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2012, s. 70n.

których nie sposób budować zdrowych więzi. Możemy zatem powiedzieć, że pewien wymiar czułości ma charakter instynktowny. Obserwowanie czyjejś bezradności często staje się wyzwalaczem czułości. Dlatego też rozczulający może być dla nas – by użyć słów Susan Sontag – widok cudzego cierpienia²¹, ale też, jeśli spojrzymy znacznie szerzej, widok tych, których postrzegamy jako bezradnych, wymagających się naszej opieki. Czułość stanowi naszą odpowiedź na słabość i cierpienie i dlatego budzi ją w nas bezbronne niemowlę, starszy, schorowany człowiek, czasem osoba z niepełnosprawnością czy zranione zwierzę. Jeśli patrzymy na drugiego jak na kogoś bezradnego, pojawia się w nas ten sam rodzaj empatycznego przejęcia, jakie wywołuje bezbronne dziecko. Często są to sytuacje trudne – bywa, że budzą w nas chęć ucieczki, wycofania się. I to właśnie czułość sprawia, że nie rezygnujemy z pochylenia się nad kimś, kto wymaga naszej opieki.

Odnosząc się do sytuacji rozmowy, Hans-Georg Gadamer zauważa, że nie polega ona na tym, by w sporze przekonać drugiego, lecz by faktycznie uwzględnić rzeczową wagę odmiennego poglądu²². Nieustępliwe przekonywanie, perswadowanie i obstawanie przy własnych racjach niewiele ma wspólnego z czułością w ujęciu Tokarczuk, o czym trafnie pisze Jacek Warchał: „Mamy niepohamowaną żądzę mówienia i w mówieniu chcemy zaistnieć, zakomunikować racje, które potwierdzają naszą «tu i teraz obecność»”²³. Postulowaną przez Tokarczuk czułość możemy zatem odnieść do komunikacji, na co zwraca uwagę Jonathan Mills: „Dobrze jest brać udział w dialogu, a nie tylko wyrwać się ze swoim głosem, celowo podkreślając, jak bardzo jest odrębny”²⁴. Chodzi zatem raczej o powściągnięcie siebie, przyjęcie postawy właściwej dla myślenia słabego, gdyż „jeśli chcemy dowiedzieć się czegoś, nie możemy nic wmawiać”²⁵; gdy to czynimy, „mowę bytu zagłuszamy własną i na obiekt egzystencjalny rzutujemy siebie”²⁶. W czułym kontakcie chodzi zatem o ucieczkę od – by użyć słów Tadeusza Ślawka – „nadmiernego siebie”: „Jednostka jest wolna ku sobie i dla siebie (mam swoje plany, projekty, ambicje – mówi sobie), ale musi być także wolna od siebie, a z pewnością od nadmiaru siebie (nie mogę uczynić wszystkiego, co mi się zamarzy – kontynuuję swój wewnętrzny dialog – bowiem jako indywiduum mogę się spełniać jedynie

²¹ Zob. S. S o n t a g, *Widok cudzego cierpienia*. Wydawnictwo Karakter, Kraków 2010.

²² Por. H. G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 341.

²³ J. W a r c h a ł a, *Kilka uwag o milczeniu*, „Konteksty Kultury” 10(2013) nr 4, s. 459.

²⁴ J. D e r k a c z e w, *Jonathan Mills. Polacy podbijają Edynburg*, wyborcza.pl, 7 VI 2012, https://wyborcza.pl/1,75410,11874158,Jonathan_Mills__Polacy_podbija_Edynburg.html

²⁵ J. B r a c h - C z a i n a, *Szczeliny istnienia*, Fundacja Instytut Reportażu, Warszawa 2018, s. 24.

²⁶ Tamże.

w sferze, w której moje życie styka się z życiem innych, a tę sferę niszczy wszelki nadmiar tego, co wyłącznie jednostkowe). W autonomii biegnę ku sobie, ale i – w głębokim sensie tego określenia – od siebie (wybijałego, nadmiernego) uciekam”²⁷. Nadmierne „ja” dławi czułość, przenosząc ją na marginesy, do rezerwuarów związanych z kobiecością i naiwnością, a także sprawia, że kontakt z samym sobą staje się zdeformowany.

Jak słusznie zauważa Skarga, w naszym życiu nie brak jest tych, którzy w swoim przekonaniu posiadli prawdę: „To oni zaczynają ustalać dogmaty w nauce, w polityce, religii, które hamują myśl ludzką, a często bywają wygodnym narzędziem sprawowania władzy. Sam człowiek stworzył ten niebezpieczny alians rozumu, dogmatu, przemocy, siły”²⁸. Inaczej rzecz ujmując, coraz częściej brakuje nam tego, co Władysław Stróżewski określał jako intelektualną pokorę wobec przedmiotu poznania²⁹. Zdaniem Kąckiej Tokarczuk sprzeciwia się temu takiemu brakowi pokory, starając się zaprojektować świat „w którym osłabiony jest czynnik dominacji, panowania”³⁰. „Literatura osnuta wokół imperatywu czułości także tu zwraca się przeciw figurom władzy i jej cieniom, jakimi są stuprocentowa racja i zamaskowana przemoc”³¹. Czuła obserwatorka rzeczywistości Jolanta Brach-Czaina przypomina, że uważne wsłuchanie się w świat nie pozwala wynosić się ponad niego, wymuszając raczej skromność: „Gdy godzimy się na to, by coś zdobyło naszą uwagę, zajmujemy pozycję skromniejszą, lecz umożliwiającą rozeznanie w tym, co nas otacza [...] Nie aspirujemy tu bowiem do wynoszenia się ponad świat, lecz do wysłuchania, które pozbawiłoby nas szansy rozumienia siebie. Jednakże by coś usłyszeć, trzeba samemu zamilknąć”³². Nadmiarowe mówienie, tokowanie, odsuwa nas od uważnej czułości wobec drugiego. Przyznać przy tym trzeba, że postawa niewynoszenia się ponad świat, jest raczej nieczęsta i trzeba jej szukać niczym ocalałych, acz wymierających gatunków w rezerwatach. Tym bardziej warto przywoływać postacie tych, których charakteryzować możemy, wskazując właśnie na czułość. Takim człowiekiem był Tadeusz Makowiecki, o którym jego uczeń Czesław Zgorzelski pisał: „Wyrażała się w tym bodaj cała jego natura, otwarta ufnie wobec innych ludzi; a także prawdziwie humanistyczna potrzeba przyjaźni, wspólnego, kameralnego przeżywania świata

²⁷ T. S ł a w e k, *Autonomia, kształcenie, dług*, w: *Wolność, równość, uniwersytet*, red. C. Kościelniak, J. Makowski, Instytut Obywatelski, Warszawa 2011, s. 21n.

²⁸ B. S k a r g a, *Wykład o człowieku*, w: *taż, Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Znak, Kraków 2007, s. 31.

²⁹ Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Kilka uwag o prawdzie*, w: *tenże, Etyka zawodowa ludzi nauki*, red. J. Goćkowski, K. Pigoń, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 70n.

³⁰ K ą c k a, dz. cyt., s. 7.

³¹ Tamże.

³² B r a c h - C z a i n a, dz. cyt., s. 15n.

i własnej egzystencji wraz z podobnie reagującą, czujną refleksyjnie i emocjonalnie wrażliwością innego, zaprzyjaźnionego z nim człowieka”³³.

Jak trafnie zauważa Kącka, nowa czułość, o której pisze Olga Tokarczuk, wyklucza „drapieżność, instynkt władzy, zawiść, gruboskórność, nietolerancję”³⁴. Zdaniem badaczki istota czująca, którą konstruuje Tokarczuk, dookreślana jest nie poprzez posiadanie rozumu, lecz poprzez zdolność do przeżywania cierpienia i przyjemności. Jak łatwo zauważyć, idzie o zwrot ku emocjom, błędnie traktowanym jako bezwartościowy dodatek do rozumu, oraz o docenienie ich wagi i wartości w naszym życiu. To właśnie emocje i przeżycia stanowią podstawowe medium kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną, tym samym pełniąc ważną rolę w procesach poznawczych. W dyskursie naukowym dotyczącym emocji dyspozycje te zwykle traktuje się jako opozycyjne wobec rozumu, a popularne dychotomie: rozum–emocje, umysł–ciało, kultura–natura, męskość–kobiecość, przekonania te podtrzymują³⁵.

Opowieść snuta przez Tokarczuk daleka jest od dominującej w świecie narracji męskoosobowej, w której „mężczyźni opowiadają, by coś załatwić – czasem sprawę, najczęściej wroga; by stworzyć historię domknietą i dokończoną”³⁶. Pisarka ta zaś opowiada tak, „jakby mężczyzn opowiadaczy, „z ich ścisłym wynikaniem, logiką wyводу, ekspozycją, kulminacją i puentą”³⁷ wcale na świecie nie było. Tokarczuk unieważnia swoim pisarstwem męską pewność, stawiając znak zapytania tam, gdzie wydaje się niemożliwe zaistnienie przestrzeni wątpliwości. Wspomniane wcześniej koncepcje emocji bardzo wyraźnie łączą się z takimi kategoriami, jak kobiecość, natura, nieracjonalność, subiektywność i chaos³⁸ – a te właśnie kategorie przywołuje na myśl pisarstwo Tokarczuk, pozostające w opozycji do męskoosobowych narracji nacechowanych obiektywizmem, racjonalnością i uporządkowaniem. Trzeba przyznać, że istnieje większe przyzwolenie społeczne, by to kobiety, nie zaś mężczyźni, okazywały niemoc, bezradność i smutek. Od mężczyzn oczekuje się raczej, by powstrzymywali się od płaczu i nie okazywali słabości.

Żyjemy w świecie racji, a nie relacji, uznając, że należy ufać temu, kto jest głośniejszy, kto potrafi skuteczniej narzucić własną prawdę. Ów silnie zracjonalizowany i hegemoniczny sposób myślenia poddaje krytyce inna czuła narratorka, Barbara Skarga: „Dziś jesteśmy na ogół świadomi, jak rozum ten jest ograniczony, jak łatwo prowadzi nas na manowce. Wiemy też, że skupiając

³³ C. Z g o r z e l s k i, *Mistrzowie i ich dzieła*, Znak, Kraków 1983, s. 109.

³⁴ K ą c k a, dz. cyt., s. 6.

³⁵ Por. M. S z p u n a r, *(Nie)potrzebna wrażliwość*, IDMiKS UJ, Kraków 2018, s. 34–63.

³⁶ E. K ą c k a, *Dar bogini*, „Znak” 2020, nr 4(779), s. 7.

³⁷ Tamże.

³⁸ M. R a j t a r, J. S t r a c z u k, *Wprowadzenie*, w: M. Rajtar, J. Straczuk, *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012, s. 10.

się na tym, co ogólne, utracił on możliwość widzenia tego, co szczególne, co jednostkowe, co nie jest prawem, stałą zależną stwierdzaną w intersubiektywnych procedurach weryfikacji, lecz jednostkowym wydarzeniem, niekiedy niezmiernie istotnym dla bycia ludzkiego i całych społeczeństw³⁹.

Czułe spojrzenie na naszego rozmówcę sprawia, że stajemy się wrażliwi i uważni, dbając o jego komfort i dobrostan. W czułej rozmowie nie ma miejsca na cynizm, ironię, uszczypliwości, wywyższanie się, narzucanie swoich racji, czy wreszcie unieważnianie cudzych. Postawa czułości wobec innego nie ma także nic wspólnego z postawą zamkniętą, stawianiem się „ponad”, uniemożliwiającymi dialog słowami: „co ty tam możesz wiedzieć”, „nie możesz tak myśleć”, „mówisz głupstwa”. Cechuje ją natomiast zaciekawienie drugim, życzliwość, otwarcie się, „uosabianie, współodczuwanie i nieustanne poszukiwanie podobieństw”⁴⁰. Czułość to szczególnie rodzaj wyczulenia, powodujący, że coś lub ktoś wyjątkowo przykuwa naszą uwagę, powodując, że pochylamy się nad tym, co nam nieznane z uważnością zaciekawionego obserwatora. Czułość wymaga zatem wrażliwości, która niczym radar pozwala rozumieć potrzeby drugiego człowieka. Jak trafnie ujmuje to Skarga, rozumienie stanowi de facto porozumienie zmierzające „ku jedności nie intelektualnej, lecz etycznej, jedności niezaborczej, szanującej inność, ale pozwalającej na bliskość, na widzenie w innym kogoś, kto domaga się mojej opieki”⁴¹. „Ten inny mówi do mnie, a mówiąc, może także podważyć moją pewność siebie, moje egoistyczne Ja”⁴².

Analizując prozę Tokarczuk, Kącka stwierdza, że pisarka „stawia [...] w stan oskarżenia wszelką formę złośliwości, ironii czy sceptycyzmu poznawczego”⁴³, w jej tekstach „na plan pierwszy wysuwa się tajemnica istnienia”⁴⁴. Wydaje się jednak, że chodzi o coś więcej niż tylko oskarżenie, rzecz idzie bowiem o odrzucenie postawy, która reprezentuje myśl mocną, jest strażnikiem omnipotencji i nieomyślności. Czułość nie chce i nie może takiego myślenia zaakceptować, gdyż złośliwość i ironia zwykle łączą się z odrzuceniem, łatwą, uproszczoną oceną, niechęcią do rozumienia i wnिकnania.

Czułość, jak pisze Fabjański, „jest dawaniem uwagi zadziwionego dziecka całemu pięknemu życiu, a nie uwagi zdobywcy fragmentowi rzeczywistości”⁴⁵. Filozof dodaje przy tym, że to, co stanowić może obiekt naszej fascynacji, nie musi być ani piękne, ani pożyteczne, ani niezwykle, gdyż fascynacja jest czułością nieuwarunkowaną. Taki sposób myślenia uwidacznia się w nurcie

³⁹ Skarga, *Wykład o człowieku*, s. 30n.

⁴⁰ Tokarczuk, dz. cyt., s. 287.

⁴¹ Skarga, *O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*, s. 22.

⁴² Tamże.

⁴³ Kącka, *Wyczucie*, s. 6.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Fabjański, dz. cyt., s. 14.

zwanym „anthropology at home”. Odtwarzając sposób myślenia Yvesa Winkina, Wojciech Burszta zauważa, że nurt ten postuluje „pracę w realiach jak najbardziej oswojonych, banalnych, niby znanych, oczywistych, być może mało pociągających dla tych wszystkich, którzy nadal identyfikują antropologów ze zbieraczami osobliwości”⁴⁶. Nie chodzi tu zatem o spektakularne odkrycia czy antropologiczne fajerwerki, lecz o czuły i uważny wgląd w to, co nam bliskie, a przez to niezauważalne i przez swą oczywistość zbanalizowane.

Tej oczywistej codzienności z czułością i niezwykłą uważnością przyglądała się Jolanta Brach-Czaina, zwracając uwagę, by nie dać się zwieść temu, co wydaje się nam pozbawione głębszego znaczenia: „Nawet wówczas, gdy sami jesteśmy sprawcami zdarzeń potocznych, zdają się one mało znaczyć, by warto je było analizować. Są swojskie i dlatego zbyt oczywiste, byśmy chcieli o nich myśleć [...] zdarzenia codzienne, powtarzając się, rytualizując i przyzwyczajając nas do siebie, sprawiają wrażenie pustych, martwych, pozbawionych głębszego znaczenia i tak zamaskowane prześlizgują się niezauważone przez nas”⁴⁷. Filozofka wyraźnie wskazuje, że gdy odmawiamy znaczenia takim drobiazgom istnienia, owej drobnicy ontologicznej, sami ulegamy unieważnieniu, gdyż całe nasze życie przebiega właśnie w obszarze doświadczenia potocznego, składając się z drobiazgów. Czułe spojrzenie pozwala na odkrywanie w „drobnicy zdarzeń całych konstelacji”⁴⁸ i może właśnie dlatego – jak pisze Tokarczuk – „powinniśmy zaufać fragmentowi, jako że fragmenty tworzą konstelacje zdolne opisać więcej i w bardziej złożony sposób, wielowymiarowo”⁴⁹.

Aleksander Woźny z antropologiczną wrażliwością postuluje, by zwracać uwagę na „obszar niewidocznych sił”⁵⁰, przypatrywać się temu, co „powstaje na obrzeżach medialnego zgiełku i krzyku”⁵¹, na tym skupiać uwagę, „wsluchując się w szmery, ciche, zazwyczaj niedostrzegane «niewidoczne siły» codziennej nieobecności medialnej”⁵². Ważne jest zatem to, o co postuluje Michał Rydlewski, namawiając na kierowanie uwagi w stronę „niewidocznej codzienności”⁵³, która stanowi jeden z najważniejszych przedmiotów badań

⁴⁶ W. J. Burszta, *Yves Winkin – badać szmery społeczeństwa*, w: Y. Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 11.

⁴⁷ Brach-Czaina, dz. cyt., s. 68.

⁴⁸ Tokarczuk, dz. cyt., s. 285.

⁴⁹ Tamże, s. 286.

⁵⁰ A. Woźny, *Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo. Media, kryzysy, eventy... i peryferie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2013, s. 14.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ M. Rydlewski, *Scenariusze kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2019, s. 41.

antropologii współczesności. Przejmując o owej niezwykłości życia codziennego, która – chociaż niewidoczna, przesłonięta – doczekała się czułego spojrzenia, stając się naczelną kategorią przywoływanych już *Szczelin istnienia*, pisze Brach-Czaina: „Zdarzenia codzienne są ostentacyjnie niezauważalne. Przepływają od istnienia do nieistnienia, w które zapadają, a swą krótką obecnością nie budzą uwagi. Codziennosc [...] przetacza się ku nieistnieniu i przejawia się w niezauważalności. Jest przezroczysta. Nie pozostawia śladów. Nieliczne, jakie udaje nam się wypatrzeć, po chwili zacierają. Trzyma nas w przeświadczeniu, że nie tylko nie można jej uchwycić, ale również nie warto. Niezauważalność jest formą jej obecności. Ona tak właśnie istnieje i tak jest przez nas postrzegana: jako niezauważalna”⁵⁴. Stąd tak ważna wydaje się refleksja nad – by użyć kategorii Karla Schlögela – nie-miejscami⁵⁵. Woźny pisze o nich tak: „Nie-miejsca to puste przestrzenie oczekujące na wypełnienie bądź niezdefiniowane, nietrwałe konstrukcje, które dopiero są w fazie przybierania jakiejś postaci. Trudno zatem przypisać im jakiegokolwiek status, są niczym stacje przesiadkowe, bez których nie można ani kontynuować podróży, ani osiągnąć celu, ale są to przecież nie-miejsca: o nich się nie pamięta, błyskawicznie idą w zapomnienie, zwłaszcza wówczas, gdy gasną światła bądź wtedy, kiedy zbliżymy się do miejsc przeznaczenia. Są prowizoriami, punktami rozbiegu, a mimo to właśnie z nich wychodzą najważniejsze impulsy i energie”⁵⁶.

To wyczulone spojrzenie, pełne antropologicznej wrażliwości na niuanse, pozwala nie tylko widzieć, ale przede wszystkim rozumieć więcej, ograniczając postrzeganie sfragmentaryzowane, pokawałkowane, o którym pisze noblistka: „Od jakiegoś momentu w swoim życiu zaczynamy widzieć świat w fragmentach, wszystko osobno, w kawałkach odległych od siebie niczym galaktyki, a rzeczywistość, w jakiej żyjemy w tym nas upewnia [...] Wszystko jest od siebie oddzielone, żyje osobno, bez związku”⁵⁷. Jeśli zagłębimy w szczeliny codzienności – by użyć kategorii Brach-Czainy – nic nie może być pominięte, a ciche szmery niezauważalnej rzeczywistości nabierają znaczenia.

Czułość jest ważna nie tylko w relacjach społecznych, ale i nauce, która reprezentując racjonalność, wydaje się bardzo daleka od włączania tej kategorii do swoich codziennych praktyk. To wypadkowa życia w odczarowa-

⁵⁴ Brach-Czaina, dz. cyt., s. 73.

⁵⁵ Zob. K. Schlögel, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

⁵⁶ A. Woźny, *O niezbędności antropologii komunikacji i antropologii mediów*, w: Strach, *wstręt, wstyd i inne fobie*, red. M. Czapiga, K. Konarska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017, s. 209.

⁵⁷ Tokarczuk, dz. cyt., s. 279.

nym świecie, jak pisał Max Weber⁵⁸ – w świecie, w którym nadrzędne są racje rozumu odczarowującego rzeczywistość i zarazem odrzucającego to, co przynależy do sfery odczuć. Życie w odczarowanym świecie łączy się przede wszystkim z racjonalizacją i formalizacją stosunków społecznych, prowadząc do ich urzeczowienia, co w oczywisty sposób nie sprzyja czułości. Odczarowany świat nie akceptuje tego, co irracjonalne, nadprzyrodzone i niewyraźne w formalnym języku nauki.

Theodor Adorno naukę pozbawioną wrażliwości określił „tępy rejestracją prawdy”⁵⁹, słusznie uznając, że poznanie zawsze powinna poprzedzać wyostrzona wrażliwość, która przynależy do niezbędnych przymiotów poznania naukowego. Innymi słowy, nieczuły badacz, pozbawiony nastawienia humanistycznego, rozumiejącego wczucia, nie może być dobrym badaczem – pozostaje co najwyżej naukowym rzemieślnikiem. Na niepokojący proces związany z wygaszaniem i tłumieniem emocji zwracał uwagę Fryderyk Nietzsche, twierdząc, że „nikt już nie potrafi ujawnić samego siebie”⁶⁰, gdyż uczeni jesteśmy przede wszystkim „wyraźnych pojęć”⁶¹ i „prawidłowego myślenia”⁶² – „jak gdyby warto było uczynić z kogoś istotę prawidłowo myślącą i wnioskującą, choć nie udało się najpierw uczynić zeń istoty prawdziwie czującej”⁶³. Maskowanie prawdziwych uczuć, a de facto maskowanie siebie pozwala osiągać więcej i być bardziej skutecznym, co zbliża nas raczej do skutecznego emocjonalnego zombie niż wykazującego antropologiczną czułość narratora.

Odrzucenie czy też dewaluowanie czułości w nauce może prowadzić do tego, co Edmund Husserl nazwał „zbląkanym racjonalizmem”⁶⁴. Polega on na redukowaniu złożonej i wielowymiarowej rzeczywistości społecznej do sfery faktów i tego, co można zweryfikować empirycznie. Zbląkanym racjonalizmem poddaje negacji wszystkie elementy rzeczywistości, które uznajemy za niepewne, niepełne i niepoddające się weryfikacji. A przecież siła Akademii uwidacznia się w jej nieredukowalności do sił rozumu. Na złudne przekonanie o możliwości okiełznania złożoności świata wyłącznie za pomocą rygorystycznych prawideł metodologicznych zwracała uwagę Tokarczuk, ongiś studentka psychologii: „Uczono nas tutaj, że świat da się opisać, a nawet wyjaśnić za

⁵⁸ Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994; t e n ż e, *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3, *Starożytny judaizm*, tłum. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.

⁵⁹ T. A d o r n o, *Socjologia i dialektyka*, w: *Kryzys i schizma, Antyścientystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, red. E. Mokrzycki, PIW, Warszawa 1984, t. 2, s. 5.

⁶⁰ F. N i e t z s c h e, *Niewczesne rozważania*, Znak, Kraków 1996, s. 278.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ E. H u s s e r l, *Kryzys nauk europejskich i filozofia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Papięska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 38.

pomocą prostych odpowiedzi na inteligentne pytania. Że w swej istocie jest bezwładny i martwy, że rządzą nim dość proste prawa, które należy wyjaśnić i podać – najlepiej wykorzystując diagram. Domagano się od nas eksperymentów. Formułowania hipotez. Weryfikowania. Wprowadzano nas w tajemnice statystyki, wierząc, że za jej pomocą można doskonale opisać wszelkie prawidłowości świata – że 90 procent jest bardziej znaczące niż pięć⁶⁵. W wydrenowanym z emocji świecie, nastawionym na skuteczność, sprawdzalność i kwantyfikowanie wszelkich możliwych wymiarów rzeczywistości, umykają wszelkie szczeliny istnienia, pęknięcia i wszystko to, co nie mieści się w prostych rankingach. A właśnie w szczelinach i pęknięciach czai się to, co konstytuuje nasze człowieczeństwo.

W pracy *Kilka wykładów o powołaniu uczzonego* Johann Gottlieb Fichte wskazywał, że w kształceniu uniwersyteckim przekaz wiedzy jest tak samo ważny, jak kształcenie wrażliwości. Niemiecki filozof pisał: „Po uzyskaniu odpowiedniej empirycznej wiedzy [przez studenta – M.S.] powinna się rozwinąć zwłaszcza wrażliwość⁶⁶. Jej istotną składową wydaje się postulowana przez Tokarczuka czułość. Jak trafnie zauważa Wojciech Burszta, „wiedza komunikowana w ramach interakcji nie jest wyłącznie «przekazem» czy «transmisją», lecz subtelnym widokiem kultury, jej codziennym odgrywaniem⁶⁷, a owa subtelność stanowi klucz do rozumienia istoty czułości. Emmanuel Lévinas uznawał, że to właśnie czucie może obalić każdy system społeczny⁶⁸.

Kazimierz Dąbrowski w wierszu *Posłanie do nadwrażliwych*⁶⁹ umieszcza kategorię czułości w opozycji do dominujących cech współczesnego świata. Czułość, którą przypisuje osobom nadwrażliwym, przeciwstawia nieczułości świata, analogicznie do pary pojęć niepewność–pewność. Iwona Kabzińska zauważa, że osoby nadwrażliwe, a więc przepełnione czułością, „wyróżniają się empatią, delikatnością, zdolnością do głębokich, trwałych uczuć, najczęściej są jednak postrzegani jako niezaradni, pozbawieni «realizmu życiowego», nieprzystosowani⁷⁰. „Świat nie rozumie nadwrażliwych, skazuje ich na samotność, odrzuca⁷¹. I choć egzystencja przepełnionych czułością nadwrażliwych nie należy do najłatwiejszych, z pewnością ich wrażliwość – by użyć słów Barbary Skargi – pogłębia poczucie tożsamości⁷².

⁶⁵ O. Tokarczuk, *Bieguni*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2007, s. 9.

⁶⁶ J.G. Fichte, *Kilka wykładów o powołaniu uczzonego*, tłum. T. Kupś, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012, s. 70.

⁶⁷ Burszta, dz. cyt., s. 7.

⁶⁸ P. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 53.

⁶⁹ K. Dąbrowski, *Posłanie do nadwrażliwych*, <http://wiersze.doktorzy.pl/nadwrazliwi.htm>.

⁷⁰ I. Kabzińska, *Nadwrażliwi – kulturowi odmieńcy*, „Etnografia Polska” 2017, nr 1-2, s. 95.

⁷¹ Tamże.

⁷² B. Skarga, *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 1(1), s. 59.

Istotnym wymiarem umożliwiającym osiągnięcie czułości wydaje się uznanie własnej bezradności i porzucenie „buńczucznych opowieści o ludzkim życiu jako dumnym pochodzie samostanowiącego się herosa przez świat”⁷³. „Dopiero bowiem, kiedy upadnie ten mit, ta szkodliwa iluzja, która ostatecznie niszczy prawie każdego, kto jej ulega – możliwa staje się solidarność. Możliwe stają się wzajemna pomoc, uważność, czułość”⁷⁴. Przyznanie się do słabości, zaakceptowanie myśli słabej i dopuszczenie jej do egzystencjalnych doświadczeń, staje się siłą wyzwalającą, pozwalającą czule zaakceptować własną niedoskonałość i kruchość. Czułość nie może pojawiać się u osób, które Alexis de Tocqueville opisywał jako zarozumiałe i przepełnione wiarą we własne siły. Trudno bowiem oczekiwać, że wrażliwe i uważne spojrzenie będzie udziałem tych, którzy „nikomu nic nie zawdzięczają i od nikogo niczego nie oczekują; przywykli do tego, by myśleć o sobie, i są przekonani, że ich los leży w ich własnych rękach”⁷⁵.

Z czułością można i należy odnosić się nie tylko do Innego, ale także do samego siebie. Taki czuły wgląd w siebie proponuje w swojej książce Natalia de Barbaro⁷⁶. Tytułowa „czuła przewodniczka” nie obawia się własnej słabości, wrażliwości i delikatności, rozumiejąc, że właśnie te dyspozycje świadczą o jej sile. Wartość czułego spojrzenia upatruje de Barbaro w akceptowaniu pojawiających się kryzysów, smutku i całej gamy uczuć, do których należy dać sobie prawo. Czuła przewodniczka zachęca do głębokiego wglądu w siebie i rozumiejącej akceptacji tego, od czego uciekamy, odwracamy wzrok bądź czego nie aprobujemy. Wszystkie bowiem elementy, zarówno jasne, jak i ciemne, składają się na nasze „ja”. Czułość to także przyzwolenie na popełnianie błędów, uznanie własnej omyłności, nie traktowanie każdej porażki jako okazji do wyrzutów. Jeśli z czułością spojrzymy na własne błędy, nie jawią się one jako coś negatywnego, lecz raczej jako rozczulające nas niedoskonałości oraz jako coś, nad czym możemy pracować. Propozycja de Barbaro uświadamia, że de facto nie można być czułym wobec innych, nie będąc czułym dla siebie. Nie sposób bowiem budować zdrowych relacji z otoczeniem, nie akceptując samego siebie. Deficyty w obszarze czułości, ciepła i troskliwej opieki sprawiają, że często pozbawieni jesteśmy zasobów, którymi moglibyśmy dzielić się z innymi. Inaczej mówiąc, by reprodukować czułość, musimy być w nią wyposażeni.

„Komplikacja cywilizacyjna – słusznie zauważa Józef Bańka – niszczy w ludziach przede wszystkim empatię, tj. umiejętność wczuwania się w po-

⁷³ T. Stawiszynski, *Co robić przed końcem świata*, Agora, Warszawa 2021, s. 46.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Kraków 1996, t. 2, s. 109.

⁷⁶ N. de Barbaro, *Czuła przewodniczka*, Agora, Warszawa 2021.

łożenie innej osoby, uczuciowe identyfikowanie się z kimś, zastępując je identyfikowaniem się interesownym z czymś. Słowem, niszczy pole reakcji uczuciowej, a pośrednio zdolność poręczenia moralnego”⁷⁷. Warto zauważyć, że Bańka posługuje się nie kategorią postępu, lecz komplikacji, zwracając uwagę na rosnący stopień złożoności zjawisk i niemożliwych do przewidzenia okoliczności, tym samym niekoniecznie wskazując na rozwój. Wyższy stopień rozwoju technologicznego nie musi się łączyć z postępem na poziomie społecznym i kulturowym. Wręcz przeciwnie – coraz częściej okazuje się, że są to trajektorie o przeciwnych wektorach, którym trudno koegzystować. Nie traci zatem aktualności sformułowana przez Régisa Debraya⁷⁸ hipoteza postępu wstecznego, zgodnie z którą postępowi technologicznemu zawsze towarzyszy regres w sferze mentalnej. Chociaż jesteśmy cywilizacją technologicznie zaawansowaną, owo zaawansowanie nie przekłada się na rozwój w obszarze moralności, więzi społecznych, stosunku do drugiego człowieka czy wreszcie rozumienia własnych przeżyć i emocji. Czułość zwraca nas ponownie ku istocie naszego człowieczeństwa, o którym w czasach odczarowanego świata i mechanistycznej sprawności tak skutecznie zapomnieliśmy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adorno, Theodor. “Socjologia i dialektyka.” In *Kryzys i schizma: Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Vol. 2. Warszawa: PIW, 1984.
- Bańka, Józef. *Świat poręczenia moralnego: Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1988.
- de Barbaro, Natalia. *Czuła przewodniczka*. Warszawa: Agora, 2021.
- Bloom, Paul. *Przeciw empatii: Argumenty za racjonalnym współczuciem*. Translated by Marek Chojnacki. Kielce: Wydawnictwo Charaktery, 2017.
- Brach-Czaina, Jolanta. *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Fundacja Instytut Reportażu, 2018.
- Burszta, Wojciech. J. “Yves Winkin – badać szmery społeczeństwa.” In Yves Winkin, *Antropologia komunikacji: Od teorii do badań terenowych*. Translated by Agnieszka Karpowicz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Dąbrowski, Kazimierz. *Posłanie do nadwrażliwych*. <http://wiersze.doktorzy.pl/nadwrazliwi.htm>.
- Debray, Régis. *Wprowadzenie do mediologii*. Translated by Alina Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.

⁷⁷ J. B a Ń k a, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1988, s. 47.

⁷⁸ Zob. R. D e b r a y, *Wprowadzenie do mediologii*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

- Derkaczew, Jonathan. "Jonathan Mills. Polacy podbijają Edynburg." wyborcza.pl, June 7, 2012. https://wyborcza.pl/1,75410,11874158,Jonathan_Mills_Polacy_podbi-ja_Edynburg.html
- Fabjański, Marcin. "O czułości z perspektywy filozofii codzienności." *Academia*, no. 1 (61) (2020): 14–5.
- Fichte, Johann G. *Kilka wykładów o powołaniu uczzonego*. Translated by Tomasz Kupś. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Horkheimer, Max. "Bunt natury." In Horkheimer, *Společna funkcja filozofii: Wybór pism*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- Husserl, Edmund. *Kryzys nauk europejskich i filozofia transcendentna*. Translated by Sławomira Walczewska. Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 1987.
- Kabzińska, Iwona. "Nadwrażliwi – kulturowi 'odmieńcy'." *Etnografia Polska* 61, nos. 1–2 (2017): 83–103.
- Kącka, Eliza. "Dar bogini." *Znak*, no. 4 (779) (2020): 6–13.
- . "Wyczucie." *Academia*, no. 1 (61) (2020): 4–7.
- Kostera, Monika. "Zbawienna ludzka słabość." *Nowy Obywatel*, January 26, 2020. <https://nowyobywatel.pl/2020/01/26/zbawienna-ludzka-slabosc/>.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Marchewka, Anna. "Popatrz, wszystko już na tym świecie jest." *Znak*, no. 4 (779) (2020): 18–25.
- Mikołajko, Zbigniew. "Między nadzieją a ciemnością." *Znak*, no. 4 (779) (2020): 26–35.
- Nietzsche, Friedrich. *Niewczesne rozważania*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Znak, 1996.
- Nussbaum, Martha C. *Nie dla zysku: Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*. Translated by Łukasz Pawłowski. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2015.
- . *W trosce o człowieczeństwo: Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*. Translated by Astrid Męczkowska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008.
- Rajtar, Małgorzata and Justyna Straczuk. "Wprowadzenie." In Rajtar and Straczuk, *Emocje w kulturze*. Warszawa: NCK, 2012.
- Reid, Taylor J. *Siedmiu mężów Evelyn Hugo*. Translated by Agnieszka Kalus. Poznań: Czwarta Strona, 2019.
- Rosa, Hartmut. "Przyspieszenie społeczne: Etyczne i polityczne konsekwencje desynchronizacji społeczeństwa dwóch prędkości." *Ethos* 25, no. 3 (99) (2012): 78–116.
- Rydlewski, Michał. *Scenariusze kultury upokarzania: Studium z antropologii mediów*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2019.

- Schlögel, Karl. *W przestrzeni czas czytamy: O historii cywilizacji i geopolityce*. Translated by Izabela Drozdowska and Łukasz Musiał. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009.
- Sennett, Richard. *Szacunek w świecie nierówności*. Translated by Jan Dzierzgowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2012.
- Skarga, Barbara. "Filozofia różnicy." *Przegląd Filozoficzny—Nowa Seria*, no. 1 (1) (1992): 47–64.
- . "O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze." In Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Znak, 2007.
- . "Wykład o człowieku." In Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Znak, 2007.
- Sławek, Tadeusz. "Autonomia, kształcenie, dług." In *Wolność, równość, uniwersytet*. Edited by Cezary Kościelniak and Jarosław Makowski. Warszawa: Instytut Obywatelski, 2011.
- Sontag, Susan. *Widok cudzego cierpienia*. Translated by Sławomir Magała. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2010.
- Stawiszyński, Tomasz. *Co robić przed końcem świata*. Warszawa: Agora, 2021.
- Stróżewski, Władysław. "Kilka uwag o prawdzie." In *Etyka zawodowa ludzi nauki*. Edited by Janusz Goćkowski and Krzysztof Pigoń. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- Szpunar, Magdalena. *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: IDMiKS UJ, 2018.
- . "O istocie uważności w nieuważnym świecie." *Kultura—Media—Teologia*, no. 42 (2020): 22–36.
- Tocqueville, Alexis de. *O demokracji w Ameryce*. Translated by Marcin Król. Vol. 2. Kraków: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1996.
- Tokarczuk, Olga. *Bieguni*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie, 2007.
- . *Czuły narrator*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Vattimo, Gianni. "Dialektyka, różnica, myśl słaba." Translated by Monika Surma-Gawłowska and Andrzej Zawadzki. *Teksty Drugie*, no. 5 (2003): 133–47.
- Warchała, Jacek. "Kilka uwag o milczeniu." *Konteksty Kultury* 10, no. 4 (2013): 458–67.
- Weber, Max. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Translated by Jan Miziński. Lublin: Test, 1994.
- . *Starożytny judaizm*. Translated by Dominika Motak. Kraków: Nomos, 2000.
- Woźny, Aleksander. *Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo: Media, kryzysy, eventy... peryferie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2013.
- . "O niezbędności antropologii komunikacji i antropologii mediów." In *Strach, wstęś, wstęś i inne fobie*. Edited by Małgorzata Czapiga and Katarzyna Konarska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2017.
- Zawadzki, Andrzej. *Literatura a myśl słaba*. Kraków: Universitas, 2009.
- Zgorzelski, Czesław. *Mistrzowie i ich dzieła*. Kraków: Znak, 1983.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SZPUNAR – O potrzebie czułego narratora w nieczułym świecie

DOI 10.12887/34-2021-2-134-13

Podstawowym założeniem tekstu jest teza, że żyjemy w świecie zbłąkanego racjonalizmu w ujęciu Husserlowskim, co pozbawia nas uważności i czułości wobec drugiego. W artykule zwrócono uwagę na jedną z największych obaw współczesnego człowieka, jaką jest lęk przed utratą kontroli i poczuciem bezradności; silne zorientowanie na kontrolę prowadzi zaś do dewaluacji i odrzucenia typowo ludzkiej właściwości, jaką jest czułość. Autorka stwierdza, że przyjmując postawę obronną, człowiek staje się nieufny i nie jest w stanie doświadczać czułości. Główną oś rozważań stanowi kategoria czułości wprowadzona przez Olgę Tokarczuk, która zwraca uwagę na konieczność powrotu do etycznego kontaktu z drugim i aktów troski wobec niego. Czułość zostaje potraktowana jako nasza odpowiedź na słabość i cierpienie, a tym samym jako zwrot ku człowieczeństwu.

Słowa kluczowe: czułość, myślenie słabe, uważność, empatyzowanie

Kontakt: Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice

E-mail: magdalena_sz@wp.pl

Magdalena SZPUNAR, On the Need for a Tender Narrator in an Unfeeling World

DOI 10.12887/34-2021-2-134-13

The article is based on the premise that we live in a world of ‘misguided rationalism,’ to use Husserl’s words, which deprives us of the awareness of others and of the sensitivity towards them. The article points out that the fear of losing control and the sense of helplessness are among the greatest anxieties of contemporary human beings, while their strong focus on control leads to rejection and devaluation of a typically human characteristic of tenderness. The author claims that by adopting a defensive attitude, the human being becomes distrustful and unable to experience tenderness. The main axis of the discussion is the category of tenderness proposed by Olga Tokarczuk who points to the necessity of returning to ethical contacts with others and performing acts of care towards them. Tenderness is considered as our response to weakness and suffering and thus as a turn towards humanity.

Keywords: tenderness, weak thought, mindfulness, empathizing

Contact: Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: magdalena_sz@wp.pl

Ewa WĄCHOCKA

MÓWIĄCE CIAŁO

Przedstawienia cielesności w polskim dramacie współczesnym

Postacie mówią o cielesnym charakterze istnienia i doświadczenia oraz o towarzyszących temu emocjach, a ich głosami, rzecz można, „mówi” ciało. Co ciekawe, rzadko jest to wyraz naturalnego poczucia „jestem ciałem” – językowa ekspresja ciała będącego siedzibą „miejscem” zamieszkiwania człowieka w świecie. O wiele częściej ciało postrzegane bywa jako coś, co się posiada i czego się używa, jako coś, co ogranicza, przeszkadza czy sprawia ból, słowem, nieoczekiwanie każe zrewidować nastawienie do rzeczywistości.

ŚWIADECTWA CIELESNEJ OBECNOŚCI

Kartotekę Tadeusza Różewicza otwierają pamiętne słowa: „To jest moja ręka. Ruszam ręką. Moja ręka. *porusza palcami* Moje palce. Moja żywa ręka jest taka posłuszna. Robi wszystko, co pomyślę”¹. Krótka medytacja Bohatera, poprzedzająca niezborną (re)konstrukcję jego biografii, to klarowny w swej prostocie przejaw cielesnej świadomości. Strukturę tego aktu tworzy ruch ręki, utrwalony w języku, oraz niewysłowione, ukazane domyślnie spojrzenie kontemplującego rękę oka, sprzężone z funkcją umysłu. Sama obserwacja przypomina w istocie postulowany przez fenomenologów poznawczy akt percepcji, w którym – jak wskazywał Edmund Husserl – „ciało jest środkiem wszelkiego spostrzegania”². Gdy Bohater koncentruje wzrok na dłoni, jego cielesna subiektywność kieruje się na odczucie innej części ciała jako przedmiotu badania. W ten sposób jest ciałem i posiada ciało, wydobywa w języku podstawową ekspresję własnego „ja”, które zresztą później ulega osobliwemu rozchwianiu czy wręcz rozszczepieniu. Polski dramat współczesny, wielorako zaświadczaający o oddziaływaniu Różewicza, zapewne niemało zawdzięcza jego twórczości również na polu eksploracji i artystycznej (językowej) reprezentacji cielesnego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Inspiracje czy pewne powiązania daje się też dostrzec, spoglądając wstecz na charakterystyczne tropy, oznaki, szyfry pisarskiej wrażliwości innych twórców powojennej dramaturgii. Wystarczy wrócić do Ireneusza Ireduńskiego i Stanisława Grochowiaka, Sławomira Mrożka i nieco dziś zapomnianego

¹ T. R ó ż e w i c z, *Kartoteka*, w: tenże, *Teatr I*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 70.

² E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. i oprac. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 80.

Tymoteusza Karpowicza, pisarzy, którzy mają szczególny zmysł studiowania fizycznych uwarunkowań kondycji człowieka i przywiązują dużą wagę do wyrazu cielesnego swoich postaci. Ciało traktują oni jako obiekt i narzędzie refleksji antropologicznej i (lub) diagnozy społecznej, ale dla żadnego z tych autorów, z wyjątkiem Różewicza, cielesność jako taka, jako fundament osobowej tożsamości jednostki i jej relacji ze światem, nie jest pierwszoplanowym zagadnieniem. A to leży w centrum zainteresowań sporej części dramatopisarzy debiutujących pod koniec lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku lub na początku obecnego stulecia i niewątpliwie stanowi ich swoiste odkrycie. Jednocześnie nietrudno zauważyć, że w ciągu ostatnich kilku dekad wyraźnie zmieniło się podejście do ciała, co związane jest z otwarciem na nową tematykę, a także przeobrażeniami pisarskich strategii i środków wyrazu. Scenę dramatyczną coraz częściej wypełniają obrazy ciała uwikłanego w mechanizmy polityczne (*Popiełuszko*³ Małgorzaty Sikorskiej-Miszczuk, *Pęknięta, obwiązana nitką*⁴ Zyty Rudzkiej), w tryby historii (*Trash story*⁵ Magdy Fertacz, *(Nie)ludzkie dzienniki*⁶ Szymona Bogacza), w sidła kultury popularnej (*Między nami dobrze jest*⁷ Doroty Maślowskiej, sztuki Mateusza Pakuły⁸), a zarazem mnożą się opisy immanentnych czynników cielesnej konstytucji człowieka, jak seksualność, nierzadko w „nienormatywnym” wydaniu (*Ciała obce*⁹ Julii Holewińskiej), choroba czy psychosomatyczne blokady (*Allegro moderato*¹⁰ Bogacza), co w każdym z tych przypadków wiąże się z przekraczaniem obyczajowych i kulturowych tabu.

Niezależnie od rysujących się w utworach zróżnicowanych perspektyw oglądu doświadczenie cielesne przestaje być ukrytą domeną poddaną automatycznym mechanizmom instynktu lub bezrefleksyjnej somatycznej rutyny. Autorów podejmujących dziś tę problematykę – w różnych formach gatunkowych i stylistycznych – zdaje się łączyć przekonanie, które dobitnie formułuje Richard Shusterman: „Ciało konstytuuje podstawowy i zasadniczy wymiar naszej tożsamości. Kształtuje ono naszą pierwotną perspektywę i sposób za-

³ Zob. M. S i k o r s k a - M i s z c z u k, *Popiełuszko*, w: *taż, Siedem nieprzyjemnych sztuk teatralnych, w tym trzy o Żydach*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, s. 281-250.

⁴ Zob. Z. R u d z k a, *Pęknięta, obwiązana nitką*, w: *taż, Zimny bufet*, Panga Pank, Kraków 2012, s. 33-68.

⁵ Zob. M. F e r t a c z, *Trash story*, „Dialog” 2008, nr 4, s. 37-60.

⁶ Zob. S. B o g a c z, *(Nie)ludzkie dzienniki*, w: *Ikony, pseudoherosi i zwykli śmiertelnicy. Antologia najnowszego dramatu polskiego*, red. E. Manthey, K. Paprocka, P. Grzymisławski, Agencja Dramatu i Teatru ADiT, Warszawa 2015, s. 153-213.

⁷ Zob. D. M a s ł o w s k a, *Między nami dobrze jest*, Wydawnictwo Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2008.

⁸ Zob. np. M. P a k u ł a, *Na końcu łańcucha*, Fundacja Splot, Kraków 2011.

⁹ Zob. J. H o l e w i Ń s k a, *Ciała obce*, „Dialog” 2011, nr 2, s. 12-41.

¹⁰ Zob. S. B o g a c z, *Allegro moderato*, „Dialog” 2011, nr 4, s. 5-43.

angażowania w świat, determinując (najczęściej nieświadomie) wybór naszych celów i środków, strukturuje bowiem same potrzeby, nawyki, zainteresowania, przyjemności oraz możliwości, od których uzależnione jest znaczenie owych celów i środków”¹¹. W nowym dramacie ciało – także pod wpływem sztuki performansu – zwykle nie jawi się już jako dane w swej oczywistości medium interakcji, myśli czy modelu osobowego ani też jako przezroczyste źródło percepcji lub działania. Postacie mniej lub bardziej otwarcie, bywa że kompulsywnie, mówią o cielesnym charakterze istnienia i doświadczenia oraz o towarzyszących temu emocjach, a ich głosami, rzecz można, „mówi” ciało. Co ciekawe, rzadko jest to wyraz naturalnego pocucia „jestem ciałem” – językowa ekspresja ciała będącego siedzibą „miejscem” zamieszkiwania człowieka w świecie, pozostającego jednak „w tle” innych, znaczących parametrów konstrukcyjnych postaci oraz jej działań. O wiele częściej, zwłaszcza w sytuacjach niepewnych lub trudnych, ciało postrzegane bywa jako coś, co się posiada i czego się używa, jako coś, co ogranicza, przeszkadza czy sprawia ból, słowem, nieoczekiwanie każe zrewidować nastawienie do rzeczywistości. Taki dysonans sprzyja somatycznemu wyobcowaniu oraz – łączącemu się z tym – bezwiednemu uprzedmiotowieniu ciała jako zwyczajnego instrumentu, który oto stawia opór albo, co gorsza, wymyka się władzy podmiotu.

W swoich rozważaniach przyjrze się tym aspektom cielesności, które są tworzywem doświadczenia wewnętrznego i zarazem je kształtują, stąd podyktowany taką perspektywą analityczną wybór sztuk, które będę interpretować – Zyty Rudzkiej, Artura Pałygi, Mariusza Bielińskiego i Szymona Bogacza. Mniej – i tylko ze względu na konstrukcję biografii wewnętrznej – zajmuje mnie kwestia ciała jako miejsca, w którym odciska się władza społeczna, podobnie jak w nakreślonym tu kontekście nie mieści się sprawa normatywnych mechanizmów sprawujących kontrolę na płcią i seksualnością. Zagadnienia te od dłuższego czasu podejmowane są w badaniach i doczekały się już wielostronnego opisu w ramach analizy dyskursu władzy oraz gender studies¹². Kluczowym motywem prezentowanej tu lektury dramatu jest natomiast ciało jako kryterium osobistej identyfikacji i jako ontologiczna podstawa wyjaśniania stanów mentalnych: ciało uchwycone w subiektywnym przeżyciu

¹¹ R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2010, s. 21.

¹² Zob. *Gender – dramat – teatr*, red. M. Kowalska, A. Kuligowska-Korzeniewska, Rabid, Kraków 2001; W. Bałuch, M. Sugiera, J. Zając, *Dyskurs, postać i płeć w dramacie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009; K. Duniec, *Ciało w teatrze. Perspektywa antropologiczna*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2012; P. Dobrowolski, *Teatr i polityka. Dyskursy polityczne w polskiej dramaturgii współczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2019 (zob. zwł. rozdz. 5, „Dramat emancypacji. Polki, patriotki, rebeliantki”; rozdz. 6, „Dramat reprodukcji. Błogosławiona konieczność”).

i egzystencjalnej naoczności, objawiające się – w sztukach wymienionych autorów – poprzez tkankę językową tekstu dramatycznego. Na temat zastośowań poetyki subiektywnej w najnowszej dramaturgii obszernie i wnikliwie pisze Jacek Kopciński w książce *Wybudzanie. Dramat polski / Interpretacje*¹³, poświęconej przede wszystkim uobecnieniom rzeczywistości psychicznej czy duchowej, lecz tylko w niewielkim stopniu zapisom cielesności. Egzegezy krytyka są osadzone w perspektywie literaturoznawczej, podczas gdy płaszczyzną odniesienia dla moich odczytań jest refleksja filozoficzna. Nie po raz pierwszy bowiem okazuje się, że myślenie pisarzy i filozofów biegnie podobnymi torami.

Upprzedmiotowanie własnego ciała może być w określonych okolicznościach czymś, co umożliwia odnowienie lub nawiązanie z nim kontaktu. Nic nie zaświadcza pewnie lepiej o tym pozornym paradoksie niż wszelkie – a tym bardziej ciężkie – niedyspozycje. Dolegliwości somatyczne, ale także zaburzenia natury psychicznej stanowią charakterystyczny, niemal nieodzowny motyw wielu polskich sztuk współczesnych, określają sytuację postaci, są podłożem konfliktów dramatycznych, współkształtują akcję. Oprócz ilustrowania diagnoz społecznych i psychologicznych analizy tego rodzaju doświadczeń niekiedy służą też budowaniu ogólniejszych figur życia czy poznania. Dysonans między tym, że jest się ciałem, a tym, że posiada się (słabe i bezradne) ciało, nie musi oznaczać jedynie wyobcowania. Przeciwnie – choć nie przekreśla uprzedmiotowania, może mieć potencjał transgresywny i, co najważniejsze, prowokować u odbiorcy pytania natury epistemologicznej i etycznej. Znamienne, że właśnie stany kryzysowe intensyfikują, a w zasadzie determinują spojrzenie na człowieka przez pryzmat jego ciała – naznaczonego chorobą, cierpiącego, zbliżającego się nieuchronnie ku śmierci. Jak gdyby komplikacje zdrowotne, cierpienie, niemoc stwarzały szczególne warunki, które – przetworzone przez dramat i sztukę w ogóle – rzeczywiście umożliwiają dotarcie do cielesnej samoświadomości, a tym samym jej pogłębienie. Jeśli to przede wszystkim język transmituje w dramacie egzystencjalny konkret (zanim przybierze on formę w realizacji scenicznej), nic dziwnego, że postaci bywają wówczas wyposażone w większy niż zazwyczaj zmysł introspekcji somatycznej – umiejętność wnikania we własne odczucia cielesne. A te, dzięki wyostrzeniu percepcji, paradoksalnie, czasami mogą przekraczać granice ciała.

Nie tylko choroba, lecz również inne, pomijane wcześniej tematy oraz nowe rozwiązania formalne wpłynęły na odnowienie języka, za pomocą którego we współczesnej dramaturgii przedstawiane jest doświadczenie cielesne. Właściwie należałoby powiedzieć: pociągnęły za sobą rozmnożenie

¹³ Zob. J. K o p c i ń s k i, *Wybudzanie. Dramat polski / Interpretacje*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.

języków, ponieważ różnorodność używanych słowników i poszerzenie rejestrów stylistycznych to raczej oznaka nieustających poszukiwań, mniej lub bardziej owocnych, aniżeli sposobów (re)produkowania ustalonego wzorca. Umacnianie roli cielesnej ekspresji można uważać za jedną z odnóg drogi utworzonej w dwudziestym wieku przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego, filozofa, który dzięki systematycznej, wnikliwej argumentacji uczynił wiele, aby dowieść prymatu ciała w sferze ludzkiego doświadczenia. Ciało jest nie tylko najważniejszym źródłem percepcji i działania – jak wytrwale przekonywał – ale także ośrodkiem naszych zdolności ekspresyjnych, a zatem podstawą każdego języka oraz znaczenia. Tyle tylko, że podkreślając rangę ciała jako świadomości, „która warunkuje język”¹⁴, czyli tworzy konieczne do pojawienia się języka „milczące *cogito*”¹⁵, Merleau-Ponty prawie wcale nie bierze pod uwagę tego, co ciało o sobie „mówi” poprzez swe samoświadome doznania. Toteż nie widzi potrzeby refleksji nad takimi odczuciami, a co więcej, poddaje krytyce celowość przedstawień doświadczenia cielesnego. Tymczasem w polu zainteresowania artystów znajduje się nie tylko kreowanie świadectw cielesnej obecności człowieka w świecie, lecz także stematyzowana percepcja cielesna. Dla dramatopisarzy – dziś, w dobie zgiełkliwego rozrostu różnych dyskursów ciała – oznacza to rzecz jasna nie tyle wybór, ile wynajdywanie narzędzia, jakim jest język; uruchamianie jego swoistych wartości.

UŁOMNOŚĆ CIAŁA

Mało zajmującym obiektem wydaje się w dramacie zwykłe fizyczne ciało, które mogłoby być pozbawione życia i wrażeń zmysłowych, a istnieje właściwie dla innych. Przykładem, jednym z nielicznych, może być migawka z życia pensjonariuszy domu starców w monodramie Zyty Rudzkiej *Ten się śmieje, kto ma zęby*: „Zgłaszali, co guzowacieje, obrzmiewa, pęcznieje, ropieje, podchodzi krwią, ropą, limfą. Co się komu jątrzy, ogni, paprze, ślimaczy, paskudzi, obiera, cuchnie. Kto ma obrzęk, zakrzep. Nie leczymy, tylko zastępujemy, powtarzali swoją zasadę. Wzrok dotykiem, pęcherz cewnikiem, dłoń protezą, nogi balkonikiem”¹⁶. Od tego rutynowego, choć dosadnego zmysłowo opisu w bezosobowej formie daleko odbiega cała paleta różnorodnych, spersonalizowanych – kształtowanych przy użyciu odmiennej leksyki i odmiennych środków stylistycznych – wizerunków i ucieleśnionych ekspresji. Dochodzi

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 425.

¹⁵ Tamże, s. 426.

¹⁶ Z. Rudzka, *Ten się śmieje, kto ma zęby*, w: *taż*, *Zimny bufet*, s. 291.

w nich do głosu soma, żyjące, czujące i wrażliwe ciało: opisywane przez Merleau-Ponty'ego ciało fenomenalne – centralny punkt, z którego wyrasta świat człowieka i jego doświadczenie; ciało dotykowo-ruchowe – jak uściśla Maxine Sheets-Johnstone – poruszające się, pulsujące ciało naszego bycia w świecie. Dzięki odczuwaniu postawy cielesnej i orientacji, wrażeniom kinestetycznym, dzięki własnej świadomości wewnętrznych stanów cielesnych, poprzez uczucia i emocje konstytuuje ono nasz zmysł samych siebie¹⁷. Choć we współczesnej twórczości dramatycznej znaczną rolę odgrywa doświadczenie cielesnych dysfunkcji, niemniej istotne jest to, jak perypetie ciała-organizmu biologicznego przenikają się ze sferą psychiczną czy duchową.

Formy, w jakich wyraża siebie „moje ciało”, układają się od prostych („czystych”) ekspresji po rozbudowane narracje. W *Zimnym bufecie* Rudzkiej korporalna substancja zmarłej matki ukazana jest w zwielokrotnionej postaci trzech śmiertelnych laleczek. Potrojona osoba matki to nie tylko alegoria śmierci rozłożonej w czasie, rozpisanej na stadia powolnego obumierania, lecz także sposób wysłowienia odmiennych, właściwych kolejnym fazom życia, cielesnych doświadczeń: młodej Matriochy („Uda... mokra trawa. Piersi... kwitną”¹⁸), średniej Matryony („Cała ta zgnilizna.... niby kwitnie, a się sknoci”¹⁹) i najstarszej Matrioszki („Woda mi nie schodzi od tych proszków na serce”²⁰). Pojedyncze wyrazy i krótkie frazy tworzą somatyczny idiom Rudzkiej, rozpoznawalny również w innych jej sztukach – *Cukier Stanik*²¹, *Eskimos w podróży służbowej*²², *Fastryga*²³, *Pęknięta, obwiązana nitką* – w którym większą siłę mają raczej rzeczowniki i przymiotniki opisujące stany, w jakich ciało się znajduje, niż ewokujące jego ruch czasowniki. Jednym z charakterystycznych dla stylu autorki słów-kluczy jest „krew”, słowo pojawiające się w różnych wariantach znaczeniowych oraz wyrażeniach metaforycznych, najczęściej jako mocny znak przynależności człowieka do świata biologii (unaocznia to szczególnie *Eskimos w podróży służbowej*). Język subiektywnych doznań przeplatają – jak w *Zimnym bufecie* – uwydatniające porządek biologiczny, „suche” określenia z repertuaru terminów medycznych. W rezultacie tkanka tekstu odzwierciedla obraz ciała noszącego piętno fragmentaryzacji i takie też – męczące, ale urywkowe, pokawałkowane – są zakorzenione w ciele i wyjawiane przez nie emocje i przeżycia postaci. Efekt jest tym silniejszy, że dzięki zabiegom

¹⁷ Por. M. Sheets-Johnstone, *The Primacy of Movement: Expanded Second Edition*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2011, s. 114-117.

¹⁸ Z. Rudzka, *Zimny bufet*, w: taż, *Zimny bufet*, s. 58.

¹⁹ Tamże, s. 37.

²⁰ Tamże, s. 67.

²¹ Zob. t a ż, *Cukier Stanik*, w: taż, *Zimny bufet*, s. 69-116.

²² Zob. t a ż, *Eskimos w podróży służbowej*, w: taż, *Zimny bufet*, s. 117-171.

²³ Zob. t a ż, *Fastryga*, w: taż, *Zimny bufet*, s. 173-221.

kompozycyjnym – jak poszarpany tok wypowiedzi, repetycje, wykrzyknienia i zawieszenia głosu – repliki dialogowe, zwłaszcza zaś monologi, nabierają wielokroć charakteru wyznania.

To prawda, że bohaterowie Rudzkiej – w przeważającej większości – muszą mierzyć się z bolesnymi, trudnymi do wymazania doświadczeniami, ale jednocześnie właśnie ciało, mimo jego fragmentaryczności czy wyobcowania, pozwala im ocalić siebie dla samych siebie, mówiąc inaczej, zachować resztki podmiotowej jedności i autonomii. Burbonica z *Pękniętej, obwiązanej nitką* pielęgnuje w sobie traumatyczne wspomnienie strzelaniny podczas strajku robotników, kiedy zabłąkana kula zraniła ją w czoło, bo to wspomnienie pozwala jej zagłuszyć, a może uwznioślić uraz związany ze stratą dziecka. Choć zapisanego w pamięci wydarzenia nie sposób oddzielić od mistyfikacji, wybija się ono w konstrukcji tekstu niczym powracający refren. Rytm – motyw powtarzalności podobnych lub tych samych elementów w układzie czasowym bądź przestrzennym – jest więc znacznikiem nieregularnie rozdzielającym partie akcji; służy spowolnieniu i medytacji. Melancholijny horror powtórzenia tego samego przestacza się w pewną rytmiczną całość, mozolnie godzącą przeszłość z teraźniejszością, a w końcu prowadzi do refleksyjnej somatycznej introspekcji:

czasami całe dni
leżę
moje ciało jest kryptą
chowam się
tam jest nic
tam się chowam
jakby we mnie oddychał
za mnie²⁴

O ile dla Burbonicy drogą do zachowania choćby elementarnego kontaktu z własnym ciałem jest przepracowanie traumy, rozbudzenie autorefleksji, o tyle dla matki z *Zimnego bufetu* – obrona przed praktykami medycznymi. Z kolei Rdzawej (bohaterce tej samej sztuki), która została zmuszona do usunięcia ciąży, pozostaje jedynie bezwolne poddanie się i coś na podobieństwo buntu, dopiero później przekutego w działanie. Ciało postrzegane w ten sposób to residuum różnorodnych sił lub możliwości oporu.

Ten rodzaj wewnętrznej siły w stopniu posuniętym do ostatecznych granic uosabia Maria (Mania), bohaterka monodramu Artura Pałygi *W promieniach*, wzorowana w warstwie faktograficznej na postaci Marii Skłodowskiej-Curie. Ma w sobie tyleż determinację, która motywuje do walki z zewnętrznymi przeciwnościami, co niewyczerpane pokłady energii, której medium jest

²⁴ T a ż, *Pęknięta, obwiązana nitką*, s. 265.

ciało. W odróżnieniu od biologizmu Rudzkiej Pałyga – nie unikając w swoich sztukach dotkliwych, a nawet skrajnie trudnych doświadczeń, pokazując „mięśność” i fizjologię ludzkiego organizmu – uaktywnia zarazem szerokie spektrum cielesnej, sensorycznej percepcji rzeczywistości, ciało jawi mu się niczym „multimedialny konglomerat różnych zmysłowych modalności”²⁵. Przekłada się to zarówno na bogactwo semantyczne języka oraz metaforykę, jak i na bujność wypowiedzi postaci, w których niejednokrotnie bezpośrednio daje się rozpoznać wrażliwość autora czy nawet jego obecność. Powiedzieć, że Maria traktuje własne ciało tylko jak narzędzie działania, najbardziej pierwotne spośród wszystkich narzędzi, to powiedzieć za mało. Dla badaczki fizykochemicznej materii świata i jej praw staje się ono obiektem swoistego eksperymentu, poddane nieustającej samoobserwacji – źródłem poznania poprzez doświadczenie zmysłowe jego reakcji.

Boli.
Zniosę ból.
Nawet kiedy.
Tak.
Patrzę, jak płoną mi palce.
Swąd skóry.
W bólu znikam.
Jest tylko wola.²⁶

Tak mówi młodziutka Mania, testując wytrzymałość swoich tkanek i nerwów w płomieniu zapalki. Maria dojrzała uwierzytelnia proces transcendowania, „unieczłowiczenia, nad- lub podczłowiczenia”²⁷, wyzwalając się od ograniczeń ciała: „Zmęczenie oznacza, że żyję, że jestem [...] Czuję życie, świat w dłoniach, w nogach, w plecach, w klatce piersiowej, w głowie. I nie ma bardziej euforycznego uczucia niż to. [...] Bo tam za, za progiem wyczerpania, wszystko pracuje na innych obrotach i wchodzi się jak gdyby w jakiś rodzaj transu, i czuję, i nie myślę wtedy o tym w ogóle, że może to brzmieć śmiesznie, nie myślę, [...] czuję, że świecę”²⁸.

Akt mowy w najnowszym dramacie okazuje się wydarzeniem otwartym na opowieść ciała: jego niedoskonałość, emocjonalność, hamulce i potrzeby. Mówienie jest do głębi subiektywne, a soma i sema (gr. znak, sygnał) współgrają ze sobą, tworząc tkankę cielesnego sensu. Katalizatorem ujawnianych przez postacie, złożonych doznań może być zarówno ciało, które nosi w sobie

²⁵ Shusterman, dz. cyt., s. 23.

²⁶ A. Pałyga, *W promieniach. Zupełnie nieznane listy Marii Skłodowskiej-Curie*, w: tenże, *Powrót bogów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, s. 327.

²⁷ Tamże, s. 328.

²⁸ Tamże, s. 343.

nowe życie, jak i śmierć. Sposób reprezentacji pierwszego z tych doświadczeń sugestywnie rozwija Pałyga w zamykającym *Nieskończoną historię na trzydzieści postaci, chór i orkiestrę dętą*²⁹ długim monologu ciężarnej Magdy. To rodzaj cielesnej biografii, rejestrującej działanie organizmu kobiety i oscylacje jej samopoczucia, zapisanej w formie strumienia świadomości. Magda z niepokojem wsłuchuje się w swoje wnętrze, przeskakuje z tematu na temat, próbując uchwycić wrażenia, określić samą siebie, a już po chwili mamy słyszeć, jak czuje ruchy (brak ruchu) żyjącego w jej brzuchu dziecka. Metodą linearnej, na poły reporterskiej relacji posłużył się natomiast Mariusz Bieliński w *Ojcie nasz*, by za pomocą językowych ekwiwalencji oddać nie tylko grozę, ale przede wszystkim namacalność doświadczenia śmierci – od zdiagnozowania choroby po ostateczny kres. Jego sztukę można by nazwać „księgą człowieka”, w nawiązaniu do tytułu innego utworu dramatycznego autora – *Księgi psa*³⁰, bo też języki opisu cielesnej dezintegracji umierającego człowieka i umierającego zwierzęcia nie różnią się od siebie. I podobny jest, wyrażony tym jednym językiem, sposób współodczuwania cierpienia drugiej istoty. Bieliński operuje oszczędną gamą środków leksykalnych i stylistycznych, za to szeroko wprowadza w *Ojcie nasz* rytmizację jako nośnik znaczeń: z jednej strony odbija ona ciągłe napięcie oraz nasilanie się symptomów chorobowych, z drugiej – monotonię czynności związanych z pielęgnacją wyniszczanego przez chorobę ciała. Powtarzające się natrętnie frazy, całe zdania i części kompozycyjne, porwany tok składniowy, liczne pauzy składają się na efekt językowej mimesis, pobudzający afektywną percepcję odbiorcy. Surowa forma dramatu Bielińskiego – znamionująca jego narracyjne myślenie o rzeczywistości – uwiarygodnia przekaz zarówno psychosomatycznych odczuć umierającego ojca, jak i – może zwłaszcza – emocji współuczestniczącego w jego dramacie syna (bezsilności, rozpacz, miłości).

Boli...
 Boję...
 Boże...
 Bo...
 Iść...
 Idę...
 Gdzie...
 Nie...
 Tabletki...
 Ta...³¹

²⁹ Zob. t e n ż e, *Nieskończona historia na trzydzieści postaci, chór i orkiestrę dętą*, w: tenże, *Powrót bogów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, s. 7-96.

³⁰ Zob. M. B i e l i Ń s k i, *Księga psa*, w: tenże, *Księga psa. Siedem dramatów metafizycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, s. 369-412.

³¹ T e n ż e, *Ojcie nasz*, w: tenże, *Księga psa. Siedem dramatów metafizycznych*, s.145.

Porwana strużka słów – puls zanikającego życia – ledwie markuje monolog, a po nim następuje wybuch złości z powodu niepodanej tabletki, wtłoczony już w ramy burzliwego dialogu. Poruszające, intymne obrazy doświadczeniowej wspólnoty pisarz czasem przedziela fragmentami napisanymi zwykłym stylem sprawozdawczym, redukującym podmiotowość ciała do roli biernego obiektu medycznych zabiegów.

Teksty sztuk Rudzkiej, Pałygi i Bielińskiego utkane są z metafor, tych kluczowych – określających kondycję postaci, jak „ciało-krypta”³² w *Pękniętej, obwiązanej nitką*, „blask promieni płomienia”³³ w monodramie o Skłodowskiej-Curie, „uczciwa śmierć”³⁴ w *Ojcie nasz* – oraz z wielu metaforycznych sformułowań mniejszej rangi, ale ważnych jako znaki-ekspresje cielesności postaci, słów odzwierciedlających różne psychosomatyczne stany bólowe: dolegliwości udręczonego ciała, negatywne emocje, afektywne i agresywne reakcje na zdarzenia, w których uczestniczą. Jednocześnie podległe biologii ciało ma wymiar etyczny, bądź to jako narzędzie realizacji woli (w przypadku bohaterki utworu Pałygi), bądź jako podstawa relacji z drugim człowiekiem, w zgodzie z twierdzeniem Merleau-Ponty’ego, że dzięki „swemu ciału rozumiem kogoś drugiego, tak samo jak dzięki swemu ciału spostrzegam «rzeczy»”³⁵. Właściwie cały dramat Bielińskiego mówi o takiej więzi (w jej rozmaitych odcieniach), wytwarzającej się i wciąż odnawianej za pośrednictwem ciała; symbolicznie podkreśla to moment, kiedy syn odkrywa podobieństwo swoich stóp do stóp ojca. Wymiar etyczny wtapia się tu także w horyzont metafizyczny. Doświadczenie ułomności ciała, kruchości istnienia popycha do myślenia o Bogu, każe rozważać kwestię wiary, wprowadza doświadczonego (narratora-bohatera dramatów Bielińskiego) w bezpośredni kontakt z pozaludzką rzeczywistością duchową. A w tym kontekście prowokuje najtrudniejsze pytanie: o sens cierpienia – ludzkiego i nie-ludzkiego (w *Księdze psa*).

KULTUROWY PEJZAŻ CIAŁA

Oczywiście, przedstawiane we współczesnym dramacie dotkliwie postacie doświadczeń cielesnych nie wynikają jedynie z oporu, destrukcji czy wyczerpywania się biologicznych mechanizmów. „Żyjące” ciało, wpisane w tekstowy świat, angażuje i zarazem odwzorowuje rozmaite środowiska, oprócz fizycz-

³² Rudzka, *Pęknięta, obwiązana nitką*, s. 265.

³³ Pałyga, *W promieniach*, s. 352.

³⁴ Bieliński, *Ojcie nasz*, s. 154.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Słowo i ciało jako ekspresja*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybór S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 97.

nego i biologicznego – społeczne i kulturalne. Na polu praktyki naszego życia Mark Johnson wyodrębnia w związku z tym kategorie ciała społecznego i ciała kulturowego. Pierwsze definiuje jako łączy ze środowiskiem ludzkim, w którym ciało partycypuje i które jest „złożone z intersubiektywnych relacji i koordynacji doświadczenia”. Przyswajamy je poprzez adaptację do form społecznej wymiany oraz uwewnętrznienie przekonań dotyczących ciała. Drugie to kompleks czynników środowiska takich, jak „artefakty kulturowe, praktyki, instytucje, obrzędy i tryby interakcji kształtujące każde indywidualne ciało i każde indywidualne cielesne działanie”³⁶. Te społeczne i kulturowe aspekty „pejzażu” ciała znajdują odbicie w języku, w sposób bezpośredni lub utajony (na przykład przez utrwalone w nim kody estetyzacji ciała), co nie umyka krytycznej obserwacji piszących dziś dla teatru autorów. Bardziej jednak chcą oni tropić odcisk kulturowych norm, nakazów i zakazów w samym cielesnym oraz rodzące się na tym tle konflikty. Porzucają gotowe matryce, by opisywać piętno własnym językiem.

Drastycznie odczuwa to ciśnienie Marta w sztuce *Allegro moderato* Szymona Bogacza, młoda oboistka bezskutecznie dążąca do osiągnięcia prawdziwej wirtuozerii. Przeszkodą w efektywnym przyswojeniu arkanów gry na instrumencie jest niewłaściwa praca ciała, opór będący rezultatem wadliwego modelu kształcenia i dający o sobie znać przykrymi dolegliwościami. Marta, podobnie jak bohaterka *Pianistki* Elfriede Jelinek, ofiara nadmiernych ambicji matki, bezwiednie potwierdza ponadto, że ciało – najczęściej w wyniku doświadczeń wyniesionych z okresu dzieciństwa, wykształconych wtedy reakcji obronnych – przyjmuje funkcję psychicznej zbroi, która chroni przed cierpieniem. Fizyczne mechanizmy obronne, które blokują dostęp do własnych uczuć, są tak utrwalone, że człowiek zaczyna żyć niejako poza ciałem. W przypadku Marty świadomość własnej cielesności wydaje się, paradoksalnie, zdławiona i zbyt wyostrowana jednocześnie. Zatrzymała się w tym punkcie, gdzie ciało nie ma już naturalnej, wrodzonej swobody, ale nie nabrało jeszcze pewności, jaką daje poczucie całkowitej władzy nad nim, bo stale się o nim pamięta. Społeczno-kulturowa normatywizacja (wychowanie, edukacja) tamuje dostęp do tego, co w bohaterce wewnętrzne, odrębne i własne, do indywidualnej energii – dławi więc twórcze podejście do muzyki. Psyche Marty to miejsce, w którym krzyżują się te sprzeczne bodźce, ciało zaś we właściwy sobie sposób akumuluje konflikt i go uzewnętrznia. Bohaterka jest przy tym niezmiernie wyczulona na to, jak widzą i odbierają ją inni – co dodatkowo pogłębia jej dyskomfort, bo nie dość, że wkłada ogromny wysiłek w tworzenie obrazu siebie, to jeszcze sygnały zwrotne pochodzące ze środowiska zasadniczo odbiegają od postrze-

³⁶ M. J o h n s o n, *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, tłum. J. Pluciennik, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s. 303.

gania jej „żywego” ciała od wewnątrz. Według Paula Ricoeura rozróżnienie ciała żywego i ciała materialnego, czyli ciała dla mnie, które jest jednocześnie ciałem fizycznym dla drugiego, stanowi podstawowy warunek, by zrozumieć, w jaki sposób nasze własne ciało jest zarazem jakimkolwiek ciałem, obiektywnie umieszczonym pośród innych ciał, a więc ciałem znaczącym. „To samo podwójne podporządkowanie własnego ciała ugruntowuje mieszaną strukturę naszej tożsamości; jako ciało pośród ciał, stanowi ono fragment doświadczenia świata; jako moje, podziela status «ja» rozumianego jako punkt graniczny odniesienia świata”³⁷. Postać bohaterki *Allegro moderato* uwyrażnia zatem i eksponuje dwoistość ludzkiego ciała, będącego subiektywną wrażliwością doświadczającą świata, a zarazem postrzeganym w tym świecie przedmiotem. Dwoistość, która przeradza się rozdźwięk między – mówiąc słowami Ronalda D. Lainga – ciałem-dla-siebie i ciałem-dla-innych³⁸.

Problem w tym, że bezbłędnie rozpoznając cielesne symptomy ciągłej walki o osiągnięcie doskonałości, Marta nie uświadamia sobie ich najważniejszej, tkwiącej w niej samej, przyczyny. Choć potrafi świetnie demaskować metody dyscyplinowania ciała i umysłu, to nie ma zdolności autorefleksyjnego wglądu, a tym samym pozbawiona jest języka innego niż język frustracji, oskarżeń i samooskarżeń, poczucia winy. Mocno wybrzmiewa on w nasyconych emocjonalnością i cielesnością monologach Marty, a także rozmowach z Dziewczynką, jej dziecięcym alter ego – zwłaszcza że jednym i drugim nadaje Bogacz muzyczny kształt. Linia melodyczna wypowiedzi, ich tempo, z reguły odmierzane przez tykający metronom, często odbiega od tytułowego allegro moderato i nieraz osiąga wartość prestissimo. Dopiero poznanie Nauczyciela pozwala bohaterce, na krótko zresztą, wyzwolić się od „ciężaru” i presji ciała. Wykonywanie muzyki bowiem – przypomina Nauczyciel znaną prawdę – nie polega jedynie na eksploataowaniu technicznej biegłości i jej doskonaleniu. Muzyka płynie z wnętrza, rodzi się w myśli, najpierw jest samym wyobrażeniem brzmienia, wyobrażeniem, które – jeśli dostatecznie mocne – może przezwyciężyć opór materii. „To było w twojej głowie [...] tylko twoja głowa to zrobiła. Nie usta, nie przepona, nie język. Twoja głowa. Uwolniła cię od ciała”³⁹ – usłyszy Marta po pierwszej próbie uwieńczonej poczuciem autentycznej kreacji. Wolność w sztuce, nieskrępowana ekspresja może iść w parze z oczyszczeniem ciała z kulturowych inskrypcji – uważa Bogacz, pokazując względność wymuszonych przez innych zasad działania.

³⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 94.

³⁸ Zob. R.D. Laing, *Podzielone „ja”*. Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1995.

³⁹ B o g a c z, *Allegro moderato*, s. 23.

Mrok Mariusza Bielińskiego przedstawia z kolei perypetie ciała społecznego, które słabo zaadaptowane do przyjętych form interakcji, skazuje jednostkę zarówno na obcość wobec samej siebie, jak i na obumieranie relacji międzyludzkich. W przeciwieństwie do Marty główny bohater sztuki reprezentuje stosunkowo wysoki poziom samoświadomości somatycznej, choć okazuje się ona ambiwalentnym atrybutem. Ciało spełnia dla niego istotną rolę w rozważaniu kwestii epistemologicznych: jako narzędzie poznania zmysłowego oraz poznania własnych emocji poprzez obserwacje zachowania ciała. Szczególna nadwrażliwość nie przynosi jednak choćby nikłej odpowiedzi na podstawowe pytania (światopoglądowe czy moralne) i liczne wątpliwości. Prowadzi raczej do duchowego okaleczenia, które ewidentnie rzutuje na związki bohatera z innymi. Intensywność percepcji cielesnej i towarzyszącej jej świadomości łączy się bowiem z paraliżującym przeświadczeniem, że nie potrafi on sprostać wymaganiom panującym w rzeczywistości społecznej. Marek chwycił się różnych dorywczych zajęć, ukończył dwie szkoły, ale nie potrafi znaleźć swojego miejsca w życiu i oto znalazł się w punkcie, gdzie pewne jest jedynie to, że boi się żyć: „Zwyczajnie żyć”⁴⁰. Próbuje pisać, rozmyśla, pogrążając się w coraz cięższej depresji, o krok od samobójstwa. Strach i trwoga kulminują w dramatycznym wyznaniu: „I drżenie, wewnętrzne pulsowanie całego ciała. Na zewnątrz widać tylko trzęsące się ręce, ale w środku trzepoce wszystko, najdrobniejszy mięsień, najcieńsza nawet żyłka”⁴¹.

Z perspektywy medycznej to niemalże ilustracja założeń neurologa Antonia Damasia, który przypisywał ciału bezpośredni wpływ na powstawanie emocji. W świetle jego poglądów zmiany cielesne – będące rezultatem postrzegania czy myśli pobudzającej nas emocjonalnie – nie są nieumotywowanymi czy też wtórnymi objawami danej emocji, lecz raczej elementem stanu umysłu kształtującego jej rdzeń⁴². Z perspektywy morfologii tekstu, a więc konstrukcji postaci dramatycznej, przytoczona wypowiedź stanowi charakterystyczny sposób rozwijania „cielesnej narracji”: anatomicznego opisu jako metonimii kondycji psychicznej. Umieszczona na początku i powtórzona w zakończeniu przejmująca wiwisekcja jak klamra spina sztukę Bielińskiego. Jeśli „półprzepuszczalna granica naszego naskórka jest naturalnym somatycznym symbolem zaledwie półautonomicznego charakteru naszej osobowości”⁴³, to w konstrukcji postaci Marka, podobnie jak Skóry w dramacie Michała Walcza-

⁴⁰ M. Bieliński, *Mrok*, w: tenże, *Księga psa. Siedem dramatów metafizycznych*, s. 131.

⁴¹ Tamże, s. 93.

⁴² Por. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 162n., 176-178.

⁴³ Shusterman, dz. cyt., s. 282.

ka *Podróż do wnętrza pokoju*⁴⁴, jasno widać zatarcie tej granicy, a co za tym idzie, wyobcowanie, ukierunkowane zarówno na zewnątrz, jak i do wewnątrz. Odizolowanie – podkreślone jeszcze przez powracający motyw ucieczki – nie wiąże się bowiem wyłącznie z tym, co zewnętrzne wobec podmiotu, ale jest silnie introwertyczne, wyrasta z utraty łączności z ciałem, z poczucia braku zintegrowanej tożsamości. I Marek w *Mroku*, i Marta w *Allegro moderato* płacą wysoką cenę za zaburzenie osmozy między uwarunkowaniami cielesnymi – indywidualnymi oraz tymi, które nakłada społeczeństwo i kultura. Różnica polega na tym, że jego cierpienie niesie ze sobą pogłębienie somatycznej świadomości – świadomości połączonej jednak z przekonaniem o niewyraźności samej istoty własnego doświadczenia.

W nowej dramaturgii można także wskazać – dla porównania z rozwiązaniami zastosowanymi w omówionych wyżej utworach – językowe formy uobecniania „żyjącego” ciała z jego niezbywalnym wyposażeniem, funkcjonującego jedynie na poziomie percepcyjnym i emocjonalnym. Nietrudno przecież znaleźć w tej twórczości przejawy nawyków somatycznych, cielesne schematy czy stematyzowane cielesne obrazy, lecz bez refleksyjnego nastawienia do cielesności. Licznie udowadniają to postacie zorientowane bardziej na przedstawieniowy niż doświadczeniowy wymiar ciała – na wykorzystanie go jako miejsca i narzędzia autokreacji ciała „na pokaz”. W ten sposób, nawiasem mówiąc, twórcy pokazują nieraz, że somatyczne pojęcia i wyobrażenia występujące w naszej kulturze zdominowane są przez świadomość tego, jak ciało jawi się innym ludziom – za pośrednictwem głęboko zakorzenionych społecznych norm ekspresji, zachowania, atrakcyjnego wyglądu. Ale te dwa wymiary – doświadczenie i władza spojrzenia innych – mogą się również oddzielać od siebie, doznanie takiego rozdwojenia – we śnie – staje się na przykład udziałem jednego z bohaterów *Nieskończonej historii* Artura Pałygi. Jeszcze inaczej przedstawia się problem wyrażenia emocji i stanów cielesnych, gdy nie towarzyszy im samoświadomość zrodzona z odczytywania zachowań ciała. Działanie takie może zostać wszakże scedowane na scenicznych partnerów. W tej samej sztuce rolę wyraziciela (komentatora) tajemnic ciał postaci Pałyga powierza Chórowi. Jego głosem, z właściwym epickości dystansem, wyrażone – a raczej wyobrażone – zostają zwyczajne i intymne doświadczenia: trud, jaki sprawiają opuchnięte nogi starej kobiety, i budząca się seksualność młodej dziewczyny, dotknięcie śmierci i pożądanie pary nastolatków. Użycie słowa „cudzego” zapewnia równowagę między z lekka humorystyczną wzniosłością a impulsywnością wypowiedzi (spowiedzi), których także nie brak w tym utworze.

⁴⁴ Zob. M. W a l c z a k, *Podróż do wnętrza pokoju*, w: tenże, *Podróż do wnętrza pokoju*, t. 1, Panga Pank, Kraków 2009, s. 51-106.

DOŚWIADCZENIA GRANICZNE

Wśród rozmaitych cielesnych doświadczeń kształtujących język najnowszego dramatu warto przywołać sytuacje może nie tak częste, lecz z pewnością nie marginalne – przedstawienia ciała będącego miejscem zmysłowej percepcji rzeczywistości. Ekspozowanie wewnętrznych, zwłaszcza negatywnych przeżyć o charakterze somatycznym, chorób czy też zewnętrznych nacisków, nie oznacza – na szczęście – że z pola widzenia znika ciało, które Mark Johnson nazywa „ciałem ekologicznym”⁴⁵. Chodzi tu o przepływ „interakcji między organizmem i środowiskiem”⁴⁶, ale nie jest to dualizm zakładający „istnienie dwóch niezależnych bytów, z których każdy wnosi do tych interakcji swą własną strukturę i przedustanowioną tożsamość”⁴⁷. Komponentem cielesności postaci dramatycznych staje się naturalne doświadczenie percepcyjne, a właściwie estetyczne doznanie (poznanie) świata, zgodnie z dosłownym znaczeniem greckiego terminu „estetyka” (gr. *aisthēsis*) – „postrzeganie za pomocą zmysłów”. Estetyczność bowiem – jak dowodzi Arnold Berleant – „rozpoczyna i kończy się tam, gdzie mamy do czynienia z doświadczeniem zmysłowym”⁴⁸, wobec czego można „rozpatrywać estetycznie każdy przedmiot i każde doświadczenie, które dadzą się odczuć”⁴⁹. Im bardziej chwilowe, ulotne jest doznanie, tym silniejsza staje się ekspresja – jak pozwala nam się przekonać Jakub w *Nad* Bielińskiego. Skazany niewinnie za zabójstwo, po wyjściu z więzienia kontempluje smak odzyskanej wolności:

Pokaż no, świecie,
Jak wyglądasz.
Nie było cię
Piętnaście lat.
To dużo.
Wreszcie mogę cię dotknąć.
Tak bardzo tęskniłem
Za cielesnością twoich kształtów,
Za ciężarem powietrza,
Za ostrością czasu. [...]
Dobrze.
Naprawdę miśnię domów.
O tak.
Niech się ukąsą żyły ulic.
Prowadź⁵⁰.

⁴⁵ Johnson, dz. cyt., s. 302.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ A. Berleant, *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, tłum. S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2011, s. 40.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ M. Bieliński, *Nad*, w: tenże, *Księga psa. Siedem dramatów metafizycznych*, s. 41n.

Apostrofa staje się wyrazem symbiotycznego związku ciała i cielesnej tkanki świata łączącego (jakby powiedział Merleau-Ponty) „widzenie” i „widziane”. W słowach odsłania się potrzeba pierwotnego, zmysłowego samopowiadania, w którym swobodnie przeżywające ciało stanowi podstawowy instrument transgresji. Niezakłócona synergia i emocjonalna ekspresja dają estetyczne zadowolenie i oswobodzony bohater ceni je za ich własną wartość, nawet jeśli nie jest to coś trwale cennego, a tylko wartość przemijająca. Sensualność wypowiedzi nosi cechy ekstazy zachwyty, ale można w nim też dostrzec intencjonalną redukcję człowieczeństwa do czystej percepcji świata, który istnieje poza prawem ludzkim i boskim porządkiem, poza dobrem i złem.

Typ percepcji, jaką zapisuje Bieliński, oczywiście nie jest odosobniony. W twórczości Zyty Rudzkiej, Małgorzaty Sikorskiej-Miszczyk, Szymona Bogacza, Mateusza Pakuły można spotkać niemało pomysłów językowej prezentacji doświadczania środowiska nie-ludzkiego (rzeczy, roślin, zwierząt). Ale w dzisiejszym dramacie – badającym złożoność rzeczywistości międzyludzkiej i kondycję uwikłanej w nią jednostki – o przykłady takiej bezwarunkowej, zmysłowej adoracji świata raczej trudno. Świadectwem pod wieloma względami unikalnym może być *W środku słońca gromadzi się popiół* Pałygi. Uwrażliwienia percepcji nie obrazują tu pojedyncze, krótkie epizody – całe partie tekstu nasycone są bowiem oznakami estetycznego odbioru otaczającej rzeczywistości oraz emocjami przepuszczonymi przez ciało, pomimo – a może właśnie dlatego – że akcja sztuki rozgrywa się „po końcu świata, kiedy wszystko jest już wyłączone”⁵¹. Rozwija się nieliniowo, symultanicznie, w zagęszczeniu obrazów, scen i sytuacji – jednoczesnych, dziejących się w różnych przestrzeniach, a dramat można odczytywać jako subiektywną, przedśmiertną wizję umierającej Lucy. „W istocie chodzi o stan świadomości na moment przed końcem świata – końcem świata płonącej na balkonie Lucy, końcem świata sparaliżowanego chłopca, końcem świata chorej na nowotwór kobiety”⁵². W tę agonijną wizję wdziera się strumień szybkich kadrów ukazujących świat zewnętrzny. Pałyga aktywizuje to, co składa się na percepcyjne wyposażenie ludzkich ciał, uruchamia emocjonalny rezonansowy instrument, który tworzą zmysłowe organy, mózg, węzły chłonne i system nerwowy. Wbrew długiej tradycji, zgodnie z którą preferowane były zmysły dystansu, to znaczy wzrok i słuch, dramaturg ten „awansuje” zmysły wymagające bliskości – dotyk, węch i smak – a zatem zmysły cielesne. Tak kształtuje język

⁵¹ A. Pałyga, *W środku słońca gromadzi się popiół*, w: tenże, *Powrót bogów*, s. 99.

⁵² J. Kopciński, *Podmiot w nowym dramacie – ponad głowami bohaterów*, w: *Dramat w tekście – tekst w dramacie*, red. A. Grabowski, J. Kopciński, Instytut Badań Literackich PAN, Wydawnictwo, Warszawa 2014, s. 195.

tekstu, że pozwala odbiorcy współodczuć estetyczną przyjemność, której są one źródłem, choć nie stroni też od demonstrowania rejestrowanych przez nie odrazy czy wstrętu. Dzięki rozbudowaniu opisu procesów percepcyjnych lektura utworu nasuwa wizję nieskończonego bogactwa świata i zarazem jakiejś nieredukowalnej jedności istnienia, widzianego w gęstej sieci połączeń i przepływów. Natura wszystkich ludzkich ciał jest zatem nieczysta i różnorodna, a konwencjonalne, fizyczne granice ciała – jak możemy zobaczyć – nie są absolutne, lecz raczej dość nieszczelne. Cieleśność, jak też doznania wywołane przez zmysły wymagające kontaktu, wpisuje Pałyga w metafory i hiperboliczne zdania, one zaś ujawniają, że doświadczenie percepcyjne nie stanowi zdarzenia czysto organicznego. Przechodzi zarówno przez indywidualne filtry, którymi w sztuce są przeżycia postaci, ich konstytucja cielesna i nawyki, jak i przez sito wielu warstw wartości kulturowych, ograniczeń i zwyczajów. Innymi prawami rządzą się natomiast innowacje językowe, polegające na rozbijaniu słów, składni, komponowaniu zwielokrotnień i radykalnym demontowaniu semantyki, eksperymenty podyktowane poszukiwaniem takich możliwości wyrazu, które byłyby w stanie uzmysłowić czy choćby przybliżyć doświadczenia graniczne. Jednym z takich najtrudniejszych do przekazania doświadczeń jest zanikający oddech płonącej na balkonie kobiety, rozpisany na pojedyncze głoski oddzielone od siebie długimi pauzami i rozrzucone na kilku pustych stronach. Dzięki tak różnorodnym strategiom językowym w sztuce Pałygi znajdują odbicie różne modusy ciała, różne rodzaje i wartości somatycznej samoświadomości oraz sposoby zmysłowego postrzegania świata. Ale w obliczu niedoskonałości języka jako narzędzia wyrażania cieleśności Pałyga wskazuje również perspektywę przekraczania jego konwencjonalnych granic.

Uważny odbiorca współczesnej polskiej dramaturgii musi zmierzyć się z wywołanym w nim wyobrażeniem tego, co w nim cielesne, często nieświadome, co zawsze pulsuje w jego egzystencji jako pierwotna energia wzbudzanych w nim procesów tworzenia znaczeń, kreatywności, zmysłowej oceny świata. Mówiąc najogólniej, musi zobaczyć na nowo, że nasze psychiczne i mentalne życie – co uprzytomniał nam już Friedrich Nietzsche – jest głęboko zakorzenione w fizjologii i zachowaniu cielesnym, kształtujących ludzkie doświadczenie. Ujęcia tej prawdy, autorskie opowieści na temat wzajemnych wpływów ciała, emocji i umysłu prowadzą daleko poza krąg naszych codziennych praktyk. Osadzone w systemie biologicznych uwarunkowań ciało, reprezentowane w dramacie, ma wymiar etyczny i estetyczny, czasem otwiera (się) na wymiar metafizyczny. Język tekstów dramatycznych w ogromnej mierze jest więc językiem mówiącego ciała (by posłużyć się formułą Gillesa Deleuze'a z jego książki *Proust i znaki*⁵³), choć z całą pewnością mowa postaci nie jest tylko

⁵³ Zob. G. D e l e u z e, *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

mową symptomów. Dzięki rozwiązaniom pisarskim tak różnych skądinąd autorów, jak Rudzka, Bieliński, Bogacz i Pałyga można przekonać się, że język symboliczny to ekspresja przeżywającego ciała, jego emanacja, która zwykle powraca do cielesnych źródeł jako strumień refleksyjnego światła. Dla czytelnika doświadczenia postaci nabierają realnego i relacyjnego charakteru we wspólnocie języka; w słownych gestach ekspresja cielesna może zmienić się w poszerzający somatyczną świadomość odbiorcy dialog z nieznanym dotąd samym sobą. Teatr wzmacnia tę wspólnotę dzięki cielesności aktora.

Trudno jednak nie zauważyć również znaków stawianego przez język oporu wobec przedstawiania ciała i łączących się z nim przeżyć albo po prostu somatycznego milczenia. To na przykład milczące ciało chłopca w śpiączce w sztuce Pałygi *W środku słońca gromadzi się popiół*; śpiew, wyzwalająca forma bezsłownej ekspresji w zakończeniu *Eskimosa w podróży służbowej* Rudzkiej, czy też poczucie niewyraźności, dochodzące do głosu w *Mroku* Bielińskiego. Choć język jest potężnym narzędziem komunikacji symbolicznej, to bywa niewystarczający w próbach ujęcia pewnych typów doświadczeń lub uchwycenia głębi i bogactwa innych. Język wzbogaca znaczenie tego, co cielesne, i jednocześnie zdradza – przez swój selektywny charakter – że wiele ważnych obszarów znaczenia pozostaje poza jego horyzontem. Współczesny dramat niekiedy wkrada się w te szczeliny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Baluch, Wojciech, Małgorzata Sugiera, and Joanna Zając. *Dyskurs, postać i pleć w dramacie*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009.
- Berleant, Arnold. *Wrażliwość i zmysły: Estetyczna przemiana świata człowieka*. Translated by Sebastian Stankiewicz. Kraków: Universitas, 2011.
- Bieliński, Mariusz. "Księga psa." In Bieliński, *Księga psa: Siedem dramatów metafizycznych*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.
- . "Mrok." In Bieliński, *Księga psa: Siedem dramatów metafizycznych*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.
- . "Nad." In Bieliński, *Księga psa: Siedem dramatów metafizycznych*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.
- . "Ojciec nasz." In Bieliński, *Księga psa: Siedem dramatów metafizycznych*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.
- Bogacz, Szymon. "Allegro moderato." *Dialog*, no. 4 (2011): 5–43.
- . "(Nie)ludzkie dzienniki." In *Ikony, pseudoherosi i zwykli śmiertelnicy: Antologia najnowszego dramatu polskiego*. Edited by Elżbieta Manthey, Kamila Paprocka, and Piotr Grzymisławski. Warszawa: Agencja Dramatu i Teatru ADiT, 2015.

- Damasio, Antonio. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Translated by Maciej Karpiński. Poznań: Rebis, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Proust i znaki*. Translated by Michał P. Markowski. Gdańsk: słowo /obraz terytoria, 2000.
- Dobrowolski, Piotr. *Teatr i polityka: Dyskursy polityczne w polskiej dramaturgii współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, 2019.
- Duniec, Krystyna. *Ciało w teatrze: Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2012.
- Fertacz, Magda. "Trash story." *Dialog*, no. 4 (2008): 37–60.
- Holewińska, Julia. "Ciała obce." *Dialog*, no. 2 (2011): 12–41.
- Husserl, Edmund. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii: Księga druga*. Translated by Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN, 1974.
- Johnson, Mark. *Znaczenie ciała: Estetyka rozumienia ludzkiego*. Translated by Jarosław Płuciennik. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- Kopciński, Jacek. *Wybudzanie: Dramat polski / Interpretacje*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2018.
- Kowalska, Marta, and Anna Kuligowska-Korzeniewska, eds. *Gender – dramat – teatr*. Kraków: Rabid, 2001.
- Laing, Ronald D. *Podzielone "ja": Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej*. Translated by Maciej Karpiński. Poznań: Rebis, 1995.
- Masłowska, Dorota. *Miedzy nami dobrze jest*. Warszawa: Wydawnictwo Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Translated by Małgorzata Kowalska and Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 2001.
- . "Słowo i ciało jako ekspresja." Translated by Stanisław Cichowicz. In Merleau-Ponty, *Proza świata: Eseje o mowie*. Edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Ewa Bieńkowska, Stanisław Cichowicz, and Joanna Skoczylas. Warszawa: Czytelnik, 1999.
- Pakuła, Mateusz. *Na końcu łańcucha*. Kraków: Fundacja Splot, 2011.
- Pałyga, Artur. "Nieskończona historia na trzydzieści postaci, chór i orkiestrę dętą." In Pałyga, *Powrót bogów*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2017.
- . "W promieniach." In Pałyga, *Powrót bogów*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2017.
- . "W środku słońca gromadzi się popiół." In Pałyga, *Powrót bogów*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2017.
- Ricoeur, Paul. *O sobie samym jako innym*. Translated by Bogdan Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Różewicz, Tadeusz. "Kartoteka." In Różewicz, *Teatr I*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- Rudzka, Zyta. "Cukier Stanik." In Rudzka, *Zimny bufet*. Kraków: Panga Pank, 2012.
- . "Eskimos w podróży służbowej." In Rudzka, *Zimny bufet*. Kraków: Panga Pank, 2012.

- . “Fastryga.” In Rudzka, *Zimny bufet*. Kraków: Panga Pank, 2012.
- . “Pęknięta, obwiązana nitką.” In Rudzka, *Zimny bufet*. Kraków: Panga Pank, 2012.
- . “Ten się śmieje, kto ma zęby.” In Rudzka, *Zimny bufet*. Kraków: Panga Pank, 2012.
- . “Zimny bufet.” In Rudzka, *Zimny bufet*. Kraków: Panga Pank, 2012.
- Sheets-Johnstone, Maxine. *The Primacy of Movement*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- Sikorska-Miszczyk, Małgorzata. “Popiełuszko.” In Sikorska-Miszczyk, *Siedem nieprzyjemnych sztuk teatralnych, w tym trzy o Żydach*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.
- Shusterman, Richard. *Świadomość ciała: Dociekania z zakresu somaestetyki*. Translated by Wojciech Małecki and Sebastian Stankiewicz. Kraków: Universitas, 2010.
- Walczak, Michał. “Podróż do wnętrza pokoju.” In Walczak, *Podróż do wnętrza pokoju*. Vol. 1. Kraków: Panga Pank, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ewa WĄCHOCKA – Mówiące ciało. Przedstawienia cielesności w polskim dramacie współczesnym

DOI 10.12887/34-2021-2-134-14

Artykuł podejmuje problematykę ciała w najnowszym dramacie polskim, której ożywienie w ostatnich kilku dekadach związane jest zarówno z eksploracją nowych tematów, jak i z przemianami pisarskich strategii oraz środków wyrazu. W nawiązaniu do koncepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Paula Ricoeura, Richarda Shustermana, Marka Johnsona czy Arnolda Berleanta, przedmiotem refleksji uczyniono – znajdujące odbicie we współczesnej polskiej twórczości dramatycznej – immanentne uwarunkowania cielesnej konstytucji człowieka, takie jak: choroba, dolegliwości somatyczne i psychosomatyczne blokady, śmierć, ale także percepcyjne, a właściwie estetyczne doznanie (poznanie) świata za pomocą zmysłów. Doświadczenia te najmocniej odzwierciedlane są w języku, często manifestującym cielesny charakter istnienia dzięki różnego rodzaju innowacyjnym zabiegom, dlatego język tekstów dramatycznych jest dyskursem mówiącego ciała. Analizując sztuki Zyty Rudzkiej, Mariusza Biełńskiego, Szymona Bogacza i Artura Pałygi, autorka wskazuje, że akt mowy w nowym dramacie staje się wydarzeniem otwartym na opowieść ciała: jego niedoskonałość, emocjonalność, hamulce i potrzeby, odcisnięte w nim społeczne i kulturowe inskrypcje. Mówienie jest do głębi subiektywne, a soma i sema współgrają ze sobą, tworząc tkankę cielesnego sensu. Porównanie odmiennych poetyk autorskich pozwala zarazem dostrzec szerszy, ponadjednostkowy horyzont somatycznej narracji. Reprezentacja cielesności stanowi dla drama-

topisarzy punkt wyjścia i podstawę diagnozowania kondycji człowieka we współczesnym świecie. Wpisane w system biologicznych uwarunkowań, ciało ma wymiar etyczny i estetyczny, a niekiedy – jak w twórczości Bielińskiego – otwiera (się) na wymiar metafizyczny.

Słowa kluczowe: doświadczenie somatyczne, język mówiącego ciała, akt mowy, estetyczne doznanie (poznanie) świata, etyczny i estetyczny wymiar ciała

Kontakt: Instytut Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice

E-mail: ewa.wachocka@us.edu.pl

Tel. 32 2009210

<https://us.edu.pl/in-inok/>

Ewa WĄCHOCKA, *The Body Talks: Representations of Corporeality in the Contemporary Polish Drama*

DOI 10.12887/34-2021-2-134-14

The paper discusses the portrayal of the body and the ways in which the body is used in contemporary Polish drama where, over the last few decades, new themes as well as dramatic strategies and modes of expression have been explored. By referring to the ideas proposed by Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Richard Shusterman, Mark Johnson, and Arnold Berleant, the author examines immanent circumstances of human bodily constitution, such as illness, somatic and psychosomatic conditions, death, and the aesthetic experience (cognition) of the outside world through senses, as they are depicted in theater plays. These experiences are reflected most emphatically in language in which the bodily aspect of existence is manifested thanks to a variety of innovative expressions; thus the dramatic text becomes a discourse of the body. In the analyses of the plays by Zyta Rudzka, Mariusz Bieliński, Szymon Bogacz, and Artur Pałyga, the author shows that, in contemporary drama, a speech act opens itself up to what the body has to say about its own imperfection and emotionality, the hindrances and needs it experiences, and the social and cultural imprints it bears. Speech is inherently subjective and the interplay between soma and sema creates a fabric of bodily meaning. A comparison of diverse poetics points to a wider context of somatic narration that transcends the individual. Representations of the carnal aspect of existence constitute a starting point and a foundation for a diagnosis of contemporary human condition. Caught in a web of biological conditioning, the body gains an ethical as well as aesthetic aspect and, in Bieliński's works, even a metaphysical one.

Keywords: somatic experience, body language, aesthetic experience (cognition) of the world, ethical and aesthetic aspect of the body

Contact: Instytut Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: ewa.wachocka@us.edu.pl

Phone: +48 32 2009210

<https://us.edu.pl/in-inok/>

Maria GOŁĘBIEWSKA

JEZYK I DZIAŁANIE Performatywność słowa według Karola Irzykowskiego

Irzykowski rozpatrywał oddziaływanie słowa w różnych kontekstach użycia języka. Postulowana przez niego współbieżność działań artystycznych (w szczególności teatralnych) i „życia”, poszukiwanie tematów twórczości, które odpowiadałyby na wówczas dyskutowane zagadnienia i pozwalałyby uczestniczyć twórcom w dziejących się wydarzeniach, również zbliżają refleksję Irzykowskiego do zagadnień performatyki Austina oraz aktualnego zwrotu performatywnego w humanistyce.

Stworzona przez Johna L. Austina koncepcja performatyki i jego – rozwijana w połowie dwudziestego wieku – teoria aktów mowy, czyli działań językowych, stanowią w pewnej mierze kontynuację znanych od starożytności tez dotyczących oddziaływania za pomocą słowa. W ówczesnej retoryce rozważano przecież oddziaływanie mowy na jednostki i grupy w obrębie wspólnoty posługującej się określonym językiem. Według Arystotelesa retoryka i jej wojownicza postać – erystyka oraz poetyka dopełniają porządek logiki i sądów logicznych, które wypowiadają w języku wyniki systematycznego poznania (gr. *episteme*)¹. Trzeba podkreślić, że i retoryka, i logika uważane były za ściśle związane z językiem używanym na co dzień, nazywanym dzisiaj potocznym. Poza tym, podobnie jak dziś, wierzano wówczas w oddziaływanie słowa na sam byt i na naturę, co odnajdujemy w wielu wierzeniach, w mitycznym i religijnym użyciu języka (*mythos* jako sposób myślenia charakterystyczny dla mitów i religii). Tezy dotyczące oddziaływania za pomocą słowa mówionego i pisanego obecne były również w koncepcjach nowożytnych, w których jednak logiki i potocznego użycia języka nie zestawiano ze sobą, lecz je sobie przeciwstawiano. Logika była bowiem łączona z domniemaną mową wewnętrzną – z racjonalnym i logicznym porządkiem argumentacji dokonującej się we wnętrzu umysłu. W przeciwieństwie do owego logicznego porządku mowy wewnętrznej – mowa codzienna, potoczna miała służyć jedynie wtórnemu wyrażaniu i komunikowaniu pierwotnych treści mentalnych. Język potoczny uważany był przede wszystkim za narzędzie wywierania wpływu na członków społeczności, często kosztem prawdy ukrytej we wnętrzu myśli. Dlatego filozofowie nowożytni uważali ten rodzaj języka wręcz za „przekleństwo” poznania i prawdy. Rezerwę wobec języka potocznego jako

¹ Por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, ks. I, w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988, s. 61.

środka oddziaływania na innych nie w imię prawdy, lecz doraźnych interesów, fałszu i kłamstwa zachowywali między innymi Kartezjusz i David Hume. Filozofowie często pomijali kwestię potocznego użycia języka, przyznając konsekwentnie prymat logicznemu stosowaniu wyrażen językowych (nazw ogólnych, zdań i sądów logicznych). Pooświeceniowe stanowiska Georga W.F. Hegla i Wilhelma von Humboldta były odmienne: uważali oni język potoczny, czyli używany na co dzień „język naturalny” (w ich przypadku język niemiecki), za warunek myślenia, które dokonuje się właśnie w jego ramach. Język potoczny, mówiony i pisany, okazywał się zatem i warunkiem myślenia, i narzędziem komunikacji myśli.

DZIAŁANIE ZA POMOCĄ MOWY I PISMA TRADYCJE BADAWCZE

Jak wiadomo, refleksja na temat działania za pomocą mowy i pisma była żywo obecna w tekstach dwudziestowiecznych pisarzy, teoretyków i historyków literatury (którzy podejmowali na przykład problemy społecznej roli poezji i dramatu), socjologów (na przykład Georga Simmela i Norberta Eliasa), a przede wszystkim myślicieli zajmujących się filozofią języka i językoznawstwem. Wśród ich tez, formułowanych w pierwszej połowie dwudziestego wieku, można wskazać między innymi nurt odwołujący się do heglizmu – oraz do determinizmu dziejowego w ogóle – podkreślający rolę badań historycznych (rozwijany na przykład w obrębie hermeneutyki oraz w kręgu Szkoły Frankfurckiej). Do tego nurtu można przypisać wczesne rozważania Karola Irzykowskiego o politycznej roli czynu i słowa, prowadzone w dyskusji z poglądami Stanisława Brzozowskiego². Irzykowski inspirował się wówczas przede wszystkim postheglowską refleksją nad historią i przemianami dziejowymi oraz filozofią życia w jej różnych odmianach: od kulturalizmu Wilhelma Diltheya, przez witalizm Henriego Bergsona, po formalizm Georga Simmela i jego koncepcję form życia. Do założeń kulturalizmu odwołują się między innymi tezy Irzykowskiego dotyczące relacji rzeczywistości i przedstawienia, jak też proponowane przez niego metody opisu i analizy przedmiotów kulturowych: merytoryzm i komplikacjonizm.

Punktem wyjścia jego własnych tez było stanowisko dualizmu metafizycznego i psychofizycznego, które zestawiał z koncepcjami monistycznymi i plu-

² Zob. K. Irzykowski, Stanisław Brzozowski, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, „Czyn i słowo. Glossy sceptyka”. „Fryderyk Hebel jako poeta konieczności”. „Lemiesz i szpada przed sądem publicznym”. „Prolegomena do charakterologii”, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 484-503.

ralistycznymi (czerpał inspirację między innymi z filozofii Benedetto Crocego i prac Leona Chwistka). Wpływy myśli postheglowskiej zaważyły na przyjęciu przez Irzykowskiego założeń kulturalizmu i na przekonaniu o formującej roli kultury, edukacji i działań intelektualnych – o społecznym oddziaływaniu inteligentów, przede wszystkim dzięki szerokiemu upowszechnianiu wiedzy (między innymi jego postulaty konceptualizmu³). Służyło temu – jego zdaniem – przede wszystkim posługiwanie się słowem pisanim. Trzeba dodać, że z przyjmowanymi przezeń założeniami kulturalistycznymi związane było jego stanowisko nominalistyczne – przekonanie o współkształtowaniu i współtworzeniu języka i znaczeń językowych przez użytkowników, w szczególności przez literatów. W wielu pracach, między innymi z zakresu krytyki teatralnej, Irzykowski analizował szerzej oddziaływanie języka publicystycznego i literackiego, ale również rolę języka w kształtowaniu tożsamości jednostkowego podmiotu.

Inne prowadzone wówczas badania nad rolą i funkcjami języka skupione były na poszukiwaniu ponadhistorycznych prawidłowości w regułach gramatycznych, semiotycznych i semantycznych, odsłanianych dzięki analizie jednostkowych, zróżnicowanych wypowiedzi języka potocznego. W ramach tego drugiego nurtu pojawiły się metody badań językoznawczych i filozofii języka, w tym strukturalizm, a także badania łączące ściślej językoznawstwo z logiką.

Właśnie w ramach tego drugiego nurtu, w obrębie filozofii analitycznej zaprezentował swoje tezy John L. Austin. Trzeba podkreślić, że jednak wyraźnie oddzielał on od logiki – swoją teorię działania językowego, czyli performatywnego posługiwanie się mową. Wbrew tezm nowożytnych filozofów o prostocie i błahości mowy służącej codziennej komunikacji, Austina interesowały subtelne zróżnicowania semantyczne, które dostrzegał w codziennym poszukiwaniu się językiem. Trzeba też dodać, że rozważania na temat aktów mowy, działania językowego, Austin dopełniał tezami na temat działań dokonywanych za pomocą innych systemów znakowych – wizualnych i gestowych – w obrębie danej kultury i jej konwencji. Dlatego właśnie koncepcja performatyki Austina jest dziś stosowana do badań różnorodnych przekazów kultury, między innymi wizualnych, w ramach studiów performatywnych.

Celem artykułu jest wskazanie i rekonstrukcja obecnych w pracach Karola Irzykowskiego tez, które wyprzedzały refleksję Austina, a dotyczyły właśnie działania językowego. Ze względów chronologicznych trudno jest przypisywać Irzykowskiemu poglądy Austina i używać austinowskiego terminu „performatyka”. Można jednak odnaleźć zbieżność tych

³ Por. A. Wiedemann, *Konceptualizm literacki Karola Irzykowskiego: dziennik, wiersze, dramaty*, „Pamiętnik Literacki” 86(1995) nr 4, s. 3-27.

dwóch myślicieli i odsłonić p e r f o r m a t y w n e aspekty w dorobku Irzykowskiego, czyli „p e r f o r m a t y w n o ś ć” – cechę zróżnicowanych przekazów kultury, wymienioną powyżej w tytule i dominującą w studiach performatywnych. Trzeba zaznaczyć, że teoria aktów mowy Austina pozwala rozpoznać performatywny, sprawczy charakter wielu rodzajów wypowiedzi i daje się stosować powszechnie, w tym także do tekstów Irzykowskiego, jak i do wypowiedzi innych autorów – wszystkich użytkowników języka. Spośród tych autorów wypowiedzi Irzykowskiego wyróżnia zainteresowanie samym językiem, sposobami wypowiadania i słownej ekspresji, teorią i praktyką literacką, politycznym i społecznym uwikłaniem praktyk słownych... Bogactwo tematyczne rozważań Irzykowskiego, dotyczących rozmaitych praktyk językowych, może zostać ujęte w sposób spójny, między innymi, dzięki wskazaniu w jego tezach analogii z teorią Austina. Teoria aktów mowy Austina jest współcześnie odnoszona do wielu prac językoznawczych oraz teoretycznoliterackich, a odkrywane zbieżności pozwalają na nowo je interpretować – na przykład tezy Irzykowskiego.

Trzeba podkreślić, że Irzykowski rozpatrywał oddziaływanie słowa w różnych kontekstach użycia języka: od kontekstu społecznego i politycznego, przez kontekst publicystyki dziennikarskiej, zajmującej się bieżącymi wydarzeniami (między innymi tematyka obyczajowa), po kontekst krytyki artystycznej i literatury (proza i dramat). Taka wielotematyczność rozważań nad oddziaływaniem słowa, sprawczą rolą języka i jego użytkowników zbliża tę refleksję do tez autorów fundujących i rozwijających teorię performatywną, między innymi Richarda Schechnera⁴, Judith Butler⁵ i Eriki Fischer-Lichte⁶. Rozważania Irzykowskiego do współcześnie uprawianej teorii performatywnej zbliża szczególnie wskazanie przez niego wzajemnych związków kwestii estetycznych z krytyką społeczną i polityczną, współzależności praktyk artystycznych i innych rodzajów działań podmiotów angażujących się społecznie. Postulowana przez niego współbieżność działań artystycznych (w szczególności teatralnych) i „życia”, poszukiwanie tematów twórczości, które odpowiadałyby na wówczas dyskutowane zagadnienia i pozwalałyby uczestniczyć twórcom w dziejących się wydarzeniach, również zbliżają refleksję Irzykowskiego do zagadnień performatyki Austina oraz aktualnego zwrotu performatywnego w humanistyce.

⁴ Zob. R. S c h e c h n e r, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2006.

⁵ Zob. J. B u t l e r, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

⁶ Zob. E. F i s c h e r - L i c h t e, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.

PERFORMATYKA I PERFORMATYWNÓŚĆ
TEZY AUSTINA

Można powiedzieć, że zagadnienie performatywności – skutecznego działania i oddziaływania jednostki – pojawia się wraz z kwestią praxis, czyli indywidualnego postępowania i jego oceny. Zagadnienie to jest zatem obecne w myśli zachodniej od starożytności jako związane z normatywnością moralną i obyczajową, z politycznymi uwikłaniami moralności, w tym z językowymi sposobami oddziaływania. Podstawę koncepcji performatyki Johna L. Austina – teorii działania za pomocą znaków i znaczeń danej kultury, a w szczególności słowa mówionego i pisanego – stanowi więc właśnie tradycja myśli zachodniej, określającej podmiot działania wraz z etycznymi podstawami i konsekwencjami wszelkich aktywności. W swoich pracach (szczególnie w cyklu wykładów *Jak działać słowami*⁷) Austin odwołuje się wprost do Arystotelesowskiej *Retoryki*⁸, ale również do tez logiki, językoznawstwa i semiotyki powstałych w pierwszej połowie dwudziestego wieku. Jego koncepcja performatyki jako działania społecznego i kulturowego uwzględnia dodatkowo polityczną i aksjologiczną specyfikę ubiegłego wieku, ponieważ podmiot działania, którego skuteczne sprawstwo Austin opisuje i postuluje, to podmiot demokracji liberalnej. Od podmiotu działania brytyjski filozof oczekuje zatem sprawczości, odpowiedzialności za siebie i współodpowiedzialności za więzi konstytuowane w danej wspólnocie zgodnie z tezą, że „nasze słowa to nasze więzy”⁹. Mówiąc inaczej, Austinowska performatyka jest teorią działania – aktywności podmiotu, który uczestniczy w życiu społecznym i politycznym dwudziestowiecznych demokracji liberalnych, zna swoje zobowiązania i rozpoznaje swoje uprawnienia. Właśnie takie szerokie określenie podmiotu działania – jako uczestnika życia społecznego, wpisanego w daną kulturę – odnajdujemy w wielu koncepcjach dwudziestowiecznych: od socjologii Georga Simmela, przez filozofię neokantystów i fenomenologów, po strukturalizm i hermeneutykę. Poglądy Austina wyróżnia konsekwentne, w swej szczegółowości charakterystyczne dla filozofii analitycznej skupienie się na praktykach językowych – na działaniach dokonywanych w słowie mówionym i pisanym.

Wyrażenia performatywne to bowiem wedle Austina (i zgodnie z ówczesną terminologią prawniczą) pewne „wyrażenia dokonawcze”¹⁰, na przykład

⁷ Zob. J.L. Austin, *Jak działać słowami*, w: tenże, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 545-708.

⁸ Por. tenże, *Rozprawy filozoficzne*, rozprawa I, w: tenże, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, s. 26, 41.

⁹ Tenże, *Jak działać słowami*, s. 559.

¹⁰ Por. tamże, s. 314.

takie, dzięki którym akt prawny „wchodzi w życie” i znajduje swoją realizację. Filozof przeprowadza bardzo systematyczne i spójne analizy różnego rodzaju działań językowych (za pomocą słowa mówionego i pisanego) jak również innych, towarzyszących im aktywności. Performatywny aspekt posługiwania się językiem oznacza skuteczne działanie podmiotu, mającego poczucie własnej sprawczości. Ostatecznie czynności performatywnych, działań za pomocą słowa, jak też znaku ikonicznego oraz gestu, można dopatrzeć się w rozmaitych sposobach posługiwania się językiem, które – utrwalone – przyjmują postać kulturowej konwencji, pewnej semiotycznej i semantycznej normatywności. Austin pojmuje akt performatywny podmiotu jako spłot indywidualnej intencji (wypowiadania się jako czynienia czegoś) i konwencji kulturowej. Z kolei jednostkowa, subiektywna intencja jest wynikiem racjonalnych procesów poznawczych stowarzyszonych z pewnym emocjonalnym, afektywnym nastawieniem¹¹ i motywacją¹² do działania. Jak wiadomo, Austin wyróżnia t r z y r o d z a j e a k t ó w p e r f o r m a t y w n y c h: (1) lokucje, czyli działania językowe, których skutki wyczerpują się w aktach słownych; (2) illokucje, czyli czynności językowe, których cele nie sprowadzają się jedynie do zmian językowych, ale z założenia, zamiaru i motywacji użytkowników języka skutkują pozajęzykowymi działaniami nadawcy i odbiorcy komunikatu; (3) perlokucje – akty języka o dodatkowych skutkach, których celem jest zmiana stanu mentalnego nadawcy, ale przede wszystkim odbiorcy. Austin uważał, że „czynności illokucyjne są konwencjonalne, a czynności perlokucyjne nie są konwencjonalne”¹³, chociaż „można posługiwać się czynnościami konwencjonalnymi, by dokonać czynności perlokucyjnej”¹⁴.

Trzeba podkreślić, że działania artystyczne mają na celu przede wszystkim zmianę stanu mentalnego (odbiorcy, ale i nadawcy komunikatu), ale również – jak wiadomo – posługują się konwencjami, które można uznać za konwencje formalne i treściowe. Austin w swoim określeniu perlokucji, które są aktami mowy wpływającymi na działania uczestników komunikacji i silnie oddziałującymi na ich przeżycia (przykładem mogą być groźby), uwzględnia – jako ważny, jeśli nie podstawowy aspekt tych aktów – indywidualne intencje mówiących. Taka charakterystyka perlokucji pozwala odnieść Austinowskie ich pojmowanie nie tylko do aktów perswazji (na przykład politycznej i marketingowej), ale także do działań artystycznych. Ważnym zagadnieniem rozpatrywanym we współczesnej teorii performatywnej jest estetyczne nacechowanie aktów performatywnych, a w szczególności działań artystycznych. Trzeba

¹¹ Por. tamże, s. 586-588.

¹² Por. tamże, s. 656, przyp. 1.

¹³ Tamże, s. 666.

¹⁴ Tamże, s. 667.

podkreślić, że chociaż Austin nie zajmował się odrębnie tym rodzajem praktyk, jego charakterystyki aktów performatywnych można odnieść również do działań artystycznych. Uznawanie konwencji za określające działania werbalne i pozawerbalne (na przykład konwencje dotyczące zachowań, gestów cielesnych), a dopiero wtórnie za oddziałujące mentalnie, okazują się szczególnie ważne w opisie praktyk teatralnych i stylistyki gry aktorskiej. Do podziału na trzy typy aktów mowy trzeba będzie jeszcze powrócić, pytając o formalne i treściowe aspekty performatyki – aspekty, które *implicite* można odnaleźć w teorii Austina i które dałoby się dookreślić przez odniesienie do zaproponowanej przez Irzykowskiego koncepcji formy jako specyficznej treści.

Austin odwołuje się do podstawowego rozróżnienia na wypowiedzi konstatające, czyli opisowe (deskrytywne), wypowiedzi oceniające (normatywne) oraz wypowiedzi w formie reguł (preskrytywne). Wprowadza swoją koncepcję performatywów, która jest najbardziej charakterystyczna dla normatywów i preskrypcji imperatywnych (zdania rozkazujące). Pokazuje też, że klasyfikacja ta opiera się nie tyle na gramatycznej konstrukcji zdania lub na przypisywaniu wartości logicznej, ile na celu, jakiemu służy dana wypowiedź – czynność w obrębie kultury. Bowiem „sugerować, iż coś jest prawdziwe, jest czymś zgoła innym niż mówić coś, co samo jest prawdziwe”¹⁵. Określenie performatyki jest dopełnione przez Austina charakterystyką rozmaitych wypowiedzi (oraz milczenia) wraz ze wskazaniem stopnia ich performatywnego aspektu – wspomnianej już „performatywności”.

Performatywność jako cecha może być przypisywana rozmaitym aktom wypowiedzianym i wyrażanym podmiotu, dokonywanym nie tylko w języku, ale także w innych systemach znakowych. Austin wyróżnia, obok *stricte* językowego działania performatywnego, czyli mówienia jako czynienia czegoś (performatywów „wyrażnych”¹⁶ oraz „utajonych”¹⁷), „obracanie słowa w czyn”, czyli ilustrowanie wypowiedzianych słów przykładowym działaniem: „Trzeba również wyróżnić przypadki obracania słowa w czyn – szczególnie typ przypadków, które mogą prowadzić do pojawienia się performatywów, ale same w sobie nie są wypowiedziami performatywnymi”¹⁸. Podkreśla dalej, że „istnieje wiele stadiów przejściowych między obracaniem słów w czyn a czystym performatywem”¹⁹. Według Austina performatyw to „rzeczywiste wytwarzanie rzeczywistych skutków”²⁰, a wypowiedź jest „od-

¹⁵ Tamże, s. 316.

¹⁶ Por. tamże, s. 580.

¹⁷ Por. tamże, s. 617.

¹⁸ Tamże, s. 627.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 648.

mianą performatywu”²¹, gdy „czyn ucieleśniający słowo sam jest działaniem werbalnym”²², a więc pozostaje w sferze języka i znakowej konwencji danej kultury. „Poza dawną doktryną dotyczącą znaczeń, potrzebujemy nowej doktryny – dotyczącej wszystkich możliwych mocy wypowiedzi”²³, bowiem poza pytaniem „co z n a c z y dana wypowiedź, istnieje różne od niego pytanie o to, jaka jest [...] m o c danej wypowiedzi”²⁴ – czy jest to, na przykład, rozkaz, usilna prośba albo prośba. Chodzi tu o moc illokucyjną wypowiedzi pociągającej za sobą określone działania (nie zaś ich przykładowe „ilustracje”). Austin zarazem wskazywał siłę perlokucyjną jako miarę mentalnego oddziaływania performatywu na odbiorcę, łączył bowiem czynności performatywne, a szczególnie perlokucyjne, z impresywnością – z oddziaływaniem na użytkowników języka, z odwoływaniem się do ich racjonalności i emocjonalności. Podkreślić trzeba, że performatywne działania językowe są rozpatrywane przez oksfordzkiego językoznawcę również w aspekcie etycznym (w odniesieniu do myśli Immanuela Kanta i roli „zdań etycznych”²⁵).

TEZY AUSTINA A REFLEKSJA IRZYKOWSKIEGO

Tezy Johna L. Austina dotyczące działania językowego mają na celu określenie performatywnej sprawczości nie tylko uczestników życia politycznego, ale kultury w ogóle. Współcześnie koncepcja ta uznawana jest za dobry punkt odniesienia analiz wszelkich praktyk kulturowych – przede wszystkim analiz prowadzonych w ramach studiów performatywnych. Dlaczego warto odwołać się do tez Austina, analizując teksty i uwagi Karola Irzykowskiego? Koncepcja Austina pozwala uporządkować bogaty i wielowątkowy dorobek Irzykowskiego, w szczególności wpisane weń z a ł o ż e n i a i d e k l a r o w a n e t e z y n a t e m a t r o l i j ę z y k a i i n n y c h s y s t e m ó w s e m i o t y c z n y c h, takich jak obraz malarski, filmowy oraz gest teatralny.

W refleksji autora *Czynu i słowa* można dostrzec pewne przemiany jego stanowiska dotyczącego politycznej i kulturowej roli języka, jak i innych porządków znakowych. Łatwo zauważyć, że Irzykowski początkowo – jako zaprzyjaźniony ze Stanisławem Brzozowskim czytelnik jego prac – skłania się ku historycyzmowi w ujmowaniu języka oraz jego funkcji społecznej i kulturotwórczej. W wielu swych artykułach Irzykowski wydaje się przede wszystkim komentatorem wydarzeń aktualnych, wciąż jednak zwracającym

²¹ Tamże, s. 628.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 333.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 551n.

się ku przeszłości i tradycji, z którą polemizuje. Omówienie aktualnych wydarzeń potwierdza niejako ich zaistnienie – aktualność zdarzeń i ich nieodwołalność wymaga potwierdzenia w słowie, ale również w spektaklu teatralnym i w obrazie filmowym. We wczesnych tekstach Irzykowski zdaje się dopełniać pisarstwo wypływające z pewnych historycznych konieczności twórczością indywidualną, a szczególnie poetyckimi i prozatorskimi elementami kreacji słownej. Przyjmując konsekwentnie postawę klerkowską – czyli postawę intelektualisty zaangażowanego w życie społeczne, ale nieopowiadającego się za żadną konkretną ideologią ani programem politycznym – dopełnia ją inną postawą: indywidualizmem. Postawa ta, zyskująca wielu zwolenników w dwudziestoleciu międzywojennym, łączy się z indywidualnie podejmowanymi zobowiązaniami i pełną odpowiedzialnością za własne jednostkowe wybory, decyzje i czyny. Trzeba podkreślić, że właśnie taka postawa była bliska Austiniowi w jego koncepcji podmiotu działającego za pomocą języka. Miał to być podmiot samoświadomy, uczestniczący w życiu publicznym, a przede wszystkim mający poczucie własnego sprawstwa – wyborów, decyzji i działań. Kiedy analizujemy teksty Irzykowskiego, również te z tomu *Czyn i słowo. Glossy sceptyka*²⁶ (1913), znajdujemy w nich – mimo obecnego jeszcze przekonania o nieusuwalnych koniecznościach dziejowych i społecznych – postulaty nawołujące do indywidualnego działania, zobowiązań i odpowiedzialności. Jak wiadomo, tezy Irzykowskiego zmieniały się i bywa, że pozostają cząstkowe i nierozwinięte, a dotyczy to także jego refleksji na temat działania za pomocą języka. Irzykowski w zróżnicowany sposób charakteryzował działanie z użyciem języka, dlatego trafne jest stosowanie w odniesieniu do jego myśli terminu „performatywność”, który określa różnego nasilenie aspektu performatywnego w czynnościach językowych.

Irzykowski, podobnie jak Austin, skupia się na posługiwaniu się językiem potocznym w kontekście publicznym – na kreowaniu więzi społecznych, na budowaniu tożsamości grupowych i indywidualnych oraz na zapewnianiu praw jednostkom. Żaden z omawianych autorów nie odwołuje się ani do mitycznego lub mitologicznego, ani do religijnego użycia słowa, nie bada tych jego zastosowań, nie rozpatruje mistycznego sprawstwa, *creatio ex nihilo*, stwórczego działania słowem. Interesuje ich natomiast sprawstwo człowieka, ustanawianie wspólnego różnym ludziom świata wraz z normami, z regułami pisanymi i niepisanymi, których ustalenie, podtrzymanie i zmiana wymaga

²⁶ Zob. K. Irzykowski, *Czyn i słowo. Glossy sceptyka*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, „Czyn i słowo. Glossy sceptyka”. „Fryderyk Hebel jako poeta konieczności”. „Lemiesz i szpada przed sądem publicznym”. „Prolegomena do charakterologii”, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 211-639.

właśnie performatywności – sprawczego działania za pomocą znaków w obrębie wspólnoty. Język mówiony i pisany jest w koncepcjach Irzykowskiego i Austina wybranym i szczególnym rodzajem kodu semiotycznego, uprzywielejewanym z powodu łączności z myśleniem, z racji dokonywania dyskretnych rozróżnień znaczeniowych, komunikowania stanów mentalnych, w tym żądań i roszczeń, a nade wszystko – z powodu oddziaływania na innych. To, co różni koncepcję Irzykowskiego od zdyscyplinowanych tez Austina, dotyczy performatywności działań artystycznych, Irzykowski bowiem w swej refleksji wiele uwagi poświęca zagadnieniom ekspresji autora i jego impresywnego oddziaływania na odbiorców.

PERFORMATYWNOŚĆ SŁOWA-CZYNU WCZESNE TEZY IRZYKOWSKIEGO

Wczesne przemyślenia na temat relacji słowa i „rzeczywistości czynu” Karol Irzykowski zawarł w książce *Czyn i słowo. Glossy sceptyka* (wydanej w roku 1913, ale zawierającej również wcześniejsze teksty). Jak się wydaje, właśnie te rozważania stanowią podstawę jego ówczesnych (oraz późniejszych) postulatów dotyczących rozmaitych dziedzin posługiwania się słowem – publicystyki, dramaturgii, literatury pojętej jako „sztuka słowa”, a także polityki i edukacji. Postulaty sformułowane w *Czynie i słowie* odnoszą się między innymi do przemiany statusu sztuki i eskapistycznie pojętej artystyczności, ale również statusu kultury wobec faktów owego „życia praktycznego” – czynionych i dokonujących się faktów społecznych, ekonomicznych i politycznych. Postulaty te ostatecznie sumują się w *haśle o braniu słowa w czyn* – w hasło, które może wydawać się banalne, ale jednak odbiega od banału dzięki wyszczególnieniu rodzajów słowa i czynu. To wyszczególnienie może przywołać na myśl performatywne tezy Austina, jako że obydwaj autorzy skupiają się na funkcjach komunikacyjnych i celach społecznych wypowiedzi, pojmowanych jako „czyny”, działania.

W krytycznym tekście *Dostojny bzik tragiczności* (1910) Irzykowski, wyraźnie zainspirowany lekturą Friedricha Nietzschego (*Ludzkie, arcyludzkie*)²⁷ pisał: „Tragedia ma się tak do dramatu, jak Czyn do pracy, jak ekstensywny sport militarny do intensywnej gospodarki kulturalnej”²⁸. Natomiast człowiek „nowożytny oddalony jest od tragedii o cały dramat. Punkt ciężkości jego zainteresowania estetycznego przesunął się od śmierci ku życiu”²⁹ i właśnie

²⁷ K. Irzykowski, *Dostojny bzik tragiczności*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 252n.

²⁸ Tamże, s. 256.

²⁹ Tamże, s. 257.

dlatego język zaangażowany w „życie” – przede wszystkim słowo poetyckie i słowo dramaturgiczne – może adekwatnie ujmować fakty i je nazywać, może oddziaływać. Z kolei w tekście *Dwie rewolucje* (1908) Irzykowski objaśniał, że chodzi mu o – obok rewolucji politycznej – rewolucję w literaturze, czyli o rewolucyjne działanie słowa, o „rewolucję w permanencji”³⁰: „To jest właśnie rozstrzygające słowo! Rewolucja jest to stan, w którym się dokonywa rewizja życia u podstaw i gwałtownie wyłaniają się nowe wartości. Literatura zaś wzorować się może na rewolucji tylko o tyle, o ile sobie przez dany jej przykład przypomni swoje własne zadania. Bo literatura ma swoje specjalne rewolucje, swoje specjalne bohaterstwa i czyny”³¹.

W obszernym zbiorze fragmentów aforystycznych *Z kuźni bluźnierstw. Aforyzmy o czynie* (1911) Irzykowski określa czyn, ponownie odnosząc go zarówno do pracy („Drobna moneta czynu nazywa się pracą”³²), jak również do twórczości. Działanie i tworzenie zwykle bywają błędnie utożsamiane, ponieważ „czyn jest wykonaniem”³³, a „twórczość tylko posługuje się czynem”³⁴, lecz jej celem zawsze jest nowatorstwo, powstanie „rzeczy nowych”³⁵. Irzykowski przeciwstawia pustosłowie pełne frazesów, „błagowanie” – czynowi jako skutecznemu dokonaniu. Trawestując wypowiedzi z Szekspirowskiego *Hamleta*, ale również dialogi z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, pisze: „Spełniłem do dna święty sakrament czynu, gdy ty próżnowałeś i robiłeś tylko słowa, słowa, słowa”³⁶. Dodatkowym argumentem na rzecz czynu, również na rzecz jego usprawiedliwienia, jest to, że się dokonał, co autor *Czynu i słowa* określa jako „dowód z bytu”³⁷. „Świat jest czynem”³⁸ – podkreśla Irzykowski, cytując Stanisława Brzozowskiego, którego zarazem krytykuje za ujmowanie czynu jako działania zbiorowego lub sumy działań gatunkowych człowieka. Jest to „przerost metody genetycznej”³⁹, a „Brzozowski nie ma zmysłu dla człowieka indywidualnego, jedyną konkretnością dla niego jest człowiek historyczny”⁴⁰. We fragmencie zatytułowanym „Definicje Polski”⁴¹ słowne określanie Polski

³⁰ T e n ż e, *Dwie rewolucje*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 221.

³¹ Tamże, s. 220.

³² T e n ż e, *Z kuźni bluźnierstw. Aforyzmy o czynie*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 276 (fragment „Czyn i praca”).

³³ Tamże, s. 277 (fragment „Czyn a twórczość”).

³⁴ Por. tamże, s. 278.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Tamże, s. 261 (fragment „Maniery Czynu”).

³⁷ Tamże, s. 272 (fragment „Dowód z bytu”).

³⁸ Por. tamże, s. 273 (fragment „Świat jest czynem”).

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Tamże, s. 306n. (fragment „Definicje Polski”).

okazuje się wysiłkiem stwarzania ojczyzny w języku i dzięki językowi, ale – ponieważ realizowane jest niewłaściwie – pozostaje pustosłowiem.

Irzykowski rozpatruje zatem słowo nie tylko jako narzędzie działania, ale jako przesłankę i inicjatora działania – jako żywy i żywotny język, który umożliwia myślenie i działanie. Trzeba podkreślić, że rozważając związki słowa i czynu, odwołuje się do autorytetu rozumu i racjonalnej argumentacji, która służyć ma przede wszystkim objaśnieniu działania jako „myśli po czynie”⁴². Kwestia następstwa myśli i czynu wymaga jednak dostrzeżenia ich wzajemnych uwikłań, w tym również prymatu myśli wobec działania – myśli ujętej w słowa, za którą ponosi odpowiedzialność konkretna jednostka. Irzykowski zajmuje się tu problematyką słownej oceny czynu – oceny moralnej i etycznej, która bywa błędnie przeciwstawiana czysto estetycznej ocenie dzieł artystycznych. Trzeba dodać, że nie przeciwstawia on myśli i czynu, ale zestawia je jako wzajemnie dopełniające i łączące. Chociaż Irzykowski podkreśla autonomię słów wobec czynów oraz ich odrębność, to jednak zakłada ich wzajemną odpowiedniość, czyli spójność słowa i czynu w działaniach konkretnej jednostki, a przede wszystkim w zawsze indywidualnym „czynie literackim”. „Słowa mają swoją odrębną autonomię”⁴³, a właściwym zadaniem czynu literackiego jest nowatorstwo w dziedzinie słowa, słowotwórstwo. Za niezgodę między słowem a czynem można winić przestarzały język i jego słownictwo, natomiast dzięki literackim działaniom powstają słowa nowe, a dawnym nadaje się nowe znaczenia⁴⁴. Stanowisko nominalizmu teoriopoznawczego, deklarowane w *Czynie i słowie*⁴⁵ pozwalało Irzykowskiemu ujmować język jako kształtowany wspólnotowo (kulturowo, społecznie) i jednostkowo (literacko) zbiór konwencji porozumiewania. Irzykowski rozwinie tę koncepcję komunikacji, dopełniając porozumienie walką słowną, konfliktem. Tak ujmowana komunikacja słowna – jako działanie jednostkowe i społeczne, narażone na konflikt, ale przeznaczone do porozumienia – stanie się odmianą czynu, coraz bardziej świadomie i odpowiedzialnie praktykowaną przez Irzykowskiego jako klerka.

Właśnie do tak skomplikowanych relacji słowa i czynu, do ich wzajemnego uwikłania dają się stosować wprowadzone przez Austina rozróżnienia, między innymi performatywnego posługiwania się słowem jako działania i „obracania słowa w czyn”⁴⁶, czyli działania jako przykładowego ilustrowania wypowiedzi („czyn ucieleśniający słowo”⁴⁷). Rozpatrywanie relacji słowa

⁴² Tamże, s. 286 (fragment „Czyn i słowo”).

⁴³ Tamże, s. 298.

⁴⁴ Por. tamże, s. 299.

⁴⁵ Por. tamże, s. 307n. (fragment „Nominalizm”).

⁴⁶ A u s t i n, *Jak działać słowami*, s. 627.

⁴⁷ Por. tamże, s. 628.

i czynu przez Irzykowskiego przywodzi na myśl przede wszystkim Austi-
nowskie illokucje (w przypadku słowa politycznego) oraz perlokucje (mające
zmienić stany mentalne nadawcy i odbiorcy komunikatu). Celem tekstów
krytycznych Irzykowskiego (krytyki literackiej, teatralnej i filmowej) było
wywarcie wpływu na działania innych autorów oraz zmiana ich mentalnego
nastawienia, co wskazywałoby na ich charakter aktów illokucyjnych oraz per-
lokucyjnych. Opisywane przez Irzykowskiego przykłady oddziaływania słowa
w literaturze, szczególnie w poezji i dramacie, oraz w publicystyce krytycznej
można ujmować właśnie jako perlokucje. We własnej działalności krytyka
rozpatrywał on rolę słowa literackiego wraz z rolą słowa potocznego, które
dominuje w dyskusjach dziennikarskich i politycznych. Można stwierdzić, że
perlokucyjny aspekt aktów językowych jest podkreślany w dokonywanej przez
Irzykowskiego charakterystyce twórczości i ekspresji artystycznej. Aspekt il-
lokucyjny uwidacznia się natomiast w przypadku jego postulatów dotyczących
słowa dziennikarskiego, krytyki oraz zaangażowanych politycznie polemik.
Można też uznać, że komentarze Irzykowskiego do jego własnej twórczości
zawierają ocenę jej aspektów językowych i formalnych, czyli – wedle podzia-
łów zaproponowanych przez Austina w teorii performatywnej – odnoszą się
do lokucyjnego charakteru aktów mowy, a zatem ich skutki dotyczą zwrotnie
samego języka.

PERFORMATYWNOŚĆ EKSTRASPEKCYJNA I INTROSPEKCYJNA?

W pracach Irzykowskiego, powstałych od końca dziewiętnastego wieku
po lata trzydzieste wieku dwudziestego, spotykamy wszechstronną refleksję
nad działaniami dokonywanymi za pomocą języka i w języku. W jego przemy-
śleniach na temat działania za pomocą słowa można wskazać pewne zakresy
językowej performatywności: (1) od szerokiego zakresu działań publicznych
wykorzystujących język potoczny (działalność dziennikarska i publicystycz-
na), (2) przez działania zaangażowane etycznie i moralnie, odwołujące się
do pewnego określonego i ograniczonego słownika (na przykład klerkizm,
występowanie w imię deklarowanych racji ideologicznych i społecznych,
próba kształtowania zmodernizowanej społecznej normatywności), (3) po
indywidualne, prywatne, a nawet intymne posługiwanie się słowem, odnaj-
dowane w twórczości artystycznej – przede wszystkim w dramaturgii i poezji.
To właśnie tego ostatniego aspektu performatywności dotyczyły późniejsze
teksty Irzykowskiego, między innymi na temat dialogu i monologu, scenariu-
szy filmowych, a także listu jako formy komunikacji.

Performatywność słowa mówionego i pisanego, którą odnajdujemy u po-
czątków bogatego dorobku Irzykowskiego, dotyczyła publicznego posługiwa-

nia się słowem – zaangażowania politycznego i społecznego, czyli słownego oddziaływania mówiącego na innych odbiorców komunikatów, co można określić jako *d z i a ł a n i e e k s t r a s p e k c y j n e*. W tomie *Czyn i słowo* Irzykowski zauważa wielokrotnie, że w przypadku działalności politycznej i społecznej sprawczość aktów słownych, czyli ich performatywność, opierałaby się na dobrym opanowaniu reguł – przede wszystkim retorycznych – języka potocznego. Umożliwia to bowiem posługiwanie się językiem w sposób indywidualny i akcentowanie swojego w nim osadzenia – ulokowanie jednostki w danej społeczności i jej kulturze w taki sposób, by mogła podkreślać równocześnie przynależność do grupy oraz odrębność własnego stanowiska. Przynależność poświadczana jest właśnie przez znajomość intersubiektywnych reguł i przez odwoływanie się do nich w aktach słownych, czyli przez ich powtarzanie, repetycję. Takie uzgodnienie indywidualnego działania i ponadjednostkowego ogólnego prawidła stanowi – jak zauważał już Arystoteles⁴⁸ – aporetyczne, trudne zadanie i rozumu teoretycznego, i rozumu praktycznego. Rozpatrując praktyki językowe, Austin wielokrotnie odwoływał się do *Retoryki* Arystotelesa, ale przede wszystkim z uwzględnieniem stanowienia prawa: reguł ogólnych, które powinny dotyczyć całego bogactwa aktów, działań jednostkowych. Według Austina formuły i sentencje prawne stanowiłyby o sile i sprawczości działań jednostkowych dzięki repetycji przepisu prawnego jako aktu słownego, ale przede wszystkim dzięki możliwości zastosowania tego przepisu do konkretnych wydarzeń z życia jednostki, co pozwala podmiotowi ulokować się za pomocą ustaleń prawnych w semantycznym uniwersum danej kultury (według koncepcji Austina konwencja jest społeczna, intencja zaś – zawsze indywidualna).

Również Irzykowskiego interesowały reguły indywidualnego posługiwania się językiem w ramach porządków retorycznych i gramatycznych. Indywidualne użycie języka oparte jest na usilnej repetycji – na powtarzaniu przez jednostkę tak reguł ogólnych, jak i jej własnych racji, prezentowanych na forum publicznym. Według Irzykowskiego celem podmiotu mówiącego jest bycie usłyszonym, doprowadzenie do uznania jego indywidualnej racji, a nawet przyznanie prawa do zabierania głosu, do wygłaszania zdań w sposób odrębny – mimo owej repetycji reguł. Taki postulat zdobycia uprawnienia oraz podjęcia zobowiązania do indywidualnego zabierania głosu spotykamy wielokrotnie w dorobku Irzykowskiego: od postulatu „konstrukcji” jako tego, co indywidualne (w *Pałubie*⁴⁹), przez postulaty dotyczące nowatorstwa po-

⁴⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 999 b, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 63.

⁴⁹ Zob. K. Irzykowski, *Pałuba. Sny Marii Dunin*, oprac. A. Budrecka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1981.

ezji awangardowej oraz tezy klerkizmu, po rozczerowanie krytyką i literaturą (w utworach z lat trzydziestych).

Aporia zasady ogólnej i jednostkowego przypadku wydaje się silniej zaznaczona przez Irzykowskiego niż przez Austina, wedle którego podmiot mówiący i zarazem działający ma uznany status – status podmiotu demokracji liberalnej. Natomiast zdaniem Irzykowskiego jednostkowy podmiot mówiący i działający na forum publicznym wciąż walczy o akceptację swej odrębności i prawa do zabierania głosu, czyli – można powiedzieć – o uznanie performatywnego aspektu swoich wypowiedzi – d z i a ł a ń e k s t r a s p e k c y j n y c h. Według Austina słowa to nasze więzy łączące nas z innymi, Irzykowski uważa je również za narzędzie walki z innymi, agresji i poniżania. Postulaty klerkowskie Irzykowskiego są bardzo mocno ukierunkowane przeciw politycznemu i społecznemu zawłaszczaniu indywidualności przez to, co społecznie „ogólne”: władzę, instytucje, opinię publiczną; zarazem jednak postawa klerkowska pozostaje ściśle związana z poszanowaniem prawa i zasad moralnych. Taka złożona postawa „antytotalizmu” była zgodna z kolejnym postulatem Irzykowskiego – „komplikacjonizmu” jako „różniczkowania” stanowisk⁵⁰. Dodatkowo jeszcze jego poglądy wpisywały się w międzywojenne konflikty i dyskusje zwolenników indywidualizmu z rzecznikami władzy totalitarnej.

Niektóre z przymysłów Irzykowskiego wykraczają poza tezy performatyki Austina i wydają się zbieżne z przymysłami na przykład Michela Foucault (posługiwanie się językiem jako dostęp do wiedzy i władzy) oraz Michaiła Bachtina. Irzykowski rozpatruje dialog i monolog jako formy komunikacji codziennej, wielorakie uwikłanie słowa mówionego i pisanego w politykę, również w twórczości literackiej, a jego krótkie studia na ten temat wyprzedzają między innymi studia Bachtina. W krytyce teatralnej Irzykowskiego pojawia się nie tylko bardzo rozpowszechniona teza o bliskości i paralelach teatru i „życia”, lecz również postulat koniecznego zaangażowania działań teatralnych w życie, a więc postulat tak dobrze znany ze współczesnej teorii performatywnej. Irzykowski ujmuje dialog teatralny między innymi jako formę walki⁵¹, ale także rozpatruje go jako zachętę do prowadzenia codziennych

⁵⁰ Irzykowski pisał, że zasada komplikacji pojawiła się wraz z zasadą postępu w myśli Herberta Spencera, nie została tam jednak rozwinięta. Również Georg Simmel próbował ująć komplikacje życia i konflikt obowiązków jako elementy kultury rozwiniętej (por. K. Irzykowski, *Wychowanie woli*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 340). Później dookreślał jeszcze ową zasadę komplikacji: „Moje linie przecinają się z liniami pana Chwistka; jeno to, co on starał się uchwycić i zanalizować jako «wielość rzeczywiścieści», ja określam jako poczucie komplikacji. Prawdopodobnie obydwaj mamy tę samą wizję, lecz patrzymy na nią innymi szklami. Jest to, jak mi się zdaje, wizja *par excellence* współczesna” (tenże, *Pisma*, cz. 3, *Słoń wśród porcelany. Studia nad nowszą myślą literacką w Polsce*, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 143).

⁵¹ Zob. tenże, *Dramat jako walka*, w: tenże, *Pisma*, cz. 9, *Pisma teatralne*, t. 4, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 540-545.

rozmów, jako to, co powinno prowadzić przede wszystkim do porozumienia. Pisał: „Idzie mi o dialog. Film ma swoje studio, radio także, a dramaturgia czy teatr – nie. Badać formy dialogu w jakimś studio – do wielu rzeczy by się to przydać mogło”⁵².

Irzykowski dostrzega także performatywny charakter monologu wewnętrznego, ważny w kształtowaniu poglądów i przekonań podmiotu – tak w przypadku monologu wypowiadanego w teatrze „na stronie”, jak i jego powieściowych odmian⁵³. Taki i n t r o s p e k c y j n y c h a r a k t e r j ę z y k a można dostrzec zwłaszcza w autorskich komentarzach⁵⁴ Irzykowskiego do *Pałuby* (1903) oraz w zaproponowanej tam „teorii bezimienności”⁵⁵. „Według teorii bezimienności wielka część słów, zwłaszcza w dziale zjawisk psychicznych, jest nie tylko niewystarczająca, lecz często fałszywa”⁵⁶, ponieważ brak językowych określeń, by nazwać i wyrazić przeżycia. „Żywy język” zatem umożliwia swoim użytkownikom refleksywne, introspekcyjne uświadomienie przeżywanych stanów, między innymi dzięki powoływanemu przez nich słownictwu. Zarazem jednak „nazwa bywa grobem kwestii”⁵⁷, ponieważ ekspresja przeżyć wymaga bardziej złożonych wypowiedzi, na przykład metafor. Rozważania Irzykowskiego o introspekcyjnej roli słowa można by określić jako introspekcyjną performatykę słowa, podkreślającą perlokucyjny aspekt wypowiedzi. Pewnym dopełnieniem „teorii bezimienności” były rozważania Irzykowskiego na temat roli wypowiadanego słowa w czynieniu zrozumiałym tego, co wydaje się niezrozumiałe⁵⁸, polegającej na objaśnianiu tego, co zaciemnione i niewyraźne. Tu również pojawia się aspekt introspekcyjny, ponieważ „pisać – znaczy to

⁵² T e n ż e, *Studio dialogu*, w: tenże, *Pisma*, cz. 9, *Pisma teatralne*, t. 4, s. 499.

⁵³ Por. t e n ż e, *Rozmyślanie o monologu*, w: tenże, *Pisma*, cz. 9, *Pisma teatralne*, t. 4, s. 613.

⁵⁴ Irzykowski w *Pałubie* umieścił rozdziały dotyczące formalnych i treściowych aspektów powieści w postaci autorskich komentarzy, między innymi rozdział jedenasty „Pierwiastek pałubiczny” (pisownia oryginalna) oraz rozdział dziewiętnasty „Trio autora”. W rozdziale tym pisał na przykład: „Moim dążeniem było pomijać albo tylko zaznaczać poetyczną stronę wypadków, a zamiast tego wykopywać na jaw ich korzenie, może niepoetyczne, ale ważne, godne, by się im przyjrano. Każdy łącznie poznał, że wszystkie moje nawiasowe zdania i uwagi były dla mnie omal ważniejsze niż sam tekst” (t e n ż e, *Pałuba*, s. 352). Oprócz tego Irzykowski opublikował także teksty objaśniające czytelnikom niektóre fragmenty powieści (zob. t e n ż e, *Uwagi do „Pałuby”*, w: tenże, *Pałuba*, s. 397-454; t e n ż e, *Wyjaśnienie „Snów Marii Dunin” i związek ich z „Pałubą”*, w: tenże, *Pałuba*, s. 455-466; t e n ż e, *Szaniec „Pałuby”*, w: tenże, *Pałuba*, s. 467-481).

⁵⁵ Zob. B. P a ł o w s k a - J ą d r z y k, *Przeciw aforystyczności: świadomość językowa w „Pałubie” Karola Irzykowskiego*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6(71), s. 77-94.

⁵⁶ I r z y k o w s k i, *Pałuba*, s. 352 (rozdział „Trio autora”).

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Zob. K. B a r t o s z y ń s k i, *Karol Irzykowski – Teoretyk języka poezji. Na marginesie książki Henryka Markiewicza pt. „Czytanie Irzykowskiego” (2011)*, w: „Teksty Drugie” 2012, nr 1-2(133-134), s. 319-327.

czynić się zrozumiałym”⁵⁹. Słowo jest zatem warunkiem samopoznania, jak też udostępniania własnych przeżyć innym oraz wprowadzania tego, co nowe do kultury⁶⁰ – być może autor *Pałuby* zawdzięczał takie tezy filozofii życia, w szczególności Wilhelmowi Diltheyowi.

Irzykowski, podobnie jak Austin, rozpatrywał język codzienny, spotykany w prasie i w wystąpieniach publicznych, jako język o t w i e r a j ą c y d o s t ę p d o o p i s u i o c e n y r z e c z y w i s t o ś c i. Ujmował go jednak również jako utrudniający dostęp podmiotu do własnych pr z e ż y ć, a także dotarcie do innych członków społeczności mimo zasłony norm językowych, kulturowych, społecznych. Chociaż Irzykowski nie pisał o nowomowie politycznej, ekonomicznej lub biurokratycznej, wielokrotnie zwracał uwagę na społeczną, wspólnotową nieskuteczność indywidualnych praktyk językowych (wypowiedzi publicznych, prób stanowienia prawa), a przede wszystkim na trudności w dostępie do publicznego zabierania głosu (szczególnie w latach trzydziestych). Przemyślenia o ograniczaniu oddziaływania jednostek na społeczność podważają wczesne przekonania Irzykowskiego – podzielane z Brzozowskim – o czynie intelektualnym i słownym, który byłby zadaniem stawianym przed jednostkami, które angażują się w życie wspólnoty. Wątpliwości te były między innymi wynikiem pesymistycznych spostrzeżeń Irzykowskiego na temat trudności związanych z pełnieniem roli krytyka i publicysty. Jako krytyk teatralny i literacki Irzykowski wielokrotnie ubolewał nad brakiem oryginalności polskiej awangardy: kierunków artystycznych o charakterze modernizacyjnym, które miały prowadzić ku nowatorskiemu, w pełni indywidualnemu posługiwaniu się słowem. Można powiedzieć, że – zdaniem autora *Pałuby* – ich celem powinno być performatywne ustanowienie nowej normatywności w posługiwaniu się językiem polskim, ale przede wszystkim otwarcie na nowo dostępu do przeżyć autora.

Wspomniano już, że odrębna refleksja Irzykowskiego dotyczy artystycznego i zarazem twórczego sposobu posługiwania się językiem. Irzykowski domagał się bowiem od artystów – literatów, dramaturgów, autorów słuchowisk radiowych oraz scenariuszy filmowych – n o w a t o r s k i e g o i m a k s y m a l n i e z i n d y w i d u a l i z o w a n e g o p o d e j ś c i a d o j ę z y k a. Jak wiadomo, Irzykowski postulował traktowanie publicystyki krytycznej również jako pewnej dziedziny twórczej nie tylko w przypadku krytyki artystycznej. We wstępie do

⁵⁹ K. I r z y k o w s k i, *Niezrozumialcy (Teoria niezrozumiałości o ile można zrozumiale wyłożona)*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 481; zob. R. N y c z, *Wynajdywanie porządku. Karola Irzykowskiego koncepcje krytyki i literatury*, w: „Pamiętnik Literacki” 83(1992) nr 2, s. 83-98.

⁶⁰ „Każde dzieło wartościowe, czyli przynoszące coś nowego, musi zawierać w sobie element niezrozumiałości, musi stawiać trudności albo głowie, gdy chodzi o przyjęcie nowych myśli, albo sercu, gdy chodzi o nowy sposób odczuwania. W dziele literackim jest nawet zawsze pożądany pewien stopień niezrozumiałości” (I r z y k o w s k i, *Niezrozumialcy*, s. 477).

tomu pism zebranych, w którym zamieszczono książkę *Czyn i słowo. Głosy sceptyka*, Andrzej Lam zauważa: „Irzykowski uznał za prawo krytyka wpisanie własnego dzieła w dzieło autora i uczynił to tak skutecznie w skali całej literatury polskiej, że stworzył drugi system literatury imaginacyjnej, wobec tej rzeczywistej konkurencyjny. Dzięki temu łatwiej sobie wyobrazić, jak mogłaby ona wyglądać, i obserwować dzieła istniejące w pryzmacie tej imaginacji. To był czyn o wielkiej doniosłości”⁶¹. Za czyn doniosły uznane zostało zatem działanie za pomocą słowa, powołującego imaginarium postulowanej, ale nie-napisanej literatury.

Podobnie jak Julien Benda⁶², Irzykowski pojmował postawę klerka jako zaangażowanie nie polityczne, lecz etyczne – jako świadome, racjonalne działanie i oddziaływanie na innych w imię wybranych idei moralnych, nie zaś jako uleganie ideologii politycznej, która byłaby przedmiotem wiary. Irzykowski uważał, że „zamiast «etyczny» lepiej użyć słowa «klerkowski», aby nie rozszerzać nadmiernie pojęcia etyki”⁶³ i aby pozostawić je na określenie „stosunków miłości i krzywdy między bliźnim a bliźnim”⁶⁴. Podkreślając odmienną swoją myśli od koncepcji Bendy, Irzykowski wzbogacił postulaty klerkizmu o koncepcję myśli projektującej, o kwestie merytoryzmu i etyki merytorycznej. Zarazem przeciwstawiał klerkizm jako postawę idealistyczną utylitaryzmowi i chwilowej użyteczności⁶⁵. Co więcej, wedle Irzykowskiego postawa krytyczna (będąca podstawą stanowiska klerkowskiego) wymagała właśnie *t w ó r c z e g o p o d e j ś c i a d o j ę z y k a* – do słowa mówionego i pisanego. Dlatego bardzo ważną figurą działania językowego byłaby – jego zdaniem – metafora⁶⁶, która oddziałuje nie tyle społecznie, w wymiarze instytucjonalnym, ile poznawczo, czyli – w terminologii performatyki – „perlokucyjnie”. Oddziałuje ona bowiem na stan mentalny odbiorcy, zmienia stan jego wiedzy dzięki wprowadzeniu nowego znaczenia. To właśnie dzięki posługiwaniu się metaforą, nie zaś czasownikami – jak w teorii aktów mowy Austina – jednostkowy podmiot działa werbalnie, a równocześnie zaznacza swoją odrębną obecność w społecznej i kulturowej ogólności. Jednostka zabiera głos

⁶¹ A. L a m, *Wstęp*, w: I r z y k o w s k i, *Pisma*, cz. 1, s. 15.

⁶² Zob. J. B e n d a, *Zdrada klerków*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

⁶³ K. I r z y k o w s k i, *Literatura od wewnątrz*, w: tenże, *Pisma*, cz. 8, *Pisma rozproszone*, t. 4, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 506.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ T e n ż e, *Instrumenty i instytucje klerkowskie*, w: tenże, *Pisma*, cz. 8, *Pisma rozproszone*, t. 4, s. 543.

⁶⁶ Zob. t e n ż e, *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania. 1. Zdobnictwo w poezji. 2. Treść i forma*, w: tenże, *Pisma*, cz. 2, „*Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania. 1. Zdobnictwo w poezji. 2. Treść i forma*”. „Beniaminek. Rzecz o Boyu-Żeleńskim”, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.

w sposób indywidualny, przeformułowuje zastane znaczenia, korzystając z reguł powszechnych, które dzięki innowacji równocześnie przekracza, sama stając się bardziej dostrzegalna. Irzykowski wskazywał także dowcip – za Sigmundem Freudem⁶⁷ i Henrim Bergsonem⁶⁸ – jako akt słowny, do pewnego stopnia twórczy, który może posłużyć zmanifestowaniu odrębności indywidualnego głosu i opinii, w szczególności opinii krytycznej: „Dowcip, satyra, komedia są wiecznie czujnym i wszędzie wnikającym protestem tego, co żywe, co się ustawicznie przeradza, przeciw mechanizującym pierwiastkom życia”⁶⁹, choć analizy Bergsona, zakładające opozycję pędu życia i mechanizmu, ograniczałyby rozważania nad komizmem. W tekście dotyczącym psychoanalizy Freuda Irzykowski pisał, że „śmiejch zwraca się przeciw wszystkiemu, co w życiu jest powtórzeniem lub sztuczną”⁷⁰.

Łatwo zauważyć, że późniejsze refleksje Irzykowskiego jako krytyka artystycznego dotyczą w znacznej mierze indywidualnego i – rzecz można – bardziej intymnego posługiwania się słowem przez twórców literackich, w tym dramaturgów. Irzykowski cenił – z pewnością nie naiwne⁷¹ – dawanie szczerego świadectwa własnym przeżyciom autora. Deklarowana aprobata awangardowych dokonań Stanisława Ignacego Witkiewicza miała podstawę w oryginalności jego dzieł, czyli zarazem w osobistym, personalnie i autorско uzasadnionym, charakterze treści tekstów i dramatów Witkacego. Trzeba przypomnieć, że Irzykowski równocześnie był znakomicie zaznajomiony z konwencjami literackimi, jak i artystycznymi w ogóle, czego świadectwem jest między innymi książka *Walka o treść*.

Z kolei podkreślane przez Austina aspekty pragmatyczne semiotyki (wyrażeń jako znaków języka) oraz semantyki (znaczeń tych wyrażeń) można odnaleźć w koncepcji prawdy Irzykowskiego, określanej jako „pragmatyczna” – prawdy jako pewnego zbioru możliwych sądów, dotyczących jednego przedmiotu poznania i orzekania, jako jednej z wypracowanych w kulturze idei regulatywnych, odnoszącej się do aktualnego stanu wiedzy, który wciąż podlega dynamicznym przemianom. Pojmując prawdę procesualnie i dynamicznie, Irzykowski charakteryzował ją metaforycznie: „[Prawda] jest okrągłą kulą, która się obraca, i raz tę, drugi raz inną połąć swej powierzchni pokazuje. Im większą kto ma wrażliwość, im sprawiedliwszy chce być, tym

⁶⁷ Zob. S. F r e u d, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Sen – Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.

⁶⁸ Zob. H. B e r g s o n, *Śmiejch. Esej o komizmie*, tłum. S. Cichowicz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

⁶⁹ K. I r z y k o w s k i, *Walka z mechanizmem*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 424.

⁷⁰ T e n ż e, *Freudyzm i freudyści*, w: tenże, *Pisma*, cz. 8, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 195.

⁷¹ Por. np. t e n ż e, *Czyn i słowo. Glossy sceptyka*, s. 464.

więcej stron widzi w danym zjawisku, widzi je jako wizję dialektyczną, a nie jako gotową i niezmienną formułę⁷². Z kolei w *Walce o treść* pisał: „Prawda pragmatyczna nie jest czymś nieruchomym, lecz jest kulą wirującą, wieloosiową, ukazującą się wciąż z innej strony. Najważniejszą metodą filozofów nowoczesnych jest, że nie przywiązują zbytnej wagi do wyników swego myślenia, przynajmniej nie traktują ich jako coś absolutnego, stwierdzają tylko pewne aspekty, akcenty, błędne koła i paradoksy różnych kierunków myśli⁷³. Taka specyficznie p r a g m a t y c z n a k o n c e p c j a p r a w d y jako wielości nagromadzonych, zróżnicowanych, jednostkowych „ogłądów”, miała związek z „zasadą komplikacji”, która adekwatnie ujmowałaby „różniczkowany” stan ówczesnej kultury („świata życia”). Głoszony przez Irzykowskiego komplikacjonizm, jak i jego teoria prawdy zakładały pluralistyczny charakter manifestacji rzeczywistości (bytu) i związaną z tym złożoność świata danego naszemu poznaniu. Nie były to jednak stanowiska relatywistyczne, a Irzykowski – właśnie w imię „komplikacjonizmu” – występował przeciwko względności prawdy, która w jego ujęciu podlega częściowemu, kontekstualnemu rozpoznaniu, ale w założeniu stanowi pewną całość pojmowaną idealistycznie: „To nie jest wyznanie sceptycyzmu ani relatywizmu, lecz przyznanie się do zasady komplikacji. Ta bowiem zasada, a nie zasada «życia» jest naczelną ideą nowej kultury⁷⁴ – pisał. Wedle Irzykowskiego zasadę komplikacji adekwatnie ujmowałaby koncepcja zbliżania się do prawdy pojmowanej jako domniemana całość wielu ogłądów bytu.

PERFORMATYWNOŚĆ FORMY I TREŚCI?

Jak wiadomo, John L. Austin zajmował się w szczególności pragmatyką jako dziedziną badań nad relacjami między językiem (jego znakami i znaczeniami) a użytkownikami języka. Badał zależności znaczenia danego wyrażenia językowego od sposobów jego użycia; znaczenie to podlega reprodukcji w ramach danej konwencji (na przykład zdań rozkazujących), jest modyfikowane lub też nadawane w określonej sytuacji komunikacyjnej, czyli w danym kontekście użycia. Pragmatyczne rozpatrywanie języka pozwala wyjaśnić stałość znaczenia danego wyrażenia, zawdzięczaną w dużej mierze konwencjom (w tym normom językowym), ale także jego modyfikacje i zmienność: wyjaśnia pojawienie się uzusu językowego jako specyficznego zastosowania

⁷² K. Irzykowski, *O perfidii i szantażu*, w: tenże, *Pisma*, cz. 8, *Pisma rozproszone*, t. 3, red. A. Lam, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998-1999, s. 565.

⁷³ T e n ż e, *Walka o treść*, s. 62.

⁷⁴ Tamże, s. 266.

danego wyrażenia – zastosowania, które z czasem zostaje uznane za konwencjonalne, a zatem jest umowne, ale nie dowolne.

Założenia Austina dotyczące konwencji (normatywnej, społecznej, kulturowej), zestawionej z zawsze indywidualną intencją oraz motywacją, mają zapewne związek z ówczesnymi dyskusjami na temat konwencji i konwencjonalizmu⁷⁵. Trzeba podkreślić, że stanowisko konwencjonalizmu jest odrębne od relatywizmu i pozbawione charakterystycznej dla niego arbitralności. Podkreślając rolę konwencji, Austin wprowadza optuje za jej dowolnością i twierdzi, że nie istnieją niepodważalne podstawy do ustalenia jednej właściwej konwencji⁷⁶, uznaje jednak normatywną obowiązywalność określonej konwencji w danej wspólnocie, wśród użytkowników danego języka. Dlatego rozpatruje, na przykład, poszczególne rodzaje czasowników i charakteryzuje ich obowiązywalne aspekty performatywne – możliwości działania określone dzięki regularnym konwencjom ich użycia (inne, między innymi, dla rozkazu i prośby). Trzeba dodać, że w przypadku wyrażen perlokucyjnych (na przykład języka literackiego) szczególnie ważna i dominująca okazuje się rola indywidualnych intencji. Peter F. Strawson w swojej reinterpretacji teorii Austina uznał właśnie intencje za podstawowy aspekt aktów performatywnych w ogóle⁷⁷.

Rozróżnienia te okazują się pomocne, gdy poszukujemy w teorii Austina formalnego i treściowego aspektu wyrażen performatywnych. To, co formalne, zdaje się związane z konwencjami użycia języka jako pewnymi obowiązującymi regułami. Formalizacji można doszukać się również w lokucjach – w wyrażeniach, których skutkiem jest zmiana stanu samego języka, a więc także zmiana konwencji (na przykład składni danego czasownika). Wyrażenia lokucyjne to między innymi zdania metajęzykowe, które odnoszą się zwrotnie do innych wypowiedzi, na przykład wskazują występujące w nich regularności

⁷⁵ Zob. J. Wołęński, *Konwencjonalizm a prawdziwość*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 22(2013) nr 4(88), s. 169-181.

⁷⁶ Należałoby przypomnieć, że rzecznikami konwencjonalizmu, w szczególności konwencji językowych, byli między innymi Rudolf Carnap i Alfred J. Ayer. Austin omawia pokrótce dyskusję Ayera z Carnapem dotyczącą zdań empirycznie sprawdzalnych oraz zdań obserwacyjnych (protokolarnych) (por. J.L. Austin, *Zmysły i przedmioty zmysłowe*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: tenże, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, s. 508-512). Austin wydaje się szczególnie podkreślać rolę konwencji, sprzeciwiając się koncepcji idealizacji jednego porządku zdań, który stanowiłyby niepodważalne oparcie dla wszelkich innych sądów „Pogląd, że istnieje pewien rodzaj czy pewna postać zdań, które jako takie są niepodważalne: i dostarczają dowodów innym zdaniom, jest, jak się wydaje, na tyle rozpowszechniony, że zasługuje na bardziej szczegółowe odparcie. [...] Ale faktycznie ten idealny cel jest całkowicie nieosiągalny. Nie ma i nie może być żadnego rodzaju zdań, których jako takich nie można po ich wypowiedzeniu poprawić czy odwołać” (tamże, s. 512).

⁷⁷ Zob. P.F. Strawson, *Intention and Convention in Speech Acts*, w: „Philosophical Review” 73(1964) nr 4, s. 439-460; tenże, *Truth: A Reconsideration of Austin's Views*, „Philosophical Quarterly” 15(1965) nr 61, s. 289-301.

lub oceniają ich poprawność. Są to zatem, między innymi, wypowiedzi językoznawcze i literaturoznawcze, mające za przedmiot badań język potoczny albo stylistykę literacką. Takie lokucyjne wypowiedzi odnajdujemy również w krytyce literackiej, teatralnej i filmowej Irzykowskiego. Szczególnie ciekawe okazują się jego komentarze do własnej twórczości, na przykład *Uwagi do „Paluby”* (między innymi dotyczące źródeł i powodów wprowadzenia imion bohaterów lub też objaśniające znaczenie słowa „dusza”, w jakim jest ono używane w książce⁷⁸).

Austin nie dokonuje jednak podziału na to, co formalne oraz treściowe w aktach mowy. Można powiedzieć, że wszelkie ściśle językowe warunki posługiwania się mową potoczną, które zwykliśmy uznawać za *w a r u n k i f o r m a l n e*: (1) gramatyczne (w tym składniowe), (2) retoryczne oraz (3) związane z innymi konstrukcyjnymi i konwencjonalnymi regułami (w tym metajęzykowe ustalenia językoznawców) rozpatruje on jako pewne *s p e c y f i c z n e r o d z a j e t r e ś c i*, przede wszystkim treści oddziaływania retorycznego w codziennej komunikacji. Według Austina performatywny charakter języka i aktów mowy uwzględniałyby zatem owe aspekty formalne, ale wraz z ich nieodłącznym, treściowym uwikłaniem. Ujęcie to okazuje się szczególnie ciekawe w odniesieniu do rozwiniętej przez Irzykowskiego koncepcji formy i treści – koncepcji, która została przedstawiona w książce *Walka o treść* (1929), a była zapowiadana już w tomie *Czyn i słowo*.

Irzykowski określał formę – w szczególności formę dzieł artystycznych: literackich, malarskich, filmowych – jako pewną odmianę treści i próbował *o s z a c o w a ć j e j o d d z i a ł y w a n i e n a o d b i o r c ę*, prowadzące do zmiany jego stanu mentalnego, na przykład sposobu przeżywania, ale też zakresu jego wiedzy, zwłaszcza dotyczącej sztuki i literatury, norm stylistycznych i wykonawczych. Punktem wyjścia refleksji Irzykowskiego były ówczesne polemiki między zwolennikami awangardowego formalizmu i silnie skonwencjonalizowanego akademizmu, łączonego z naturalizmem i realizmem w literaturze i malarstwie. Irzykowski uważał, że jednym z powodów poszukiwań formalnych, które nazywał „ucieczką artystów do formy”⁷⁹, była właśnie konwencjonalizacja treści. Dlatego postulował poszukiwania formalne, ale zarazem – podążając za Benedetto Crocem⁸⁰ – odrzucał przeciwstawianie formy i treści: pogląd „jakoby akt estetyczny polegał na dodawaniu formy do treści”⁸¹, podczas gdy forma jest „maską pewnych treści”⁸².

⁷⁸ Por. Irzykowski, *Uwagi do „Paluby”*, s. 404-407.

⁷⁹ T e n ż e, *Walka o treść*, s. 282.

⁸⁰ Por. tamże, s. 94n., 228.

⁸¹ Irzykowski, *Walka o treść*, s. 97.

⁸² Tamże, s. 281.

Zgodnie z założeniami komplikacjonizmu Irzykowski proponował własne – dialektycznie wyważone – stanowisko, które było polemiczne zarówno wobec akademizmu, jak i formalizmu. Krytykował bowiem akademicką konwencjonalizację tematów dzieł i form, które nazywał „automatycznymi”: „Forma automatyczna jest niejako formą zastępczą, surogatem, [...] jest przecenianiem i monumentalizowaniem dzieł przeszłości”⁸³. Traktowanie formy dzieła jako narzędzia silnego oddziaływania na odbiorcę określał jako „efekt formalny”, „fasadę”. Pisał: „Można nazwać fasadą wszystkie pierwsze efekty zewnętrzne, którymi się poeta tymczasem posługuje, aby wciągnąć czytelnika w swój wir, zanim pozyska go środkami głębszymi, płynącymi z samej treści dzieła”⁸⁴. „To jest pewne, że forma jest miejscem, w którym w jakikolwiek sposób załamuje się jednolity prąd uwagi”⁸⁵; oddziaływanie dzieła na odbiorcę, jego – można powiedzieć – performatywność jest zawdzięczana u k s z t a ł t o w a n i u, k o n s t r u k c j i d z i e ł a, pierwiastkowi konstrukcyjnemu, dobrze znanemu z *Pałuby* (choć to „pierwiastek pałubiczny” łączyłby się z nieopanowaną i źródłową aktywnością, z mocą działania i oddziaływania). Równocześnie Irzykowski rozważał pewien „ideał” formy lub też formę „w znaczeniu ideału, do którego w sztuce dążyć należy”⁸⁶, jako wzorzec wykonania dzieła sztuki i wyrazu treści. Takim ideałem byłaby forma niezauważana przez odbiorcę, ponieważ „najlepsza jest taka, która pozwala zapominać o formie”⁸⁷ jako czymś dodanym do treści dzieła, ale równocześnie umożliwia jego oddziaływanie na odbiorcę. Trzeba podkreślić, że Irzykowski rozpatrywał ów ideał w odniesieniu do potocznego pojmowania formy rzemieślniczego wykonania dzieła, a więc formy ujmowanej tradycyjnie „jako naczynie lub obróbka”⁸⁸, nie zaś jako specyficzna treść, którą odbiorca ma rozpoznać.

Formalizm ówczesnych koncepcji estetycznych i programów artystycznych (w tym formizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza, poglądów Leona Chwistka, programów Pierwszej Awangardy) były krytykowane przez Irzykowskiego za niedoceniając kwestii treści i niedostrzeganie, że artyści czynią formę dzieła jego tematem-treścią. Irzykowski w swojej argumentacji wychodził od zestawienia treści i formy jako uzupełniających się elementów, które służyły do opisu i oceny dzieł sztuki, a zatem pojmował treść – za dziewiętnastowiecznym akademizmem – jako temat (w malarstwie i literaturze), przedstawiony w pewnej formie (za pomocą środków wyrazu danej dziedziny sztuki). Jednakże zdaniem autora *Walki o treść* środki wyrazu modyfikują

⁸³ Tamże, s. 227.

⁸⁴ Tamże, s. 196.

⁸⁵ Tamże, s. 195.

⁸⁶ Por. tamże, s. 135.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 136.

treści-tematy, które zależne są od formy, formę zaś trudno jest rozpatrywać autonomicznie, niezależnie od treści⁸⁹ (forma stanowi pojęcie „pomocnicze”⁹⁰). Zarazem wskazywał on zależność formy od treści: „Wszelkie błędy formy – pisał – mają źródło w treści”⁹¹.

Irzykowski polemizował więc z tradycyjnym pojmowaniem tak formy, jak i treści, postulował bowiem wykroczenie poza jej pojmowanie wyłącznie jako „tematu” dzieła. Pisał: „Treść w dotychczasowym znaczeniu wydawała się zbyt często czymś wrogim, skamieniałym, narzuconym. Stąd instynktowa ucieczka artystów do formy”⁹². Być może to inspiracja empiriokrytycyzmem, neokantyzmem bądź fenomenologią (które były mu dobrze znane) pozwoliła Irzykowskiemu ujmować treść dzieła w odniesieniu do treści myślowej jako tego, co przedstawione w dziele i ku czemu de facto kieruje ono uwagę odbiorcy. Traktował formy, czyli konstrukcje (przede wszystkim literackie), powoływane przez konkretnego autora, jako wyraz jego subiektywności, a więc jego treści mentalnych⁹³. Można powiedzieć, że jako t r e ś ć d z i e ł a rozpatrywał on: (1) znaczenia i wartości danej kultury, prezentowane w dziele wprost oraz obecne tam implícite; (2) formę jako konstrukcję dzieła wraz z jego środkami wyrazu (na przykład wersyfikacja w poezji, kolor w malarstwie); (3) „usystematyzowanie” samego procesu twórczego, pomyślane przez autora i znajdujące wyraz w dziele (koncepcja „systemu «od-do»”⁹⁴. W tym ostatnim przypadku byłyby to między innymi „formy wykonania”⁹⁵ jako najbardziej rozpowszechniony sposób pojmowania formy w ogóle. Jak wiadomo, poszukiwania formalne Irzykowskiego dotyczyły dzieł sztuki i innych przedmiotów artystycznych (na przykład filmu), ale także były wynikiem autotematycznego zainteresowania samym procesem twórczym. Irzykowski postulował poszukiwanie nowych form autorskiej ekspresji jako specyficznych treści, które byłyby zarazem ujawniane w dziele – twórca powinien zatem prezentować swoje intencje odbiorcom i równocześnie powoływać nowe artystyczne konwencje. Taka p e r f o r m a t y w n o ś ć i n d y w i d u a l n y c h i n t e n c j i, których skutkiem jest z m i a n a o b o w i ą z u j ą c y c h k o n w e n c j i – według Austina na przykład sposobów wypowiedzania się, formułowania opinii, według Irzykowskiego zaś sposobów tworzenia dzieł artystycznych – okazuje się wspólna ich obu koncepcjom.

⁸⁹ Por. t e n ż e, *Świat pracy a świat emocji*, w: tenże, *Pisma*, cz. 1, s. 411n.

⁹⁰ Tamże, s. 411.

⁹¹ T e n ż e, *Walka o treść*, s. 143.

⁹² Tamże, s. 282.

⁹³ Por. tamże, s. 186.

⁹⁴ Por. t e n ż e, *System „od-do”*, w: tenże, *Pisma*, cz. 8, *Pisma rozproszone*, t. 3, s. 322. W tekście tym Irzykowski omówił podstawowe aspekty i momenty aktu twórczego.

⁹⁵ T e n ż e, *Walka o treść*, s. 216.

Dokonując na nowo określenia formy, Irzykowski wskazywał „różne formy pojęcia formy”⁹⁶. Trzeba zaznaczyć, że jako *r o d z a j e f o r m y* wymieniał nie tylko konstrukcję, ale również „dekompozycję”⁹⁷, formę „antykonstrukcyjną” („chaos, natłoczenie i nieporządek jako forma”⁹⁸) i deformację („Deformacje są przecież również formacją, formą – tylko dokonaną w sposób drastyczny, gwałtowny”⁹⁹). Forma pojmowana na nowo i od nowa „przewycięża banał”¹⁰⁰, ponieważ zarazem umożliwia wprowadzenie nowych treści. Równocześnie Irzykowski rozpatrywał „formy wydedukowane z potrzeb treści”¹⁰¹, między innymi awangardowe „formy *ex post*”¹⁰² (nowe formy wyrazu, które były skutkiem znużenia dotychczasowymi treściami¹⁰³, znużenia – trzeba dodać – artysty, jak i odbiorców dzieła, które interesowało ich w coraz mniejszym stopniu). Pisał: „Zasada transformacji zawiera w sobie również postulat oryginalności. Formą będzie to wszystko, co się wybija ponad formy i sformowania przekazane, zastarzałe, co je przewycięża, a więc na nowo formuje życie jako materiał poetycki”¹⁰⁴.

Jak wiadomo, w przypadku ówczesnej literatury i malarstwa tematy-treści podlegały hierarchizacji, a Irzykowski proponował własną koncepcję hierarchii tematów oraz dwa modele treści: wartościujący i strukturalny. Model wartościujący zawierał hierarchiczny układ treści ze względu na wartości (jak w dziewiętnastowiecznych przykładach hierarchii treści w poezji oraz hierarchizacji tematów literackich i malarskich). Natomiast model strukturalny odbiegał od dotychczasowych propozycji badawczych i zawierał treści pozycjonowane na dwóch osiach: pionowej osi hierarchii wartości i poziomej osi aktualności. Irzykowski proponował ów model, by określić formę w kategoriach treściowych zgodnie z zakładanym „monizmem treści” Pozioma oś aktualności, krzyżująca się z osią hierarchii, dotyczyła aktualnej faktyczności, tego, co poszczególne i przykładowe, nie zaś ogólności ułożonych na pionowej, hierarchicznej osi schematu¹⁰⁵. Jako formę Irzykowski określał treści umiejscowione „peryferyjnie” na osi aktualności, a więc najdalej od osi hierarchii, i trudno poddające się hierarchizacji. Owe „przypadki peryferyjne”

⁹⁶ Tamże, s. 128.

⁹⁷ Por. tamże, s. 216.

⁹⁸ Tamże, s. 172.

⁹⁹ Tamże, s. 249.

¹⁰⁰ Tamże, s. 202.

¹⁰¹ Tamże, s. 200.

¹⁰² Tamże, s. 130.

¹⁰³ Por. tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 199n.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 267n.

treści – „treści poprzeczne”¹⁰⁶ w tym schemacie – dotyczyły zatem ukształtowania samego dzieła, jego formy.

PERFORMATYKA SŁOWA A PERFORMATYKA OBRAZU

Karol Irzykowski wielokrotnie podkreślał skuteczne oddziaływanie słowa wypowiadanego publicznie, szczególnie w teatrze, również wówczas, gdy dyskusje stają się walką, a tematem przedstawienia jest okrucieństwo. W tekście *Dramat jako walka* Irzykowski pisał: „Wszystko, co się dzieje publicznie, ma posmak teatralny”¹⁰⁷, czyli wystawione jest na pokaz i skazane na normatywną ocenę – na aplauz bądź potępienie widzów. Takie ujęcie publicznej sfery jako miejsca oddziaływania, manipulacji, kreowania opinii wykracza już poza performatykę słowa i wymaga odwołań do współcześnie rozwijanej i szeroko pojętej koncepcji performatyki jako dziedziny badań humanistycznych. Jak wiadomo, duża część dorobku publicystycznego oraz teoretycznego Irzykowskiego dotyczyła teatru i dramaturgii oraz kina i obrazu filmowego, bowiem rozważał on także o d d z i a ł y w a n i e z a p o m o c ą g e s t u i i n n y c h p o r z ą d k ó w z n a k o w y c h, przede wszystkim wizualnych (w szczególności obrazu filmowego – w *Dziesiątej muzy*, a także obrazu malarskiego – w *Walce o treść*).

Trzeba podkreślić, że w dorobku Irzykowskiego odnajdujemy – obok jego własnych tez na temat działania słownego i performatywności słowa – refleksję dotyczącą oddziaływania wizualnego, performatywności obrazu filmowego i gestu teatralnego. W *Dziesiątej muzy* (1924) Irzykowski rozpatrywał film jako wizualny kod semiotyczny, autonomiczny wobec języka mówionego i pisma. W kontekście performatywnego oddziaływania na odbiorcę szczególnie ciekawe wydają się jego tezy dotyczące filmu jako rejestracji rzeczywistości (filmu ekstensywnego) oraz filmu artystycznego (intensywnego)¹⁰⁸. Z kolei w *Walce o treść* znajdujemy tezy na temat formowania obrazów wewnętrznych, mentalnych oraz form malarskich rozpatrywanych jako specyficzne treści oddziałujące na odbiorców¹⁰⁹. Można zauważyć, że treści słowne Irzykowski łączył w dużej mierze z oddziaływaniem na sferę mentalną, obraz filmowy zaś, czyli rejestrację rzeczywistości i spotkania człowieka z materią, określał jako zapis działań ludzkich i jednocześnie proponowany odbiorcom wzorzec

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 281.

¹⁰⁷ T e n ż e, *Dramat jako walka*, s. 542.

¹⁰⁸ Por. t e n ż e, *Dziesiąta muza. Zagadnienia estetyczne kina*, Warszawa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1977, s. 236-238.

¹⁰⁹ Szerzej na temat performatywnego oddziaływania formy por. t e n ż e, *Walka o treść*, s. 194n.; na temat performatywnego charakteru obrazu i formy malarskiej por. tamże, s. 232.

postępowania. Posługując się kategoriami performatyki Austina, można powiedzieć, że wedle Irzykowskiego performatywny aspekt słowa jest przede wszystkim perlokucyjny oraz illokucyjny, zaś obrazu filmowego – illokucyjny. Jednakże bardziej szczegółowe rozważania na temat performatywności obrazu filmowego oraz gestu teatralnego byłyby tematem innego już tekstu.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. "Retoryka." In Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*. Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: PWN, 1988.
- . *Metafizyka*. Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Austin, John L. "Jak działać słowami." Translated by Bohdan Chwedeńczuk. In Austin, *Mówienie i poznawanie: Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- . "Zmysły i przedmioty zmysłowe." Translated by Bohdan Chwedeńczuk. In Austin, *Mówienie i poznawanie: Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Bartoszyński, Kazimierz. "Karol Irzykowski: Teoretyk języka poezji; na marginesie książki Henryka Markiewicza pt. 'Czytanie Irzykowskiego' (2011)." In *Teksty Drugie*, nos. 1–2 (133–134) (2012): 319–27.
- Benda, Julien. *Zdrada klerków*. Translated by Marek J. Mosakowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.
- Bergson, Henri. *Śmiech: Esej o komizmie*. Translated by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Butler, Judith. *Walczące słowa: Mowa nienawiści i polityka performatywu*. Translated by Adam Ostolski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Fischer-Lichte, Erika. *Estetyka performatywności*. Translated by Mateusz Borowski and Małgorzata Sugiera. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008.
- Freud, Sigmund. *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*. Translated by Robert Reszke. Sen and Wydawnictwo KR. Warszawa: 1993.
- Irzykowski, Karol. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. *Czyn i słowo: Glossy sceptyka*. "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- . "Dostojny bzik tragiczności." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.

- . "Dramat jako walka." In Irzykowski, *Pisma*. Part 9. *Pisma teatralne*. Vol. 4. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- . "Dwie rewolucje." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- . *Dziesiąta muza: Zagadnienia estetyczne kina*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1977.
- . "Freudyzm i freudyści." In Irzykowski, *Pisma*. Part 8. *Pisma rozproszone*. Vol. 1. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- . "Instrumenty i instytucje klerkowskie." In Irzykowski, *Pisma*. Part 8. *Pisma rozproszone*. Vol. 4. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.
- . "Literatura od wewnątrz." In Irzykowski, *Pisma*. Part 8. *Pisma rozproszone*. Vol. 4. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.
- . "Niezrozumiały." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- . "O perfidii i szantażu." In Irzykowski, *Pisma*. Part 8. *Pisma rozproszone*. Vol. 3. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998–1999.
- . *Pałuba: Sny Marii Dunin*. Edited by Aleksandra Budrecka. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo, 1981.
- . *Pisma*. Part 3. *Słoń wśród porcelany: Studia nad nowszą myślą literacką w Polsce*. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
- . "Rozmyślenia o monologu." In Irzykowski, *Pisma*. Part 9. *Pisma teatralne*. Vol. 4. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- . "Stanisław Brzozowski." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- . "Studio dialogu." In Irzykowski, *Pisma*. Part 9. *Pisma teatralne*. Vol. 4. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- . "System 'od-do'." In Irzykowski, *Pisma*. Part 8. *Pisma rozproszone*. Vol. 3. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998–1999.
- . "Świat pracy a świat emocji." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- . "Walka o treść: Studia z literackiej teorii poznania; 1. Zdobnictwo w poezji. 2. Treść i forma." In Irzykowski, *Pisma*. Part 2. "Walka o treść: Studia z literackiej teorii poznania; 1. Zdobnictwo w poezji. 2. Treść i forma." "Beniaminek: Rzecz

- o *Boyu-Żeleńskim*." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
- . "Wychowanie woli." In Irzykowski, *Pisma*. Part 1. "Czyn i słowo: Glossy sceptyka." "Fryderyk Hebel jako poeta konieczności." "Lemiesz i spada przed sądem publicznym." "Prolegomena do charakterologii." Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Nycz, Ryszard. "Wynajdywanie porządku: Karola Irzykowskiego koncepcje krytyki i literatury." *Pamiętnik Literacki* 83, no. 2 (1992): 83–98.
- Pawłowska-Jądrzyk, Brygida. "Przeciw aforystyczności: Świadomość językowa w *Pałubie* Karola Irzykowskiego." *Teksty Drugie*, no. 6 (71) (2001): 77–94.
- Schechner, Richard. *Performatyka: Wstęp*. Translated by Tomasz Kubikowski. Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, 2006.
- Strawson, Peter F. "Intention and Convention in Speech Acts." In *Philosophical Review* 73, no. 4 (1964): 439–60.
- . "Truth: A Reconsideration of Austin's Views." *Philosophical Quarterly* 15, no. 61 (1965): 289–301.
- Wiedemann, Adam. "Konceptualizm literacki Karola Irzykowskiego: Dziennik, wiersze, dramaty." *Pamiętnik Literacki* 86, no. 4 (1995): 3–27.
- Woleński, Jan. "Konwencjonalizm a prawdziwość." *Przegląd Filozoficzny—Nowa Seria* 22, no. 4 (88): 169–81.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Maria GOŁĘBIEWSKA – Język i działanie. Performatywność słowa według Karola Irzykowskiego

DOI 10.12887/34-2021-2-134-15

Tekst dotyczy zagadnień performatyki, które można wskazać w zróżnicowanym dorobku Karola Irzykowskiego – pisarza, publicysty, krytyka literackiego, teatralnego i filmowego, teoretyka literatury i filmu. Celem tekstu jest analiza tez Irzykowskiego dotyczących działania językowego, które wyprzedzają refleksję Johna L. Austina. Punktem wyjścia analiz jest Austinowska teoria aktów mowy jako performatywnych działań językowych. Ze względów chronologicznych trudno jest przypisywać Irzykowskiemu głoszenie poglądów Austina i stosować termin „performatyka” wprost do wypowiedzi polskiego pisarza. Można jednak odnaleźć zbieżność koncepcji Austina z tezami polskiego pisarza i odsłonić w jego dorobku aspekty performatywne, czyli „performatywność”. Performatywność jako cecha może być przypisywana rozmaitym aktom wypowiedzania się i wyrażania podmiotu, dokonywanym nie tylko w języku, ale także w innych systemach znakowych. Koncepcja Austina pozwala uporządkować wielowątkowy dorobek Irzykowskiego, w szczególności wpisane wń założenia i tezy dotyczące roli języka i innych systemów semiotycznych (ob-

razu malarskiego, filmowego, gestu teatralnego). Irzykowski w zróżnicowany sposób charakteryzuje działanie za pomocą słowa w codziennej komunikacji, w polityce i edukacji, w publicystyce i krytyce, w dramaturgii, prozie i poezji. Jego główny performatywny postulat dotyczył nowatorskiego podejścia do języka przy zachowaniu jego zrozumiałości w codziennym użyciu.

Słowa kluczowe: performatywność, działanie, język, znak, wypowiedanie, wyrażanie

Kontakt: Zespół Filozofii Kultury, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa

E-mail: maria.golebiewska@ifispan.edu.pl

<https://ifispan.pl/members/mgolebieifispan-waw-pl/>

Maria GOŁĘBIEWSKA, On Language and Action: Performativity of the Word, as seen by Karol Irzykowski

DOI 10.12887/34-2021-2-134-15

The article is dedicated to the themes present in the performative theory which may also be found in the diversified works by Karol Irzykowski, writer, journalist, literary, theatre, and film critic, theoretician of literature and film. The aim of the article is to analyze Irzykowski's claims, which preceded John L. Austin's theses related to language considered as action. Due to chronological factors, it would be difficult to ascribe Austin's theories to Irzykowski, and to employ the term 'performative theory' directly to the latter's views. However, it is possible to find a certain convergence of the conceptions of the two discussed authors and to discover performative aspects, i.e., 'performativity' in Irzykowski's works. Performativity is a feature of various acts of utterance and expression performed by the subject using not only language, but also other sign systems. Austin's theory allows to put the multifaceted output of Irzykowski in a certain order and, in particular, identify the premises and theses regarding the role of language and other semiotic systems, such as painting and film imagery, as well as theatrical gestures. Irzykowski provides varied characteristics of actions performed with words in everyday communication, politics and education, journalism and literary criticism, drama, prose, and poetry. His main performative postulate is to adopt an innovative approach to language while preserving its comprehensibility to its everyday users.

Keywords: performativity, action, language, sign, utterance, expression

Contact: Zespół Filozofii Kultury, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa, Poland

E-mail: maria.golebiewska@ifispan.edu.pl

<https://ifispan.pl/members/mgolebieifispan-waw-pl/>

JACEK OSTASZEWSKI

O NARRACJI EPISTEMICZNIE NIEJEDNOZNACZNEJ Niewiarygodność w kinie gier umysłowych

Dyskomfort poznawczy, jakiego doświadcza widz w obliczu narastającej niekoherencji elementów świata przedstawionego i dziwności zachowań protagonisty, popycha go w stronę szukania odpowiedzi na pytanie, na jakiej zasadzie można powiązać przedstawione zdarzenia, tak by złożyły się w spójną całość. Zabiegi dystansacyjne przesuwają uwagę z akcji i zaangażowanych w nią postaci na reguły gry, które rządzą przedstawieniem. Kluczem okazuje się niewiarygodność instancji narracyjnej, do pewnego stopnia zakładana, ujawniona jednak dopiero w zaskakującym finale.

Jednym z najciekawszych zjawisk w kinie przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku były filmy, dla których Thomas Elsaesser proponował nazwę „kino gier umysłowych”¹. Ich wspólny mianownik stanowi złożona i utrudniona forma narracji, której podstawowymi wyznacznikami są: alinearność, epizodyczność i niewiarygodność. W niniejszych rozważaniach zamierzam przedstawić kwestie niewiarygodności narracyjnej jako istotnego chwytu dla konstrukcji filmów gier umysłowych. Funkcja niewiarygodności w tekście filmowym przedstawiona zostanie w jej pragmatycznym aspekcie, a pod rozwagę wzięta będzie również zmiana w sposobach wykorzystywania jej w filmach na przestrzeni ponad dwudziestu ostatnich lat. Uwagi końcowe dotyczyć będą dalszych perspektyw studiów nad problemem niewiarygodności narracyjnej w filmach.

KONCEPCJA NARRATORA NIEWIARYGODNEGO

Koncepcję narratora niewiarygodnego wprowadził do literaturoznawstwa w roku 1961 Wayne Booth, twierdząc, że narrator niewiarygodny stanowi chwyt retoryczny w ramach przedstawiania fikcji. W ujęciu Booth’a narrator jest wiarygodny, kiedy mówi lub działa w zgodzie z normami dzieła (zatem normami autora wpisanego w tekst), pozostaje natomiast niewiarygodny, kiedy

¹ Najważniejsze teksty na ten temat można znaleźć w zredagowanej przez Mirosława Przylipiaka antologii (zob. T. Elsaesser, *Kino – maszyna myślenia. Refleksje nad kinem epoki cyfrowej*, tłum. M. Przylipiak i in., red. M. Przylipiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2018).

sytuacja jest odwrotna. Przy takiej konstrukcji narratora za sprawą ironii pojawia się dystans między autorem wpisanym w tekst a narratorem. Stopniowa utrata zaufania do postaci snującej opowieść zachęca czytelnika do wspólnej z autorem oceny jej postawy. Zmianie ulega tym samym efekt retoryczny dzieła².

Jako pierwszy kwestię niewiarygodności instancji narracyjnej w filmie podjął Seymour Chatman, na przykładzie *Dziennika wiejskiego proboszcza*³ zwracając uwagę na spektakularność chwytu podważenia wypowiedzi narratora spoza kadru (na zasadzie voice-over) przez to, co widzimy na ekranie. Przywołał też przypadek kłamliwej retrospekcji z *Tremy*⁴, do której przyjdzie jeszcze powrócić za chwilę⁵.

W artykule *Narrator niewiarygodny w filmie fabularnym*⁶ zasygnalizowano, że wskazane przez Bootha podstawowe warianty powieściowego narratora niewiarygodnego można odnaleźć w kanonicznych dziełach z historii kina: narratorów kłamliwych w *Laurze*⁷ czy *Rashomonie*⁸, narratora błędnie oceniającego zdarzenia i swoją sytuację w *Zezowatym szczęściu*⁹ i narratora cierpiącego na zaburzenia świadomości w *Gabinecie doktora Caligari*¹⁰.

Propozycja Wayne'a Booth'a spotkała się z dużym odzewem, także krytycznym, dzięki czemu pojawiły się próby doprecyzowania i rozwinięcia koncepcji niewiarygodności w tekstach fikcjonalnych. Zapewne najciekawszą z nich przedstawił w swoich pracach James Phelan. Zauważył on, że narratorzy homodiegetyczni, a więc należący do świata przedstawionego, pełnią trzy role: relacjonującą, interpretującą i oceniającą, które konstytuują trzy osie: faktów–zdarzeń, wiedzy–percepcji i etyki–wartości. Analizując powieść Kazuo Ishiguro *Okruchy dnia*¹¹, Phelan zaproponował typologię sześciu rodzajów niewiarygodności narracyjnej: błędne przedstawianie, błędne interpretowanie, błędne ocenianie, niedoinformowanie, niedointerpretowanie i niedocenianie.

² Por. W.C. Booth, *Rodzaje narracji*, tłum. I. Sieradzki, „Pamiętnik Literacki” 62(1971) nr 1, s. 238n.

³ *Dziennik wiejskiego proboszcza* (*Journal d'un curé de campagne*), 1951, Francja, reż. R. Bresson.

⁴ *Trema* (*Stage Fright*), 1950, USA, reż. A. Hitchcock.

⁵ Por. S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca 1978, s. 235-237; por. też: tenże, *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca 1990, s. 131-136.

⁶ Por. J. Ostaszewski, *Narrator niewiarygodny w filmie fabularnym*, „Kwartalnik Filmowy” 32(2010) nr 71-72, s. 61n.

⁷ *Laura* (*Laura*), 1944, USA, reż. O. Preminger.

⁸ *Rashomon* (*Rashômon*), 1950, Japonia, reż. A. Kurosawa.

⁹ *Zezowate szczęście*, 1960, Polska, reż. A. Munk.

¹⁰ *Gabinet doktora Caligari* (*Das Cabinet des Dr. Caligari*), 1920, Niemcy, reż. R. Wiene.

¹¹ Zob. K. Ishiguro, *Okruchy dnia*, tłum. J. Rybicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.

W istocie chodzi o rozróżnienie trzech ról narratora, z których każda może być obciążona albo błędem, albo nierzetelnością. Idąc dalej, Phelan stwierdził, że narrator może te trzy role wykonywać raz jednocześnie, a innym razem rozdzielnie i naprzemiennie, poszczególne typy niewiarygodności mogą zaś wchodzić w interakcje z innymi, przy czym możliwe jest na przykład wiarygodne relacjonowanie zdarzeń, ale błędna ich interpretacja bądź ocena moralna¹².

Wszystkie te typy nierzetelności narracyjnej występują we wspomnianej już *Tremie* Alfreda Hitchcocka, filmie, który ukazuje najczęściej zapewne przywoływany w literaturze przedmiotu przypadek narratora kłamliwego¹³. Na początku filmu wprowadzona zostaje retrospekcja Johnny'ego (Richard Todd), w której opowiada on zaprzyjaźnionej początkującej aktorce Eve (Jane Wyman) o tym, jak został wpłątany w zbrodnię. Retrospekcja ta wprowadza zarówno bohaterkę, jak i widza w błąd co do charakteru udziału Johnny'ego w morderstwie, o czym przekonujemy się w finale filmu. Okazuje się wówczas, że to Johnny zamordował męża Charlotty Inwood (Marlena Dietrich), a nie ona sama, i że nie jest to jego pierwsza zbrodnia. Chwyt polega na fałszywym użyciu konwencji filmowej, gdy bowiem Johnny inicjuje przejście do retrospekcji, widz, chociaż ulega konwencji i zdaje sobie sprawę z subiektywnej ramy retrospekcji, wydarzenia w niej przedstawione traktuje jako rzeczywisty przebieg wypadków. Tymczasem początkowa retrospekcja w *Tremie* okazuje się nie tylko motywowana subiektywnie, lecz jest w istocie subiektywnym przedstawieniem – obraz filmowy, z założenia werystyczny, przedstawia po prostu kłamstwo Johnny'ego¹⁴.

Ujawnienie kłamstwa w finale filmu nie tylko zaskakuje, lecz może także konfundować widza. Między innymi z tego właśnie powodu Alfred Hitchcock nie był później zadowolony z osiągniętego rezultatu, uznając, że kłamliwa retrospekcja zniweczyła możliwość suspensu: „Zrobiłem w tej historii coś, na co

¹² Por. J. Phelan, M.P. Martin, *The Lessons of „Weymouth”: Homodiegesis, Unreliability, Ethics, and „The Remains of the Day”*, w: *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*, red. D. Herman, Ohio State University Press, Columbus 1999, s. 93-96; por. też: J. Phelan, *Living to Tell about It*, Cornell University Press, Ithaca 2005, s. 49-53; t e n ż e, *Reliable, Unreliable, and Deficient Narration: A Rhetorical Account*, „Narrative Culture” 4(2017) nr 1, s. 98-100. Na temat debaty o niewiarygodności zob. D. Shen, *Unreliability*, *The Living Handbook of Narratology*, <https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/66.html>.

¹³ Por. K. Thompson, *Breaking the Glass Armour: Neoformalist Film Analysis*, Princeton University Press, Princeton 1988, s. 150n.; S. Chatman, *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, s. 131n.; G. Currie, *Image and Mind: Film, Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 267n.

¹⁴ David Bordwell zauważa, że klasyczna retrospekcja jest jedynie subiektywnie motywowana, ale w istocie ma charakter obiektywny (por. D. Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, Routledge, London – New York 2008, s. 162).

nigdy nie powinienem sobie pozwolić... retrospekcję, która była kłamstwem”¹⁵. Interesujące jest, że coś, co wzbudziło niezadowolenie mistrza suspensu, a także ówczesnych widzów, stało się podstawą strategii dezorientowania widza w kinie współczesnym.

KINO GIER UMYSŁOWYCH

Prawdziwy „wysyp” filmów korzystających z narracji niewiarygodnej nastąpił pod koniec ostatniej dekady dwudziestego wieku i w pierwszym dziesięcioleciu wieku dwudziestego pierwszego¹⁶. W filmach takich, jak *Podejrzani*¹⁷, *Gra*¹⁸, *Szósty zmysł*¹⁹, *Podziemny krąg*²⁰, *Memento*²¹, *American Psycho*²², *Piękny umysł*²³, *Donnie Darko*²⁴, *Inni*²⁵ czy *Mechanik*²⁶, widz wprowadzony zostaje w błąd przez nieujawnienie mu subiektywnego statusu przedstawianych zdarzeń. Dopiero w finałowym punkcie zwrotnym coś, co traktowane było jako rzeczywistość, okazuje się rezultatem już nawet nie „subiektywizacji”, lecz przedstawienia wydarzeń z subiektywnej perspektywy postaci, najczęściej cierpiącej wskutek jakiejś „produktywnej patologii”²⁷. Zaburzenia osobowości w postaci schizofrenii, paranoi, amnezji czy też stan post mortem stanowią niezwykle skuteczny sposób motywowania niewiarygodności instancji narracyjnej.

¹⁵ F. Truffaut, *Hitchcock*. Truffaut, tłum. T. Lubelski, Świat Literacki, Izabelin 2005, s. 177; por. też: tamże, s. 178n.

¹⁶ Za najbardziej symptomatyczne dla tego przełomu Mirosław Przylipiak uznaje właśnie filmy łamigłówek (por. M. Przylipiak, *Kino stylu zerowego. Dwadzieścia lat później*, GWP, Sopot 2016, s. 249-276).

¹⁷ *Podejrzani* (*The Usual Suspects*), 1995, USA, reż. B. Singer.

¹⁸ *Gra* (*The Game*), 1997, USA, reż. D. Fincher.

¹⁹ *Szósty zmysł* (*The Sixth Sense*), 1999, USA, reż. M. Night Shyamalan.

²⁰ *Podziemny krąg* (*Fight Club*), 1999, USA, reż. D. Fincher.

²¹ *Memento* (*Memento*), 2000, USA, reż. Ch. Nolan.

²² *American Psycho* (*American Psycho*), 2000, USA–Kanada, reż. M. Harron.

²³ *Piękny umysł* (*A Beautiful Mind*), 2001, USA, reż. R. Howard.

²⁴ *Donnie Darko* (*Donnie Darko*), 2001, USA, reż. R. Kelly.

²⁵ *Inni* (*The Others*, *Los otros*), 2001, Francja–Hiszpania–USA–Włochy, reż. A. Amenábar.

²⁶ *Mechanik* (*The Machinist*), 2004, Hiszpania–Francja–Wielka Brytania–USA, 2004, reż. B. Anderson.

²⁷ Za pomocą terminu „produktywne patologie” Thomas Elsaesser wyjaśnia poznawcze i kulturowe funkcje spełniane przez współczesne opowieści filmowe. O ile diagnoza postawiona przez Elsaessera jest szersza i ma charakter antropologiczny, o tyle w obecnych rozważaniach skupimy się jedynie na narracyjnym wymiarze „produktywnych patologii” (por. T. Elsaesser, *Kino gier umysłowych*, tłum. M. Przylipiak, w: tenże, *Kino – maszyna myślenia*, s. 33-35; tenże, *Sprawstwo, przyczyna, przypadek: jeszcze o filmach gier umysłowych*, tłum. F. Cieślak, M. Przylipiak, w: tenże, *Kino – maszyna myślenia*, s. 207n.).

Strategia ta nieco przypomina typową dla kina modernistycznego taktykę obniżania komunikatywności przekazu i wymuszania na odbiorcy – ze względu na swoistą enigmatyczność formy – większej aktywności poznawczej²⁸. W wymienionych filmach zabieg tego rodzaju polega na zatarciu konwencjonalnych oznak przyjęcia punktu widzenia któregoś z bohaterów i uczynieniu z niego tak zwanego fokalizatora, czyli postaci ogniskującej, z perspektywy której doświadczamy zdarzeń²⁹. Dodatkowo chwyt ten może być maskowany uruchamianiem jeszcze innych schematów oczekiwań odbiorczych. Któryż bowiem widz *Szóstego zmysłu* skłonny jest dać wiarę, że Bruce’a Willisa, odtwórcę roli Johna McClane’a w *Szklanej pułapce*³⁰ (i kolejnych sequelach tego obrazu), da się uśmiercić już w drugiej scenie filmu? Finałowy punkt zwrotny, w którym ujawnione zostaje, że jest on duchem, zdaje się w równej mierze zaskakiwać widzów, jak i samego bohatera. Jest to możliwe właśnie dzięki fokalizacji – w tym konkretnym filmie mającej dodatkowo charakter zmienny (drugim fokalizatorem jest mały Cole Sear (Haley Joel Osment)) i wprowadzonej w sposób niesygnalizowany. Alibi dla tego manewru dezorientującego dostarcza także dość powszechna w kinie współczesnym tendencja do przechodzenia do subiektywizacji (także w formie retrospekcji) bez zaznaczania tego zabiegu czytelną ramą czy sygnalizowania go innymi środkami stylistycznymi.

Filmy współczesne, w których pojawia się niewiarygodność narracyjna, nawiązują do estetycznych rozwiązań kina modernistycznego pod jeszcze jednym względem. Margrethe Bruun Vaage w odniesieniu do tradycji filmów z oddramatyzowaną narracją mówi o chwycie, który skrótowo można nazwać strategią blokowania empatii³¹. Jeśli bowiem dla kina głównego nurtu (klasycznego i postklasycznego) typowe jest wytwarzanie więzi emocjonalnej między widzami a postaciami filmowymi³², to oddramatyzowanie akcji w tra-

²⁸ Na temat podobieństw między modernistycznym kinem artystycznym a współczesnym kinem popularnym zob. A.B. K o v á c s, *Screening Modernism: European Art Cinema, 1950-1980*, University of Chicago Press, Chicago and London 2007; M. C a m p o r a, *Subjective Realist Cinema: From Expressionism to Inception*, Berghahn Books, New York – Oxford 2014; M. K i s s, S. W i l l e m s e n, *Impossible Puzzle Films: A Cognitive Approach to Contemporary Complex Cinema*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017; S. H v e n, *Cinema and Narrative Complexity: Embodying the Fabula*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017.

²⁹ Koncepcję fokalizacji i typologię fokalizatorów wprowadził do narratologii Gérard Genette (por. G. G e n e t t e, *Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch*, tłum. A. Knop, w: tenże, *Die Erzählung*, Wilhelm Fink UTB, Paderborn 2010, s. 121n.).

³⁰ *Szklana pułapka (Die Hard)*, USA, 1988, reż. John McTiernan.

³¹ M.B. V a a g e, *Fiction Film and the Varieties of Empathic Engagement*, „Midwest Studies in Philosophy” 34(2010) nr 1, s. 162-176.

³² Murray Smith uważa na przykład, że warunkiem uczestnictwa w spektaklu filmowym jest zaangażowanie emocjonalne w filmowe postaci, którego podstawę stanowią z jednej strony struktura sympatii z jej funkcjami rozpoznawania, współodczuwania i nastawienia oraz, z drugiej strony,

dycji modernistycznej wspierane jest przez takie rozwiązania stylistyczne, jak na przykład brak muzyki niediegetycznej, zdystansowana praca kamery czy unikanie dynamicznego montażu. „Styl gry jest wyciszony, a w momentach intensywności dramaturgicznej postaci często odwracają się od kamery. [...] Tradycja oddramatyzowania akcji często przedstawia postaci, które są niedostępne – nie tylko dlatego, że niewiele ujawnia się na temat ich stanów psychicznych, ale często również dlatego, że robią rzeczy, które większość ludzi uzna za trudne do zrozumienia”³³. Według Vaage są to środki służące blokowaniu empatii, co nie oznacza jednak całkowitego odcięcia możliwości zrozumienia postaci przez widza, a jedynie przekształca to rozumienie w postawę bardziej refleksyjną³⁴. Utrudniony dostęp do postaci, niejasność ich motywacji bądź też niezdolność do akceptowania ich działań, połączoną z chłodnym dystansem wobec nich, można wskazać nie tylko w analizowanych przez nią obrazach *Emma Zunz*³⁵ i *Café Lumière*³⁶, lecz także w filmach takich, jak *Kieszonkowiec*³⁷, *Noc*³⁸ czy *Jeanne Dielman, Bulwar Handlowy, 1080 Bruksela*³⁹.

Podobną strategię przedstawiania rozpoznać można we wspomnianych filmach, których protagoniści cierpią wskutek „produktywnych” patologii. Niewiarygodność, która skutkuje zwiększeniem dystansu między bohaterem fikcji a jej odbiorcą – na co zwracał uwagę już Wayne Booth – doprowadza do sytuacji, w której odbiór oparty na aktywności poznawczej, a także na symulacji ucieleśnionej, przesuwają się od immersji widza i jego empatycznego zaangażowania w stronę zdystansowanej obserwacji i krytycznej kontroli⁴⁰.

mechanizmy empatii (por. M. Smith, *Zaangażowanie widza w postać*, tłum. J. Mach, w: *Kognitywna teoria filmu. Antologia przekładów*, tłum. J. Mach, A. Helman, J. Ostaszewski i in., red. J. Ostaszewski, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1999, s. 219-223; 232-242).

³³ Vaage, dz. cyt., s. 162, 172 (o ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.O.).

³⁴ Por. tamże, s. 162n., 172-174; por. też: H. Heidbrink, *To Die Right: The Impact of Ludic Forms on the Engagement with Characters*, „Projections” 8(2014), nr 1 s. 72-76.

³⁵ *Emma Zunz* (*Emma Zunz*), 1984, Holandia, reż. P. Delpaut.

³⁶ *Café Lumière* (*Kōhī Jikō*), 2003, Japonia–Taiwan, reż. H. Hsiao-hsien.

³⁷ *Kieszonkowiec* (*Pickpocket*), 1959, Francja, reż. R. Bresson.

³⁸ *Noc* (*La notte*), 1961, Włochy–Francja, reż. M. Antonioni.

³⁹ *Jeanne Dielman, Bulwar Handlowy, 1080 Bruksela* (*Jeanne Dielman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles*), 1975, Belgia, reż. Ch. Akerman.

⁴⁰ Zob. A. Coplan, *Empathic Engagement with Narrative Fictions*, „The Journal of Aesthetic and Art Criticism”, special issue, „Art, Mind, and Cognitive Science” 62(2004) nr 2, s. 141-152; T. Grodal, *Embodied Visions: Evolution, Emotion, Culture and Film*, Oxford University Press, Oxford 2009; V. Gallese, M. Guerra, *Embodying Movies: Embodied Simulation and Film Studies*, „Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image” 3(2012), s. 183-210; M. Smith, „The Pit of Naturalism”: *Neuroscience and the Naturalized Aesthetic of Film*, w: *Cognitive Media Theory*, red. T. Nannicelli, P. Taberham, Routledge, New York – London 2014, s. 27-45; J. Fingerhut, *Embodied Seeing-In, Empathy, and Expansionism*, „Projections” 12(2018) nr 2, s. 28-38.

Rzeczą jasną jest, że blokowanie empatii w filmach modernistycznych służyło przeniesieniu uwagi z „zagadki akcji” na „zagadkę postaci”⁴¹. W pierwszym wypadku widz wciągany był w akcję przez swoje emocjonalne zaangażowanie w losy protagonisty, w wypadku „zagadki postaci” natomiast wyhamowanie zdarzeniowości eksponowało napotykanie przez postaci dylematy, których ambiwalentne i zdystansowane przedstawianie miało prowadzić do ich rozważenia, niekoniecznie zaś do ich rozwiązania. Blokowanie empatii – w rozumieniu Vaage – które można zaobserwować w filmach takich, jak *Pająk*⁴², *Mechanik* czy *Obłąd*⁴³ – wprowadzone zostaje w zupełnie innym celu. Dyskomfort poznawczy, jakiego doświadcza widz w obliczu narastającej niekoherencji elementów świata przedstawionego i dziwności zachowań protagonisty, popycha go w stronę szukania odpowiedzi na pytanie, na jakiej zasadzie można powiązać przedstawione zdarzenia, tak by złożyły się w spójną całość. Zabiegi dystansacyjne przesuwają uwagę z akcji i zaangażowanych w nią postaci na reguły gry, które rządzą przedstawieniem. Kluczem okazuje się niewiarygodność instancji narracyjnej, do pewnego stopnia zakładana, ujawniona jednak dopiero w zaskakującym finale.

FINAŁOWY PUNKT ZWROTNY I TAKTYKA DENARRACJI

Z konstrukcyjnego punktu widzenia finałowy punkt zwrotny polega na tym, że zostają w nim powiązane ze sobą – na zasadzie sprzeczności – dwa punkty konstrukcyjne dzieła: dramaturgiczny i poznawczy. Przy kompozycji trójąktowej w akcie trzecim na dramaturgicznie uzasadniony punkt kulminacyjny opowiadania nałożony zostaje punkt zwrotny w konstruowaniu przez widza hipotez dotyczących rozwoju akcji. Oznacza to, że to, co do tej pory – szczególnie w oparciu o zawiązanie akcji – zostało zasugerowane widzowi jako kanwa opowieści, w momencie rozwiązania akcji zostaje podane w wątpliwość bądź wręcz unieważnione, na rozwiązanie fabuły nałożona zaś zostaje jej rewizja⁴⁴.

Jednym z ciekawszych przykładów jest film *Podejrzani*, w którym finałowy punkt zwrotny nie tylko przedstawia Rogera „Verbala” Kinta (Kevin Spacey)

⁴¹ Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, J. Jakubowski, U. Zbrzeźniak, t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 20-22.

⁴² *Pająk* (*The Spider*), 2002, Kanada – Wielka Brytania, reż. D. Cronenberg.

⁴³ *Obłąd* (*The Jacket*), 2005, USA–Niemcy, reż. J. Maybury.

⁴⁴ Por. F. Liptay, Y. Wolf, *Einleitung. Film und Literatur im Dialog*, w: *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*, red. F. Liptay, Y. Wolf, Edition Text + Kritik, München 2005, s. 14n.

jako zwycięzcę w sporze z agentem Dave'em Kujanem (Chazz Palminteri) o to, czy człowiek taki, jak Dean Keaton (Gabriel Byrne), mógł się zmienić, ale także – a może przede wszystkim – ukazuje możliwości w kreowaniu fikcji. Ujawnienie w zakończeniu filmu, że legendarny przestępca Keyser Söze i „Verbal” to jedna i ta sama osoba, prowadzi do niewiarygodnego paradoksu, niekiedy umykającego widzowi. Skoro bowiem wynikiem przesłuchania „Verbala” jest wyjaśnienie zagadkowych wydarzeń ostatnich sześciu tygodni i ostateczne odkrycie, że to on jest Keyserem Sözem, to co począć z faktem, że agent Kujan odkrywa także, iż większość elementów pojawiających się w opowieści przesłuchiwanego (a więc postaci, miejsc i opisów) znajdowała się na tablicy ściennej za jego plecami, na którą w trakcie przesłuchania patrzył „Verbal”? Kluczowe elementy, na których widz opiera rekonstrukcję historii, zostały właśnie zdemaskowane jako kłamstwa „Verbala”. Im bardziej widz będzie próbował cofać się w czasie, próbując oddzielić prawdę od fałszu, na tym większe trudności natrafi. Jeśli bowiem „Verbal” jest Keyserem Sözem, to opowiedziana właśnie przez „Verbala” historia o Keatonie i Keyserze nigdy się nie wydarzyła.

Podobnie jest w *Pokucie*⁴⁵, w której w finałowym punkcie zwrotnym melodramatyczna historia wojenna okazuje się zmyślona i pełni funkcję zadośćuczynienia za krzywdy wyrządzone w dzieciństwie przez pisarkę Briony Tallin (Saoirse Ronan, Romola Garai, Vanessa Redgrave).

W odniesieniu do tradycji literackiej późnego modernizmu i postmodernizmu Brian Richardson zaproponował kategorię denarracji (ang. denarration), swoistego „odpowiedzenia”. Jest to to strategia będąca „rodzajem negacji narracyjnej, w której narrator zaprzecza istotnym aspektom swojej narracji, wcześniej przedstawionym jako dane [...] denarracja jest również częścią większego rodzaju poważnej rozgrywki między afirmacją a zaprzeczeniem tożsamości – indywidualnej, ontologicznej, epistemologicznej lub referencyjnej – i takiej, która stale potwierdza zarówno transformującą, jak i destrukcyjną siłę języka narracji”⁴⁶. W rezultacie „w dziele, w którym pojawia się denarracja, świat opowieści jest zmieniany lub negowany, a następnie przerabiany”⁴⁷. Można zatem powiedzieć, że posłużenie się niewiarygodną instancją narracyj-

⁴⁵ *Pokuta (Atonement)*, 2007, Francja – Wielka Brytania, reż. J. Wright.

⁴⁶ B. Richardson, *Denarration in Fiction: Erasing the Story in Beckett and Others*, „Narrative” 9(2001) nr 2, s. 168-173.

⁴⁷ T e n z e, *Some Antinomies of Narrative Temporality: A Response to Dan Shen*, „Narrative” 11(2003) nr 2, s. 235. Koncepcję denarracji wprowadzali do narratologii filmoznawczej liczni badacze (zob. np. T. G h o s a l, *Unprojections, or, Worlds Under Erasure in Contemporary Hollywood Cinema*, „Media-N: Journal of the New Media Caucus” 11(2015) nr 1, s. 75-81; por. też: K i s s, W i l l e m s e n, dz. cyt., s. 72-80; B. S z c z e k a ł a, *Mind-game films. Gry z narracją i widzom*, NCKF, Łódź 2018, s. 105-111).

na uruchamia mechanizm denarracji, którego potencjał wiąże się z działaniem sił destrukcyjnych w przestrzeni konstruowania opowiadania.

Jeśli spojrzeć na problem z perspektywy estetyczno-pragmatycznej, to splecenie ze sobą dwóch skrajnie odmiennych, by nie powiedzieć sprzecznych gestów – zakończenia i inauguracji, narracji i denarracji, konstruowania i aktu destrukcji – to, nawiązując do uwag Wayne’a Booth’a, działanie niewiarygodności można rozpatrywać jako ironiczną praktykę dyskursywną, która stanowi formę ironii narracyjnej. Podważenie w zakończeniu przesłanek, na których odbiorca budował oczekiwania co do rozwiązania intrygi, staje się bowiem dla niego zaproszeniem do reinterpretacji przedstawionej historii.

Na poziomie komunikacyjnym działanie ironii polega wszak na zawarciu w jednym komunikacie dwóch przekazów: dosłownego i ukrytego, będącego przeciwieństwem przekazu bezpośredniego. Jak wyjaśnia Umberto Eco: „Ironia polega na mówieniu nie przeciwieństwa prawdy, ale przeciwieństwa tego, co, jak się przypuszcza, interlokutor uważa za prawdę. Jest ironią określenie osoby głupiej jako bardzo inteligentnej, ale tylko wtedy, kiedy odbiorca wie, że jest ona głupia. Jeśli tego nie wie, ironia nie zostanie zrozumiana i dostarczymy jedynie fałszywej informacji. A zatem, kiedy odbiorca nie jest świadomy gry, ironia [...] staje się po prostu kłamstwem”⁴⁸.

Działanie ironii w opowiadaniu polegałoby na tym, że widz traktuje dostrzeganą niezgodność bądź sprzeczność między elementami fabuły nie jako błąd, lecz jako wskazówkę do poszukiwania takiego rozwiązania alternatywnego, które umożliwi znalezienie spójnej interpretacji przedstawianej historii. Zakłada przy tym – w typowy dla ironii sposób – że za bezpośrednio przedstawianą przez narratora niewiarygodnego wersją znajduje się ukryta intencja nadrzędnej instancji wewnątrztekstowej, bez względu na to, czy – za Wayne’em Boothem – nazwiemy ją autorem implikowanym czy też – za Seymourem Chatmanem – narratorem kinematograficznym⁴⁹.

Ironia narracyjna prowadzi do przyjemności rozwiązania zagadki związanej z poukładaniem elementów opowiadania tak, by zaczęły do siebie pasować, i do czerpania satysfakcji z przynależności do wtajemniczonych w grę, którą za plecami narratora niewiarygodnego prowadzi z krytycznym widzem autor implikowany. Jak zauważa bowiem Booth, narracja niewiarygodna tworzy między autorem dzieła a odbiorcą relację sekretnej wspólnoty, poczucie wtajemniczenia i zмовy, a przede wszystkim współpracy: „Ileż autor przekazuje czytelnikowi niewypowiedzianą kwestię, stwarza poczucie zмовy

⁴⁸ U. E c o, *Ironia intertekstualna i poziomy lektury*, w: tenże, *O literaturze*, tłum. J. Ugniewska, Muza, Warszawa 2003, s. 217.

⁴⁹ Por. C h a t m a n, *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, s. 132-136; W. C. B o o t h, *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1961, s. 157n.

przeciwko wszystkim tym, którzy tej kwestii nie pojmują, czy to w opowiadaniu, czy poza nim. Ironia jest więc zawsze po części narzędziem wykluczania, jak i włączania, a ci, którzy są włączeni, ci, którzy posiadają niezbędne informacje, by pojąć ironię, nie mogą nie czerpać przynajmniej częściowej przyjemności z poczucia, że inni są wykluczeni. W ironii, którą się zajmujemy, sam mówiący jest celem praktyki ironizowania. Autor i czytelnik w tajemnicy przed mówcą uzgadniają za jego plecami standard, według którego ma on zostać uznany za niedoskonałego⁵⁰.

I tak na przykład w przypadku filmu *Memento* widz na podstawowym, bezpośrednim poziomie odbioru – na podstawie relacji Leonarda Shelby’ego (Guy Pearce) – może rozumieć przedstawione zdarzenia jako historię człowieka, który w wyniku napadu na dom stracił żonę, sam zaś doznał silnego urazu głowy i cierpi na zanik pamięci krótkotrwałej, a jedynym jego pragnieniem jest zemsta za śmierć ukochanej osoby i za swoje kalectwo. Manipulowany przez cyniczne osoby, popełnia kolejne zbrodnie, które wydają się nie mieć końca wobec jego braku zdolności do zapamiętywania nowych rzeczy, a więc i tego, że być może osiągnął już swój cel. Równocześnie jednak w widzu narasta sceptycyzm co do rewelacji Leonarda, wynikający chociażby z początkowej deklaracji protagonisty, który stwierdza, że jedyną rzeczą, którą pamięta po wypadku, jest to, że niczego nie zapamiętuje. Nieufność zaś kulminuje w momencie, gdy skorumpowany policjant Teddy (Joe Pantoliano) ujawnia, że ciągle wspomniany przez Leonarda Sammy Jankis (Stephen Tobolowsky) nigdy nie miał żony, do śmierci której rzekomo miał się przyczynić, przedawkowując jej insulinę. Na cukrzycę cierpiała natomiast żona Leonarda. Teddy twierdzi także, że Leonard dokonał już zemsty, ale o tym nie pamięta. Zapętlona konstrukcja czasu wręcz manifestacyjnie zaprasza do „odpowiedzenia” historii Leonarda.

W ramach reinterpretacji bezpośredniego odczytania historii widz może dojść do wniosku, że źródłem traumy Leonarda nie jest to, że był on świadkiem zabójstwa żony, lecz fakt, że sam go dokonał. Sygnalizowałyby to między innymi poszlaki w postaci spalenia jej rzeczy czy też jego wspomnień sprzed „zdarzenia”, w których jej zachowania nieustannie go irytują. W tym świetle opowieść o przypadku Sammy’ego, podobnym do jego własnego, pełni funkcję wspomnienia maskującego jego traumę, która nie jest w filmie do końca wyjaśniona, sama zaś amnezja następcza, na którą tak naprawdę cierpi Leonard, nie jest spowodowana traumą ofiary, lecz traumą sprawcy⁵¹.

⁵⁰ Booth, *The Rhetoric of Fiction*, s. 304.

⁵¹ Por. T. E l s a e s s e r, *Was wäre, wenn du schon tot bist? Vom „postmodernen” zum „post-mortem”-Kino am Beispiel von Christophers Nolans „Memento”*, w: *ZeitSprünge. Wie Filme Geschichte(n) erzählen*, red. Ch. Ruffert, I. Schenk, K.H. Schmid, A. Tews, Fischer & Bertz, Ber-

Mamy tutaj do czynienia, po pierwsze, z ironią sytuacyjną na miarę mitu o Edypie – Leonard, stając się śledczym, nieustannie wpada na ślady, które sam pozostawił, ale przypisuje je innym, uważając ich za odpowiedzialnych za jego własne czyny: to on pozostawia naboje na siedzeniu w czerwonym pickapie, to on bije Natalie, to on – w końcu – zabija Johnny’ego G., a właściwie kolejnych Johnnych G. (Ta logika wnioskowania ostatecznie wiedzie do potwierdzenia hipotezy, że Leonard jest zabójcą swojej żony). Po drugie, mamy do czynienia z ironią narracyjną, w ramach której Leonard cierpiący skutek „produktywnej patologii” staje się stawką w grze, a właściwie w dyskretnym porozumieniu między widzem sceptycznym a autorem implikowanym⁵².

FILMY PUZZLE A FILMY GIER UMYSŁOWYCH

Memento jest właściwie przypadkiem prototypowym dla złożonych opowiadań filmowych, w których niewiarygodność powiązana jest z alinearnością akcji. W tradycji narratologicznej – za sprawą prac Davida Bordwella⁵³, Elliota Panka⁵⁴, Warrena Bucklanda⁵⁵ i Marii Poulaki⁵⁶ – przyjęło się je określać jako filmy-puzzle (ang. puzzle films). Warren Buckland zauważa: „Typowa dla filmów-puzzle fabuła jest skomplikowana w tym sensie, że ich układ wydarzeń jest nie tylko złożony, ale skomplikowany i kłopotliwy; wydarzenia nie są po

lin 2004, s. 119n.; J. Ostaszewski, *W pętli zapomnienia – analiza narracyjna filmu „Memento” Christophera Nolana*, w: *Psychologiczne aspekty komunikacji audiowizualnej*, red. P. Francuz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 145-151.

⁵² David Bordwell, podobnie jak Umberto Eco, posługuje się rozróżnieniem widza ufego i widza sceptycznego, traktując te konstrukty jako skrajne modele hipotez interpretacyjnych tekstu. W myśl tego podziału widz ufny zanurza się bezkrytycznie w świecie fikcji, poddając się bezwolnie marszrucie narzucanej przez konwencję przedstawiania i schematy akcji, widz sceptyczny natomiast wykazuje dystans wobec spektaklu i, mając świadomość form przedstawiania, dokonuje estetycznej oceny dzieła, a także – niejako w imieniu widza ufego – śledzi działania twórców. Ponadto, w odróżnieniu od widza ufego, nie upraszcza struktur przedstawienia, lecz uwzględnia ambiwalencję wskazówek, co może prowadzić na przykład do utrzymywania w polu uwagi alternatywnych hipotez odnośnie do rozwoju intrygi (por. D. Bordwell, *Procesy poznawcze a rozumienie. Widzenie i zapominanie w „Mildred Pierce”*, tłum. J. Ostaszewski, „Kwartalnik Filmowy” 17(1995) nr 11(71), s. 28n.; por. też: U. Eco, *Innowacja i powtórzenie: pomiędzy modernistyczną i postmodernistyczną estetyką*, tłum. T. Rutkowska, „Przekazy i Opinie” 1990, nr 1-2, s. 26).

⁵³ Por. D. Bordwell, *The Way Hollywood Tells It: Story and Style in Modern Movies*, University of California Press, Berkeley 2006, s. 80-82.

⁵⁴ Zob. E. Pank, *The Poet and the Detective: Defining the Psychological Puzzle Film*, „Film Criticism” 32(2006) nr 1-2, s. 62-88.

⁵⁵ Por. W. Buckland, *Introduction: Puzzle Plots*, w: *Puzzle Films: Complex Storytelling in Contemporary Cinema*, red. W. Buckland, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford 2009, s. 3-6.

⁵⁶ Por. M. Poulaki, *Puzzled Hollywood and the Return of Complex Films*, w: *Hollywood Puzzle Films*, red. W. Buckland, Routledge, New York – London 2014, s. 36-40.

prostu splecione, lecz *splątane*”⁵⁷. I dalej wyjaśnia: „Filmy puzzle wykorzystują alinearność, pętle czasowe i fragmentaryczną czasoprzestrzeń. Filmy te zacierają granice między różnymi poziomami rzeczywistości, są pełne luk, oszustw, struktur labiryntowych, niejednoznaczności i jawnych zbiegów okoliczności. Zaludniają je postacie, które cierpią na schizofrenię, tracą pamięć, są narratorami niewiarygodnymi lub nie żyją (z czego ani my, ani one same nie zdają sobie sprawy). Ostatecznie złożoność filmów-puzzli działa na dwóch poziomach: opowiadania i narracji. To zaś dodatkowo podkreśla skomplikowanie *procesu opowiadania* (fabuły, narracji) zarówno prostej, jak i złożonej *historii* (opowiadania)”⁵⁸.

Z kolei Thomas Elsaesser zaproponował termin „filmy gier umysłowych” (ang. *mind-game films*), definiując to zjawisko z perspektywy antropologicznej: „Filmy gier umysłowych można traktować jako przejaw «kryzysu» w relacjach między widzem a filmem w tym sensie, że tradycyjne «zawieszenie niewiary», klasyczne pozycjonowanie widza jako «voyeura», «świadka», «obserwatora» i związane z tym filmowe reżimy czy techniki (punkt widzenia, «suture», narracja wszechwiedząca / subiektywna, przezroczystość z punktu widzenia «muchy na ścianie», *mise-en-scène* długich ujęć / głębi ostrości) nie wydają się już odpowiadać pożądanym przez nas, a poniekąd również prowokowanym przez same filmy sposobem kontaktu z nimi”⁵⁹. W kolejnym eseju rozwinął tę koncepcję: „Słowo «puzzle» czy «łamigłówki» zakłada, że celowo stworzono luki, brakujące fragmenty, zaskakujące tajemnice, aby widz następnie wypełnił cały obrazek, rozpoznał ukryty wzór, rozwiązał zadanie. Innymi słowy jako pewnik przyjmuje się to, co tak naprawdę może być stawką w grze, a mianowicie że chodzi o zagadkę, która ma jakieś pewne rozwiązanie. Tymczasem może przecież być tak, że dany film przedstawia dylemat, który nie ma żadnego rozwiązania i który może być jedynie przedmiotem namysłu. Rozwiązywanie zagadek jest zupełnie innym zadaniem poznawczym niż rozwiązywanie dylematów”⁶⁰.

Zdarza się, że nazwy „puzzle films” i „mind-game films” traktowane są synonimicznie, jako alternatywne określenia tego samego zjawiska. Podążając jednak za myślą Thomasa Elsaessera, należałoby raczej uznać, że mamy tutaj do czynienia z dwiema różnymi klasami czy też odmianami filmów, w których niewiarygodność – i inne sposoby komplikowania opowiadania – służą do osiągania różnego stopnia otwartości kompozycyjnej. Wahaniu podlega także

⁵⁷ Buckland, dz. cyt., s. 3.

⁵⁸ Tamże, s. 6.

⁵⁹ Elsaesser, *Kino gier umysłowych*, s. 32.

⁶⁰ Tenże, *Sprawstwo, przyczyna, przypadek: jeszcze o filmach gier umysłowych*, s. 200.

wywoływanie w odbiorze uczucia immersji i satysfakcji odbiorczej jako przeciwności dyskomfortu emocjonalnego i niepewności poznawczej.

Wydaje się, że w kierunku podobnym jak Thomas Elsaesser prowadzą swoje rozważania Miklós Kiss i Steven Willemsen, nie decydując się jednak na odejście od terminu „filmy-puzzle”. Piszą oni: „Różne typy złożonych filmów wytwarzają w widzach puzzle poznawcze różnych rodzajów i o różnych stopniach trudności, co prowadzi do różnych efektów i doświadczeń oglądania”⁶¹. Rozróżniają oni filmy-puzzle, które są dezorientujące, niemniej jednak po wielokrotnym obejrzeniu „rozwiązywalne” oraz – zgodnie z tytułem ich książki „niemożliwe filmy puzzle”⁶². „Filmy te – poprzez zawieszenie linearności i przyczynowości narracyjnej lub uczynienie ich problematycznymi, skomplikowanie struktur narracyjnych, zakłócanie ich pojedynczej diegezy i niezmiennej rzeczywistości, stosowanie zaskakujących metaleps, dostarczanie niedostatecznej lub nadmiernej stymulacji scenariuszy diegetycznych, przedstawianie sprzeczności logicznych lub dezorientujących niewiarygodności – strategicznie utrudniają widzom racjonalny wysiłek nadawania znaczeń, mając na celu złożoność doświadczenia”⁶³.

Jako przykład typowy dla logiki filmów-puzzli można przywołać obraz *Kocha... nie kocha!*⁶⁴. Historia potajemnego romansu studentki Akademii Sztuk Pięknych z paryskim kardiologiem została podzielona na dwie części. W pierwszej z nich fokalizatorką jest szaleńczo zakochana Angelique, którą gra Audrey Tatou, co narzuca skojarzenie z zagrana przez nią wcześniej rolą tytułową w *Amelii*⁶⁵. Sugerowany w ekspozycji ton komedii romantycznej szybko okazuje się mylnym tropem. Bohaterka zostaje wykorzystana i porzucona przez żonatego lekarza, a gdy próbuje walczyć o ukochanego, doprowadza do katastrofy. W części drugiej fokalizatorem jest przedmiot adoracji Angelique, cieszący się uznaniem doktor Loic (Samuel Le Bihan). Przedstawienie zdarzeń z alternatywnej perspektywy ujawnia, że cierpiąca na zaburzenia psychiczne Angelique fantazjuje na temat rzekomego romansu z lekarzem, którego zna tylko z widzenia. Przedstawienie sekwencji tych samych zdarzeń przy ich odmiennym ogniskowaniu okazuje się denarracją w sensie dosłownym, na zasadzie zanegowania pierwszej wersji zdarzeń. Zręcznie sugerowana za pomocą kadrowania i montażu, skrywana bliskość postaci zostaje w drugiej części, scena po scenie, zdemaskowana jako urojenia protagonistki. Finalnie wszystkie kawałki układanki doskonale do siebie pasują.

⁶¹ Kiss, Willemsen, dz. cyt., s. 183.

⁶² Tamże, s. 52.

⁶³ Tamże, s. 56.

⁶⁴ *Kocha... nie kocha! (À la folie... pas du tout)*, 2002, Francja, reż. L. Colombani.

⁶⁵ *Amelia (Le fabuleux destin d'Amélie Poulain)*, 2001, Francja, reż. J.P. Jeunet.

W filmie *Zostań*⁶⁶ podobnie mamy do czynienia z manipulowaniem horyzontem poinformowania i opóźnionym ujawnieniem rodzaju subiektywizacji występującej w opowiadaniu. W otwarciu filmu w dość niejednoznaczny sposób przedstawiony zostaje wypadek drogowy na moście Brooklyńskim. W równie zagadkowy sposób płynnie przechodzimy od twarzy Henry’ego Lethama (Ryan Gosling), który siedzi na moście, do twarzy budzącego się ze snu doktora Sama Foster (Ewan McGregor). Następnie śledzimy rozwijający się wątek prób udzielenia pomocy psychiatrycznej Henry’emu przez doktora Foster. Od zawiązania akcji fokalizatorem zdaje się być właśnie Sam Foster. To z jego perspektywy śledzimy próby zapobieżenia samobójstwu Henry’ego, które zaplanował on popełnić za trzy dni na moście Brooklyńskim. Gdy dochodzi do niego w klimaksie, okazuje się, że cała historia była wizją umierającego Henry’ego. Sam i Lila (Naomi Watts), którzy w wizji Henry’ego są parą, okazują się przypadkowymi świadkami wypadku, próbującymi udzielić rannemu pierwszej pomocy, stąd tytułowe: „zostań ze mną”. Pomimo pewnej ambiwalencji i nielogiczności zdarzeń fabuły elementy układanki zaczynają do siebie pasować. Jednak możliwość „odpowiedzenia” historii zostaje zablokowana przez wybrzmienie. Doktor Sam Foster zaprasza w nim na kawę pomagającą mu przy Henrym pielęgniarkę Lilę. Wejściu w jego subiektywną perspektywę towarzyszą reminiscencje z wizji Henry’ego. Ponieważ w całym filmie sygnalizowane było przenikanie się tożsamości Sama i Henry’ego, chwyt ten blokuje możliwość zintegrowania całości w spójną historię. Za sprawą manipulacji perspektywami fokalizatorów zamiast pasujących do siebie elementów u k ł a d a n k i otrzymujemy g r ę u m y ś l o w ą z nierozstrzygalnymi dylematami lub – jak wolą Kiss i Willemsen – n i e m o ż l i w e p u z z l e f i l m o w e. Omówiony prosty przykład pokazuje potencjał estetyczny niewiarygodności narracyjnej w konstruowaniu tego typu złożonych opowiadań.

NIEWIARYGODNOŚĆ OD EKSCESU DO POWSZECHNOŚCI

Z perspektywy ponad dwudziestoletniej tradycji niewiarygodności narracyjnej można mówić o zmianie jej statusu estetycznego. Jeśli bowiem przeanalizować pierwszą falę tego rodzaju filmów z końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku, to okazuje się, że w obrazach tych niewiarygodność funkcjonowała jako chwyt uniezwykły, który – na zasadzie gry z oczekiwaniami widza – ujawniany był przeważnie dopiero w finale, w sposób demonstracyjny. Gdy w klimaksie *Szóstego zmysłu* widz wraz z protagonistą,

⁶⁶ *Zostań (Stay)*, 2005, USA, reż. M. Forster.

doktorem Malcolmem Crowe'em, przeżywa zaskoczenie na wieść, że jest on duchem, musi poddać rewizji rozwój zdarzeń, począwszy od fatalnego postrzału bohatera przez byłego pacjenta Vincenta Graya (Donnie Wahlberg), wydarzenia, do którego doszło w scenie otwierającej film. Skonfundowany widz ogląda film po raz drugi, by zrozumieć, w jaki sposób dał się wprowadzić w błąd, i przekonać się, czy wszystkie elementy opowiadania, które uprzednio pasowały do hipotezy, że doktor Crowe przeżył ciężki postrzał, będą teraz pasować do wniosków wynikających z rozwiązania opowiadania, w którym Crowe zmarł i już jako duch zajmuje się przypadkiem Cole'a Seara, zbliżonym do nierozwiązanych problemów Vincenta. Począwszy od tej sceny, można śledzić sukcesywne podtrzymywanie wiary widza naiwnego w funkcjonowanie doktora Crowe'a w świecie żywych i nieufności widza sceptycznego wobec takiej możliwości, kolejne zdarzenia będą zaś miały odmienny sens w przypadku obu tych skrajnie różnych trybów odbioru⁶⁷. Scena wspólnego oczekiwania matki (Toni Collette) i doktora Crowe'a na powrót Cole'a ze szkoły za sprawą inscenizacji sugerującej, że toczyła się między nimi rozmowa na temat problemów chłopca, okazuje się sceną, w której na chłopca czeka wyłącznie matka. Z kolei kolacja z żoną z okazji rocznicy ślubu, na której Anna wydaje się ignorować Malcolma i jego przeprosiny, rozdrażniona faktem, że się spóźnił i że całkowicie poświęca się pracy kosztem życia prywatnego, okazuje się – w ramach denarracji – samotną celebracją żałoby po stracie ukochanego męża. Podobnie sprawy się mają w przypadku ostentacyjnego ujawnienia niewiarygodności w filmach takich, jak *Podziemny krąg*, *American Psycho* czy *Piękny umysł*.

W ostatniej dekadzie można natomiast zaobserwować upowszechnienie i konwencjonalizację narracji niewiarygodnej. Nie stanowi już ona chwytu uniezwykłego, działającego na zasadzie zaskoczenia, lecz funkcjonuje jako jedno z możliwych rozwiązań narracyjnych. Potwierdzają to zarówno produkcje filmowe ostatnich lat, takie jak *Brud*⁶⁸, *Panna Meadows*⁶⁹ czy *Dziewczyna z pociągu*⁷⁰, jak i produkcje telewizyjne, na przykład seriale amerykańskie: *Zagubieni*⁷¹ i *Westworld*⁷², serial duńsko-szwedzki *Most nad Sundem* (sezon 3)⁷³ czy polski serial *Kruk. Szepty słychać po zmroku*⁷⁴. Nowym zjawi-

⁶⁷ Por. przypis 46.

⁶⁸ *Brud (Filth)*, 2013, Wielka Brytania, reż. J.S. Baird.

⁶⁹ *Panna Meadows (Miss Meadows)*, 2014, USA, reż. K.L. Hopkins.

⁷⁰ *Dziewczyna z pociągu (The Girl on the Train)*, 2016, USA, reż. T. Taylor.

⁷¹ *Zagubieni (Lost)*, 2004-2010, Bad Robot Productions – Touchstone Television – ABC Studios.

⁷² *Westworld (Westworld)*, 2016-2017, HBO Entertainment – Kilter Films – Bad Robot Productions – Jerry Weintraub Productions – Warner Bros. Television.

⁷³ *Most nad Sundem (Bron / Broen)*, sezon 3, 2015, Filmlance International AB – Nimbus Film Productions – Sveriges Television.

⁷⁴ *Kruk. Szepty słychać po zmroku*, 2018, Canal+ Polska – ITI Neovision – Opus TV.

skiem we współczesnych produkcjach jest funkcjonowanie niewiarygodności nie jako ostentacyjnego ekscesu, który w finałowym punkcie zwrotnym zmusza do denarracji historii przedstawionej w filmie, lecz jako obecności rozproszonej i dyskretniej.

Symptomatyczne w tym aspekcie są dokonania Christophera Nolana, twórcy filmów wręcz kanonicznych dla kina gier umysłowych, jak wspomniane już *Memento* czy *Prestiż*⁷⁵. *Incepcję*⁷⁶ można właściwie traktować jako meta-opowiadanie na temat niewiarygodności. Powszechność niewiarygodności sprawia, że przestaje już ona funkcjonować jako chwyt kompozycyjny, służący organizowaniu gry z oczekiwaniami widza i dramatyzacji, lecz okazuje się powszechną normalnością, w swym rozproszeniu pozbawioną wyjątkowości.

Kanwę dla sensacyjnej akcji stanowi włamanie; nie jest to jednak włamanie do jakiegoś banku, jak w typowym heist movie, lecz włamanie do czyjegoś umysłu. Motywem organizującym opowiadanie – dzięki tematowi dostania się do czyjegoś umysłu po to, by zmienić sposób myślenia tej osoby przez zaszczepienie w jej umyśle jakiejś idei – jest właśnie potencjał kreacyjny niewiarygodności. Wprawdzie wyjaśnienia deklarowane przez uczestników włamania do umysłu dziedzica fortuny Roberta Fischera (Cilian Murphy) dają podstawę do śledzenia fabuły, sam pomysł implementacji idei w cudzym umyśle poprzez wejście w jego sen wymaga jednak od widza zawieszenia niewiary w stopniu ekstremalnym. Koncepcja wielu poziomów snu o zróżnicowanym chronotopie, przeskakiwanie na kolejne poziomy podświadomości, konstrukcja wielu światów o zróżnicowanym statusie realności pozostawia widza w stanie niepewności, aż do finału, w którym totem mający gwarantować, że jesteśmy w świecie realnym, a nie we śnie, ostatecznie nie potwierdza statusu realności upragnionego spotkania Cobba (Leonardo DiCaprio) z jego dziećmi. W tym filmie praktycznie wszyscy są kłamcami, a na kolejnych poziomach snu mamy do czynienia z projekcjami, które obsesyjnie nawiązują do problemów osobowościowych postaci zaangażowanych w akcję. Każda wizja rzeczywistości może zostać podważona przez ujawnienie jej statusu kolejnego poziomu snu. Tym samym w filmie Christophera Nolana inscenizowana jest diagnoza, jaką swego czasu filmowej niewiarygodności postawił Rony Bläß, uznając, że jest ona środkiem do wprowadzenia sceptycyzmu epistemologicznego czy też jego nośnikiem. Wprowadzenie do tkanki fikcji narratora niewiarygodnego oznacza zakwestionowanie statusu przedstawianej właśnie rzeczywistości i postawienie pytań o istnienie rzeczywistości obiektywnej

⁷⁵ *Prestiż* (*The Prestige*), 2006, USA – Wielka Brytania, reż. Ch. Nolan.

⁷⁶ *Incepcja* (*Inception*), 2010, USA, reż. Ch. Nolan.

i o możliwość dotarcia do prawdy o niej⁷⁷. W filmach takich, jak *Podejrzani*, *Otwórz oczy*⁷⁸, *Podziemny krąg*, *Memento* czy *Obłąd*, nawet finał nie przynosi rozstrzygnięcia przewyżającego współistnienie światów możliwych czy też relatywizm przynależnych do nich prawd „lokalnych”. Zawsze jednak w filmach tych kryzys tożsamości przedstawiany jest na zasadzie subiektywnej perspektywy narratora bądź fokalizatora. W *Incepcji* brak rozstrzygnięcia ma status obiektywny – zanim wirujący totem będzie miał szansę się wywrócić, następuje finałowe cięcie.

Jak zauważa Thomas Elsaesser: „*Incepcja* jest filmem o grach umysłowych nie tylko dlatego, że jest alegorią gry umysłowej: wyrafinowanej manipulacji poczuciem rzeczywistości u widza, jego orientacją w przestrzeni i czasie, poprzez akt testowania jego zdolności do rozumienia opowiadania w próbie podążania za intrygą”⁷⁹.

NIEMIARYGODNOŚĆ ROZPROSZONA

Jeśli w *Incepcji* mamy do czynienia z niewiarygodnością narracyjną w skali makro, to w przypadku *Dunkierki*⁸⁰ niewiarygodność występuje lokalnie i stanowi jedynie tło dla zagubienia ludzi walczących o przetrwanie w chaosie ewakuacji z plaż tytułowej Dunkierki. Akcja konstruowana jest poprzez splecenie z sobą trzech wątków, z których każdy ma inny interwał czasowy: (1) „Molo” – tydzień; (2) „Morze” – dzień; (3) „Powietrze” – godzina. Zamiast symultanicznego prowadzenia tych trzech wątków do przecięcia się ich w punkcie kulminacyjnym, mamy do czynienia ze zmienną dynamiką akcji w poszczególnych wątkach i mieszaniem porządku czasowego. W wątku „Powietrze” Farrier (Tom Hardy) widzi tonący kuter, który w wątku „Molo” jeszcze nie wypłynął. W wątku „Morze” na pokład jachtu zostaje zabrany z rufy zatopionego niszczyciela „dygoczący żołnierz” (Cillian Murphy), dwadzieścia minut później widzimy go w wątku „Molo” dowodzącego łodzią ewakuacyjną i dającego dyspozycje rozbitkom ze storpedowanego statku, by kierowali się do brzegu. Z kolei po wodowaniu uszkodzonego spitfire’a Collinsa (Jack Lowden) to, co w wątku „Powietrze” odbierane jest z perspektywy Farriera jako uspokajający gest pozdrowienia, w wątku „Morze”, z perspektywy Collinsa, okazuje się walką o życie, o wyrwanie się spod zablokowanej osłony

⁷⁷ Zob. R. B l ä ß, *Satire, Sympathie und Skeptizismus. Funktionen unzuverlässigen Erzählens*, w: *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*, s. 188-203.

⁷⁸ *Otwórz oczy (Abre los ojos)*, 1997, Hiszpania, reż. A. Amenábar.

⁷⁹ T. E l s a e s s e r, *Mind-Games, Meta Cinema and Self-Allegory: The Case of „Inception”*, „Panoptikum” 2019, nr 22(29), s. 32.

⁸⁰ *Dunkierka (Dunkirk)*, 2017, USA – Wielka Brytania – Francja – Holandia, reż. Ch. Nolan.

kokpitu. Chaos wojny i niepewność sytuacji znajduje wzmocnienie w lokalnie wprowadzanej, rozproszonej niewiarygodności, niemającej już jednak charakteru manewru strategicznego, prowadzącego do dezorientacji widza – mamy tu raczej do czynienia z sugerowanym przez Per Krogha Hansena trybem niewiarygodności internarracyjnej: niewiarygodność ujawniana jest poprzez kontrast między wersjami różnych narratorów (w tym konkretnym przypadku – fokalizatorów)⁸¹.

Z zupełnie inną strategią mamy do czynienia w filmie *Nowy początek*⁸². W kostiumie filmu science-fiction postawione zostaje w nim pytanie o wolę współpracy i gotowość do komunikowania się w obliczu lęku przed nieznanym. Postępy w próbach porozumienia się z heptapodami, przedstawicielami pozaziemskiej cywilizacji, czynione są tylko dzięki pomysłowości Dr. Louise Banks (Amy Adams) i jej otwartości na „inność”. W główny, wątek związany z pytaniem, po co heptapody przybyły na Ziemię i jakie mają intencje, wpleciony jest wątek poboczny. Louise, na zasadzie reminiscencji, wspomina wspólne chwile ze swoją córką Hannah (Abigail Pniowsky, Julia Scarlett Dan) – bez troskie zabawy, radosne chwile bliskości, kłótnie z nastolatką, aż wreszcie chorobę nowotworową i śmierć. W myśl zasad dramaturgicznych widz traktuje ten wątek jako przedakcję, która poprzez minione doświadczenie traumatyczne nadaje motywację aktualnym działaniom postaci. Tymczasem w finale okazuje się, że heptapodom udało się przekazać wiedzę o nielinernej naturze rzeczywistości, widz zaś orientuje się, że Louise jako depozytariuszka tej wiedzy nie porusza się już po linearnej trajektorii czasu, od przeszłości, przez teraźniejszość, ku przyszłości, lecz łączy te trzy wymiary w całość. Fabularnym potwierdzeniem tej umiejętności, jest jej telefon do chińskiego przywódcy, powstrzymujący go przed atakiem na heptapody. By się uwiarygodnić przed generałem Shangiem (Tzi Ma), Louise wyjawia mu w trakcie rozmowy intymny szczegół z jego prywatnego życia, który pozna dopiero dwa lata później, przy okazji światowej konferencji, fetującej pokój międzygalaktyczny. A zatem początkowy zwrot ku historii za pomocą wezwania do nieobecnej Hannah: „wróc do mnie”, jak i pozostałe obrazy wspólnych chwil nie są retrospekcjami, lecz prospekcjami, obrazami zdarzeń, które dopiero nadejdą⁸³. Nie zmienia to w niczym wymowy historii, lecz nadaje jej dodatkowy walor. Najciekawsze jest jednak w tym wypadku, że niewiarygodność,

⁸¹ Por. P.K. Hansen, *Reconsidering the Unreliable Narrator*, „Semiotica” 2007, nr 3(165) s. 241n.

⁸² *Nowy początek (Arrival)*, 2016, USA, reż. D. Villeneuve.

⁸³ Dwuznaczność tej achronicznej linii akcji sygnalizowana jest w subtelny sposób od początku. Słowa „come back to me”, wypowiedziane w kontekście sugerowanej straty i wynikłej stąd traumy, zostają błyskawicznie podważone w kolejnej reminiscencji – a właściwie wizji – przez obraz Louise w połogu, wyciągającej ręce ku położonej, by przejąć od niej niemowlę.

która w filmach gier umysłowych najczęściej służy ukazaniu kryzysu tożsamości protagonisty, tutaj staje się manifestacją otwartości na doświadczenia i samoświadomej zdolności do realizacji celów przez protagonistkę. Louise Banks da życie, by przeżyć szczęście macierzyństwa i radość dzieciństwa, mimo wiedzy, że na końcu tej drogi czeka ją towarzyszenie swojemu jednemu dziecku w umieraniu i śmierci. Za sprawą niewiarygodności film science-fiction przeobraża się w melodramat. Jednocześnie – jak zauważa Hannah Ch. Wojciechowski – *Nowy początek* należy do tych filmów-puzzli, które dają się „ułożyć”: „Dezorientacja i zagubienie ustępują miejsca zrozumieniu i zachwytowi, ale także całkowicie fikcyjnemu wrażeniu «widzenia przyszłości», które zostało stworzone przez starannie skonstruowaną narrację, łączącą przeszłość z przyszłością. To przesunięcie w czasie wywołuje u widza wrażenie ruchu naprzód, wrażenie niemalże wyrzucenia z przeszłości i z wcześniejszego niezrozumienia chronologii filmu w przyszłość i wyraźniejszego zrozumienia tego, jak i co ten film oznacza”⁸⁴.

Jeszcze innego, niezwykle ciekawego wariantu niewiarygodności rozproszonej, dyskretniej dostarcza obraz *Zwierzęta nocy*⁸⁵. Prologiem do tego filmu jest performance w duchu sztuki konceptualnej, element wernisażu w galerii sztuki prowadzonej przez Susan Morrow (Amy Adams). Napisom czołowym towarzyszą obrazy nagich, przeważnie wiekowych kobiet, w większości chorośliwie otyłych, z widocznymi bliznami na ciele. Już ta pierwsza scena budzi uczucie dyskomfortu, który będzie towarzyszyć widzowi przez cały film.

Susan mieszka w luksusowej rezydencji w Beverly Hills i odnosi sukcesy jako marszandka, ale mówi o poczuciu niespełnienia, braku satysfakcji. Obserwacje jej relacji ze znajomymi, a przede wszystkim z mężem Huttonem Morrowem (Armie Hammer) dopełniają obrazu dojmującej samotności kobiety. Poprawna, acz chłodna relacja małżonków staje się zrozumiała, gdy Susan orientuje się, że lot do Nowego Jorku, dokąd Hutton właśnie się udał w sprawach biznesowych, jest de facto wyjazdem z kochanką, co – jak się wydaje – nie stanowi dla niej wielkiego zaskoczenia. Właściwą akcję filmu inicjuje przesyłka od byłego męża Susan Edwarda Sheffielda (Jake Gyllenhaal), która zawiera manuskrypt jego najnowszej powieści, z dedykacją dla niej na stronie tytułowej. Od tego momentu w wątku teraźniejszej egzystencji Susan, która dzieli czas między pracę w galerii, zdawkowe rozmowy z pozornie bliskimi sobie ludźmi i czytanie nocami książki, osadzony zostaje wątek powieści *Zwierzęta nocy*. Jest on przedstawiany na zasadzie filmu w filmie, ale wprowadzenie tego metapoziomu ma charakter znamieny z punktu wi-

⁸⁴ H.Ch. Wojciechowski, *When the Future Is Hard to Recall: Episodic Memory and Mnemonic Aids in Denis Villeneuve's „Arrival”, „Projections”* 12(2018) nr 1, s. 64.

⁸⁵ *Zwierzęta nocy* (*Nocturnal Animals*), 2016, USA, reż. T. Ford.

dzenia logiki narracji. O ile w wątku teraźniejszym mamy do czynienia z fokalizacją zewnętrzną, w której postacią ogniskującą jest Susan, o tyle w wątku powieściowym Susan funkcjonuje na zasadzie fokalizacji wewnętrznej. Nie obserwujemy już tylko jej zachowań i interakcji z innymi postaciami, lecz obcujemy z jej wyobrażeniową lekturą powieści. Edward przedstawia w niej brutalną historię zbrodni popełnionej na teksaskiej pustyni, a następnie zemsty za tę zbrodnię. Pod wpływem lektury do Susan powraca w reminiscencjach przeszłość sprzed dwudziestu lat. Byli wtedy z Edwardem parą. Wbrew ostrzeżeniom matki Susan wyszła za niego za męża, ale później go porzuciła. Te trzy wątki, a zarazem płaszczyzny opowiadania, naznaczone są narastającym poziomem subiektywizacji, razem zaś stanowią swoisty wariant *ekranu mentałego*⁸⁶. Przeszłość zaczyna stopniowo przejmować władzę nad teraźniejszością. Dokonuje się to najpierw poprzez traumę Edwarda przetworzoną w fikcję, a potem poprzez wspomnienia Susan o błędzie, który zaważył na jej życiu. Trzy płaszczyzny stopniowo się synchronizują i dochodzi do ich wzajemnego przenikania. Motywy i rekwizyty krążą między powieścią, teraźniejszością Susan i przeszłością reminiscencji – emocje przepływają między powieściowym Tonym i Susan jako czytelniczką, Jake Gyllenhaal jest natomiast zarazem Edwardem, jak i powieściowym Tonym. Tony jeździ autem Edwarda; teksańscy bandyci zaś tym samym autem sportowym, przy którym Susan kiedyś pozbawiła Edwarda złudzeń co do perspektyw ich związku; z kolei żona Tony’ego Laura i jego córka India zostają znalezione martwe na czerwonej pluszowej kanapie – na takiej samej kanapie leżała niegdyś Susan, podając w wątpliwość talent pisarski Edwarda, co sugeruje, że to wtedy właśnie uśmierciła swoje małżeństwo. Jeśli jednak traktować retrospekcje Susan jako przedakcję, to, po pierwsze, jest ona bardzo rozbudowana, po drugie, to tam zlokalizowany jest punkt kulminacyjny – aborcja dziecka, które miała mieć z Edwardem. I to właśnie ten fakt stanowi źródło produktywnej traumy Edwarda, przepracowanej w jego powieści; on też jest przyczyną stanu Susan, jej permanentnego kryzysu. Przedakcja przestaje być zabliznioną przeszłością, przeobrażając się w teraźniejszość, naznaczoną samotnością i cierpieniem. Rozmowa telefoniczna Susan z córką, która jest wytworem jej wyobraźni, uświadamia, jakie wyrzuty sumienia dręczą bohaterkę, czyniąc z niej zarazem fokalizatorkę niewiarygodną. Przeszłość sprzed ekspozycji właściwej akcji przestaje pełnić tutaj funkcję przedakcji. Staje się odrębną, wręcz dominującą płaszczyzną czasową, wobec której teraźniejszość zdaje się jedynie rozpadać się w pył konsekwencją minionych decyzji.

⁸⁶ Zob. B.F. K a w i n, *Mindscreen: Bergman, Godard, and First-Person Film*, Princeton University Press, Princeton–Surrey 1978.

Sygnałem „produktywnej patologii” jest w przypadku Susan permanentna bezsenność oraz przenikanie się planów rzeczywistości i fikcji. Sygnałem tego jest na przykład scena, w której Susan, przeglądając w smartfonie koleżanki filmik, dostrzega w nim nagle zabójcę z czytanej powieści. Te rozproszone sygnały niewiarygodności i generalnie niski poziom komunikatywności sprawiają, że widz może na przykład nie dostrzegać w opowiadaniu Susan ambiwalencji postaci jej córki Samantha Morrow (India Menuez). Poruszona lekturą powieści swojego byłego męża, Susan dzwoni do dorosłej już córki, wyrывая ją ze snu. Wbrew wzajemnym zapewnieniom, później już ze sobą nie rozmawiają. W punkcie kulminacyjnym zaś dowiadujemy się, że po decyzji o rozstaniu się z Edwardem Susan usunęła ciążę. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że rozstała się z Edwardem przed osiemnastoma laty, a w fazie ekspozycji, w obliczu kryzysu związku z drugim mężem, Huttonem, wyznaje przyjaciółce, że tak naprawdę nic jej z nim nie wiąże, to okazuje się, że jedynym dowodem na istnienie Samantha, nie tylko w wyobraźni Susan, lecz także w diegezie filmu, są napisy końcowe. Wymienienie tam Samantha przypomina przypadek filmu *Adaptacja*⁸⁷, gdzie w napisach końcowych obok scenarzysty Charliego Kaufmana wymieniony został Donald, jego fikcyjny bliźniak (fikcyjność tej postaci nie przeszkodziła w wyczytaniu jej nazwiska podczas uroczystości wręczenia Oscarów jako osoby nominowanej do nagrody za scenariusz)⁸⁸.

Odnosnie do kwestii rozproszonej niewiarygodności w filmach z ostatnich lat, warto zauważyć, że nie jest ona motywowana wyłącznie subiektywną „patologią”, jak ma to miejsce na przykład w *American Psycho* czy w *Domu snów*⁸⁹, czy naiwnością narratora, chociażby Paula Smeckera (Willem Dafoe) w *Świętych z Bostonu*⁹⁰, lecz rozgrywa się na poziomie samej narracji, nabierając statusu „obiektywnego” w opowiadaniu. Tak jest na poziomie makro w przypadku *Incepcji*, *Dunkierki* i *Nowego początku*. Co ciekawe, wcześniej rozwiązanie tego rodzaju należało do rzadkości. Najbardziej znanym przykładem, gdzie elementem niewiarygodnym nie okazuje się narrator homodiegetyczny czy fokalizator, lecz sama narracja, jest *Osada*⁹¹.

⁸⁷ *Adaptacja (Adaptation)*, 2002, USA, reż. S. Jonze.

⁸⁸ Skoro nawiązujemy do napisów końcowych, to warto wspomnieć, że w *Dunkierce* pojawia się w nich „dygoczący żołnierz” z wątku „Morze” (bez ujawnienia statusu tej postaci w wątku „Molo”); z kolei w napisach końcowych *Podziemnego kręgu* występuje Narrator (Edward Norton) i Tyler Durden (Brad Pitt), co dezorientuje niektórych widzów, mimo informacji w klimaksie, że narrator i Tyler Durden to jedna i ta sama osoba (Tyler Durden cierpiący na rozdwojenie jaźni). Wydaje się, że we wszystkich tych wypadkach obsadę należy traktować nie jako potwierdzenie statusu ontologicznego postaci filmu, lecz jedynie jako świadectwo obecności nazwisk aktorów na „liście płac” za rolę wymyślonej, a nie realnej postaci w ramach diegezy.

⁸⁹ *Dom snów (Dream House)*, 2011, Kanada–USA, reż. J. Sheridan.

⁹⁰ *Święci z Bostonu (The Boondock Saints)*, 1999, Kanada–USA, reż. T. Duffy.

⁹¹ *Osada (The Village)*, 2004, USA, reż. M. Night Shyamalan.

Skoro kino modernistyczne przywołane zostało już jako kontekst rozwiązań narracyjnych i stylistycznych w kinie gier umysłowych, to można zauważyć, że twórcy tego rodzaju filmów posługują się środkami dramaturgicznymi i stylistycznymi z arsenału estetyki modernistycznej w szerszym zakresie, niż mogłoby się wydawać. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z obniżaniem komunikatywności narracji, z technikami subiektywizacji, wprowadzaniem dystansu, blokowaniem empatii wobec postaci czy wreszcie ze (wspomnianą przy okazji *Zwierząt nocy*) subiektywnością w trybie „ekranu mentalnego”. W finałowym punkcie zwrotnym jesteśmy świadkami zmodernizowanego wariantu antyklamaksu i otwartego zakończenia. Polega on na dezorientującym manewrze w spodziewanym punkcie kulminacyjnym. Jeśli klimaks rozumiany był w dramaturgii jako osiągnięcie szczytu napięcia po jego stopniowym narastaniu, to antyklamaks oznacza przejście do gradacji opadającej, niweczącej w finale dzieła efekt budowanego napięcia. Zamiast rozwiązania następuje zaskakujący dla widza unik. Nieoczekiwana zmiana „tonu” opowieści i brak kulminacji rozładowującej konflikt uniemożliwiają zamknięcie akcji⁹². O ile jednak modernistyczne filmy Michelangela Antonioniego – *Przygoda*⁹³ i *Noc* – stanowią, jak pisze Umberto Eco, przykłady uzyskania otwartości kompozycyjnej za pomocą antyklamaksu⁹⁴, to stworzenie w *Memento* pętli bez wyjścia (poprzez stałą alternację dwóch wątków, z których jeden przedstawiany jest linearnie, a drugi alinearne, na zasadzie inwersji) daje efekt otwartości w duchu estetyki postmodernistycznej – z charakterystyczną fragmentarycznością, tematem kryzysu tożsamości i grą konwencjami neo-noir – właśnie na miarę kina gier umysłowych. Nie inaczej jest z techniką „ekranu mentalnego”. Bruce’a Kawina interesowały filmy takie, jak *Persona*⁹⁵, *Hańba*⁹⁶, *Hiroshima, moja miłość*⁹⁷ czy *Zeszłego roku w Marienbadzie*⁹⁸. Narracja w trybie pierwszej osoby wynika w tych filmach z wizualizacji myśli bohatera, jego nastroje zaś wpływają na przedstawianie rzeczywistości. Kawina najbardziej interesowały filmy osiągające wysoki poziom samoświadomości, co polegało na demonstracyjnym ujawnianiu w nich aktu wypowiedzania, a ujawniana instancja nadawcza rzutowała siebie na świat przedstawiony⁹⁹. We współczesnych

⁹² Zob. J. Ostaszewski, *Oddramatyzowanie akcji i antyklamaks w filmie fabularnym*, „Panoptikum” 2018, nr 19(26), s. 80-94.

⁹³ *Przygoda (L'avventura)*, 1960, Włochy – Francja, reż. M. Antonioni.

⁹⁴ Por. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Czytelnik, Warszawa 1994, s. 210-212.

⁹⁵ *Persona (Persona)*, 1966, Szwecja, reż. I. Bergman.

⁹⁶ *Hańba (Skammen)*, 1968, Szwecja, reż. I. Bergman.

⁹⁷ *Hiroshima, moja miłość (Hiroshima mon amour)*, 1959, Francja–Japonia, reż. A. Resnais.

⁹⁸ *Zeszłego roku w Marienbadzie (L'Année dernière à Marienbad)*, 1961, Francja–Włochy, reż. A. Resnais.

⁹⁹ Por. K a w i n, dz. cyt., s. 12, 55.

filmach z narracją niewiarygodną rzutowanie stanów mentalnych na świat przedstawiony służy wprowadzeniu zagadki fabularnej, której rozwiązanie następuje w momencie ujawnienia pierwszoosobowego trybu opowiadania (jak dzieje się to na przykład w *Mechaniku*) bądź tylko jego zasugerowania (z czym mamy do czynienia w *Zwierzętach nocy*). Jak widać, we współczesnym świecie transfer dotyczy nie tylko nowoczesnej technologii, lecz także technik narracyjnych, które za każdym razem służą innym celom – zasadzie nowatorstwa i niejednoznaczności w estetyce modernistycznej bądź zwodniczej grze z oczekiwaniami publiczności w filmach postklasycznych.

*

Przyjęta tutaj – za pracami Wayne’a Booth’a i Jamesa Phelana – perspektywa retoryczna oznacza traktowanie niewiarygodności jako cechy dyskursu narracyjnego wprowadzanej intencjonalnie po to, by publiczność filmu rozpoznawała w komplikacji propozycję gry estetycznej opartej na ironii. Propozycja ta dostarcza przesłanek i narzędzi do rozpoznania w niej istotnego czynnika w konstruowaniu złożonych opowiadań filmowych, nazywanych – za Thomasem Elsaesserem – kinem gier umysłowych. Literaturoznawcze koncepcje niewiarygodności wiązały się w pierwszej kolejności z narratorem homodiegetycznym w rozumieniu Gérarda Genette’a, czyli z postacią należącą do świata przedstawionego, z poziomu którego relacjonuje, interpretuje i ocenia ona zdarzenia i inne postacie zaangażowane w intrygę¹⁰⁰. W toku argumentacji okazywało się, że kategoria ta ulegała rozszerzeniu i niewiarygodne mogą być także inne instancje narracyjne: fokalizatorzy (na przykład w *Szóstym zmyśle* i w *Mechaniku*) i sama narracja (na przykład w *Nowym początku* czy w *Osadzie*). Jednocześnie diagnozowane było zjawisko z jednej strony spowszednienia chwytu niezwykłego, z drugiej zaś funkcjonowania niewiarygodności rozproszonej, które notabene nie jest czymś całkowicie nowym ani charakterystycznym wyłącznie dla kina ostatnich lat – tego rodzaju wariant niewiarygodności obecny był już na przykład w *Drabinie Jakubowej*¹⁰¹.

Przedstawione argumenty nie zamykają debaty ani nad kinem gier umysłowych, ani tym bardziej nad niewiarygodnością narracyjną. Ostrożność badawcza każe jednak postawić w tym miejscu pytanie, czy pojęcie niewiarygodności w analizie narracji nie staje się zbyt pojemne, a przez to zaczyna tracić wyrazistość jako narzędzie analityczne. Czy bowiem zmiany perspektywy narracyjnej i niezgodności między związanymi z nimi przedstawieniami

¹⁰⁰ Por. Genette, dz. cyt., s. 160-163.

¹⁰¹ *Drabina Jakubowa* (*Jacob's Ladder*), 1990, USA, reż. A. Lyne.

oznaczają niewiarygodność czy to lokalnych narratorów (jak w *Rashomonie*), czy to generalnej instancji narracyjnej – przy założeniu, że fokalizatorzy nie podlegają już ocenie w kategoriach błędów w interpretowaniu czy ocenie zdarzeń (jak w *Dunkierce* i *Nowym początku*)? Być może należałoby na ogólnym poziomie narracji mówić raczej o narracji dysonansowej – co swego czasu zaproponowała Dorrit Cohn¹⁰² – a nie o narracji niewiarygodnej, zachowując ten termin do zantropomorfizowanych instancji tekstu fikcjonalnego, to znaczy narratorów i fokalizatorów?

Być może należy zatem włączyć do interpretacji alternatywne podejście do niewiarygodności, w tradycji badawczej określane mianem konstruktywistyczno-kognitywnego¹⁰³. W jego ramach punktem wyjścia jest rozpoznanie braku wewnętrznej koherencji w tekście. Niewiarygodność pojawia się wraz z rozbieżnymi lekturami dokonanyymi przez rzeczywistych odbiorców, a jej rezultatem jest wysuwanie hipotezy interpretacyjnej o niewiarygodności instancji narracyjnej w celu połączenia przedstawionych zdarzeń w spójną i logiczną opowieść¹⁰⁴. Osobną kwestią do rozważenia jest tutaj doprecyzowanie rozróżnienia niewiarygodności narracyjnej i obniżenia komunikatywności narracyjnej oraz ambiwalencji znaczeniowej tekstu.

W powyższych rozważaniach była też mowa o retoryce budowania relacji między postacią filmową a publicznością filmu na zasadzie współodczuwania z protagonistą bądź blokowania wobec niego empatii. W tym kontekście w dalszych badaniach warto być może podążyć tropem zaproponowanym przez Jamesa Phelana, który rozróżnia niewiarygodność wiążącą i zrażającą. O ile ten pierwszy typ niewiarygodności wiąże narratora z publicznością, o tyle drugi zwiększa dystans między nim a odbiorcami dzieła¹⁰⁵. Zabieg ten wykraczałby poza przyjęty do analizy w niniejszych rozważaniach horyzont efektów ironicznych, wywołanych wprowadzeniem niewiarygodności i poszerzałby badanie skutków użycia tego środka narracyjnego na całe spektrum poznawczej, afektywnej i etycznej relacji między narracją (jej ewentualnym narratorem) a odbiorcami.

¹⁰² Por. D. C o h n, *Discordant Narration*, „Style” 34(2000) nr 2, s. 307n.; por. też: J. P h e l a n, *Estranging Unreliability, Bonding Unreliability, and the Ethics of „Lolita”*, „Narrative” 15(2007) nr 2, s. 225.

¹⁰³ Szerzej na ten temat zob. S h e n, dz. cyt.

¹⁰⁴ Por. T. Y a c o b i, *Fictional Reliability as a Communicative Problem*, „Poetics Today” 2(1981) nr 2, s. 113-119; M. S t e r n b e r g, T. Y a c o b i, *(Un)Reliability in Narrative Discourse: A Comprehensive Overview*, „Poetics Today” 36(2015) nr 4, s. 402-413.

¹⁰⁵ Zob. P h e l a n, *Estranging Unreliability, Bonding Unreliability, and the Ethics of „Lolita”*; S h e n, dz. cyt.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bläß, Ronny. "Satire, Sympathie und Skeptizismus: Funktionen unzuverlässigen Erzählens." In *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. Edited by Fabienne Liptay and Yvonne Wolf. München: Edition Text + Kritik, 2005.
- Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1961.
- . "Rodzaje narracji." Translated by Ignacy Sieradzki. *Pamiętnik Literacki* 62, no. 1 (1971): 229–44.
- Bordwell, David. *Narration in the Fiction Film*. London and New York: Routledge, 2008.
- . "Procesy poznawcze a rozumienie: Widzenie i zapominanie w *Mildred Pierce*." Translated by Jacek Ostaszewski. *Kwartalnik Filmowy* 17, no. 11(71) (1995): 22–39.
- . *The Way Hollywood Tells It: Story and Style in Modern Movies*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Buckland, Warren. "Introduction: Puzzle Plots." In *Puzzle Films: Complex Storytelling in Contemporary Cinema*. Edited by Warren Buckland. Oxford: Wiley and Blackwell Publishing, 2009.
- Campora, Matthew. *Subjective Realist Cinema: From Expressionism to Inception*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2014.
- Chatman, Seymour. *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- . *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- Cohn, Dorrit. "Discordant Narration." *Style* 34, no. 2 (2000): 307–16.
- Coplan, Amy. "Empathic Engagement with Narrative Fictions." *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 62, no. 2 (2004): 141–52.
- Currie, Gregory. *Image and Mind: Film, Philosophy and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Eco, Umberto. *Dzieło otwarte: Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Translated by Jadwiga Gałuszka, Lesław Eustachiewicz, Alina Kreisberg, and Michał Oleksiuk. Warszawa: Czytelnik, 1994.
- . "Innowacja i powtórzenie: pomiędzy modernistyczną i postmodernistyczną estetyką." Translated by Teresa Rutkowska. *Przekazy i Opinie*, nos. 1–2 (1990): 12–36.
- . "Ironia intertekstualna i poziomy lektury." In Eco, *O literaturze*. Translated by Joanna Ugniewska. Warszawa: Muza, 2003.
- Elsaesser, Thomas. "Kino gier umysłowych." Translated by Mirosław Przyłipiak. In Elsaesser, *Kino – maszyna myślenia: Refleksje nad kinem epoki cyfrowej*. Translated by Mirosław Przyłipiak et al. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2018.

- . "Mind-Games, Meta Cinema and Self-Allegory: The Case of *Inception*." *Panoptikum*, no. 22 (29) (2019): 29–37.
- . "Sprawstwo, przyczyna, przypadek: jeszcze o filmach gier umysłowych." Translated by Filip Cieślak and Mirosław Przyłipiak. In Elsaesser, *Kino – maszyna myślenia: Refleksje nad kinem epoki cyfrowej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2018.
- . "Was wäre, wenn du schon tot bist? Vom 'postmodernen' zum 'post-mortem' -Kino am Beispiel von Christophers Nolans *Memento*." In *ZeitSprünge. Wie Filme Geschichte(n) erzählen*. Edited by Christine Rüffert, Irmbert Schenk, Karl-Heinz Schmid, and Alfred Tews. Berlin: Fischer & Bertz, 2004.
- Fingerhut, Joerg. "Embodied Seeing-In, Empathy, and Expansionism." *Projections* 12, no. 2 (2018): 28–38.
- Gallese, Vittorio, and Michele Guerra. "Embodying Movies: Embodied Simulation and Film Studies." *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image* 3 (2012): 183–210.
- Genette, Gérard. "Diskurs der Erzählung: Ein methodologischer Versuch." In Genette, *Die Erzählung*. Translated by Andreas Knop. Paderborn: Wilhelm Fink UTB, 2010.
- Ghosal, Torsa. "Unprojections, or, Worlds Under Erasure in Contemporary Hollywood Cinema." *Media-N: Journal of the New Media Caucus* 11, no. 1 (2015): 75–81.
- Grodal, Torben. *Embodied Visions: Evolution, Emotion, Culture and Film*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hansen, Per Krogh. "Reconsidering the Unreliable Narrator." *Semiotica*, no. 3 (165) (2007): 227–46.
- Heidbrink, Henriette. "To Die Right: The Impact of Ludic Forms on the Engagement with Characters." *Projections* 8, no. 1 (2014): 61–82.
- Hven, Steffen. *Cinema and Narrative Complexity: Embodying the Fabula*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- Ishiguro, Kazuo. *Okruchy dnia*. Translated by Jan Rybicki. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997.
- Kawin, Bruce F. *Mindscreen: Bergman, Godard, and First-Person Film*. Princeton and Surrey: Princeton University Press, 1978.
- Kiss, Miklós, and Steven Willemsen. *Impossible Puzzle Films: A Cognitive Approach to Contemporary Complex Cinema*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Kovács, András Bálint. *Screening Modernism: European Art Cinema, 1950–1980*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2007.
- Liptay, Fabienne, and Yvonne Wolf. "Einleitung: Film und Literatur im Dialog." In *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. Edited by Fabienne Liptay and Yvonne Wolf. München: Edition Text + Kritik, 2005.
- Ostaszewski, Jacek. "Narrator niewiarygodny w filmie fabularnym." *Kwartalnik Filmowy* 32, nos. 71-72 (2010): 60–74.

- . “Oddramatyzowanie akcji i antyklamaks w filmie fabularnym.” *Panoptikum*, no. 19 (26) (2018): 80–94.
- . “W pętli zapomnienia – analiza narracyjna filmu *Memento* Christophera Nolana.” In *Psychologiczne aspekty komunikacji audiowizualnej*. Edited by Piotr Francuz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2007.
- Panek, Elliot. “The Poet and the Detective: Defining the Psychological Puzzle Film.” *Film Criticism* 31, nos. 1–2 (2006): 62–88.
- Phelan, James. “Estranging Unreliability, Bonding Unreliability, and the Ethics of *Lolita*.” *Narrative* 15, no. 2 (2007): 222–38.
- . *Living to Tell about It: A Rhetoric and Ethics of Character Narration*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- . “Reliable, Unreliable, and Deficient Narration: A Rhetorical Account.” *Narrative Culture* 4, no. 1 (2017): 89–103.
- Phelan, James, and Mary Patricia Martin. “The Lessons of ‘Weymouth’: Homodiegesis, Unreliability, Ethics, and *The Remains of the Day*.” In *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*. Edited by David Herman. Columbus: Ohio State University Press, 1999.
- Poulaki, Maria. “Puzzled Hollywood and the Return of Complex Films.” In *Hollywood Puzzle Films*. Edited by Warren Buckland. New York and London: Routledge, 2014.
- Przylipiak, Mirosław. *Kino stylu zerowego: Dwadzieścia lat później*. Sopot: GWP, 2016.
- Richardson, Brian. “Denarration in Fiction: Erasing the Story in Beckett and Others.” *Narrative* 9, no. 2 (2001): 168–75.
- . “Some Antinomies of Narrative Temporality: A Response to Dan Shen.” *Narrative* 11, no. 2 (2003): 234–6.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*. Translated by Małgorzata Frankiewicz, Jarosław Jakubowski, and Urszula Zbrzeźniak. Vol. 2. *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*. Translated by Jarosław Jakubowski. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Shen, Dan. “Unreliability.” *The Living Handbook of Narratology*. <https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/66.html>.
- Smith, Murray. “‘The Pit of Naturalism’: Neuroscience and the Naturalized Aesthetic of Film.” In *Cognitive Media Theory*. Edited by Ted Nannicelli and Paul Taberham. New York and London: Routledge, 2014.
- . “Zaangażowanie widza w postać.” Translated by Jolanta Mach. In *Kognitywna teoria filmu: Antologia przekładów*. Edited by Jacek Ostaszewski. Translated by Alicja Helman, Jolanta Mach, Jacek Ostaszewski, et al. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1999.
- Sternberg, Meir, and Tamar Yacobi. “(Un)Reliability in Narrative Discourse: A Comprehensive Overview.” *Poetics Today* 36, no. 4 (2015): 327–498.
- Szczekała, Barbara. *Mind-game films: Gry z narracją i widzom*. Łódź: NCKF, 2018.
- Thompson, Krisitn. *Breaking the Glass Armour: Neoformalist Film Analysis*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

- Truffaut, Françoise. *Hitchcock / Truffaut*. Translated by Tadeusz Lubelski. Izabelin: Świat Literacki, 2005.
- Vaage, Margrethe Bruun. "Fiction Film and the Varieties of Empathic Engagement." *Midwest Studies in Philosophy* 34, no. 1 (2010): 158–179.
- Wojciehowski, Hannah Chapelle. "When the Future Is Hard to Recall: Episodic Memory and Mnemonic Aids in Denis Villeneuve's *Arrival*." *Projections* 12, no. 1 (2018): 55–70.
- Yacobi, Tamar. "Fictional Reliability as a Communicative Problem." *Poetics Today* 2, no. 2 (1981): 88–126.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jacek OSTASZEWSKI – O narracji epistemicznie niejednoznacznej. Niewiarygodność w kinie gier umysłowych

DOI 10.12887/34-2021-2-134-16

Literaturoznawcza koncepcja narratora niewiarygodnego stanowi punkt wyjścia charakterystyki zjawiska kina gier umysłowych. Tekst przedstawia typologię niewiarygodności narracyjnej w filmach fabularnych, wskazując na jej podstawowe strategie i funkcje komunikacyjne, związane na przykład z ujawnieniem niewiarygodności w finałowym zwrocie akcji. Diagnozie upowszechnienia się w kinie współczesnym niewiarygodności narracyjnej towarzyszy wskazanie na tendencję do posługiwania się niewiarygodnością rozproszoną, która z jednej strony może pozostać niezauważona, z drugiej zaś wprowadza epistemologiczną niepewność w odbiorze filmu.

Słowa kluczowe: narrator niewiarygodny, filmy gier umysłowych, filmy puzzle, ironia, denarracja, niewiarygodność rozproszona

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Filmu, Instytut Sztuk Audiowizualnych, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków

E-mail: jacek.ostaszewski@uj.edu.pl

Tel. 12 6645607

<https://film.uj.edu.pl/kadra/pracownicy/jacek-ostaszewski>

<https://orcid.org/0000-0003-1160-4021>

Jacek OSTASZEWSKI, On Epistemically Ambiguous Narration: Unreliability in Mind-Game Films

DOI 10.12887/34-2021-2-134-16

The concept of an unreliable narrator used in literary studies inspires the presentation of the contemporary status of mind-game films. The paper comprises

a typology of narrative unreliability in feature films and indicates its basic strategies and communicative functions related, for instance, to the disclosure of unreliability in the final plot twist. The author points to the proliferation of narrative unreliability in contemporary cinema and observes a tendency to make use of dispersed unreliability, which, on the one hand, may go unnoticed, and, on the other hand, introduces epistemological uncertainty in the reception of a film.

Keywords: narrator unreliable, mind-game films, puzzle films, irony, denarration, dispersed unreliability

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Filmu, Instytut Sztuk Audiowizualnych, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków, Poland

E-mail: jacek.ostaszewski@uj.edu.pl

Phone: +48 12 6645607

<https://film.uj.edu.pl/kadra/pracownicy/jacek-ostaszewski>

<https://orcid.org/0000-0003-1160-4021>

MOWA SZTUKI

Andrzej KRAWIEC

KU WYMIAROWI SACRUM I TAJEMNICY Estetyka Władysława Stróżewskiego i numinotyczny język sztuki

Nieostrość pojęcia piękna nie musi być postrzegana jako słabość języka, który nie potrafi wyrazić adekwatnej definicji, niejednoznaczność bowiem niekiedy lepiej odzwierciedla bogactwo rzeczywistości i nasze jej przeżywanie. Można to zauważyć zwłaszcza wtedy, gdy oddziaływanie piękna wiąże się z zachwytem, olśnieniem czy z potocznie rozumianym przyciąganiem. Najważniejszym skutkiem tego oddziaływania jest miłość, która prowadzi do kontemplacji piękna samego.

Estetyka Władysława Stróżewskiego jest oryginalnym i wielowątkowym projektem badawczym, eksplorującym przede wszystkim trzy wymiary dzieła sztuki – ontologiczny, aksjologiczny i semiotyczny (a mówiąc precyzyjniej: semantyczny). Wyodrębnienie w dziele sztuki tych trzech wymiarów pozwala rozpatrywać twórczość artystyczną w szerokiej perspektywie, przy czym centralną oś tych rozważań stanowi dialogiczna relacja między podmiotem (artystą lub odbiorcą) a dziełem sztuki.

W swoich dociekaniach Stróżewski sięga do tradycji scholastycznej oraz do klasycznej doktryny transcendentaliów, co sprawia, że jego tropy myślowe często zbliżają się do tych, którymi podążał Hans Urs von Balthasar, tworząc koncepcję estetyki teologicznej¹. Wyróżnione miejsce w rozważaniach Stróżewskiego zajmuje wymiar aksjologiczny, ponieważ w nim właśnie ujawnia się najwyraźniej istota sztuki oraz relacja człowieka do metafizycznych transcendentaliów: ens, verum, bonum i pulchrum. Teoretyczną podbudowę tych rozważań stanowi także estetyka fenomenologiczna Romana Ingardena – zwłaszcza jego ontologia dzieła sztuki, teoria przeżyć estetycznych oraz koncepcja „jakości metafizycznych”, która jest jednak traktowana jedynie jako punkt wyjścia do własnych badań. Stróżewski rozwija teorię przeżyć estetycznych Romana Ingardena, poszerzając ją o kolejny etap – konkretyzację numinotyczną². Jak w konkretyzacji estetycznej dochodzi do ukonstytuowa-

¹ Por. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1, *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 9; *Miłość i nicość. Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Bednarkiewicz*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2017, s. 158, 182, 195.

² Należy przy tym zaznaczyć, że Władysław Stróżewski dostrzega w Ingardenowskich jakościach metafizycznych cechy wspólne z jakościami czy wartościami numinotycznymi, które objawiają się w konkretyzacji numinotycznej (por. R. I n g a r d e n, *O dziele literackim. Badania*

nia się przedmiotu estetycznego, tak w procesie konkretyzacji numinotycznej objawia się intencjonalny przedmiot numinotyczny³. Konkretyzacja numinotyczna nadbudowuje się nad konkretyzacją estetyczną oraz ukonstytuowanym przedmiotem estetycznym, dlatego właściwym wymiarem intencjonalnego fenomenu numinotycznego jest nadestetyczność.

TRZY WYMIARY PIĘKNA

Według Stróżewskiego na piękno można spojrzeć z trzech punktów widzenia – estetycznego, fenomenologicznego i metafizycznego⁴. Te trzy wzajemnie dopełniające się perspektywy przyjęte zostały kolejno w pracach *Problematyka piękna*⁵ (z roku 1989), *O pięknie*⁶ (z roku 2000) i *Piękno transcendentalne* (z roku 2009)⁷. Przypomnijmy, że rozprawa doktorska Władysława Stróżewskiego, zatytułowana „Podstawy teorii piękna transcendentalnego”, przygotowana pod kierunkiem Mieczysława Alberta Krapca, opublikowana została w dwóch wersjach: jako *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza (Przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna)*⁸ oraz *O pojęciach piękna*⁹. Publikacje te wskazują na fakt, że Stróżewski, rozwijając refleksję o pięknie, stopniowo odkrywając jego „coraz głębsze warstwy”¹⁰, kierował się wciąż tą samą intuicją estetyczno-metafizyczną¹¹.

z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 368-377).

³ Por. W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 211, 222.

⁴ Por. tenże, *Piękno transcendentalne*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 78.

⁵ Zob. tenże, *Problematyka piękna*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, s. 409-431.

⁶ Zob. tenże, *O pięknie*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 155-179.

⁷ Zob. tenże, *Jeszcze o pięknie*, w: *Uroczystość odnowienia doktoratu Profesora Władysława Stróżewskiego*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2009, s. 29-37. Tekst ten stanowi zapis odczytu wygłoszonego 22 października 2009 roku podczas uroczystości odnowienia promocji doktorskiej, która miała miejsce 26 czerwca 1958 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (w książce *Logos, wartość, miłość* przedrukowany został pod zmienionym tytułem: *Piękno transcendentalne* – zob. s. 78-84).

⁸ Zob. tenże, *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza. Przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna*, „Roczniki Filozoficzne” 6(1958) nr 1, s. 19-51.

⁹ Zob. tenże, *O pojęciach piękna*, „Znak” 11(1959) nr 7-8(61-62), s. 866-887. Artykuł ten ukazał się też w książce *Istnienie i wartość* (zob. tenże, *O pojęciach piękna*, w: tenże, *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981, s. 312-335).

¹⁰ *Miłość i nicość*, s. 181.

¹¹ Nie sposób zreferować całego bogactwa myśli estetycznej Władysława Stróżewskiego w jednym artykule, z konieczności ograniczam się zatem jedynie do tych jej aspektów, które mają

Dostrzegał trudności związane z próbą uchwycenia istoty piękna: „Piękno – jeden z odwiecznych tematów filozofii i refleksji nad sztuką – po dziś dzień nie zdradziło swej tajemnicy. Być może tajemniczość należy do jego istoty”¹² – pisał w *Problematyce piękna*. Uważał, że problem stanowi nie tylko zdefiniowanie istoty piękna, ale także sformułowanie teorii estetycznej, która wyjaśniałaby warunki jego przejawiania się¹³. Istota piękna zdaje się przekraczać swe uwarunkowania, choć nie jest wobec nich przeciwstawna – w pewnym stopniu łączą się one z genezą piękna¹⁴. Źródła piękna można upatrywać – w zależności od światopoglądu filozoficznego – w człowieku, w naturze, w ideach czy w Bogu. Może ono mieć też różny zakres i być hierarchiczne, czyli przymiotnikowo piękne w różnym stopniu. Według Stróżewskiego nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby na wszystkich poziomach piękna przymiotnikowego – a więc tego, co piękne – realizowała się ta sama istota piękna rzeczownikowego, czyli piękna jako takiego, które w pewnym stopniu zaciemnia i ograniczają szczegółowe byty¹⁵.

Nieostrość pojęcia piękna nie musi być postrzegana jako słabość języka, który nie potrafi wyrazić adekwatnej definicji, niejednoznaczność bowiem niekiedy lepiej odzwierciedla bogactwo rzeczywistości i nasze jej przeżywanie¹⁶. Można to zauważyć zwłaszcza wtedy, gdy oddziaływanie piękna wiąże się z zachwytem, olśnieniem czy z potocznie rozumianym przyciąganiem. Najważniejszym skutkiem tego oddziaływania jest miłość, która apeluje do wszystkich zmysłowych i duchowych władz człowieka, a przez to prowadzi go do kontemplacji piękna samego¹⁷. W hierarchii wartości estetycznych czystemu pięknu przysługuje „moment najwyższości”¹⁸, bez którego sens traciłyby nie tylko sztuka, ale i życie. Partykularne piękno wskazuje bowiem na jakieś „więcej” i odsyła do idei piękna, a będąc ucieleśnieniem (wcieleniem) tej idei w rzeczy (bycie), „nigdy się w niej nie wyczerpuje”¹⁹.

Według Władysława Tatarkiewicza rozróżniane od początku europejskiej myśli filozoficznej trzy najwyższe wartości: dobro, prawda i piękno, w średniowieczu występowały pod łacińskimi nazwami „bonum”, „verum”

szczególne znaczenie dla zagadnienia konkretyzacji numinotycznej oraz wymiaru sacrum w sztuce. Warto dodać, że kluczowy tekst Stróżewskiego podejmujący te dwa zagadnienia – *O możliwości sacrum w sztuce* – powstał w roku 1989, a więc równocześnie z *Problematyką piękna*.

¹² Stróżewski, *Problematyka piękna*, s. 409.

¹³ Por. tamże, s. 412.

¹⁴ Por. tamże, s. 421.

¹⁵ Por. tamże, s. 423-425.

¹⁶ Por. tamże, s. 426.

¹⁷ Por. tamże, s. 427.

¹⁸ Tamże, s. 431.

¹⁹ Tenże, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, s. 387.

i „pulchrum”, nie jako wartości jednak, lecz jako transcendentalia, a więc najwyższe rodzaje orzeczeń²⁰. Poszukując istoty piękna, Stróżewski idzie tym tropem i wskazuje na stałe czynniki dzieła sztuki, które zarazem dopuszczają największy zakres czynników zmiennych²¹. Te stałe czynniki to konieczność i transcendencia.

Stojąc w obliczu arcydzieła, nie mamy wątpliwości, że wszystko jest w nim takie, jakie być powinno. Konieczność ta nie jest jednak uniwersalna, ponieważ rządzi ona każdym indywidualnym dziełem osobno. Ponadto konieczność spleta się z wolnością twórczą, gdyż tylko dzięki niej może dojść do odkrycia (wyjawienia) piękna metafizycznego (transcendentalnego)²². Doświadczenie arcydzieła, czytamy w eseju *O pięknie*, „prowadzi do nadbudowania się w dziele tej jednej jedynej jakości postaciowej, która potrafi nas olśnić”²³. Olśnienie wartością transcendentalną objawia się jako harmonia i blask (łac. consonantia et claritas)²⁴, a kontemplacja arcydzieła nie tylko rodzi w nas poczucie obowiązku pokornego przyświadczenia jego doskonałości, ale także „wywołuje postawę bezgranicznej afirmacji piękna”²⁵. Nasze „tak” wobec dzieła wykracza poza nie samo w momencie, gdy spostrzegamy, że należy ono do tajemniczego „więcej”. Dzięki partycypacji w wymiarze absolutnym dzieło nabiera nowego blasku, nic samo przez to nie tracąc, a owo tajemnicze „więcej” nie objawiłoby się nam, gdyby nie doskonałość (absolutność) samego dzieła²⁶. W ten sposób absolut dzieła łączy się z absolutem piękna, które uobecnia się w dziele i przenika je swym blaskiem, choć zarazem je transcenduje jako Tajemnica²⁷.

Dzieło sztuki, które wskazuje na swoje „więcej”, olśniewając absolutnym pięknem, zyskuje wymiar transcendencji²⁸. Przeżycie olśnienia absolutnym wymiarem piękna jest jednak szczególnego rodzaju, ponieważ nie zawsze

²⁰ Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Dzieje sześciu pojęć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 9.

²¹ Por. S t r ó ż e w s k i, *O pięknie*, s. 164.

²² „Dialektyka twórczości jest dialektyką wolności i konieczności, trudem dochodzenia do konieczności w wolności”. Tamże, s. 178. W innym miejscu czytamy: „Wolność i konieczność nie stanowią opozycji. Przeciwnie, konieczność musi być też rozumiana jako spełnienie i doskonałość wolności” (t e n ż e, *Wolność i wartość*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 258); „Wolność artystyczna spełnia się ostatecznie jako najwyższa konieczność” (tamże, s. 264).

²³ T e n ż e, *O pięknie*, s. 165.

²⁴ Por. t e n ż e, *Piękno transcendentalne*, s. 80. Na temat powiązania zachwyty i konieczności por. t e n ż e, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 191.

²⁵ T e n ż e, *O pięknie*, s. 166. Por. t e n ż e, *Istnienie i piękno*, w: tenże, *O wielkości*, s. 278.

²⁶ Zauważmy, że owo „więcej” nie jest nam bezpośrednio dane w pełni, lecz „jawi się jako wielkie «inne», choć obejmujące w tajemniczy sposób przedmiot naszej bezpośredniej kontemplacji” (t e n ż e, *O pięknie*, s. 167).

²⁷ Por. tamże. Por. też: t e n ż e, *Istnienie i piękno*, s. 278.

²⁸ Por. t e n ż e, *O pięknie*, s. 167.

potrafimy powiedzieć, co dokładnie było jego przyczyną: czy zrozumienie struktury dzieła i odkrycie prawdy, którą ono niesie²⁹ (jak w przypadku katharsis), czy może jakieś szczególne poruszenie naszej wrażliwości duchowej o nie całkiem sprecyzowanym pochodzeniu. Co więcej: „Nie zawsze stan olśnienia pojawi się wobec tego samego dzieła po raz drugi. Ale wystarczy, że zaistniał raz tylko: będzie z pewnością nadal oddziaływał w przypomnieniu i być może na zawsze skojarzy się z szeroko rozumianym doświadczaniem danego dzieła”³⁰. Olśnienie odsyłające do wymiaru transcendencji niejako domaga się wskazania na swe „przedmiotowe” źródło, które stanowi rzeczownikowy odpowiednik (transcendens) tego doświadczenia. Tym transcendensem może być blask lub światło (łac. claritas), może nim być Bóg (jak w filozofii średniowiecznej i w estetyce teologicznej von Balthasara), a także Absolut (na przykład w transcendentalizmie i idealizmie niemieckim). Wspólna tym wszystkim poszukiwaniom wymiaru transcendencji w istocie piękna jest aletheiczna i nieodgadniona Tajemnica, która nieustannie wymyka się naszemu uprzedmiotowiającemu poznaniu³¹. Obecność tej Tajemnicy objawia się dzięki olśnieniu arcydziełem sztuki partycypującym w transcendentalnym wymiarze piękna (łac. pulchrum), ale ona sama ostatecznie pozostaje dla nas niedosiężna i nieuchwytna.

Rozważania Stróżewskiego nad pięknem transcendentalnym przenoszą estetykę na teren metafizyki. Problem transcendentalności piękna podejmowany był głównie na gruncie filozofii tomistycznej³², ale nie musi on ograniczać się do tych właśnie ram. Co więcej, metafizyczne rozważenie transcendentalności piękna zapewne wykracza poza ograniczenia poszczególnych kierunków metafizyki³³. Immanuel Kant zwrócił uwagę na moment bezinteresowności leżący u podstaw sądu estetycznego o pięknie³⁴. Zdaniem Stróżewskiego peł-

²⁹ Por. tenże, *Trzy wymiary dzieła sztuki. Zarys problematyki*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 28.

³⁰ Tenże, *O pięknie*, s. 177n.

³¹ Por. tamże, s. 179. W tym aspekcie stanowisko Stróżewskiego bliskie jest poglądom estetycznym Karola Tarnowskiego (zob. K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, Transcendencja*, w: tenże, *Człowiek i transcendencja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 15-25). Wydaje się ponadto, że Logos w rozważaniach Stróżewskiego stanowi – przynajmniej w kontekście nadwartości transcendentaliów – analogon Transcendencji, która jest jednym z głównych tematów podejmowanych przez Karola Tarnowskiego (por. Stróżewski, *Od wartości bytu do bytu wartości*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, s. 58-63).

³² Por. Stróżewski, *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza*, s. 20-24; tenże, *O pojęciach piękna*, w: tenże, *Istnienie i wartość*, s. 314-318; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, s. 206-215.

³³ Por. Stróżewski, *Piękno transcendentalne*, s. 80. Można tu zauważyć podobieństwo do „kroku wstecz” w filozofii Martina Heideggera, który to krok polega na „przekroczeniu” metafizyki poprzez myślenie jej istoty (por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: tenże, *Identyfikacja i różnica*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010, s. 123-133).

³⁴ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądu*, tłum. J. Gałęcki, A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 62-64.

na bezinteresowność zakłada jednak nieistnienie przedmiotu, który mógłby budzić nasze upodobanie lub pożądanie – sąd estetyczny odnosiłby się zatem do czegoś, co nie musi istnieć lub wręcz nie istnieje. Takie stanowisko budzi sprzeciw polskiego filozofa, ponieważ nie można zachwycić się czymś, czego nie ma³⁵. Zachwyt i olśnienie są radością i afirmacją istnienia, dlatego piękno i istnienie pozostają ze sobą w najściślejszym związku³⁶. Do zachwyty pięknem prowadzi nas dzieło sztuki, które uczestniczy w pięknie transcendentnym³⁷, a pomiędzy tymi dwoma wymiarami: estetycznym i metafizycznym, znajduje się wymiar pośredni – fenomenologiczny. Fenomenologiczny wymiar piękna jest niejako zawieszony między materialnym podłożem dzieła a realnością transcendentnego piękna; istotną funkcją tego wymiaru jest wyznaczenie intencjonalnej „przestrzeni” dla jawienia się piękna metafizycznego.

Piękno metafizyczne nie daje się jednak sprowadzić do intencjonalnego sposobu istnienia dzieła sztuki ani też do konkretyzacji estetycznej. Objawione przez dzieło piękno transcendentale posiada własną rację istnienia i przekracza ono w swym byciu istnienie dzieła: „*Esse piękna jest «mocniejsze» niż esse dzieła*”³⁸. W tej perspektywie należy również interpretować słynną Tomaszową definicję piękna, ujętą w formule: „*Pulchrum est quod visum placet*”³⁹, w której „visum” oznacza widzenie istnienia w pięknie lub widzenie istnienia jako piękna⁴⁰. W tym drugim wypadku esse utożsamia się z pulchrum, stając się tym samym „pierwszym” transcendentale („*Esse et pulchrum coconvertuntur*”⁴¹). „Metafizyczne piękno, jako transcendentale utożsamione z istnieniem, jest także w swej istocie Logosem, najgłębszym sensem, przenikającym to, co jest”⁴² – stwierdza Stróżewski. Określenie tej jedności piękna i istnienia nie jest łatwe, ponieważ nazwy takie, jak „pięknobycie”, „pięknobyty”, „kaleinai” czy „kalousia” niewiele mówią, jeżeli sami nie doświadczymy zachwyty transcendentalem pięknem, które jest wartością najwyższą, konstytuującą wszystkie

³⁵ Staje się to jeszcze bardziej widoczne, jeśli weźmiemy pod uwagę etymologiczne znaczenie słowa „interesse”, które oznacza sytuację „bycia pomiędzy”. „Interesse” wskazuje także na szczególny sposób istnienia podmiotu, który uczestniczy w „międzybyciu”, ale jednocześnie istotnie różni się od bytu i bycia samego. Dlatego pełna bezinteresowność, tak jak ją tu interpretuje Stróżewski, uniemożliwia doświadczenie piękna, a tym bardziej wydawanie o nim sądów.

³⁶ Por. S t r ó ż e w s k i, *Piękno transcendentale*, s. 80n.; t e n ż e, *Istnienie i piękno*, s. 276n.

³⁷ Na temat różnych aspektów partycypacji (gr. methexis) zob. t e n ż e, *Mimesis i methexis*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 70-92.

³⁸ T e n ż e, *Istnienie i piękno*, s. 277.

³⁹ Cyt. za: S t r ó ż e w s k i, *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza*, s. 40. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

⁴⁰ Por. S t r ó ż e w s k i, *Próba systematyzacji określeń piękna*, s. 40-49.

⁴¹ T e n ż e, *Piękno transcendentale*, s. 82.

⁴² Tamże, s. 83.

pozostałe transcendentalia⁴³. Tak rozumiane piękno – jako najwyższa wartość transcendentalna – znajduje swe optimum w Absolutcie, ponieważ w Nim najwyższe piękno utożsamia się z absolutnym istnieniem⁴⁴.

Zarysowana zostaje w ten sposób hierarchia piękna zbliżona do neoplatońskiej struktury rzeczywistości: najwyższe Piękno tożsame z Absolutem, piękno metafizyczne (transcendentalne), piękno estetyczne. Czy jest to jednak schemat prawdziwy? – pyta Stróżewski⁴⁵. Jeżeli nie udaje się w przekonujący sposób wykazać prawdziwości tej hierarchii piękna, to być może cała ta teoria „wspiera się na glinianych nogach”⁴⁶, jeśli zaś ma ona sens, to jej istotne reperkusje można odnaleźć w teologii oraz w ogólnej teorii wartości⁴⁷. Stróżewski w swojej estetyce skupia uwagę przede wszystkim na drugim z tych obszarów: „Jeśli chodzi o teorię wartości – pisze – to piękno, poprzez ukryty w jego istocie moment «najwyższości», może zostać utożsamione z tym czynnikiem, który decyduje o wartościowości wartości, a więc konstytuować samą jej istotę”⁴⁸. W tym miejscu należy poddać refleksji aksjologiczny wymiar sztuki, w którym w szczególny sposób dochodzą do głosu wartości nadestetyczne.

NADESTETYCZNY WYMIAR SZTUKI

Rozważania nad wymiarem nadestetycznym sztuki sytuują się na gruncie wartości artystycznych i estetycznych, które w sposób najpełniejszy przeanalizował Ingarden⁴⁹. Punktem wyjścia tych rozważań jest następujące pytanie: Czy oprócz wartości artystycznych i estetycznych mogą wystąpić w dziele sztuki oraz jego odbiorze wartości innego typu, a jeśli tak, to czym się one charakteryzują, jaka jest ich funkcja oraz w jakiej relacji pozostają do wartości artystycznych i estetycznych?⁵⁰ Poprzez to pytanie Władysław Stróżewski

⁴³ Por. Miłość i nicość, s. 123. „Dobro zinterpretować można jako piękno duchowe, a prawdę jako blask piękna (*Veritatis splendor!*) towarzyszący jej odkryciu i doświadczeniu oczywistości” (Stróżewski, *Piękno transcendentalne*, s. 83).

⁴⁴ Stróżewski, *Piękno transcendentalne*, s. 83.

⁴⁵ Por. tamże, s. 84.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. np. R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966. Por. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 181. Debata na temat jakości i wartości artystycznych oraz estetycznych jest niezwykle bogata i ma rozległą literaturę przedmiotu. Wystarczy chociażby przypomnieć, że tej kwestii poświęcali uwagę nieomal wszyscy najwybitniejsi estetycy polscy. Można jednak zgodzić się ze Stróżewskim, że Ingarden położył szczególne zasługi w systematyzacji teorii tych jakości i wartości.

⁵⁰ Por. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 180.

stawia hipotezę, że wartości estetyczne nie są ostatnią i najwyższą instancją, która domyka konkretyzację estetyczną i w pełni wyczerpuje funkcję sztuki, ponieważ nie są one na tyle autonomiczne, aby nie mógł się nad nimi nadbudować wymiar jeszcze wyższych wartości⁵¹.

Wymiar wartości nadestetycznych wiąże się z doświadczeniem *mysterium tremendum* oraz *mysterium fascinans*, w którym piękno dzieła sztuki wydaje się podporządkowane czemuś, co je przerasta. Nadestetycznymi wartościami sztuki mogą być: wartość istnienia, wartość prawdy i prawdziwości, wartości moralne i wreszcie wartość *sacrum*⁵². Zdaniem Stróżewskiego „istnienie wartości nadestetycznych w dziełach sztuki jest faktem, który nie powinien budzić większych wątpliwości”⁵³. Oczywiście nie w każdym dziele objawiają się tego typu wartości, nie każdy też odbiorca jest w stanie je dostrzec – wymaga to bowiem szczególnej wrażliwości⁵⁴. Właściwe rozpoznanie specyfiki wartości nadestetycznych wiąże się z rozpatrzeniem czterech głównych zagadnień: jak wartości te przejawiają się w dziele, jaka jest ich relacja do wartości estetycznych i artystycznych, jaki jest ich sposób istnienia oraz jak przebiega proces ich doświadczenia⁵⁵.

Po pierwsze, wartości nadestetyczne – podobnie jak i estetyczne – przejawiają się w dziele wprost, ale zarazem transcendują dzieło, są więc dane nie tyle w dziele, ile poprzez dzieło. To oznacza, że dzieło nie ucieleśnia wartości nadestetycznych w pełni, lecz jedynie w jakimś stopniu w nich partycypuje⁵⁶. W kluczowym dla tego tematu tekście Stróżewskiego *Wartości estetyczne i nadestetyczne* czytamy: „Wartość estetyczna «przesyca» czy «nasyca» sobą dzieło i – w swej szczególnej jakości – w nim się wyczerpuje. Wartość nadestetyczna stoi jak gdyby poza dziełem, które jedynie jest jednym z możliwych «miejsc» jej realizacji, wskazuje na nią jak znak, ale znak rozumiany w sensie Husserlowskim – jako przezroczyste *medium*, poprzez które owa wartość staje się widoczna”⁵⁷. Zdaniem autora tych słów dzieło muzyczne jest szczególnie wyrazistym przykładem przejawiania się wartości nadestetycznych, ponieważ wartości te objawiają się w nim bezpośrednio i ze zniewalającą mocą, a równocześnie – ze względu na brak analogii do świata „zewnętrznego” i „wewnętrznego”⁵⁸ – pozostają najtrud-

⁵¹ Por. t e n ż e, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, s. 34; t e n ż e, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 189.

⁵² Por. tamże, s. 190. W innym miejscu Władysław Stróżewski odnotowuje: „Doświadczenie *sacrum*, doświadczenie tego, co zwie się zarówno *mysterium fascinans*, jak i *mysterium tremendum*, było zawsze jednym z najgłębszych źródeł wszelkiej wielkiej sztuki” (t e n ż e, *Dialektyka twórczości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 282).

⁵³ T e n ż e, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 192.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. tamże, s. 192n.

⁵⁶ Por. tamże, s. 193.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 197.

niejsze do opisanie. Uściślijmy, że jedynie pod względem nadestetycznym nie ma rzeczowego czy też „mimetycznego” sposobu wykazania tej analogii, pod względem zmysłowym (zjawiskowym, fenomenalnym) muzyka może bowiem posiadać zewnętrzny lub wewnętrzny związek ze światem⁵⁹. Doświadczenie nadestetyczne, które z samej swej istoty wymyka się naszym ograniczonym zdolnościom poznawczym, paradoksalnie należy jednak do sfery nam najbliższej, ponieważ włada nim szczególna „intymna tajemniczość”⁶⁰.

Po drugie, wartości nadestetyczne nie dają się sprowadzić do wartości estetycznych, które stanowią jedynie warunek możliwości objawienia się wartości wyższego rzędu, to znaczy wartości nadbudowanych nad estetycznym wymiarem dzieła. Jeśli podłożem i medium doświadczenia nadestetycznego nie jest dzieło sztuki, mamy do czynienia z doświadczeniem pozaestetycznym. Wartości nadestetyczne pozostają w koniecznym związku z wartościami estetycznymi: „Gdzie nie ma jakości estetycznych, nie ma także jakości nadestetycznych”⁶¹. W sytuacji optymalnej „określone doборы wartości estetycznych przekraczają niejako same siebie i wskazują na coś, co już do nich nie należy, ale co bez nich nie mogłoby się ujawnić albo wcale, albo przynajmniej w taki sposób (a więc i w takim blasku, i z taką intensywnością), w jaki teraz *de facto* się ujawnia”⁶².

Po trzecie, wartości estetyczne odsłaniają czy też warunkują objawienie się wartości nadestetycznych dzięki wspólnej im obu intencjonalności. Dzięki intencjonalności konkretna postać jakości nadestetycznych fenomenalizuje się w dziele sztuki, ale zarazem wskazuje na coś „więcej”, do czego sama z konieczności odsyła. „Tym «więcej» jest jakość idealna albo idea danej jakości”⁶³ – stwierdza Stróżewski. Teoria transcendowania estetyczności dzieła ku nadestetyczności przypomina poniekąd filozoficzne poglądy Arthura Schopenhauera na temat muzyki, zgodnie z którymi cecha ontyczna umożliwia uchwycenie nie tylko jakości ejdetycznej przedmiotu estetycznego, ale także samego źródła tej idealnej jakości⁶⁴. Dzieło muzyczne – tak jak każde inne wielkie

⁵⁹ Już w dziełach Platona i Arystotelesa widoczne są różnice w ich rozumieniu teorii mimesis. W odniesieniu do mimetyczności muzyki tradycję wywodzącą się od Platona Krzysztof Gućzalski nazywa „paradygmatem zewnętrzności”, a tradycję zapoczątkowaną przez Arystotelesa „paradygmatem wewnętrzności” (K. G u c z a l s k i, *Znaczenia ekspresywne w muzyce: ogólność versus określoność*, „Principia” 17(2006) nr 1-2(43-44), s. 181).

⁶⁰ Por. S t r ó ż e w s k i, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 197.

⁶¹ Tamże, s. 198.

⁶² Tamże, s. 198n.

⁶³ Tamże, s. 200. Por. W. S t r ó ż e w s k i, P. T a r a n c z e w s k i, *Wykłady lubelskie o estetyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 170.

⁶⁴ Por. S t r ó ż e w s k i, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 200n. Por. też: A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, t. 1, s. 398, 404; W. S t r ó ż e w s k i, *Czas piękna*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 275n. Zob. M. S c h e l e r, *Metafizyka i sztuka*, tłum. S. Czerniak, w: tenże, *Pisma z antropologii*

dzieło z dowolnej dziedziny artystycznej – przekracza swoje formalne i estetyczne jakości, aby otworzyć nowe horyzonty aksjologiczne i metafizyczne. Piękno fenomenalne (jakości estetyczne) otwiera się na piękno metafizyczne (na wartości idealne oraz idee wartości) – tę myśl można odnaleźć nie tylko w pismach Schopenhauera, ale także w filozofii Platona, Plotyna czy Hegla, piękno estetyczne ma bowiem moc „podniesienia”, „wzniesienia” (niem. Erhebung) ku Pięknu samemu jako Absolutowi⁶⁵. Aby doszło do objawienia się eidos jakości estetycznej fenomenalnie ucieleśnionej w dziele, potrzebna jest szczególna intensyfikacja tej jakości. Jakość estetyczna, dzięki swej intensywności, ma zdolność doprowadzenia nas do kontemplacji jakości idealnej, objawiającej się poprzez dzieło i za sprawą dzieła⁶⁶. Stróżewski stwierdza: „Zadaniem sztuki jest, poprzez przekraczanie siebie i przekraczanie zawartych w sobie samej jakości, otwarcie drogi do idei wartości i objawienie ich w ich czystych postaciach”⁶⁷. Idee wartości są ontologicznie ugruntowane w autonomicznym świecie czystych idei i nie zależą bytowo od istnienia dzieł sztuki ani od ich poszczególnych konkretyzacji, to od nich jednak zależy możliwość rozpoznania czystych jakości i wartości nadestetycznych⁶⁸.

Po czwarte, wartości nadestetyczne odsłaniają się na podłożu konkretyzacji estetycznej, którą zazwyczaj wywołuje artystycznie utworzona fikcja. Doświadczenie tego typu wartości – na przykład pod postacią jakości metafizycznych w rozumieniu Romana Ingardena – jest jednak „jak błysk najgłębszej prawdy o nas samych”⁶⁹. Przeżycie katharsis, będące kulminacją doświadczenia jakości metafizycznych, zawiera moment przemieniającego powrotu do samego siebie – jako fakt egzystencjalny jest to zatem doświadczenie najzupełniej realne, mimo że wywołała je fikcja artystyczna. Mówiąc nieco inaczej: fikcja artystyczna pozostaje fikcją, ale nasza reakcja na nią jest realna (prawdziwa)⁷⁰. Dzieło okazuje się więc drogą do ukazania prawdy o świecie wartości, które transcendują zarówno sztukę, jak i nas samych, arcydzieła zaś uobecniają wartości nadestetyczne nie tylko pod postacią katharsis i jakości metafizycznych

filozoficznej i teorii wiedzy, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 430-461.

⁶⁵ Por. Stróżewski, *Czas piękna*, s. 280n.; tenże, *O urzeczywistnianiu wartości*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, s. 308.

⁶⁶ Por. tenże, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 201.

⁶⁷ Tamże, s. 202.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 204. Precyzyjne analizy poświęcone jakościom metafizycznym w sztuce przedstawione zostały w tekście *O metafizyczności w sztuce* (zob. tenże, *O metafizyczności w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 93-134). Zob. też: tenże, hasło „Jakości metafizyczne”, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Universitas, Kraków 2001, s. 126-131.

⁷⁰ Por. tenże, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, s. 204n.

czy wartości istnienia, ale także – o czym była mowa już wcześniej – na sposób doświadczenia prawdy i prawdziwości, wartości moralnych oraz *sacrum*.

Przytoczmy sformułowaną przez Stróżewskiego definicję sztuki metafizycznej: „Sztuka metafizyczna to taka sztuka, która stara się wyrazić najgłębsze doświadczenie istoty (głębi) istnienia, albo Transcendencji, w szczególności zaś Transcendencji w immanencji (czyli w granicach bezpośrednio danego nam świata), albo istoty naszej egzystencji, transcendującej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu i nieuchronności śmierci. Jest to sztuka starająca się mówić o byciu i nicości, o Bogu i stworzeniu, o Dobru i złu”⁷¹. Ta definicja metafizycznego wymiaru sztuki przekracza zakres konkretyzacji estetycznej i przenosi nas na poziom konkretyzacji numinotycznej.

SACRUM I KONKRETYZACJA NUMINOTYCZNA

Dociekając na gruncie estetyki możliwości doświadczenia wartości *sacrum*, Stróżewski bierze pod uwagę wyłącznie dzieła sztuki, a więc takie wytwory, które potencjalnie są nośnikami wartości estetycznych. To jedynie z pozoru oczywiste zawężenie obszaru badań jest jednak niezbędne, ponieważ konkretyzacja numinotyczna „nie musi pozostawać w koniecznym związku z określonym przedmiotem estetycznym”⁷², co oznacza, że może wiązać się z fenomenami pozaestetycznymi. Fenomen *sacrum* jest łączony przede wszystkim z przeżyciami religijnymi, które niekiedy stają się pierwotnym impulsem do wywołania procesu twórczego. Taka geneza dzieła nie tłumaczy jednak istoty zjawiska *sacrum*, ponieważ ów nadestetyczny fenomen traci z czasem żywy związek z przeżyciem motywującym tworzenie dzieła i znajduje własny fundament bytowy w jakościach przedmiotu estetycznego, który dany jest później również odbiorcom, nie zaś tylko twórcy dzieła. Fenomen *sacrum* nie jest ściśle powiązany z intencją twórczą, ponieważ może się on uobecnąć również tam, gdzie nie był zamierzony, jak i nie pojawić się wcale, mimo intencji twórcy ukierunkowanej na jego wywołanie oraz prawidłowo użytych w dziele środków artystycznych⁷³. Co prawda genezę i „miejsce” ewokujące fenomen *sacrum* stanowi dzieło, ale jakość numinotyczna występuje zawsze jako coś nieprzewidywalnego i jako naddatek, którego nie można wytworzyć w procesie twórczym; można jedynie doświadczyć go *ex post* na podstawie rezultatu tego procesu⁷⁴.

⁷¹ T e n ż e, *O metafizyczności w sztuce*, s. 120.

⁷² T e n ż e, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, s. 211.

⁷³ Por. tamże, s. 212.

⁷⁴ Por. tamże, s. 217. Na marginesie dodajmy, że przeszkodą na drodze pojawiania się jakości *sacrum* jest także przerost jakości estetycznych oraz kicz (por. tamże, s. 226).

Na objawianie się fenomenowi *sacrum* w sztuce nie ma także wpływu akt poświęcenia fundamentu bytowego dzieła – możemy wiedzieć, że dany przedmiot został poświęcony, ale mimo to nie doświadczając jego wartości sakralnej: „Poświęcenie konstituuje *sacrum* jako fakt, ale nie konstituuje go jako fenomenu, którego szukamy”⁷⁵. Oznacza to, że *sacrum* w swoim własnym sposobie bycia zawsze jawi się jako fenomen, a nie jako przedmiotowa właściwość fundamentu bytowego. Badanie istoty jawienia się fenomenowi *sacrum* otwiera jednak możliwość odnalezienia tego, na co ów fenomen wskazuje, lub też – co ewokuje dzięki partycypacji w rzeczownikowym *sanctus*⁷⁶. Nadestetyczna jakość *sacrum* objawia się wprost nawet wtedy, gdy w dziele przedstawione są symboliczne odwzorowania przedmiotów (bytów) ze sfery sakralnej⁷⁷. Jest to ewokacja – mówiąc językiem Ferdinanda de Saussure’a – czystego elementu znaczonego (fr. *signifié*), dla którego trudno wskazać element znaczący (fr. *signifiant*). To czyste *signifié* jawi się jako symbol czegoś, co jest absolutnie „inne”, i w konsekwencji „jako idea w najwłaściwszym rozumieniu tego słowa”⁷⁸. W obrazie Rembrandta *Józef i żona Potifara*⁷⁹ świetlista biel łoża nie tylko oznacza niewinność, ale jest niewinnością – „jest fenomenalnym wcieleniem idei niewinności, w której owa fenomenalna jakość [...] partycypuje”⁸⁰. „Znaczone” w przypadku tego obrazu nie są odwzorowywane przedmioty, lecz ewokowane czyste treści, a więc idee, w których partycypują sensory ucieleśnione (sfenomenalizowane) w dziele⁸¹. Nadestetyczny fenomen *sacrum* częściowo znajduje swój fundament w jakościach estetycznych, których pojawienie się przygotowują jakości artystyczne dzieła, lecz nie można jego wartości sprowadzić do jakości i wartości estetycznych oraz artystycznych, ponieważ numinotyczny fenomen *sacrum* jest bardziej odległy i transcendentny niż czyste piękno, a przez swoją immanentną i nieprzeniknioną tajemniczość nie daje się ostatecznie rozszyfrować i ujawnić. Zdaniem Stróżewskiego „najważniejsze jest to, że ów charakter nieprzeniknionej tajemniczości przenosi nas do istoty tajemniczości w ogóle, do jej idei, przekraczającej wyjściowe dzieło sztuki, ale uobecnionej w nim i przez nie”⁸².

⁷⁵ Tamże, s. 214.

⁷⁶ Por. tamże, s. 207-209, 214.

⁷⁷ Jakość *sacrum* objawia się nie tylko w dziełach o tematyce religijnej. Wydaje się, że liczba dzieł ewokujących fenomen *sacrum* jest stosunkowo niewielka, trudno jednak to jednoznacznie stwierdzić, ponieważ jego objawienie się nie jest możliwe do wytłumaczenia na podstawie niższych wartości estetycznych i artystycznych (por. tamże, s. 227).

⁷⁸ Tamże, s. 217.

⁷⁹ Rembrandt, *Józef i żona Potifara*, 1655, National Gallery of Art, Waszyngton (https://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef_i_%C5%BCona_Potifara#/media/Plik:Joseph_Accused_by_Potiphar's_Wife.jpg).

⁸⁰ Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, s. 217n.

⁸¹ Por. tamże, s. 221; tenże, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, s. 25.

⁸² Tenże, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, s. 227.

Naturę objawienia się nadestetycznego fenomenu sacrum poprzez to, co dane, można więc scharakteryzować w następujący sposób: po pierwsze, bez środków artystycznych i estetycznych ów fenomen nie może się objawić; po drugie, środki artystyczne i estetyczne muszą zostać ostatecznie unieważnione, aby dany do myślenia cel, którym jest objawienie fenomenu sacrum, mógł się ziścić sam z siebie; po trzecie, mimo „przezroczystości” środków artystyczno-estetycznych fenomen sacrum pozostaje sam w sobie nieuchwytny⁸³. Nadestetyczny wymiar sacrum jawi się poprzez strukturę dzieła, ale ją z konieczności transcenduje, dlatego też numinosum nie należy do „rzeczywistości społecznej”, lecz do świata czystych idei. To zaś utwierdza w przekonaniu, że nie da się zrozumieć fenomenu sacrum wyłącznie w oparciu o jakości artystyczne i estetyczne, chociaż te są niezbędne, aby w nieuprzedzonym doświadczeniu fenomenologicznym doszło do przejścia od sensu zawartego w dziele do idei tego sensu, lub też – mówiąc inaczej – od ucieleśnionej w dziele wartości estetycznej do wartości idealnej⁸⁴. Doświadczenie estetyczno-numinotyczne potrzebuje szczególnego typu intencjonalnej konkretyzacji, która z jednej strony zakłada u podstaw przeżycie estetyczne, a z drugiej strony je przekracza, tworząc nowy przedmiot intencjonalny. Ten nowy przedmiot intencjonalny Stróżewski nazywa „numinotycznym”, a proces, który umożliwia jego pojawienie się – „konkretyzacją numinotyczną”⁸⁵. Zaznaczmy dla porządku, że kategorię numinosum wraz z jej wykładnią Stróżewski zaczerpnął z klasycznej rozprawy Rudolfa Otto zatytułowanej *Świętość*⁸⁶.

Emblematycznym – choć wcale nie jedynym – przykładem intencjonalnego przedmiotu numinotycznego jest fenomen sacrum. Może on odsłonić się dzięki sztuce jako nadestetyczne (estetyczno-numinotyczne) doświadczenie idei tajemnicy, w której – o czym była mowa wcześniej na przykładzie bieleli i symbolu niewinności w obrazie Rembrandta – uczestniczy ucieleśniony w dziele fenomen tajemniczości⁸⁷. Konkretyzacja numinotyczna nie wynika

⁸³ Por. tamże, s. 219n.

⁸⁴ Por. tamże, s. 221.

⁸⁵ Tamże, s. 222.

⁸⁶ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 32-34. Por. też: T.A. G o o c h, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2000, s. 104-131; Ph.C. A l m o n d, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill – London 1984, s. 55-87; H. M a c h o Ń, *Rudolfa Otto „Das Heilige” a problematyka (brakującej) definicji religii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41(2016) nr 1(161), s. 82-91; W. P a w ł u c z u k, *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004, s. 130-132.

⁸⁷ Paul Tillich tak relacjonuje rozmowę z Rudolfem Otto, która miała miejsce w połowie lat dwudziestych dwudziestego wieku: „Pierwszą rzeczą, jaką powiedział w swojej analizie znaczenia terminu «święty», było to, że «świętość» jest «tajemnicą» i oznacza sam Absolut, podłoże dla

bezpośrednio z fenomenalności dzieła, lecz pochodzi z transcendensu, jaki się dzięki tej konkretyzacji objawia⁸⁸. Mówiąc jeszcze inaczej, jest to samoobjawianie się nadestetycznego fenomenu numinotycznego, który transcenduje uwarunkowania estetyczne i artystyczne, choć te przygotowują jego przybycie. Objawienie się jakości sacrum na poziomie intencjonalnym nie oznacza przy tym dotarcia do sanctum w znaczeniu religijnym i nie jest paruzją. Gdyby dzieło sztuki bez zastrzeżeń partycypowało w jakości sacrum jako sanctum, to – zdaniem Stróżewskiego – trzeba by uznać, że albo artysta jest magiem zdolnym „ściągnąć” Boga na ziemię, albo niektóre dzieła są w jakiś szczególny sposób przez Boga „sanktyfikowane”. Choć pierwsza możliwość wydaje się raczej mało prawdopodobna – a z perspektywy religii chrześcijańskiej wręcz absurdalna – to trudno drugą możliwość a priori całkowicie odrzucić, ponieważ przemawia za nią teoria ikony w teologii prawosławnej⁸⁹ oraz uznawane istnienie cudownych obrazów⁹⁰.

Podsumowując, w konkretyzacji numinotycznej piękno estetyczne zostaje przebóstwione przez wartość sacrum, dzięki czemu uzyskuje ono dodatkowy blask (*claritas*)⁹¹. Ponadto w konkretyzacji numinotycznej jakości i wartości artystyczne oraz estetyczne odsuwają się na dalszy plan, a ostatecznie ulegają zniesieniu (w znaczeniu „Aufhebung”), po to aby ustąpić miejsca

wszystkich absolutów, które odkryliśmy w różnych dziedzinach ludzkich spotkań z rzeczywistością. «Świętości» nie można wywieść z naszego skończonego doświadczenia ani nie można uchwycić jej istoty za pomocą skończonego umysłu. Niemniej jednak możemy się odnosić, i robić to świadomie, do tego, co jest tajemnicą dla nas i dla każdej ludzkiej istoty, do tajemnicy bycia człowieka w uniwersalnym bycie. Doświadczając tej tajemnicy, człowiek zmuszony jest zadać pytanie: «Dlaczego jest raczej coś niż nic?»» (P. T i l l i c h, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 54). To fundamentalne pytanie metafizyki podejmowane było w historii filozofii wielokrotnie, a bodaj najświetniejsze jego ujęcia odnajdujemy w dziełach: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie* Gottfrieda Wilhelma Leibniza (por. G.W. L e i b n i z, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, par. 7, w: tenże, „Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 288) oraz *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* Martina Heideggera. Pytanie to często pojawia się również w metafizycznych rozważaniach Władysława Stróżewskiego.

⁸⁸ Por. S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 227.

⁸⁹ „Ikona jest sakramentem. A to znaczy, że partycypuje nie tylko w fenomenie czy w idei *sacrum*. Jest nie tylko hierofanią jakiejś abstrakcyjnej treści, ale pewnego rodzaju teofanią, objawieniem czystej świętości Boga, świętości Jego samego albo Jego świętych”. Tamże, s. 229.

⁹⁰ Można wyróżnić co najmniej dwa typy cudownych obrazów. Przykładem pierwszego typu byłby obraz Jezusa Miłosiernego autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego, który odwzorowuje mistyczne wizje św. Faustyny Kowalskiej. Drugi typ to acheiropoietos, czyli obrazy-nie-ręką-ludzką-wytworzone (całun turyński, chusta z Manoppello). Szerzej na ten temat por. Z. T r e p p a, *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 75-91, 114-123.

⁹¹ Por. S t r ó ż e w s k i, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, s. 35.

samoobjawieniu się intencjonalnego przedmiotu numinotycznego⁹². Teoria konkretyzacji numinotycznej jest rozwinięciem Ingardenowskiej konkretyzacji estetycznej, w której dochodzi do nadbudowania intencjonalnego przedmiotu numinotycznego o własnych jakościach i wartościach. Szczególnym typem przedmiotu numinotycznego jest fenomen sacrum, ale mogą nim być także inne fenomeny, takie jak Tajemnica, Transcendencja, Jednia, Absolut czy Bóg⁹³. Do tej dziedziny fenomenów nadestetycznych należą także jakości, które Ingarden nazwał „jakościami metafizycznymi”⁹⁴. Wymienione tu fenomeny łączy najwyższa „archiczność” (od gr. arche), a więc szczególny sposób odsyłania do najgłębszego Źródła, z którego pochodzi wszystko, co w jakikolwiek sposób może nam być dane w doświadczeniu⁹⁵. Stróżewski zwraca uwagę, że to odsyłanie sztuki do źródła (arche) jest bardzo wyraźne także u Martina Heideggera (niem. Ursprung)⁹⁶, który stawia pytanie nie tyle o istotę sztuki, ile o pochodzenie tej istoty⁹⁷. Próby udzielenia odpowiedzi na pytanie o istotowe pochodzenie sztuki przez wskazanie jej najgłębszego źródła doprowadziły Heideggera do słynnej formuły: „Piękno jest sposobem, w jaki prawda istoczy jako nieskrytość”⁹⁸. Namysł nad sztuką w rozprawie *Źródło sztuki* prowadzony jest „świadomie, a jednak w sposób nie wypowiedziany”⁹⁹ drogą pytania o istotę bycia. Odkrycie zaś bycia samego – jak pisał z kolei Paul Tillich – jest dotarciem do źródła jako Absolutu wszystkich absolutów,

⁹² Por. t e n ż e, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 228.

⁹³ Podawanie nazw przedmiotów numinotycznych jest problematyczne, ponieważ w konsekwencji prowadzi do myślenia apofatycznego. Aby tego uniknąć, należałoby każdą nazwę poddać obszerniejszej analizie i przedstawić odrębne uzasadnienie. Zaznaczmy jednak, że te wszelkie numinotyczne fenomeny mają równie wysoką wartość, choć charakteryzują się różnymi jakościami. Nie jest wykluczone, że za przedmiot numinotyczny moglibyśmy uznać na przykład Bycie (niem. Seyn) Heideggera, życie (fr. vie phénoménologique) Michela Henry’ego czy wolę (niem. Wille) Schopenhauera.

⁹⁴ Por. S t r ó ż e w s k i, *Czas piękna*, s. 285. Nie oznacza to jednak, że poglądy Ingardena w pełni wpisują się w estetykę Władysława Stróżewskiego. Można wskazać przynajmniej dwie różnice: po pierwsze, tak zwane jakości metafizyczne w estetyce Ingardena są wciąż wartościami estetycznymi, a nie nadestetycznymi; po drugie, sfera sacrum w rozumieniu religijnym, a więc jako Transcendencja lub Bóg, z trudem daje się uzgodnić z Ingardeną koncepcją nauk filozoficznych – w szczególności z metafizyką czy szerzej pojmowaną ontologią.

⁹⁵ Por. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości*, w: tenże, *O wielkości*, s. 308n.; t e n ż e, *Dialektyka twórczości*, s. 215. Zob. t e n ż e, *Pytania o „arche”*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 9-54.

⁹⁶ Por. *Miłość i nicość*, s. 168.

⁹⁷ Por. M. H e i d e g g e r, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Aletheia, Warszawa 1997, s. 7.

⁹⁸ Tamże, s. 38. Na szczególną uwagę zasługuje analiza „nieskrytości” w tekście *O pięknie*, gdzie Stróżewski zestawia Heideggera myślenie sztuki ze scholastyką (por. S t r ó ż e w s k i, *O pięknie*, s. 173-176). Por. t e n ż e, *Dialektyka twórczości*, s. 285.

⁹⁹ H e i d e g g e r, *Źródło dzieła sztuki*, s. 61.

którego doświadczamy jako sacrum¹⁰⁰. Dlatego, gdy pytamy o pochodzenie istoty sztuki lub o „nadawcę” sensu twórczości artystycznej, to nie możemy z góry wykluczyć, że jest nim w istocie głos Transcendencji¹⁰¹.

*

Arcydzieło jest w swej istocie tajemnicze, ponieważ jest czymś więcej niż tylko dziełem artystycznym¹⁰². Przekracza ono własne bycie ku najbardziej źródłowej genezie, na co wskazuje łaciński przedrostek „arch”, odsyłający do greckiego „arche”. Sztuka stanowi również sposób wyrażania niewyraźnego, a najwyższy stopień tej niewyraźności utożsamia się z absolutną Transcendencją. Jeśli archiczną więź (łac. religio) oraz nasz najgłębszy stosunek do Absolutu utożsamimy z religijnością, to każde wielkie dzieło sztuki jest w swej istocie i genezie religijne. Ponadto, dochodząc do szczytów możliwości sztuki i uznając jej wielkość, oddajemy cześć Absolutowi¹⁰³. Dzieło artystyczne stanowi podłoże konkretyzacji estetycznej, w której czystość piękna transcendentalnego przygotowuje miejsce dla numinotycznego daru, jakim jest objawienie się najwyższej i nadestetycznej wartości, związanej z tajemnicą Bytu. Arcydzieło, zgodnie z jego nazwą, sięga do swych najgłębszych źródeł i partycypuje w wielkości Tajemnicy – Ona natomiast transcenduje dzieło, poprzez które objawia się Jej najwyższa wartość¹⁰⁴.

W tekście Władysława Stróżewskiego *O wielkości* czytamy: „Prawdziwą wielkość spotyka się na tyle rzadko, że nie sposób pomylić się, gdy naprawdę stajemy w jej obliczu. Stajemy onieśmieleni, niekiedy porażeni nią nawet, a przecież nie czujemy się przez nią pomniejszeni. Przeciwnie – wielkość podnosi nas i bogaci samą swą obecnością. Czujemy, że dostąpiliśmy szczególnej łaski uczestnictwa w czymś niecodziennym, niezwykłym, co już na zawsze pozostawi w nas swój ślad”¹⁰⁵. Wielkość jawi się tak, jak każda autentyczna realność, która w blasku oczywistości wyklucza wszelką wątpliwość¹⁰⁶. Podobnie w przypadku intencjonalnego przedmiotu estetyczno-numinotycznego możemy mówić o jego realności (faktyczności) oraz o jego obiektywnej war-

¹⁰⁰ Por. T i l l i c h, dz. cyt., s. 51.

¹⁰¹ Por. S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości*, s. 279.

¹⁰² Por. t e n ż e, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, s. 5n.

¹⁰³ Por. t e n ż e, *O wielkości*, s. 308n.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 310.

¹⁰⁵ Tamże, s. 312.

¹⁰⁶ Por. t e n ż e, *O wielkości*, s. 299. Pojęcie wielkości jest tutaj bliskie nie tylko neoplatonizmowi, ale może nawet bardziej rozważaniom św. Anzelm przedstawionym w *Proslogionie* – zwłaszcza w rozdziałach piętnastym i szesnastym (por. św. A n z e l m z C a n t e n b u r y, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 223).

tości¹⁰⁷, ponieważ stając w obliczu piękna nadestetycznego, kontemplujemy je i afirmujemy „oczywistość jego istnienia”¹⁰⁸. Kontemplacja angażuje najwyższe władze człowieka – nie tylko intelekt, intuicję i duchową emocjonalność, ale także „zmysł tajemnicy”¹⁰⁹. Zachwyt i kontemplacja otwierają przed nami wymiar świętości, przemieniając doświadczenie estetyczne w modlitwę, a metafizyczność w sakralność dzięki wznoszeniu się (niem. Erhebung) naszego ducha i odniesieniu do Absolutu¹¹⁰. „Do istoty metafizyczności – stwierdza Stróżewski – należy przekraczanie, transcendencja: taki jest najgłębszy sens zawartego w tym wyrazie «meta»”¹¹¹. Sztuka, której istotą jest transcendowanie – i która notabene w tym aspekcie wykazuje zbieżność z fenomenologią¹¹² – odsyła do najgłębszego źródła istnienia i wartości, a przez to otwiera nasze doświadczenie na wymiar metafizyczności. Sztuka oraz filozofia – a tym bardziej fenomenologia – nie mogą pomijać doświadczeń, poprzez które jawi się rozmaicie pojmowane sacrum (Tajemnica, Transcendencja, Absolut, Bóg), a przykładem takiego sposobu myślenia są rozważania von Balthasara czy Tillicha¹¹³. Dodajmy, że do takiego fenomenologiczno-teologicznego namysłu nad sztuką nawoływał również Jan Paweł II w *Liście do artystów*¹¹⁴. Konkretyzacja numinotyczna odsłania przed nami wymiar sacrum i tym samym nas bogaci, wobec dzieł sztuki zachowujemy się bowiem tak, jak gdybyśmy byli instrumentem muzycznym, z którego tony wydobywa „postać” (niem. Gestalt) numinotyczna¹¹⁵. Wartość sztuki porusza nas i wzywa do odpowiedzi, a szczególnym typem tego dialogu jest odpowiedź duszy na fenomen sacrum¹¹⁶.

¹⁰⁷ Por. Stróżewski, *Istnienie i piękno*, s. 272; tenże, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, s. 32.

¹⁰⁸ Tenże, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, s. 31.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Filozofia i „kryzys wartości”*, w: tenże, *O wielkości*, s. 174. Przypomnijmy, że postawa kontemplacyjna wiąże się z greckim terminem „theoria”, czyli z widzeniem, a „widzieć” znaczy – jak czytamy w *Dialektyce twórczości* – „stać przytomnie wobec widzianego” (tenże, *Dialektyka twórczości*, s. 209; por. Stróżewski, Taranczewski, dz. cyt., s. 177).

¹¹⁰ Stróżewski, *Czas piękna*, dz. cyt., s. 287.

¹¹¹ Tamże, s. 286.

¹¹² Por. *Miłość i nicość*, s. 172n.; Stróżewski, Taranczewski, dz. cyt., s. 71-75.

¹¹³ Por. *Miłość i nicość*, s. 159n.

¹¹⁴ Zob. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 4-11. Por. K. Tarnowski, *Fenomenologia i teologia*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 36-49. Warto również zwrócić uwagę na zestawienie tomizmu egzystencjalnego (Mieczysława A. Krapca) i tak zwanego tomizmu fenomenologizującego (Karola Wojtyły), a także na „poznanie pojetyczne” (gr. poiesis) jako fenomenologiczną formę ujawniania się Transcendencji (por. I. D e c, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław-Lublin 1991, s. 180n.; A.P. B a t o r, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*, Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 1999, s. 184-203).

¹¹⁵ Por. Stróżewski, *Czas piękna*, s. 282.

¹¹⁶ Por. Stróżewski, Taranczewski, dz. cyt., s. 180-186; Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, s. 216n.; tenże, *O możliwości sacrum w sztuce*, s. 213.

„Świat wartości to obiektywna, autonomiczna dziedzina rzeczywistości, rządząca się własnymi, dobrze ugruntowanymi i nienaruszalnymi prawami”¹¹⁷ – pisze Stróżewski. Jeśli nie słyszymy głosu i wezwania ze strony najwyższych wartości, świadczy to o kryzysie naszego ich przeżywania, nie zaś o ich nieistnieniu. Nie przeczy my postulatowi racjonalności, jeśli utrzymujemy przekonanie o istnieniu tych wartości i jednocześnie nie potrafimy do końca wyjaśnić ich natury. Jak stwierdza Stróżewski, „nie wszystko wiadomo i nie wszystko da się rozstrzygnąć”¹¹⁸, a to przekonanie zgodne jest z rozumem w obliczu najwyższych wartości, pozostających dla nas najgłębszą Tajemnicą.

Doświadczenie sacrum w sztuce trudno wyjaśnić, ale jednocześnie nie sposób pozostać wobec niego obojętnym. Szczegółowe teorie sztuki (z zakresu muzykologii, literaturoznawstwa czy historii sztuki) nie znajdują w pełni satysfakcjonującego wyjaśnienia dla tego numinotycznego fenomenu na podstawie przedmiotowych, czyli formalno-materialnych badań. Także badacze prezentujący podejście kognitywistyczne zdają się ograniczać dociekania w zakresie neuroestetyki do – mówiąc w uproszczeniu – ewolucyjno-behawioralnej reakcji człowieka na dzieło sztuki. Fenomenologia natomiast sankcjonuje transcendencję i tajemnicę sacrum, nie tracąc przy tym z pola widzenia podłoża, które umożliwia pojawienie się tego nadestetycznego fenomenu: przedmiotu estetycznego oraz dzieła sztuki. Fenomenologia jest otwarta na wszelkie sposoby jawienia się fenomenów, dlatego dopuszcza także te, które odsłaniają przed nami wymiar numinotyczny i zarazem transcendując dialogiczną relację przedmiotowo-podmiotową.

Zdaniem Pawła Taranczewskiego Roman Ingarden i Władysław Stróżewski rozpoznali drogi estetyki, którymi podąża wielu badaczy, a także wytyczyli nowe. Nie wszystkie jednak rozpoznane drogi są uczęszczane, a nowe nie zostały przebyte do kresu, dlatego „ciągle pozostaje miejsce dla dalszych badań lub nowych interpretacji już uzyskanych wyników”¹¹⁹. Wprawdzie opis fenomenologiczny nie może adekwatnie oddać ani zastąpić żywego doświadczenia wymiaru sacrum, ale może nas w pewien sposób na niego nakierować, dzięki właściwemu zrozumieniu istoty objawiania się fenomenowi numinotycznego. Stróżewski twierdził, że intencjonalny przedmiot numinotyczny jest fenomenem, a dzieło sztuki – faktem (a precyzyjniej powiedzielibyśmy: artefaktem). Należy jednak pamiętać, że fenomen sacrum ma swe ukorzenie także w faktyczności, na co wskazuje niepowątpiewalność tego typu doświadczenia, gdy już do niego dojdzie. Oczywiście nie oznacza to, że każdy i w dowolnej chwili będzie w stanie ów fenomen samemu „wywołać” – to nie my jesteśmy jego

¹¹⁷ Stróżewski, *Filozofia i „kryzys wartości”*, s. 168.

¹¹⁸ *Miłość i nicość*, s. 142.

¹¹⁹ Stróżewski, Taranczewski, dz. cyt., s. 226.

sprawcą, lecz wezwanie fenomenu numinotycznego przybywa do nas. Abyśmy jednak mogli usłyszeć ten wzywający głos fenomenu numinotycznego, musimy być otwarci na możliwość jego samoobjawienia się¹²⁰.

Opis fenomenologiczny doświadczenia konkretnych dzieł sztuki jest tą drogą badawczą, która ma szansę nie tylko poszerzyć nasze rozumienie nadestetycznego wymiaru sztuki, ale także pogłębić naszą zdolność jego przeżywania¹²¹. Istotną cechą takiego opisu jest zespolenie kompetencji filozoficznych ze szczególną wrażliwością na wartość sztuki, a przykłady tak zaprojektowanych badań można odnaleźć nie tylko w dorobku naukowym Stróżewskiego, ale między innymi także w pismach Michela Henry'ego, Wessela Stokera czy Karola Tarnowskiego¹²². Integralność¹²³ obu wymienionych cech badawczych stwarza szansę poszerzenia horyzontów rozumienia sztuki dzięki fenomenologicznie zorientowanym dociekaniami nad konkretnym „materiałem” doświadczenia, na który składa się zarówno artefaktyczna zmysłowość dzieła, jak i jego fenomenalna estetyczność. Wprawdzie sztuka mówi już sama za siebie, ale nie może mówić o sobie samej, dlatego – jak twierdził Karol Tarnowski – potrzebuje głosu z zewnątrz, który pomoże odsłonić jej najgłębsze tajemnice¹²⁴. Szczegółowe badania nad indywidualnymi dziełami artystycznymi i fenomenami estetycznymi, oparte na faktycznym doświadczeniu ich jakości oraz wartości, mogą przybliżyć nas do zrozumienia wymiaru nadestetycznego w sztuce. Estetyka wówczas będzie nie tyle pełniła rolę arbitra wobec sztuki, ile wydobywała na jaw jej najgłębszą istotę, do której prowadzą odbiorców indywidualne dzieła. Numinotyczny język sztuki ma tę niezwykłą właściwość,

¹²⁰ Tu jednak można zgłosić wątpliwość, czy doświadczenie różnych wymiarów numinotycznego fenomenu sacrum jest jedynym właściwym sposobem kulminacji przeżycia estetycznego. W kontekście tego pytania na szczególną uwagę zasługuje refleksja Georges'a Didi-Hubermana, który mówi o „wizualności” obrazu w przeciwieństwie do jego „widzialności” (por. G. D i d i - H u b e r m a n, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 13-39). Zauważmy ponadto, że na przykład Gottfried Boehm przekonująco uzasadnia „auto-referencjalność” sztuki (zob. G. B o e h m, *Pierwsze spojrzenie. Dzieło sztuki – estetyka – filozofia*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, red. D. Kołacka, Universitas, Kraków 2014, s. 31-45).

¹²¹ Gottfried Boehm odróżnia opis fenomenologiczny od „ekfrazy”, której funkcją jest sprawienie, aby dzieło sztuki ożyło dla odbiorcy. Ekfaza jest bowiem takim ujęciem językowym, który obejmuje nie tylko faktyczność dzieła i to, co w nim „jest”, lecz także procesualność doświadczenia estetycznego i to, jak dzieło sztuki „działa” czy też do nas przemawia (zob. B o e h m, *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *O obrazach i widzeniu*, s. 119-143).

¹²² Zob. M. H e n r y, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Presses Universitaires de France, Paris 2005; W. S t o k e r, *God, Master of Arts: On the Relation between Art and Religion*, „Ars Disputandi” 7(2007) nr 1(7), s. 83-106; t e n ż e, *Where Heaven and Earth Meet: The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer*, tłum. H. Jansen, Rodopi, Amsterdam – New York 2012; por. T a r n o w s k i, *Człowiek i transcendencja*, s. 385-393.

¹²³ Por. S t r ó ż e w s k i, T a r a n c z e w s k i, dz. cyt., s. 225-229.

¹²⁴ Por. T a r n o w s k i, *Człowiek i transcendencja*, s. 18.

że zdolny jest objawić najwyższą wartość sacrum i najgłębszą Tajemnicę jako numinosum; zarazem jednak język ten w swej istocie pozostaje tajemniczy, dlatego potrzebuje właściwej wykładni, która przybliży nas do jego zrozumienia.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Almond, Philip C. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1984.
- Anzelm, z Cantenbury. *Monologion. Proslogion*. Translated by Leszek Kuczyński. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- von Balthasar, Hans Urs. *Chwała: Estetyka teologiczna*. Vol. 1. *Kontemplacja postaci*. Translated by Ewa Marszał and Jerzy Zakrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Bator, Andrzej P. *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, 1999.
- Boehm, Gottfried. "Opis obrazu: O granicach obrazu i języka". Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In Boehm, *O obrazach i widzeniu: Antologia tekstów*. Edited by Daria Kołacka. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Anna Pieczyńska-Sulik. Kraków: Universitas, 2014.
- . "Pierwsze spojrzenie: Dzieło sztuki – estetyka – filozofia". Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In Boehm, *O obrazach i widzeniu: Antologia tekstów*. Edited by Daria Kołacka. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Anna Pieczyńska-Sulik. Kraków: Universitas, 2014.
- Dec, Ignacy. *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*. Wrocław and Lublin: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 1991.
- Didi-Huberman, Georges. *Przed obrazem: Pytanie o cele historii sztuki*. Translated by Barbara Brzezicka. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2011.
- Gooch, Todd A. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Guczalski, Krzysztof. "Znaczenia ekspresyjne w muzyce: Ogólność versus określoność." *Principia* 17, nos. 1–2 (43–44) (2006): 169–99.
- Heidegger, Martin. "Onto-teo-logiczny charakter metafizyki." In Heidegger, *Identyczność i różnica*. Translated by Janusz Mizera. Warszawa: Aletheia, 2010.
- . "Źródło dzieła sztuki." Translated by Janusz Mizera. In Heidegger, *Drogi lasu*. Translated by Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, and Krzysztof Wolicki. Warszawa: Aletheia, 1997.
- Henry, Michel. *Voir l'invisible: Sur Kandinsky*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

- Ingarden, Roman. *O dziele literackim: Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Translated by Maria Turowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- . *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966.
- Jan Paweł II. "List do artystów." *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 20, nos. 5–6 (213) (1999): 4–11.
- Kant, Immanuel. *Krytyka władzy sądzienia*. Translated by Jerzy Gałęcki and Adam Landman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Krapiec, Mieczysław A. *Metafizyka: Zarys teorii bytu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1984.
- Leibniz, Gottfried W. "Zasady natury i łaski." In Leibniz, "Wyznanie wiary filozofa". "Rozprawa metafizyczna". "Monadologia". "Zasady natury i łaski" oraz inne pisma filozoficzne. Translated by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969.
- Machoń, Henryk. "Rudolfa Otto *Das Heilige* a problematyka (brakującej) definicji religii." *Kwartalnik Filozoficzny* 41, no. 1 (161) (2013): 77–99.
- Otto, Rudolf. *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Translated by Bogdan Kupis. Wrocław: Thesaurus Press, 1993.
- Pawluczuk, Włodzimierz. *Potoczność i transcendencja: Intersubiektywność naszej codzienności*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2004.
- Scheler, Max. "Metafizyka i sztuka." Translated by Stanisław Czerniak. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Schopenhauer, Arthur. *Świat jako wola i przedstawienie*. Vol. 1. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Stoker, Wessel. "God, Master of Arts: On the Relation between Art and Religion." *Ars Disputandi* 7, no. 1 (7) (2007): 83–106.
- . *Where Heaven and Earth Meet: The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer*. Translated by Henry Jansen. Amsterdam and New York: Rodopi, 2012.
- Stróżewski, Władysław. "Czas piękna." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . *Dialektyka twórczości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- . "Filozofia i 'kryzys wartości.'" In Stróżewski, *O wielkości: Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak, 2002.
- . "Istnienie i piękno." In Stróżewski, *O wielkości: Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak, 2002.
- . "Jakości metafizyczne." In *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Edited by Andrzej J. Nowak and Leszek Sosnowski. Kraków: Universitas, 2001.
- . "Jeszcze o pięknie." In *Uroczystość odnowienia doktoratu Profesora Władysława Stróżewskiego*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2009.

- . “Mimesis i methexis.” In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . “O metafizyczności w sztuce.” 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.
- . “O pięknie.” In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . “O pojęciach piękna.” *Znak* 11, nos. 7–8 (61–62) (1959): 866–87.
- . “O pojęciach piękna.” In Stróżewski, *Istnienie i wartość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1981.
- . “O urzeczywistnianiu wartości.” In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . “O wielkości.” In Stróżewski, *O wielkości: Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak, 2002.
- . “Od wartości bytu do bytu wartości.” In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . “Piękno transcendentalne.” In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . “Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna.” In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . “Problematyka piękna.” In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . “Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasa: Przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna.” *Roczniki Filozoficzne* 6, no. 1 (1958): 19–51.
- . “Pytania o ‘arche.’” In Stróżewski, *Istnienie i sens*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2015.
- . “Trzy wymiary dzieła sztuki: Zarys problematyki.” In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . “Wartości estetyczne i nadestetyczne.” In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . “Wolność i wartość.” In Stróżewski, *O wielkości: Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak, 2002.
- [Stróżewski, Władysław, and Anna Kostrzewska-Bednarkiewicz.] *Miłość i nicość: Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Bednarkiewicz*. Warszawa: Towarzystwo “Więź”, 2017.
- Stróżewski, Władysław, and Paweł Taranczewski. *Wykłady lubelskie o estetyce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016.
- Tarnowski, Karol. “Fenomenologia i teologia.” In *Metafizyka i teologia: Debata u podstaw*. Edited by Robert J. Woźniak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- . “Muzyka, filozofia, Transcendencja.” In Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.

- Tatarkiewicz, Władysław. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Tillich, Paul. *Moje poszukiwania absolutów*. Translated by Marcin Leszczyński. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Treppa, Zbigniew. *Tajemnica widzialności Boga: Szkice z teologii obrazu*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej KRAWIEC – Ku wymiarowi sacrum i Tajemnicy. Estetyka Władysława Stróżewskiego i numinotyczny język sztuki

DOI 10.12887/34-2021-2-134-17

Celem artykułu jest prezentacja i interpretacja poglądów estetycznych Władysława Stróżewskiego. Stróżewski buduje swoją estetykę na fundamencie klasycznej metafizyki, kontynuując jednocześnie tradycję fenomenologicznej refleksji nad sztuką. Rozszerzenie Ingardenowskiej teorii estetycznej o konkretyzację numinotyczną – zainspirowane w dużej mierze pracami Rudolfa Otto – sprawia, że ta nowa fenomenologiczna perspektywa transcenduje wąsko rozumianą „estetyczność” dzieła sztuki ku wymiarowi sacrum. Badanie nad estetycznym wymiarem sztuki wykazuje z kolei znaczące pokrewieństwo z estetyką teologiczną Hansa Urs von Balthasara, dzięki czemu nabiera szczególnej aktualności we współczesnych debatach estetyczno-teologicznych. Stróżewski ukazuje przechodzenie od piękna estetycznego do piękna transcendentalnego, a następnie do sfery sacrum, w której fenomen numinosum objawia się jako Tajemnica.

Słowa kluczowe: estetyka, fenomenologia, konkretyzacja numinotyczna, sacrum, Władysław Stróżewski

Kontakt: Zakład Historii Filozofii, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 33-332 Kraków
E-mail: krawiecandrzej@gmail.com

Andrzej KRAWIEC, Towards the Dimensions of the Sacred and Mystery: The Aesthetics of Władysław Stróżewski and the Numinous Language of Art

DOI 10.12887/34-2021-2-134-17

The objective of the paper is a presentation and an interpretation of Władysław Stróżewski's views on aesthetics. Built upon the foundation provided by classical metaphysics, Stróżewski's aesthetics is simultaneously a continuation of the tradition of phenomenological interpretation of art. Stróżewski extends Roman Ingarden's aesthetic theory by including the idea of numinous concretion,

largely inspired by the works of Rudolf Otto. As a result, this new phenomenological perspective transcends the narrowly understood 'aesthetics' of the work of art towards the inherent dimension of the sacred. Moreover, Stróżewski's scrutiny of the aspect of art that goes beyond the aesthetic reveals an important relationship obtaining between his insights and the theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar. Thus Stróżewski's ideas turn out to be of significance to contemporary aesthetic and theological debates. In particular, he shows the movement of beauty from aesthetic to transcendental, and ultimately towards the sacred, where *numinosum* is manifested as Mystery.

Keywords: aesthetics, phenomenology, numinous concretion, the sacred, Władysław Stróżewski

Contact: Zakład Historii Filozofii, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 33-332 Kraków, Poland
E-mail: krawiecandrzej@gmail.com

Rafał SOLEWSKI

FENOMENOLOGIA MIŁOŚCI I JEJ JĘZYK W SZTUCE WSPÓŁCZESNEJ

Szkic na kanwie myśli

Władysława Stróżewskiego i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Zachwyt nad pięknem przyświecający rzemiosłu – pracy na ziemi i z ziemią oraz nadawaniu kształtu – służy zmartwychwstaniu, czyli przeniesieniu w wymiar miłości. To właśnie stanowi praktyczny cel piękna, miłość zaś jest zarazem warunkiem i miarą jego poznania. Triada miłość–kształt–piękno w myśli Stróżewskiego wyrasta z Platońskiej wizji piękna, które wzbudzając miłość erotyczną, pociąga człowieka ku sobie i kieruje na drogę „wstępującą” ku dobru będącemu przyczyną powstania świata.

Obserwacje i propozycje interpretacyjne zawarte w niniejszym tekście poprzedza próba zdefiniowania miłości i jej związku z pięknem w oparciu o myśl Władysława Stróżewskiego i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Interpretacje prac artystycznych pojawiać się będą w obecnych rozważaniach w nawiązaniu do zagadnień poruszanych przez tych myślicieli, w tym do interpretacji miłości jako pożądania, ale i pragnienia dobra, jako mocy wszechogarniania i przenikania, jako daru i jego przyjęcia, a w sensie ostatecznym jako zstępującego Słowa. W sztuce daje się zaobserwować niezmiennie w niej obecna i wartościowa w sensie estetycznym jakość poetyczności, której rola okazuje się podstawowa w próbie opisanego języka, jakim posługują się interpretowane prace.

MIŁOŚĆ

Wydaje się, że obserwacje i propozycje dotyczące języka, za pomocą którego sztuka współczesna porusza temat miłości, powinna poprzedzić próba odpowiedzi na pytanie, czym jest miłość. Wstępna refleksja, oparta na przekonaniach potocznych, prowadzi do całej serii pytań: Czy miłość to bezinteresowne pragnienie dobra, radość z istnienia drugiego, czy też bezkrytyczne uwielbienie? Czy jest nią pożądanie drugiego, ponieważ jest piękny, i spełnienie tego pożądania? A może miłość to pragnienie zjednoczenia i owo zjednoczenie – albo tylko przyjazne współprzebywanie? W pytaniach tych kryją się motywy, które obecne będą w dalszych rozważaniach dotyczących języka artystycznego.

Więcej motywów tego rodzaju ujawnia refleksja filozoficzna. Filozof Władysław Stróżewski wskazuje na metafizyczny wymiar miłości, także erotycznej. W miłości erotycznej, której towarzyszy przeżycie piękna i bliskości, zanika opór stawiany przez świat, dochodzi do odsłaniania się kochających osób (także po to, by zobaczyć siebie przez „miłujące oko”), a akceptacja „doświadczana jest jako osiągnięcie najwyższego dobra”¹. Właściwe miłości wzajemne poznawanie się, dzielenie radości w zintensyfikowanym czasie, wnikanie w siebie i oddawanie się sobie nawzajem zachodzące w dialektyce aktywność–bierność, integralnie doświadczane całym sobą, kulminuje w zjednoczeniu cielesnym i duchowym, określanym przez Stróżewskiego jako „zrośnięcie”². Taka miłość ziemską może być dotknięciem doskonałości, przecuciem wieczności, „swoistym odbiciem miłości «niebieskiej»”³ i uczestnictwem w wielkiej Miłości.

Wskazanie na szansę osiągnięcia „dobra najwyższego” i partycypację w Miłości ujmowanej z perspektywy metafizycznej zbliża refleksję Stróżewskiego do refleksji teologicznej i wydaje się korespondować szczególnie z namysłem Josepha Ratzingera. Zdaniem tego myśliciela i Papieża czynimy dobro, odpowiadając na dar miłości Bożej: „Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4,10), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”⁴. Caritas rozumiana jako Bóg i Jego dar nie sprowadza się zatem do „przykazania”, ale oznacza przyjęcie miłości, zawierzenie jej i odpowiedź na nią – okazywanie miłości w czynieniu dobra. Zrozumienie i przyjęcie miłości jak daru, będącego dla człowieka darem życia, stanowi podstawę chrześcijańskiej antropologii, którą Benedykt XVI szczególnie eksponował na samym początku swojego pontyfikatu⁵. Chrześcijaństwo ukazuje miłość jako dar bezinteresowny⁶.

Wydawać się może, że z pojęciem „caritas” koresponduje pojęcie „philia”, w tradycji platońskiej oznaczające miłość wolną od emocji i popędów, duchowy związek osób, które przezwyciężywszy początkową niepewność co do tego, czego pragną we wzajemnym odniesieniu do siebie, poprzez pracę rozumu kierują budzone cielesnym pięknem erotyczne pożądanie nie ku hedonistycznemu folgowaniu żądom, lecz ku rzeczywistości idei, piękna samego

¹ W. Stróżewski, *Mała fenomenologia miłości*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 223.

² Tamże, s. 229.

³ Tamże, s. 230.

⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

⁵ Por. A. Kobylński, *Eros i Agape. Filozoficzna interpretacja fenomenu miłości*, „Ateneum Kapłańskie” 153(2008) nr 3(586), s. 525n.

⁶ Por. tamże, s. 528 (autor omawia poglądy Jean-Luca Marion).

w sobie i prawdziwej wiedzy⁷. Philia rozumiana jako miłość przyjaźni, przez chrześcijan postrzegana jest przede wszystkim jako relacja łącząca Jezusa i Jego uczniów⁸. Realizacja idei przyjaznego współprzebywania okaże się istotnym elementem języka sztuki współczesnej.

Subtelnie ukazany przez Stróżewskiego obraz miłości erotycznej obecny jest również w rozważaniach Benedykta XVI, według którego miłość między mężczyzną a kobietą stanowi wzorzec współdziałania pożądanego, namiętnego „ziemskiego” erosa z agape, czyli miłością „oczyszczoną”, łączącą wymiar cielesny z duchowym, ofiarną, wierną, troskliwą – miłością polegającą na odkrywaniu drugiego i służeniu mu, oddawaniu siebie drugiej osobie na wyłączność i wieczność.

W encyklice *Deus caritas est* Papież przywołuje rozróżnienie amor concupiscentiae i amor benevolentiae, czyli miłości posesywnej i miłości ofiarnej⁹. Termin „amor” to łaciński odpowiednik greckiego słowa „eros”¹⁰. Tomasz z Akwinu uważał, że amor to uczucie, czynność popędu oraz akt woli, którego przyczyną i przedmiotem jest dobro. Miłość pozostająca w takim związku z dobrem łączy się z agape, cnotą teologalną. Jest bezinteresowna, chociaż zakłada odpowiedź. Wskazanie na relację łączącą myśl i terminologię antyczną z refleksją prowadzoną na gruncie chrześcijaństwa bardziej jeszcze wyraźne jest w fenomenologii i hermeneutyce, które kontynuują tradycję neoplatonską¹¹.

Prezentowane tu rozumienie erosa i agape ma swoje źródło w neoplatonńskiej koncepcji autorstwa Pseudo-Dionizego Areopagity, przywoływanej zarówno przez Stróżewskiego, jak i przez Benedykta XVI w kontekście rozróżnienia miłości „wstępującej”, wznoszącej się od ludzi i relacji między nimi ku Bogu, oraz miłości „zstępującej” z poziomu nadprzyrodzonego i rozlewającej się na świat. Papież podkreśla przy tym, że wstępujący eros, który poszukuje Boga, i zstępująca agape, przekazująca otrzymany od Boga dar, to dwa połączone ze sobą wymiary miłości: „W rzeczywistości eros i agape – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle”¹². Obydwa wymiary miłości

⁷ Por. P l a t o n, *Uczta*, XI, 184 C, D, E, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, oprac. A. Lam, Verum, Warszawa 2007, s. 85; tamże, XXIX, 210 E, s. 111.

⁸ Por. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 3.

⁹ Por. tamże, nr 7.

¹⁰ W tradycji staropolskiej amor niekiedy jednak przeciwstawiany był erosowi lub kupidynowi, szczególnie jako Amor Divinus (por. M. W a l i Ń s k a, *Słodki i okrutny. Wizerunek kupidyna w literaturze staropolskiej*, Wydawnictwo Naukowe i Artystyczne Gnome, Katowice 2008, s. 53n.).

¹¹ Por. K o b y l i Ń s k i, dz. cyt., s. 527n.

¹² B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 7.

mają źródło w Bogu, bo „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*”¹³. Paradoks połączenia *eros* i *agape* – pożądania i miłości niezasłużonej, bezinteresownej i przebaczącej, namiętności i gotowości do ofiary z siebie – także w relacji do człowieka, należy do poetyki języka sztuki współczesnej.

Podobnie jak Stróżewski, Benedykt XVI podkreśla, iż „z doznania, że jest się kochanym”¹⁴, rodzi się radość. Co więcej: „Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie»”¹⁵.

MIŁOŚĆ I PIĘKNO

Nawiązanie do neoplatońskiej myśli Pseudo-Dionizego Areopagity pojawia się także wtedy, gdy Stróżewski analizuje związek miłości i piękna, mający istotne znaczenie dla rozumienia sztuki przez tego filozofa. W swoim komentarzu do poematu Cypriana Norwida *Promethidion*, zawierającego frazę mówiącą, że piękno „kształtem jest miłości”¹⁶, filozof stwierdza, że skoro Bóg stworzył świat z miłości, to wszystko, co jest, jest piękne. Każdy człowiek zatem nosi w sobie „cień”¹⁷ piękna. „Wyliczenie «przedmiotów», w których człowiek doświadcza miłości: świat, Bóg, sam człowiek – wyczerpuje całość rzeczywistości. Piękno jest pięknem transcendentnym”¹⁸. Zachwyt nad pięknem przyświecający rzemiosłu – pracy na ziemi i z ziemią oraz nadawaniu kształtu – służy zmartwychwstaniu, czyli przeniesieniu w wymiar miłości. To właśnie stanowi praktyczny cel piękna, miłość zaś jest zarazem warunkiem i miarą jego poznania. Triada miłość–kształt–piękno w myśli Stróżewskiego wyrasta z Platońskiej wizji piękna, które wzbudzając miłość erotyczną, pociąga człowieka ku sobie i kieruje na drogę „wstępującą” ku dobru będącemu przyczyną powstania świata. Dopełnia tę koncepcję odniesienie do Pisma Świętego i wspomnianej tezy Pseudo-Dionizego Areopagity, że miłość (*agape*) „rozlewa się” ku bytom stworzonym i że w ten sposób zstępuje na nie dobro, ponieważ „umiłował Bóg świat jeszcze przed jego stworzeniem, bo sam jest

¹³ Tamże. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, IV, 12-14, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 80-92.

¹⁴ Benedykt XVI, dz. cyt., nr 17.

¹⁵ Tenże, Encyklika *Spe salvi*, nr 27, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.

¹⁶ C. Norwid, *Promethidion. Bogumił*, w: tenże, *Pisma wybrane*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 2, *Poematy*, PIW, Warszawa 1980, s. 291.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ W. Stróżewski, *Glosa do: Cyprian Norwid, „Promethidion” (w. 108-121)*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, s. 236.

miłością”¹⁹. Rozważania te, zbliżone do poglądów Ratzingera – Benedykta XVI, Stróżewski kontynuuje, wskazując, że „zasadą miłości «zstępującej» jest tożsamy z Bogiem Dobro, zasadą miłości «wstępującej» tożsamy z Nim Piękno”²⁰. Miłość zstępująca i wstępująca jednoczy się w Bogu. Według Pseudo-Dionizego Areopagity piękno, będące harmonią i blaskiem, nadaje formę temu, czemu jej brak²¹. Nadawanie formy obserwować wszak można w sztuce. Norwidowskie i neoplatonickie zarazem piękno to zatem – jak pisze Stróżewski – „kształt miłości, w którym odnajdujemy harmonię i blask”²².

Z filozofią Stróżewskiego wydaje się korespondować myśl Ratzingera o obietnicy szczęścia zawartej w doświadczeniu piękna. Doświadczenie to „jest najwyższą formą poznania, gdyż poprzez piękno człowiek zostaje dotknięty prawdą w całej jej wielkości”²³. Człowiek pragnie spotkania z osobą, w której widzi piękno, i poznania jej; pragnie osiągnięcia celu, któremu piękno służy, spełnienia obietnicy w prawdzie miłości (odmiennej od różnorodnych też aspirujących współcześnie do miana prawdy) oraz trwania owego doświadczenia.

Hans-Georg Gadamer, filozof bliski w swej hermeneutyce myśli Ratzingera, napisał: „Piękno, choćby napotkane niespodziewanie, jest czymś w rodzaju rękoi, iż w całym zamęcie rzeczywistości – ze wszystkimi jej niedoskonałościami i złem, we wszystkich jej opacznościach i jednostronnościach oraz fatalnych powikłaniach – to, co prawdziwe, nie leży w niedostępnej dali, ale wychodzi nam na spotkanie”²⁴. Gadamer przekonany był, że spotkanie to, spełniające oczekiwanie odnalezienia tego, co człowiek odczuwa jako utracone i brakujące, jest właśnie niosącą szczęście miłością²⁵.

Śledząc myśl Ratzingera – Benedykta XVI, można pozwolić sobie na refleksję, że jeśli eros staje się agape, to może i być tak, że w brzydocie, cierpieniu i śmierci paradoksalnie ukazują się: wartość ofiary, prawda i moc²⁶.

Poszukiwanie piękna w sztuce współczesnej, a za jego sprawą – miłości, będzie swoistym wyzwaniem, które podejmiemy w dalszej części niniejszych

¹⁹ Tamże, s. 242.

²⁰ Tamże, s. 243.

²¹ Por. tamże, s. 244.

²² Tamże, s. 245.

²³ J. R a t z i n g e r, *Zraniony strzałą piękna. Krzyż i nowa „estetyka” wiary*, w: tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Salwator, Kraków 2005, s. 36; por. też: F r a n c i s z e k, Encyklika *Lumen fidei*, nr 29, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf. Encyklika ta, wzywająca do odkrywania światła na nowo, napisana została z udziałem Benedykta XVI.

²⁴ H.G. G a d a m e r, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 20.

²⁵ Por. tamże, s. 42.

²⁶ Zob. R a t z i n g e r, dz. cyt..

rozważań. Warto w związku z tym mieć na uwadze nie tylko związek piękna z jakościami harmonii, blasku i doskonałości, ale i z wartością prawdy, której odnajdywaniu służyć może paradoks. Z tego punktu widzenia brzydota okazać się może jakością ewokującą wzniosłość i wartość prawdy. Obecność brzydoty jako jakości intensywnie ekspresywnej przypominać może, iż pociągające w swym pięknie i mocy (więcej niż tylko doskonale dobre) Numinosum jest też tajemnicze i bywa groźne²⁷.

Celem dalszych rozważań będzie poszukiwanie jakości swoistych dla języka sztuki współczesnej, wykorzystywanych w sposób jemu właściwy w celu odślaniania wartości, w szczególności dobra związanego z miłością i miłości samej, rozumianej jako idea metafizyczna, atrybut Istnienia Absolutnego czy samo to Istnienie, do którego poznania dochodzi się różnymi drogami, zwłaszcza jednak właśnie poprzez miłość.

MIŁOŚĆ I SZTUKA

Miłość poznaje się przez przyjmowanie jej daru, przez pragnienie dobra pojawiające się w odpowiedzi na ten dar, przez przyjazne współprzebywanie, a także przez pożądanie – kierowane fascynacją jej pięknem, kształtem i niesioną przez nią obietnicą prawdy, a spełniane przez poznające i intensywne przenikanie się nawzajem osób kochających, któremu towarzyszy nadzieja na urzeczywistnienie obietnicy szczęścia.

Taka właśnie miłość pozostaje przedmiotem rozważań, a ich przykładami są przywoływane wyżej teksty. Niektórzy sądzą też, że „miłość, jako prawie sprzeczne rozkoszowanie się bytem transcendentnym, nie daje się prawdziwie wypowiedzieć ani w języku erotycznym, czyniącym z niej zmysłowe doznanie, ani w języku duchowym przekształcającym ją w pragnienie transcendencji”²⁸.

Zaprezentowany namysł wskazuje, że językiem pozwalającym adekwatnie wypowiadać się na temat miłości jest sztuka, a dysponuje ona tą możliwością w szczególności wtedy, gdy jej cel i wyznacznik stanowi piękno, które służy poznaniu miłości. Jeśli zatem sztuka – zgodnie z tradycyjnym jej rozumieniem – służy odślanianiu piękna, to jednocześnie odślaniać musi miłość, której piękno jest kształtem. Przyjmując kierunek myślenia bliski Ratzingerowi – Benedyktowi XVI, Stróżewskiemu i Norwidowi, można by stwierdzić, że wytwór albo działanie, w którym jakości estetycznie wartościowe służą odślanianiu

²⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 10, 17-37.

²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 307.

metafizycznej wartości piękna, to dzieło sztuki umożliwiające poznawanie miłości. Sztuka zaś, która w takim dziele o niej mówi, przyjmując ją za swój temat, jest właściwie autoreferencyjna.

EROS JAKO OBRAZ BUDZĄCY POŻĄDANIE

Prace takie, jak inspirowane mistrzostwem klasyków i ukazujące piękno cielesne akty malarskie, których autorem jest Adrian Gottlieb, czy też wykonane przez Bernharda Prinza portretowe fotografie, realizowane w technice pozwalającej na szczegółową dokładność, budzą erotyczną miłość wstępującą, wskazując zarazem na odrębne cechy języka sztuki mówiącej o miłości.

Obraz olejny Gottlieba *Sophia* z roku 2006²⁹ przedstawia siedzącą bokiem do widza brunetkę o śniadej karnacji, pełnej, pozbawionej uśmiechu twarzy, ciemnych oczach o migdałowym wykroju, naturalnie zaokrąglonym ciele, częściowo tylko przysłoniętym bordowym szalem, spływającym z wysokości głowy (częściowo kryjącym włosy), podtrzymywanym dłonią pod nagimi piersiami. Za kobietą ognistoczerwony horyzont dzieli tło na ciemnobrazowy grunt oraz pas nieba przechodzący od karminu przez granat do czerni.

Obraz budzi zmysłowe pożądanie, częściowo obnażona, uwodzicielsko odsłaniająca się kobieta jest pociągająca, jej ciało budzi pokusę – sprawia, że chciałby się go dotknąć. Dramatyzm tła zapowiadać jednak może intensywność oczekiwanych doświadczeń erotycznego „przenikania” (rozumianego dosłownie), cechujących miłość wstępującą. Poważna twarz kobiety zdaje się zatrzymywać potężniejące doznanie zmysłowe i erotyczne. Tytuł obrazu – *Sophia* [„Mądrość”] – symbolizuje rozumową kontrolę, czyli to, co erosa kielzna, przemienia i ukierunkowuje. Dzięki rozumowi – którego rolę tak bardzo doceniają Ratzinger i Stróżewski³⁰ – eros może napotkać agape, w metaforycznej poetyczności obrazu symbolizowaną przez spływający z głowy postaci szal, tyleż mówiący o namiętności (poprzez barwę i obfitości materii), ile o skromności (ze względu na funkcję zasłaniania). Piękno służące miłości odsłania się w obrazie nie tylko dzięki urodzie kobiety i kunsztowi pracy malarza, ale przede wszystkim dzięki poetyczności symbolu i metafory, które wskutek zaskakującej i paradoksalnej relacji tego, co wizualne, i słowa, umożliwiają zasugerowanie spotkania wstępującego erosa z zstępującą agape.

²⁹ *Archive for the Adrian Gottlieb 1975- Category*, <https://femfefemfefemme.wordpress.com/category/adrian-gottlieb-1975/>.

³⁰ Zob. W. S t r ó z e w s k i, *Bogactwo Logosu. Na marginesie wykładu Benedykta XVI*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, s. 150-159.

Z kolei *Ideal* Bernharda Prinza z roku 1989³¹ to duża fotografia (199 x 131 cm) wykonana w technice cibachrome, pozwalającej na uzyskanie z pozytywów powiększeń o wysokiej jakości, i trwałych, wyraźnie nasyconych barwach. Przedstawiona na fotografii kobieta o jasnej karnacji, zwrócona en face do widza, siedzi, obiema dłońmi trzymając na kolanach okrągły talerz. Pod bluzką z długimi rękawami i dekoltem delikatnie rysują się piersi. Włosy ciemnoblonde, zebrane z tyłu, odsłaniają wysokie czoło. Kobieta ma prosty nos, niemal symetrycznie rozstawione brązowe oczy i długie łuki brwi oraz pełne, ale nie nazbyt wydatne usta. Tło, ubranie i rekwizyt tworzą spokojną kompozycję szarości, brązów, beżu i bieli. Harmonia wizerunku kobiety w pełnym rozkwicie, proporcjonalność jej kształtów, symetria kompozycji ciała, odpowiedniość kolorystyczna karnacji, włosów i oczu zdają się doskonale oddawać tytuł pracy. Artysta mówił wprost o przedstawieniu „ludzkiego bytu jako modelu i metafory”³². Jakości estetyczne wartościowe, właściwe dla klasycznie rozumianego piękna, pozwalają poznawczo ująć ideał pięknego człowieczeństwa. Młodzieńcza świeżość, kształt niedużych piersi, pełność ust, spojrzenie wprost w oczy oglądającego wywołują pożądanie, a chłód szarości i bieli przezwyciężony zostaje przez ciepło brązów. Piękno jako wartość idealna, właściwa dla Numinosum, tożsamego z Caritas i udzielającego się jako zstępująca agape, jest pociągające. Pożądanie cielesne leżące u podstaw miłości wstępującej ku Absolutowi, nieuchwytnemu dla człowieka, darzącemu go jednak zstępującą miłością oraz widzianemu w ideale uchwyconym na doskonale wykonanej fotografii, ma cechy metafory oksymoronicznej. Estetycznie wartościowa jakość poetyczności odsłania wymykającą się rozumowi paradoksalność wartości miłości, właściwej, tak jak piękno, Numinosum – absolutnemu, ale udostępniającemu się właśnie w miłości. To udostępnianie się nieuchwytnego wydaje się ukazywać fotografia, która zatrzymuje przed sobą oglądającego i niemal wbija go w ziemię.

AGAPE JAKO ZSTĘPOWANIE I ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ NA SPOSÓB ŚWIATŁA

Zstępowanie i rozlewanie się, o którym Pseudo-Dionizy Areopagita mówił w odniesieniu do miłości agape, koresponduje z opisywanym przez tego myśliciela hierarchicznym zstępowaniem (na drodze iluminacji) wiedzy o cudach

³¹ Bernhard Prinz, *Ideal*, 1989, <http://sztukioswajanie.blogspot.com/2016/01/rafa-solewski-wspoczesna-kondycja.html>.

³² *Man in the Middle: Sammlung Deutsche Bank*, katalog wystawy, red. S. Richards, Deutsche Bank, Frankfurt am Main 2002, s. 218 (tłum. fragm. – R.S.).

Bożych i o jej przyjmowaniu jako światła. Również piękno, „tak jak światło – obdziela wszystko rodzącymi piękno darami swojej promieniującej jasności”³³ i łączy się z harmonią proporcji jako *consonantia et claritas*. Ten związek miłości, piękna i światła podkreśla Stróżewski³⁴. Dążenie do jasności piękna jako dążenie do prawdy i dobra, stanowiące właściwość każdego bytu, rozumieć można jako miłość także w interpretacji współczesnych prac z dziedziny sztuki, chociaż wydają się one wiązać światło tylko z naturą i doświadczeniami nazywanymi przez psychologię.

W instalacji Olafura Eliassona *The Weather Project* [„Projekt pogody”] z roku 2003³⁵ spokojny, oranżowy blask gigantycznego słońca, stworzonego z kilkuset jednostajnie świecących żarówek i systemu luster (odbity w nich półokrągła w rzeczywistości arkada tworzyła pełny okrąg) i niejako zawieszonego na widnokręgu, spływał i rozlewał się na ogromną przestrzeń Hali Turbin³⁶. Całości environmentu dopełniała unosząca się ze zmiennym natężeniem mgła, przybierająca niekiedy kształt chmury. W tej atmosferze widzowie-goście mieli się spotykać, spacerować, odpoczywać i konwersować – na przykład (zgodnie z angielską tradycją) o pogodzie, do czego artysta szczególnie zachęcał³⁷. Estetycznie wartościowa była zwłaszcza doskonałość wykonania instalacji, dbałość twórcy o szczegóły. Eliasson cały czas współpracował z architektem, umiejętnie korzystał z nowych mediów i innych wynalazków (w skład instalacji wchodziło szesnaście dysz pompujących w różnych miejscach sztuczną mgiełkę i system lamp sodowych o mocy 1800 watów). Pomysłowość i pieczołowitość wykonania stawały się jakościami piękna i służyły uobecnianiu go jako światła, którego źródło można interpretować nie tylko jako słońce, mimo że taką interpretację narzucało pierwsze wrażenie.

Światło zstępowało z większą lub mniejszą łatwością, tłumione, ale przenikające i przełamujące przeszkody. Jego emanacja w połowie była odbłaskiem, tak jakby źródło piękna i piękno jako (jedynie odbity) blask ukazywano w ich istnieniu i działaniu. Symboliczny okrąg zdawał się wskazywać, że można ujrzeć tylko część źródła światła i odbicie tylko jego części, podczas gdy całość pozostaje tajemnicą. Tajemnicza wieloznaczność światła rozlewającego się i ostatecznie panującego nad całością przestrzeni, pociągającego swym ciepłem, pozwalała dostrzec w nim symbol *agape*. Obejmowani i przenikani

³³ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., IV, 7, s. 83.

³⁴ Por. Stróżewski, *Glosa do: Cyprian Norwid, „Promethidion” (w. 108-121)*, s. 242-244.

³⁵ Olafur Eliasson, *The Weather Project*, <https://olafureliasson.net/archive/artwork/WEK101003/the-weather-project>.

³⁶ Hala Turbin, część londyńskiej galerii Tate Modern, znajduje się na wyłącznej z eksploatacji pierwszej kondygnacji głównego budynku elektrowni Bankside Power Station.

³⁷ Zob. *Olafur Eliasson the Weather Project: about the installation*, <http://www.tate.org.uk/whats-on/exhibition/unilever-series-olafur-eliasson-weather-project/olafur-eliasson-weather-project>.

światłem ludzie, bezpieczni i spokojni, w „przyjaznym współprzebywaniu” tworzyli dialogiczną wspólnotę, spajaną miłością w znaczeniu filia. W tak szczególny sposób Eliasson realizował koncepcję sztuki „relacyjnej” i społecznej. Zgromadzenie osób obecnych w instalacji może jednak przywodzić na myśl wspólnotę eucharystyczną, okrag światła przypomina bowiem także hostię³⁸, a jego dwojaki charakter można kojarzyć z podwójną naturą Chrystusa, Człowieka i Boga, który jest miłością caritas. Wydaje się, że Władysław Stróżewski mógłby zaakceptować taką interpretację, bo niejednokrotnie wskazywał i analizował przykłady symbolicznego oddawania podwójnej natury Chrystusa w sztuce³⁹. Konwersacja i „przyjazne współprzebywanie” dzięki „pracy” symbolu stawały się miłością, zarazem w znaczeniu filia, jak i agape. Estetycznie wartościowa jakość poetyczności w przypadku instalacji Eliassona służyła pięknu tak jak doskonałość i światło, wskazywała jednak, że ich źródło i cel stanowi miłość.

W *Bridget's Bardo (Ganzfeld Piece, 2009)* Jamesa Turrella⁴⁰, instalacji w muzeum w Wolfsburgu, światło jednocześnie pociągało, niepokoiło i obezwładniało. Wkroczenie w „niezmierzoną” przestrzeń wypełnioną intensywnym światłem o zmieniającej się barwie (błękitnej, różowej o różnych odcieniach, fioletowej, karminowej, czerwonej) dopiero z czasem pozwalało rozróżnić ściany owej „przestrzeni widokowej” (ang. viewing space) i chodnik zwężającej się ku dołowi rampy. Po niej zstępowało się ku ścianie przeciwległej, najbardziej rozjarzonej. W tę „przestrzeń zmysłową” (ang. sensing space), płaską w rzeczywistości, nie można było już wejść, choć ku sobie przyciągała. Długotrwałe wystawienie na działanie jednego potężnego bodźca (światła o jednej barwie – aż do jej zmiany) prowadziło do halucynacji albo depriwacji sensorycznej (tytułowego efektu Ganzfeld). Pociągające światło okazywało się groźne, bardziej wzniosłe niż piękne, powodowało „odchodzenie od zmysłów”. Z kolei tytuł instalacji, przywołujący postać Brigitte Bardot, gwiazdy, która również „rozblyskiwała” i była symbolem atrakcyjności seksualnej, wskazywać może na erotyczne pożądanie pozbawiające rozumu. W sensie metaforycznym to właśnie ku tej wzbudzającej pożądanie, kuszącej gwieździe zstępował widz. Znaczące było i to, że nie światło zstępowało, lecz zstępował widz, oraz że nie wstępował on, lecz właśnie zstępował, kusząco „pociąga-

³⁸ Por. Ł. Murzyn, *Terytorium refleksji. Dziedzictwo i sztuka*, 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. 226.

³⁹ Por. np. W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005, s. 499.

⁴⁰ James Turrell, *Bridget's Bardo. The Wolfsburg Project*, <https://www.youtube.com/watch?v=UqwhpTfeiMY>. Turrell używał światła do tworzenia przestrzennych obiektów w *Ganzfeld Series* od 1967 roku.

ny” w dół. Ironiczne odwrócenie kierunków działania światła i miłości wraz z sygnałem grozy (odejścia od zmysłów i utraty rozumu) czyniło z efektownej pracy subwersywną krytykę masowych fascynacji odbierających człowiekowi władzę nad sobą. Nie tylko jednak temu służyło zniekształcenie nazwiska aktorki. Wkroczenie w treść kalamburu, tak jak wkroczenie w światło, pozwalało na zrozumienie poetyki dzieła i poznanie możliwego transcendentalnego sensu odsłanianego przez artystę wywodzącego się ze środowiska kwakrów (idea światła zajmuje kluczowe miejsce w doktrynie tej wspólnoty wyznaniowej). „Bardo” to rzeczywistość przejściowa między śmiercią a odrodzeniem w buddyzmie tybetańskim. Motyw przejścia (czyśca) oraz wizji narodzenia Dzieciątka promieniającego światłem znane są zaś z objawień św. Brygidy Szwedzkiej (Bridget)⁴¹. Światło Caritas zstępujące do ziemskiej „małości” jest tym, które oczyszcza zmysłowe doznania, by człowiek mógł stanąć wobec Tajemnicy i w niej „utonać” – zmysłowo i pozazmysłowo w niej uczestniczyć, partycypując w świetle, i w ten sposób poznawać. Metonimia łącząca światło z poznaniem przywołuje erotyczne znaczenie tego słowa, przez Stróżewskiego ujmowane jako miłosne przenikanie się i scalanie w jedno. Jako katalizator „pracy” metonimii posłużyło w instalacji odniesienie do postaci Brigitte Bardot jako ikony seksu, stanowiącej – jak się okazało – nie tylko przedmiot ironicznej krytyki. Poetyczność symbolu światła, subwersja wskazująca jego wartość oczyszczania i metonimia przywołująca erotyczne poznanie służyły uzmysłowieniu, dlaczego światło jest tak pociągające, niepokojące i dlaczego z taką siłą włada człowiekiem. Dzieje się tak dlatego, że jako piękno, służy ono miłości – wydaje się brzmieć odpowiedź Turella.

DAR I JEGO PRZYJĘCIE W PERSPEKTYWIE POETYCZNOŚCI

Stan Brakhage, autor autoreferencyjnych filmów strukturalnych, uznawany jest za prekursora współczesnych instalacji wideo i właściwego im języka⁴². W *Window Water Baby Moving* (z roku 1959) artysta sfilmował poród własnego dziecka. Niemy film utrzymany jest w filtrowanym, lekko sepiowym półcieniu. Pierwsze sekwencje ukazują brzemienną młodą kobietę wchodzącą do wanny, na tle rozjarzonego dziennym światłem okna⁴³. Kolejne zdjęcia przedstawiają ciążarną w różnych ujęciach, eksponując cielesność, płodną

⁴¹ Por. hasło „Bardo”, w: *The Free Dictionary*, <http://www.thefreedictionary.com/Bardo>.

⁴² Zob. 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 (por. zwł. s. 19, przyp. 4; 50, 59, 203).

⁴³ *Window Water Baby Moving*, 1959, reż. S. Brakhage, <https://www.youtube.com/watch?v=a-TeMZ3eTPbQ>.

i owocującą. W młodzieńczej i uśmiechniętej (mimo zbliżającego się bólu) twarzy o pełnych ustach, dużych oczach i prostym nosie, ale i w napiętym i poruszającym się chwilami brzuchu, wystającym pępku, nabrzmiałych sutkach obecne jest piękno. Kobieta wciąż pozostaje podniecająca dla mężczyzny – patrzącego, filmującego, całującego, radosnego. Kolejne zbliżenia ukazują najintymniejsze części ciała, zmienione ciążą i rozpoczętą akcją porodową. Widać odchodzące wody, badanie rozwarcia, moment, gdy ukazuje się główka dziecka oraz jego wspomagane wychodzenie na świat. Wreszcie pokazane zostaje dziecko.

Rozpoczynający film motyw okna jest symbolem otwarcia i poznania; przez okno rozlewa się światło i zstępuje miłość, poznanie miłosne to zaś rezultat miłości wstępującej; owocowanie wydaje się ich syntezą, a przyjęcie daru miłosną odpowiedzią. Naturalizm i niepokojąca dynamika filmu, niestabilność kamery, zatarcia ostrości, „szarpany” montaż oddziałują bezpośrednio na odbiorcę, intensyfikują wrażenia. Radosna miłość wstępująca w obliczu Numinosum zstępującego wraz z agape staje się zobowiązaniem, odpowiedzialnością, akceptacją trudu, brzydoty, bólu i strachu. Adekwatnym środkiem wyrazu jest zatem naturalistyczny i intensywny doznaniowo obraz. To obraz autoreferencyjny – eksponuje on poznawanie okiem kamery i zapis tego, co poznane, w postaci filmu. Owa autoreferencyjność wskazuje na wieloznaczność słowa „poznanie”, które oznaczać może przyjęcie daru, ale i warunków owego przyjęcia. Być może właśnie przyjęcie warunków pozwoli zstępującej miłości agape objawić się ostatecznie jako Caritas, jako dar niezasłużony i nieoczekujący niczego w zamian⁴⁴. Naturalizm filmu, z momentami brzydoty, posłużył odsłanianiu wartości miłości dzięki jakości poetyczności.

SŁOWO, ZNAK I POEZJA KONKRETNA

Ode to Robert Indiana: Love Version 2 – Limited Edition of 20 to współczesny (z roku 2019) cyfrowy kolaż graficzno-fotograficzny Joanie Landau wydrukowany na papierze⁴⁵. Inspiracją dla autorki stał się słynny czerwony napis „Love”⁴⁶, podzielony w poziomie na dwuliterowe części, z przechylonym „o” w części górnej, zamknięty ostatecznie przez Roberta Indianę w kwadracie –

⁴⁴ Por. J.L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 124.

⁴⁵ Joanie Landau, *Ode to Robert Indiana: Love Version 2 – Limited Edition of 20*, <https://www.saatchiart.com/art/New-Media-Ode-to-Robert-Indiana-Love-Version-2-Limited-Edition-of-20/1095776/6269321/view>.

⁴⁶ Robert Indiana, *Love*, rzeźba w Nowym Jorku, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Love_\(rzezba_Roberta_Indiana\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Love_(rzezba_Roberta_Indiana)).

najpierw (w roku 1965) jako pocztówka bożonarodzeniowa, później (w 1970) jako rzeźba, wreszcie jako znaczek pocztowy. Landau nałożyła kształty liter, uproszczone do geometrycznych, lekko odsuniętych od siebie wycinków, na własną „psychedeliczną” spiralę, wirowo rozkręcającą się w błękitach, granacie, fiolecie i czerni – barwy te zastąpiły intensywną czerwień oryginału. Podobne zabiegi prowadzić mają do stworzenia serii dwudziestu wydruków. Nawiązanie do kultury masowej, pop-artu i narkotyczno-psychedelicznej deprywacji sensorycznej, posłużenie się cytatem i dekonstruowanie formy sprawiają wrażenie artystycznej zabawy. Wizualna jakość ekspresyjnej grafiki wydaje się mówić o sprowadzaniu miłości do sfery doznaniowej, do przyjemności: narkotycznej, szaleńczej, „kręcącej” niczym psychedeliczny wir. Jasno deklarując „uhonorowanie” dziedzictwa, jakim jest jednowyrazowy konkretny poemat sprowadzający do syntezy gramatyczne różnice między czasownikiem a rzeczownikiem (za taki uważał swój projekt Indiana) oraz wielość znaczeń poruszającego słowa, artystka wpisuje się w ciągłość historii i odpowiada na to, co kulturowo dane. Dokonując tego, na swój własny sposób stosuje poetyczność i stawia niepokojące, metaforyczne pytanie o rozsądzenie – pospiesznym, intensywnym, halucynogennym ruchem – jedności scalonej słowem „miłość” i rozbiecie jej na zindywidualizowane jednostki. Wydobywa przekraczające aktualność znaczenie słowa „miłość”, postulując być może powrót do tych jego źródeł, które odsłaniała kiedyś namiętna i krwista, intensywna czerwień monumentalnych liter, niosąca radość – nie zaś jedynie doraźną przyjemność – odbiorcom projektu Indiany. Słowo i jego kształt, powtarzane w cyklu ukazującym jak gdyby dramatyzm różnic w jego rozumieniu, przypominają mogą jednak o zstępowaniu, wspólnym dla miłości i słowa (szczególnie gdy okazuje się ono Logosem), nie zawsze łatwym, jednak stale następującym. W tych estetycznie wartościowych powtórzeniach dostrzec można by próby odnajdywania miłości Boga będącego Logosem, o której pisał Władysław Stróżewski w swoim komentarzu do wykładu Benedykta XVI⁴⁷. Filozof przywoływał myśl Papieża o zbieżności dziedzictwa intelektualnego Greków z religią opartą na Biblii, w której najważniejsze jest przykazanie miłości, a Bóg to zarazem Logos i Caritas.

Opisane tu przykłady przedsięwzięć artystycznych są oczywiście wybrane w sposób nieprzypadkowy, a ich interpretacje ukierunkowane zostały przez przedstawioną wyżej koncepcją miłości. Ujęcie takie pozwala jednak na zadanie pytań o język, którym posługuje się współczesna sztuka, gdy porusza temat miłości (a być może nie tylko wtedy).

⁴⁷ Por. Stróżewski, *Bogactwo Logosu*, s. 154.

JĘZYK BEZPOŚREDNI

Wydaje się, że w kontekście niniejszych rozważań przede wszystkim należałoby przywołać koncepcję języka bezpośredniego. Niekiedy można bowiem mówić o próbach budzenia intuicji poznawczej i zarazem bezpośredniego wyrażania ducha miłości poprzez odpowiednie oddziaływanie dzieł⁴⁸ – często instalacji wykorzystujących nowe media oraz środki umożliwiające zintensyfikowanie odbioru zmysłowego (a może również pozazmysłowego), będącego w dalszej perspektywie podstawą refleksji i namysłu. Często owo zamierzone wywołanie poznania prawdy⁴⁹ wiązało się z traktowaniem miłości jako tematu i ujęciem znaczenia właśnie jako poznania prawdziwego, uczestniczącego i spajającego. Być może zachodziła nawet swoista synergia intensywności obrazu czy emisji światła oraz skojarzeń, sugestii, komunikatów wprost dotyczących erotycznego wstępowania, przenikania i spełnienia. Język bezpośredni, stając się zewnętrzną i wewnętrzną treścią intensywnych sensualnie współczesnych artystycznych wypowiedzi o miłości, służyłby uobecnianiu jej jako pragnienia uczestnictwa i spełnienia. W intensywności sensualnej jako jakości estetycznie wartościowej i zasadzie tego języka kryje się jakość estetyczna wartości miłości, jej prawda. Można się zastanawiać, czy w przypadkach takich miłość wyrażała się w samej specyfice języka wypowiedzi o miłości, który docierał do jej istoty i ją wydobywał, poruszając zarazem duszę odbiorcy, tak jak chcieli tego artyści marzący o powrocie do języka pierwotnego⁵⁰. Miłość sama niejako okazywała się wtedy obrazem, działaniem i dziełem, odbieranym polisensorycznie, pozazmysłowo i ostatecznie dopiero rozumowo.

„SŁOWNIK”

Rozumowemu ujęciu podlegają czytelne w dziełach współczesnych tradycyjne jednostki znaczeniowe, wizualne reprezentacje czy same „jakości” związane ze znaczeniami, takie jak ciało człowieka i jego wygląd, światło, dana barwa, zapisane słowo „miłość”. Zasób „słów” języka sztuki mówiącej o miłości uległ pewnej modyfikacji i został poszerzony, jego dawne elementy są jednak stosowane również w obecnych czasach, pokazując, że jest to zasób żywy, lecz niezupełnie nowy.

⁴⁸ Por. G. Sztabiński, *Inne pojęcia estetyki*, Universitas, Kraków 2020, s. 337n, 343.

⁴⁹ Por. tamże, s. 330.

⁵⁰ Por. tamże, s. 331-333.

Wydaje się, że sztuka współczesna, oddziałująca zmysłowo w sposób intensywny dzięki nowym mediom, posługuje się językiem zawierającym także nowe „słowa” odsyłające do ponadczasowych znaczeń, a w odniesieniu do miłości wydobywa szeroki zakres owych znaczeń również dzięki temu, że przypomina o symbolach, które wcześniej pozwalały poznawać i rozumieć wielowymiarowość miłości oraz ją nazywać.

We wspomnianym tu eseju Stróżewskiego i w wykładzie Benedykta XVI, do którego tekst ten nawiązuje, mowa jest o zmianie kulturowej, która dokonała się z wykorzystaniem elementów dawnego porządku. W odniesieniu do sztuki o tego rodzaju przemianach pisali między innymi Hans-Georg Gadamer i Edwin Panofsky⁵¹. Odnajdywanie śladów przetrwania wcześniejszych wzorów ikonograficznych bywa stosowane wobec nowego języka sztuki, by dowodzić, że ten nowy panuje (wykorzystuje tylko niekiedy wybrane elementy języka dawnego). Opisane wyżej przykłady wydają się jednak wskazywać, że signifié, wśród których miłość jest może sensem najważniejszym, trwają niezmiennie, signifiant natomiast, innowacyjna forma opisywana za pomocą nowych nazw, to tylko efekt wzbogaceń i modyfikacji, a także innego określenia elementów, które posiadają stałe podstawy. Jakościowy fundament tych form, stanowiący o istocie ich estetycznej wartościowości, jest bowiem trwały, paradygmatyczny.

SYSTEM, CZYLI POEZJA

W analizowanych przykładach zasady syntaktyczne oparte są, podobnie jak w tradycji, na narzędziach poetyckich, uzupełnianych tylko lub modyfikowanych. Wspominany udział rozumu w doświadczeniu estetycznym polega na rozszyfrowaniu i zrozumieniu poetyckich figur, dostarczającym satysfakcji, której źródłem jest między innymi obserwowanie kunsztownych konstrukcji intelektualnych. Symbol odsyłający do wielu znaczeń, niedookreślony, oczekujący dopełnienia, odnalezienia tego, co utracone (tak Stróżewski opisuje symbol w kontekście myśli Pseudo-Dionizego Areopagity⁵²), i metafora, oparta na paradoksie „zgodności i kontrastu”⁵³ (szczególnie ostentacyjnym

⁵¹ Por. G a d a m e r, dz. cyt., s. 3-15; E. P a n o f s k y, *Ikonografia i ikonologia*, tłum. K. Kamińska, w: tenże, *Studia z historii sztuki*, oprac. J. Białostocki, PIW, Warszawa, 1971, s. 21-29. Por. też: M. H e i d e g g e r, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5, s. 57n.; H. K i e r e ś, *Sztuka religijna czy sacrum w sztuce?*, „Człowiek w Kulturze” 1995, nr 6-7, s. 318-320.

⁵² Por. S t r ó ż e w s k i, *Symbol i rzeczywistość*, s. 486n.

⁵³ T e n ż e, *O pięknie*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 159. Por. t e n ż e, *O metafizyczności w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 132.

w przypadku oksymoronu), metonimia, a nawet krytyczna, ironiczna i eliptyczna subwersja jako środki formalne stanowiące o konstrukcji komunikatów artystycznych i ich estetycznej wartości służą miłości będącej przedmiotem dzieł sztuki. Przedmiotowi temu odpowiada forma tych dzieł.

MIŁOŚĆ JAKO CEL SZTUKI

Tradycyjnie pojmowana relacja miłości i poezji – nie tylko przez Stróżewskiego uznawana za wyjątkowy czy też podstawowy element sztuki – ukazana w odniesieniu do przywołanych tu przykładów prac współczesnych twórców, skłania do postawienia pytania (sygnalizowanego już we wstępnych uwagach dotyczących relacji sztuki, piękna i miłości): Czy celem sztuki, definiującym ją, i fundamentem paradygmatu jej języka nie jest właśnie uobecnianie miłości, odsłanianie jej istoty albo jej istnienia, utożsamianego z Numinosum? Czy nie jest tak, że w sztuce zawsze, niezależnie od epoki, pojawiają się elementy przedstawione wyżej jako (właściwe tworzeniu) pożądanie i pragnienie dobra, zamierzona siła oddziaływania oraz (oczekiwana w odbiorze) moc wszechogarniania i przenikania, dar i jego przyjęcie (choćby w postaci dzieła), wreszcie jako słowo (konieczne do zaistnienia dzieła w świadomości, ale i poznawania Logosu). Piękno należałoby zatem do paradygmatycznych zasad języka sztuki ze względu na swoją funkcję w odsłanianiu lub uobecnianiu miłości. Kategorie estetyczne, takie jak wzniosłość czy malowniczość, odnosiłyby się wówczas do stopni doskonałości piękna czy też jego jakości. W języku sztuki piękno posiadałoby swe poetyckie „przypadki” (tradycyjne, jak symbol czy metafora, wzbogacane niekiedy o nowe, jak na przykład subwersja). W sztuce zawsze obecna jest estetycznie wartościowa jakość poetyczności, pozwalająca doświadczać piękna intelektualnie, odsłaniać je w pracy myśli. Materiał słów i zdań byłyby zaś stałe motywy, widziane jednak z różnych perspektyw, w zależności od czasów i właściwej im kultury. Ta językowa modalność materii wymagałaby od odbiorcy pragnienia jej odczytania, poszukiwania, odważnego interpretowania i podejmowania ryzyka nadinterpretacji. Forma poznawana zmysłowo albo pozazmysłowe działanie bezpośrednie dzieła poddawałyby się innowacyjnym modyfikacjom, na przykład wobec pojawienia się nowych mediów, wymagających wprowadzania nowych kategorii estetycznych i nowych poetyckich figur. Celem sztuki pozostawałaby miłość; nie tylko wtedy, gdy dzieło mówi o niej wprost.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Benedykt XVI. Encyclical Letter "Deus Caritas est." https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.
- . Encyclical Letter "Spe Salvi." https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
- Franciszek. Encyclical Letter "Lumen Fidei." https://www.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf.
- The Free Dictionary by Farlex*. s.v. "Bardo." <http://www.thefreedictionary.com/Bardo>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Aktualność piękna: Sztuka jako gra, symbol i święto*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1993.
- Heidegger, Martin. "O źródle dzieła sztuki." Translated by Lucyna Falkiewicz. *Sztuka i Filozofia*, no. 5 (1992): 9–67.
- Kiereś, Henryk. "Sztuka religijna czy sacrum w sztuce?" *Człowiek w Kulturze*, nos. 6–7 (1995): 313–30.
- Kluszczyński, Ryszard W. *Film – wideo – multimedia: Sztuka ruchomego obrazu w erze elektronicznej*. Kraków: Rabid, 2002.
- Kobyliński, Andrzej. "Eros i Agape: Filozoficzna interpretacja fenomenu miłości." *Ateneum Kapłańskie*, no. 3 (586) (2008): 522–34.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1998.
- Marion, Jean-Luc. *Będąc danym: Esej z fenomenologii donacji*. Translated by Wojciech Starzyński. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 2007.
- Murzyn, Łukasz. "Terytorium refleksji: Dziedzictwo i sztuka." 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.
- Norwid, Cyprian. "Promethidion." In Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomułicki. Vol. 2. *Poematy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.
- Otto, Rudolf. *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Panofsky, Erwin. "Ikonografia i ikonologia." Translated by Krystyna Kamińska. In Panofsky, *Studia z historii sztuki*. Edited by Jan Białostocki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- Platon. "Uczta." In Platon, *Dialogi*. Translated by Władysław Witwicki. Edited by Andrzej Lam. Warszawa: Verum, 2007.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. "Imiona Boskie." In Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. Translated by Maria Dzielska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.

- Ratzinger, Józef. "Zraniony strzałą piękna: Krzyż i nowa 'estetyka' wiary." In Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*. Translated by Jarosław Merecki. Kraków: Salwator, 2005.
- Richards, Stephen, ed. *Man in the Middle: Sammlung Deutsche Bank*. Frankfurt am Main: Deutsche Bank, 2002.
- Saatchi Art. *Ode to Robert Indiana*. <https://www.saatchiart.com/art/New-Media-Ode-to-Robert-Indiana-Love-Version-2-Limited-Edition-of-20/1095776/6269321/view>.
- Stróżewski, Władysław, "Bogactwo Logosu: Na marginesie wykładu Benedykta XVI." In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . "Glosa do: Cyprian Norwid, 'Promethidion' (w. 108–121)." In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . "Mała fenomenologia miłości." In Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
- . "O metafizyczności w sztuce." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . "O pięknie." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- . "Symbol i rzeczywistość." In Stróżewski, *Istnienie i sens*. Kraków: Znak 2005.
- Sztabiński, Grzegorz. *Inne pojęcia estetyki*. Kraków: Universitas, 2020.
- Tate. *Olafur Eliasson the Weather Project: About the installation*. <http://www.tate.org.uk/whats-on/exhibition/unilever-series-olafur-eliasson-weather-project/olafur-eliasson-weather-project>.
- Walińska, Marzena. *Słodki i okrutny: Wizerunek kupidyna w literaturze staropolskiej*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe i Artystyczne Gnome, 2008.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Rafał SOLEWSKI – Fenomenologia miłości i jej język w sztuce współczesnej. Szkic na kanwie myśli Władysława Stróżewskiego i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI
DOI 10.12887/34-2021-2-134-18

Artykuł na wstępie przedstawia próbę zdefiniowania pojęcia miłości i ukazania jej związku z pięknem w oparciu o teksty Władysława Stróżewskiego i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Następnie, w odniesieniu do zagadnień poruszanych przez tych myślicieli, zaprezentowane zostają interpretacje prac artystycznych Adriana Gottlieba, Bernharda Prinza, Olafura Eliassona, Jamesa Turella, Stana Brakhage'a oraz Joanie Landau. Miłość uobecniata w sztuce rozumiana jest najpierw jako pożądanie, ale i pragnienie dobra, później jako siła wszechogarniania i przenikania, następnie jako dar i jego przyjęcie, wreszcie jako zstępujące Słowo. W próbie opisanego języka, którym posługują się twórcy przywołanych prac, podstawowa okazuje się rola estetycznie wartościowej

jakości poetyczności. Obserwacje autora dotyczące tych dzieł wskazują na możliwe operowanie przez artystów językiem bezpośrednim, propozycje interpretacyjne dotyczą zaś potraktowania kategorii estetycznych i figur poetyckich jako elastycznych reguł językowych służących pięknu w sztuce, której źródłem jest miłość.

Słowa kluczowe: miłość, dobro, światło, poznanie, sztuka współczesna, Władysław Stróżewski, Joseph Ratzinger – Benedykt XVI

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

<https://ism.up.krakow.pl/pracownicy-up/solewski/>

<https://orcid.org/0000-0001-9631-9257>

Rafał SOLEWSKI, Phenomenology of Love and Its Language in Modern Art: Considerations Inspired by Insights from Władysław Stróżewski and Joseph Ratzinger—Benedict XVI

DOI 10.12887/34-2021-2-134-18

In the introductory part of the paper the author formulates a tentative definition of love and points to the relationship obtaining between love and beauty, as described by Władysław Stróżewski and Joseph Ratzinger—Benedict XVI. What follows is an analysis of art works by Adrian Gottlieb, Bernhard Prinz, Olafur Eliasson, James Turrell, Stan Brakhage, and Joanie Landau based on insights from the mentioned thinkers. The ‘love’ present in art is firstly interpreted as desire, also as desire for the good, then as all-enveloping and permeating power, a gift and the act of its acceptance, and finally as the descending Word. The description of the language used by the artists in question involves a reference to the underlying poetic quality of their work which manifests an aesthetically relevant value. The author observes that artists tend to make recourse to direct language and postulates that the aesthetic categories and poetic devices used in the interpretation of art works be considered as flexible language rules which ultimately serve conveyance of beauty in art, the latter ultimately deriving from love.

Keywords: love, the good, the light, cognition, contemporary art, Władysław Stróżewski, Joseph Ratzinger—Benedict XVI

Contact: Katedra Nauk o Sztuce, Wydział Sztuki, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, ul. Mazowiecka 43, 30-019 Kraków, Poland

E-mail: rafal.solewski@up.krakow.pl

<https://ism.up.krakow.pl/pracownicy-up/solewski/>

<https://orcid.org/0000-0001-9631-9257>

NOWE JĘZYKI?

Tomasz WALCZYK

JEZYK I NOWE MEDIA W DOBIE POSTPRAWDY Ujęcie teleepistemologiczne

Język nowych mediów wykształca nowe sposoby konceptualizacji świata, mimo że korzysta z mechanizmów wypracowanych w mediach tradycyjnych. Własności nowych mediów są kontynuacją dorobku, którego fundament stanowią druk i kino – lecz także próbą odpowiedzi na zapotrzebowanie społeczeństwa postindustrialnego, korzystającego z masowego dostępu do informacji. Narzędzia nowych mediów pozwalają udźwignąć problem przeciążenia informacyjnego, jednocześnie jednak stanowią platformę sprzyjającą rozwojowi niepożądanych zjawisk.

Bez cienia wątpliwości można stwierdzić, że nowe media kształtują otaczający nas świat. Technologie cyfrowe wykorzystywane są coraz bardziej powszechnie i obecne dosłownie w każdym miejscu na naszej planecie. Jednocześnie stają się człowiekowi coraz bliższe, towarzysząc mu w codziennym doświadczeniu. Internet – jak słusznie ujmuje to Manuel Castells – staje się „tkanką naszego życia”¹. Brak dostępu do sieci stanowi dziś formę wykluczenia społecznego.

Wyrażenie „nowe media” popularyzowane jest już od kilkunastu lat i najczęściej odnosi się do mediów charakteryzujących się szeregiem wzajemnych powiązań czy też zniesieniem tradycyjnej dychotomii nadawca–odbiorca. Do cech nowych mediów zalicza się także interaktywność, wszechobecność czy niedookreśloność przestrzenną. Nie wypracowano jednak dotąd jednoznacznego stanowiska w kwestii zakresu pojęcia nowych mediów. W niektórych ujęciach zalicza się do nich również telewizję, w innych zaś nacisk kładzie się na interaktywność oraz czynny udział odbiorcy, co swą pełną formę uzyskuje w środowiskach cyfrowych².

Rewolucja komputerowa wciąż dokonuje gwałtownych przeobrażeń w sferze kulturalnej, społecznej i gospodarczej. Modyfikacjom ulegają media takie, jak druk, fotografia czy telewizja, a także telekomunikacja. Podlegają one procesowi konwergencji, który prowadzi do zatarcia tradycyjnych granic przez wzajemną wymianę treści między różnorodnymi platformami medialnymi. „Pod tym względem powstanie nowych mediów jako swego rodzaju

¹ M. C a s t e l l s, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2003, s. 11.

² Szerzej na temat nowych mediów zob. M. S z p u n a r, *Czym są nowe media? Próba konceptualizacji*, „Studia Medioznawcze” 2008, nr 4(35), s. 31-40.

epokowego fenomenu było i jest nadal postrzegane jako fragment dużo szerszego krajobrazu przemian społecznych, technologicznych i kulturalnych lub w skrócie jako część nowej technokultury³. Wraz z pojawieniem się wielu udogodnień, co można dostrzec szczególnie wyraźnie w przypadku łatwego dostępu do informacji czy zwiększenia możliwości komunikacyjnych współczesnego człowieka, rośnie jednocześnie ryzyko powszechności manipulacji, która może przyjąć postać na przykład fake newsów czy tak zwanych baniek informacyjnych (ang. filter bubble). W kontekście negatywnych następstw usieciowienia mówi się często o zjawisku postprawdy⁴, które ujawnia się i upowszechnia w wyniku zapośredniczonej komunikacji masowej. Warto dodać, że „postprawda” (ang. post-truth) została wyróżniona przez autorów Oxford Dictionary jako słowo roku 2016. Odnosi się ono do obrazu rzeczywistości, w którym „obiektywne fakty mają mniejszy wpływ na kształtowanie opinii publicznej niż odwołania do emocji i osobistych przekonań”⁵. Jeśli wyróżnienie to potraktować jako przejaw kondycji współczesnego społeczeństwa informacyjnego, to wydaje się, że obawy związane z rozpowszechnieniem nowych mediów są słuszne.

Na podobne zagrożenia zwracają uwagę badacze uczestniczący dyskusji wokół interdyscyplinarnego projektu teleepistemologii. „Rozproszony charakter Internetu – pisze Ken Goldberg – zaprojektowanego w celu wzmocnienia wiarygodności przez wyeliminowanie scentralizowanego autorytarnego ośrodka, prowadzi jednocześnie do wzrostu ułudy [...] Zdolność do oszustwa jest wpisana w Internet”⁶. Castells zwraca z kolei uwagę na trudności w całościowym uchwyceniu fenomenu Internetu z jego naturą, językiem oraz ograni-

³ M. Lister i in., *Nowe media. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 18.

⁴ Terminu po raz pierwszy użył Steven Tesich w artykule opublikowanym w czasopiśmie „The Nation” w roku 1992 (zob. S. Tesich, *A Government of Lies*, „The Nation” z 6 I 1992, <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982>). Odnosił się tam do traum zaobserwowanych wśród Amerykanów, które wywołane zostały przez aferę Watergate (zob. M. d’A. n c o n a, *Postprawda*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018).

⁵ Oxford Languages, „Word of the Year 2016”, <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – T.W.). Zjawisko postprawdy ma związek z sytuacjami, w których emocje i osobiste przekonania mogą przysłaniać lub ukrywać fakty, a także zdecydowanie nad tymi faktami dominują. Fenomen ten wyodrębnia się w trakcie pandemii Covid-19, w kontekście analizy zjawiska infodemii, wskazanego przez Światową Organizację Zdrowia (zob. np. World Health Organization, „Infodemic”, https://www.who.int/health-topics/infodemic#tab=tab_1). Pojęcie infodemii odnosi się do masowego dezinformowania opinii publicznej w trakcie epidemii, co skutkuje zamieszaniem, ryzykownymi zachowaniami ludzi, a także brakiem zaufania do autorytetów medycznych.

⁶ K. G o l d b e r g, *Introduction: The Unique Phenomenon of a Distance*, w: *The Robot in the Garden: Telerebotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, red. K. Goldberg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, s. 3.

ceniami – przyczynę tego stanowi wpływ dynamiki postępu technologicznego na gwałtowne przemiany społeczne. W tej sytuacji badacze często dochodzą do skrajnie przeciwstawnych wniosków, począwszy od nadmiernego technoentuzjazmu, podkreślającego cudowność korzyści, jakie oferuje technologia, a skończywszy na dystopijnych i katastroficznych wizjach przyszłości, będących zgubnym skutkiem użytkowania Internetu. Eduardo Kac, artysta nowych mediów, nawiązując do utraty znaczenia rzeczywistej przestrzeni i barier w postaci dystansu, pisze: „Ta niekwestionowana zmiana nie może być badana wyłącznie z entuzjazmem bądź niechęcią, ponieważ zarówno technofobia, jak i technoentuzjazm są dwiema stronami tej samej monety”⁷. Wraz z nastaniem postprawdy oraz zagrożeń z nią związanych, niewątpliwie pojawiają się także metody neutralizowania jej negatywnych skutków.

W niniejszych rozważaniach korzystam ze sformułowanej przez Lva Manovicha koncepcji języka (języków) nowych mediów, uzupełniając ją o ich późniejsze analizy. Podejmę próbę odpowiedzi na następujące pytania: Czym charakteryzuje się język nowych mediów w dobie postprawdy? Jakie własności nowych mediów służą umocnieniu negatywnych zjawisk w sieci? W jakim stopniu dylematy ich dotyczące wiążą się z problematyką teleepistemologiczną? Celem artykułu jest prześledzenie związków między językiem nowych mediów a zjawiskiem postprawdy, w czym pomocne okażą się uwagi formułowane na gruncie teleepistemologii i epistemologii społecznej.

O JĘZYKU NOWYCH MEDIÓW

W swojej książce *Język nowych mediów* Lev Manovich podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu media te przyczyniają się do kontynuacji dawnych form i języków kulturowych. Termin „język” funkcjonuje w tym kontekście w szerokim znaczeniu, odnosząc się „do wielu różnych konwencji stosowanych przez twórców obiektów nowych mediów do organizowania danych i strukturywania doświadczeń użytkowników”⁸. W odróżnieniu od mediów tradycyjnych komputerowa rewolucja medialna dokonuje transfiguracji na wszystkich etapach komunikacji, w tym pobierania, przetwarzania, magazynowania i dystrybuowania danych, modyfikując jednocześnie same media⁹. Koncepcja Manovicha ujmuje zatem zależności między technologiami

⁷ E. K a c, *Sztuka teleobecności*, tłum. P. Scholllenberg, „Sztuka i Filozofia” 2012, nr 41, s. 46.

⁸ L. M a n o v i c h, *Język nowych mediów*, tłum. P. Cypriański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 63.

⁹ Dobrym przykładem transfiguracji jest możliwość zwiedzania muzeum w trybie online, gdzie tradycyjne medium w postaci dzieła malarskiego zostało transkodowane do środowiska cyfrowego (zob. np. „Virtual Tours: Louvre at Home” <https://www.louvre.fr/en/online-tours>).

nowych mediów a dawnymi formami kultury, co może być pomocne w zrozumieniu ich wzajemnych powiązań.

Język nowych mediów stanowi obecnie jedno z podstawowych narzędzi komunikacji i konceptualizacji świata, integralnie powiązane z masowym użytkowaniem komputerów oraz Internetu. Jest także naturalną konsekwencją ewolucji języka, zapoczątkowanej erą znaków i sygnałów. Między etapem znaków i sygnałów a etapem dominacji komputera wyróżnić można etapy pośrednie w rozwoju środków komunikacji. Kultura ludzka, która była pierwotnie kulturą oralną, została stopniowo uzupełniona wynalazkami pisma (w erze pisma), druku (w erze druku) oraz radia i telewizji (w erze telekomunikacji)¹⁰. Komunikacja na każdym kolejnym szczeblu swojego rozwoju w coraz większym stopniu podlega automatyzacji, masowości i zapośredniczeniu. Co ważne, następuje przy tym proces konwergencji mediów, czyli wzajemnego przenikania się różnych platform medialnych. „Stopniowo dokonuje się metamorfoza wcześniejszym mediów. I gdy nowe formy komunikowania powstaną, dawne formy zwykle nie zanikają – nadal ewoluują i adaptują się do nowych warunków. [...] Następuje raczej kumulacja mediów”¹¹. Internet nie wypiera całkiem mowy, tekstów czy obrazów, ale ugruntowuje ich współbycie w cyfrowej sferze multimedialnej¹².

Jak zauważa Manovich, komputeryzacja doprowadza do powstania wielu nowych form kulturowych, co wiąże się z wytworzeniem niespotykanych wcześniej, wirtualnych platform aktywności. Do głównych pojęć związanych z kształtowaniem nowych mediów zalicza on: reprezentację numeryczną, modularność, automatyzację, wariacyjność oraz transkodowanie. Pojęcie *r e p r e z e n t a c j i n u m e r y c z n e j* wiąże się z twierdzeniem, że każdy obiekt nowych mediów, stworzony na komputerze lub skonwertowany ze źródeł analogowych, może zostać opisany za pomocą języka formalnego, a także poddany obróbce algorytmicznej (czego przykładem jest automatyczne usuwanie szumu z fotografii czy poprawienie jej kontrastu). Pojęcie *m o d u l a r n o ś c i* odnosi się do struktury obiektów nowych mediów, które składają się z niepodzielnych elementów w postaci pikseli, wokseli czy znaków tekstowych. Elementy te odpowiadają za tworzenie obiektów wyższego rzędu, jednocześnie zachowując swą jednostkową tożsamość. *A u t o m a t y z a c j a* możliwa jest dzięki postaci liczbowej i modularności

¹⁰ Por. T. G o b a n - K l a s, *Cywilizacja medialna*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005, s. 27n.

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² Dobrym przykładem metamorfóz w obrębie komunikacji są memy internetowe, określane jako kombinacja tekstu, obrazu, filmu i animacji, stanowiące najczęściej wizualny komunikat odnoszący się do konkretnej sytuacji (zob. S. C a n n i z z a r o, *Internet Memes as Internet Signs: A Semiotic View of Digital Culture*, „Sign Systems Studies” 44(2016) nr 4, s. 562-586).

nowych mediów. Wiąże się z daleko idącą eliminacją intencjonalności, zarówno na płaszczyźnie tworzenia, jak i udostępniania mediów. Do przykładów automatyzacji nowych mediów należy zaliczyć zastosowanie botów¹³. Kolejną wymienioną cechą jest w a r i a c y j n o ś ć, czyli wskazanie, że obiekty nowych mediów nie są niezienne, ustalone na stałe w sposób odgórny. „Jeśli zasadę tę zastosujemy do całości kultury, będzie to oznaczać, że każdy wybór prowadzący do uzyskania przez obiekt kulturowy unikalnej tożsamości, pozostanie wyborem otwartym”¹⁴. T r a n s k o d o w a n i e z kolei odnosi się do możliwości przekształcenia mediów w dane komputerowe w oparciu o przyjęte konwencje komputerowej organizacji danych. Pojęcie to dotyczy także dwuwymiarowości obiektu nowych mediów, które składają się z dwóch warstw: komputerowej (języka sformalizowanego) i kulturowej (dóbr kultury)¹⁵. „W języku nowych mediów «transkodować» znaczy «tłumaczyć coś na inny format». Komputeryzacja kultury stopniowo wprowadza transkodowanie w odniesieniu do wszystkich kulturowych kategorii i koncepcji. Oznacza to, że kulturowe kategorie i koncepcje są zamieniane na poziomie języka i/lub znaczenia na nowe, pochodzące z komputerowej ontologii, epistemologii i pragmatyki. Nowe media są zatem zwiastunem procesu kulturowej rekonceptualizacji”¹⁶. Efektem oddziaływania warstwy komputerowej nowych mediów jest nowa kultura komputerowa – cyberkultura¹⁷, w której następuje proces przenikania się tradycyjnych sposobów konceptualizacji świata z komputerowymi środkami jego reprezentacji.

Do fundamentów języka nowych mediów należy interfejs, a przede wszystkim szczególnie jego rodzaj: interfejs człowiek–komputer, czyli interfejs użytkownika (ang. user interface)¹⁸. Interfejs w najogólniejszym znaczeniu

¹³ „Bot [...] to program, który wykonuje zautomatyzowane, powtarzalne, wstępnie zdefiniowane zadania. Boty zazwyczaj naśladują lub zastępują zachowanie ludzi. Ponieważ są zautomatyzowane, działają znacznie szybciej niż ludzie. Pełnią przydatne funkcje, takie jak obsługa klienta czy indeksowanie wyszukiwarek, ale mogą też przybrać postać złośliwego oprogramowania – używanego do uzyskania całkowitej kontroli nad komputerem”. Kaspersky, „What are Bots? Definition and Explanation”, <https://www.kaspersky.com/resource-center/definitions/what-are-bots>.

¹⁴ M a n o v i c h, dz. cyt., s. 112. Manovich wymienia w kontekście wariacyjności wiele możliwych modyfikacji: rozmiaru, poziomu szczegółowości, formatu, koloru, kształtu, perspektywy czy rozwoju fabuły.

¹⁵ Zob. E. S z c z ę s n a, *Znak digitalny. U podstaw nowej semiotyki tekstu*, w: *Przekaz digitalny. Zagadnień semiotyki, semantyki i komunikacji cyfrowej*, red. E. Szczęsna, Universitas, Kraków 2015, s. 15-34.

¹⁶ M a n o v i c h, dz. cyt., s. 116.

¹⁷ Zagadnienie cyberkultury zostało wyczerpująco omówione w książce Piotra Zawojskiego (zob. P. Z a w o j s k i, *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018).

¹⁸ Korzystam tutaj z dokonanego przez Umberta Eco rozróżnienia rodzajów komunikacji: człowiek–urządzenie oraz urządzenie–urządzenie, w których proces komunikacyjny przebiega na

definiowany jest jako „urządzenie, układ elektroniczny lub oprogramowanie służące do wymiany informacji pomiędzy: komponentami wchodzącymi w skład systemu komputerowego, programami lub pomiędzy komputerem a użytkownikiem”¹⁹. Specyfika interfejsu użytkownika polega na tym, że do jego głównych zadań należy prezentowanie danych komputerowych w sposób przystępny i zrozumiały dla każdego użytkownika. Pojawia się w tym miejscu pewien paradoks. Z jednej strony twórcom i użytkownikom interfejsów zależy na tym, by były one intuicyjne i transparentne, by nie skupiały nadmiernie uwagi na sobie, lecz kierowały ją na udostępnianą przez siebie treść. Jednakże zdaniem Manovicha, interfejsu nie należy porównywać do przezroczystego okna, przez które użytkownicy mogą obserwować dane komputerowe; jest on raczej pośrednikiem, który znacznie modyfikuje i modeluje prezentowaną treść. Stanowi także kolejną, po druku i kinie, strategię organizowania informacji, która odpowiada za tworzenie się interfejsów kulturowych. „Będąc częścią kultury [...] reprezentuje potężną tradycję kulturową, język kulturowy mający własne sposoby przedstawiania pamięci i doświadczeń”²⁰. Interfejs, będąc „semiotycznym kodem społeczeństwa informacyjnego”, swoistym metanarzędziem, z konieczności wyznacza swoje zasady mediom.

Jedną z tych zasad jest *hipertekstualność*²¹, odnosząca się do niesekwencyjnych, nieliniarnych połączeń między udostępnionymi danymi. „Hipertekst i hipertekstualność stanowią [...] ważny etap w historii komputeryzacji, szczególnie pod względem conceptualizacji relacji między komputerowymi systemami operacyjnymi, oprogramowaniem i bazami danych a funkcjonowaniem ludzkiego umysłu, procesami kognitywnymi i procesami uczenia się”²². Pojęcie hipertekstu wiąże się integralnie ze znaczeniem przedrostka „hiper-”, który oznacza „ponad” lub „poza”; hipertekst jest zatem tekstem, który ma strukturę sieci odnośników do innych tekstów (znajdujących się ponad lub poza nim). Hipertekst można zobrazować jako sieć węzłów

różnych zasadach. W przypadku komunikacji między urządzeniami sygnał nie ma właściwości znaczących i proces ten nie jest procesem sygnifikacji, a jedynie przenoszenia pewnej informacji. W przypadku komunikacji człowiek–urządzenie – jeśli sygnał pobudza proces interpretacyjny u adresata – następuje zaś proces nadawania znaczenia, odczytywania i interpretacji znaku (por. U. Eco, *Teoria semiotyki*, tłum. M. Czerwiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 8n.).

¹⁹ M. Jasiński, hasło „Interfejs”, w: *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Universitas, Kraków 2006, s. 84; por. P. Kubicki, *Graficzny interfejs użytkownika jako zjawisko semiotyczne*, w: *Przekaz digitalny*, s. 68.

²⁰ Manovich, dz. cyt., s. 151.

²¹ Hipertekstualność jest jedną z najistotniejszych właściwości nowych mediów, obok cyfrowości, interaktywności, usieciowienia, wirtualności i symulacyjności (por. Listerin, dz. cyt., s. 41-48).

²² Tamże, s. 41.

i prowadzących do nich ścieżek, które eksplorowane są przez użytkownika dzięki narzędziom nawigacyjnym interfejsu²³.

Język nowych mediów wykształca zatem zupełnie nowe sposoby konceptualizacji świata, mimo że w znacznym stopniu korzysta z mechanizmów wypracowanych w mediach tradycyjnych. Własności nowych mediów są w dużej mierze kontynuacją dorobku, którego fundament stanowią druk i kino – lecz także próbą odpowiedzi na zapotrzebowanie społeczeństwa postindustrialnego, korzystającego z łatwego i masowego dostępu do informacji. Narzędzia nowych mediów pozwalają udźwignąć problem przeciążenia informacyjnego, jednocześnie jednak stanowią platformę sprzyjającą rozwojowi wspomnianych już niepożądanych zjawisk. Jaki związek zachodzi zatem między strukturą nowych mediów a kreacją rzeczywistości w kontekście zagrożeń zogniskowanych wokół pojęcia postprawdy? W jakim stopniu własności takie, jak wariacyjność, reprezentacje cyfrowe, automatyzacja czy hipertekstualność, prowadzą do wzrostu poziomu niepewności co do rzetelności i prawdziwości treści publikowanych w Internecie? Czy prawda staje się już tylko i wyłącznie reliktem dawnej epoki?

NOWE MEDIA, POSTPRAWDA I TELEEPISTEMOLOGIA

Za sprawą dynamicznych przeobrażeń w dziedzinie komunikacji oraz postępu w ramach technologii stanowiącej fundament tych procesów, zmiane ulega także sposób pozyskiwania informacji i tworzenia wiedzy. Procesy owe zostają w znacznym stopniu zapośredniczone za sprawą funkcjonowania urządzeń odpowiedzialnych za transfer, magazynowanie i udostępnianie danych. Jak podkreśla Manovich, „technologie reprezentacyjne [pełnią] dwie główne funkcje w naszej historii ludzkości: zwodzą widza oraz umożliwiają mu działanie, to znaczy pozwalają widzowi modyfikować rzeczywistość poprzez reprezentacje”²⁴. Z jednej strony mamy do czynienia z reprezentacjami, których zadaniem jest zwieść widza, na przykład za pomocą makijażu, dioramy czy rzeczywistości wirtualnej. Po drugiej stronie Manovich sytuuje umożliwiające

²³ Kamień milowy rozwoju hipertekstu stanowi opublikowany w roku 1945 esej Vannevara Busha *As We May Think* (zob. V. Bush, *As We May Think*, „The Atlantic”, lipiec 1945, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/303881/>), w którym autor, podejmując problem przeciążenia informacyjnego, stworzył koncepcję maszyny przechowującej i wyszukującej dane na zasadzie asocjacji (nie zaś przy użyciu linearnych metod alfabetycznych). Zdaniem Busha, taki sposób zarządzania danymi bliższy jest specyfice funkcjonowania ludzkiego umysłu (por. Lister i in., dz. cyt., s. 43n).

²⁴ L. Manovich, *To Lie and to Act: Potomkin's Villages, Cinema, and Telepresence*, w: *The Robot in the Garden*, s. 165.

podejmowanie działań reprezentacje, takie jak: mapy, rysunek architektoniczny, rentgen czy teleobecność. Należy jednak pamiętać o możliwości połączenia obu zastosowań w obrębie konkretnej reprezentacji: można zwodzić za pomocą narzędzi służących do podejmowania działań, a uczestnictwo w procesie zwodzenia i poddawanie się mu może być świadome i dobrowolne (na przykład podczas seansu filmowego lub zmagania w grze komputerowej)²⁵. Nie sposób zatem wytyczyć trwałej i niepodlegającej zmianom granicy między tymi rodzajami reprezentacji.

Znaki mogą być oczywiście wykorzystywane jako nośniki kłamstwa, na co szczególną uwagę zwraca Umberto Eco. „Znak [...] jest tym, co można uznać za znaczącą substytucję czegoś innego. To coś nie musi ani istnieć, ani też pojawiać się w jakimś konkretnym momencie, w którym owo coś jest zastępowane przez znak. Stąd semiotyka jest w istocie dyscypliną badającą wszystko to, co może być użyte, ażeby kłamać. Jeśli coś nie może być użyte do powiedzenia kłamstwa, to także, odwrotnie, nie może być użyte do powiedzenia prawdy”²⁶. Znaki, w tym także – a może przede wszystkim – reprezentacje cyfrowe, pozwalają z łatwością zwodzić odbiorców. Środowiska cyfrowe – z uwagi na ich wariacyjność, automatyzację, masowy charakter czy też bezmiar niezweryfikowanych (pozostających poza kontrolą) informacji – stanowią szczególnie podatny grunt dla tego typu praktyk. Możliwe, że to właśnie specyfika mediów cyfrowych (w tym sposób, w jaki dokonuje się w nich dystrybucja treści) jest jedną z najważniejszych przyczyn „rozkwitu” postprawdy oraz wielu towarzyszących jej, niepożądanych zjawisk. Przyjrzyjmy się zatem relacji między mediami cyfrowymi a zjawiskiem postprawdy – co wiązać się będzie z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czy na obszarze nowego, elektronicznego świata, w cyberprzestrzeni, nieuchronna jest permanentna i powszechna iluzja.

W badaniach prowadzonych na gruncie teleepistemologii szeroko komentowane są możliwości manipulacji użytkownikami Internetu. W tej interdyscyplinarnej dyskusji biorą udział filozofowie, artyści, a także inżynierowie pracujący w ramach projektów robotycznych, rozpatrujący wpływ zapośred-

²⁵ Warto w tym miejscu odnieść się do klasyfikacji doświadczeń zaproponowanej przez Catherine Wilson, która rozróżnia percepcję zwykłą (ang. ordinary perception) oraz zapośredniczone doświadczenie telerobotyczne (ang. telerobotic) i telefikcyjne (ang. telefictive) (zob. C. W i l s o n, *Vicariousness and Authenticity*, w: *The Robot in the Garden*, s. 74-84).

²⁶ E c o, dz. cyt., s. 7. Podobną myśl wyraża także John Searle: „Podstawową rzeczą dotyczącą istot ludzkich jest to, że język daje im zdolność do tworzenia przedstawień. Co więcej, mogą tworzyć przedstawienia nie tylko tego, co jest, ale także tego, co było, i tego, co będzie, oraz tego, co chciałoby, żeby było. Nie wspominając już o tym, że mogą również kłamać. Mogą przedstawiać rzeczy tak, jak gdyby miały one miejsce, nawet jeśli przekonane są, że tak nie jest” (J. S e a r l e, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995, s. 211; cyt. za: M. C z e r w i ń s k i, *Kultura, dyskurs, znak*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 17).

niczonoj komunikacji masowej na procesy pozyskiwania informacji i wiedzy. Hubert Dreyfus zauważa, że powszechność tej formy komunikacji prowadzi do multiplikacji rodzajów aktywności, które podejmujemy w sieci, w następstwie czego „nasze ciała zdają się nieistotne, a dzięki teleobecności nasze umysły zdają się rozszerzać do wszystkich zakątków wszechświata”²⁷. Poczucie przyrostu liczby czynności, które możemy wykonywać zdalnie, prowadzi do zapomnienia, jak istotny jest nasz bezpośredni kontakt z otoczeniem. Dreyfus wyraża obawy dotyczące powszechnej teleobecności oraz nadmiernej zależności od narzędzi służących zapośredniczeniu relacji podmiotu ze światem. Może to prowadzić – co potwierdzają badania dotyczące postprawdy – do poważnego ryzyka związanego z możliwością manipulacji danymi²⁸. Gdy takie zapośredniczenie relacji zostanie powiązane z wariacyjnością, automatyzacją i masowością nowych mediów, pojawia się niemal niemożliwa do przebycia przeszkoda: niezmiernie trudno jest nam ocenić rzetelność treści, do których mamy praktycznie nieograniczony dostęp²⁹.

W tym kontekście, rozpatrując możliwości pozyskania wiedzy telerobotycznej, Alvin Goldman wyraża następujące obawy: „Telerobotycznie nabyte przekonania stwarzają interesujące trudności dla teorii wiedzy. [...] wprowadzanie w błąd jest w Internecie powszechne. Oznacza to, że wiedza telerobotyczna może być bardzo trudna do pozyskania. Biorąc pod uwagę, że zagrożenie ze strony internetowych oszustw jest zawsze obecne, czy można powiedzieć, że przekonania wytworzone przez telerobotyczne instalacje w Internecie spełniają warunki stawiane wiedzy?”³⁰. Pośrednik w postaci Internetu może z powodzeniem pełnić rolę rzetelnego źródła informacji, ale może też być – o czym nie wolno zapominać – nośnikiem masowej dezinformacji. Badania Goldmana, prowadzone w obrębie teleepistemologii i epistemologii społecznej, dostarczają cennych wskazówek, pomocnych w badaniach nad niepożądanymi zjawiskami w sferze nowych mediów.

Goldman poddaje analizie wpływ technologii na sposób komunikacji, wyróżniając kilka jej modeli. Wskazuje na synchroniczny model pozyskiwania informacji, związany z rozmową „twarzą w twarz”, ale też na przykład z wykorzystywaniem sygnałów dymnych przez mieszkańców starożytnej Grecji czy rdzenną ludność Ameryki Północnej. Wiadomość musi zostać odczytana

²⁷ H. L. D r e y f u s, *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, w: *The Robot in the Garden*, s. 49.

²⁸ A także uwikłania postprawdy w kontekst dystrybuowania treści w nowych mediach.

²⁹ W kontekście wariacyjności warto wspomnieć o niebezpiecznym zjawisku zwanym „deepfake”, które odnosi się do technologii umożliwiającej cyfrową obróbkę i manipulację wizerunku danej osoby, na przykład jej twarzy, ciała czy głosu.

³⁰ A. G o l d m a n, *Telerobotic Knowledge: A Reliabilistic Approach*, w: *The Robot in the Garden*, s. 141n.

krótko po jej nadaniu, gdyż po jakimś czasie zanika. W przypadku sygnałów dymnych pojawia się możliwość nadania wiadomości na większą odległość. Kolejny wskazany przez Goldmana asynchroniczny model komunikacji pojawia się wraz z wynalezieniem pisma i bazuje na możliwości magazynowania informacji. Informacja zapisana na nośniku (w postaci listu, telegramu, komunikatu radiowego czy telewizyjnego) może zostać odebrana po pewnym czasie. Najnowsze technologie komunikacyjne różnią się od wskazanych uprzednio modeli stopniem interaktywności i responsywności. Komunikat dociera do odbiorcy natychmiast, a reakcja na wiadomość także może być natychmiastowa. Komunikacja jest w tym wypadku wielokierunkowa i rozproszona, w przeciwieństwie do komunikacji opierającej się na wykorzystaniu mediów tradycyjnych.

Wszystkie możliwe ludzkie stany informacyjne Goldman nazywa infosferą mentalną (ang. mental infosphere). Każdy z wymienionych modeli komunikacji wywiera specyficzny wpływ na kształtowanie tej infosfery. „Jeśli mamy szczęście, znaczna [jej] część składa się z prawdziwych przekonań lub wiedzy”³¹. Niektóre informacje mają charakter indywidualny, są znane tylko i wyłącznie konkretnej osobie. Informacje mogą być jednak przyswajane także w ramach całych społeczności; społeczny wymiar pozyskiwania informacji opiera się przede wszystkim na komunikacji, zarówno w wymiarze niezależnych, jak również wspólnych (zintegrowanych) działań związanych ze zdobywaniem informacji i wiedzy. Wspólnotowy charakter komunikacji ujawnia się w szczególności za sprawą nowych mediów.

Jak wskazuje Goldman, korzystając z werystycznej (ang. veritistic) metody oceny wpływu praktyk społecznych na procesy pozyskiwania prawdziwych przekonań³², komunikacja sieciowa ona narażona jest na zagrożenie ze strony niezwyfikowanych i nierzetelnych źródeł. Liczne obserwacje wskazują, że społeczności sieciowe są często inkubatorami i wzmacniaczami nieuzasadnionych plotek i nierzetelnych opinii: „Po pierwsze, mogą być schronieniem dla odłamów ugrupowań i ekstremistów pragnących się podzielić swoimi poglądami z podobnie myślącymi partnerami. Poprzez odcięcie się od sprzecznych

³¹ T e n z e, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 161.

³² Werystyczna metoda ewaluacji praktyk ponadindywidualnych wiąże się z oceną ich wpływu na powstawanie przekonań podmiotu. Kategorią stosowaną w tego rodzaju analizie jest wartość werystyczna (ang. veritistic value), odnosząca się do miary prawdy, jaką dysponuje podmiot. Jeśli sąd *p* jest prawdziwy i podmiot z całą mocą uznaje ten sąd, wtedy wartość werystyczna przekonania podmiotu wynosi 1. Jeśli podmiot wstrzymuje się od uznania tego sądu, gdyż nie jest przekonany, ani o jego prawdziwości, ani o jego fałszywości, wtedy wartość ta wynosi 0,5. Jeśli zaś podmiot odrzuca sąd *p*, wartość werystyczna przekonania wynosi 0. Ten rodzaj wartości werystycznej Goldman przypisuje przekonaniom i określa ją mianem fundamentalnej wartości werystycznej. Obok wskazuje także na instrumentalną wartość werystyczną, która odzwierciedla skalę wpływu danej praktyki społecznej na stopień uznania danego przekonania przez podmiot (por. tamże, s. 87-94).

punktów widzenia społeczności mogą umacniać swoje własne dogmaty bez wysłuchania równoważnych argumentów”³³. Spostrzeżenia Goldmana odnoszą się wyraźnie do problemu popularności fake newsów w przestrzeni publicznej oraz zagrożenia ze strony baniek informacyjnych.

W dociekaniach dotyczących postprawdy punkt wyjścia stanowi jej wstępna definicja, odwołująca się do obrazu rzeczywistości, w którym emocje i osobiste przekonania mają zdecydowanie większy wpływ na opinię publiczną niż fakty. Należy przyjąć, że owe emocje i przekonania kształtowane są przez zestaw niepożądanych zjawisk i praktyk w nowych mediach, w rodzaju fake news i baniek filtrujących. Znaczenie tych zjawisk wzrasta dzięki rozproszonej architekturze sieci, a także w kontekście specyficznych własności języka nowych mediów.

„Jeśli opisujesz informację jako «fake news», uważasz, że jest ona fałszywa, chociaż została podana jako wiadomość, na przykład przez media”³⁴. Ta krótka definicja jest oczywiście niewystarczająca do pełnego ujęcia złożoności fake newsów; fałszywość nie jest jedyną cechą tego zjawiska³⁵. Ujęcie fake newsa jako fałszywej wiadomości jest zbyt szerokie, gdyż obejmuje także przypadki błędów, które nie wynikają z nieuczciwości nadawcy komunikatu. Czym różnią się one od sytuacji, w których nadawca podejmuje wysiłek wprowadzenia nas w błąd i czyni to intencjonalnie? Zdaniem Dona Fallisa i Kay Mathiesen nacisk położony jest wówczas na celowe wprowadzenie w błąd; intencją nadawcy jest spowodowanie fałszywych przekonań u odbiorcy. Ujęcie to słusznie nie uwzględnia przypadków, które nie są wynikiem intencjonalnego oszustwa, na przykład niezamierzonych pomyłek czy satyry. Problem jednak w tym – na co zwraca uwagę Axel Gelferd³⁶ – że nie wszystkie fake newsy są całkowicie fałszywe. Twórca fake newsa może być świadomie uwikłany w proces tworzenia układów zawierających prawdziwe lub częściowo prawdziwe elementy informacji – układów zawierających komunikat, który w swej istocie wprowadza odbiorców w błąd.

Kolejna trudność wypływa z faktu, że fake news nie zawsze wiąże się z zamierzoną próbą zwodzenia odbiorców komunikatu³⁷. Fallis i Mathiesen

³³ Tamże, s. 167.

³⁴ Zob. hasło „Fake news”, w: Collins Online Dictionary, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/fake-news>.

³⁵ Analizę pojęcia fake news opieram na klasyfikacji opracowanej przez Dona Fallisa i Kay Mathiesen (zob. D. F a l l i s, K. M a t h i e s e n, *Fake News is Counterfeit News*, „Inquiry” 2019, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0020174X.2019.1688179>).

³⁶ Por. A. G e l f e r d, *Fake News: A Definition*, „Informal Logic” 38(2018) nr 1, s. 100.

³⁷ Dobitnie ukazuje to często przywoływany przykład nastolatków z Macedonii Północnej, którzy stworzyli fabrykę fake newsów w celu osiągnięcia korzyści finansowych, nie kierując się intencją wprowadzania kogokolwiek w błąd. Bazowali przy tym na modelu finansowym integralnie powiązanym z popularnością danego materiału, co przekłada się na wskaźniki kliknięć, subskrypcji,

proponują w związku z tym termin „wiadomość podrobiona” (ang. counterfeit news). Dany materiał jest „fake newsem wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest wiadomością autentyczną, lecz prezentowany jest jako wiadomość autentyczna z intencją i w dążeniu do oszukania”³⁸. Autentyczność wiadomości jest w tym ujęciu integralnie związana z procesem jej tworzenia przez profesjonalnych reporterów, redaktorów i ekspertów. Zasadniczą trudnością w nowych mediach, a więc trudnością dotyczącą także autentyczności przesyłanych za ich pośrednictwem wiadomości, jest praktycznie nieograniczona podaż informacji, która idzie w parze z wyraźnie ograniczoną możliwością ich weryfikowania – podaż ta potęgowana jest postępującą automatyzacją, co wiąże się także z produkcją fake newsów przez zaprojektowane w tym celu boty.

Do innych niebezpiecznych konsekwencji działania nowych mediów należy wspomniane wcześniej zjawisko baniek informacyjnych. Problem ten zasygnalizował Eli Pariser, aktywista internetowy, który zwrócił uwagę na niepokojące skutki spersonalizowania informacji filtrowanej przez algorytmy funkcjonujące w ramach wyszukiwarek internetowych oraz mediów społecznościowych. Zadaniem baniek informacyjnych jest filtrowanie, personalizowanie treści oraz blokowanie dostępu użytkownika do treści, które są niezgodne z jego – wytworzonym przez algorytmy – profilem. Według Pariser, algorytmy odpowiadają za tworzenie unikalnego zestawu (uniwersum) informacji dla każdego użytkownika sieci, co powoduje zasadniczą zmianę sposobu, w jaki „napotykamy” informacje czy idee³⁹. Serwisy internetowe oferują przekaz informacyjny modelowany za pomocą algorytmu na podstawie zebranych i magazynowanych danych na temat użytkowników. Efektem tego jest tworzenie dla nich różnych, niewspółmiernych obrazów świata. Prowadzi to do radykalizacji postaw odbiorców, którzy coraz silniej utwierdzają się w przekonaniu, że zaprezentowana im wizja jest jedyną słuszną wykładnią rzeczywistości.

*

Język nowych mediów, który powstaje wskutek szerokiego wykorzystania technologii cyfrowych, jest zmieniającym się dynamicznie czynnikiem wpływającym na conceptualizację otaczającego nas świata. Witając użytkowników

polubień czy komentarzy. W tym kontekście warto wspomnieć o zjawisku clickbaitu, czyli próby przyciągania uwagi internautów za pomocą rzucających się w oczy sensacyjnych nagłówków lub miniatur. Najczęściej w sposób celowy wyolbrzymiają one treść danego materiału, a nawet są z nią sprzeczne, wykorzystując przy tym pobudzenie emocjonalne odbiorcy.

³⁸ Fallis, Mathiesen, dz. cyt., s. 8.

³⁹ Zob. E. Pariser, *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You*, Penguin Books, London 2012.

nowych mediów „w hybrydycznych czasach”⁴⁰, Manovich wskazuje na wiele istotnych cech tego języka, będących efektem postępu technologicznego w dziedzinie komunikacji. W ramach problematyki postprawdy, bazując na klasyfikacji pojęć związanych z kształtowaniem nowych mediów, wskazać można istotne zależności między własnościami języka nowych mediów, a niepokojącymi tendencjami obserwowanymi w Internecie. Za szczególnie ważne cechy nowych mediów uznaje wariacyjność, automatyzację i hipertekstualność. W centrum dociekań lokują także zapośredniczenie (przy użyciu narzędzi, w tym interfejsów), będące ważnym przedmiotem badań realizowanych na gruncie teleepistemologii. Do istoty nowych mediów należy również masowość oraz możliwość magazynowania danych. Jak trafnie zauważa Manovich, „w przestrzeni realnej z trudem przychodzi nam zapamiętywanie, w cyberprzestrzeni z trudem przychodzi nam zapomnianie”⁴¹. Posługiwanie się nowymi mediami – dzięki ich wymienionym wyżej własnościom – wywołuje wiele pozytywnych skutków w dziedzinie komunikacji (między innymi zwiększa szybkość wymiany informacji i ułatwia dostęp do wiedzy), jednocześnie jednak pociąga za sobą również narastanie zjawisk negatywnych. Przedstawienia tworzone za pomocą nowych mediów, podobnie jak pozostałe przedstawienia kulturowe, są nieuchronnie stronnicze, reprezentują bowiem niektóre cechy rzeczywistości fizycznej – lub konstruują je – pomijając inne. „Interfejsy – zarówno systemów operacyjnych jak i programów – również są reprezentacjami. To znaczy, że organizując dane w taki, a nie inny sposób, uprzywilejowują pewne modele świata i człowieka kosztem innych”⁴².

Wariacyjność odnosi się do otwartej struktury obiektu nowych mediów i praktycznie nieograniczonej plastyczności oraz możliwości modyfikacji danej treści. Włączenie tej możliwości w szerszy zakres funkcjonalności związany z automatyzacją, masowością i zapośredniczeniem praktyk komunikacyjnych skutkuje rosnącą podażą informacji (a także dezinformacji), w konsekwencji zaś przeciążeniem i chaosem informacyjnym. Odbiorcy mogą mieć poważne trudności z określeniem rzetelności źródła, zwłaszcza że często zakrywa je swego rodzaju nieprzepuszczalna „zasłona”, która powstaje pod naporem multiplikowanych treści. Można posłużyć się tutaj analogią do stojącego obserwatora, który nie dostrzega już pasażerów ultraszybkiego pojazdu – jest w stanie zobaczyć jedynie rozmytą, świetlistą linię pędzącego obiektu. Czy użytkownicy nowych mediów skazani są na taką formę postrzegania? Wydaje się, że nie – sama technologia dostarcza bowiem sposobów usprawniania procesów zdobywania informacji oraz neutralizowania skutków opisywanego rozmycia.

⁴⁰ Manovich, *Język nowych mediów*, s. 15.

⁴¹ Tamże, s. 140.

⁴² Tamże, s. 75.

Hipertekstualność oraz interaktywność, a także możliwości magazynowania danych, to kolejne własności wykorzystywane w procesie zbierania danych o użytkownikach. Względna swoboda przemierzania sieci zbiega się z możliwością wpływania na preferencje użytkownika oraz kontroli jego wyborów. Hipertekst stanowi potężne narzędzie radzenia sobie z bogactwem informacji, ale jest także skutecznym instrumentem magazynowania danych o samych użytkownikach interaktywnej sieci, a zatem jednym z czynników odpowiadających za relację użytkownika z obrazem rzeczywistości kreowanym przez pośredniczący w tym procesie algorytm.

Warto rozważyć w tym miejscu słowa Paula Virilio, które dobrze oddają trudności w ocenie zjawisk sieciowych. „Na wzór ezopowego języka, Internet jest zarazem czymś najgorszym i najlepszym. Postępem niemal nieograniczonej komunikacji i katastrofą, dzisiejszym, a może jutrzejszym spotkaniem żeglującego po wirtualnej przestrzeni Titanica z górą lodową”⁴³. Czy społeczeństwo informacyjne uniknie tego groźnego scenariusza zależy przede wszystkim od wnikliwego badania złożonych mechanizmów funkcjonowania nowych mediów. Wiele zależy także od samych odbiorców, którzy – aby sprostać wymogom eksploracji pełnego ślepych zaułków, niezmiernego labiryntu sieci – winni korzystać z rzetelnych map nawigacyjnych⁴⁴.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- d’Ancona, Matthew. *Postprawda*. Translated by Michał Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Bush, Vannevar. “As We May Think.” *The Atlantic*. July 1945. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/303881/>.
- Cannizzaro, Sara. “Internet Memes as Internet Signs: A Semiotic View of Digital Culture.” *Sign Systems Studies* 44, no. 4 (2016): 562–86.
- Castells, Manuel. *Galaktyka Internetu: Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*. Translated by Tomasz Hornowski. Poznań: Rebis, 2003.
- Collins Online Dictionary, s.v. “Fake news.” <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/fake-news>.
- Czerwiński, Maciej. *Kultura, dyskurs, znak*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015.

⁴³ P. Virilio, *Bomba informacyjna*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 101.

⁴⁴ Jako punkt wyjścia mogą posłużyć na przykład dyrektywy Międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń i Instytucji Bibliotekarskich (ang. International Federation of Library Associations and Institutions – IFLA) (zob. International Federation of Library Associations and Institutions, „Resources”, <https://www.ifla.org/publications/node/11174>).

- Dreyfus, Hubert L. "Telepistemology: Descartes's Last Stand." In *The Robot in the Garden: Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, edited by Ken Goldberg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- Eco, Umberto. *Teoria semiotyki*. Translated by Maciej Czerwiński. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Fallis, Don, and Kay Mathiesen. "Fake News Is Counterfeit News." *Inquiry*, 2019. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0020174X.2019.1688179>.
- Gelfert, Axel. "Fake News: A Definition." *Informal Logic* 38, no. 1 (2018): 84–117.
- Goban-Klas, Tomasz. *Cywilizacja medialna*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 2005.
- Goldberg, Ken. "Introduction: The Unique Phenomenon of a Distance." In *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*. Edited by Ken Goldberg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- Goldman, Alvin I. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . "Telerobotic Knowledge: A Reliabilistic Approach." In *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*. Edited by Ken Goldberg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- International Federation of Library Associations and Institutions. "Resources." <https://www.ifla.org/publications/node/11174>.
- Jasionowicz, Marcin. "Interfejs." In *Słownik terminologii medialnej*. Edited by Walery Pisarek. Kraków: Universitas, 2006.
- Kac, Eduardo. "Sztuka teleobecności." Translated by Piotr Schollenberger. *Sztuka i Filozofia*, no. 41 (2012): 39–56.
- Kaspersky. "What are Bots? Definition and Explanation." <https://www.kaspersky.com/resource-center/definitions/what-are-bots>.
- Kubiński, Piotr. "Graficzny interfejs użytkownika jako zjawisko semiotyczne." In *Przekaz digitalny: Zagadnień semiotyki, semantyki i komunikacji cyfrowej*. Edited by Ewa Szczęsna. Kraków: Universitas, 2015.
- Lister, Martin, et al. "Nowe media: Wprowadzenie." Translated by Agata Sadza et al. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- the Louvre. "Virtual Tours: Louvre at Home." <https://www.louvre.fr/en/online-tours>.
- Manovich, Lev. *Język nowych mediów*. Translated by Piotr Cypryański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2006.
- . "To Lie and to Act: Potomkin's Villages, Cinema, and Telepresence." In *The Robot in the Garden: Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*. Edited by Ken Goldberg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- Oxford Languages. "Word of the Year 2016." <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>.
- Pariser, Eli. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. London: Penguin Books, 2012.
- Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.

- Szczęsna, Ewa. "Znak digitalny: U podstaw nowej semiotyki tekstu." In *Przekaz digitalny: Z zagadnień semiotyki, semantyki i komunikacji cyfrowej*. Edited by Ewa Szczęsna. Kraków: Universitas, 2015.
- Szpunar, Magdalena. "Czym są nowe media? Próba konceptualizacji." *Studia Medioznawcze*, no. 4 (35) (2008): 31–40.
- Tesich, Steve. "A Government of Lies." *The Nation*. January 6, 1992. <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982>.
- Virilio, Paul. *Bomba informacyjna*. Translated by Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2006.
- Wilson, Catherine. "Vicariousness and Authenticity." In *The Robot in the Garden: Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*. Edited by Ken Goldberg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- World Health Organization. "Infodemic." https://www.who.int/health-topics/infodemic#tab=tab_1.
- Zawojski, Piotr. *Cyberkultura: Syntopia sztuki, nauki i technologii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz WALCZYK – Język i nowe media w dobie postprawdy. Ujęcie teleepistemologiczne

DOI 10.12887/34-2021-2-134-19

Celem artykułu jest zaprezentowanie sformułowanej przez Lva Manovicha koncepcji języka nowych mediów w kontekście zjawiska określanego jako postprawda. Zadanie to wiąże się ze wskazaniem relacji między właściwościami nowych mediów a wzrostem znaczenia niepożądanych zjawisk, takich jak fake newsy czy bańki informacyjne. Wymienione zjawiska wpływają na rzetelność publikowanych informacji, a także ujawniają rolę algorytmów w profilowaniu treści prezentowanych użytkownikom. Wnioski z prowadzonych analiz wspierane są wynikami badań z zakresu teleepistemologii i epistemologii społecznej.

Słowa kluczowe: nowe media, język, postprawda, fake news, bańka informacyjna, teleepistemologia, epistemologia społeczna

Kontakt: Katedra Ontologii i Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031, Lublin
e-mail: tomasz.walczyk@mail.umcs.pl
ORCID 0000-0002-4858-7336

Tomasz WALCZYK, Language and the New Media in the Time of Post-truth: A Telepistemological Approach

DOI 10.12887/34-2021-2-134-19

The aim of this paper is to present Lev Manovich's concept of the language of the new media in the context of the phenomenon known as post-truth. To fulfil this task, it is necessary to describe the relationship between the properties of the new media and the growing importance of undesirable phenomena, such as fake news or filter bubbles. The phenomena in question affect reliability of published information and reveal the role of algorithms in profiling the content presented to users. The conclusions of the author's analyses are supported by research results in the fields of telepistemology and social epistemology.

Keywords: new media, language, post-truth, fake news, filter bubble, telepistemology, social epistemology

Contact: Katedra Ontologii i Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031, Lublin, Poland
e-mail: tomasz.walczyk@mail.umcs.pl
ORCID 0000-0002-4858-7336

Piotr T. NOWAKOWSKI

ARETOLOGICZNE I WYCHOWAWCZE IMPLIKACJE ZJAWISKA INFLACJI SŁOWA

Użytek czyniony z mowy wchodzi w zakres postępowania moralnego oraz wynikających stąd praw i zasad. Nasze zachowania językowe podlegają osądowi moralnemu, jako że możemy czynić mową dobro lub zło. Środków, które mogłyby zaradzić przewinom języka, należałoby szukać u źródeł, z których przewiny te wypływają. Jeśli mowę rozpatrujemy w aspekcie moralnym, to wydaje się, że wymaga ona ujęcia w karby cnoty, ugruntowanej dyspozycji do dobrego działania, czyli do tego, aby być dobrym (możliwie najlepszym) człowiekiem.

Język jest szczególnym rodzajem działalności ludzkiej. Za jego pomocą zagospodarowujemy świat, wyrażamy siebie i komunikujemy się z innymi. Towarzyszy on człowiekowi od niepamiętnych czasów. Początkowo proces przekazywania informacji sprowadzał się w zasadzie do mówienia i słuchania, a zasięg terytorialny języka był mocno ograniczony. Kamieniem milowym stało się wynalezienie pisma, znacznie później zaś – druku. Pierwsza drukarnia powstała w niemieckiej Moguncji w połowie piętnastego stulecia. W ciągu kolejnego półwiecza ta nowa technologia rozprzestrzeniła się w całej Europie, przyczyniając się do obniżenia cen książek o dwie trzecie, a tym samym zmieniając sposób upowszechniania idei i warunki pracy intelektualnej¹. Po kilku wiekach nastąpił kolejny przełom – wynalezienie radia i telewizji. Pierwsza na świecie stacja radiofoniczna rozpoczęła nadawanie w roku 1920 w Pittsburghu w amerykańskim stanie Pensylwania². W roku 1927 John Logie Baird przekazał sygnał telewizyjny między Londynem a Glasgow, korzystając z linii telefonicznej o długości ponad siedmiuset pięciu kilometrów. Rok później przesłał sygnał telewizyjny przez Atlantyk, między Londynem a Nowym Jorkiem, przeprowadził też pierwszą transmisję z lądu na statek³. Obserwowany w ubiegłym stuleciu rozwój mediów elektronicznych, z telewizją na czele, przełamał bariery przestrzenne i czasowe, umożliwiając ludzkości komunika-

¹ Por. J.E. D i t t m a r, *Information Technology and Economic Change: The Impact of the Printing Press*, „The Quarterly Journal of Economics” 126(2011) nr 3, s. 1133.

² Zob. M.A. S i m a a n, *Looking Back: KDKA*, „IEEE Potentials” 18(1999) nr 4, s. 40-42.

³ Por. M. H a l l e t t, *John Logie Baird and Television*, Wayland, London 1980, s. 46n., 89n.; zob. D.F. M c L e a n, *Seeing across Oceans: John Logie Baird's 1928 Trans-Atlantic Television Demonstration*, „Proceedings of the IEEE” 107(2019) nr 6, s. 1206-1218.

cję na masową skalę. W roku 1962 Marshall McLuhan pisał, że w efekcie tego fenomenu świat stał się globalną wioską (ang. global village)⁴.

Ostatnie dekady dwudziestego wieku to gwałtowny rozwój komputeryzacji i rewolucja informatyczna, a upowszechnienie Internetu przyniosło całkiem nową jakość w komunikacji międzyludzkiej, czego najpełniejszym wyrazem jest jego sprzężenie z telefonią komórkową. Pierwsze publiczne połączenie za pomocą przenośnego telefonu wykonał Martin „Marty” Cooper w kwietniu 1973 roku⁵, z kolei w grudniu 1992 roku Neil Papworth otworzył erę esemesów, składając tą drogą życzenia bożonarodzeniowe⁶. Z czasem pojawiły się smartfony, które obok tradycyjnej funkcji telefonu znalazły nowe zastosowania, umożliwiając przekazywanie poglądów i emocji na skalę przekraczającą dotychczasowe wyobrażenia. Człowiek korzysta dziś w coraz większym stopniu ze sposobności informowania i bycia informowanym. Każdy może opublikować cokolwiek, gdziekolwiek i kiedykolwiek, wnosząc w przestrzeń informacyjną niekoniecznie istotne treści – z jakichś przyczyn uważa jednak, że powinien zabrać głos, nawet jeśli powtarza opinie powielone już miliony razy. Doszliśmy do momentu, kiedy ludzkość zdaje się tonąć w powodzi słów – słyszanych i wypowiedzianych – lecz ta ich ogromna ilość nie zawsze przekłada się na jakość.

Nie należy się łudzić, że tak zapoczątkowany proces możliwy jest do opamowania – pozostaje on w zbyt bliskiej korelacji z trendami cywilizacyjnymi. Buckminster Fuller stworzył w 1981 roku koncepcję, zgodnie z którą ilość dostępnej wiedzy podwaja się w coraz krótszych odstępach czasu (ang. knowledge doubling curve). Fuller twierdził, że do roku 1900 podwojenie takie następowało co stulecie, by pod koniec drugiej wojny światowej osiągnąć cykl dwudziestopięcioletni. Wedle szacunków dokonanych w dwudziestym pierwszym wieku ilość dostępnej wiedzy podwaja się co trzynaście miesięcy. Wzrost ilości wiedzy, który rozpoczął się jako liniowy, jest teraz wzrostem wykładniczym, a Raymond Kurzweil przewiduje, że w niedalekiej przyszłości podwojenie się wiedzy będzie następować co dwanaście godzin⁷. Jednocześnie maleje żywotność wiedzy, mierzona jej użytecznością, co wymusza zastępowanie wiedzy nieaktualnej nową i nieustanny proces uczenia się.

⁴ Zob. M. M c L u h a n, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.

⁵ Por. *Oral History of Martin Cooper* (wywiad przeprowadzony przez Seana Maloneya), <http://archive.computerhistory.org/resources/access/text/2012/08/102702037-05-01-acc.pdf>, s. 13.

⁶ Por. C. S n o w d e n, *Cstng A pwr4l spLL: D evOLshn f SMS (Casting a Powerful Spell: The Evolution of SMS)*, w: *The Cell Phone Reader: Essays in Social Transformation*, red. A.P. Kavori, N. Arceneaux, Peter Lang, New York 2006, s. 107.

⁷ Por. B. G a r n e r, *Engaged Learners and Digital Citizens: Critical Outcomes for Teaching and Learning*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016, s. 19.

NADPODAŻ SŁÓW

Zarysowany powyżej proces przywołuje na myśl znaną z polityki monetarnej praktykę nadmiernego zwiększania podaży pieniądza, która prowadzi do obniżenia jego realnej wartości. Polskie społeczeństwo doświadczyło tego u schyłku PRL-u w postaci nawet nie tyle inflacji, ile hiperinflacji. Skutki utraty zdolności nabywczej pieniądza opisuje obrazowo Janusz Pyda: „Za astronomiczne sumy, które każdy otrzymywał w ramach zapłaty za taką czy inną pracę, można było kupić żałośnie mało. Rosły zera na banknotach. Monety zupełnie wypadły z obiegu. Miliony nie mieściły się w portfelach, a wszystko to nie znaczyło zupełnie nic”⁸. W podobny sposób – wskutek nieumiarkowanego stosowania – słowa nierzadko tracą swój ciężar gatunkowy. Następuje ich inflacja⁹. Eduardo Galeano posłużył się nawet określeniem: „strasliwa inflacja słów”¹⁰, uznając ten proces za mający gorsze skutki od jego monetarnego odpowiednika. Nie wdając się w akademicką dyskusję, które z tych zjawisk jest faktycznie gorsze, zauważmy, że nadmiar bezużytecznych komunikatów wywołuje przeciążenie informacyjne, utrudniając zrozumienie przekazu i wyodrębnienie jego istotnych treści¹¹. W efekcie najzwyczajszy banał zamieszczony ad hoc w sieci, jeśli tylko jest dobrze wypromowany, może zostać uznany za bardziej wartościowy niżli twarde dane empiryczne potwierdzone wieloletnim wysiłkiem uczonych. Aby jednak uniknąć posądzenia o rytualne narzekanie, odnotujmy, że nawet cenne słowa wypowiedane w sposób niepohamowany gubią swą pierwotną wymowę. Wiedział o tym Homer, który umiał oczarować słuchaczy, a jednak przyznawał, że nie lubi opowiadać ponownie o rzeczach już raz przedstawionych. Tak opisał go Plutarch: „Obawia się i unika czyhającej na każde opowiadanie nudy, prowadząc słuchacza od jednych historii do drugich i nowością przeciwdziałając przesytności”¹².

Trudno uniknąć konstatacji, że media masowe tylko wzmocniły zjawisko towarzyszące ludzkości od wieków. Chodzi o wielomówstwo, które tak irytowało naszych przodków, że zostało utrwalone w języku polskim w licznych związkach frazeologicznych. Mówimy więc o kimś, że gada jak nakręcony, jak najęty, plecie, co mu ślina na język przyniesie, kłapie dziobem, miele jęzorem,

⁸ J. P y d a, *Inflacja słów*, „W drodze” 2016, nr 1(509), s. 48n.

⁹ Por. hasło „Inflacja”, w: *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 340.

¹⁰ D. D i P a c e, *Inflación: por qué la Argentina está en el podio a nivel mundial*, <https://www.infobae.com/opinion/2019/12/12/inflacion-por-que-la-argentina-esta-en-el-podio-a-nivel-mundial/>.

¹¹ Zob. m.in. J. W o ź n i a k - K a s p e r e k, *Przeciążenie informacyjne – wprowadzenie do tematu*, „Fides: Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 24(2018) nr 2(47), s. 77-92.

¹² P l u t a r c h, *O gadulstwie*, 5, w: tenże, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1954, s. 70.

bije pianę, gada po próżnicy, klepie trzy po trzy, prawi androny albo bredzi jak Piekarski na mękach; znużenie słuchaczy opisują zaś wyrażenia: „puszczać coś mimo uszu” czy „gadał dziad do obrazu”. Michał Arct zdefiniował wielomówstwo jako „gadatliwość, gadanie ustawiczne”¹³, wskazując tym samym na pokrewny termin, bardziej zadomowiony we współczesnej polszczyźnie, jakim jest „gadulstwo”. Oznacza ono tracenie czasu na próżne rozmowy, które odciągają od codziennych obowiązków, a przez to stanowią nadużycie funkcji mowy ujmowane w kategoriach nadmiaru – choć bywa ono też okazją do popełniania innych „grzechów języka”, takich jak obmowa czy kłamstwo¹⁴. W tym właśnie kontekście Pyda porównuje gadulstwo do rupieciarni: „Tak jak w czystym pomieszczeniu raczej nie znajdziemy insektów i gryzoni, tak w brudnym i zagraconym mamy małą szansę, aby ich nie znaleźć. Podobnie u człowieka, który potrafi milczeć, grzechy języka będą się pojawiały sporadycznie, u gaduły zaś bardzo szybko wykwitnie cały ogród słownych kwiatów zła”¹⁵. Problem ten ilustruje opowieść o św. Filipie Nerim, który hrabinie nieumiejącej sobie poradzić ze skłonnością do plotek miał za pokutę nakazać rozrzucenie na wietrze worka piór. Gdy po jakimś czasie kobieta pojawiła się, by wyznać ten sam grzech, duchowny polecił jej pozbierać to, co rozsypała. Penitentka ponoć zrozumiała naukę płynącą z tej wymyślnej kary¹⁶.

Pokrewną kategorią nadużyć językowych jest pustosłowie, definiowane jako „posługiwanie się wieloma słowami zbędnymi, niewnoszącymi nic istotnego do treści wypowiedzi”¹⁷. Bywają osoby mające przedziwną umiejętność przedstawiania w mętny sposób nieskomplikowanych spraw, wskutek czego słuchacz musi zdobyć się na większy wysiłek umysłu, aby uchwycić ich sedno. Przykład pustosłowia może stanowić fragment przygotowanej dla Edwarda Gierka wypowiedzi, którą miał on wykorzystać w planowanej rozmowie z kard. Stefanem Wyszyńskim: „Kontekst polityki światowej ożywił nadzieje sił rewizjonistycznych i odwetowych na przekreślenie wyników agresywnej wojny hitlerowskiej. Nadzieje te wstępnie nabierają kształt postulatów zjednoczenia Niemiec, ale nauki historii są dostatecznie wymowne i jednoznaczne”¹⁸. Tutaj sensu można się jeszcze domyślić, choć z trudem. Realne wyzwanie stanowi natomiast

¹³ Hasło „Wielomówstwo”, w: *M. Arcta słownik ilustrowany języka polskiego*, t. 3, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1916, s. 247.

¹⁴ Por. J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 336.

¹⁵ P y d a, dz. cyt., s. 51n.

¹⁶ Por. K. W ó j t o w i c z, *Ramotki*, Tum – Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1993, s. 23.

¹⁷ Hasło „Pustosłowie”, w: *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, t. [4], *P-Ś*, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 855.

¹⁸ Cyt. za: K. K o z u b - K u l i k, *Kiedy ratusz listy pisze, czyli kilka uwag o języku urzędowych pism*, „Biuletyn Politechniki Śląskiej” 2009, nr 11(201), s. 25.

„wata słowna” pozbawiona pokrycia w rzeczywistości, jałowe żonglowanie wyrazami, z którego nie sposób wydobyć spójnej treści. Każde słowo z osobna zrozumiemy, lecz pozostajemy bezradni, chcąc złożyć je wszystkie w całość. Nawyk stosowania napuszonych zwrotów może – wbrew intencji mówcy – ujmować wagi jego wypowiedziom. Ich rozwlekłość źle usposabia słuchacza nawet do opinii, które, jeśli podane krótko, zostałyby natychmiast przyjęte. Plutarch wspomina, że posłom z Samos, którzy przemawiali nazbyt długo, Spartanie odparli: „Początku nie pamiętamy, końca zaś nie rozumiemy, gdyż nie pamiętamy początku”¹⁹.

Użytek czyniony z mowy wchodzi w zakres postępowania moralnego oraz wynikających stąd praw i zasad²⁰. Tak odpowiedzialność za słowo rozumie Jacek Leociak, który odwołuje się do przemyśleń Cypriana K. Norwida zawartych w wykładach *O Juliuszu Słowackim*: „Jeżeli więc mędrcy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że słowa nas wyrażają – przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają”²¹. Jak podpowiada Leociak, akcent został przez poetę przesunięty „z funkcji komunikacyjnej na moralne implikacje posługiwania się słowem”²². Nasze zachowania językowe podlegają osądowi moralnemu, jako że możemy czynić mową dobro lub zło²³. Środków, które mogłyby zaradzić przewinom języka wyrażającym się w jego nadpodaży, należałoby szukać u źródeł, z których przewiny te wypływają²⁴. Jeśli mowę rozpatrujemy w aspekcie moralnym, to wydaje się, że – tak jak wszystkie czynności ludzkie – wymaga ona ujęcia w karby cnoty, ugruntowanej dyspozycji do dobrego działania, czyli do tego, aby być dobrym (możliwie najlepszym) człowiekiem²⁵. Cnota – jak nauczał Arystoteles – wiąże się z zachowaniem umiaru, czyli środka „pomiędzy nadmiarem a niedostatkiem”²⁶ (w naszych rozważaniach chodzi o zaradzenie temu pierwszemu). Zastanówmy się zatem, jakie implikacje niesie podjęty przez nas problem w kontekście aretologicznym (teorii cnót), by następnie przejść do omówienia wyzwań natury

¹⁹ Plutarch, *Powiedzenia spartańskie*, w: tenże, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie*, tłum. K. Jażdżewska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 226; por. T. P s z c z o ł o w s k i, *Umiejętność przekonywania i dyskusji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 141.

²⁰ Por. W o r o n i e c k i, dz. cyt., s. 336.

²¹ C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, t. 6: *Proza*, oprac. J.W. Gomulicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 429.

²² J. L e o c i a k, *Norwidowska etyka mowy*, „Ethos” 5(1992) nr 4(20), s. 89.

²³ Por. tamże, s. 90.

²⁴ Por. W o r o n i e c k i, dz. cyt., s. 336.

²⁵ Por. Z. P a ń p u c h, hasło „Aretologia”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, A-B, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 326.

²⁶ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1106 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 111.

wychowawczej. Poniższe rozważania zostaną osadzone na gruncie filozofii realistycznej.

IMPLIKACJE ARETOLOGICZNE

Nie miejsce tutaj na powierzchowną nawet analizę teorii cnót, jednakże wśród licznych sprawności moralnych (z cnotami kardynalnymi na czele) można wskazać trzy stałe dyspozycje, które mogą pozwolić na przewyższenie problem nadmiaru w komunikacji międzyludzkiej: roztropność w mowie, powściągliwość w mowie oraz sprawiedliwość wymienna w dziedzinie mowy, włącznie z dyskrecją.

W przypadku pierwszej z wymienionych cnót, dobre działanie wymaga proporcjonalności w stosunku do konkretnego dobra. Nadmierna aktywność władz osobowych człowieka (obok niedomiaru) utrudnia zatem – a niekiedy uniemożliwia – osiągnięcie dobra, przyczyniając się do ukształtowania wady²⁷. Odnajdywanie i określanie miary w tym względzie jest funkcją roztropności, nazywanej tradycyjnie woźnicą cnót (łac. auriga virtutum), czyli tą, która w „orszaku” sprawności kardynalnych odgrywa rolę kluczową, albowiem jej zadaniem jest kierować całym postępowaniem człowieka i zachowywać niezależność intelektu w doborze właściwych środków do właściwego celu. Jacek Woroniecki dowodzi, że roztropność została nam dana, „abyśmy udzielali innym naszych myśli, a na nie składają się nie tylko pojęcia oderwane, w których nic nie twierdzimy lub nie negujemy i które zatem nie zawierają w sobie ani prawdy, ani fałszu, ale i sądy, złożone z nich rozumowania, które w rozmaitym stopniu mogą odpowiadać rzeczywistości i być zatem prawdziwe, albo też jej nie odpowiadać i być fałszywe”²⁸. W odniesieniu do zjawiska inflacji języka trzeba przede wszystkim wskazać na roztropność w mowie. Od mowy roztropnej oczekujemy, by była zgodna z rzeczywistością oraz by cechowała ją celowość, a jej wewnętrzną przyczynę powinny określać porządek miłości i porządek sumienia.

Stąd kierujemy uwagę ku kardynalnej cnocie umiarkowania, która pozwala nam panować nad dziedziną uczuciowości dzięki stałej uległości władz zmysłowych wobec rozumu i woli²⁹. „Tylko takie przeniknięcie na stałe niższych czynników zmysłowych naszej psychiki pierwiastkiem umysłowym może zapewnić życiu moralnemu pewien spokój i pewną jednolitość i uchronić go

²⁷ Por. tamże.

²⁸ W o r o n i e c k i, dz. cyt., s. 326n.

²⁹ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, 2-2, q. 141, a. 2, tłum. P. Bełch i in., t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1963, s. 4n.

przez to od ciągłej szarpaniny z budzącymi się zmysłami” – pisze Woroniecki³⁰. W tym kontekście pojawia się miejsce dla szczególnej formy powściągliwości, która służy utrzymaniu języka w ryzach. Wprawdzie Arystoteles jednoznacznie odróżniał powściągliwość (czyli opanowanie) od umiarkowania, nie uznając tej pierwszej za cnotę w sensie ścisłym (nie daje ona bowiem pełnej sprawności w dziedzinie zmysłowej, ograniczając się do wzmacniania woli w opanowaniu popędów³¹), to jednak w odniesieniu do okiełznania mowy takie rozumienie roli powściągliwości wydaje się wystarczające – a nawet dobrze współgra ze znaną z ekonomii języka zasadą oszczędnego wydatkowania energii w procesach komunikacyjnych. Od powściągliwości w mowie należy przy tym odróżnić praktykę milczenia, o której będzie mowa później, albowiem pierwsza bywa owocem właśnie tej drugiej³².

Język znajduje swoją najpełniejszą realizację w aktach komunikacji międzyludzkiej. Aby przekazać coś drugiemu, musimy niejako wyjść poza komfort osobistego świata. Francuski filozof Paul Ricoeur pisze, że „sam język jest procesem, w którym prywatne doświadczenie staje się publicznym”³³, a uzewewnętrznienie i komunikowalność są „niczym innym, jak wniesieniem części naszego doświadczenia w logos dyskursu”³⁴. I tutaj wkraczamy w obszar cnoty społecznej, zwanej sprawiedliwością – jest ona dyspozycją do oddawania drugiemu tego, co mu się słusznie należy, jak też wiąże się z wiedzą o tym, co, komu i w jakich okolicznościach przysługuje³⁵. W ramach tej cnoty kardynalnej odnajdujemy wynikającą z niej cnotę prawdomówności, która tym się różni od sprawności jej pokrewnych, że nie wymaga, abyśmy poznana prawdę podawali do wiadomości każdemu³⁶. Osoba prawdomówna winna się liczyć z tym, że nieuprawnione ujawnienie faktu z czyjegoś życia może przynieść mu szkodę³⁷. Cnota prawdomówności przybiera przeważnie postać dyskrecji, której rolą jest powstrzymywanie nie tylko od kłamstwa, ale i od ujawniania prawdy, gdy nie mamy do tego prawa³⁸. Człowiek dyskretny umie dochować tajemnicy, a zarazem rozpoznać, co należy uznać za tajemnicę i kiedy ma

³⁰ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 342.

³¹ Por. Arystoteles, dz. cyt., 1145 b, s. 211n.

³² Por. m.in. K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2021, s. 74.

³³ P. Ricoeur, *Język jako dyskurs*, tłum. K. Rosner, w: tenże, *Tekst, język, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graffi i K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 88n.

³⁴ Tamże, s. 89.

³⁵ Por. Pańpuch, dz. cyt., s. 327.

³⁶ Por. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 2, s. 340.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże.

prawo jej dochować³⁹. Starotestamentalna Księga Syracha wskazuje na wagę dyskrecji dla zachowania przyjaźni: „Kto zdradza tajemnice, traci zaufanie i nie znajdzie sobie przyjaciela. Kochaj przyjaciela i bądź mu wierny, a jeśli byś zdradził jego tajemnice, nawet nie usiłuj biec za nim! Jak bowiem człowiek stracił tego, kto mu umarł, tak straciłeś przyjaźń bliźniego; i jakbyś wypuścił ptaka trzymanego w ręce, tak oddaliłeś bliźniego i już go nie odzyskasz” (Syr 27,16-19).

W niniejszych rozważaniach nie poprzestaniemy na przeprowadzeniu teoretycznego wywodu ukazującego, czym jest cnota mająca dać panowanie nad językiem skłonny do nadmiaru. Ponieważ sprawności moralne mają z natury charakter praktyczny, przejdziemy w tym miejscu do stosownych wskazań wychowawczych.

IMPLIKACJE WYCHOWAWCZE

Aby język mógł zostać okiełznany, jego użytkownik winien zostać poddany wychowaniu i dyscyplinie. Wskażemy więc trzy filary, na których opierają się działania (samo)wychowawcze służące wykształceniu omówionych sprawności – filarami tymi są: umiejętność mówienia, umiejętność milczenia i umiejętność słuchania.

Język stanowi sposób przekazywania na zewnątrz tego, co wewnętrzne. „Porządek ducha przelewa się w porządek formy. To właśnie w mowie duch spotyka się z materią, tak jak dźwięk ze znaczeniem”⁴⁰ – pisze Jacek Leociak, podpowiadając tym samym, jak odczytywać umieszczony na końcu Norwidskich *Ogólników* aforyzm „Odpowiednie dać rzeczy słowo!”. Wprawdzie podmiot liryczny odnosi się tu do sfery poezji, to jednak zachęca nas, byśmy formułowali sądy w sposób przemyślany, odrzucając stosowanie twierdzeń ogólnikowych i wieloznacznych. Łączy się to z postulatem precyzji językowej, zwięzłości i jasności. W tym sensie Michał Heller zaleca „dążność do ścisłości i informatywności w formułowaniu sądów i wypowiedzi w granicach języka”⁴¹. Keith Davis podsuwa natomiast tyleż dowcipną, co trafną sugestię usuwania wszelkich „pasażerów na gapę”, czyli wyrazów, które nie opłacają swej obecności wniesieniem jakiejś nowej treści⁴². Wyrobinienie w sobie umiejętności odzywania się w stosownej chwili oraz budowania kompetentnych i sensownych wypowiedzi – oto wielkie wyzwania w obszarze wychowania

³⁹ Por. Stachewicz, dz. cyt., s. 347.

⁴⁰ Leociak, dz. cyt., s. 93.

⁴¹ M. Heller, *Moralność myślenia*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 37.

⁴² Por. K. Davis, *Human Relations at Work*, McGraw-Hill, New York 1962, s. 358.

i samowychowania, i to od najmłodszych lat. Umiejętności te wykraczają poza zwykłe kompetencje kultury żywego słowa i związane są z człowieczeństwem jako takim. Wszak wspomniana już Księga Syracha poucza: „Hodowlę drzewa poznaje się po jego owocach, podobnie serce człowieka – po rozumnym słowie” (Syr 27,6).

Zasygnalizowaliśmy wcześniej rolę milczenia w kształtowaniu powściągliwości w mowie. Niekiedy konieczność ta ujawnia się aż nazbyt dobitnie – jak w opowieści Plutarcha o Archelaosie, królu Macedonii, który obsługiwany był przez wyjątkowo rozmownego balwierza. Gdy ten zapytał: „Jak mam cię ostrzec, królu?”, monarcha odparł: „Milcząc”⁴³. Niech dykteryjka ta nie odwiedzie nas jednak od istoty rzeczy, sugerując bezpodstawnie, iż sens milczenia sprowadza się do niewypowiadania słów. Otóż Benedykt XVI uznał milczenie za „integralną część komunikacji”⁴⁴, podkreślając, że w milczeniu „rodzi się i pogłębia myśl, z większą jasnością rozumiemy to, co chcemy powiedzieć, albo to, czego oczekujemy od drugiego, dokonujemy wyboru jak wyrazić siebie”⁴⁵. Stwierdził on również: „Tam, gdzie jest dużo wiadomości i informacji, milczenie staje się niezbędne do rozróżnienia tego, co jest ważne, od tego, co jest zbędne lub drugorzędne. Głęboka refleksja pomaga nam odkryć związek istniejący między wydarzeniami, które na pierwszy rzut oka wydają się niepowiązane, ocenić, przeanalizować wiadomości”⁴⁶. Milczenie należy więc umieszczać w kontekście procesów poznawczych („Milczenie, sprawco myśli!”⁴⁷ – chciałoby się powtórzyć za Ignacym Krasickim). Stwarza nam ono okazję do zapanowania nad własnym temperamentem, poznania siebie, refleksji, ale także przywrócenia bardziej rozsądnych proporcji między podażą słowa a jego popytem.

W tym miejscu przechodzimy do umiejętności słuchania. Brak tej zdolności bywa następstwem nieumiejętności milczenia, co jest cechą zwłaszcza osób wielomównych. Problem odnosi się również do sfery publicznej, na co wskazała Susan Bickford w książce *The Dissonance of Democracy*, wykazując w kontekście zachodniej filozofii polityki, że przywiązywanie coraz większej uwagi do wolności słowa jest w czasach nowożytnych zarówno symptomem, jak i przyczyną osłabienia zdolności słuchania. Autorka postuluje więc wyjście poza ramy liberalnej koncepcji komunikacji poprzez rozważenie roli „słucha-

⁴³ Por. Plutarch, *O gadulstwie*, 5, s. 80.

⁴⁴ Benedykt XVI, „Milczenie i słowo drogą ewangelizacji”. *Oreędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2012 r.*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 33(2012) nr 3(341), s. 7.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ I. Krasicki, *Pochwały milczenia*, Fundacja Nowoczesna Polska, [Warszawa 2020], s. 5n.

nia jako centralnej czynności obywatelskiej⁴⁸. W odniesieniu do omawianej kompetencji Friedrich W. Foerster posłużył się terminem „sztuka przysłuchiwania się”⁴⁹, z żalem stwierdzając, że sztukę tę opanowało niewielu ludzi: „Jeśli kto inny czasem opowiada coś swojego, to wyraz oczu słuchającego objawia zimną niecierpliwość, która jakby mówiła: «skończ czym prędzej to twoje nudne głędzenie, które jest mi niewypowiedziane obojętne; słońce wszędzie dopiero wtedy, kiedy ja usta otworzę!»”⁵⁰. Tymczasem – jak przekonuje Foerster – kultura społeczna zaczyna się od zdolności przysłuchiwania się w sposób poważny i dobrotliwy. „Wiele się dziś rozprawia o kulturze i technice żywego słowa, lecz prawdziwa kultura słuchania milsza jest Bogu tysiąckrotnie, niż wszelkie owe sztuki”⁵¹ – pisze i dodaje, że prawdziwego wykształcenia społecznego nie da się osiągnąć w żaden inny sposób⁵².

Omówione wyżej właściwości tworzą głęboko symbiotyczny związek, urzeczywistniony na przykład w naukach Pitagorasa, dla którego milczenie pozostawało sztuką umożliwiającą nabycie umiejętności słuchania, praktykowanie słuchania pozwalało zaś przygotowywać się do mówienia⁵³. Triada milczenie–słuchanie–mówienie zajmuje również należne miejsce we współczesnym wychowaniu – czego przykładem jest „obowiązkowa lektura” dla studentów pedagogiki, nosząca jakże wymowny tytuł: *Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały, jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły*⁵⁴, oraz jej kontynuacji w postaci poradników adresowanych do rodziców dzieci przedszkolnych⁵⁵ i nastolatków⁵⁶.

*

Jak inflacja pieniądza prowadzi do jego dewaluacji, tak też obserwowalna współcześnie nadpodaż słów (będąca nierzadko konsekwencją nieposkromio-

⁴⁸ S. Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca 1996, s. 2.

⁴⁹ F.W. Foerster, *Wychowanie i samowychowanie. Wskazania zasadnicze dla rodziców i nauczycieli, duszpasterzy i piastunów młodzieży*, tłum. J. Kretz-Mirski, Gebethner i Wolff – G. Gebethner i Spółka, Warszawa–Lublin–Łódź–Poznań–Kraków 1917, s. 229.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. Stachewicz, dz. cyt., s. 74.

⁵⁴ Zob. A. Faber, E. Mazlish, *Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały, jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły*, tłum. M. Więznowska, Media Rodzina, Poznań 1992.

⁵⁵ Zob. J. Faber, J. King, *Jak mówić, żeby maluchy nas słuchały. Poradnik przetrwania dla rodziców dzieci w wieku 2-7 lat*, tłum. B. Horosiewicz, Media Rodzina, Poznań 2017.

⁵⁶ Zob. A. Faber, E. Mazlish, *Jak mówić do nastolatków, żeby nas słuchały, jak słuchać, żeby z nami rozmawiały*, tłum. B. Horosiewicz, Media Rodzina, Poznań 2006.

nej potrzeby zaistnienia w szerokiej świadomości społecznej) pociąga za sobą nadwyżenie ich znaczenia, wskutek czego przestają być one traktowane z należytą uwagą. W przypadku osób skłonnych do wielomówstwa może to pociągać za sobą szczególnie negatywne skutki: „Przy innych chorobach duszy, jak chciwość, ambicja, lubieżność, można osiągnąć to, czego się pragnie, ale los gadułów jest najcięższy, bo pożądamy słuchaczy, a nie mogą ich zdobyć, gdyż każdy ucieka od nich na łeb na szyję” – pisze Janusz Pyda⁵⁷.

Istniały niegdyś obszary, w których ludzkie oczy i uszy nie były wystawiane na nieustanny kontakt ze słowami. Obecnie trudno jest to sobie nawet wyobrazić. Prócz rozwoju technicznego na sytuację tę wpływa wzrost populacji ludzkiej, która w czasach Gutenberga nie przekraczała pięciuset milionów, dziś natomiast zbliża się do granicy ośmiu miliardów. Sprzyja to z pewnością nieustannemu przyrostowi ilości informacji. Można by powiedzieć, że nominalny słów stają się dziś coraz wyższe, a towarzysząca im liczba zer przekracza nieosiągalne dotąd granice. Być może powinniśmy już zacząć mówić o hiperinflacji słów, pozostawiając skromny termin „inflacja” na potrzeby opisu tego problemu na poziomie mikrospołecznym.

Zasygnalizujmy jeszcze jedno zjawisko – tym razem o charakterze jakościowym – które znacząco wpływa na kondycję języka. Słowo traci swoją wagę na rzecz obrazu, co powoduje „kurczenie się” zasobów tego pierwszego w przestrzeni życiowej jednostki⁵⁸. Współczesność już nie tyle zapisywana jest na kartach historii, ile „wyświetla się”, zakodowana w jottabajtach danych, na małych i wielkich ekranach. Dotychczasowe schematy leksykalne ulegają przekształceniu w ich ikoniczne ekwiwalenty, co – chociaż nie przekłada się na uszczuplenie infosfery człowieka – przynosi jednak niepożądane skutki dla jego kultury duchowej. Komunikacja ludzka oparta jest bowiem na słowie, które, odpowiednio pożytkowane, stanowi podstawę myślenia⁵⁹. Krótko mówiąc – by zastosować ekonomiczne prawo Kopernika-Greshama do sfery komunikacji – gorsze jej środki wypierają lepsze.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

⁵⁷ Pyda, dz. cyt., s. 50.

⁵⁸ Por. P.T. Nowakowski, *Środowisko słowa a środowisko obrazu w mediach: Aspekt pedagogiczny*, w: *Nowe media a tradycyjne środki przekazu*, red. P. Drzyzga, Maternus Media, Tychy 2007, s. 30.

⁵⁹ Por. tamże, s. 31n.

- [Arct, Michał.] *M. Arcta słownik ilustrowany języka polskiego*. Vol. 3. Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta, 1916.
- Benedykt XVI. “‘Milczenie i słowo drogą ewangelizacji’: Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2012 r.” *L’Osservatore Romano: Polish Edition* 3, no. 3 (341) (2012): 7–9.
- Bickford, Susan. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Cooper, Martin. *Oral History of Martin Cooper*. Interview by Sean Maloney. <http://archive.computerhistory.org/resources/access/text/2012/08/102702037-05-01-acc.pdf>.
- Davis, Keith. *Human Relations at Work*. New York: McGraw-Hill, 1962.
- Di Pace, Damián. *Inflación: por qué la Argentina está en el podio a nivel mundial*. <https://www.infobae.com/opinion/2019/12/12/inflacion-por-que-la-argentina-esta-en-el-podio-a-nivel-mundial/>.
- Dittmar, Jeremiah E. “Information Technology and Economic Change: The Impact of the Printing Press.” *The Quarterly Journal of Economics* 126, no. 3 (2011): 1133–72.
- Dubisz, Stanisław, ed. *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*. Vol. 4. P–Ś. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Faber, Adele, and Elaine Mazlish. *Jak mówić do nastolatków, żeby nas słuchały, jak słuchać, żeby z nami rozmawiały*. Translated by Beata Horosiewicz. Poznań: Media Rodzina, 2006.
- . *Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały, jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły*. Translated by Mariola Więznowska. Poznań: Media Rodzina, 1992.
- Faber, Joanna, and Julie King. *Jak mówić, żeby maluchy nas słuchały: Poradnik przetrwania dla rodziców dzieci w wieku 2-7 lat*. Translated by Beata Horosiewicz. Poznań: Media Rodzina, 2017.
- Foerster, Friedrich W. *Wychowanie i samowychowanie: Wskazania zasadnicze dla rodziców i nauczycieli, duszpasterzy i piastunów młodzieży*. Translated by Józef Kretz-Mirski. Warszawa, Lublin, Łódź, Poznań and Kraków: Gebethner i Wolff and G. Gebethner i Spółka, 1917.
- Garner, Brad. *Engaged Learners and Digital Citizens: Critical Outcomes for Teaching and Learning*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Hallett, Michael. *John Logie Baird and Television*. London: Wayland, 1980.
- Heller, Michał. *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015.
- Kowalczyk, Piotr. “O ciszy wygnanej na cmentarz.” *Do Rzeczy*, no. 48 (300) (2018): 71.
- Kozub-Kulik, Katarzyna. “Kiedy ratusz listy pisze, czyli kilka uwag o języku urzędowych pism.” *Biuletyn Politechniki Śląskiej*, no. 11 (201) (2009): 23–5.
- Krasicki, Ignacy. *Pochwały milczenia*. [Warszawa]: Fundacja Nowoczesna Polska, 2020.
- Leociak, Jacek. “Norwidowska etyka mowy.” *Ethos* 5, no. 4 (20) (1992): 89–106.
- Markowski, Andrzej, ed. *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

- McLean, Donald F. "Seeing Across Oceans: John Logie Baird's 1928 Trans-Atlantic Television Demonstration." *Proceedings of the IEEE* 107, no. 6 (2019): 1206–18.
- McLuhan, Marshall. *Galaktyka Gutenberga: Tworzenie człowieka druku*. Translated by Andrzej Wojtasik. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2017.
- Norwid, Cyprian. *Pisma wszystkie*. Vol. 6. *Proza*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- Nowakowski, Piotr T. "Środowisko słowa a środowisko obrazu w mediach: aspekt pedagogiczny." In *Nowe media a tradycyjne środki przekazu*. Edited by Piotr Drzyzgą. Tychy: Maternus Media, 2007.
- Pańpuch, Zbigniew. "Aretologia." In *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 1. *A–B*. Edited by Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000.
- Plutarch. *Moralia: Wybór pism filozoficzno-popularnych*. Translated by Zofia Abramowiczówna. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1954.
- . "Powiedzenia spartańskie." Translated by Katarzyna Jażdżewska. In Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie*. Translated by Katarzyna Jażdżewska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2006.
- Pszczółowski, Tadeusz. *Umiejętność przekonywania i dyskusji*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974.
- Pyda, Janusz. "Inflacja słów." *W drodze*, no. 1 (509) (2016): 48–57.
- Ricoeur, Paul. "Język jako dyskurs." Translated by Katarzyna Rosner. In Ricoeur, *Tekst, język, interpretacja: Wybór pism*. Translated by Piotr Graff and Katarzyna Rosner. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.
- Simaan, Marwan A. "Looking Back: KDKA." *IEEE Potentials* 18, no. 4 (1999): 40–2.
- Snowden, Collette. "Cstng A pwr4l spLL: D evOLshn f SMS (Casting a Powerful Spell: The Evolution of SMS)." In *The Cell Phone Reader: Essays in Social Transformation*. Edited by Anandam P. Kavoori and Noah Arceneaux. New York: Peter Lang, 2006.
- Stachewicz, Krzysztof. *Milczenie wobec dobra i zła: W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2021.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch et al. Vol. 22. *Umiarowanie*. Translated by Stanisław Bełch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1963.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. Vol. 2. *Etyka szczegółowa*, part 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. Vol. 2. *Etyka szczegółowa*, part 2. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Woźniak-Kasperek, Jadwiga. "Przeciążenie informacyjne: Wprowadzenie do tematu." *Fides: Biuletyn Bibliotek Kościelnych* 24, no. 2(47) (2018): 77–92.
- Wójtowicz, Kazimierz. *Ramotki*. Wrocław: Tum—Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1993.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Piotr T. NOWAKOWSKI – Aretologiczne i wychowawcze implikacje zjawiska inflacji słowa

DOI 10.12887/34-2021-2-134-20

Autor podjął się omówienia aretologicznych i wychowawczych implikacji zjawiska inflacji słowa. Rozwój nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych otworzył człowiekowi możliwość przekazywania poglądów i emocji w nieograniczonym wręcz zakresie. Podobnie jednak jak w polityce monetarnej nadmierne zwiększanie podaży pieniądza prowadzi do obniżenia jego wartości, tak nieumiarkowane stosowanie słów nierzadko powoduje utratę ich ciężaru gatunkowego – następuje ich inflacja. Nawet cenne stwierdzenia wypowiediane w sposób niepojętowany gubią swą pierwotną wymowę. Autor zauważa, że media masowe jedynie wielokrotnie zwiększyły skalę zjawiska towarzyszącego dziejom ludzkości, jakim jest wielomówstwo (zwane dziś częściej gadulstwem) oraz pokrewne mu pustosłowie. Osadzając rozważania na gruncie filozofii realistycznej, zastanawia się nad środkami zaradczymi, upatrując je w kształtowaniu cnót: roztropności w mowie, powściągliwości w mowie oraz sprawiedliwości wymiennej w dziedzinie mowy, włącznie z dyskrecją. W swych rozważaniach autor nie poprzestaje na teoretycznym wyjaśnieniu, czym jest cnota, lecz proponuje stosowne wskazania wychowawcze. Okiełznaniu języka i wykształceniu odpowiednich sprawności służy oparcie czynności wychowawczych i samowychowawczych na umiejętnościach mówienia, milczenia i słuchania.

Słowa kluczowe: inflacja słowa, wielomówstwo, pustosłowie, aretologia, pedagogika

Kontakt: Zakład Pedagogiki Społecznej, Instytut Pedagogiki, Kolegium Nauk Społecznych, Uniwersytet Rzeszowski, ul. ks. J. Jałowego 24, 35-010 Rzeszów

E-mail: nowakowski@maternus.pl

<https://www.ur.edu.pl/kolegia/kolegium-nauk-spoecznych/jednostki-naukowe-instytut-pedagogiki1/nauczyciele-akademiccy/piotr-t-nowakowski>

ORCID: 0000-0003-1578-6707

Piotr T. NOWAKOWSKI, Aretological and Educational Implications of the Inflation of Words

DOI 10.12887/34-2021-2-134-20

The author addresses aretological and educational issues related to the contemporary phenomenon of the inflation of words. The development of modern means of communication made it possible for human beings to broadcast their ideas and emotions on a virtually unlimited scale. However, just as an increased supply of money leads to a decrease in its value, an immoderate use of words

causes a decline in their importance, as it were, their inflation. Even meaningful words and phrases, if used in excess and without restraint, lose their original significance. The author observes that the mass media have greatly increased the scale of the phenomena, ever present in the history of humankind, of loquacity, or garrulousness, and empty verbosity. By grounding the discussion in the tradition of realistic philosophy, he seeks ways to counteract the tendency in question and finds them in the formation of virtues. In particular, he focuses on prudence in speech, moderation in speech, and speech-related reciprocal justice, including discretion. In his considerations, the author not only explains theoretically what virtue is, but also proposes some educational guidelines. To control one's language and to develop the relevant skills, one needs to ground one's educational and self-educational efforts in a threefold ability: to speak, to be silent, and to listen.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: inflation of words, loquacity, verbosity, aretology, pedagogy

Contact: Zakład Pedagogiki Społecznej, Instytut Pedagogiki, Kolegium Nauk Społecznych, Uniwersytet Rzeszowski, ul. ks. J. Jałowego 24, 35-010 Rzeszów, Poland

E-mail: nowakowski@maternus.pl

<https://www.ur.edu.pl/kolegia/kolegium-nauk-spolecznych/jednostki-naukowe/instytut-pedagogiki1/nauczyciele-akademiccy/piotr-t-nowakowski>

ORCID: 0000-0003-1578-6707

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Anna KOZŁOWSKA

STOSUNEK KAROLA WOJTYŁY DO SŁOWA (I SŁOWA) W ŚWIELE DANYCH FILOLOGICZNYCH

Poza świadomością językową dotyczącą polszczyzny i jej poszczególnych elementów oraz praktyką twórczą autora lektura oryginałów tekstów literackich Wojtyły ujawnia jego ogólniejszą postawę wobec słowa. Postawę tę konstytuuje przekonanie, że słowa niosą treści, których niepodobna uchwycić jednorazowo, że prawdziwe ich zrozumienie wymaga zatrzymania uwagi i ponawianego, głębokiego namysłu, a także rozważania słów i powiązanych z nimi pojęć w rozmaitych kontekstach i w wielorakich relacjach do innych słów i pojęć.

Przygotowywane od kilku lat i wkrótce finalizowane krytyczne wydanie tekstów literackich Karola Wojtyły to niewątpliwie najlepszy „prezent”, jakim środowisko polonistyczne może uczcić obchodzone w roku 2020 stulecie urodzin poety¹. Co więcej, jest to zarówno uhonorowanie jubilata, jak i prezent dla wszystkich zainteresowanych jego osobą i spuścizną. O fundamentalnej roli tego przedsięwzięcia w odkrywaniu nowych tekstów Wojtyły, ustalaniu kanonu jego twórczości, włączaniu do czytelniczego obiegu utworów, które dotychczas drukowane były w trudno dostępnych miejscach i w rozproszeniu, w rozstrzygnięciu dylematów dotyczących podstaw i właściwej postaci tekstów, a ostatecznie także w ich interpretacji – zapewne mówić się będzie wiele. W niniejszym artykule chciałabym zwrócić uwagę na rolę innego, często niedocenianego elementu publikacji, jakim jest aparat krytyczny, prezentujący autorskie przemiany tekstów i warianty ostatecznie zaniechane czy porzucone przez poetę, jak również odczytania innych edytorów, tak zwaną tradycję wydawniczą. W większości wydań naukowych – także w edycji tekstów Woj-

¹ Komitet pracujący nad tą edycją działa od jesieni 2015 roku. Przewodniczącym zespołu i głównym redaktorem dzieł jest Jacek Popiel, wiceprzewodniczącą – Jadwiga Puzynina. Edytorzy pracują w trzech grupach: pierwsza zajmuje się juveniliami (1939-1946); druga opracowuje poezję powstałe w latach 1946-2003, a trzecia – dramaty (z lat 1949-1964). Efekt poszukiwań i ustaleń dotyczących tekstów z lat 1938-1946 został opublikowany w roku 2019 w pierwszym tomie *Dzieł literackich i teatralnych* (zob. K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juvenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel, Centrum Myśli Jana Pawła II – Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Kraków 2019); tom drugi ukazał się na początku roku 2020 (zob. t e n ż e, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, red. Z. Zarębianka, Centrum Myśli Jana Pawła II – Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Kraków 2020), a obecnie dobiegają końca prace nad trzecim, ostatnim już tomem edycji.

tyły – aparat krytyczny zawiera po prostu wykaz odmian, a zatem dostarcza „surowych” danych tekstowych, zwykle dodatkowo jeszcze „zaszyfrowanych” przez sformalizowany sposób notacji. Dla przeważającej części odbiorców są one nieczytelne, a w rezultacie – zbędne; uważna lektura i odpowiednio ukierunkowana interpretacja autorskich poprawek i skreśleń pozwalają jednak dostrzec w nich bramę do warsztatu poety, okazję, by niejako zaglądać Wojtyłę przez ramię w trakcie tworzenia i „zwiedzać prywatne laboratorium pisarza, przebywać w intymnej przestrzeni pisania”².

Poza przyjemnością, jakiej doświadcza czytelnik przyglądający się utworowi in statu nascendi, rodzącemu się i przybierającemu określony kształt niejako na jego oczach, „jak gdyby atrament rzeczy pisanej pod jego spojrzeniem znów stawał się płynny”³, obserwacja odmian tekstu dostarcza informacji istotnych dla różnych obszarów wiedzy humanistycznej. Skreślenia, dopiski, uzupełnienia, zastępowanie jednych elementów innymi, przeniesienia, zabiegi dekompozycyjne, porzucanie wstępnych redakcji i ułamków można ujmować i opisywać z różnych punktów widzenia, widząc w nich na przykład materiał do badań tekstologicznych, dane do interpretacji utworu czy źródło wiedzy o psychologii procesu twórczego.

W niniejszym artykule proponuję lingwistyczne spojrzenie na dane, jakich dostarcza lektura rękopisów tekstów artystycznych Karola Wojtyły. Zapoznanie się z nimi oraz ich interpretacja pozwalają bowiem również na dokonanie opisu wybranych elementów idiolektu (czyli języka osobniczego) Wojtyły, a dokładniej – tej jego odmiany, którą można nazwać idiostylem artystycznym (czyli stylem artystycznym autora) i rozumieć jako jeden z funkcjonalnych wariantów idiolektu. Jest to indywidualna kompetencja w zakresie konstruowania wypowiedzi o dominującej funkcji estetycznej⁴. Wydaje się, że studiowanie brulionów Wojtyły może wzbogacić i zweryfikować dotychczasową wiedzę o jego stylu artystycznym⁵ przynajmniej w dwóch aspektach: Po pierwsze, wersje brulionowe niejednokrotnie dają pełniejszy wgląd w repertuar środ-

² P.M. de Biasi, *Genetyka tekstów*, tłum. F. Kwiatek, M. Prussak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2015, s. 12. W artykule skoncentruję się przede wszystkim na autorskich odmianach tekstu, pozostawiając na boku tradycję edytorską, która skądinąd może się stać interesującym źródłem wiedzy o „popublikacyjnych” losach tekstu (Pierre-Marc de Biasi określa tego rodzaju badania mianem „genetyki druku” – tamże, s. 56).

³ Tamże.

⁴ Na temat rozumienia idiolektu i idiostylu por. A. Kozłowska, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013, s. 15-48.

⁵ Przeglądu stanu badań nad idiolektem Wojtyły dokonała Władysława Bryła (zob. W. Bryła, *Polszczyzna Jana Pawła II w oczach językoznawców – polonistów*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 237-258).

ków idiosytylowych (między innymi leksemów, struktur składniowych, tropów stylistycznych), jakimi dysponował poeta, niż same tylko redakcje ostateczne, w których doszła do głosu swoista autocenzura. Po drugie, przekształcenia, jakim autor poddawał swoje utwory, dają świadectwo jego świadomości językowej (przede wszystkim semantycznej i stylistycznej); rzucają one pewne światło na przykład na indywidualne znaczenia czy konotacje słów oraz na idiolektalne relacje między elementami leksykalnymi, morfologicznymi lub składniowymi.

Dla rekonstrukcji stosunku Karola Wojtyły wobec słowa, która stanowi główny cel prezentowanego opracowania, najważniejszy wydaje się drugi ze wskazanych aspektów. W poprawkach obecnych w oryginałach tekstów Wojtyły można bowiem dostrzec efekt konkretnych decyzji poety dotyczących postaci tekstu, a w szerszej perspektywie – wyraz jego postawy wobec poszczególnych elementów polszczyzny i wobec języka w ogóle. Motywacje takiego czy innego wyboru, którego dokonał autor, nie muszą być oczywiście jawne dla niego samego, a dla badacza pozostają zawsze w sferze hipotez; bez wątpienia wybory te wynikają jednak z tego, jak nadawca postrzega poszczególne elementy języka, co wie i sądzi o ich miejscu w systemie czy podsystemie funkcjonalnym, sposobie stosowania i przydatności. Autorskie poprawki mają więc w pewnym sensie charakter metajęzykowy i metatekstowy (są zabiegami na tekście, ujawniającymi stosunek autora do poszczególnych elementów języka i tekstu), a wyprowadzone z nich wnioski składają się na „filologię implicytną”, komplementarną wobec wątków lingwistycznych wyrażonych w twórczości literackiej Wojtyły wprost. O ile te ostatnie bywały już przedmiotem opisu⁶, o tyle przekonania, które kryją się za dokonywanymi przez poetę poprawkami w tekstach, nie wzbudzały dotychczas większego zainteresowania badaczy.

Lektura rękopisów Wojtyły pozwala sformułować wiele konkretnych wniosków dotyczących jego wiedzy o zasobach słownikowych polszczyzny oraz upodobań leksykalnych. Nie ulega wątpliwości, że Wojtyła dysponował bogatym repertuarem środków leksykalnych: w jego tekstach poetyckich nie brak śladów wahania związanego z wyborem między wyrazami czy wyrażeniami powiązanymi ze sobą znaczeniowo. Najczęściej są to synonimy. Na przykład we fragmencie poematu *Narodziny wyznawców* poeta zastąpił rzeczownik „nurt” przez bardzo podobny do niego – i semantycznie, i styli-

⁶ Zob. np. A. K o z ł o w s k a, *Refleksja o języku w twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, w: Promieniowanie świętości. Jan Paweł II a literatura*, red. K. Dybciak, S. Pażucha, Katołickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, Kraków 2011, s. 37-51; M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, „[...] słowa Ciebie wynoszą z ukrycia”. *Motywy słowa w literackiej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II, w: Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*, red. S. Mikołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2011, s. 309-325.

stycznie – „prąd”⁷, przerabiając tym samym pierwotną wersję tekstu: „(oto myśl: składa się raczej z wielu <nurtów> niż z niezliczonej liczby kropel)”⁸ na niewiele odbiegające od niej sformułowanie: „(oto myśl: składa się raczej z wielu prądów niż z niezliczonej liczby kropel)”⁹.

Wojtyła był też niewątpliwie wrażliwy na różnice semantyczne między jednostkami języka. Widać to na przykład wówczas, gdy leksemy, których użycie rozważał, pochodzą z tego samego pola znaczeniowego, ale mają nieco inne znaczenie bądź też odmienną konotację, tak jak w przypadku pary: „czas” i „dzieje”. Pierwszy z tych rzeczowników, obecny w pierwotnej wersji *Wigilii wielkanocnej 1966* (we fragmencie: „W chwili odejścia każdy jest większy niż <czas>, których / częśćkę stanowi”¹⁰), odnosi się tylko do następstwa zdarzeń i związanych z nim zmian; drugi, na który ostatecznie padł wybór autora, wprowadza komponent semantyczny uporządkowania i sensu, dużo bardziej adekwatny w kontekście całego utworu: „W chwili odejścia każdy jest większy niż dzieje, których / częśćkę stanowi”¹¹.

Wiedza o konotacjach semantycznych leksemów zaważyła też prawdopodobnie na decyzji, aby we fragmencie poematu *Narodziny wyznawców* zamiast pierwotnie zaproponowanego „porywu”, który w polszczyźnie czasów poety (podobnie jak i obecnie) silnie kojarzył się z emocjami¹², umieścić pozbawiony tej konotacji „zryw”:

Słowa przeto nie <są> płaskie, <są> wzdęte: towarzyszy im odczucie <porywu> ¹³.

Słowa przeto nie będą płaskie, lecz pełne: towarzyszy im odczucie zrywu¹⁴.

Interesujący przykład niuansowania znaczeń odnajdujemy w jednym z wyjątkowych w twórczości Wojtyły fragmentów, w których poeta pozosta-

⁷ Synonimia wobec „nurtu” dotyczy oczywiście tylko jednego ze znaczeń rzeczownika „prąd”.

⁸ K. Wojtyła, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 8, s. 280. Nawiasami ukośnymi wyróżniam fragmenty skreślone przez autora; w nawiasach kwadratowych umieszczam te fragmenty, których odczytanie okazało się wątpliwe lub niemożliwe (fragmenty nieodczytane zaznaczam wielokropkiem).

⁹ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 83.

¹⁰ K. Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 2.

¹¹ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 127.

¹² Zob. hasło „Poryw”, w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/poryw;5478184.html>.

¹³ Wojtyła, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie AKKWD 8, s. 280.

¹⁴ Wojtyła – Jan Paweł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 83.

wił w rękopisie dwa (zapisane równolegle, bez skreślenia) warianty jednego sformułowania, tak jakby nie umiał czy też nie chciał wybrać jednego z nich. Mam tu na myśli urywek brudnopisowego tekstu zatytułowanego *Siostra*, którego kopię dołączono do pierwszej redakcji poematu *Odkupienie szuka twego kształtu...* i opatrzone tą samą sygnaturą¹⁵. W brulionie widnieją dwa wyrażenia: „osoba jest bardziej milczeniem niż mową” oraz nadpisane nad nim, ale jednak nie skreślone: „osoba jest bardziej milczeniem niż głosem”¹⁶.

Oczywiście oba użyte tu leksemy: „mowa” i „głos” wiążą się ze sferą języka i oba mogą stanowić kontekstowe antonimy „milczenia”, przy czym każdy z nich nieco inaczej profiluje tę relację: opozycja „milczenie” – „mowa” podkreśla aktywność i brak aktywności językowej rozumianej całościowo, zarówno jako tworzenie wypowiedzi, jak i w wymiarze czysto artykulacyjnym, natomiast w zestawieniu „milczenia” z „głosem” zaakcentowany zostaje przede wszystkim sam dźwięk¹⁷.

Niektóre wymiany leksemów obecne w autografach Wojtyły wynikają z potrzeby doprecyzowania, która zwykle wyraża się w zastąpieniu hiperonimu jego hiponimem. Na przykład w pytaniu z pierwszej części *Wigilii wielkanocnej 1966*: „(a może przedkładałam widzenie dróg przeszłości wyczytane z kronik / ponad widzenie w mroku wykopalisk Wiślicy?)”¹⁸, „kroniki” pojawiły się dopiero w ostatecznej wersji; początkowo ich miejsce zajmowały mniej precyzyjne, ogólniejsze „<zapisy>”¹⁹. Z kolei w pochodzącej z szóstej części tego samego poematu wizji ożywającej przyrody, której zapis ostatecznie brzmi: „Ożyje woda, ożyją drzewa, OŻYJE ZIEMIA”²⁰, Wojtyła pierwotnie chciał wspomnieć o wodzie i roślinach, a nie o drzewach: „Ożyje woda, ożyją <rośli>drzewa”²¹. Na jego ostateczną decyzję wpłynęła zapewne nie tylko chęć

¹⁵ Zob. A. Kozłowska, „*Siostra*” – brulionowy tekst Karola Wojtyły, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27(2019) nr 1, s. 207-217.

¹⁶ K. Wojtyła, *Siostra*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 14, s. 1.

¹⁷ Nie jest jasne, jak należy interpretować status nadpisanych nad kolejnym skreśleniem słów: „niż głosem”. Czy przejawia się tu decyzja o ostatecznym wyborze pierwszej z obecnych w rękopisie wersji, czyli swoiste jej wzmocnienie, przy którym autor zapomniał już usunąć pierwotny ślad swojego pomysłu („jest bardziej milczeniem niż głosem”), czy też zamiar powtórzenia porównawczej frazy „niż głosem”, być może rozwiniętej jeszcze w dalszej, skreślonej części wersu („jest bardziej milczeniem niż głosem, niż głosem <[...] każdą kroplą krwi>”? A może mamy do czynienia po prostu ze zwykłą pomyłką? Nie sposób chyba tego rozstrzygnąć.

¹⁸ Wojtyła – Jan Paweł II, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 125.

¹⁹ Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 1.

²⁰ Wojtyła – Jan Paweł II, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 147.

²¹ Wojtyła, *Wigilia wielkanocna 1966*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 12.

skonstruowania precyzyjniejszej wypowiedzi, ale także charakterystyczne dla niego upodobanie do opisywania drzew, które w twórczości Wojtyły odgrywają ważną rolę²².

Zmianę przebiegającą w odwrotnym kierunku – to znaczy wyeliminowanie hiponimu na rzecz hiperonimu – wprowadził poeta do tekstu *Kościoła*. Podtytuł jednej z części poematu, „Źródła i Ręce”²³, początkowo brzmiał „Źródła i <Dłonie>”²⁴. Operacji zastąpienia rzeczownika „dłoń” przez słowo „ręka” Wojtyła dokonał w omawianym tekście dwukrotnie: po raz drugi we fragmencie, który początkowo miał się prezentować następująco:

Są z pewnością niewidzialne <Dłonie>, które trzymają nas tak,
że z wysiłkiem dźwigamy łódź, której <fale> nadają bieg²⁵,

a który w końcu przybrał taką postać:

Są z pewnością niewidzialne Ręce, które trzymają nas tak,
że z wysiłkiem dźwigamy łódź, której dzieje nadają bieg²⁶.

Motywacji tego zabiegu można upatrywać nie tylko w dążeniu do uogólnienia, lecz także – a może nawet przede wszystkim – w różnicy konotacji obu leksemów. W tekście poematu „niewidzialne Ręce” to znak nieustannej opieki Boga nad Kościołem (co doskonale widać w ostatnim cytacie); być może w odczuciu autora „ręka” silniej wiązała się z Bożą troską o człowieka niż „dłoń”.

Dla badaczy języka i stylów Wojtyły szczególnie interesujące są te użycia, w których ujawnia się nie tylko wiedza poety o polszczyźnie jego czasów, jego świadomość językowa, lecz także cechy charakterystyczne dla jego idiostylów lub idiolektu, zwłaszcza zaś właściwy mu sposób rozumienia pojęć. Szczególnie wyrazisty sposób informowania o idiolektalnej semantyce stanowią definicje poetyckie²⁷; to, jakie znaczenia i konotacje przypisywał poeta poszczególnym leksemom, ujawnia się jednak również w niektórych poprawkach rękopiśmiennych. Na przykład w piątej części *Wigilii wielkanocnej 1966* skreślone zostało połączenie „<świat osób>” („<świat osób> posiada bliskość

²² Na temat ważności drzew w tekstach Wojtyły zob. A. K o z ł o w s k a, *Obraz drzewa w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, w: *Język pisarzy: problemy słownictwa*, red. T. Korpysz, A. Kozłowska, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 201-221.

²³ K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Kościół*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 101.

²⁴ K. W o j t y ł a, *Kościół*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 6a, s. 298.

²⁵ Tamże.

²⁶ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Kościół*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 101.

²⁷ Por. K o z ł o w s k a, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji*, s. 185-214.

niewysłowioną”²⁸), a ostatecznie poeta wybrał w tym miejscu określenie „ojczyzna” („ojczyzna posiada bliskość niewysłowioną”²⁹). Pozornie „świat osób” i „ojczyzna” to wyrażenia różnoznaczące; wydaje się jednak, że w omawianym fragmencie – a być może i w ogóle w idios stylu artystycznym Wojtyły – trzeba je uznać za synonimiczne. W kontekście większego fragmentu widać wyrażenie, że „ojczyzna” to dla Wojtyły przede wszystkim „pokolenia”; spośród elementów składających na to pojęcie autor *Wigilii wielkanocnej* 1966 wyróżnia właśnie wspólnotę ludzi, z którymi usiłuje nawiązać osobistą więź:

ojczyzna posiada bliskość niewysłowioną – ruch, który przenika stulecia,
który pozwala wyłonić z pokoleń nie treść, lecz właśnie osobę,
jej życie mierzyć swym życiem – i nagle znajdować wzajemność³⁰.

Poprawki obecne w brulionach zdradzają również, że Wojtyła był świadom wartości stylistycznej poszczególnych elementów języka, przy czym jego postawa wobec leksyki nacechowanej stylistycznie ewoluowała w czasie: o ile w tekstach juvenilnych poeta wyraźnie starał się o wprowadzanie leksyki archaicznej, gwarowej i książkowej, o tyle w twórczości dojrzałej jej unikał, a tam, gdzie to było możliwe – zastępował odpowiednikami o charakterze ogólnym.

Licznych dowodów młodzieńczej tendencji do egzotyzacji tekstu dostarcza między innymi cykl siedemnastu sonetów Wojtyły. Zachował się on w trzech wersjach – w dwóch rękopisach i w maszynopisie. Podstawa tekstowa uznawana przez edytorów za najstarszą to autograf dołączony do listu Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka z 14 listopada 1939 roku, przechowywany w zbiorach córek adresata³¹. Nieco inna, prawdopodobnie późniejsza redakcja udokumentowana jest w rękopisie *Psalterza Dawidów (Księgi słowiańskiej)* z Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie³², a ostatnia, prawdopodobnie najnowsza – w dwóch kopiach maszynopisu *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska)* ze zbiorów tego samego archiwum³³. Na przykład we fragmencie sonetu drugiego, który pierwotnie brzmiał: „z Tobą się

²⁸ Wojtyła, *Wigilia wielkanocna* 1966, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 11.

²⁹ Wojtyła – Jan Paweł II, *Wigilia wielkanocna* 1966, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 145.

³⁰ Tamże.

³¹ Wersję tę przywołuję na podstawie podobizny autografu, opublikowanej w wydaniu *Sonety. Magnificat* (zob. K. Wojtyła, *Sonety. Magnificat*, oprac. S. Dziedzic, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995).

³² Zob. tenże, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a.

³³ Zob. tenże, *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3b, AKKWD 3c.

dziele / wschodami zórz i chlebem białych błogosławieństw”³⁴, autor wymienił ostatni element na rzadko używaną formę liczby mnogiej: „błogosławień”³⁵. „Błogosławieństwo” i „błogosławienie” są częściowymi synonimami, z tym, że relacja odpowiedniości dotyczy tylko jednego, czynnościowego znaczenia rzeczownika „błogosławieństwo”. Temu ostatniemu leksemowi przysługuje jeszcze inne znaczenie: „dobrodrojeństwo, szczęście, pomyślność; sprzyjanie, przychyłność”³⁶, nieobecne w drugim z rozważanych tu rzeczowników. Nowa propozycja wyklucza zatem możliwość czynnościowej interpretacji metafory „chleb białych błogosławieństw / błogosławień” – chlebem, to znaczy czymś koniecznym do życia, codziennym pokarmem, okazuje się tylko czynność błogosławienia, a nie – jak we wcześniejszej redakcji – i czynność, i szczęście czy pomyślność. Niemniej Wojtyła zdecydował się na taką wersję, kierując się zapewne oryginalnością wprowadzanego leksemu. Na jego decyzję mogła też wpłynąć chęć zbudowania dokładniejszego współbrzmienia rymu, ponieważ w pierwszej wersji tekstu analizowany rzeczownik rymował się ze „zbawień”³⁷; uzasadnione wydaje się zatem przypuszczenie, że na jakimś etapie pracy nad wierszem poeta projektował parę rymową: „błogosławień – zbawień”.

Dążenie do operowania środkami archaizującymi najczęściej wyraża się w zastępowaniu form używanych w pierwszej połowie dwudziestego wieku ich dawnymi wariantami morfologicznymi i fonetycznymi. Wiele takich przykładów przynoszą Wojtyłowe juvenilia – tendencja do archaizowania ujawnia się na przykład w zamianie formy „poszarpanymi”³⁸ na ciąg z dawną postacią końcówki „poszarpanemi”³⁹, pierwotnej formy „bólów”⁴⁰, zgodnej z praktyką artykulacyjną czasów Wojtyły, na „bolów”⁴¹, zastąpieniu współczesnego „wśród”⁴² przez nacechowane archaicznie „śród”⁴³, „spotkaj”⁴⁴ – przez dawny

³⁴ T e n ż e, *Sonety*, II (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 8.

³⁵ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 6.

³⁶ Hasło „Błogosławieństwo”, w: *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/blogoslawienstwo;5413978.html>.

³⁷ W o j t y ł a, *Sonety*, II (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 8.

³⁸ T e n ż e, *Sonety*, I (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 6.

³⁹ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 5.

⁴⁰ T e n ż e, *Sonety*, III (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 10.

⁴¹ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 7.

⁴² T e n ż e, *Sonety*, IV (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 12.

⁴³ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 8.

⁴⁴ T e n ż e, *Sonety*, IV (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 12.

wariant „potkaj”⁴⁵ oraz w wielu podobnych poprawkach wprowadzanych przez poetę do rękopisów wczesnych utworów.

Jak już wspomniałam, w dojrzałej twórczości poeta starał się raczej unikać słownictwa nacechowanego i wycofywać je ze swoich tekstów. Prawdopodobnie właśnie dlatego w tytule poematu, który ostatecznie został nazwany *Wigilią wielkanocną* 1966, wykreślił przymiotnik „paschalny” (pierwotny tytuł brzmiał *Wigilia <paschalna> 1966*⁴⁶). Na taką samą zmianę zdecydował się także w jednym z tytułów części tego utworu⁴⁷. Można chyba sądzić, że uznał on leksem „wielkanocny” za ogólnie używany, a tym samym bardziej zrozumiały niż przymiotnik „paschalny”, który przynależy do słownictwa religijnego. Także obecną w poemacie *Kościół* wymianę epitetów odnoszących się do Bazyliki św. Piotra, która w pierwotnej wersji utworu określana była mianem „<gigantycznej>” i „<przeogromnej>”⁴⁸, a w redakcji ostatecznej została nazwana „renesansową”⁴⁹, można interpretować nie tylko jako gruntowną zmianę semantyczną, lecz także jako efekt rezygnacji z przymiotników intensyfikujących i hiperbolicznych (zwłaszcza z przymiotnika „przeogromny”) na rzecz leksemu neutralnego, pozbawionego nacechowania.

Prześledzenie przemian tekstów literackich Wojtyły pozwala również dostrzec pewną charakterystyczną dla niego strategię dobierania leksyki i w ogóle konstruowania utworu, zasadzającą się na swoistej konsekwencji. Niezależnie od tego, jak głębokie i radykalne są wprowadzane przez autora poprawki, niemal w każdym brulionie można dostrzec określony zestaw słów i wyrażeń powracających – czasem w różnych miejscach tekstu – na wszystkich czy prawie na wszystkich etapach jego kształtowania, tak jakby literackie pomysły Wojtyły od początku krążyły wokół tych samych idei i obrazów i od razu były „osadzone” w określonym kręgu leksyki. Tak dzieje się na przykład we fragmencie tekstu *Siostra*, w którym kluczowe dla myślenia autora wydaje

⁴⁵ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 8.

⁴⁶ T e n ż e, *Wigilia wielkanocna 1966*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 1.

⁴⁷ Por. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 151; W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 14.

⁴⁸ W o j t y ł a, *Kościół*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 6a, s. 296.

⁴⁹ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Kościół*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 97. Wersja pierwotna brzmiała: „Oto łączy nie tylko przestrzenie / <w tej gigantycznej> <przeogromnej> budowli” (W o j t y ł a, *Kościół*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 6a, s. 296), a wersja ostateczna ma postać: „Oto łączy nie tylko przestrzenie / renesansowej budowli” (W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Kościół*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 97). Przymiotnik „gigantyczny” został użyty kilka wersów niżej: „Skala jest także posadzką gigantycznej świątyni” (tamże).

się słowo „znaki”. Wprawdzie pierwotna wersja: „W taki sposób <pozostają znaki>”⁵⁰, na kolejnym etapie pracy nad tekstem została zamieniona: „W taki sposób pozostają plamy o przenikliwej barwie”⁵¹, ale skreślone wyrażenie „pozostają znaki” pojawiło się jeszcze – z drobną modyfikacją gramatyczną, w liczbie pojedynczej – w kolejnym wersji redakcji finalnej, który brzmi: „w taki sposób pozostaje znak i profil poprzez dzieje dusz”⁵². Jak widać, Wojtyła postanowił nie rezygnować ze „znaku”, lecz użyć tego leksemu później, tak, aby nie przesądzać od razu, czym stają się efekty zanurzenia płótna w cieczy i jak je można interpretować, ale rozpocząć od obserwacji czysto sensualnej: „pozostają plamy o przenikliwej barwie”.

Nie wszystkie poprawki leksykalne w autografach Wojtyły mają motywację semantyczną lub stylistyczną – wydaje się, że autor *Tryptyku rzymskiego* czasem sugerował się w swojej pracy nad tekstem także formalnym podobieństwem między rozważanymi słowami, które dość znacznie różnią się znaczeniem, co powoduje, że zastąpienie jednego z nich drugim daje zupełnie inny efekt semantyczny. W taki sposób można zinterpretować modyfikację wprowadzoną do jednego z urywków poematu *Narodziny wyznawców*, w którym początkowo mowa była o „zarysach twarzy”⁵³, czyli o „ogólnym kształcie postaci lub przedmiotu”⁵⁴, a ostatecznie – o jej „rysach”, a więc o „układzie, liniach twarzy”⁵⁵: „Odnajdujesz wśród rysów twarzy pole białe i równe”⁵⁶.

Emendacje zaproponowane w oryginałach utworów Wojtyły nie pozwalają powiedzieć zbyt wiele na temat jego stosunku do gramatyki – zmiany dotyczące tego komponentu języka są bowiem reprezentowane w badanym materiale stosunkowo skromnie. Niewątpliwie jednak poeta był świadom funkcji poszczególnych kategorii gramatycznych i starał się operować ich wartościami tak, aby jak najlepiej oddawały jego zamysł artystyczny. Na przykład we fragmencie przywoływanego już utworu *Narodziny wyznawców* dokonał zamiany wartości kategorii czasu z teraźniejszego na przyszły oraz osoby (z pierwszej na drugą). Modyfikacje te łączą się z poprawkami leksykalnymi: z zastąpieniem czasownika „widzieć” przez „ujrzeć”, który zwraca uwagę na rezultat czynności, oraz z dodaniem do tekstu okolicznika „nigdy”:

⁵⁰ W o j t y ł a, *Siostra*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 14, s. 1.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ T e n ż e, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 8, s. 280.

⁵⁴ Hasło „Zarys”, w: *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/zarys;5526924.html>.

⁵⁵ Hasło „Rys”, w: *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/rys;5494106.html>.

⁵⁶ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 85.

Ducha <nie widzę> – <choć> oczy są <zawsze> zwierciadłem myśli,
którą w połowie drogi spotykam i z wolna zawracam...⁵⁷.
Ducha nie ujrzyś nigdy – tylko oczy są zwierciadłem myśli,
którą w połowie drogi spotykam i z wolna zawracam...⁵⁸.

Wieloaspektowa emendacja zaproponowana w przytoczonym fragmencie przekształciła jednostkową obserwację dotyczącą obecnej sytuacji podmiotu mówiącego w twierdzenie o charakterze ogólnym, informujące o pewnej prawidłowości.

W innej części tego samego fragmentu Wojtyła rozważał także różne warianty ramy modalnej wypowiedzi. W wersji pierwotnej pojawiły się dwa pomysły – pierwszy z nich ujmował przypomnienie jako fakt obecny w teraźniejszości, drugi – wskazywał na jego możliwość:

Jestem szafarzem. Sił dotykam, od których człowiek winien wezbrać.
Lecz to, co czasem pozostaje, <przypomina> <to może przypomnieć> także
noc bezgwiezdną⁵⁹.

W finalnej postaci omawianego dwuwiersu użyta została forma trybu orzekającego w czasie przyszłym, co ujednoliciła czasową charakterystykę całego tego fragmentu, a także ewokuje tak ważną w poemacie kategorię oczekiwania:

Jestem szafarzem. Sił dotykam, od których człowiek winien wezbrać.
Lecz to, co czasem pozostaje, przypomni także noc bezgwiezdną⁶⁰.

Wydaje się, że część przekształceń fleksyjnych, jakim Wojtyła poddał własne teksty, miała prowadzić również do wyrównania wartości kategorii gramatycznych w danym tekście, a w efekcie – do jego gramatycznego uspoźnienia. W przypadku zmian o charakterze składniowym jest chyba inaczej – poeta niejednokrotnie likwidował wykładniki relacji składniowych (a tym samym i myślowych), pozostawiając zrekonstruowanie tych relacji inwencji czytelnika, a tym samym zwielokrotniając możliwości interpretacji tekstu. Przykładu takiego zabiegu dostarcza urywek ósmego ustępu pierwszej części poematu *Narodziny wyznawców*, z którego autor wykreślił przeciwny spójnik „jednakże”, ustanawiający związek tego fragmentu z poprzednim:

⁵⁷ W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 8, s. 281.

⁵⁸ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 85.

⁵⁹ W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 8, s. 280.

⁶⁰ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 83.

Człowiek <jednakże> spotyka Tego, <co> go stale wyprzedza⁶¹.
Człowiek spotyka Tego, który go stale wyprzedza⁶².

Podobna sytuacja ma miejsce w piątym ustępie tej części, w której pierwotnie zdania składowe łączyła relacja przyzwolenia, sygnalizowana przez spójnik „choć”:

Ducha <nie widzę> – <choć> oczy są <zawsze> zwierciadłem myśli,
którą w połowie drogi spotykam i z wolna zawracam...⁶³.

Usunięcie tego spójnika, a właściwie zastąpienie go zupełnie innym składnikiem – partykułą „tylko”, która nie ma funkcji łączącej – uczyniło przytoczony tekst bardziej wieloznacznym w planie składniowym:

Ducha nie ujrysz nigdy – tylko oczy są zwierciadłem myśli,
którą w połowie drogi spotykam i z wolna zawracam...⁶⁴.

Lektura rękopisów Wojtyły ujawnia jego dużą świadomość interpunkcyjną i staranność w doborze znaków przestankowych. Wprawdzie poecie stosunkowo często zdarzało się pomijanie sygnałów wymaganych przez normę interpunkcyjną jego czasów, ale liczne ślady namysłu nad tym, jakiego znaku użyć w konkretnym miejscu tekstu, przekonują, że sprawa punktuacji nie była mu obojętna i że dobrze przemyślał wartość poszczególnych jej elementów.

Licznych i niezwykle interesujących przykładów zmian interpunkcyjnych dostarczają na przykład rękopisy *Sonetów*. Młody poeta, przygotowując rękopis *Psalterza...*, właściwie do wszystkich utworów cyklu wprowadził wiele poprawek w zakresie interpunkcji, przy czym – co ciekawe – przestankowanie zaproponowane w każdej z późniejszych redakcji jest dużo bogatsze i sprawia wrażenie bardziej zniuansowanego. Tendencję tę wyraziście prezentuje zestawienie obu rękopiśmiennych wersji *Sonetu III*:

Wyjdź porą ponieszporną w karmazynowy szlak,
w błękitne wejdź omglenie – w ziemistość czarnych ścież.
Jak dziecię małe się wsłuchaj, u zielnych kłęcząc młak
w tabernakulum ziemi. Serce przy sercu mierz!

⁶¹ W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 8, s. 281.

⁶² W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 87.

⁶³ W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 8, 281.

⁶⁴ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 85.

Korzeniem soków sięgnij. Kroplami się sączą w konary
ukrzyżowane cierpieniem; a w każdej kropli jest ból.
Matki powiedzą ciężarne, że ból się w serca zarył.
Dzieci się pytaj. Czy wiedzą?⁶⁵ – Matczynym piersiom zwól.

Na psalmy wychodzisz wieczorne. Czemu jest w ziemi boleść?
I w grudzie każdej się kryje karmazynowy stop?
Zapytaj się matki w odwieczertz, karmazynowym znojem

– gdy niwę rozchełstaną radłem rozrzuca chłop. –
A dowiesz się odpowiedzi: że wrosła nam w stopy i w dusze,
i ból jej z naszych jest bólów: w jedno stopiony kruszec⁶⁶.

Wyjdź porą ponieszporną w karmazynowy szlak!
W błękitne wejdź omglenie – w ziemistość czarnych ścież!
Jak dziecię małe się wsłuchaj, u zielnych kłęcząc młak
w Tabernaculum ziemi – serce przy sercu mierz!

Korzeniem soków sięgnij! – – Kroplami się sączą w konary
ukrzyżowane cierpieniem, a w każdej kropli jest ból.
Matki powiedzą ciężarne, że ból się w serca zarył...
Dzieci się pytaj... czy wiedzą?... – Matczynym piersiom zwól!

Na psalmy wychodzisz wieczorne. – Czemu jest w ziemi boleść?
I w grudzie każdej się kryje karmazynowy stop?
Zapytaj się matki w odwieczertz, karmazynowym znojem
gdy niwę rozchełstaną radłem rozrzuca chłop –

– a dowiesz się odpowiedzi: – Że wrosła nam w serca i w dusze
i ból jej z naszych jest bólów: w jedno stopiony kruszec⁶⁷.

Jak widać, znaki przestankowe zastosowane w późniejszej wersji są bardziej wyraziste. Dążenie do wzmocnienia sygnałów ekspresji przejawia się między innymi we wprowadzaniu do tekstu wykrzykników – w autografie wysłanym Kotlarczykowi był tylko jeden taki znak, na końcu pierwszej stro-

⁶⁵ W pierwszej edycji tekstu przygotowanej przez Stanisława Dziedzica fragment ten został odczytany w następujący sposób: „Dzieci się pytaj. Czy wierzą?” (Wojtyła, *Sonety*, III, w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 11). Ponieważ we wszystkich kolejnych wersjach (a także wydaniach) utworu widnieje tu forma „wiedzą”, nie „wierzą”, a rękopis tego samego utworu poświadcza, że Wojtyła zdarzało się zapisywać literę „d” bez wyraźnego brzuska, co upodabniało ją do „r”, trzeba chyba uznać odczytanie „wierzą” za lekcję błędną.

⁶⁶ Tenże, *Sonety*, III (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 10.

⁶⁷ Tenże, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 7.

fy⁶⁸, natomiast w lekcji z *Psalterza*... występuje on aż pięć razy: poza użyciem obecnym już wcześniej znak eksklamacji zamyka też (w miejsce przecinka lub kropkę) pierwszy, drugi i ósmy wers sonetu oraz pojawia się w obrębie wersu piątego⁶⁹. W efekcie niemal wszystkie zastosowane w wierszu zdania rozkazujące zostały zwieńczone wykrzyknikiem. W trakcie pracy nad interpunkcją utworu autor dostawił też kilka myślników: dodał ten znak w versie dziewiątym i dwukrotnie w trzynastym, zastąpił nim kropkę w versie czwartym, a dwuznak złożony z dwóch myślników umieścił w versie piątym. W dwóch miejscach – na końcu wersu siódmego i w versie ósmym – poeta zdecydował o przerobieniu zamykającej zdanie kropki na wielokropkę; wstawił ten znak zawieszenia głosu i myśli także po pytajniku w versie ósmym. Ostatnią modyfikację interpunkcji stanowi wymiana średnika na przecinek w versie szóstym i usunięcie kropki z zakończenia wersu dwunastego⁷⁰.

Autorskie przekształcenia interpunkcyjne pojawiają się właściwie we wszystkich tekstach Wojtyły, które zachowały się w postaci oryginału. Oczywiście różna jest intensywność tych poprawek – wydaje się, że w poeta częściej modyfikował interpunkcję w czasach juvenilnych, w których w ogóle stosował znaki przestankowe dużo obficie niż w utworach dojrzałych. Nie dziwi też, że w młodości nie stronił od wzbogacania tekstu o znaki nieobecne we wcześniejszych wersjach (tak jak to miało miejsce w omawianym sonecie), co właściwie w późniejszych rękopisach już się prawie nie zdarzało.

Rękopisy dojrzałych utworów Wojtyły dokumentują przede wszystkim praktykę zastępowania jednych znaków innymi, a także ich usuwania. Na przykład w zakończeniu poematu *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi* (który skądinąd wyróżnia się częstotliwością skreślenia myślników) autor zdecydował się na skreślenie dwóch znaków interpunkcyjnych – przecinka oraz wykrzyknika po wołaczu: „Stworzenia pytać będą o życiodajne źródło, które bije z twojej postaci <,> / Weroniko, siostr<!>—”⁷¹. Ten pierwszy był uzasadniony składniowo, natomiast obecność drugiego, niekonieczna z punktu widzenia normy przestankowania, miała przede wszystkim walor ekspresywny. Usunięcie znaku wykrzyknienia – połączone z wstawieniem myślnika, który w ostatecznej lekcji zamyka cały wers – pociągnęło za sobą likwidację tego nacechowania i uspokojenie wypowiedzi, pomyślanej

⁶⁸ Por. t e n ż e, *Sonety*, III (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 10.

⁶⁹ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 7.

⁷⁰ Por. t e n ż e, *Sonety*, III (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 10; t e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 7.

⁷¹ T e n ż e, *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 13, s. 8.

w rezultacie jako przemowa łagodna i jednostajna, pozbawiona nagłych zmian intonacji.

Poprawki w zakresie interpunkcji, które można zaobserwować na różnych etapach twórczości Wojtyły, nie tylko miały różną częstotliwość i charakter, lecz także służyły zróżnicowanym celom: o ile przywoływane już działania juvenilne miały chyba przede wszystkim wzmacniać ekspresję tekstu, o tyle zmiany obecne w późniejszych tekstach można odczytywać jako świadectwa namysłu nad semantyką poszczególnych wykładników przestankowania i ich funkcją w wyrażaniu czy podkreślaniu sensów utworu. Na przykład we fragmencie wypowiedzi Maryi, który w pierwodruku oraz we wszystkich edycjach wygląda tak:

[...] czekasz głębokiej chwili serca,
która się w każdym człowieku inaczej zaczyna
– a we mnie jest pełna matki –⁷²,

pierwotnie drugi wers zwieńczony był przecinkiem, a na początku trzeciego nie widniał oczywiście myślnik⁷³. Ostatecznie Wojtyła uznał najwyraźniej, że myślnik – znak dużo silniej delimitujący od przecinka i sygnalizujący relację różnicy, a nawet przeciwieństwa – lepiej oddaje wyjątkowość sytuacji Matki Chrystusa, Jej osobność na tle innych ludzi.

Obserwacje dotyczące pracy Wojtyły nad interpunkcją tekstów literackich pozwalają przypuszczać, że poeta rozumiał jej rolę i dostrzegał różną wartość poszczególnych znaków, a punktuacją operował w sposób celowy i stanowiła ona przedmiot jego namysłu. Zmiana właściwej mu praktyki przestankowania wpisuje się natomiast w swoistą rewolucję stylistyczną, jaką można zaobserwować w twórczości autora *Tryptyku rzymskiego*.

Drogę rozwoju koncepcji poezji i stylu artystycznego widać również w innych poprawkach o charakterze graficznym, dotyczących między innymi ortografii oraz – w nieco mniejszym stopniu – pisowni wielkich i małych liter. Oczywiście w manuskryptach Wojtyły zdarzają się takie osobliwości – związane przede wszystkim z pisownią łączną i rozdzielną przysłówków (na przykład „codzień”⁷⁴) i wyrażen przyimkowych (na przykład „zemchu”⁷⁵) – które stanowiły po prostu stałe właściwości jego grafii, wynikające zapewne

⁷² K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Matka*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 45.

⁷³ P o r. t e n ż e, *Matka*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 7a, s. 245 verso.

⁷⁴ T e n ż e, *Sonety*, IV (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 12; tenże, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 8

⁷⁵ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, 9.

z młodzieńczych przyzwyczajęń i niezależne od zmieniających się przepisów ortograficznych. W opublikowanych podobiznach fragmentów *Tryptyku rzymskiego* można zauważyć, że nawet pod koniec życia poeta ciągle jeszcze pisał na przykład „wdół”⁷⁶. Niektóre cechy pisowni służyły jednak Wojtyłowi również do celów stylizacyjnych. W juveniliach zmiany graficzne wpisują się na przykład we właściwe tym tekstom dążenie do archaizacji – stąd między innymi zastąpienie wcześniejszej formy „obiaty”⁷⁷ przez „objaty”⁷⁸ czy zamiana określenia „diamentowe”⁷⁹ na „dyamentowe”⁸⁰. Wczesne teksty pokazują również skłonność młodego poety do egzotyzacji, przejawiającej się między innymi w używaniu zapożyczenia w wersji obcej graficznie pomimo istnienia – a czasem i wcześniejszego wystąpienia w Wojtyłowym utworze – jego spolszczonego odpowiednika. Na przykład w pierwszej wersji sonetów przesłanej Mieczysławowi Kotlarczykowi pojawił się zapis „tabernakulum”⁸¹, który w autografie całego zbioru przeobraził się w „Tabernaculum”⁸². Co ciekawe, w dojrzałych utworach Wojtyły brak już podobnych zabiegów – przeciwnie, wydaje się, że w późniejszym okresie poeta dążył raczej do usuwania ze swych rękopisów osobliwości pisownianych niż do ich intensyfikowania.

Wrażliwość Wojtyły na słowo we wszystkich jego przejawach można zauważyć także w operowaniu wielkim i małymi literami. Rękopisy nie zawsze bywają w tej kwestii konsekwentne; trudno też jednoznacznie odczytać motywacje większości zmian, jakie wprowadzał poeta w tym zakresie⁸³, a tym samym – rozpoznać, czy Wojtyłowa praktyka wyróżniania poszczególnych elementów tekstu wielkimi literami podlegała ewolucji podobnej do innych wykładników jego postawy poetyckiej. Niewątpliwie autor *Tryptyku rzymskiego*

⁷⁶ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski* (faksymile), w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 194. Całość rękopisu *Tryptyku*... nadal nie jest, niestety, dostępna; pozostaje więc opierać się na fotokopiach jego wybranych stron, opublikowanych w pierwodruku (zob. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003) oraz w drugim tomie *Dzieł literackich i teatralnych*. Dane o wersji obecnej w manuskrypcie zawarte są również w aparacie krytycznym do tego ostatniego wydania, jednak nie uwzględnia ono odmian w zakresie grafii ani interpunkcji.

⁷⁷ Wojtyła, *Sonety*, II (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 8.

⁷⁸ Tenże, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 6.

⁷⁹ Tenże, *Sonety*, XI (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 26.

⁸⁰ Tenże, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 15.

⁸¹ Tenże, *Sonety*, III (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 10.

⁸² Tenże, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 7.

⁸³ Nieoczywistość nie dotyczy tych modyfikacji, które wynikały z potrzeby dostosowania pisowni do zmian struktury składniowej. Tego rodzaju przekształcenia – jako podyktowane względami poprawnościowymi – nie są tu przedmiotem mojej uwagi.

go dostrzegał jednak pragmatyczny potencjał wielkich liter. Zarówno w juveniliach, jak i w twórczości dojrzalej wielokrotnie zastępował małe litery wielkimi, akcentując przez to ważność desygnatu, do którego odsyła dane wyrażenie: „empirejski kres”⁸⁴ stał się pod jego piórem „Empiryjskim Kresem”⁸⁵, a „most dążeń”⁸⁶ w kolejnych redakcjach przybrał postać „mostu Dążeń”⁸⁷.

Wojtyła różnicował też stosowanie wielkich i małych liter w zależności od tego, w czyjej i do kogo skierowanej wypowiedzi pojawiały się rozpoczynające się od tych liter rzeczowniki i zaimki. Nie zawsze respektował jednak powszechne konwencje grzecznościowe, a niektóre jego odstępstwa od tradycji pisownianej i własnej regularności w tym zakresie są chyba również poetycko znaczące. Na przykład w drugiej części *Matki*, w wypowiedzi Jana adresowanej do Maryi, „ty” i „twój” pisane są najczęściej (choć nie zawsze) małą literą⁸⁸, co ma prawdopodobnie oddawać zwyczajność bohaterki poematu. Jej zanurzenie w codziennych ludzkich sprawach, tak mocno podkreślane w tekście. W kierunku takiego właśnie odczytania intencji autora prowadzą inne obecne w autografie poprawki – na przykład we fragmencie: „w tamtej miejscinie, gdzie ludzie znali nas razem, / mówiłeś do mnie «matko»”⁸⁹ forma wołacza, pierwotnie mająca postać „<M>atko”⁹⁰, została ostatecznie zapisana małą literą (to użycie metajęzykowe). Z kolei określeniu odnoszącym się do Jezusa – prezentowanego w poemacie jako Ktoś zdumiewający i tajemniczy – kierunek przekształceń pisowni był odwrotny: „<j>ednorodzonego” zastąpił „Jednorodzony”⁹¹.

Jak widać, główne tendencje obecne w autorskich przekształceniach tekstów literackich Wojtyły wpisują się w zasadniczy kierunek przemian jego idiosylu artystycznego – przemian tak dużych i znaczących, że utwory młodzieńcze oraz poematy i dramaty powstające od lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku właściwie można uznać za bloki tekstów o różnym autorstwie⁹². Najwyraźniejszą cezurę między dwoma etapami czy – mówiąc metonimicznie

⁸⁴ W o j t y ł a, *Sonety*, XI (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 26.

⁸⁵ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 15.

⁸⁶ T e n ż e, *Sonety*, II (faksymile), w: tenże, *Sonety. Magnificat*, s. 8.

⁸⁷ T e n ż e, *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 3a, s. 6.

⁸⁸ Zob. t e n ż e, *Matka*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 7a: 245 verso-246 recto.

⁸⁹ K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Matka*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 43.

⁹⁰ W o j t y ł a, *Matka*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 7a, s. 245 recto.

⁹¹ Tamże.

⁹² Ze wspomnień i komentarzy edytorskich wynika zresztą, że sam Wojtyła po latach nie rozpoznawał niektórych tekstów przechowywanych w Corpus Wojtylanum jako własnych.

– dwoma „Wojtyłami” – stanowi *Pieśń o Bogu ukrytym*. Przemiana ta dotyczy przede wszystkim koncepcji literatury, która – najogólniej mówiąc – ze środka ekspresji uczuć i narzędzia profetyzmu przeobraziła się w laboratorium myśli. W związku z tym utwory młodzieńcze charakteryzują: impresywność, emocjonalność i ekspresywność, teksty dojrzałe natomiast – medytacyjność, intelektualizm i dyskursywność. Odmienność każdego z okresów wyraża się również w zróżnicowaniu stylu tekstów. Utwory juvenilne obfitują w leksykę nacechowaną, w szczególności dawną, przestarzałą, rzadką i książkową, a także w autorskie neologizmy; Wojtyła wykorzystywał w nich też chętnie rozmaite figury dźwiękowe. Ze wszystkich tych elementów zrezygnował w dojrzałej twórczości na rzecz różnicowania czy cieniowania znaczeń leksemów, stosowania leksyki specjalistycznej, słotwórczych operacji tekstowych, które prowadzą do gier semantycznych dotyczących jednostek pochodnych, oraz poetyki przemilczeń⁹³.

Z obserwacji zaprezentowanych w niniejszym artykule wyłania się obraz Wojtyły jako autora bardzo uważnego, znającego zarówno możliwości polszczyzny, jak i mechanizmy budowania tekstu, oraz świadomie nimi operującego, a także zatroskanego o formę swych utworów. Wydaje się, że – mimo swoistej niefrasobliwości w traktowaniu rękopisów i skłonności do powierzania losów poszczególnych tekstów redaktorom – poecie bardzo zależało ich kształcie. Prawda, że zawsze surowo oceniał on swój dorobek, a przede wszystkim własne zaangażowanie w działalność literacką. Jak przekazuje Marek Skwarnicki, w trakcie rozmów o przygotowywanym wydaniu *Poezji i dramatów*⁹⁴ Papież upomniął się o umieszczenie we wstępie następującej wypowiedzi: „Poezja to wielka pani, której trzeba się całkowicie poświęcić: obawiam się, że nie byłem wobec niej zupełnie w porządku”⁹⁵. Zdanie to było potem wielokrotnie powtarzane i rozumiane jako swoista autokrytyka, wyraz przekonania Wojtyły o niewielkiej wartości własnego dorobku literackiego. Być może właśnie skromność poety i jego niska samoocena powodowały, że zdanie zaufanych czytelników i wydawców, a w skrajnych sytuacjach nawet redaktorów i kopistów, ważyło u niego często więcej niż własne, że zwykle nie kwestionował zmian naniesionych przez swoich edytorów i przyjaciół,

⁹³ Por. K o z ł o w s k a, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji*, s. 305-308. Lektura nowo publikowanych, wcześniej nie znanych tekstów Wojtyły nieco łagodzi wprawdzie ostrość tej cezury, pokazując, że pewne tendencje wyznaczające kształt jego dojrzałej poetyki były obecne (w różnym stopniu) w jego utworach już wcześniej, ale nowe dane filologiczne nie kwestionują samej dwudzielności tego dorobku literackiego ani nie zmieniają charakterystyki każdego z etapów.

⁹⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, oprac. M. Skwarnicki, J. Turowicz, J. Okoń, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979.

⁹⁵ M. S k w a r n i c k i, *Poetycka droga papieża Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła, Poezje, dramaty, szkice. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 8.

a dokonując korekty, poprawiał tylko oczywiste pomyłki; ogłód rękopisów poświadcza jednak wielką pracę, jaką wykonywał na etapie konstruowania tekstów.

Poza świadomością językową dotyczącą polszczyzny i jej poszczególnych elementów oraz praktyką twórczą autora lektura oryginałów tekstów literackich Wojtyły ujawnia też jego ogólniejszą postawę wobec słowa, charakterystyczną przede wszystkim dla dojrzałego etapu tej twórczości. Postawę tę nazwałabym medytacyjną; konstytuuje ją przekonanie, że słowa niosą treści, których niepodobna uchwycić jednorazowo, że prawdziwe ich zrozumienie wymaga zatrzymania uwagi i ponawianego, głębokiego namysłu, a także rozważania słów i powiązanych z nimi pojęć w rozmaitych kontekstach i w wielorakich relacjach do innych słów i pojęć. Przekonanie to zostało zwerbalizowane przez poetę w *Narodzinach wyznawców*:

Słowa [...] nie przelatują [...] w pośpiechu, jak w górach woda po kamieniach,
nie mijają w oczach jak drzewa –
trzeba się im przypatrywać długo, tak jak owadom przez szybę...⁹⁶.

Medytacyjny stosunek Wojtyły do słów wyraża się w jego utworach literackich na różne sposoby, na co niejednokrotnie już wskazywano⁹⁷. Do wykładników takiej strategii ujawniających się w ich ostatecznych wersjach należą między innymi stosowane przez Wojtyłę zabiegi różnicowania znaczeń leksemów, operacje słowotwórcze w tekście czy powtórzenia. Niewątpliwie taki właśnie model konstruowania tekstu, oparty na zasadach medytacji, stał się znakiem rozpoznawczym twórczości Wojtyły, jego własnym „głosem”, odrębnym od innych stylów poezjowania rysujących się w przestrzeni naszej dwudziestowiecznej literatury. O skłonności do zatrzymywania się nad

⁹⁶ W o j t y ł a – J a n P a w e ł I I, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 83.

⁹⁷ Zob. np. A. Z. Z m o r z a n k a, *Poezja znaczeń ukrytych. Uwagi o poetyce Karola Wojtyły*, „Akcent” 1988, nr 4(34), s. 66-72; W. P. S z y m a ņ s k i, *Z mroku korzeni. O poezji Karola Wojtyły*, Calvarianum, Kraków 1989; A. P r z y b y ł s k a, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Arcana, Kraków 2002; M. B e r n a c k i, „Forma bardziej pojemna” w twórczości poetyckiej i nauczaniu duszpasterskim Karola Wojtyły – Jana Pawła II, w: *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, J. Machniak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2006, s. 83-97; Z. Z a r ę b i a n k a, *Medytacja znaczeń. O specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Gładzowski, W. Sadowski, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006, s. 251-256; t a ż, *Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w polskiej poezji XX wieku*, w: *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaż, Kraków 2018, s. 29-44; por. T. D o b r z y ņ s k a, *Medytacja: gatunek mowy i jego realizacje tekstowe*, w: *Medytacja: postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, s. 127-129.

słowa świadczą także bruliony utworów Wojtyły, dokumentujące zarówno charakterystyczne dla niego powracanie do tych samych leksemów i wyrażeń, które pojawiają się – niekiedy w różnych połączeniach – na kolejnych etapach pracy nad tekstem, jak i właściwe mu dążenie do coraz głębszego wniknięcia w semantyczne, pragmatyczne, stylistyczne i funkcjonalne niuanse poszczególnych elementów języka i wypowiedzi, a ostatecznie – do znalezienia odpowiednich środków wyrazu.

Zaprezentowana powyżej postawa Wojtyły zakorzeniona jest w jego koncepcji języka, który w ujęciu poety-papieża stanowi podstawowy sposób obcowania z Bogiem i ludźmi. Językowi i posługiwaniu się nim, czyli mowie⁹⁸, przysługuje w tej wizji przede wszystkim funkcja kulturo- i wspólnototwórcza – jak czytamy w *Wigilii wielkanocnej 1966*, która przynosi swoisty wykład Wojtyłowej filozofii i filogenezy mowy, słowo jest „spojeniem dusz”⁹⁹. Ta jednocząca moc słowa wynika przede wszystkim z jego pochodzenia – to wprawdzie człowiek nadaje słowom znaczenie „umysłem”, a także „sercem”, ale tego rodzaju ludzkie działanie dokonuje się pod wpływem „natchnienia”. Leksem „natchnienie” stanowi ważny sygnał wskazujący na zewnętrzną, transcendentną wobec człowieka inspirację semantyki, na to, że sensy słów, do których w swoim przekonaniu człowiek „dochodzi”, zostały im w istocie nadane – a ludziom zadane do odkrycia i rozwinięcia – przez Pierwszego Mówiącego. Dlatego też początki języka charakteryzowały się niepowtarzalną „jednością natchnień i znaczeń”¹⁰⁰, ścisłym przyłgnięciem słowa do oznaczanej przezeń rzeczy. W słowach pozostał czytelny, choć zacierający się z biegiem czasu ślad tej jedności, wzbogacany jeszcze o zapisy późniejszych doświadczeń, które język gromadzi, utrwała i przekazuje, wprowadzając tym samym kolejne pokolenia mówiących w relacje z innymi oraz w relację z Kimś całkowicie Innym. Takie spojrzenie na istotę refleksji semantycznej pociąga za sobą swoisty szacunek dla słów i zakorzenione w nim przekonanie, że należy nie tylko poznawać znaczenia, ale i pozwolić się prowadzić obecnym w nich nadal prawdą: „I wciąż i wciąż pod słów powierzchnią czuć dno, by na nim oprzeć stopę”¹⁰¹.

Sakralny charakter słowa dodatkowo ugruntowuje jeszcze Wcielenie, które w optyce Wojtyły wiąże się między innymi ze zmianą sytuacji komunikacyjnej człowieka. Przez przyjście Chrystusa Bóg objawia bowiem swoją

⁹⁸ Warto dodać, że w utworach Wojtyły brak wyraźnego rozróżnienia kompetencji językowej i jej realizacji. Świadczy o tym choćby sposób używania rzeczownika „mowa”, który służy poecie do sygnalizowania zjawisk z obu sfer.

⁹⁹ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 137.

¹⁰⁰ Tamże, s. 139.

¹⁰¹ T e n ż e, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 83.

mowę i własną perspektywę oglądu świata, odmienne od ludzkich, a zarazem wchodzi w relację nadawczo–odbiorczą z człowiekiem i przemawia prostym, zrozumiałym dla niego językiem:

[...] stało się jawne, że Bóg nie mieszka w spojeniach świata, w zawiłościach
ludzkiego losu,
lecz przemawia własnym językiem, mową najprostszej szczerości.

Przeniknęła szczerość Boga poprzez spojenia świata: (oto mowa nie
złożona z dociekań, nie mowa poszukiwań, lecz odnalezień).
Ktoś stanął i mówił. Słowa były ludzkie, słowiańskie.
Świat był w nich ważny i nieważny. Śmierć surowa i obiecująca¹⁰².

Studiowanie dziejów języka i znaczeń poszczególnych jego elementów to zatem dla Wojtyły odkrywanie Boskiego pochodzenia i posłannictwa człowieka, tropienie śladów obecności Pierwszego Mówiącego, a praca nad słowem, rozumiana jako poszukiwanie możliwie najdoskonalszych form wyrazu, staje się swego rodzaju ćwiczeniem duchowym – medytacją nad tajemnicami Boga, człowieka i świata.

O tym, że stosunek Wojtyły do słowa – także do słowa własnej poezji – znajduje fundament w jego przekonaniu o sakralnym wymiarze języka i mowy, świadczą między innymi dopiski metatekstowe, którymi często opatrywał on swoje rękopisy. Z formalnego punktu widzenia dopiski te mają różny charakter: czasem są to proste symbole skomponowane z liter (na przykład J+M, czyli „Jezus i Maryja”, albo grecka litera „rho” wpisana w greckie „X”, czyli „ch”, przywołująca greckie imię Chrystusa – Christós) lub akronimy (na przykład Amdg – „Ad maiorem Dei gloriam”), czasem – fragmenty modlitw, jak wyimek *Traktatu o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*¹⁰³ św. Ludwika Marii de Montfort:

Totus Tuus ego sum
et omnia mea Tua sunt
Accipio Te in mea omnia
Praebe mihi Cor Tuum Maria¹⁰⁴

czy inna tradycyjna modlitwa maryjna:

¹⁰² T e n z e, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 137.

¹⁰³ Zob. L.M. G r i g n i o n d e M o n t f o r t, *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. H. Brownsfordowa, red. M. Broniarek, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2017.

¹⁰⁴ W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AKKWD 10, s. 1-4.

Maria Mater gratiae
Mater Misericordiae
Tu nos ab hoste protege
et mortis hora suscipe
Jesu Tibi sit gloria
qui natus es de Virgine
cum Patre et cum Spiritu
in sempiterna saecula¹⁰⁵,

które widnieją na kartach rękopisu *Wigilii wielkanocnej 1966*. Niezależnie od różnorodności form wszystkie te wypowiedzi – umieszczane na górze każdej strony autografu – pozwalają przypuszczać, że Wojtyła wiązał jakoś swoją twórczość z praktyką modlitewną, polegającą być może na medytacyjnym rozważaniu określonych formuł. Słowa własnej poezji – zarówno te ostatecznie akceptowane, jak też te poprawiane, usuwane czy dopisywane – splatają się w jego autografach z imionami Jezusa i Maryi, z wezwaniami oraz z tradycyjnymi słowami modlitw.

Przekonanie o powiązaniu ludzkiego słowa ze Słowem-Logosem to jeden z ważnych wątków myślenia Wojtyły. Dla prezentowanych rozważań istotne jest to, że nie pozostawało dla niego tylko teoretycznym konstruktem, ale stanowiło realny fundament jego żywego zainteresowania słowem oraz wszelkich, tak przecież licznych i różnorodnych działań związanych z językiem i komunikacją: pisanie własnych utworów, studiów filologicznych, deklamacji, występów teatralnych, wygłaszania homilii i kazań, przygotowywania wykładów, dokumentów, artykułów, zapisków i listów. Tak właśnie – jako podążanie za Słowem – Wojtyła interpretował swoją fascynację językiem w autobiograficznej książce *Dar i Tajemnica*: „Słowo [...] żyje naprzód w dziejach człowieka, jest jakimś podstawowym wymiarem jego życia duchowego. Jest wreszcie ukierunkowaniem na niezgłębianą tajemnicę Boga samego. Odkrywając słowo poprzez studia literackie czy językowe, nie mogłem nie przybliżyć się do tajemnicy Słowa – tego Słowa, o którym mówimy codziennie w modlitwie Anioł Pański: «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas»”¹⁰⁶.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bernacki, Marek. “‘Forma bardziej pojemna’ w twórczości poetyckiej i nauczaniu duszpasterskim Karola Wojtyły – Jana Pawła II.” In *Przestrzeń słowa: Twórczość*

¹⁰⁵ Tamże, s. 5-12.

¹⁰⁶ J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 10n.

- literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Edited by Zofia Zarębianka and Jan Machniak. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2006.
- de Biasi, Pierre-Marc. *Genetyka tekstów*. Translated by Filip Kwiatek and Maria Prusak. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2015.
- Bryła, Władysław. "Polszczyzna Jana Pawła II w oczach językoznawców – polonistów." In *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa*. Edited by Mirosława Ołdakowska-Kuflowa and Wojciech Kaczmarek. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Dobrzyńska, Teresa. "Medytacja: Gatunek mowy i jego realizacje tekstowe." In *Medytacja: Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*. Edited by Teresa Kostkiewiczowa and Magdalena Saganiak. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2010.
- Doroszewski, Witold, ed. *Słownik języka polskiego*. <http://doroszewski.pwn.pl/>.
- Grignon de Montfort, Ludwik Maria. *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. Edited by Magdalena Broniarek. Translated by Helena Brownsfordowa. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2017.
- Jan Paweł II. *Dar i Tajemnica: W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 1996.
- . *Tryptyk rzymski: Medytacje*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2003.
- Kozłowska, Anna. "Obraz drzewa w twórczości literackiej Karola Wojtyły." In *Język pisarzy: problemy słownictwa*. Edited by Tomasz Korpysz and Anna Kozłowska. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2011.
- . *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji: O stylu artystycznym Karola Wojtyły*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2013.
- . "Refleksja o języku w twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II." In *Promieniowanie świętości: Jan Paweł II a literatura*. Edited by Krzysztof Dybciak and Stanisław Pażucha. Kraków: Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana, 2011.
- . "Siostra – brulionowy tekst Karola Wojtyły." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, no. 1 (2019): 207–17.
- Ołdakowska-Kuflowa, Mirosława. "[...] słowa Ciebie wynoszą z ukrycia: Motyw słowa w literackiej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II." In *Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*. Edited by Stanisław Mikołajczak and Marta Wrześniewska-Pietrzak. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2011.
- Przybylska, Agata. *Samotność możliwa w człowieku: Mistyczny aspekt "Poezji i dramatów" Karola Wojtyły*. Kraków: Arcana, 2002.
- Skwarnicki, Marek. "Poetycka droga papieża Wojtyły." In *Karol Wojtyła, Poezje, dramaty, szkice. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- Szymański, Wiesław Paweł. *Z mroku korzeni: O poezji Karola Wojtyły*. Kraków: Calvarianum, 1989.
- Wojtyła, Karol. *Kościół*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 6a.

- . *Matka*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 7a.
- . *Narodziny wyznawców*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 8.
- . *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 13.
- . *Poezje i dramaty*. Edited by Marek Skwarnicki, Jerzy Turowicz, and Jan Okoń. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.
- . *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 3a.
- . *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska)*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference numbers AKKWD 3b, AKKWD 3c.
- . *Siostra*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 14.
- . “Sonety.” In Wojtyła, *Sonety. Magnificat*. Edited by Stanisław Dziedzic. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995.
- . *Wigilia wielkanocna 1966*. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Reference number AKKWD 10.
- Wojtyła, Karol – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II and Wydawnictwo Znak, 2019.
- . “Kościół.” In Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II and Wydawnictwo Znak, 2020.
- . “Matka.” In Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II and Wydawnictwo Znak, 2020.
- . “Narodziny wyznawców.” In Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II and Wydawnictwo Znak, 2020.
- . “Wigilia wielkanocna 1966.” In Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II and Wydawnictwo Znak, 2020.
- Zarębianka, Zofia. “Medytacja znaczeń: O specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły.” In *Karol Wojtyła – poeta*. Edited by Jacek Głazewski and Witold Sadowski. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2006.
- . “Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w polskiej poezji XX wieku.” In *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.
- Zmorzanka, Anna Zofia. “Poezja znaczeń ukrytych: Uwagi o poetyce Karola Wojtyły.” *Akcent*, no. 4 (34) (1988): 66–72.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna KOZŁOWSKA – *Stosunek Karola Wojtyły do słowa (i Słowa) w świetle danych filologicznych*

DOI 10.12887/34-2021-2-134-21

Artykuł prezentuje ogólne wnioski wynikające z lektury rękopisów tekstów literackich Karola Wojtyły. Szczegółowa analiza autografów (odmian tekstu, skreśleń i innych poprawek) poświadcza dużą świadomość językową Wojtyły jako użytkownika polszczyzny. Studia nad rękopisami Wojtyły pozwalają też odkryć kilka istotnych cech jego idiolektu, jak również jego stosunku do języka, mowy i własnej praktyki pisarskiej, traktowanej przez poetę jako medytacja Logosu.

Słowa kluczowe: twórczość literacka Karola Wojtyły, bruliony, emendacje, odmiany tekstu, stosunek do słowa, medytacja

Kontakt: Katedra Badań nad Językiem Autorów, Instytut Językoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

E-mail: a.kozlowska@uksw.edu.pl

Tel. 22 561 89 63, wewn. 363

<https://wnh.uksw.edu.pl>

Anna KOZŁOWSKA, *Karol Wojtyła's Attitude to the Word (and the Logos), as seen from the Philological Perspective*

DOI 10.12887/34-2021-2-134-21

The paper comprises results of the author's scholarly scrutiny of Karol Wojtyła's selected manuscripts of his literary output. A detailed analysis of rough copies (in particular, elements such as text versions, the crossings out and other emendations he made) has confirmed Wojtyła's high linguistic consciousness as a user of the Polish language. By reading Wojtyła's manuscripts, one can also discover significant marks of his idiolect, as well as reconstruct his attitude to language, speech, and his own literary practice, which he considered in terms of a meditation of the Logos.

Keywords: Karol Wojtyła's literary works, rough copies, emendations, varieties of the text, attitude towards the language, meditation

Contact: Katedra Badań nad Językiem Autorów, Instytut Językoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland

E-mail: a.kozlowska@uksw.edu.pl

Phone: +48 22 5618963, extension 363

<https://wnh.uksw.edu.pl>

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

Stefan SAWICKI

DLACZEGO NORWID?

Nawet jeśli się przyjmie – za współczesną psychosocjologią – możliwość nie tylko modyfikacji, lecz i zmiany tożsamości określonej społecznością pod wpływem zmian zewnętrznych, to równocześnie nic nie uwalnia od moralnego obowiązku obrony tej tożsamości pierwszej (względnie jej elementów), jeśli się ją uzna za własną, słuszną aksjologicznie i godną kontynuowania.

Tytułowe pytanie „dlaczego?” trzeba uzupełnić kolejnym: „dla kogo?”. W odniesieniu do tego tekstu odpowiedź na drugie pytanie jest ograniczająca: dla nas, Polaków, żyjących od przeszło tysiąca lat po obu brzegach Wisły, którzy na początku dwudziestego pierwszego wieku znaleźli się w obrębie wspólnoty narodów, zjednoczonych prawnie jako Unia Europejska. Odpowiedź na pytanie pierwsze, cel tego szkicu, wymaga namysłu i dłuższego uzasadnienia.

Europa, o której myśleliśmy jeszcze niedawno, w czasie PRL-u, jako o ziemi obiecanej, po zniknięciu żelaznej kurtyny i zniszczeniu muru berlińskiego odsłoniła inne oblicze. Rozwijająca się od czasu rewolucji francuskiej jednostronna racjonalizacja myślenia wyznaczyła mu granice w postaci tak zwanego naukowego poglądu na świat. Kwestionował on wartość oraz potrzebę religii i wzywał do realizacji wynikających z tego postulatów w praktyce społecznej. W tej Miłoszowej „ziemi Ulro” stopniowo następowała dechrystianizacja zachodniej Europy, tak że obecnie mówi się nawet o Europie postchrześcijańskiej¹, a wiek dwudziesty pierwszy określa się jako „epokę świecką” – w odniesieniu do całej cywilizacji zachodniej². Na naszych oczach wcielany jest nowy, odchodzący od tradycji, a także od zamierzeń ojców Unii Europejskiej, projekt kulturowy. Cechują go: rodząca skrajny liberalizm gloryfikacja wolności, materialistyczna koncepcja człowieka, „europejskość” zacierająca różnice narodowe, świeckość w przestrzeni społecznej.

Czy Polacy zdołają w tej sytuacji – pozostając w Unii Europejskiej – ocalić swoją tożsamość, która kształtowała się przez stulecia i która pozwoliła im przetrwać jako naród w czasach wielkiej niewoli oraz w dwóch krótszych okresach jej powrotu w wiek dwudziestym? Oba wymienione w tym pytaniu pojęcia, zwłaszcza z bliższymi dookreśleniami (tożsamość narodowa, naród polski), mają charakter typologiczny i dynamiczny. Tożsamość, rozumiana

¹ Zob. np. W. R o s z k o w s k i, *Polska w postchrześcijańskiej Europie*, w: *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, red. T. Adamczyk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, s. 383-408.

² Zob. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.

tu jako zespół cech wyróżniających pewną grupę społeczną lub narodową i dających jej członkom poczucie wspólnotowości³, nie wymaga identyczności jakościowej i ilościowej wszystkich cech. Naród jako wspólnota podlega zmienności historycznej, którą przewyższa jednak pamięć o przeszłości. Chcąc w tej sytuacji, mając świadomość złożoności zagadnienia⁴, na potrzeby tego artykułu zarysować „błyskawicznie” jakość tożsamości Polaków, najbezpieczniej będzie wskazać – w perspektywie następczej – na kilka jej cech najczęściej się pojawiających w dotychczasowych diagnozach.

Polska tożsamość narodowa kształtowała się powoli. W pierwszej połowie dziesiątego wieku, gdy w rozległym dorzeczu Wisły powstawało państwo Piastów, wnieśli do niej Polanie postawę waleczności i męstwa widoczną w ich dążeniu do niepodległości. Wolność stała się wartością fundacyjną tożsamości Polaków⁵. Chrzest Polski w roku 966 wprowadził młode państwo w krąg chrześcijańskiej kultury Zachodu. Nowy religijny obraz świata zaczął zmieniać lub uszlachetniać dotychczasowe przekonania i obyczaje. Dekalog stał się drogowskazem moralnym. Ewangelia i filozofia chrześcijańska wskazywały na prawdę, która „wyzwała” (por. J 8,32) w poznawaniu siebie i świata. Dawne mieszkowało się w nowe, które prócz zachodniego miewało również orientalne oblicze, zwłaszcza w odniesieniu do kultury materialnej.

Później na tożsamość Polaków oddziaływały ustalenia oraz opinie obcych historyków i geografów. Począwszy od Herodota i Ptolemeusza mieszkańców ziem na północ od Morza Czarnego nazywano Sarmatami: gwałtownymi (łac. ferocissimi), groźnymi (łac. truces), twardymi (łac. duri), także zimnymi Sarmatami (łac. gelidi Sarmatae). Twardy aspekt tych określeń niektórzy, pisząc o zaliczanych do Sarmatów Polakach, interpretowali negatywnie. Polacy jednak „twardość” byli skłonni rozumieć pozytywnie: jako odwagę, śmiałość, prostotę, i cnoty te przypisywali sobie. W Sarmatach bowiem zaczęli widzieć swych przodków, zwłaszcza od czasu Jana Długosza, który utożsamiał Polaków z Sarmatami („Sarmatae sive Poloni” – „Sarmaci, czyli Polacy”⁶). W konsekwencji nie odróżniali historii od legend⁷.

³ Nawiązuję do rozumienia terminu „tożsamość społeczna” w książce Bogdana Wojciszke (por. B. W o j c i s z k e, *Psychologia społeczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 545).

⁴ Wielostronnie ukazuje tę złożoność książka: A. B a t o r y, E. B r y g o ł a, P. O l e ś, *Odsłony tożsamości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016.

⁵ Por. A. N o w a k, *Dzieje Polski*, t. 1, *Do 1202. Skąd nasz ród*, Biały Kruk, Kraków 2014, s. 13-59.

⁶ Cyt. za: N o w a k, dz. cyt., s. 56.

⁷ Zob. J. M a ś l a n k a, *Literatura a dzieje bajeczne*, PWN, Warszawa 1990 (zob. zwł. rozdz. „Pod znakiem sarmatyzmu”, s. 23-69).

Te rodzime i obce tradycje kształtowały w ciągu kilku wieków tworzącego się państwa Piastów i Jagiellonów to, co określamy jako tożsamość ówczesnego polskiego narodu. Przejawiała się ona w różnych dziedzinach życia, wiążąc się głównie z dominującą warstwą społeczną – szlachtą. Wskazane wyżej wartości, przyswojone, patronowały stylowi ziemiańsko-obywatelskiego życia, wolność wyznaczała republikańskie cechy ustroju, liczne wojny świadczyły, że waleczność i męstwo Polaków to nie tylko postulaty, żarliwość religijna miała zarówno ludowe, jak i cenne artystycznie przejawy. Wytworzyła się formacja kulturowa nazywana z czasem oficjalnie sarmatyzmem, która zarysowała się wyraźnie w końcu szesnastego wieku, a w wieku siedemnastym osiągnęła dojrzałość⁸. Miała ona wyraziste, a nawet imponujące w pewnych dziedzinach osiągnięcia, ale również znamiona degeneracji, zwłaszcza w schyłkowym okresie.

Napotkały one na sprzeciw w czasach Stanisława Augusta. Ówczesne oświeceniowe elity, zapatrzone we wzory francuskie, razila „rodzimość” sarmatyzmu, zarówno w zakresie obyczaju, jak i języka. Frak i peruka zaczęły wypierać kontusz i wąsy⁹. Cnotę męstwa podważała moda na uczucia delikatne. Odwagę usiłowała zastąpić dyplomacja. Dystansowano się od ludowej religijności, w której szczególnie silny był kult maryjny. Wskazywano na brak krytycyzmu w badaniach naukowych, zwłaszcza historycznych. Modernizowano tradycyjne szkolnictwo. Tylko najbardziej przenikliwi zwolennicy postępu zdawali sobie sprawę, że wiele z tego, czemu się przeciwstawiają, może być przerostem, przejawem lub mylnie wyprowadzanymi konsekwencjami, że głębiej odczytywana rzeczywistość sarmacka ujawnia rzeczywiste, zwłaszcza moralne, tożsamościowe wartości.

Wartości te dostrzegł romantyzm, szczególnie po powstaniu listopadowym. Sarmatyzm, choć niezbyt często przywoływany po imieniu, stawał się w sytuacji utraty niepodległości aksjologicznym depozytem, o którym pamięć pozwalała zachować Polakom narodową tożsamość. Dawna kultura szlachecka, przypominana i idealizowana w literaturze, stawiała się pozytywnym wzorem ustroju państwa, który nie przestawał być aktualny, oraz ogólnospołecznego ładu. Aktualność sarmatyzmu wspomagały idee i hasła romantyzmu preferujące rodzimość, wolność, indywidualność, doświadczenia emocjonalne; w ich świetle to, co w wieku osiemnastym uznawano w sar-

⁸ Zob. T. U l e w i c z, *Sarmacja, studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, Collegium Columbinum, Kraków 2006; A. N o w i c k a - S t r u s k a, hasło „Sarmatyzm”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. M. Abramowicz, E. Gigilewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, kol. 1118-1122. Najważniejsze problemy związane z sarmatyzmem mają odrębne hasła w *Słowniku sarmatyzmu* (zob. *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, red. A. Borowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001).

⁹ Zob. W. W o ź n o w s k i, *Literacki spór o tradycje w czasach Stanisława Augusta* (Z dziejów motywu wąsów, kontusza i fraka), „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie” 1971, nr 21, s. 27-41.

matyzmie za wady, zaczęło być atrakcyjne. Fantazja szlachecka była bliska romantycznemu entuzjazmowi. Adam Mickiewicz i Juliusz Słowacki chętnie sięgali do tematów i problemów związanych z „sarmackim” czynem zbrojnym – konfederacją barską. Ale dla romantyków sarmatyzm nie był tylko aktualizowaną przeszłością, był on również prefiguracją przyszłości. W skrajnych koncepcjach romantycznej historiozofii „przegrana” sarmackiej Polski stawała się „wygraną” dla przyszłości Europy i świata. Wskazywała na zwycięski dla sarmatyzmu finał dziejowych zmagania swobodnego ducha z ograniczającą materią. To stanowiło istotę zapoczątkowanego już w wieku siedemnastym polskiego mesjanizmu, który odnajdujemy głównie, choć nie jedynie, w twórczości trzech wieszczów¹⁰.

Inny był Norwid. Internetowy *Słownik języka Norwida* odnotowuje tylko dwa użycia słowa „Sarmaci”¹¹. Wzmianka o Sarmatach znajduje się w *Albumie Orbis II* i jest dopowiedzeniem „u Sarmatów zwłaszcza”¹² do rysunkowego objaśnienia wyrazu pochodzenia grecko-łacińskiego „digitale”¹³. Ponadto w liście do Leonarda Rettla z roku 1882 wspomina Norwid polemicznie o twierdzeniu Juliana Klaczki, „że Polacy nigdy ani sztuki, ani artystów mieć nie mogą – że sztuka jest zgubą dla Sarmatów i że oni nie będą nic w niej zyskiwać”¹⁴. Używając zamiennie nazw „Polacy” i „Sarmaci”, nawiązał tu poeta do artykułu Juliana Klaczki *Sztuka polska*, ogłoszonego w roku 1857 w paryskich „Wiadomościach Polskich”¹⁵, któremu się przeciwstawił rok później w broszurze *O sztuce (dla Polaków)*¹⁶, gdzie silnie podkreślał rodzimą, a więc sarmacką, oryginalność oraz potrzebę sztuki narodowej. Jej istotę i wartość łączył z „podnoszeniem l u d o w e g o d o L u d z k o ś c i”¹⁷, a jej naj-

¹⁰ Problemowi odrodzenia sarmatyzmu w okresie romantyzmu cenne studium poświęcił Andrzej Waśko (zob. A. W a ś k o, *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*, Arcana, Kraków 1995).

¹¹ Zob. J. P u z y n i n a, T. K o r p y s z, *Internetowy słownik języka Norwida*, <https://www.sownikjezykanorwida.uw.edu.pl/index.php#>.

¹² C. N o r w i d, *Album Orbis w szkicu*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 11, *Aneksy*, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1976, s. 429.

¹³ Słowo to jako „rękawica” rozpoznał Piotr Chlebowski w *Albumie Orbis* przygotowanym do wydania w ramach *Dzieł wszystkich* Norwida.

¹⁴ C. N o r w i d, List do Leonarda Rettla [Paryż, luty-marzec 1882], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 10, *Listy*, cz. 3, PIW, Warszawa 1971, s. 168.

¹⁵ Tekst *Sztuka polska* ukazał się w numerach: 21 (z 23 maja), 23 (z 6 czerwca) i 41 (z 10 października). Zob. J. K l a c z k o, *Sztuka polska*, oprac. K. Kuczyńska, w: *Polemika krytycznoliteracka w Polsce*, red. S. Panek, t. 2, *Dwa głosy o sztuce: Klaczko i Norwid*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2009, s. 37-88.

¹⁶ Zob. C. N o r w i d, *O sztuce (dla Polaków)*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 334-351.

¹⁷ T e n ż e, *Promethidion. Epilog*, V, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, *Poematy*, PIW, Warszawa 1971, s. 464.

większe osiągnięcie widział w twórczości Szopena. Marzył, aby „zaśpiew na sztukę narodową”¹⁸, emanujący z muzy Fryderyka, ogarnął wszystkie dziedziny społecznego życia. Równocześnie dostrzegał braki i zaniedbania w zakresie kultury artystycznej. Raził go zwłaszcza poziom w Polsce tak zwanej sztuki stosowanej. Obszerny fragment pierwszego dialogu *Promethidiona*¹⁹ poświęcił miażdżącej krytyce braku wrażliwości artystycznej w życiu szlachty na wsi. Nietrudno się w niej dopatrzyć ironii wobec realiów sarmatyzmu. Norwid był krytyczny w stosunku do stylu szlacheckiego życia nie tylko w odniesieniu do tego, co dotyczy sztuki. Krytykował poziom intelektualny przeciętnego szlachcica, skłonność do życia ponad stan, hierarchiczne obyczaje związane z rodziną, swoistą sakralizację szlacheckiej wolności. Oburzały go kary cielesne, zarówno jako „bat na obywatela”²⁰, jak i metoda wychowawcza. Dawał temu wyraz w poezji i prozie, a zwłaszcza w twórczości plastycznej, w bardzo obfitej rysunkowej i graficznej karykaturze. Norwid nie odnosił się *expressis verbis* do kultury sarmackiej, mówił raczej o życiu szlacheckim, ale mówiąc o nim, ustosunkowywał się pośrednio do problematyki związanej z sarmatyzmem, która odżyła w romantyzmie. W pewnej mierze był bliski ocenie sarmatyzmu przez ludzi Oświecenia, zwłaszcza w odniesieniu do społecznych i obyczajowych aspektów kultury sarmackiej²¹. Ale jak w sztuce cenił to, co z ludowych tradycji wyrastając, ludowe przerastało w narodowe i ogólnoludzkie, tak w zakresie stylu życia starał się poprzez cechy sarmackie dostrzec wartości narodowe i ogólnoludzkie, z których sarmackość wyrastała, ale do których często nie dorastała. Wartości tych jednak nie łączył, jak romantycy, z projektami powrotu do szlacheckiej sarmackiej przeszłości ani z mesjanistycznymi projektami na przyszłość. Kulturowo znajdował się już Norwid w kręgu rodzącej się polskiej inteligencji i w tej nowej perspektywie widział w sarmatyzmie nadal aktualne elementy polskiej tożsamości.

Bliskie mu były szlacheckie ideały demokratyczne i republikańskie, które głębiej zrozumiał w czasie swego pobytu w latach 1852-1854 w Ameryce. W jednym z nekrologów²² nazwano go „twardym republikaninem”, a „twardość” tę można interpretować jako zasadniczość, lecz i realizm w praktyce społecznej. Nawiązywał Norwid do zachodnich tradycji rycerskich²³, z tym

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. t e n ż e, *Promethidion. Bogumił*, w. 230-236, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 441.

²⁰ T e n ż e, List do Karola Ruprechta [Paryż, październik? 1867], t. 9, s. 314.

²¹ Tym się tłumaczy znana krytyczna opinia Norwida o „narodowości” *Pana Tadeusza*.

²² Nekrolog ten ukazał się w wydawanym we Lwowie „Dzienniku Dla Wszystkich” (1883, nr 19, s. 1n.).

²³ Zob. Z. D a m b e k, *Cyprian Norwid a tradycje szlacheckie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012 (por. zwł. cz. 3, s. 149-209).

że „rycerskość” rozumiał w duchu znanego ewangelicznego paradoksu: „Nie człowiek dziś już kuty dla oręża; / Oręż – dla człowieka”²⁴.

Nie skuteczne narzędzie ma wyznaczać działalność człowieka, lecz odwrotnie: człowiek powinien się posługiwać narzędziem dla dobrego ludzkiego celu. W ostateczności tym narzędziem może być siła fizyczna, choćby i miecz, ale tylko w ostateczności i zawsze w walce sprawiedliwej. Przede wszystkim jednak zwyciężać trzeba siłą umysłu („p o t e m c z o ł a”²⁵), postawy moralnej, talentu, odwagi. Postaci ewokowane i wyróżniane w poezji Norwida to ludzie, którzy mieli odwagę działać w imię dobra „pod prąd”, przekraczać „ustalone”. To wielcy artyści, myśliciele, odkrywcy, wodzowie, święci. A wśród nich szczególnie bliscy byli poecie ci, którzy występowali w obronie słabszych, lub tacy, których wyniszczała uparta – często bez uznania u swoich – służba ludzkim wartościom znaczonej słowami: „prawda”, „wolność”, „sprawiedliwość”.

W całej swej twórczości Norwid weryfikował aksjologicznie – jakby w duchu znanej diagnozy Mickiewicza („Nasz naród jak lawa...”²⁶) – polską tradycję tożsamościową o rodowodzie sarmackim. Starał się ocalić w niej to wszystko, co było zgodne ze wspomnianymi ogólnoludzkimi wartościami i z ewangelicznym chrześcijaństwem.

Po Norwidzie, a raczej po powstaniu styczniowym, sarmatyzm nie był już siłą bezpośrednio kształtującą polską rzeczywistość, ale nie przestawał na nią oddziaływać, nie przestawał być widoczny. „Krzepił serca” swą obecnością w sztuce, pobudzał do sporu historyków i politologów, stał się, paradoksalnie, szansą dla modernistycznej literatury – zarówno jako przedmiot ironii, jak i inspiracja dla preferowanej przez nią inności. Nie znikają też pewne elementy sarmatyzmu ze świadomości Polaków. Trwają w mniej lub bardziej jawnej postaci w ich zachowaniach do dziś. Co więcej – pamięć o nich silniej powraca wówczas, gdy powstają okoliczności grożące utratą niepodległości lub tożsamości narodowej. Myśl tę nasuwa badawcze zainteresowanie sarmatyzmem w czasach PRL-u²⁷, a także próby uobecnienia wartości sarmackich dzisiaj, gdy zaczynamy odczuwać różne zniewolenia wynikające z presji jednostronnie pojmowanej wolności, określane jako polityczna poprawność. Pojawienie się

²⁴ C. N o r w i d, *Na zapytanie: Czemu w konfederatce? Odpowiedź*, w. 3-4, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 369.

²⁵ T e n ż e, *Praca*, w. 12, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 387.

²⁶ A. M i c k i e w i c z, *Dziadów część trzecia*, akt I, scena 7, w. 227-230, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 210.

²⁷ Świadczą o nim prace Tadeusza Mańkowskiego, Tadeusza Ulewicza, Stanisława Cynarskiego, Janusza Pelca, Janusza Maciejewskiego, Janusza Tazbira, a jednym z przejawów tego zainteresowania była sesja naukowa zorganizowana w roku 1973 przez Instytut Badań Literackich; prezentowane na niej referaty ukazały się w książce: *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, red. Z. Stefanowska, PIW, Warszawa 1976.

czasopism „Frona” i „Arcana” nazwano „sarmacką rekonkwistą”²⁸. Sarmatyzm, przekształcony przez historię i współczesną mentalność, a więc inny niż dawniej, przekroczywszy z czasem dzięki „osmozie kulturowej” ograniczenie do jednej tylko warstwy narodu, ciągle daje znać o sobie. Świadczy o tym poświęcony problematyce sarmatyzmu cały zeszyt pierwszy „Tekstów Drugich” z roku 2015. Zawarte w nim artykuły wskazują na żywą obecność sarmatyzmu w różnego typu pracach historycznych, z których niektóre wkraczają nawet na teren fantastyki naukowej. Ukazują aktualność sarmatyzmu w kulturze, życiu społecznym i polityce; jeden z autorów – Przemysław Czapliński – ruch „Solidarność” nazywa „sarmackim uwłaszczeniem mas”²⁹. Ujawniają wreszcie różne oceny cech charakterystycznych dla kultury sarmackiej: od negacji do wybiórczej akceptacji, a nawet takiej akceptacji, która zachęca do społecznego sprzeciwu w obronie wartości istotnych dla polskiej tożsamości.

Kończąc ten długi, pobieżny, ale konieczny jako układ odniesienia dla głównego wywodu, ekskurs, powracamy do poprzedzających go pytań. Powtórzmy je: Czy Polacy zdołają – pozostając w Unii Europejskiej – ocalić swoją tożsamość? Co może im w jej zachowaniu pomóc? Dlaczego Norwid?

Zanim spróbujemy na to odpowiedzieć, zarys chronologiczny, akcentujący ciągłość i zmienność stawania się tej tożsamości, uzupełnimy jeszcze – dla jasności – synchronicznym „argumentum”. Dla Polaków cenna się stała w wyniku tysiącletnich doświadczeń równość obywateli, dawniej tylko szlachecka, co prawda, i często zbyt głośno akcentowana. Także republikańska wolność i państwowa niepodległość, dla której gotowi byli do największych ofiar „za Ojczyznę”, nie zawsze – niestety – roztropnych i skutecznych, choć zawsze posiadających szlachetną motywację. Mickiewicza podział na „ludzi rozsądnych” i „ludzi szalonych”³⁰ nasuwa myśl, że Polakom często bliżej było do tych drugich. W sporach naturalna była dla nich, zakładająca bezwzględność prawdy, uproszczona ewangeliczna dyrektywa: „tak, tak; nie, nie” (Mt 5,37), wierność danemu słowu i moralne wyczulenie na zjawisko zdrady. Przywiązani byli do modelu społeczeństwa, w którym podstawową strukturę stanowiła zawsze gościnna rodzina, jeszcze do niedawna wielopokoleniowa, wierni tradycji oraz utrwalonym tradycją zasadom moralnym i obyczajom, co umacniało odrębność, ale osłabiało też wrażliwość na to, co nowe. Lubili bujną towarzyskość i biesiadowanie. Kochali swój kraj – Polskę „prze-

²⁸ Por. *Sarmatyzm, czyli teatr dumy. Z Przemysławem Czaplińskim rozmawia Konstanty Pilawa*, „Pressje” 2019, nr 56, s. 99.

²⁹ Zob. P. C z a p l i Ń s k i, *Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1, s. 21-45.

³⁰ Zob. A. M i c k i e w i c z, *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych*, w: tenże, *Dzieła*, t. 6, *Pisma prozą*, cz. 2, oprac. L. Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1950, s. 124-127.

mienionych Kołodziejów”³¹ i tęsknili do niego z emigracyjnej oddali. Cenili wyrastający z chrześcijaństwa *ethos* rycerski, akcentujący sprawiedliwość, odwagę i męstwo w walce (ideał rycerza chrześcijańskiego), a także honor w relacjach ludzkich, który – gdy był przerysowywany – prowadził do waśni lub szukał swych racji w pojedynku³². Silnie obecna w przestrzeni duchowej religia, nieraz zbyt zewnętrznie manifestowana, posiadała i posiada również ascetyczno-mistyczne oblicze, przejawiające się między innymi w sztuce, oraz zdolność do jednoczenia Polaków przez pamięć o zmarłych. Biblia była ważnym tekstem kulturotwórczym. Kościół katolicki uczestniczył wytrwale w życiu społecznym i moralnym narodu, zarówno w czasach niepodległości, jak i niewoli, a ten jego obecność w przestrzeni publicznej akceptował. Koncepcja „antemurale” miała wymiar europejski, a równocześnie współistniała z tolerancją dla innych wyznań religijnych.

Tak można by zarysować, w największym uproszczeniu, aksjologiczny wymiar polskiej tożsamości, wywodzący się ze staropolskiego sarmatyzmu i wykazujący w niektórych ważnych elementach tendencję do długiego trwania; jeśli nie zawsze w faktach, to przynajmniej w świadomości społecznej. Pamiętajmy o nich, próbując odpowiedzieć na postawione pytania w sytuacji, gdy projekt kulturowy, który starają się obecnie realizować główni decydujący w Unii Europejskiej, nie tylko – o czym już była mowa – nie afirmuje większości tych wartości, ale często jest ich zaprzeczeniem.

W czasie utraty niepodległości w wieku dziewiętnastym tożsamość narodu niszczonego przez zaborców zyskiwała obronę z różnych stron. Wspierała ją i zarazem kształtowała w dworach i dworach tradycja szlachecka. Pamięć o dumnej przeszłości podtrzymywały różne „śpiewy” i prace historyczne. Scałał podzielone przez sąsiednie mocarstwa polskie ziemie – katolicki Kościół. „Sprawę polską” przypominali i nagłaśniali politycy na emigracji. Zbrojnie upominały się o wolność kolejne powstania. Bardzo ważny dla zachowania wspólnotowej odrębności był – przypomnijmy – renesans sarmatyzmu. Troska o język polski stała się powinnością patriotyczną. W szkicu dotyczącym Norwida musi przede wszystkim interesować szczególnie niepodległościowa i tożsamościowa rola literatury romantycznej. W sytuacji braku państwa, gdy kultura była zasadniczym gwarantem polskości, lite-

³¹ C. N o r w i d, *Fortepian Chopina*, V, w. 48, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 257.

³² Polska mutacja tego *ethosu* rzadziej jednak – jak się wydaje – niż w krajach zachodnich dawała w praktyce pierwszeństwo honorowemu kodeksowi rycerskiemu przed normami etycznymi i zdrowym rozsądkiem (por. M. O s o w s k a, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1973, s. 91-126).

ratura, nawiązując do tradycji prorockiej, w pieśni, która „ujdzie cało”³³, nawet w mesjanizmie szukała siły przetrwania dla niewolonego narodu. Najsilniej zaważyła na świadomości Polaków twórczość trzech wieszczów, która nawet po odzyskaniu niepodległości, w dwudziestoleciu międzywojennym, kształtowała, choć w o wiele mniejszym stopniu, patriotyzm nowych pokoleń.

Norwid, na ogół lekceważony przez jego współczesnych, odkryty przez Zenona Przesmyckiego (Miriamę) na przełomie wieków, dołączył do Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego – jako ktoś znaczący dla elity intelektualnej, ale uwzględniany w programach szkolnych w niewielkim zakresie – dopiero w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Już jednak w czasie nowego zniewolenia, okupacji niemieckiej i sowieckiej, gdy projekty unicestwienia narodu miały nie tylko polityczną, lecz również ideologiczną motywację, znaczenie Norwida jako poety myśli zaczęło w społeczeństwie rosnąć. Świadczy o tym choćby uznanie go za swego patrona przez grupę poetów związanych z konspiracyjnym czasopiśmem „Sztuka i Naród”. Działalność ich miała wyznaczać dewiza nawiązująca do *Promethidiona*: „Artysta jest organizatorem wyobraźni narodowej”³⁴. Znajomość i popularność twórczości Norwida zwiększyły się też w okresie PRL-u, i to wbrew intencjom ówczesnych władz państwowych. Ukazało się pierwsze pełne wydanie *Pism wszystkich* poety, pojawiły się liczne wielonakładowe wybory jego liryki, również zestawy jego „myśli”. W Lublinie, Poznaniu i Warszawie powstały ośrodki naukowe, których celem jest wszechstronne badanie Norwidowego dzieła. W roku 1983 zaczęło wychodzić czasopismo „Studia Norwidiana”. Wydaje się, że poezja Norwida, ewokująca problemy moralne, religijne i społeczne, uwydatniająca je w paradoksalnych, „atakujących” gnomach, pobudzająca do refleksji i sprzeciwu, zaczęła szczególnie odpowiadać Polakom, którzy odnosili je do sytuacji nowego zaboru, maskującego swój aspekt państwowy, a równocześnie usiłującego narzucić interpretację marksistowską całemu obszarowi myśli i kultury. Norwidowe przestrogi, jak ta z *Początku broszury politycznej...*: „Nie trzeba kłaniać się Okolicznościom, / A Prawdom kazać, by za drzwiami stały”³⁵, ukonkretniały Dekalog w sytuacji zachęcającej – ze względów politycznych – do różnego rodzaju kłamstw nie tylko taktycznych. Społeczny awans Norwida był szczególnie widoczny w czasie stanu wojennego w Polsce (w latach 1981-1983), gdy cytaty z jego twórczości pojawiały się jako hasła wolnościowe obok tekstów czołowych poetów współczesnych:

³³ A. M i c k i e w i c z, *Konrad Wallenrod*, w. 189, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, *Powieści poetyckie*, oprac. K. Górski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 101 („Pieśń wajdeloty”).

³⁴ Por. N o r w i d, *Promethidion. Epilog*, V, s. 464n.

³⁵ T e n ż e, *Początek broszury politycznej...*, w. 23-24, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, PIW, Warszawa 1971, s. 99.

Czesława Miłosza i Zbigniewa Herberta. Także rodzimi opresorzy wykorzystywali propagandowo zaufanie do Norwida, upowszechniając jego myśl z *Memoriału o Młodej Emigracji*: „Ojczyzna jest to wielki-zbiorowy - Obowiązek”³⁶. W tej tragicznej sytuacji narodu trzech wieszczowie byli słabiej obecni.

Z chwilą zakończenia niejawnej okupacji, czyli PRL-u, i wejścia Polski do Unii Europejskiej nastąpiły korzystne zmiany w przestrzeni politycznej, ale rola Norwida w kulturze polskiej nie zmalała. Wydaje się nawet, że dopiero teraz zaistniały warunki skłaniające do pełniejszej aktualizacji jej szczególnych możliwości. Uobecnianie przez poetę literacko wartości, zasadnicze dla tożsamości narodowej Polaków, przy równoczesnym nieskrywaniu ich wielu niedojrzałych tradycji i zachowań, usprawniają do dialogu z postawami aksjologicznymi, które zaczynają – jako poprawne politycznie – pretendować do obowiązujących w Europie, a są w dużej mierze obce polskiej tradycji narodowej. Pisma Norwida poddają też styl tego dialogu. Obiektywizowanie emocji, ujawnianie niejawnych semantycznych możliwości języka, wykorzystywanie paradoksu w argumentacji, ironia towarzysząca rzeczom moralnym – to cechy Norwidowej twórczości bliskie literackiemu modernizmowi i jego postędyjom; ułatwiają one dotarcie do świadomości współczesnego człowieka i mają siłę przekonywania. Nawet jeśli się przyjmie – za współczesną psychosocjologią – możliwość nie tylko modyfikacji, lecz i zmiany tożsamości określonej społeczności pod wpływem zmian zewnętrznych, to równocześnie nic nie uwalnia od moralnego obowiązku obrony tej tożsamości pierwszej (względnie jej elementów), jeśli się ją uzna za własną, słuszną aksjologicznie i godną kontynuowania.

Jedną z preferowanych obecnie w myśli Zachodu wartości, chyba naczelną, jest wolność. Wysunęła się ona na czoło jako reakcja na totalitarne doświadczenia dwudziestego wieku, sama ulegając – paradoksalnie – ambicji autorytarnego maksymalizmu jako wolność niemal bez granic. Ma to daleko idące konsekwencje w różnych dziedzinach życia, zwłaszcza w tych, które ze swej natury związane są z pewnymi zasadami uznanymi za słuszne, a wzywającymi – dla ich przestrzegania – do rezygnacji z osobistej wolności. Patronuje im pojęcie ethosu. W nieskodyfikowanej wprawdzie, ale dającej się odczytać ze spisanych świadectw polskiej tożsamości obecna była i trwa do dziś świadomość, że należy się w każdej sytuacji zachować „jak trzeba”, nawet gdyby cena była największa: uwięzienie, zesłanie czy śmierć, a więc świadoma ofiara z wolności. Trudno byłoby ze współczesnymi głosicielami wolności polemizo-

³⁶ T e n ż e, *Memoriał o Młodej Emigracji*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, *Proza*, cz. 2, PIW, Warszawa 1973, s. 109.

wać o konieczności jej ograniczenia w niektórych ważnych dziedzinach życia, posługując się argumentami ofiary i wyrzeczenia. Nie przekonują one obecnie swą bezpośrednią negatywną wymową. Norwid, nawiązując do chrześcijańskiej myśli filozoficznej, stale podkreśla, że pojęcie ethosu wskazuje zawsze na określone pozytywne dobro, ale równocześnie uznaje konieczność świadomych ograniczeń w jego realizacji. Ograniczenia okazują się bowiem uwolnieniem od przeszkód w dążeniu do dobra. W jednym ze swych listów wyjaśnia poeta sens moralnych ograniczeń, odnosząc je bezpośrednio do ich skrajnej postaci – ascezy. „Chrystus [...] nie dlatego uczy ascetyzmu, aby s z k i e l e t był ideałem i ideałem człowieka, ale aby owszem ten, który znosił wiele, miał p r z e z t o s a m o w i e l e m i ł o ś c i d l a d r u g i c h i z n o ś i ć i m n i e d a w a ł – u p r z e d z a j ą c”³⁷. Głębsze wniknięcie w tę gnomę Norwida, utożsamiającą nasze wyrzeczenia z miłością do drugich, pozwala w tym duchu, w zgodzie z akceptowanymi w polskiej tradycji normami moralnymi, dojrzałe myślowo, a także językowo skutecznie, polemizować ze współczesnymi zwolennikami relatywizmu i permissywizmu moralnego, dla których wolność jest „ponad wszystko”. Wydaje się, że takie gęste myślowo uobecnianie problemów od strony pozytywnej może być bardziej przekonujące twardą życiową logiką niż przywoływanie słów bezpośrednio oceniających i nacechowanych emocjonalnie.

Problematyka wolności wiąże się nie tylko z koniecznością jej ograniczeń dla dobra wspólnego. Również – z potrzebą poszerzania tego jej zakresu, w którym niewątpliwie obowiązuje. Taka wolność była „od zawsze” charakterystyczną cechą polskiego ethosu. Przejawiała się ona jednak często w zawężeniu – jako wolność szlachecka czy narodowa. Przykłady takich jej wcieleń, utrwalone w literaturze, są często przywoływane w dyskusjach oraz ukazywane od strony zewnętrznej i negatywnej. Norwid, nie zamykając oczu na polskie nadużycia wolności, smagając je ironią, umiał jednak dostrzec, że w „honorowej” postawie szlachcica przejawiała się zagłuszana przez emocjonalne ego, ale godna ocalenia reakcja na brak uszanowania godności człowieka. Że „liberum veto” przekraczało wprawdzie w jego późnym okresie granice zdrowego rozsądku i instynktu samozachowawczego, ale było spontaniczną próbą maksymalizacji zasady demokratycznego ustroju: „ja i nie ja”; chroniło przed nadmiernymi uprawnieniami władzy. Że walka o wolność narodową była w istocie walką o prawo do wolności każdego narodu. W niewielkim tekście [*Co to jest Ojczyzna*] zanotował Norwid znamienne zdanie: „Szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości”³⁸. Wolność narodu stwarza warun-

³⁷ T e n ż e, List do Karola Ruprechta [Paryż, wrzesień-październik 1863], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 114.

³⁸ T e n ż e, [*Co to jest Ojczyzna*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 50.

ki sprzyjające aktualizacji wartości ogólnoludzkich, zwłaszcza społecznych, a równocześnie wierność tym wartościom jest warunkiem prawdziwej wolności narodu³⁹. Możliwość odniesienia się do takiego pozytywnego i szerokiego rozumienia Ojczyzny, wysnutego przez Norwida z namysłu nad jej historią, nad siłą asymilacyjną jej kultury, pozwala Polakom na to, aby byli w Europie „u siebie”; na mocną, choć „sporną” obecność w Unii Europejskiej. Norwidowa myśl o wolności, zmagająca się zarówno z jej nadmiarem, jak i brakiem, zawsze łączy się z działaniem ku lepszemu. Jego „walka z formą” jest nie tyle walką „z”, ile walką „dla”. Celem jest zawsze sytuacja sprzyjająca obiektywnemu dobru człowieka. Zdecydowane dążenie do optymalnej sytuacji powinno się jednak realnie liczyć z rzeczywistością, z „momentem historycznym”, nie zapominać o mądrości uprzedzającej. Umieć rozróżniać między „tym, co potrzeba” a „tym, co można”; również w działaniach politycznych. Energia nie może wyprzedzać inteligencji, krew jest zbyt cenna, aby nią szafować. A pokój może być i bronią, i walką. Trzeba dążyć do tego, aby „broń największa, jedyna, ostateczna, to jest męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi”⁴⁰.

W strukturze wartości wolność przywołuje prawdę – wzajemnie się warunkują; z tym, że w twórczości Norwida prawda jest zawsze „u szczytu”. Wolność chroni przed naciskiem i akceptacją różnorodnych, często świadomych zniekształceń prawdy. Słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32), są też silnie obecne w doświadczonej historycznie świadomości Polaków. Myśl Norwida, że „nadzieja jest z p r a w d y”⁴¹, miała i ma siłę umacniającą. Fałsz nie musi przy tym przybierać klasycznej postaci kłamstwa. Może być bardziej wyrafinowany, przejawiać się na przykład w świadomej zmianie znaczenia słów. Ta metoda, stosowana w czasach PRL-u w celach propagandowych (zniewalanie myśli), została już dobrze opisana i udokumentowana. Obecnie wpisuje się w Unijną „polityczną poprawność”. Dosięga nawet samego słowa „prawda”. Zastępuje go coraz częściej o wiele mniej zobowiązująca „narracja”. Znakomitą ewokacją semantycznego kłamstwa jest w twórczości Norwida wiersz *Spartakus*:

1

Za drugą, trzecią, skonów metą
Gladiator rękę podniósł swą:
„To – nie to – krzycząc – S i ł a, nie to,
To nie to M ą d r o ś ć, co dziś zwa...

³⁹ Por. M. K r ó ł, *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 153-164 (cz. 4, „Cyprian Kamil Norwid”).

⁴⁰ N o r w i d, *Promethidion. Epilog*, VII, s. 466.

⁴¹ T e n ż e, *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 7.

Sam Jowisz mi niegroźny więcéj,
 Minerwa sama z siebie drwi:
 Wam – widzów dwakroć sto tysięcy –
 Co dzień już trzeba łez i krwi...
 Przyszliście, drząc i wąpiąc razem,
 Gdzie d u s z a wietrzyć i gdzie m o c?...
 A my wam – księgą i obrazem,
 A głos nasz ku wam – pocisk z proc.
 – Przyszliście, drząc i wąpiąc razem:
 Cała już światłość wasza – n o c!”

2

Za drugą, trzecią, skonów metą
 Gladiator rękę podniósł swą:
 „To – nie to – krzycząc – M i ł o ś ć, nie to,
 To nie to P r z y j a ż ń, co dziś zwą...
 Z Kastorem Polluks, druhy dawne,
 W całusach sobie wierność klną;
 A Wenus włosy ma przyprawne,
 Rumieńce z potem w maść jej lgną...
 – Siedliście, głązy, w głązów kole,
 Aż mchu porośnie na was sierć:
 I duszą waszą – nasze-bole,
 I ciałem waszym – naszych-ćwierć.
 – Siedliście, głązy, w głązów kole:
 Całe już życie wasze – ś m i e r ć!”⁴²

Szereg poetyckich, ukonkretnionych obrazowo zaprzeczeń ujawnia w nim dewiację takich pojęć, jak „siła”, „mądrość”, „miłość”, „przyjaźń”, i wskazuje na jej źródło – zamieranie tego, co jest ludzką normalnością: bycia w prawdzie. Wiersz odnoszący się do odległej przeszłości nasuwa skojarzenia z dwudziestowieczną historią oraz kulturą i ethosem życia we współczesnej Europie. Zwłaszcza że dla Norwida „P r a w d a j e s t m y ś l ą w i ę c e j c a ł o - ż y w o t e m w i e c z n y m i c z a s o w y m c z ł o w i e k a m y ś l t ę w y r a ż a j ą c e g o”⁴³. Myślenie i działanie w duchu Norwida to praca na rzecz zapewnienia prawdzie należnego jej miejsca w czasie agresywnego liberalizmu.

Pojęciem obecnie w Europie kwestionowanym, w teorii i praktyce politycznej, stało się pojęcie narodu. To jeden z przejawów tak zwanej globalizacji, wynikającej z postulatów radykalnej, zacierającej granice, wolności. Docierając do historycznych przyczyn tego zjawiska, można mówić zarówno o re-

⁴² T e n ż e, *Spartakus*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 285n.

⁴³ T e n ż e, List do Marii Trębickiej [Paryż, lipiec 1856], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, *Listy*, cz. 1, PIW, Warszawa 1071, s. 279.

akcji na chorobliwe wywyższanie narodu przez nacjonalizm niemiecki, które doprowadziło do zbrodni przeciwko ludzkości, jak i o wpływie komunizmu, który osłabiał różnice między narodami na rzecz ponadnarodowej utopii. Dla Norwida, człowieka dziewiętnastego wieku, naród był podstawową wspólnotą ludzką. „N a r ó d – Ziomkowie! – jest to najstarszy po Kościele obywatel na świecie”⁴⁴ – mówił w roku 1846 na brukselskiej akademii z okazji rocznicy powstania listopadowego. W późniejszym [*Znicestwieniu narodu*] dopowiada, że „s k ł a d a s i ę [on – S.S.] n i e t y l k o z t e g o , c o w y r ó ż n i a g o o d i n n y c h , l e c z i z t e g o , c o g o z i n n y m i ł ą c z y” , i że „t a p o ł ą c z a l n o ś c i s i ł a” jest jego „przymiotem zupełności”⁴⁵. To dopowiedzenie wynikało z obserwacji własnego narodu, którego – w sytuacji utraty niepodległości – instynkt samozachowawczy skłaniał do silnego akcentowania własnej odrębności. Czystość rozumienia narodu kłóciła się w świadomości Norwida z jego ostrą oceną polskiej rzeczywistości społecznej: „Społeczeństwo polskie jest najlichsze, tak jak naród polski jest najpierwszy – [...] tym sposobem sama znakomitość szwankuje, bo jej zawsze do pokrycia lichości używamy”⁴⁶. Norwid – mimo tych zastrzeżeń – afirmację pojęcia narodu łączył wyraźnie z tożsamością Polaków; starał się ją oczyścić, uwolnić od przygodnych, czasowych ograniczeń i nadużyć, nie chciał, aby była tylko „s z t a n d a r e m n a r o d o w y m”⁴⁷. Ale równocześnie – jak w wierszu *Kłątwy*⁴⁸ – ostro reagował na obelżywe zachodnie opinie o Polakach, i to w sposób, który i dziś może być pomocny oraz skuteczny w moralno-politycznych sporach. Wydaje się, że Norwidowe, wysnute z przemyslenia polskiej historii, zwłaszcza doświadczeń unii polsko-litewskiej, rozumienie narodu, silnie akcentujące jego ważność i odrębność, a przy tym otwierające go przyjaźnie na Europę i świat⁴⁹, może nas dziś umacniać intelektualnie i moralnie w zachowywaniu własnej narodowej tożsamości w rzeczywistości Unii Europejskiej, w której wyraźne jest dążenie do stworzenia ponadnarodowego europejskiego państwa. Wzorem osobowym postawy łączącej w europejskiej przestrzeni publicznej to, co narodowe, z tym, co europejskie i ogólnoludzkie, może być twórczość i działalność Jana Pawła II.

Jak już wspomniałem we wstępnych uwagach, jesteśmy świadkami daleko idącej laicyzacji kultury europejskiej, czyli w praktyce – jej dechrystianizacji.

⁴⁴ T e n ż e, *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, s. 10.

⁴⁵ T e n ż e, [*Znicestwienie narodu*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 86.

⁴⁶ T e n ż e, List do Augusta Cieszkowskiego [Paryż, listopad 1850], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 112.

⁴⁷ T e n ż e, List do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej [Paryż, st. poczt. 14 listopada 1862], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 63.

⁴⁸ Zob. t e n ż e, *Kłątwy*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 122.

⁴⁹ Obszerne omówienie tej problematyki por. W. T o r u ń, *Norwid o Niepodległej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 195-209 (rozdz. „Narodowe i uniwersalne”).

A polska tożsamość narodowa wyrasta w bardzo dużej mierze z chrześcijaństwa. Kościół wiernie towarzyszył Polakom we wszystkich – pomyślnych i trudnych – okresach ich historii. Stał „na straży polskiej niepodległości”⁵⁰. Jeśli chcemy pozostać sobą jako naród, a równocześnie być obecni i aktywni w Europie, musimy pogłębić naszą świadomość chrześcijańską i usprawnić wynikającą z niej działalność zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym. Droga, którą ukazuje Kościół w obecnej sytuacji kryzysu wiary, jest nowa ewangelizacja, odwołująca się do kerygmatu Ewangelii i ogarniająca cały obszar kultury. Polacy powinni być silnie obecni w tej pozytywnej odpowiedzi na uszczuplanie się wspólnoty chrześcijańskiej w Europie, któremu towarzyszy ofensywa myśli laickiej. W odpowiedzi pomocna może być twórczość Norwida. Proponuje ona sposób mówienia o sprawach wiary, podsuwa argumenty, dodaje pewności. Pisarz widział naród polski wśród „l u d ó w, k t ó r y c h b y t r ó w n o c z e ś n i e i b l i ż n i ě c o z C h r z e ś c i j a ń s t w e m s i ę r o z p o c z ą ł; [...] których historyczność i chrześcijaństwo jedno - p r o m i e n n i e w z e s z ły i w z r o s ły”⁵¹. Tylko u tych ludów dostrzegał siłę cywilizacyjną, która jest w stanie pogodzić – z wyczuciem przyszłości – nova et vetera. „Być demokratą – bez Boga i wiary”⁵² – to dla Norwida usuwanie podstaw, z których w istocie demokracja wyrosła i które są gwarantem jej autentyczności. Świadomość chrześcijańskich korzeni nie wystarcza jednak, aby sprostać laickim wyzwaniom, wspieranym niejawnie przez liberalne prawo. Konieczne jest głębsze widzenie i rozumienie rzeczywistości, aby móc ją mądrze czynić ludzką w zgodzie z Dekalogiem i prawami natury. Twórczość Norwida stale przypomina, że poprzez widzialne możemy rozpoznawać to, co niewidzialne. Że prawdy objawione możemy bliżej pojmować przez analogię do „rzeczy ludzkiej”⁵³. Przykładem może być *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*⁵⁴, gdzie nawet cud Bożego Narodzenia jest poetycko interpretowany jako świadome „zawieszenie” przez przyrodę swoich praw. To dwupoziomowe, symultaniczne myślenie – korektor ludzkich sumień – czyni odpornym na liberalne „prawa człowieka”, które poszerzając zakres wolności, ograniczają uprawnienia etyki. Sprzeciw wobec tego, co jest obce lub wrogie naszej narodowej tradycji, powinien być motywowany nie tylko emocjonalnie, lecz również, a nawet zwłaszcza, racjonalnie. To może zapewnić w perspektywie zwycięstwo, choćby na razie nie było sukcesu. Dwupoziomowe rozumie-

⁵⁰ Zob. M. D e s z c z y ń s k a, A. N o w a k, *Kościół na straży polskiej niepodległości*, Biały Kruk, Kraków 2018.

⁵¹ C. N o r w i d, List do Aleksandra Jełowickiego [Paryż, luty?] 1862, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 14.

⁵² T e n ż e, *Początek broszury politycznej...*, w. 20, s. 99.

⁵³ Zob. t e n ż e, *To rzecz ludzka!...*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 61.

⁵⁴ Zob. t e n ż e, *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 188-199.

nie rzeczywistości rodzi też bliską nowoczesnej literaturze, wykorzystującą semantyczne możliwości języka, sprawność mówienia o Bogu i problemach wiary. Norwid zapoczątkował odnowienie polskiego języka religijnego⁵⁵. Ślady jego innowacji widoczne są już w stylu katechetycznym w okresie polskiej mutacji renaissance catholique. Świadomie nawiązują do Norwida w swych wypowiedziach współcześni polscy teolodzy. Norwidowy „model” chrześcijaństwa może się stać, bardziej niż model tradycyjnie romantyczny, dobrem dla wspomnianej nowej ewangelizacji, której potrzebę wyczuwał zresztą poeta również w czasie jemu współczesnym, a która obecnie sprzyja zachowaniu tożsamości narodowej Polaków w zacierającej swój chrześcijański rodowód Europie. „Principium” chrześcijańskie kultury europejskiej było bowiem słabo widoczne już w „wieku kupieckim i przemysłowym”⁵⁶, wywołując nawet prowokujący sąd Norwida: „cywilizacja obecna jest barbarzyńska i umarła”⁵⁷. Norwid jest największym polskim poetą chrześcijańskim i jednym z największych europejskich. Jego opinię o królestwie Bożym, które staje się od czasu Chrystusa i nadal jest dalekie od spełnienia⁵⁸, potwierdza ciągle rzeczywistość. Twórczość Norwida zachęca do aktywności bez złudzeń, zwłaszcza w „epoce świeckiej”, a równocześnie ośmiela, aby stawić czoło tej epoce – bez lęku i bez uchybiania prawdzie Ewangelii. Aktywność ta ma dotyczyć zwłaszcza sfery kultury, gdzie bronią się arcydzieła, ale obejmować powinna również sferę życia praktycznego – społecznego, przemysłowego. I dziś nie całkiem straciła na aktualności skrajna diagnoza cywilizacji europejskiej, wypowiedziana przez Norwida ustami Omegitta: „wszystkie i n t e l i g e n c j e p r a k t y c z n e są niechrześcijańskie, a wszystkie c h r z e ś c i j a ŋ s k i e są niepraktyczne”⁵⁹, odwołująca się do biblijnego nakazu, by czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28).

W jednej ze swych wielkich fraszek, nawiązując do przypowieści o miłosiernym samarytaninie, ewokuje Norwid obraz Kościoła i ukazuje obecną w nim, mimo aktualnych słabości, ogromną potencjalną moc. Wyzwala ją napotkany na drodze Kościoła potrzebujący pomocy człowiek.

⁵⁵ Zob. W. K u d y b a, „Aby mówę chrześcijańską odtworzyć na nowo...”. *Norwida mówienie o Bogu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

⁵⁶ C. N o r w i d, List do Magdaleny Łuszczewskiej [Paryż, ok. 18 października 1860], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 433.

⁵⁷ T e n ż e, List do Leonarda Niedźwiedzkiego [?], dopisek epistolarny [Paryż, II poł. stycznia 1868], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 341. Szerzej krytyczny stosunek Norwida do współczesnej mu Europy omawia Irena Sławińska (zob. I. S ł a w i ŋ s k a, *Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia (w teatrze Norwida)*, „Ethos” 5(1992) nr 4(20), s. 25-33).

⁵⁸ „Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznić – choćby w nas samych?”. C. N o r w i d, *O Juliuszu Słowackim w sześciu publicznych posiedzeniach*, II, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 418.

⁵⁹ T e n ż e, *Za kulisami. Fantazja*, II, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 4, *Dramaty*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 528.

Dewocja krzyczy: „Michelet wychodzi z Kościoła!”
 Prawda; Dewocja tylko tego nie postrzegła,
 Że za kościołem c z ł o w i e k o ratunek woła,
 Że kona – że ażeby krew go nie ubiegła,
 To ornat drze się w pasy i związuje rany.

*

A faryzeusz mimo idzie zadumany...⁶⁰

Właśnie: człowiek. Znana starożytna dewiza dotycząca człowieka, uwolniona z czasem od Terencjuszowego kontekstu⁶¹, brzmi: „Homo sum: humani nihil a me alienum puto” (Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce). Różnie jednak niedookreślone „humanum” rozumiano. Rzymianie woleli ufać naturalnym siłom człowieka. Śmiało poszerzali zakres jego możliwości, który wyznaczało pojęcie „virtus”. N i c nie jest dla człowieka niemożliwe do osiągnięcia w dążeniu do męstwa i dobra. „Utroque Caesar”⁶² to w jednej osobie genialny wódz i znakomity pisarz. W sztuce starożytnej uosobieniem heroicznych cnót była przerastająca przeciętność postać bohatera. Chrześcijańskie średniowiecze wątpiło w samoistną moc człowieka. Bez nadprzyrodzonej łaski niewiele zdoła on osiągnąć. Ale wsparty tą łaską może przekraczać siebie, świętość mieści się w granicach „ludzkiego”. Grzech jest oczywiście także czymś ludzkim, ale jego konsekwencje wolano widzieć w rzeczywistości pośmiertnej – w wizji następstw ostatecznego sądu. Renesans, który spopularyzował formułę Terencjusza, nawiązał – bez idealizacji – do starożytnej wiary w człowieka; akcentując jego wielkość, głównie w sztuce, nie ukrywał jego niedojrzałości w życiu. Stopniowo, zwłaszcza od Wielkiej Rewolucji Francuskiej i twórczości markiza de Sade, zaczęto „nic” rzymskiej maksymy coraz chętniej interpretować negatywnie, wskazując przez ten zaimek na granice niebohaterskich wymiarów człowieka. N i c nie jest człowiekowi obce; zło, słabość, egoizm, grzeszność, dewiacje, nawet zbrodnie – to również rzeczy ludzkie, nawet szczególnie ludzkie. Takie rozumienie „ludzkiego”, coraz częstsze, wyraźnie się upowszechniło wraz z innowacjami modernizmu, przejawiało się nie tylko w literaturze i trwa do dziś. Dobrze tę przemianę mentalności dokumentuje Tadeusz Różewicz w cyklu pastiszowych wierszy, w którym teksty rzekomego autorstwa Leopolda Staffa konfrontuje z ujęciami „w duchu” poezji współczesnej na ten sam temat⁶³. Ze

⁶⁰ T e n ż e, *Fraszka (!) [III]*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 168.

⁶¹ Por. T e r e n c j u s z, *Za karę*, tłum. E. Skwara, w: tenże, *Komedie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, t. 1, s. 180.

⁶² Por. C. N o r w i d, *Salem. Do hr. Władysława Zamojskiego*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 514.

⁶³ Por. T. R ó ż e w i c z, *Utwory zebrane*, t. 10, *Poezja*, cz. 4, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2006, s. 194-211.

„Staffowym” trochę wzniosłym serio polemizuje postawa „modernistyczna”: negatywna, ironiczna, odbrażowiająca. Końcowe wersy dwóch różnych ujęć tekstu *Dos moi pou sto* uwypuklają trafnie, choć zbyt delikatnie, przemianę rozumienia tego, co ważne dla człowieka, co jest właśnie „ludzkie”:

Ach, byle dotrzeć do chmur!⁶⁴

Ach, byle dotrzeć „do siebie!”⁶⁵

Te dwie postawy, z których druga jest charakterystyczna dla współczesnego projektu kulturowego Europy, godzi Norwid w genialnej w swym skrócie definicji człowieka: „doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze”⁶⁶. Wieloznaczeniowość paradoksalnej symultaniczności przekracza tu kategorię czasu (nie ginie żadna z chwil naszego życia), dotyczy samej egzystencji człowieka, która się zmienia, lecz nie ustaje: człowiek jest „starszy” od śmierci. Wskazuje na ograniczoność, a równocześnie wielkość tego, co ludzkie: „Pył marny i rzecz-Boża”⁶⁷. Każdy człowiek ulega pokusom, „co chwila” zbacza w rejony zła, ale ta jego słabość może być zarazem budzicielką świętości. Jego rzeczy potoczne odsłaniają perspektywę eschatologiczną: praca „na to jest [...], by się zmartwychwstało”⁶⁸, a kwiat, który podziwia, rośnie dzięki ogrodnikowi, ale innemu Ogrodnikowi zawdzięcza to, że j e s t i jest piękny. Każdy z nas jest zwykłym człowiekiem, ale równocześnie kimś nie-zwykłym, „kapłanem bezwiednym i niedojrzałym”⁶⁹. Wyszuta z wiedzy zawartej implicite w języku, dzięki poetyckiej sile dwóch zestawionych słów: „doczesny” i „wieczny”, Norwidowska wizja człowieka uwzględnia wszystkie ważne dla niego odniesienia. Przemawia również mądrością, wpisuje się w naturalne wyczucie wiecznego trwania każdego zaistniałego ludzkiego „ja”. Pozwala dostrzec sens naszego życia, zastąpić rozpacz nie tylko pokorą, lecz i nadzieją.

Wyrastająca z chrześcijaństwa, obecna w twórczości Norwida koncepcja człowieka używa perspektywy dla zrozumienia i oceny rzeczywistości nie tylko dziewiętnastowiecznej, również tej, w której żyjemy obecnie. Chodzi tu, jak zaznaczyłem na wstępie, ograniczając zakres rozważań, o nas, Polaków żyjących na początku dwudziestego pierwszego wieku we wspólnocie narodów

⁶⁴ T e n ż e, *Dos moi pou sto* [L. Staff], w: tenże, *Utwory zebrane*, t. 10, s. 204.

⁶⁵ T e n ż e, *Dos moi pou sto*, w: tenże, *Utwory zebrane*, t. 10, s. 205.

⁶⁶ C. N o r w i d, *Bransoletka. Legenda dziewiętnastego wieku*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 33.

⁶⁷ T e n ż e, *Deotymie. Odpowiedź*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 287.

⁶⁸ T e n ż e, *Promethidion. Bogumił*, w. 185-186, s. 440.

⁶⁹ T e n ż e, *Vade-mecum*, XV. *Sfinks* [III], w. 5, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 33.

o nazwie Unia Europejska. Wydaje się, że spory, jakie w niej obserwujemy i w jakich uczestniczymy, nie są tylko – wbrew pozorom – sporami politycznymi. To przede wszystkim spory o człowieka, o to, kim on w istocie *j e s t*. Od tego, jak odpowiemy na to pytanie, zależy nasz sposób myślenia, tworzona przez nas kultura, polityczne działania. Koncepcja człowieka skupia w sobie omówione poprzednio problemy wolności, prawdy, narodu, etyki i religii. Jeśli chcemy ocalić własną tożsamość narodową, pozostając w Unii Europejskiej, musimy pogłębić rozumienie człowieka w duchu proponowanym przez chrześcijaństwo. Tożsamość ta bowiem ma silne związki z antropologią chrześcijańską, która może użyczyć argumentów i siły we współczesnym sporze o człowieka. Sądzę, że twórczość Norwida, której drogą był przede wszystkim człowiek, może być w tym sporze pomocna. „Tyle i takiej egzystencji naród ma, ile i jak jest w stanie człowieka uszanować”⁷⁰. Twarda postawa poety w odniesieniu do tożsamości narodu: jej zasadnicza afirmacja przy równoczesnym trzeźwym dostrzeganiu i bezwzględnym, czasem celowo wyjaskrawianym piętnowaniu wad, może być i obecnie modelem dla naszych zachowań. Jego mówienie o sprawach wiecznych, w którym obiektywizmowi ujęcia towarzyszy wyczuwane zaangażowanie wyznawcy, może być skuteczne retorycznie. Z dzieła Norwida „emanuje światło pozwalające wejść głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem, chrześcijaninem, Europejczykiem i Polakiem”⁷¹. Twórczość Norwida nie jest łatwa w odbiorze, uchodzi nawet za elitarną. Jest w tym trochę przesady i warto czynić starania, aby była silniej niż dotychczas obecna w świadomości społecznej – w edukacji i w kulturze. Literatura nie ma tak dużego znaczenia, jakie miała w wieku dziewiętnastym, ale nie przestaje być ważna, również w formowaniu społecznej opinii. Sądzę, że Norwid – jako myśliciel i artysta – mógłby być obecnie humanistycznym patronem obecności Polski w Europie, a jego twórczość inspiracją dla projektu kulturowego odpornego na aporie i agresje „wieku świeckiego”⁷². Poetycką preambułą tego projektu mógłby być wiersz poety *Moja Ojczyzna*, bodaj najwybitniejszy w kręgu polskiej liryki patriotycznej. Ukazuje on przestrzeń ojczystą w wielu dopełniających się wymiarach, pośrednio polemizując z tymi autorami, którzy

⁷⁰ T e n z e, List do Konstancji Górskiej [Paryż, luty? 1852], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 160.

⁷¹ J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło* (przemówienie podczas audycji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, 1 VII 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9(236), s. 55.

⁷² Do podobnej konkluzji – z akcentami na nowoczesność twórczości Norwida – prowadził już mój artykuł *Norwid – od strony prawników* (zob. S. S a w i c k i, *Norwid – od strony prawników*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid. 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 111-124), a także ważny tekst odczytu Jagwigi Puzyniny „Norwid – jaki i dla kogo?” przedstawionego 14 czerwca 2014 roku podczas uroczystego posiedzenia publicznego PAU (zob. J. P u z y n i n a, *Norwid – jaki i dla kogo?*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2015).

pojęcie Ojczyzny ograniczali do rzeczywistości materialnej. Także z odnoszoną do Polski nazwą „Kraj Przywiślański”, upowszechnianą przez Rosjan jeszcze przed powstaniem styczniowym. Ojczyzna to nie tylko tu i teraz, to nie tylko cierpienie, ale i chwała. Ojczyzna to nie tylko ziemia, krajobraz, obyczaje, historia, to również tradycja ponadnarodowa: pochodzenia, kultury, religii. Wszystko to tworzy tożsamość narodową Polaków, w których imieniu mówi w wierszu poeta. Nie ukrywa miłości do tego, co jest jego Ojczyzną, siłą poetyckiego przekazu umacniając odbiorców w wierności związanym z nią wartościami w każdym, również trudnym, czasie. Niech tekst tego wiersza będzie puentą szkicu starającego się – trochę okrężnie – odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Norwid?

Kto mi powiada, że moja ojczyzna:
Pola, zieloność, okopy,
Chaty i kwiaty, i sioła – niech wyzna,
Że – to jej stopy.

Dziecka – nikt z ramion matki nie odbiera;
Pacholę – do kolan jej sięga;
Syn – piersi dorósł i ramię podpiera:
To – praw mych księga.

Ojczyzna moja n i e s t ą d wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wziąłem:
Czynsz płacę światu.

Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człkiem.

Ojczyzny mojej stopy okrwawione
Włosami otrzeć na piasku
Padam: lecz znam jej i twarz, i koronę
Słońca słońc blasku.

Dziadowie moi nie znali też innój;
Ja nóg jej ręką tykałem;
Sandału rzemień nieraz na nich gminny
Ucałowałem.

Niechże nie uczą mię, gdzie ma ojczyzna,
Bo pola, sioła, okopy
I krew, i ciało, i ta jego blizna
To ślad – lub – stopy⁷³.

⁷³ C. N o r w i d, *Moja ojczyzna*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 336n.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Batory, Anna, Elwira Brygoła, and Piotr Oleś. *Odsłony tożsamości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2016.
- Borowski, Andrzej. *Słownik sarmatyzmu: Idee, pojęcia, symbole*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Czapliński, Przemysław. "Plebejski, populistyczny, posthistoryczny: Formy polityczności sarmatyzmu masowego." *Teksty Drugie*, no. 1 (2015): 21–45.
- [Czapliński, Przemysław, and Konstanty Pilawa]. "Sarmatyzm, czyli teatr dumy: Z Przemysławem Czaplińskim rozmawia Konstanty Pilawa." *Pressje*, no. 56 (2019): 97–102.
- Dambek, Zofia. *Cyprian Norwid a tradycje szlacheckie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.
- Deszczyńska, Martyna, and Andrzej Nowak. *Kościół na straży polskiej niepodległości*. Kraków: Biały Kruk, 2018.
- Jan Paweł II. "Z poezji Norwida emanuje światło." *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 22, no. 9 (236) (2001): 55.
- Klaczko, Julian. "Sztuka polska." Edited by Katarzyna Kuczyńska. In *Polemika krytycznoliteracka w Polsce*. Edited by Sylwia Panek. Vol. 2. *Dwa głosy o sztuce: Klaczko i Norwid*. Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2009.
- Kudyba, Wojciech. *"Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...": Norwida mówienie o Bogu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Maślanka, Julian. *Literatura a dzieje bajeczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- Mickiewicz, Adam. "Dziadów część trzecia." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 3. *Utwory dramatyczne*. Edited by Stanisław Pigoń. Warszawa: Czytelnik, 1949.
- . "Konrad Wallenrod." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 2, *Powieści poetyckie*. Edited by Konrad Górski. Warszawa: Czytelnik, 1949.
- . "O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 6. *Pisma prozą*. Part 2. Edited by Leon Płoszewski. Warszawa: Czytelnik, 1950.
- Norwid, Cyprian. "Bransoletka: Legenda dziewiętnastego wieku." In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomułicki. Vol. 6. *Proza*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . "[Co to jest Ojczyzna.]" In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomułicki. Vol. 7. *Proza*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- . "Deotymie: Odpowiedź." In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomułicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . "Do Aleksandra Jełowickiego [Paryż, luty?] 1862." In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomułicki. Vol. 9. *Listy*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.

- . “Do Augusta Cieszkowskiego [Paryż, listopad 1850].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 8. *Listy*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Karola Ruprechta [Paryż, październik? 1867].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 9. *Listy*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Karola Ruprechta [Paryż, wrzesień–październik 1863].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 9. *Listy*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Konstancji Górskiej [Paryż, luty? 1852].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 8. *Listy*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Leonarda Niedźwiedzkiego [?] [Paryż, II poł. stycznia 1868].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 9. *Listy*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Leonarda Rettla [Paryż, luty–marzec 1882].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 10. *Listy*. Part 3. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Magdaleny Łuszczewskiej [Paryż, ok. 18 października 1860].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 8. *Listy*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Marii Trębickiej [Paryż, lipiec 1856].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 8. *Listy*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej [Paryż, st. poczt. 14 listopada 1862].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 9. *Listy*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Do Najświętszej Panny Marii: Litania.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Fortepian Chopina.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 3. *Poematy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Fraszka (!) [II].” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 7. *Proza*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- . “Kłątwy.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Memoriał o Młodej Emigracji.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 7. *Proza*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.

-
- . “Moja ojczyzna.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Na zapytanie: Czemu w konfederatce? Odpowiedź.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “O Juliuszu Słowackim w sześciu publicznych posiedzeniach.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 6. *Proza*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “O sztuce (dla Polaków).” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 6. *Proza*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Początek broszury politycznej...” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 2. *Wiersze*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Praca.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Promethidion.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 3. *Poematy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Salem: Do hr. Władysława Zamojskiego.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 3. *Poematy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Spartakus.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “To rzecz ludzka!...” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Vade-mecum.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 2. *Wiersze*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Za kulisami.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 4. *Dramaty*. Part. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “[Znicestwienie narodu.]” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 7. *Proza*. Part 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- Nowak, Andrzej. *Dzieje Polski*. Vol. 1. *Do 1202: Skąd nasz ród*. Kraków: Biały Kruk, 2014.
- Nowicka-Struska, Anna. “Sarmatyzm.” In *Encyklopedia katolicka*. Vol. 17. Edited by Maciej Abramowicz and Edward Gigilewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012.
- Ossowska, Maria. *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973.
- Puzynina, Jadwiga. *Norwid – jaki i dla kogo?* Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2015.

- Puzynina, Jadwiga, and Tomasz Korpysz. *Internetowy słownik języka Norwida*. <https://www.sownikjezykanorwida.uw.edu.pl/index.php#>.
- Roszkowski, Wojciech. "Polska w postchrześcijańskiej Europie." In *Wolność ocalona: Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*. Edited by Tomasz Adamczyk. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2016.
- Różewicz, Tadeusz. "Dos moi pou sto." In Różewicz, *Utwory zebrane*. Vol. 10. *Poezja*. Part 4. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2006.
- . "Dos moi pou sto [L. Staff]." In Różewicz, *Utwory zebrane*. Vol. 10. *Poezja*. Part 4. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2006.
- Sawicki, Stefan. "Norwid – od strony prawników." In Sawicki, *Wartość – sacrum – Norwid: 2; Studia i szkice aksjologiczno literackie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Sławińska, Irena. "Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia (w teatrze Norwida)." *Ethos* 5, no. 4 (20) (1992): 25–33.
- Stefanowska, Zofia, ed. *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- Terencjusz. *Za karę*. Translated by Ewa Skwara. In Terencjusz, *Komedie*. Vol 1. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Toruń, Włodzimierz. *Norwid o Niepodległej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Ulewicz, Tadeusz. *Sarmacja: Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.* Kraków: Collegium Columbinum, 2006.
- Waśko, Andrzej. *Romantyczny sarmatyzm: Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*. Kraków: Arcana, 1995.
- Wojciszke, Bogdan. *Psychologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014.
- Woźnowski, Wacław. "Literacki spór o tradycje w czasach Stanisława Augusta: Z dziejów motywu wąsów, kontusza i fraka." *Zeszyty Naukowe UJ: Prace Historycznoliterackie*, no. 21 (1971): 27–41.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stefan SAWICKI – Dlaczego Norwid?

DOI 10.12887/34-2021-2-134-22

Artykuł zwraca uwagę na wartość chrześcijańskiej twórczości Cypriana Norwida dla tożsamości narodowej Polaków w czasie nazywanym „epoką świecek”. Autor artykułu widziałby w Norwidzie humanistycznego patrona kultury polskiej we współczesnej Europie.

Słowa kluczowe: Cyprian Norwid, tożsamość narodowa, kultura europejska

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Jana
Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ethos@kul.pl
Tel. 81 4453217

Stefan SAWICKI, Why Norwid?

DOI 10.12887/34-2021-2-134-22

The article discusses the significance of Cyprian Norwid's Christian literary output for the identity of the Poles living in 'a secular age.' The author proposes to see Norwid as a humanist patron of the Polish culture in modern Europe.

Keywords: Cyprian Norwid, national identity, European culture

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic
University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.pl
Phone: +48 81 4453217

Milena CYGAN

ROMANTYCZNA IDEOLOGIA

Przyglądając się przeobrażeniom myśli filozoficznej z końca wieku osiemnastego i z wieku dziewiętnastego, można zauważyć, że często nabiera ona charakteru ideologicznego. Filozofia, również ta akademicka, przestaje być postrzegana jako dyscyplina zarezerwowana dla „zawodowych” filozofów i staje się narzędziem kształtowania doktryn politycznych, usurpując sobie prawo do zmieniania świata. Za przykład ilustrujący te tendencje mogą służyć filozofowie szkoły heglowskiej, zwłaszcza ci określani mianem heglowskiej lewicy. Wyrażali oni przekonanie, że filozofia zamiast skupiać się na interpretowaniu rzeczywistości, powinna zacząć ją zmieniać¹. Tworzono i głoszono nowe hasła oraz programy. Nie dążono już tylko do poznania prawdy, lecz do zmiany wyobrażeń o świecie, a ostatecznie do stworzenia nowego porządku społecznego i politycznego. Pokusie poszukiwania i konstruowania jedynej słusznej filozofii mającej „zbawić” świat nie oparli się także polscy filozofowie okresu romantyzmu. Proces ideologizacji ich poglądów stał się głównym tematem opublikowanej w roku 2020 książki wybitnego historyka filozofii polskiej Stanisława Pieroga zatytułowanej *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozo-*

*fii polskiej epoki romantyzmu*², wydanej przez Fundację Augusta hr. Cieszkowskiego w serii „Biblioteka Kwartalnika «Kronos»”.

Książka warszawskiego profesora to zbiór jego tekstów, które ukazywały się w czasopismach i monografiach zbiorowych w ciągu ostatnich czterdziestu lat. Tym, co łączy owe teksty, co stanowi ich wspólny przedmiot, jest filozofia polskiego romantyzmu. Artykuły zawarte w tomie uporządkowane zostały z uwzględnieniem chronologii zarówno rozwoju polskiej myśli epoki romantyzmu, jak i rzeczywistego czasu ich powstawania. Taki układ odzwierciedla też intelektualną drogę, jaką przeszedł autor w swoich historycznofilozoficznych poszukiwaniach. Ponadto przyjęta przez autora postawa badawcza sprawia, że poszczególne teksty można traktować jako kolejne rozdziały opowieści o polskiej epoce romantyzmu. Pieróg bowiem nie tylko wydobywa zawartość teoretyczną omawianych koncepcji filozoficznych, ale stara się je ukazać w szerszej perspektywie światopoglądowej, w kontekście kulturowym i historycznym, w jakim rozwijała się wówczas filozofia. Stąd kategorię organizującą namysł badacza stanowi świa-

¹ Por. K. Marks, *Tezy o Feurbachu*, teza 11, w: tenże, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, PWN, Warszawa 1979, s. 228.

² Stanisław Pieróg, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, ss. 620.

topogląd. Nie jest to podejście oryginalne, ma ono już długą tradycję, niemniej przyjęcie takiej optyki pozwala wyjść poza samą prezentację stanowisk filozoficznych i podjąć refleksje nad przyczynami, które skłoniły polskich filozofów do głoszenia takich a nie innych poglądów. Książka ma na celu nie tyle zaprezentowanie filozofii polskiego romantyzmu, ile raczej jej wyjaśnienie czy też „usprawiedliwienie”, i cel ten z powodzeniem realizuje. Pewną słabością metody przyjętej przez autora jest jednak brak definicji kluczowych pojęć: nie wiadomo, jak w tym ujęciu należy rozumieć terminy „światopogląd”, „filozofia” czy „ideologia”. Wydaje się, że Pieróg niekiedy używa terminów tych zamiennie, co może w pewnym stopniu dezorientować czytelnika. Trudno nie odnieść wrażenia, że według autora ideologią jest sama próba aplikacji filozofii do życia. W dziejach filozofii niejednokrotnie utrzymywano, że jej aspekt praktyczny jest niemniej ważny niż teoretyczny, a wykorzystanie filozofii celu takim, jak na przykład doskonalenie się czy osiągnięcie przemiany wewnętrznej nie czyni z niej ideologii.

Omawiany tom otwiera obszerny wstęp („Od autora” – zob. s. 5-65). W tekście tym Pieróg przedstawia się czytelnikowi, informuje o tym, co wpłynęło na kierunek jego zainteresowań naukowych, w jaki sposób kształtowała się jego postawa badawcza, która znalazła wyraz w prezentowanych artykułach, i wyjaśnia, co skłoniło go do studiów nad epoką romantyzmu, mimo że problematyce tej poświęcono już wiele prac. Wspominając myślicieli, których dzieła w jakiś sposób zainspirowały go do podjęcia badań nad tą tradycją filozoficzną, wymienia przede wszystkim takich twórców, jak Maurycy Straszewski, Stefan Harassek, Józef Ujejski czy Władysław Tatarkiewicz. Wskazując na ich dokonania, ujawnia także ograniczenia i jednostronność przedstawianego przez nich obrazu polskiej filozofii pierwszej połowy

dziewiętnastego wieku, zwłaszcza sprzed powstania listopadowego. Straszewskiemu zarzuca na przykład, że chociaż zdawał sobie sprawę, iż zmiana warunków narodowego bytu Polaków miała wpływ nie tylko na sytuację życiową polskich filozofów, ale pośrednio również na ich myśli oraz uczucia, to jednak w *Dziejach filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*³ nie ukazał, w jaki sposób owe warunki odcisnęły piętno na głoszonych wówczas ideach filozoficznych. Z kolei Stefana Harasska gani za przesadne eksponowanie recepcji kantowskiej filozofii w Polsce. Najciekawsza jednak jest polemika, jaką prowadzi Pieróg z poglądami Władysława Tatarkiewicza zawartymi w tekście *Między oświeceniem a mesjanizmem*⁴, opublikowanym jako wprowadzenie do antologii *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*. Polemikę tę można by nazwać sporem o filozofię polską z okresu poprzedzającego powstanie listopadowe.

Pieróg zarzuca Tatarkiewiczowi niesłuszne wyodrębnienie okresu między rokiem 1800 a 1830 jako osobnej epoki filozoficznej między oświeceniem a romantyzmem. Krytykuje przede wszystkim następujące stwierdzenie Tatarkiewicza: „Lata 1795-1830 obejmują okres odrębny, w którym nie było już ideologii oświecenia, a nie było jeszcze mesjanizmu. Niesłusznie byłoby uważać, że jest to okres przejściowy. Były w nim jeszcze ślady oświecenia i zaczątki mesjanizmu; jego jednak nurt główny był od oświecenia równie daleki, jak od mesjanizmu” (s. 21). Pieróg twier-

³ Zob. M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, t. 1, *Od rozbiórów do roku 1831*, Nakład Koła Filozoficznego Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Między oświeceniem a mesjanizmem*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wybór W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970, s. xix-xxi.

dzi, że rozstrzygnięcie to jest arbitralne, nie bierze pod uwagę historycznofilozoficznych faktów, a ponadto nie wyjaśnia, jaka filozofia mogłoby być owym odrębnym głównym nurtem. Zdaniem autora *Pokusy ideologii* lata 1800-1830 były okresem nie tyle przejściowym, ile przełomowym, w którym myśl oświeceniowa rozkwitła w Polsce najpełniej: „Dokonała się gwałtowna światopoglądowa rewolucja; nie mogło być mowy o łagodnym «przejściu» między dwiema tak różnymi epokami, jak oświecenie i romantyzm” (s. 20). W tym okresie równie obecny jak idee oświeceniowe był już romantyzm: „W epoce przedlistopadowej wkroczyło do Polski całe «romantyczne» pokolenie” (s. 21). Epoka ta, jak twierdzi Pieróg, była znacznie bogatsza, niż przyjęło się uważać i redukcja jej do walki zwolenników i przeciwników Kanta oraz przypisywanie jej charakteru „przygotowawczego”, „akademickiego” czy „eklektycznego” jest uproszczeniem. Przypomnienie o filozoficznej doniosłości epoki przedlistopadowej oraz argumentacja, jaką posługuje się autor, by wykazać jej szczególny charakter, stanowią interesującą część recenzowanej pozycji.

Przechodząc do części głównej książki, warto zauważyć, że chociaż – jak wskazuje podtytuł – składają się na nią „studia i szkice z filozofii romantycznej”, to jednak dwa pierwsze teksty poświęcone są filozofowi uważanemu za przeciwnika romantyzmu, a mianowicie Janowi Śniadeckiemu. Pieróg przedstawia Śniadeckiego jako myśliciela „epoki przełomu” (taki też tytuł nosi pierwsze studium: *Jan Śniadecki – myśliciel epoki przełomu* – zob. s. 67-86), nie zaś jako typowego (obok Hugona Kołłątaja i Stanisława Staszica) przedstawiciela myśli oświeceniowej, jak powszechnie postrzegano uczonego w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy artykuł ten powstawał. Autor upatruje w Śniadeckim raczej filozofa, który pełni rolę pomostu między epokami, w twór-

czy sposób przenoszącego idee wieku osiemnastego w dziewiętnasty, i który „chcąc przystosować myśl oświeceniową do nowego historycznego środowiska, usiłuje uzdatnić ją do rozwiązywania nowych problemów i do spełniania nowych funkcji światopoglądowych” (s. 68). Z jednej strony jest zatem (jakkolwiek krytycznym) głosicielem idei oświeceniowych, którego twórczość stała się inspiracją dla późniejszych myślicieli, nazywanych w literaturze prepozytywistami (takich, jak Dominik Szulc czy Michał Wiszniewski). Z drugiej zaś strony, podejmując starania w celu położenia tamy nowym, niebezpiecznym prądom w literaturze i filozofii, paradoksalnie staje się inspiratorem i animatorem polskiego romantyzmu. Wypowiadając wojnę ideom romantycznym, przyczynił się bowiem do pobudzenia aktywności ich zwolenników, zmuszonych do obrony nowego kierunku. Tym samym stał się najpoważniejszym przeciwnikiem ideowym romantyków i obiektem ich krytyki. W ten sposób Pieróg wykazuje, że Śniadecki był filozofem, który nie tylko nadał kształt epoce przedlistopadowej, ale w pewnym sensie wywarł wpływ kolejną epokę.

Inną ważną postacią zaprezentowaną w książce jest Józef Kalasanty Szaniawski. Pieróg poświęca mu dwa szkice: *Rozum praktyczny i postęp. Myśl filozoficzno-moralna Józefa Kalasantego Szaniawskiego* (zob. s. 145-204) oraz *Rozum i uniwersum. Filozofia polityczna Józefa Kalasantego Szaniawskiego* (zob. s. 205-247). Artykuły przedstawiają proces ewolucji poglądów Szaniawskiego i kontekst historyczno-filozoficzno-polityczny, w którym ewolucja ta się dokonywała. Autor ukazuje, w jaki sposób warunki zewnętrzne odcisnęły swoje piętno na filozoficznych poglądach Szaniawskiego, i dowodzi, że na pojawianie się nowych idei w twórczości tego myśliciela wpłynęły nowe uwarunkowania historyczne. Wskazuje, zwłaszcza w drugim z wymienionych artykułów, te

wątki filozofii politycznej Szaniawskiego, które dotyczą problemów rozumiałych tylko w odniesieniu do ówczesnej sytuacji politycznej, szczególnie po roku 1807. Rok ten stanowi bowiem cezurę w biografii intelektualnej owego filozofa, prawnika i działacza politycznego. Jak pisze Pieróg, nastąpiło wówczas przesunięcie filozoficznych zainteresowań Szaniawskiego ku takim zagadnieniom, jak idea narodu jako organizmu wyposażonego w ducha i świadomość narodową czy wezwanie do konstruowania narodowej filozofii. Autor książki omawia podjętą przez Szaniawskiego próbę zbudowania metafizycznej teorii organizacji państwa narodowego i nowoczesnej biurokracji, zaprezentowaną w pracy *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności*⁵, dowodząc, że w swoich pismach publikowanych po roku 1807 wykracza on już poza horyzont oświecenia, wyznaczając nowy szlak filozoficznych poszukiwań, którym podąży później ruch romantyczny w Polsce. To właśnie uzasadnia włączenie Szaniawskiego w poczet myślicieli epoki romantyzmu.

Pozostałe artykuły poświęcone są myślicielom bezsprzecznie uznawanym za przedstawicieli myśli romantycznej oraz problemom filozoficznym, które podnosili oni w swoich dziełach. Dwa pierwsze z tych tekstów pozwalają czytelnikowi zapoznać się z działalnością Maurycego Mochnackiego (zob. *Spotkanie z Mochnackim* – s. 249-298; *Naród i filozofia. U źródeł polskiej filozofii narodowej* – s. 299-322), a dwa następne dotyczą poglądów Augusta Cieszkowskiego zawartych w jego pracach *Prologomena do historiozofii*⁶

(zob. *Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego* – zob. s. 323-349) oraz *Ojcie-Nasz*⁷ (zob. *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojcie-Nasz” Augusta Cieszkowskiego* – zob. s. 351-365). Adamowi Mickiewiczowi i jego wykładom paryskim poświęcone są szkice *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii* (zob. s. 367-388) oraz *Czwarty kurs prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. Próba odczytania* (zob. s. 389-408); poemat Juliusza Słowackiego *Genezis z Ducha* poddany został refleksji w artykule *Pojęcie ducha w filozofii genezyjskiej Juliusza Słowackiego* (zob. s. 409-439).

Dalsze teksty, na przykład *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu* (Mickiewicz, Trentowski, Libelt) (zob. s. 441-468), dotyczą projektów filozoficznych i światopoglądowych polskich romantyków i stanowią próbę określenia charakteru tworzonych przez nich koncepcji. W tekstach tych Pieróg poddaje analizie założenia dwóch nurtów polskiego mesjanizmu-romantyzmu: filozoficznego i mistycznego, zgodnie z rozróżnieniem, jakiego dokonał Karol Libelt⁸. Reprezentantami mesjanizmu mistycznego są Mickiewicz i towiańczycy, filozoficznego natomiast Józef Hoene-Wroński, August Cieszkowski i Bronisław Trentowski. Wszystkim tym filozofom przyświecał ten sam cel – poznanie Absolutu, różniła ich jednak koncepcja drogi prowadzącej do tego celu. Przedstawiciele nurtu filozoficznego preferowali dyskurs racjonalny, a przedstawiciele nurtu mistycznego bezpośredni, intuicyjny ogląd. Dla tych pierwszych istotna była metoda, dla drugich zaś wewnętrzna, moralna przemiana. Autor książki ukazuje różnicę podejść przedstawicieli obu typów

⁵ Zob. J.K. Szaniawski, *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności. Rzec o krótkich napomknieniach, z daleka wskazujących drogę do głębszego wywodu*, Druk „Gazety Warszawskiej”, Warszawa 1808.

⁶ Zob. A. Cieszkowski, *Prologomena do historiozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

⁷ Zob. tenże, *Ojcie-Nasz*, t. 1-3, J. Czernecki, Poznań 1922..

⁸ Zob. K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

mesjanizmu, odwołując się między innymi do wykładów paryskich Mickiewicza, w których wyraża on sprzeciw wobec współczesnej mu filozofii akademickiej, czyli niemieckich transcendentalistów i ich polskich naśladowców, takich jak Cieszkowski czy Trentowski. W przekonaniu wieszczki zadaniem filozofa jest nie tyle skonstruowanie nowego systemu filozoficznego, ile poszukiwanie mądrości, kształtowanie własnego człowieczeństwa na wzór Chrystusa. Przemiana ta ma dokonywać się we wspólnocie, której członków łączą te same ideały i cele; jej życie duchowe będzie oddziaływać na cały naród, w ten sposób go doskonaląc. Powodzenie tak sformułowanej misji wiązał Mickiewicz z rolą stanowiącego wzór moralny przywódcy, który swoją postawą zainspirowuje i pociąga za sobą innych.

Z kolei mesjaniści-filozofowie wskazywali na konieczność poznania całej tradycji filozoficznej oraz dialektycznego przezwyciężenia dotychczasowego systemu i zastąpienia go nowym. Według Trentowskiego miał to być systemem filozofii uniwersalnej. Podobnie Libelt i Cieszkowski uważali, że ówczesny system filozoficzny, a także systemy moralny i społeczny, wymagają zmiany. Pieróg wykazuje, że postulowane przez Trentowskiego poznanie filozoficzne prowadzące do wiedzy całościowej, ogólnej, wymyka się racjonalnym ujęciom i ma charakter gnozy.

Ostatni, zamykający tom artykuł, zatytułowany *Pokusa ideologii. Narodziny i kształtowanie się idei polskiej filozofii narodowej* (zob. s. 505-602), jest – na co wskazuje data jego publikacji – jednym z późniejszych tekstów autora i stanowi niejako syntezę ustaleń zawartych w poprzedzających go szkicach. Główny problem, który został w nim poruszony, dotyczy projektu polskiej filozofii narodowej. Pieróg stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego myśliciele epoki romantyzmu postulowali stworzenie filozofii narodo-

wej – polskiej i słowiańskiej, oraz określić charakter zadań, jakie stawiali przed tak rozumianą filozofią. Dążąc do całościowego ujęcia problematyki rozwoju filozofii narodowej, autor nie uwzględnia, niestety, poglądów uczonych, dla których idea ta była ważna, mimo że nie podzielali światopoglądu romantycznego – należał do nich na przykład wspomniany tu już Michał Wiszniewski.

Filozofia narodowa, jaką chcieli stworzyć myśliciele romantyczni i w której powstaniu widzieli dialektyczną konieczność, miała stanowić wyraz światopoglądu Polaków, wyrastać z ich perspektywy poznawczej i zostać dostosowana do ich potrzeb. Miała ona stanowić ekspresję idei narodu, także tych nieuświadomionych. Przede wszystkim jednak winna być „filozofią czynu”, przemieniającą zastaną rzeczywistość. W epoce romantyzmu, jak pisze Pieróg, straciła aktualność kwestia, od której z europejskich szkół filozoficznych Polacy powinni czerpać wzorce w uprawianiu filozofii. „Polacy potrzebowali «filozofii praktycznej», «filozofii popularnej», «filozofii czynu», nie mogli zatem przyjąć żadnej z gotowych doktryn wytworzonych w europejskich szkołach. Żadna nagromadzona wiedza szkolna nie może być w całości przydatna, gdy trzeba podjąć zadanie, którego dotąd filozofowie nie ośmielali się podejmować – zadanie zmieniania społecznego świata, kierowanie losami narodów. Nie filozoficzne książki, lecz zbiorowe doświadczenie Polaków mogło być źródłem autentycznej «filozofii czynu»” (s. 586). Polska filozofia nie miała stać się tylko jednym z wielu systemów – miała spełnić istotną dziejową misję. Jej cel stanowiła przemiana nie tylko narodowej egzystencji Polaków, lecz dziejów całej ludzkości. „Polacy – pisze Pieróg – z zapóźnionych uczniów w szkole europejskiej filozofii przeobrażili się w nauczycieli mądrości w szkole historycznego, zbiorowego życia. Los zmusił ich do im-

pro wizacji w dziele zmienia nia świata, postanowili przeto zostać mistrzami w dziele tworzenia idei zmieniających świat, w sztuce tworzenia ideologii” (s. 588).

Książka Stanisława Pieroga jest niewątpliwie pozycją wartościową, zebrane w niej teksty jako całość tworzą obszernie studium epoki. Dzięki swej erudycji, dogłębnej znajomości omawianej problematyki i oparciu rozważań na materiałach źródłowych autor przedstawił szeroki kontekst twórczości filozoficznej romantyków, co pozwala czytelnikowi uchwycić ogólny charakter procesów kształtujących epokę, która w dziejach Polski odegrała rolę niebagatelną. Z tego względu *Pokusa ideologii* to pozycja godna polecenia szczególnie tym

osobom, które dopiero rozpoczynają zaznajamianie się z filozoficznym dziedzictwem pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Choć okres ekspansji idei romantycznych niejednokrotnie był obiektem krytyki, to jednak stanowił inspirację dla wielu pokoleń Polaków, zwłaszcza w ich zmaganiach o odzyskanie niepodległości, warto zatem poszerzać wiedzę o nim.

Kontakt: Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9

E-mail: milena.cygan@doktorant.upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1407-7183>

Ryszard STRZELECKI

O OSOBOWYM WYMIARZE TEATRU

Książka Wojciecha Kaczmarka *Osoba na scenie*¹ nosi podtytuł *Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*. Już w samym tytule znajdujemy zatem podkreślenie związku koncepcji teatru, której zwolennikiem był Wojtyła, z personalizmem, tak głęboko obecnym w późniejszym nauczaniu Jana Pawła II. Praca Kaczmarka pojawiła się po opublikowaniu w ostatnim okresie przez różnych autorów licznych wypowiedzi, książek i artykułów dotyczących twórczości Karola Wojtyły, w tym jego dorobku dramaturgicznego. Można by więc postawić pytanie o celowość podjętej przez Kaczmarka pracy badawczej. Potrzebę kontynuacji badań uzasadnia ujawnienie luk w opracowaniach dotychczasowych mimo ich ogromnej liczby, a także mimo intensywności zabiegów interpretacyjnych poświęconych literackiemu i dramatycznemu dorobkowi Wojtyły. Istotnym brakiem dotychczasowych badań okazuje się – w świetle pracy Kaczmarka – niepełne bądź nietrafne ujmowanie dokonań Wojtyły, a nawet pomijanie najważniejszych walorów jego twórczości. Studium *Osoba na scenie* nie można więc sprowadzać do roli korekty dotychczasowych ustaleń czy uzupełnienia formułowanych wcześniej sądów. Przeciwnie: kolejne elementy i czę-

ści rozprawy zawierają oryginalne i istotne ustalenia.

W ujmowaniu dorobku Karola Wojtyły autor rezygnuje z odniesienia dramatów do literackiej tradycji i literackiej analizy – zabieg taki byłby z pewnością posunięciem anachronicznym. Ich zasadniczy sens wyrasta bowiem wprost z realiów życia duchowego: medytacji i namysłu nad prawdą o człowieku i Bogu. Takie ukierunkowanie refleksji znajduje potwierdzenie w nauczaniu Jana Pawła II zawartym w jego *Liście do artystów*², gdzie pisze on o roli twórców w chrześcijańskim przepowiadaniu.

Studium autorstwa Kaczmarka wpisuje się w metodologiczny kanon rozprawy. Rozważania poprzedzone zostały charakterystyką stanu badań, najważniejszych prac poświęconych twórczości Wojtyły, do których autor wielokrotnie się odwołuje w trakcie własnych analiz i rozważań. Kolejne rozdziały poświęcone są rekonstrukcji problemów kluczowych w analizie dramatów Wojtyły, najważniejsze ustalenia zaś można znaleźć w zakończeniu rozprawy, opatrzonym znamennym tytułem „Osoba na scenie”. Omawiając dotychczasowe dokonania badaczy, Kaczmarek zwraca szczególną uwagę na związki twórczości Wojtyły z „rapsodyzmem” oraz na odnoszenie jego

¹ Wojciech K a c z m a r e k, *Osoba na scenie. Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 212.

² Zob. J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 12, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/letters/1999/documents/hf_jp-ii_le-t_23041999_artists.pdf.

utworów do rapsodycznej koncepcji teatru Mieczysława Kotlarczyka. Już we wstępie jednak autor studium zarysowuje własne stanowisko interpretacyjne, które w wielu punktach odbiega od wcześniejszych ustaleń badawczych. Skłania się ku całościowemu określeniu dramaturgicznych dokonań Wojtyły mianem „teatru osoby” (s. 15, 177) i deklaruje, że w swoich analizach sięgać będzie przede wszystkim do personalizmu głoszonego przez samego Wojtyłę w jego pismach filozoficznych.

W pierwszej części omawianego studium, zatytułowanej „Wyobrażenia teatralna Karola Wojtyły” (zob. s. 17-43), Kaczmarek przywołuje wydarzenia z biografii młodego Wojtyły, wskazując na doniosłość doświadczeń duchowych, które ukształtowały jego postawę i wrażliwość, a także wpłynęły na rozwój jego wizji artystycznej (zob. „Wizja teatru przyszłości” – s. 17-26). Zaslugą autora rozprawy jest umiejętne odczytywanie w tekstach Wojtyły drobnych sygnałów tego właśnie rodzaju, a także wnikliwa analiza kontekstów jego doświadczenia i realiów ówczesnego świata. Kaczmarek kieruje uwagę na idee związane z „Wielką Reformą Teatru” (por. s. 27-31), na jej twórców oraz kontynuatorów artystycznych przemian. Właśnie w kręgu ich inspiracji Wojtyła rozpoczął swoją teatralną drogę. W rozdziale „Składniki teatralnego myślenia” (zob. s. 23-33) autor omawia stan teatru polskiego pod naporem idei wielkiej reformy oraz znaczenie ważnych wydarzeń narodowych: jubileuszu Piotra Skargi i kanonizacji Andrzeja Boboli dla artystycznego dojrzewania Karola Wojtyły. Dalej wskazuje na świadectwa Mickiewicza, Wyspiańskiego, Osterwy czy koncepcje Frycza i charakteryzuje życie teatralne Krakowa w okresie przed drugą wojną światową. W omówieniu ówczesnej teatralnej aktywności miasta korzysta z wnikliwego studium Diany Poskutek-Włodek³.

W części drugiej, zatytułowanej „Karol Wojtyła na scenie” (zob. s. 45-75), powraca problem odniesień twórczości Wojtyły do koncepcji teatru wypracowanej przez rapsodyków. Opracowania wykorzystywane tu przez Kaczmarka stanowiły solidną podstawę, pozwalającą mu na szczegółową rekonstrukcję doświadczenia teatralnego Wojtyły i ukazanie, że teatr istotnie współtworzył jego życie i kształtował go w wymiarze osobowym, przede wszystkim duchowym i powołaniowym. O wartości tej części opracowania świadczy zgromadzenie i uporządkowanie informacji źródłowych, umożliwiające wnikliwe rozpoznanie teatralnych początków Wojtyły. Istotne okazuje się przypomnienie o jego zainteresowaniu językiem polskim, a w rezultacie słowem obecnym tak w kontemplacji, jak i w twórczości poetyckiej i dramaturgicznej, które – wedle późniejszej wypowiedzi Papieża⁴ – sięga wymiaru Bożego. Kaczmarek zarysowuje następnie kolejno aktywności artystycznej Wojtyły, przede wszystkim opisując jego uczestnictwo w pracach Konfraterni Teatralnej (Studia 39). Podkreśla, że w tej fazie rozwoju artystycznego Wojtyły ujawniło się jego przekonanie o samoistnej wartości cierpienia. Program ideowy Wojtyły pozbawiony był treści politycznych, kwestionował skrajności, był natomiast związany z chrześcijańską „Unią” Jerzego Brauna, traktującą słowo i kulturę jako czynniki postępu.

Rekonstruując obraz aktorstwa przyszłego Papieża, Wojciech Kaczmarek przywołuje różnorakie świadectwa, również te poparte profesjonalną refleksją, zestawiane często po latach. Wszystkie one odsłaniają personalistyczne ukierunko-

teatry dramatyczne, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.

⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*, il. S. Sobolewski, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 11.

³ Zob. D. P o s k u t a - W ł o d e k, *Dzieje teatru w Krakowie w latach 1918-1939*. Zawodowe

wanie warsztatu Wojtyły oraz jego ethos: dążenie do teatru osobowej prawdy. Celem były głębia interpretacji i „natężenie” aktorskiej ekspresji, które pozwoliłoby prawdzie o człowieku zajaśnić pełnym blaskiem i niejako „uwolnić” ją od ograniczeń teatru. Doskonałość medium, którym jest teatr, polega bowiem paradoksalnie na tym, że pozwala ono widzowi przekroczyć swój wymiar na drodze ku realnościom duchowym. Podsumowując te kwestie, autor książki polemizuje z poglądem Jana Ciechowicza, który twierdzi, że na koncepcję „dramaturgii wnętrza”, tak ważnej w rozwoju artystycznym Wojtyły, wywarł wpływ wyłącznie teatr rapsodyczny⁵. Kaczmarek wskazuje, że warsztat Wojtyły doskonalili również teoretycy teatru: Tadeusz Kudliński, Juliusz Osterwa czy osoby zaangażowane w prace Konfraterni.

Moment pożegnania Karola Wojtyły z teatrem na rzecz drogi kapłaństwa badacz ujmuje w odrębnej części pracy, zatytułowanej „Kapłaństwo i teatr” (zob. s. 77-85). Podkreśla przy tym, że Wojtyła interesował się dalszymi losami teatru Kotlarczyka tak podczas swoich studiów w Rzymie, jak i po rozpoczęciu pracy parafialnej. Żył wówczas przekonanie o zasadności wizji teatru, w którym słowo staje się samodzielne, skupione na umyśle i „rapsodyczne” w takiej właśnie formule. Wizję tę cechuje postulat realizmu słowa – służącego jednak nie odwzorowaniu świata, lecz podejmowaniu kwestii prawdy, fałszu i wartości.

Kolejna, kluczowa dla całej książki jej część zatytułowana jest „Teatr Karola Wojtyły” (zob. s. 87-147) i dotyczy twórczości dramatycznej przyszłego Papieża. Wojciech Kaczmarek przybliża kształt teatralny dramatów Wojtyły wedle porządku

zaproponowanego przez Irenę Sławińską⁶. W swojej analizie juveniliów, *Hioba* i *Jeremiasza*, wskazuje, że mają one liczne odpowiedniki w literaturze czasu Młodej Polski i późniejszej. Poprzez porównania ukazuje ich swoistość, wydobywa ich wagę i przenikające je przesłanie o Bożej obecności. Rozważa osobliwości didaskaliów, świat poetycki i kształt teatralny tych utworów, rolę występujących w nich chórów oraz ich młodopolski „kostium” teatralny. Zdaniem Kaczmarka Wojtyła stosuje chór w różnych funkcjach, swobodnie operuje odmiennymi stanami rzeczywistości, umiejętnie sprowadza elementy wizyjne do realności osobowej i historycznej, na przykład idealizując postać Piotra Skargi w kontekście rzeczywistości duchowej i narodowej. Badacz zauważa ponadto, że dramaty Wojtyły nie są w żadnym razie egzemplifikacją koncepcji romantyczno-młodopolskiej, stanowią natomiast teksty na wskroś oryginalne, jedynie „ubrane” w młodopolski „płaszcz” teatralny. Poeta nie zmierza w nich do zmiany świata ani nie tworzy ezoterycznych bohaterów, lecz – korzystając ze stylistyki młodopolskiej – wyraża podstawowe prawdy chrześcijaństwa. To kluczowa teza Kaczmarka. Warto zauważyć, że Wojtyła przełamywał wizyjną misteryjność, unikał też charakterystycznych dla twórców tego okresu prób „laicyzowania” koncepcji rzeczywistości. Kaczmarek z różnych stron naświetla tę wyjątkowość dokonań Wojtyły na tle jego młodopolskich poprzedników, których propozycje cechowała subiektywna, prywatna i roszczeniowa postawa wobec Boga, a w istocie wobec jakiegoś – ukształtowanego w ideowych meandrach epoki – konceptu Boga.

⁵ Zob. J. Ciechowicz, *Dom opowieści. Ze studiów nad Teatrem Rapsodycznym Mieczysława Kotlarczyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1992.

⁶ Zob. I. Sławińska, *Wizja teatralna poety jako problem badawczy*, w: *taż, Odczytywanie dramatu*, PWN, Warszawa 1988, s. 93-113.

W dalszych rozdziałach tej części pracy Kaczmarek omawia dramaty Wojtyły z lat 1941-1964, określane mianem twórczości dojrzałej. Rozważa dwie dylogie: wcześniejszą – o Bracie Albercie, i późniejszą – obejmującą *Przed sklepem jubitera* i *Promieniowanie ojcostwa*, utwory o znamiennych cechach medytacji nad osobowym wymiarem człowieka. W dylogii pierwszej postać Brata Alberta ujęta została w sposób dwójaki. We wcześniejszej, brulionowej wersji utworu, opatrzonej problematycznym tytułem *Przyjaciel naszego Boga*, tytułowy bohater toczy wewnętrzną walkę, dokonując wyboru między powołaniem artysty a życiem opiekuna nędzarzy. W późniejszym dramacie *Brat naszego Boga* Adam decyzję już podjął i staje wobec kolejnego dylematu, dotyczącego swojego odniesienia do innych ludzi. Decyduje się na całkowite ofiarowanie swojego „ja” w darze mieszkańcom ogrzewalni. Kaczmarek analizuje wątpliwości i dyskusje badaczy dotyczące czasu powstania obu tekstów, a jego wnioski stanowią potwierdzenie biograficznych umotywowanych przesłania zawartego w dramatach. Zmianę koncepcji postaci Brata Alberta badacz tłumaczy faktyczną sytuacją samego Wojtyły, który przygotowując wersję rękopiśmienną, skupiał uwagę na wyborze własnej drogi życiowej, natomiast w dramacie kolejnym, zredagowanym już po wojnie, podjął wybór poświęcenia się i służby ludziom. Ewolucja ta jest czytelna – jak wykazuje Kaczmarek – w projektowanych w dramatach koncepcjach inscenizacji. Istotne okazują się język dramatu oraz ukształtowanie przestrzeni scenicznej, a także inne zabiegi teatralne, mające wskazywać na przemianę głównego bohatera. Analiza wszystkich tych aspektów pozwoliła badaczowi wskazać na zbieżność pierwszej wersji dramatu o Bracie Albercie z dokonaniem innych twórców, podejmujących zagadnienie dramatu egzystencjalnego (Paula Claudela, François Mauriac a czy Thomasa S. Eliota).

W analizie wersji drugiej Kaczmarek zwraca uwagę przede wszystkim na kategorię „wnętrza”, stosowaną przez Wojtyłę do opisu życia osobowego i określającą relację osoby do innych ludzi. Nawiązując do uwag wcześniejszych, trzeba podkreślić, że to właśnie teatr „wnętrza” przekracza stylistykę wypracowaną przez rapsodyków, tym bardziej, że Wojtyła coraz większą wagę przywiązuje do prawdy samego „wnętrza”, nie zaś do sposobów jej inscenizowania czy szukania dla niej odpowiedniego artystycznego wyrazu. Dlatego też, odczytując intencję Wojtyły, badacz zauważa, że tylko z perspektywy personalistycznej możliwe jest przeniknięcie człowieka i dotarcie do źródeł jego człowieczeństwa, czyli do jego bycia osobą⁷. Przywołuje słowa Wojtyły o potrzebie „błysku” egzystencji zdolnej objawić się na scenie⁸. O rezultacie zabiegów teatralnych decyduje ostatecznie duchowość inscenizatorów, potencjał postaci oraz proces teodramatyki, „teatru świata” jako sposobu pojmowania relacji człowieka wobec Boga.

Kolejne dramaty Wojtyły, składające się na drugą dylogię, badacz analizuje jako rozwinięcie zapoczątkowanego wcześniej projektu teatru personalistycznego. Zarówno *Przed sklepem jubitera*, jak i *Promieniowanie ojcostwa* mają scenicz-

⁷ Wojciech Kaczmarek nawiązuje tu do swojego artykułu (zob. W. K a c z m a r e k, *Karola Wojtyły teatr personalistyczny*, „Personalizm. Prawda. Dobro. Piękno” 2003, nr 5, s. 53-66).

⁸ Jan Paweł II mówi o roli bogatej rzeczywistości, w której dany jest bohater i dzięki której staje się on bliski odbiorcy. Postuluje, aby w zasobach jego człowieczeństwa „odnaleźć ten szczególnie błysk na ciemnym tle tej rzeczywistości, przez którą łączy się on z nami” (K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: Karol Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice*. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, red. M. Skwarnicki, W. Bonowicz, M. Romanek, Znak, Kraków 2004, s. 314).

ny kształt medytacji i spełniają warunki dramatu poetyckiego w rozumieniu Ireny Sławińskiej. W dramacie pierwszym autor rozważa sprawę „znaku sakramentalnego” – znaku łaski w relacjach małżonków. Postacie patrzą w głąb siebie, a ich medytacyjne wypowiedzi bliskie są solilokwiów. Badacz mówi też o osobliwej roli Adama, który nieustannie strzeże wymiaru osobowego innych uczestników zdarzeń. Przywołuje także opinie o znaczącej zbieżności postaci Adama z Wojtyły, który taką właśnie rolę sprawował w pracy duszpasterskiej w duszpasterstwie młodych. Analizując *Promieniowanie ojcostwa*, Kaczmarek mówi o misteryjności w sensie pierwotnym jako o tajemnicy, tu zaś o tajemnicy chrztu. Ważnym posunięciem badacza było sięgnięcie do brulionu, gdzie utwór ujawnia swą źródłową, strukturalną bliskość z *Przed sklepem jubitera*. Ostatni dramat Karola Wojtyły zyskał niegdyś głośno powtarzane Tischnerowskie miano arche-dramy – objawiającej źródło wszelkiego ludzkiego dramatu. Zostały w nim bowiem ukazane konstytutywne dla osoby relacje z innymi osobami ludzkimi i z Bogiem. *Promieniowanie ojcostwa* określa zatem również warunki, które umożliwiają powstanie teatru – teatr in statu nascendi wymaga pełnego uobecnienia osób.

Rezultaty swoich analiz zestawia Kaczmarek w końcowej części rozprawy, którą zatytułował „Teatralny wymiar osoby” (zob. s. 149-175). Potwierdza tam też i podsumowuje nakreślone wcześniej perspektywy interpretacyjne dorobku Wojtyły. Badania Wojciecha Kaczmarka radykalnie wykraczają poza rezultaty badawcze zawarte w dotychczasowych licznych opracowaniach dzieł Wojtyły, także tych zasługujących na akceptację, jak na przykład wypowiedzi Bolesława Taborskiego. Kaczmarek podkreśla, że chociaż definicja osoby przyjęta w rozważaniach filozoficznych Wojtyły uwzględnia jej realny, substancjalny status, o którym mówili Boecjusz i św. Tomasz, to

jednak obejmuje też samorealizację osoby w czynie, ofiarnie podejmowanym dla dobra drugiego człowieka. Na obecność takiego właśnie obrazu osoby w dramacie o Bracie Albercie Wojciech Kaczmarek wykazywał w swoich badaniach już wcześniej, toteż z wyraźną rezerwą odnosi się do interpretacji utworu, dokonanej przez Zofię Zarębiankę w świetle encykliki *Dives in misericordia*, gdzie badaczka pomija to kluczowe, personalistyczne przesłanie utworu⁹. Wprawdzie encyklika najpełniej ogniskuje osobiste przesłanie, z jakim Karol Wojtyła – Jan Paweł II zwracał się do świata, to jednak w tym wypadku nie stanowi trafnego kontekstu dla zrozumienia sprawy kluczowej – głębi osobowego statusu głównego bohatera dramatu.

Badacz wraca zatem w ostatnim rozdziale do najważniejszych fragmentów dramatów Wojtyły i do ich personalistycznej wymowy. Kolejno wskazuje na jej różne aspekty, inne w dramacie o Bracie Albercie, inne w utworze *Przed sklepem jubitera*. Podkreśla, że w tej medytacji o małżeństwie Wojtyła przedstawia liczne komplikacje osobowego życia, wzajemności i współodpowiedzialności oraz ryzyko powierzenia własnego „ja” drugiemu człowiekowi. Podobną mnogość relacji określających osobę przynosi dramat *Promieniowanie ojcostwa*.

⁹ Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Koncepcja miłosierdzia zawarta w dramacie „Brat naszego Boga” Karola Wojtyły w świetle encykliki „Dives in misericordia” Jana Pawła II*, w: taż, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Pasaże, Kraków 2018, s. 151-163. W omawianym studium Wojciech Kaczmarek zauważa: „Autorka nie podjęła jednak zasadniczego pytania o sposób, w jaki bohater dramatu całkowicie wyrzeka się siebie, by stać się jedno z biedakami, w których odkrywa cierpiącego Chrystusa. Brak odniesienia do Wojtyłowej koncepcji osoby sprawia, że interpretacja zatrzymuje się na zewnętrznym wymiarze działań człowieka, który sam ma urzeczywistnić Boże miłosierdzie przez swe czyny, wspólnotowość i braterstwo” (s. 153, przyp. 244).

I w tym wypadku autor ukazuje obecne w nim motywy personalistyczne. Między innymi mówi o nonsensie samotności jako utracie bytu oraz o pełni istnienia osiąganey przez rezygnację z siebie, także o peregrynacji w miłości czy promieniowaniu twórczej wzajemności.

W zakończeniu zatytułowanym „Teatr osoby” (zob. s. 177-184) Kaczmarek podkreśla potrzebę interpretacji dramatów Wojtyły odmiennej niż dotychczasowe. Wskazuje na konieczność trafnego ujmowania w tych tekstach projektu personalistycznego i personalistycznego ich odczytywania. Postuluje więc przekroczenie dotychczasowych kierunków rozumienia twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II i kształtujących to rozumienie nawyków myślowych. Dramaty te, określone w rozprawie jako „teatr osoby”, podejmują i rozwijają wyjątkowo cenną dla współczesnych koncepcję osoby, wyłożoną przez Karola Wojtyłę w jego studiach filozoficznych. Oryginalność proponowanego przez Kaczmarka (personalistycznego) kierunku rozumienia dramatów Wojtyły trzeba podkreślić ze szczególną mocą, tym bardziej że znamienici badacze jego dorobku – znawcy literatury i kultury – ten aspekt twórczości przyszłego Papieża dotychczas pomijali. Z tym większym uznaniem trzeba przyjąć oryginalność podejścia Wojciecha Kaczmarka. Można też żywić nadzieję, że dalsze badania nad literackim dziełem Wojtyły będą prowadzone we wskazanym przez badacza kierunku.

W swoich analizach dramatów Wojtyły badacz dotyka z pewnością najgłębszych i najtrudniejszych do konceptualizacji prawd. W *Miłości i odpowiedzialności* wyrażona została zasada, że osoba jest nieprzekazywalna (*alteri incommunicabilis*): „Nie może siebie odstąpić czy oddać”¹⁰. Osoba może jednak, właśnie poprzez akt

wolnej woli, a zarazem akt miłości oddać swoje „ja” drugiemu, gdyż, jak zauważa Wojtyła, „najradzykalniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne «ja» uczynić czyjąś własnością”¹¹. W kontekście tej wykładni postrzegać należy też Wojciecha Kaczmarka, że „teatr wnętrza” musi być rozumiany jako „teatr wnętrza osoby”. Właśnie poprzez wewnętrzne zmagania, perypetie, triumfy, a także zagrożenia czy godzące w człowieka czyny ujawnia się ów najgłębszy, jedynie osobowy stan ludzkiego bytu.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że książka Wojciecha Kaczmarka oparta została na drobiazgowej kwerendzie i analizie zachowanego materiału. Porządkuje opublikowane wcześniej studia, w tym również obszerne monografie dotyczące teatralnej myśli i teatralnej aktywności Wojtyły. Autor nie tylko scala sądy innych, ale ujmuje je według wypracowanego przez siebie klucza. Koncepcja interpretacyjna, którą proponuje Kaczmarek, rzuca nowe światło na istniejące już analizy dorobku Wojtyły, każe dostrzegać w nich wyższy poziom problematykacji i otwiera nowe perspektywy dla dalszego rozpoznawania myśli teatralnej Wojtyły. Studium Wojciecha Kaczmarka zawiera liczne ustalenia, które mają charakter nowatorski i przełamują pewne błędne sądy badaczy i krytyków. W książce mowa jest o zakorzenieniu teatru w rzeczywistości osoby, dzięki czemu może on uczestniczyć w rozumieniu człowieka i świata. Dzięki swojej szczególnej myśli, polegającej na ujawnianiu duchowych porządków całej rzeczywistości, teatr przyczynia się do stworzenia nowego personalistycznego „theatrum mundi”. Myślenie teatrem nie jest w twórczości Wojtyły tylko zabiegiem konceptualnym, metaforą, ale dostarcza

¹⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 88.

¹¹ Tamże, s. 89.

oryginalnych środków pojmowania świata osobowego i zachodzących w nim relacji. Rozprawa Wojciecha Kaczmarka, wybitnego znawcy spraw teatru, tak wyraźnie ukierunkowana na problematykę osoby, dotyczy – można powiedzieć – tego właśnie ostatecznego wymiaru teatru, wymiaru, z którego wywodzić należy wszelką myśl teatrologiczną. Dlatego omawiana tu książkę *Osoba na scenie* uznać należy za studium dla teatrologii niezbędne. Zapewnia ono właściwe ugruntowanie i ukierunkowanie prowadzonych w ramach niej

badających. Wskazuje przy tym na nieskażoną błędnymi ideami podstawę rozumienia teatru i jego istoty także w rzeczywistości nam współczesnej.

Kontakt: Instytut Nauk o Kulturze,
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego,
ul. Jagiellońska 11, 85-067 Bydgoszcz
E-mail: rjstrzel@ukw.edu.pl

Tel. 52 3220355

https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/stro-na/ryszard_strzelecki/zyciorys-naukowy/

Janusz MARIANŃSKI

POLSKA MŁODZIEŻ WOBEC WARTOŚCI I NORM

W życiu codziennym i w strukturach pośrednich społeczeństwa odbywa się proces komunikowania moralnego według różnorodnych reguł moralnych (można w tym kontekście mówić o pluralizacji moralności), a procesom rozpadu tradycyjnych norm moralnych – najczęściej o proveniencji religijnej – towarzyszy swoisty proces remoralizacji, dokonujący się według różnych schematów interpretacji życia. Zmieniają się wartości i normy, nie tylko te szczegółowe, ale i ogólne, oraz ich hierarchie. W społeczeństwach postmodernistycznych (ponowoczesnych) upowszechnia się przekonanie, że wszystkie postawy są jednakowo dobre, a przekonanie tego rodzaju traktowane jest jako wyraz szacunku wobec wymogów pluralizmu społeczno-kulturowego.

Respektowanie wartości i norm moralnych różnie kształtuje się w rzeczywistości społecznej. Dzięki nim jednak człowiek łatwiej odnajduje się w świecie materialnym, psychicznym, społecznym i duchowym. Z funkcjonalnego i empirycznego punktu widzenia można powiedzieć, że normy społeczne i moralne znikają z chwilą utraty swoich funkcji lub gdy nie są przestrzegane. Ich miejsce zajmują nowe wartości i normy, zabezpieczające w odmienny sposób porządek i ład społeczny. W określonym kontekście społeczno-kulturowym tworzą się różnorodne normy odnoszące się do określonej

dziedziny postępowania. Normy nie tylko wskazują na pewne tabu i pewne wymagania, ale też określają przyzwolenia (co czynić można, ale się tego nie musi) i preferencje (jak postępować wzorowo czy heroicznie, chociaż nie można tego oczekiwać od każdego). Istnieją także różnice w poglądach w odniesieniu do zasad etycznych. Różni ludzie faktycznie przyjmują różne, treściowo odmienne zasady jako naczelne normy moralności (są to tak zwane podstawowe orientacje moralne).

Niektórzy w ogóle negują istnienie obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna od poznającego podmiotu. Dochodzi do zaprzeczenia absolutnego charakteru wartości moralnych i powszechnej ważności norm. Niekiedy podkreśla się, że zaobserwowane różnice w moralności, określane jako permissywizm i relatywizm moralny, odnoszą się raczej do konkretnych reguł i praktycznego postępowania, będących zastosowaniem ogólnych zasad etycznych do szczegółowych dziedzin życia, nie zaś do fundamentalnych wartości i norm moralnych dotyczących życia indywidualnego i społecznego.

Procesy przemian wartości i norm typowe dla krajów wysokorozwiniętych gospodarczo powoli ujawniają się również w społeczeństwie polskim. W warunkach radykalnych zmian społecznych pojawiają się różnego rodzaju kryzysy tożsamości osobowej: indywidualnej i społecznej (gru-

powej). W odniesieniu do kryzysu tożsamości indywidualnej wskazuje się na deficyt tożsamości wyrażający się w nieadekwatnej definicji siebie i w braku przywiązania do określonych wartości i celów. Deficyt tożsamości jest zjawiskiem charakterystycznym przede wszystkim w przypadku młodzieży, która wchodzi w dorosłe życie. Kwestionuje ona z jednej strony swoją dotychczasową tożsamość osobową (następuje pożegnanie z dzieciństwem), z drugiej zaś zastany świat wartości ludzi dorosłych. Niekiedy towarzyszy temu zjawisko anomii społeczno-moralnej. Konflikt tożsamości oznacza współistnienie wielu definicji własnego „ja”, wewnętrznie niespójnych, a nawet wzajemnie sprzecznych.

W studium socjologicznym Mariusza Zemły *Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych*¹ otrzymaliśmy zróżnicowany obraz przemian w orientacjach wartościujących młodzieży szkół ponadpodstawowych w Białymstoku. Całość opracowania składa się z pięciu rozdziałów: w pierwszym z nich autor przedstawia podstawowe komponenty moralności, a w drugim – metodologiczne podstawy przeprowadzonych badań; w rozdziale trzecim i czwartym omawia, odpowiednio, świadomość wartości i świadomość norm wśród młodzieży; rozdział piąty został zaś poświęcony analizie wybranych elementów środowiska wychowującego młodzież. Opracowanie dokonane przez Zemłę otwiera bardzo ważny „Wstęp”, a zamykają je podsumowujące jego badania socjologiczne „Zakończenie” oraz bibliografia i kwestionariusz wykorzystanej w badaniach ankiety. Rozdziały: teoretyczny (pierwszy) i metodologiczny (drugi), stanowią bardzo dobry kontekst do omówienia zagadnień empirycznych

(prowadzonych w rozdziałach: trzecim, czwartym i piątym).

Przeanalizowane badania empiryczne stanowią część szerszego projektu badawczego obejmującego problematykę czasu wolnego, środowiska szkolnego, środowiska rodzinnego, wartości i norm, substancji psychoaktywnych, kondycji psychicznej i zadowolenia z życia, a także przemocy w rodzinie. W recenzowanym opracowaniu przedstawiono materiał odnoszący się do pierwszego, trzeciego i czwartego z wymienionych bloków tematycznych. Badania terenowe zostały zrealizowane w roku 2015 i objęły młodzież szkolną w Białymstoku z różnych poziomów kształcenia: z gimnazjów, liceów ogólnokształcących, techników i zasadniczych szkół zawodowych. W sumie ankietę wypełniło ponad dwa tysiące młodych ludzi. Zebrany materiał empiryczny przeanalizowano w kontekście uwarunkowań demograficznych i społecznych (takich jak płeć, typ szkoły, średnia z uzyskanych ocen szkolnych) oraz religijnych (autodeklaracji wiary). Dane z roku 2015 skonfrontowane zostały z rezultatami badań socjologicznych zrealizowanych wśród młodzieży szkolnej w Białymstoku w latach 1998, 2002, 2005 i 2011.

Jedno badanie socjologiczne, będące swoistą fotografią hic et nunc, mogłoby mieć charakter wyłącznie eksplikacyjny, nie pozwoliłoby ono jednak określić zmian w orientacjach aksjonormatywnych młodzieży ani ukazać malejącego czy wzrastającego wpływu wartości i norm na życie indywidualne i społeczne ankietowanych osób. Badania powtarzane – co trzeba szczególnie podkreślić – aż pięć razy w tym samym środowisku szkolnym pozwalają ustalić, co zmieniło się w orientacjach aksjologicznych młodzieży w latach 1998-2015. Jeżeli pokoleniu młodzieży przypada szczególna rola w kształtowaniu przyszłości kultury i moralności, w modelowaniu aspiracji, stylów życia i wzorów

¹ Mariusz Z e m ł o, *Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019, ss. 373.

konsumpcji, to dokonana diagnoza kondycji społeczno-moralnej młodzieży ma nie tylko znaczenie teoretyczne i naukowe, ale i praktyczne oraz wychowawcze.

W warunkach radykalnych przemian społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych młodzież polska znajduje się – jak to określa autor – na rozstajach wartości i norm. Orientacje aksjonormatywne zmieniają się na ogół powoli, według logiki „długiego trwania” – tak dokonują się zwłaszcza zmiany o charakterze fundamentalnym. Warto nie tylko diagnozować postawy i zachowania młodzieży, ale także postawić pytanie, co się przez osiemnaście lat zmieniło i w jakim kierunku zmiany te zdążają. Czy zmiany w uznawanych wartościach i normach oraz autorytetach osobistych mają charakter ilościowy, czy też jakościowy; co jest inne, a co stanowi element kontynuacji? Diagnozy tego typu, oparte na badaniach powtarzanych, należą do nielicznych w polskiej literaturze socjologicznej. Porównanie danych empirycznych z lat 1998-2015 dało podstawę do wniosków na temat dynamiki orientacji aksjologicznej w świadomości młodzieży szkolnej.

Interpretacje materiału empirycznego zebranego w roku 2015 są ważne zwłaszcza w kontekście uwarunkowań społecznych. Wybrane społeczno-demograficzne i światopoglądowe zmienne niezależne mają pewien określony sens socjologiczny i poprzez ich badanie możemy obserwować odniesienia do szerszych układów społecznych, do pewnych warunków, w których kształtują się wartości i normy moralne. Umożliwia to zastosowanie procedury, w której od zwykłego związku statystycznego przechodzi się do związku przyczynowego, a w konsekwencji do określenia wpływu realnych sił społecznych na świadomość zbiorową młodego pokolenia. Zmienne światopoglądowe ujawniają, jak religijność lub jej brak wiąże się z określonymi treściami moralnymi.

Wybrane przez autora cechy demograficzne, społeczne i religijne są tylko częścią zbioru cech i czynników różnicujących postawy i zachowania religijne oraz moralne młodzieży szkolnej. Ważne jest zróżnicowanie wartości i norm społeczno-moralnych oraz tworzenie się nowych wartości w świadomości młodzieży szkolnej.

Młodzież ze szkół gimnazjalnych oraz – w szczególności – uczniowie szkół ponadgimnazjalnych znajdują się w fazie kształtowania swojej młodości, częściowo uniezależniają się też od rodziny, z której pochodzą, i przenoszą niektóre swoje zainteresowania i działania poza jej krąg. Rozpoznają już dokładnie swoje perspektywy życiowe, a równocześnie coraz wyraźniej ustalają własną hierarchię wartości i norm oraz autonomię moralną. Następuje także zachwianie, a niekiedy i rozpad ukształtowanych w rodzinie wartości i norm, które w coraz mniejszym stopniu wpływają na postępowanie jednostek. Młodzież wykazuje skłonność do negowania tradycyjnych wartości obowiązujących w rodzinie i społeczeństwie oraz do ulegania wartościom lansowanym przez nowe nurty ideowe charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych i pluralistycznych. Recenzowane studium socjologiczne dokumentuje zmiany w orientacjach aksjologicznych młodzieży białostockiej. Jest ono niezwykle ważne dla tych socjologów, którzy próbują odczytywać i rozumieć zmiany aksjonormatywne w świadomości młodzieży – zarówno dla socjologów religii, jak i dla socjologów moralności oraz socjologów wartości.

W rozdziale trzecim, poświęconym wartościom w świadomości młodzieży szkół ponadpodstawowych, Zemło prezentuje trzy różne podejścia. Po pierwsze, koncentruje się na randze poszczególnych wskazanych przez respondentów wartości i ich pozycjach w odniesieniu do pozostałych wartości, co pozwala odtworzyć hierarchię wartości uznawanych przez

młodzież. Po drugie, autor dokonuje kumulacji poszczególnych wartości w bloki, by opisać aksjologiczne preferencje respondentów przez wskazanie w nich dominant i ukazać nastawienia (na przykład orientacje hedonistyczne, materialne, pragmatyczne, ideowe) młodzieży białostockiej. Po trzecie, w rozdziale tym znajdujemy ujęcie orientacji aksjonormatywnych w perspektywie dynamicznej od roku 1998 do 2015.

Nie sposób w krótkiej recenzji zaprezentować ustaleń empirycznych w zakresie orientacji aksjonormatywnych młodzieży, omawiane studium zawiera jednak bez wątpienia wiele fascynujących wyników badań, zarówno potwierdzających konstatacje innych socjologów, jak i ukazujących zjawiska nowe, charakterystyczne dla środowiska białostockiego. W analizowanym okresie nie zmieniły się na przykład ranga ani znaczenie orientacji afiliacyjno-stabilizacyjnych, wzrosło natomiast wartościowanie dóbr o charakterze witalnym i altruistycznym oraz zmniejszyło się znaczenie przypisywane wartościom materialno-hedonistycznym i religijnym.

W drugim rozdziale empirycznym omawianej pracy, zatytułowanym „Normy w świadomości młodzieży”, poddano analizie socjologicznej normy dotyczące regulacji działań skierowanych na siebie i na innych. W opracowaniu uwzględniono normy moralne dotyczące życia małżeńsko-rodzinnego, normy związane z zachowaniami ryzykownymi oraz z zachowaniami krzywdzącymi. Młodzież białostockich szkół ponadpodstawowych deklaruje bardziej rygorystyczne postawy wobec niewierności małżeńskiej, prostytucji, przerywania ciąży i rozwodów oraz bardziej liberalne stanowisko wobec zachowań seksualnych przed ślubem i stosowania środków antykoncepcyjnych. Od roku 1998 do 2015 nie zaznaczyły się istotne zmiany w postawach młodzieży w zakresie moralności małżeńsko-rodzinniej. Autor bardzo szczegółowo

analizuje aprobowanie i nieaprobowanie konkretnych norm dotyczących tej dziedziny, interpretuje uzyskane odpowiedzi w odniesieniu do cech demograficzno-społecznych i religijnych respondentów, a wreszcie konfrontuje je z wynikami badań uzyskanymi w innych regionach kraju. W rezultacie otrzymujemy wielobarwny i bardzo zróżnicowany obraz moralności małżeńsko-rodzinniej w środowiskach młodzieży szkolnej w Polsce.

W podobny sposób autor przeanalizował aprobatę i dezaprobatę dla norm dotyczących zachowań ryzykownych. Badana młodzież deklarowała silniejszą dezaprobatę w odniesieniu do takich zachowań ryzykownych, jak używanie środków odurzających i handel narkotykami, słabszą zaś – w odniesieniu do picia alkoholu, palenia papierosów i przemocy w szkole. W analizie norm dotyczących tak zwanych działań krzywdzących uwzględniono dyskryminację na tle narodowościowym i etnicznym, dyskryminację na tle wyznaniowym i religijnym, rasizm i homoseksualizm. Aprobata dla osób reprezentujących odmieną narodowość, przynależność rasową, wyznanie czy religię kształtowała się na poziomie około 70%, znacznie mniejszą aprobatę deklarowano wobec mniejszości seksualnych. Zemło analizuje bardzo dokładnie stopień nastawienia pozytywnego bądź obojętnego czy też niezdecydowania badanej młodzieży w odniesieniu do zachowań moralnych, a także stopień zależności deklarowanych ocen od zmiennych demograficzno-społecznych i religijnych.

W ostatnim rozdziale empirycznym Mariusz Zemło omawia wybrane aspekty środowiska wychowawczego młodzieży szkół ponadpodstawowych w Białymstoku. Szczególnie ważne okazują się tu trzy czynniki: osoby godne zaufania, z którymi identyfikują się uczniowie („znaczący inni”), pozycja nauczycieli w środowisku szkolnym jako wychowawców uczniów oraz literatura (książka) jako jedno z waż-

nych źródeł bodźców wychowawczych. Wśród osób wybieranych (jednorazowo) jako szczególnie cenione przez badanych na pierwszym miejscu znalazła się matka (28,3%), na drugim zaś ojciec (14,0%), a następnie postacie życia publicznego (11,0%), rodzeństwo (4,8%), babcia (2,4%), dziadek (2,3%), osoby duchowne (1,4%), politycy (1,2%), koledzy i koleżanki (1,1%), nauczyciele i wychowawcy (0,3%). Co piąty ankietowany deklarował, że nie ma żadnych autorytetów (20,6%). Pozostali respondenci nie udzieli odpowiedzi.

Bardzo niekorzystnie badana młodzież oceniała zachowania uczniów wobec nauczycieli: 55,6% badanych informowało o takich zachowaniach, jak przeszkadzanie nauczycielowi w prowadzeniu zajęć, 49,9% – o dyskutowaniu uczniów z nauczycielami w sprawie ocen, 49,6% – o niewykonywaniu poleceń nauczycieli i 35,1% – o nagannym odnoszeniu się uczniów do nauczycieli. Ponadto 23,7% całej badanej grupy młodzieży nie przeczytało w ciągu roku żadnej książki poza lekturami obowiązkowymi.

Krótkie zreferowanie wyników analiz socjologicznych zawartych w trzech rozdziałach empirycznych ukazuje, jak bogatą problematyką dotyczącą orientacji aksjonormatywnych zajął się autor omawianej pracy. Przedstawiony w niej świat wartości i norm społeczno-moralnych jest z pewnością niepełny. „Portret” aksjonormatywny wymaga jeszcze uzupełnień. Odzwierciedla on bardzo dobrze procesy odchodzenia od moralności tradycyjnej o zabarwieniu chrześcijańskim, w mniejszym stopniu ujawnia problemy związane z kształtowaniem się nowej, niekoniecznie laickiej moralności, która zajmuje miejsce kwestionowanych wartości i norm. Zwłaszcza świadomość moralna młodzieży w odnie-

sieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizacji i relatywizacji. Wyraźnie słabnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. W Białymstoku procesy te są jednak nieco powolniejsze niż w innych regionach Polski. Znaczny jest jeszcze potencjał aprobaty dla rodziny jako wartości.

Recenzowane opracowanie nie obejmuje, co zrozumiałe, wszystkich aspektów wartości i norm oraz autorytetów osobowych cenionych przez młodzież szkół ponadpodstawowych w Białymstoku. Pewne sprawy zostały potraktowane szerzej, inne w węższym zakresie. W przyszłości mogą zmieniać się nie tylko same wartości i normy oraz autorytety, ale także struktury przekazu wartości i wzory zachowań. W związku ze zmieniającymi się warunkami społeczno-kulturowymi i społeczno-gospodarczymi jedne wartości mogą zyskiwać na znaczeniu, a inne tracić; powstają też wartości nowe, niektóre zaś z dotąd aprobowanych całkowicie zanikają. Socjologowie powinni ustawicznie monitorować procesy przemian w orientacjach aksjologicznych młodzieży. Z przeprowadzonych analiz socjologicznych wyłania się bardzo zróżnicowany obraz kondycji aksjonormatywnej młodzieży, który wzbogaca w znaczący sposób naszą wiedzę – zarówno w ujęciu statycznym, jak i dynamicznym – o „miękkich” aspektach życia ludzkiego, wyrażających się w aprobacie lub dezaprobatie dla wartości i norm. Polskiej socjologii młodzieży potrzeba takiego opracowania.

Kontakt: Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: januszm@kul.lublin.pl

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Osoba – wspólnota – wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II, red. Agnieszka Lekka-Kowalik, Grzegorz Barth, Krzysztof Guzowski, Bartłomiej Sipiński, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, ss. 578.

Książka *Osoba – wspólnota – wartości* zgodnie z intencją jej redaktorów ma realizować trzy cele. Pierwszym z nich jest zaprezentowanie głównych idei personalizmu Karola Wojtyły – Jana Pawła II i ukazanie oryginalności jego koncepcji, drugim – wykazanie, że w zmieniającej się rzeczywistości analizy prowadzone przez polskiego filozofa, który został papieżem i świętym Kościoła katolickiego, nie tracą aktualności, trzecim zaś dostarczenie źródeł inspiracji do dalszych badań nad myślą autora *Osoby i czynu* oraz prób jej aplikacji do współczesnych problemów. Publikacja ma charakter monografii, o jej specyfice stanowi jednak różnorodność zarówno ujęć problematyki personalistycznej, jak i podejmowanych zagadnień. Projekt ten powstał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, lecz o przygotowanie artykułów poproszono także przedstawicieli innych ośrodków naukowych, krajowych i zagranicznych (między innymi: Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu CEU San Pablo w Madrycie, Uniwersytetu w Murcji, Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, Autonomicznego Uniwersytetu w Querétaro w Meksyku, Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Peru), w większości filozofów i teologów. Poddają oni refleksji między innymi: metodologiczne aspekty koncepcji Wojtyły (Juan Manuel Burgos, Rodrigo Guerra López), kluczowe zagadnienia jego filozofii: związek osoby i natury (Massimiliano Pollini), doświadczenie osoby w czynie (Urbano Ferrer, Tomasz Górka), podmiotowość (José Luís Marín Moreno, Bartłomiej Sipiński) i transcendencję osoby (Massimo Serretti), uczestnictwo i dobro wspólne (Grzegorz Barth, Andrzej Szostek), ale także zagadnienia niepodjęte w ramach tej filozofii w sposób systematyczny, na przykład kwestię autentyczności (Krzysztof Stachewicz). Kilka tekstów poświęcono Karolowi Wojtyłowi – Janowi Pawłowi II nauczaniu społecznemu (Attilio Danese), teologii ciała (Jaro-

sław Kupczak, Tomasz Jaklewicz) oraz treściom, jakie wniósł on do teologicznego rozumienia misji Kościoła (Robert Skrzypczak) i do mariologii (Krzysztof Guzowski). Niektórzy spośród autorów wskazywali na istotne znaczenie personalizmu w ujęciu Wojtyły dla takich dziedzin wiedzy, jak psychologia (Juan Carlos Tuppia), psychoterapia (Jorge Olaechea Catter) czy pedagogika (Alina Rynio, Jerzy Król, Andrzej Durda) – zarówno w ich wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym – a także dla pojmowania sztuki i piękna w perspektywie antropologiczno-etycznej (Jan Franciszek Jacko, Urszula Mazurczak). Ostatni z zamieszczonych w tomie artykułów (autorstwa Andrzeja Derdziuka) ma charakter biograficzny, choć także głęboko osadzony jest w idei personalizmu: ukazuje wspólnotę postaw Karola Wojtyły i Stefana Wyszyńskiego.

Wielu wymienionych tu badaczy poprzez swoje analizy realizuje zarówno pierwszy, jak drugi i trzeci z wytyczonych przez redaktorów tomu celów, ukazując nie tylko żywotność koncepcji personalistycznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, ale także potrzebę urzeczywistnienia wynikającego z niej przesłania dla budowania kultury i cywilizacji respektujących godność osoby (w szczególności zaś sposób czynią to Alfred Marek Wierzbicki i Jerzy Szymik).

Mimo szerokiego spektrum tematów artykuły zawarte w rekomendowanym tu tomie tworzą spójną całość. Prezentując we *Wprowadzeniu* streszczenia wszystkich opublikowanych tekstów, redaktorzy wskazują na ich powiązania, wspólne wątki i leitmotywy oraz wyprowadzają z nich główne linie filozoficznych i teologicznych rozważań Karola Wojtyły – Jana Pawła II, tworzące zarazem ramy refleksji autorów. Pewnym motywem scalającym jest też kontekst powstania książki: stulecie urodzin Papieża obchodzone w cieniu pandemii, uniemożliwiającej realizację wielu rocznicowych inicjatyw. Jak piszą redaktorzy, zebrane w monografii artykuły pokazują, że „paradoksalnie ten trudny czas z całą mocą ujawnia aktualność koncepcji osoby, wspólnoty i wartości wypracowanej przez Karola Wojtyłę – filozofa, a pogłębionej przez Jana Pawła II – teologa” (s. 7) i że proponowane przez niego rozwiązania problemów „w świecie targanym konfliktami i pełnym rozmaitych zagrożeń [...] nabrały dodatkowego znaczenia jako źródła nadziei na zbudowanie lepszego, sprawiedliwszego świata” (s. 9). Z tego też względu polecamy tę monografię szerokiemu gronu odbiorców. Zapewne każdy czytelnik znajdzie w niej treści dla niego interesujące i egzystencjalnie istotne.

M.Ch.

Aneta Grodecka, *Wiersze znad palety. Twórczość poetycka artystów polskich XIX i XX wieku*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020, ss. 328.

W czasach współczesnych, kiedy przyzwyczajeni jesteśmy cenić wartość funkcjonalną książki i traktować ją przede wszystkim jako nośnik skondensowanej treści, praca autorstwa Anety Grodeckiej zaskakuje czytelnika swoją formą. Przypomina, jak wielowymiarowym medium może stać się publikacja drukowana, jeśli jej twórcy nie ograniczają się do przekazu słowa, ale starają się też ukazać jego swoiste konotacje znaczeniowe, przemawiające tak do intelektu czytelnika, jak i do jego zmysłu estetycznego.

Autorka poświęciła swoją książkę „malarzom piszącym”, a właściwie „malarzom poetyzującym” – twórcom, którzy w swoim dziele łączą obraz i słowo, ukazując w ten sposób, jak istotne dopełnienie aktywność malarska znajduje w towarzyszącej jej czy też konotowanej przez nią poezji. Oczywiście łączenie poezji ze sztuką w różnych jej wymiarach nie jest zjawiskiem nowym w historii sztuki – wystarczy przywołać w tym kontekście postać choćby Williama Blake’a, poety, a zarazem twórcy rysunków, obrazów i akwafort, którego dorobek artystyczny i literacki traktowany jest dziś jako jedność.

Aneta Grodecka przybliży w swojej książce sylwetki malarzy polskich, którzy swoją aktywność plastyczną wiążą z tworzeniem poezji lub też pracą nad słowem zajmują się równolegle do malarstwa. W przedstawionych peregrinacjach badawczych, dotyczących tak malarzy już nieżyjących, jak i artystów nadal tworzących, autorka niejednokrotnie wchodzi w rolę antropologa kultury: odwiedza pracownie, rozmawia z artystami, wysłuchuje ich wypowiedzi, analizuje rękopisy – można powiedzieć, że dokonuje obserwacji uczestniczącej, a zebrany w ten sposób materiał opracowuje analitycznie i zestawia reprodukcje z fragmentami wierszy, łącząc obraz ze słowem pozwalającym postrzegać go w nowym świetle.

W tekście zatytułowanym „Tytułem wstępu” czytamy, że jednym z zadań książki jest wypełnienie luki: o ile w Polsce istnieje tradycja publikowania przekładów wierszy znanych malarzy obcych, o tyle fenomen poezji malarskiej artystów polskich pozostaje jak dotąd nieopisany. Wiersze te w wielu wypadkach nie były publikowane – nie takie bowiem było ich pierwotne przeznaczenie, ważne są zaś w ich przypadku kwestie pozatekstowe: ich forma, sposób zapisu czy towarzyszące im szkice. Szczególny jest też ich aspekt edytorski, istotne okazują się bowiem takie elementy, jak charakter pisma autora, reprezentowana przezeń szkoła kaligraficzna czy wielkość zapisu wiersza. „Wiersze malarskie są często tekstami do oglądania” (s. 9) – pisze autorka, a „wypreparowanie” utworu poetyckiego z warsztatu artysty nieuchronnie łączy się z pewnym zniekształceniem jego przesłania.

Zasadniczą część książki poprzedzają trzy obszernie rozdziały, niejako wprowadzające czytelnika w problematykę łączenia „filologii oka” z „filologią ucha” (por. s. 10). Pierwszy z nich, zatytułowany „Wektor poetycki w biografiiach artystów”, najpierw przybliży czytelnikowi przestrzeń autobiograficzną Olgi Boznańskiej poprzez analizy młodzieńczego sztambucha malarki. Autorka analizuje w nim również lesedramę Witolda Pruszkowskiego *Car*, fragmenty dziennika Tadeusza Makowskiego, w którym zapisy poetyckie „przyjmują postać wyjątkowych, lirycznych rozmów z naturą” (s. 23) i który ukazuje zmiany stanu psychicznego poety, odzwierciedlone również w zmianie jego charakteru pisma. Omówiona zostaje treść szkicownika Wojciecha Weissza, malarza przekonanego, że „pomiędzy malarstwem a filozofią dochodzi do ważnego zespolenia” (s. 25), a rozdział zamyka analiza utworów poetyckich Jerzego Tchorzewskiego.

W rozdziale drugim, „Malarze rymują o innych malarzach i ich obrazach”, autorka omawia wierszowane polemiki dotyczące malarstwa: fraszki Karola Frycza, wspomnienia Ludomira Benedyktowicza, wiersz Kacpra Żelechowskiego, drobne utwory poetyckie Tadeusza Brzozowskiego, poetyckie wizerunki

malarzy autorstwa Zygmunta Stęczyńskiego i Marka Sołtysika oraz poetyckie komentarze na temat obrazów innych malarzy (ekfrazy) autorstwa Wandy Stanisławskiej i Stanisława Tabisza. Kolejna część rozdziału poświęcona jest prezentacji malarstwa Rembrandta jako inspiracji dla twórczości poetyckiej Grzegorza Steca i Ryszarda Grzyba.

Rozdział trzeci dotyczy problematyki łączenia słowa poetyckiego i obrazu w literaturze skierowanej do dzieci jako sposobu przełamania rutyny w tego rodzaju publikacjach. Lirykę dziecięcą tworzyły między innymi malarki Natalia Dzierżak i Pia Górską oraz liczni malarze, w tym Karol Paweł Homolacs, Jan Winczakiewicz i Stanisław Tabisz.

Najobszerniejsza, główna część książki zatytułowana jest „Galeria palety i pióra” i obejmuje niejako encyklopedyczne (dokonane w porządku alfabetycznym) zestawienie malarstwa i poezji artystów polskich, wśród których znaleźli się: Bogusław Michał Adamowicz, Ludomir Benedyktowicz, Ireneusz Betlewicz, Andrzej Beuermann, Maciej Bieniasz, Olga Boznańska, Tadeusz Brzozowski, Mieczysław Czychowski, Tytus Czyżewski (jego wiersze porównywano do dokonań Guillaume’a Appolinire’a), Natalia Dzierżkówna, Klemens Felchnerowski, Karol Frycz, Antoni Gawiński, Jan Golka, Adam Gorczyński, Pia Maria Górską, Bożena Zofia Grabowska, Henryk Grunwald, Ryszard Grzyb, Wlastimil Hofman, Karol Paweł Homolacs, Barbara Houwalt-Kolecka, Tadeusz Kantor (artysta ten nie oddzielał twórczości plastycznej, poetyckiej i teatralnej), Leon Kapliński, Feliks Konopka, Miłosz Kotarbiński, Stanisław Jerzy Kozłowski, Janina Kraupe-Świderska, Stanisław Kubicki, Ewa Kuryluk, Tomasz Antoni Lisiewicz, Felicjan Antoni Łobeski, Kazimierz Machowina, Tadeusz Makowski, Jacek Malczewski (już za życia tego malarza reprodukcje jego obrazów dopełniano jego strofami poetyckimi, a sam artysta niekiedy zapisywał wiersze na odwrocie swoich płócien), Kazimierz Mikulski, Dariusz Miliński, Jan Klemens Minasowicz, Jan Moraczyński, Grzegorz Moryciński, Justyna Nawrocka, Jerzy Bogusław Niementowski, Cyprian Norwid (wartość jego twórczości graficznej – w przeciwieństwie do jego poezji – nadal pozostaje przedmiotem debaty), Franciszek Parecki, Włodzimierz Pawlak, Kasper Pochwański, Witold Pruszkowski, Jan Rembowski, Krystiana Robb-Narbutt, Erna Rosenstein, Emil Schinagel, Norbert Skupniewicz, Wincenty Leopold Słędziński, Marek Krzysztof Sobczak, Marek Sołtysik, Wanda Aleksandra Stanisławska, Grzegorz Stec, Zygmunt Bogusz Stęczyński, Andrzej Strumiłło, Zofia Stryjeńska, Zbigniew Strzałkowski, Jan Styka, Jerzy Świątkowski, Artur Maria Swinarski, Stanisław Tabisz, Jerzy Tchórzewski, Włodzimierz Tetmajer, Marian Turwid, Paweł Vogler, Zygmunt Waliszewski, Zenon Waśniewski, Wojciech Weiss, Roman Wilkanowicz, Jan Winczakiewicz, Piotr Wisła, Stanisław Ignacy Witkiewicz (autor poezji wymykającej się interpretacji), Stanisław Wyspiański (w jego twórczości splot obrazu i słowa jest tak silny, że trudno powiedzieć, czy był przede wszystkim malarzem czy literatem), Jerzy Ryszard Zieliński i Kacper Żelechowski.

W zakończeniu pracy autorka podsumowuje przeprowadzone badania, wskazując na wielozmysłowość perspektywy widzenia, którą umożliwiły, jeśli nawet ukazują, że poezja tworzona przez artystów malarzy niekiedy odbiega od wzorców doskonałości, do których jesteśmy przyzwyczajeni. Chociaż w przy-

padku twórców takich, jak Wyspiański czy Kantor, nurty słowa i obrazu płyną równolegle i są równie silne, w wielu przypadkach zadaniem poezji artystów plastyków nie jest byt samodzielny, autonomiczny – jej rola sprowadza się raczej do ukazywania subiektywnych aspektów dzieł plastycznych, które bez niej pozostają widoczne wyłącznie dla twórców.

Książka Anety Grodeckiej niewątpliwie adresowana jest do kulturoznawców i sympatyków historii sztuki, przede wszystkim sztuki współczesnej, będzie jednak interesującą lekturą dla wszystkich humanistów, tak filologów, jak i badaczy prowadzących namysł interdyscyplinarny.

Warto podkreślić, że po raz kolejny wydawnictwo słowo/obraz terytoria udostępniło czytelnikom albumową publikację o wysokiej jakości wydawniczej – zarówno tekst, jak i liczne drukowane w kolorze reprodukcje bardzo dobrej jakości zamieszczono na papierze kredowym z dbałością o szatę graficzną publikacji.

D.Ch.

Patrycja MIKULSKA

WSPÓLNY JĘZYK

Język jest dobrem wspólnym. Zrozumienie tego stwierdzenia nie wymaga znajomości jego filozoficznych założeń. Możemy oczywiście różnie pojmować termin „dobro”, a także przywoływać na myśl sytuacje, w których język nie jawi się jako dobro. Jeśli rozumiemy termin „język”, wiemy, że z istoty swojej język jest „wspólny”, zakłada istnienie jakiejś wspólnoty. Nawet jeśli potrafimy rozmawiać sami ze sobą, to języka, w jakim to czynimy, nauczyliśmy się, żyjąc wśród innych. Przypomina się tu postać św. Augustyna, który prowadząc swoje solilokwia, rozmawia ze swoim rozumem – niejako rozdwa się wewnętrznie czy też wyodrębnia w sobie drugi podmiot¹. W *Wyznaniach* opowiada natomiast, w jaki sposób uczył się mówić – oczywiście od otaczających go ludzi dorosłych: obserwując ich, gdy wypowiadali słowa i wykonywali związane z tym gesty, zwłaszcza gdy wskazywali przedmioty, do których się odnosili, a także dostrzegając ich mimikę, brzmienie ich głosu i zmiany jego tonu wyrażające ich stany wewnętrzne². Opowieść tę przywołał na początku *Dociekań filozoficznych* Ludwig Wittgenstein, interpretując ją jako „obraz istoty ludzkiego języka”³ („Mianowicie taki: wyrazy języka nazywają przedmioty – zdania są spłotami takich nazwań”⁴) – jako próbę uchwycenia owej istoty o tyle nieudaną, o ile dokonany przez Augustyna opis ukazuje faktycznie tylko jeden z wielu sposobów posługiwania się językiem⁵. Oczywiście Wittgenstein wykorzystał fragment *Wyznań* do rozpoczęcia pewnej dyskusji, „przykrawając” go nieco do własnych potrzeb: ważna jest w nim pewna koncepcja języka skupiająca się na słowach i ich znaczeniach, użytkownik języka – w tym przypadku bohater i narrator w jednej osobie – pozostaje zaś na drugim planie. Gdy czytamy przytoczony przez Wittgensteina tekst, jego bohater, Augustyn-niemowlę, wydaje się głównie obserwatorem, kimś do pewnego stopnia biernym, spokojnym podmiotem powolnego procesu uczenia się. To, co pisze narrator, dorosły już Augustyn, przedstawiając Bogu – i czytelnikom – dzieje

¹ Zob. św. A u g u s t y n, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., oprac. W. Seńko, Znak, Kraków 1999, s. 239-305.

² Por. t e n ż e, *Wyznania*, I, 8, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 31.

³ L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 1, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 7.

⁴ Tamże, s. 7n.

⁵ Por. tamże, cz. 1, § 3, s. 9. W kontekście niniejszego eseju można by również przywołać rozważania Wittgensteina dotyczące możliwości istnienia „języka prywatnego”, czyli języka z konieczności zrozumiałego wyłącznie dla jego twórcy (por. tamże, cz. 1, § 243-304, s. 129-147; zob. też: S. C a n d l i s h, G. W r i s l e y, hasło „Private Language”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/private-language/>.

swojego życia, podsuwa całkiem inną wizję: „To było tak, że ja sam dzięki rozumowi, jakim obdarzyłeś mnie, Panie, usiłowałem jękami, najróżniejszymi dźwiękami, gestami wyrazić moje uczucia, aby spełniono moją wolę”⁶. Wysiłki te nie zawsze okazywały się skuteczne, a sytuacja poprawiła się znacząco dopiero, gdy malec nauczył się mówić: „Odtąd mogłem wymieniać znaki życzeń z ludźmi, pośród których żyłem”⁷. Nawiasem mówiąc, Augustyn przyznaje, że procesu uczenia się mowy nie pamięta, że jego przebieg zrozumiał później, a jego pamięć samego siebie rozpoczyna się wraz z mową: „Nie byłem niemowlęciem. Gadałem. Byłem już chłopcem. To już pamiętam”⁸. Jeśli proces ten opisuje, to nie po to, by zaprezentować – choćby w załączku, poprzez obraz – jakąś teorię języka (to uczynił – jak w przypadku niejednej przedstawionej w *Wyznaniach* idei – niejako mimochodem), lecz by zaakcentować przełom dokonujący się w jego życiu: „Taką to drogą wszedłem głębiej w burzliwe życie ludzkiej społeczności: zależny od władzy rodziców i innych dorosłych”⁹.

Mowa, której się nauczył, zdecydowanie była dla Augustyna dobrem – niezbędnym narzędziem pozwalającym wrastać we wspólnotę ludzi, w której wyrażanie życzeń, czyli manifestowanie woli, miało tak wielką wagę. Gdy pisał *Wyznania*, nie był już gadającym chłopakiem, nie podlegał władzy dorosłych i wybrał zależność od innej Woli, a także zdołał się wiele dowiedzieć – on, nauczyciel retoryki – o języku, za pomocą którego można wywierać wpływ na społeczność, w której się żyje (choć zapewne nie wyobrażał sobie, jak wielki i jak trwałe okaże się wpływ jego słów).

W tym miejscu warto być może przypomnieć pewne filozoficzne rozróżnienia dotyczące terminów „dobro” i „dobry”, które dotąd stosowane były bez dodatkowych wyjaśnień. Myśliciele usposobieni klasycznie twierdzą, że dobro to pojęcie transcendentne, a zatem, że dobrem jest wszystko, co istnieje. Zwykle jednak – jak zauważa Stanisław Judycki w artykule *Co wiemy o istocie dobra?* – gdy nazywamy jakiś byt dobrem lub określamy go jako dobry, mamy na myśli inne i węższe znaczenie tych słów, a mianowicie chcemy powiedzieć, że byt ów jest użyteczny (czyli, „sprzyja istnieniu określonego rodzaju istot, które mają zdeteterminowane potrzeby lub które kierują się pewnymi celami”¹⁰), doskonały bądź użyteczny i doskonały zarazem. Do opisu języka jako dobra przydatny wydaje się przykład, którym Judycki posługuje się, wyjaśniając, w jakim sensie nazywamy dobrymi przedmioty empiryczne – „takie jak miecz”¹¹: „Jeżeli własności jakiegoś przedmiotu empirycznego są lepiej zrealizowane, to, gdy założymy pewien cel, przedmiot ten jest bardziej użyteczny, a więc na przykład bardziej ostry miecz lepiej tnie. Czym jednak miałyby być doskonały miecz? Czy doskonały miecz miałby doskonałą ostrość i długość? Wszystkie te cechy są całkowicie cechami relacyjnymi w tym znaczeniu, że nie ma sensu mówić o doskonałej ostrości, lecz wyłącznie o ostrości, którą da się zrealizować w takim świecie fizycznym, w którym faktycznie żyjemy. Doskonałość ostrości i długości jakiegoś miecza zależy wyłącznie od celu, któremu ma on służyć. Przede wszystkim jednak nawet względnie doskonałego miecza możemy użyć w złych celach, a więc nawet użyteczność i doskonałość nie są dobre, choć mogą być

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 31.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007) nr 2, s. 23.

¹¹ Tamże, s. 24.

określone za pomocą słowa «dobry». Nie są też oczywiście złe, lecz z punktu widzenia dobra i zła są aksjologicznie neutralne»¹².

Poczynione tu założenie, że w kontekście rozważań o dobru język można potraktować tak, jak gdyby był on konkretnym przedmiotem fizycznym, jest oczywiście uproszczeniem – ale nie wydaje się, żeby utrudniało ono zrozumienie sensów „dobroci” języka. Porównanie zaś języka do miecza przypomina zarówno o możliwości przypisania komuś długiego lub ostrego języka, ale także przywodzi na myśl List do Hebrajczyków i zawarte w nim słowa św. Pawła o słowie Bożym, które jest „ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny” (Hbr 4,12).

Pozostawmy jednak metaforę miecza – choć ona też mogłaby okazać się przydatna do opisu fundamentów społeczności ludzkich – i sięgnijmy po obraz łagodniejszy, a także różniący się pod istotnym względem od tego, który podsuwał Augustyn. W obrazie tym nie wola, nie komunikacja życzeń i pragnień, odgrywa podstawową rolę: „Ustalmy najpierw – pisze Hans-Georg Gadamer – że język, w którym coś znajduje wyraz, nie stanowi czegoś posiadanego przez któregoś z partnerów rozmowy. Każda rozmowa zakłada pewien wspólny język albo lepiej: wykształca pewien wspólny język. Jak mówią Grecy, zostaje tu położone w centrum coś, w czym partnerzy rozmowy mają udział i na czego temat mogą wymieniać myśli. Dlatego mające nastąpić w rozmowie porozumienie co do danej sprawy oznacza w sposób konieczny, że dopiero w rozmowie zostanie wypracowany pewien wspólny język. Nie polega to na stosowaniu narzędzi od zewnątrz i nie można nawet powiedzieć, że to partnerzy dostosowują się do siebie; w udanej rozmowie poddają się obaj prawdzie rzeczy, która wiąże ich nowymi więzami wspólnoty. Porozumienie w rozmowie nie polega na samym tylko monologu i forsowaniu własnego stanowiska, lecz jest przemianą we wspólnotę, w której nie pozostaje się tym, czym się było”¹³.

Gadamer wydaje się w tym opisie podkreślać dynamikę języka, który stanowi zarazem podmiot i narzędzie przemiany. Z jednej strony przystępujący do rozmowy (Gadamer wspomina wprawdzie o partnerach, ale wydaje się, że jego opis można odnieść nie tylko do dialogu, ale i do wymiany zdań, w której uczestniczy więcej osób) zastają język niejako gotowy do użytku, z drugiej – język ulega zmianie, gdy rozmówcy posługują się nim, dążąc do porozumienia. Co więcej, zmieniają się wówczas też sami rozmówcy oraz relacja między nimi: posługujący się językiem jednostki stają się wspólnotą. Transformacja ta może się dokonać (bo przecież nie wszystkie rozmowy są udane) nie pod wpływem woli – wszystkich, niektórych czy tylko jednego z mówiących – ani nie wskutek negocjowania życzeń, lecz dlatego, że wszyscy „poddają się prawdzie rzeczy”.

Wypowiedź Gadamera jest bardzo ogólna, można ją też odczytywać na różne sposoby. Szkicując pewien obraz, filozof wskazuje w niej warunki możliwości powstania wspólnego języka i wspólnoty; tekst ten można też odczytać – między innymi – jako wyraz ideału, który powinien przyświecać użytkownikom języka. Zestawmy słowa Gadamera z wypowiedzią innego myśliciela, w której również przedstawiano ideał, lecz w dużo bardziej skonkretyzowanym kontekście – ideał ów to cel, do którego powinna dążyć określona wspólnota: wspólnota polskich naukowców. Przytoczone niżej słowa to fragment wykładu, który Jan Łukasiewicz przedstawił na Uniwersytecie Warszawskim 22 listopada 1915 roku, a zatem w czasie, w którym doświadczenie języka polskiego

¹² Tamże.

¹³ H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 351.

właśnie jako wspólnego dobra narodu musiało być szczególnie żywe¹⁴. Łukasiewicz wzywa wówczas do skupienia duchowej energii na pracy w „odnowionym uniwersytecie polskim”¹⁵ i tak określa pierwszy z jej celów: „Nauka jest wytworem myśli. Ażeby jednak myśl jakaś należała do nauki, trzeba ją ubrać w szatę zmysłowo dostrzegalną, a więc wyrazić ją w słowach. Myśl, choćby najgenialniejsza, ale zamknięta w umyśle jednego człowieka, nie należy do nauki, bo jest niedostępna dla kontroli naukowej. Chcąc zatem stać się pracownikiem naukowym, trzeba umieć wyrażać swe myśli w słowach. Najłatwiej to uczynić w języku ojczystym; należy zatem pielęgnować swój język ojczysty już nie tylko ze względów n a r o d o w y c h , ale ze względów n a u k o w y c h . Starać się trzeba o czystość języka, o poprawną terminologię naukową i dążyć co stworzenia jasnego i ścisłego, a przy tym pięknego stylu naukowego. Tak więc pierwszym naszym zadaniem jest pielęgnować mowę ojczystą i zdolność wyrażania się w tej mowie”¹⁶.

Można by powiedzieć, że uczynienie warunkiem uczestnictwa w tworzeniu nauki, którą Łukasiewicz uważał za uniwersalną, dbałości o język narodowy, czyli w jakiś sposób partykularny, stanowi wyraz konkretnego doświadczenia historycznego – ale równocześnie warto przyjrzeć się dziejom nauki w całym świecie zachodnim, dziejom, w których zmagaly się, i wciąż zmagają, potrzeba komunikowania się na skalę, którą dzisiaj nazywamy globalną, w języku powszechnie zrozumiałym, i potrzeba kultywowania „własnych” języków mniejszych społeczności. Warto też jednak o wezwaniu do pielęgnowania mowy ojczystej pamiętać i zastanowić się nad jego związkiem z drugim zadaniem, jakie w tym samym wykładzie polski logik postawił przed swoimi słuchaczami: „pielęgnować poczucie rzeczywistości”¹⁷.

Wezwanie wypowiedziane przez Łukasiewicza podkreśla jeszcze jeden aspekt, w jakim język jest wspólny: każdy, kto posługuje się językiem, wywiera nań wpływ, a niektórzy – między innymi naukowcy – mogą to czynić przynajmniej świadomie (przynajmniej w pewnej mierze) i aktywnie. Być może słowem kluczowym jest tutaj „pielęgnować”, odniesione do naszej postawy wobec każdego języka, po który sięgamy. Pielęgnacja obejmuje czynności wymagające czasu, skupienia i systematycznego wysiłku, których faktycznych skutków – mimo że wyznaczyliśmy cel tych zabiegów – nie potrafimy w pełni przewidzieć. W przypadku języka zarówno nieprzewidywalność rezultatów naszej nad nim pracy, jak i nakłady duchowej energii, których praca ta wymaga, są tak duże, że wydają się podważać sens podejmowania wysiłku. Przecież posługując się językiem niedbale¹⁸, też można się jakoś „dogadać”, a wyniki badań naukowych należy przekazywać przede wszystkim szybko.

¹⁴ Por. J. Ł u k a s i e w i c z. *O nauce i filozofii*, w: tenże, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 33n.

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 35. Zadania trzecie i czwarte to „pielęgnować zdolność rozumowania” (tamże, s. 36) i „pielęgnować zdolność ścisłości i metodyczności myślenia” (tamże, s. 37).

¹⁸ W tym kontekście interesujące mogłoby się okazać odniesienie do codziennej praktyki językowej rozważań Marcina T. Zdenki o „mniejszej” cnocie dbałości, która „działa lokalnie i nie ma ambicji ogarniania całości” (M.T. Z d e n k a, *Dbałość*, w: P. Domeracki, M. Jaranowski, M.T. Zdenka, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 164).

Gdybyśmy jednak całkowicie zaprzestali pielęgnacji języka – co by się wówczas wydarzyło? Trudno sobie wprawdzie taką sytuację wyobrazić, można jednak „rozciągnąć” doświadczenie szybkiego i nieuważnego pisania SMS-a na wszystkie okoliczności, w których posługujemy się językiem. Zapewne wyobraźnia podsunie wówczas odpowiedź – może nie poważną, ale jednak wskazującą możliwe skutki takiego globalnego niedbalstwa; skutki te są jednak ostatecznie równie mało przewidywalne, jak wyniki starań o jasność i piękno języka. Żeby znaleźć odpowiedź poważniejszą, należałoby zapewne zastanowić się, w czym konkretnie wyraża się postawa dbałości o język, co należy czynić, by język pielęgnować: nie wystarczy bowiem przestrzegać zasad pisowni czy gramatyki ani starać się o zachowanie odpowiedniego w danych okolicznościach rejestru czy stylu – chociaż taka dyscyplina wydaje się warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym pielęgnowania języka. Nawet pobieżna refleksja nad doświadczeniami mniej błahymi niż pisanie wiadomości tekstowych niezamierzenie tak chaotycznych, że niezrozumiałych (a niekiedy zabawnych czy też przypadkowo wulgarnych lub obraźliwych), nad doświadczeniami świadomego stosowania języka jako „miecza”, narzędzia agresji bądź obrony, pozwala lepiej zrozumieć pozostałe warunki troski o język, a także sam jej sens. Na sens ten wskazują również przywołane wyżej filozoficzne obrazy: nie troszczyć się o język to nie troszczyć się o fundamenty naszych wspólnot – to nie dbać nie tylko o ludzkie relacje (co w istocie oznacza: nie dbać o innych), ale i o „prawdę rzeczy”, więź z rzeczywistością, o której mówimy i co do której szukamy porozumienia. Bez tej więzi jakakolwiek wspólnota jest niemożliwa.

Maria FILIPIAK

JĘZYK W SŁUŻBIE WIARY I KULTURY
Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
o języku jako narzędziu głoszenia Ewangelii,
kształtowania człowieka i budowania wspólnoty
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2021

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| I(2005) ss. 1326 | V(2009) t. 1, ss. 1439 |
| II(2006) t. 1, ss. 1008 | V(2009) t. 2, ss. 980 |
| II(2006) t. 2, ss. 1065 | VI(2010) t. 1, ss. 1166 |
| III(2007) t. 1, ss. 1405 | VI(2010) t. 2, ss. 1390 |
| III(2007) t. 2, ss. 1065 | VII(2011) t. 1, ss. 1072 |
| IV(2008) t. 1, ss. 1280 | VIII(2012) t. 1, ss. 960 |
| IV(2008) t. 2, ss. 1099 | VIII(2012) t. 2, ss. 952 |
| IX(2013), ss. 336 | |

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 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Język łaciński w życiu Kościoła* (Przemówienie do uczestników konkursu „Certamen Vaticanum”, 27 XI), NP I, s. 107-108; toż: *La lingua latina nella vita della Chiesa*, IGP I, s. 230-232.

1979

2. *Pierwsza Msza św. po polsku nadana przez Radio Watykańskie* (Przemówienie do Polaków, 7 I), NP II, 1, s. 12-14; toż: *La prima messa in polacco della Radio Vaticana*, IGP II, 1, s. 23-26.

3. *Msza św. w języku francuskim dla Radia Watykańskiego* (Homilia podczas Mszy św. w Kaplicy Sykstyńskiej, 10 II), NP II, 1, s. 149-151; toż: *La Messa in francese per la Radio Vaticana*, IGP II, 1, s. 378-382.

4. *Ogłoszenie Neo-Wulgaty wzorcowym wydaniem Biblii* (Konstytucja Apostolska „Scripturarum Thesaurus”, 27 IV), NP II, 1, s. 420-421; toż: *Promulgata l'edizione tipica della Neo-Vulgata della Bibbia*, IGP II, 1, s. 992-994.

5. *Słowo i miłość dla owocnego dialogu* (Przemówienie do Sekretariatu do spraw Niechrześcijan, 27 IV), NP II, 1, s. 423-425; toż: *Parole e amore per un fruttuoso dialogo*, IGP II, 1, s. 998-1001.

6. *Środki społecznego przekazu dla rozwoju dzieci* (Ogłoszenie na XIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 V), NP II, 1, s. 518-520; toż: *Le Comunicazioni Sociali per lo sviluppo dell'infanzia*, IGP II, 1, s. 1190-1194.

7. *Powołanie wspólnoty do zgłębiania Słowa Bożego* (Przemówienie do biskupów Indii, 23 VI), NP II, 1, s. 754-757; toż: *La vocazione della comunità a diffondere la parola di Dio*, IGP II, 1, s. 1607-1611.

8. *Nie poddawajcie się, bracia, zniechęceniu* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą języka hiszpańskiego, South Bronx, Nowy Jork, 2 X), NP II, 2, s. 275; toż: *Non vi abbandonate, fratelli, allo scoramento*, IGP II, 2, s. 555-556.

9. *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae* (16 X), NP II, 2, s. 424-462; toż: *Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, IGP II, 2, s. 851-909.

10. *Wartość języka łacińskiego jako wzoru* (Przemówienie do uczestników XXII „Certamen Vaticanum”, 26 XI), NP II, 2, s. 600-601; toż: *Il valore esemplare della lingua latina*, IGP II, 2, s. 1253-1256.

1980

11. *Przychodzę jako człowiek Boży, który przemawia językiem serca* (Przemówienie do prezydenta i narodu Górnej Wolty, 10 V), NP III, 1, s. 559-560; toż: *Vengo come uomo di Dio che parla il linguaggio del cuore*, IGP III, 1, s. 1288-1290.

12. *Katecheza jest przekazywaniem przesłania życia* (Homilia podczas Mszy św. dla katechetów, 5 VII), NP III, 2, s. 64-68; toż: *La catechesi è trasmissione di un messsaggio di vita*, IGP III, 2, s. 120-127.

13. *Cudzołóstwo według prawa i w języku proroków* (Audienca generalna, 20 VIII), NP III, 2, s. 227-231; toż: *L'adulterio secondo la legge e nel linguaggio del profeti*, IGP III, 2, s. 415-423.

14. *W drugą rocznicę wyboru Jana Pawła I* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 VIII), NP III, 2, s. 235-237; toż: *Lo spirito del buon samaritano nell'opera di Giovanni Paolo I*, IGP III, 2, s. 431-434.

15. *Bądźcie prawdziwymi naukowcami w zakresie Słowa Bożego* (Przemówienie do uczestników XXVI Krajowego Tygodnia Biblijnego, Castel Gandolfo, 18 IX), NP III, 2, s. 353-354; toż: *Siate autentici studiosi della parola di Dio*, IGP III, 2, s. 664-666.

1981

16. *Słowo Boże, jedność i świętość* (Przemówienie do biskupów Filipin, 17 II), NP IV, 1, s. 168-172; toż: *Parola di Dio, unità e santità: principali aspetti del ministero pastorale*, IGP IV, 1, s. 342-349.

17. *Środki społecznego przekazu w służbie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego, wolnego i zjednoczonego* (Przemówienie do uczestników prac Komisji Programowej Europejskiej Unii Radiowej, 3 IV), NP IV, 1, s. 414-416; toż: *Impegno delle comunicazioni sociali per una società più giusta, libera e unita*, IGP IV, 1, s. 867-872.

18. *Nauczanie społeczne zrodzone w świetle Słowa Bożego* (Tekst Ojca Świętego przygotowany na Audiencję generalną, 13 V), NP IV, 1, s. 565-569; toż: *Importanza dell'insegnamento sociale parte integrante della concezione cristiana della vita*, IGP IV, 1, s. 1171-1178.

19. *Wzmocnienie komunii w wierności słowu Chrystusa* (Przemówienie do biskupów Tanzanii, 9 X), NP IV, 2, s. 157-158; toż: *Rinvigorate la comunione nella fedeltà alla parola di Cristo*, IGP IV, 2, s. 378-381.

20. *Bezmiar Boga w ograniczoności ludzkiego słowa* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 23 X), NP IV, 2, s. 204-208; toż: *Essere fedeli alla parola di Cristo per conoscere e annunciare la verità*, IGP IV, 2, s. 482-489.

21. *Jezus-Słowo Wcielone głosi autentyczny sens życia* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Todi (Włochy), 22 XI), NP IV, 2, s. 324-326; toż: *Da Gesù, verbo incarnato, il senso autentico della vita*, IGP IV, 2, s. 732-735.

1982

22. *Środki przekazu społecznego a problemy ludzi starszych* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 10 V), NP V, 1, s. 668-671; toż: *Le comunicazioni sociali e i problemi degli anziani*, IGP V, 2, s. 1475-1480.

23. *Oby słowa „sprawiedliwość” i „miłosierdzie” nie były rzucane na wiatr* (Homilia podczas Mszy św. w Pałacu Wystaw, 15 VI), NP V, 2, s. 99-102; toż: *Non c'è religione autentica senza ricerca di giustizia*, IGP V, 2, s. 2323-2333.

24. *Służba w środkach społecznego przekazu wymaga poszukiwania prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli środków masowego przekazu, 2 XI), NP V, 2, s. 670-672; toż: *Il servizio della comunicazione richiede sempre la ricerca della verità* IGP V, 3, s. 1068-1071.

25. *Wierność Słowu Bożemu takiemu, jakie jest zanotowane w Piśmie Świętym* (Orędzie do biskupów Walii, 19 XI), NP V, 2, s. 809-811; toż: *Fedeltà alla Parola di Dio come è registrata nelle sacre scritture*, IGP V, 3, s. 1331-1334.

26. *Uznajmy z wiarą wiarygodność Słowa Bożego* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 16 XII), NP V, 2, s. 945-948; toż: *Riconosciamo con la fede la credibilità della Parola di Dio*, IGP V, 3, s. 1618-1623.

1983

27. *Ochrona łacińskiego tekstu Kodeksu oraz jego przekładów na inne języki* (25 I), NP VI, 1, s. 103-104.

28. *Przemawiaj do nas mową Twego Krzyża* (Homilia na zakończenie Drogi Krzyżowej w Koloseum, 1 IV), NP VI, 1, s. 412-413; toż: *Il mondo non ci renda ciechi. Prevalga il peso della Croce!*, IGP VI, 1, s. 868-870.

29. *Informacja – świadectwo – prawda* (Przemówienie z okazji stulecia katolickiego dziennika „La Croix”, 23 IV), NP VI, 1, s. 493-496; toż: *Verità nell'esposizione dei fatti, verità nella testimonianza di fede*, IGP VI, 1, s. 1047-1052.

30. *Pewnego dnia jednym językiem służyć 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.

31. *Słowo Boże i nauczanie biskupa zapewnia autentyczność doktryny* (Przemówienie do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki, 22 X), NP VI, 2, s. 379-384; toż: *Parola di Dio e magistero del Vescovo garanzia dell'autenticità della dottrina*, IGP VI, 2, s. 835-842.

1984

32. *Wymiar społeczny jest racją bytu nowoczesnego dziennikarstwa* (Przemówienie podczas jubileuszu dziennikarzy, 27 I), NP VII, 1, s. 81-86; toż: *Ai giornalisti: siamo compagni di viaggio nel servizio di pace tra gli uomini*, IGP VII, 1, s. 172-180.

33. *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą* (Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 V), NP VII, 1, s. 672-675; toż: *Fede e cultura sono chiamate ad incontrarsi e ad interagire sul terreno della comunicazione*, IGP VII, 1, s. 1480-1485.

34. *Miłość „potężna jak śmierć”: ku przekroczeniu granic „mowy ciała”* (Audienceja generalna, 6 VI), NP VII, 1, s. 738-741; toż: *Conclusa la catechesi sull'amore secondo il Cantico dei Cantici*, IGP VII, 1, s. 1615-1623.

1985

35. *Przez Słowo pisane życie ludzi może się zmienić* (Przemówienie do przedstawicieli Unii Prasy Katolickiej, 22 III), NP VIII, 1, s. 377-378; toż: *Attraverso la parola scritta la vita degli uomini può cambiare*, IGP VIII, 1, s. 685-687.

36. *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży* (Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 26 IV), NP VIII, 1, s. 566-570; toż: *Aiutare i giovani a realizzare la vocazione di uomini e di cristiani*, IGP VIII, 1, s. 1116-1123.

37. „*Wszelkie Pismo od Boga natchnione*” (Audycja generalna, 1 V), NP VIII, 1, s. 593-594.

38. *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu* (Przemówienie do świata sztuki i kultury, 16 VI), NP VIII, 1, s. 972-975; toż: *L'arte rivelatrice di trascendenza e palestra di più alta umanità*, IGP VIII, 1, s. 1876-1880.

39. *Slavorum apostoli* (Encyklika o Apostołach Słowian, 2 VII), NP VIII, 2, s. 1-18; toż: *Lettera Enciclica Slavorum Apostoli*, IGP VIII, 2, s. 3-33.

40. *Ze Słowa Objawionego Kościół zaczerpnął wiarę i regułę życia* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat „Tłumaczenie Biblii: Wulgata od początków do naszych dni”, 26 IX), NP VIII, 2, s. 401-402; toż: *Dalla parola rivelata la Chiesa ha attinto la fede e la regola di vita*, IGP VIII, 2, s. 787-789.

41. *Przedstawicielom kultury życzę wolności słowa* (Homilia podczas Mszy św. dla „Scholae cantorum”, 29 IX), NP VIII, 2, s. 411-412; toż: *La sacra musica deve esprimere la verità del mistero di Cristo*, IGP VIII, 2, s. 794-801.

42. *Tłumaczenie Biblii doniosłym momentem współpracy ekumenicznej* (Przemówienie do grupy międzywyznaniowej, 30 IX), NP VIII, 2, s. 413-414; toż: *La traduzione della Bibbia, importante momento di collaborazione ecumenica*, IGP VIII, 2, s. 807-809.

43. *Środki przekazu w służbie wartościom ludzkim i duchowym* (Przemówienie do Europejskiej Unii Radiowej, 3 X), NP VIII, 2, s. 430-431; toż: *I mass-media al servizio dei valori umani e spirituali*, IGP VIII, 2, s. 841-843.

44. *Wierność słowu i prawdzie w celu utrzymania poprawnego dialogu między nauką a kulturą* (Przemówienie do rektorów uniwersytetów Towarzystwa Jezusowego, 9 XI), NP VIII, 2, s. 632-636; toż: *Fedeltà alla Parole e alla verità sull'uomo per il corretto dialogo tra fede e cultura*, IGP VIII, 2, s. 1227-1232.

1986

45. *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.

1987

46. *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 29-31;

toż: *La parola "solidarietà" è stata pronunciata qui sul Baltico in un modo nuovo: il mondo non potrà dimenticarlo*, IGP X, 2, s. 2140-2149.

1988

47. *La musica, più delle altre arti, ci parla di cose sante e divine* [Muzyka bardziej niż inne dziedziny sztuki mówi o sprawach świętych i Bożych] (Przemówienie do chóru „Harmonici Cantores”, 23 XII), IGP XI, 4, s. 1920-1921.

1989

48. *Bez polemik i wzajemnej nieufności* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w katedrze luterńskiej, 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.

1990

49. *Początek objawienia Ducha Świętego w Starym Testamencie: słowo „duch”* (Audiencja generalna, 3 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 18; toż: *Inizio della rivelazione dello Spirito Santo nell'Antico Testamento: il nome "Spirito"*, IGP XIII, 1, s. 9-18.

50. *Idźcie i ucźcie Ewangelii słowem i przykładem* (Przemówienie do kapłanów i zakonników, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24; toż: *Coraggio, portate con gioia il peso della giornata per far crescere la Chiesa-famiglia di Dio nel Burkina Faso*, IGP XIII, 1, s. 298-301.

51. *Il linguaggio universale dell'arte promuove l'unità e la pace tra i popoli* [Uniwersalny język sztuki promuje jedność i pokój wśród ludów] (Przemówienie do przedstawicieli telewizji japońskiej, 6 IV), IGP XIII, 1, s. 841-846.

52. *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel* (Przemówienie na Hradczanach, 21 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.

53. *Oggi più che mai gli uomini sono pellegrini della parola di Dio* [Dzisiaj jak nigdy dotąd ludzie są pielgrzymami słowa Bożego] (Przemówienie podczas inauguracji roku akademickiego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 14 XI), IGP XIII, 2, s. 1194-1197.

1991

54. *Po dwóch tysiącach lat – dar języków* (Homilia podczas uroczystości Zesłania Ducha Świętego, 19 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 51-52, p. 7; toż: *Leone XIII ha dato vita ad un nuovo insegnamento della Chiesa: il vangelo sociale dei nostri tempi*, IGP XIV, 1, s. 1287-1292.

55. *Słowa rzucane na wiatr* (Przed końcowym błogosławieństwem, Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 36-37.

56. *Wielka praca nad mową* (Homilia podczas Mszy św., Olsztyn, 6 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 57-60; toż: *La libertà fuori della verità è solo apparenza e schiavitù*, IGP XIV, 1, s. 1523-1530.

57. *Cel naszego pielgrzymowania: słuchać i spełniać Słowo Boże* (Przemówienie do uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży, 14 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 18-20; toż: *Prendete le grandi strade della storia non solo qui in Europa ma in tutti Continenti*, IGP XIV, 2, s. 232-239.

1992

58. *W służbie przekazu Ewangelii dzisiejszemu światu* (Przemówienie do Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu, 20 III), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 48-49; toż: *I "media" come strumenti di giustizia e di pace*, IGP XV, 1, s. 669-672.

59. Posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* o promocji kapłanów we współczesnym świecie (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63; toż: *Esortazione Apostolica Postsinodale Pastores Dabo Vobis*, IGP XV, 1, s. 700-957.

60. *Kościół dziękuje za dar Katechizmu* (Homilia podczas Mszy św., 8 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 10-11; *Nel giorno dell'Immacolata la Chiesa si presenta agli uomini del nostro tempo con il Catechismo Postconciliare*, IGP XV, 2, s. 857-860.

61. *Matko Słowa Wcielonego, w Twe ręce składamy posoborowy Katechizm* (Modlitwa na placu Hiszpańskim w Rzymie, 8 XII), ORpol 14(1993) nr 2, s. 11-12; toż: *Nel giorno dell'Immacolata la Chiesa si presenta agli uomini del nostro tempo*, IGP XV, 2, s. 861-863.

1993

62. Encyklika *Veritatis splendor* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 48; toż: *Annuncio della pubblicazione della nuova Enciclica Veritatis Splendor durante la recita della Preghiera mariana*, IGP XVI, 2, s. 1045-1047.

1994

63. *Oddajcie wasze słowa na służbę prawdy* (Przemówienie podczas wizyty w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej, 24 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 51-52; toż: *Siamo compagni di uno stesso pellegrinaggio: spettatori di situazioni drammatiche, ma testimoni di incoraggianti segni di speranza*, IGP XVII, 1, s. 189-193.

1995

64. Encyklika *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

65. *Sztuka, która przemawia* (Przemówienie na zakończenie koncertu Orkiestry Filharmonii Krakowskiej, 30 VII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 56-57; toż: *L'incontro di due grandi tradizioni musicali*, IGP XVIII, 2, s. 1150-152.

66. 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; toż: Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

67. *Wprowadzajcie Słowo Boże w wasze języki i kultury* (Przemówienie do Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 15 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 18-20; toż: „*Amata Africa, avanza lungo il tuo cammino con fiducia*”, IGP XVIII, 2, s. 559-565.

68. *W pielgrzymce pokoju i porozumienia między narodami* (Przemówienie podczas powitania na lotnisku, Newark, 4 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 13-14; toż: *L'America continuerà ad essere una terra promessa finché resterà terra di libertà e di giustizia per tutti*, IGP XVIII, 2, s. 720-722.

1996

69. Posynodalna adhortacja *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52; toż: Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

70. *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.

71. *Wymowa ikony* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 45-46; toż: *Le ricchezze spirituali della Chiesa, ad Oriente e ad Occidente, non potranno brillare in tutto il loro splendore senza una testimonianza di piena riconciliazione*, IGP XIX, 2, s. 716-719.

1997

72. List apostolski *Laetamur magnopere* zatwierdzający i promulgujący typiczne wydanie łacińskie Katechizmu Kościoła Katolickiego (15 VIII), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 9-10; toż: Lettera Apostolica *Laetamur Magnopere*, IGP XX, 2, s. 120-126.

73. *Na początku było Słowo* (Audiencja generalna, 26 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 46-47; toż: *In principio era il Verbo*, IGP XX, 2, s. 858-860.

74. *Słowo Chrystusa światłem i wsparciem dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 16 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 14-15; toż: *Sprigionare energie culturali generose e fresche: è compito affidato ai giovani come vocazione e servizio nell'itinerario verso il Giubileo*, IGP XX, 2, s. 1021-1025.

1998

75. *Słowem i życiem głosicie nadzieję, która nie zawodzi* (Homilia podczas Mszy św. na placu św. Piotra, 22 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 15-16; toż: *Chiamati ad una dedi-*

zione senza riserve in un momento particolare della storia della Chiesa e dell'umanità, IGP XXI, 1, s. 409-413.

76. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 277-374.

77. *Słuchajcie słowa Bożego i wprowadzajcie je w życie* (Homilia podczas Mszy św., 19 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 27-28; toż: *Vi affido tutti alla Madre di Dio e della Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 504-508.

1999

78. *Dawajmy świadectwo Chrystusowi słowem i czynem* (Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 1 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 52-53; toż: *I fedeli laici non eludano un serio esame di coscienza per poter attraversare la Porta Santa del Terzo Millennio temprati nella santità*, IGP XXII, 1, s. 451-455.

79. *Wasze pismo jest cenną posługą dla Kościoła* (Przemówienie do zespołu redakcyjnego „La Civiltà Cattolica”, 22 IV), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 35-36; toż: „*La Civiltà Cattolica*” è chiamata a contribuire al superamento del divario tra fede e cultura moderna, tra fede e comportamenti morali, IGP XXII, 1, s. 806-810.

2000

80. *Słuchanie Słowa i Ducha w objawieniu kosmicznym* (Audienca generalna, 2 VIII), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 36-37; toż: *L'ascolto della Parola e dello Spirito nella rivelazione cosmica*, IGP XXIII, 2, s. 110-118.

2001

81. *Pan ogłasza z mocą swe słowo* (Audienca generalna, 13 VI), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 18-19; toż: *Il Signore proclama solennemente la sua parola*, IGP XXIV, 1, s. 1191-1197.

2002

82. *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 6-7; toż: *Internet: un nuovo Forum per proclamare il Vangelo*, IGP XXV, 1, s. 91-95.

83. *Dobra Nowina w świecie mediów* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 1 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 15-16; toż: *Aprite le porte a Cristo nella stampa, nella radio, e nella televisione, nel mondo del cinema e di Internet*, IGP XXV, 1, s. 290-292.

84. *Powierzam wam trzy słowa – słuchaj, przyjmij, kochaj* (Homilia podczas Mszy św., Ischia, 5 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 41-42; toż: *Tre parole per prendere il largo: ascolta, accogli, ama!*, IGP XXV, 1, s. 675-678.

85. *Zbliżcie się do Jezusa, słuchajcie Jego słowa* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, 26 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 32-33; toż: *Abbattere le barriere della superficialità e della paura! Non esistono scorciatoie verso la felicità e la luce*, IGP XXV, 1, s. 912-922.

2003

86. *Pieśń Dn 3,52-57 – hymn uwielbienia* (Audiencja generalna, 19 II), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 47-48; toż: *Cantico: Daniele 3, 52-57: Ogni creatura lodi il Signore*, IGP XXVI, 1, s. 232-238.

87. *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

88. *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.

89. *Znak niezachwianej nadziei i pociechy* (Homilia podczas Mszy św., 15 VIII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 16-17; toż: *Fate tutto ciò che è in vostro potere affinché la vita, tutta la vita, sia rispettata dal concepimento sino alla sua fine naturale*, IGP XXVII, 2, s. 136-139.

2005

90. *La Vergine Madre di Dio, Donna eucaristica, vi aiuti ad incontrare suo Figlio nella liturgia di questa Settimana Santa e nel sacramento della Penitenza* [Przesłanie do uczestników międzynarodowego spotkania „UNIV 2005” na temat „Wspierać kulturę: język muzyki”, 19 III], IGP XXVIII, s. 233-234.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia podczas inauguracji pontyfikatu, 24 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 10-12; toż: *Un servizio alla gioia di Dio che vuol fare il suo ingresso nel mondo*, IB I, s. 20-26.

2. *Słowo Boże źródłem odnowy Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu z okazji 40. rocznicy ogłoszenia soborowej Konstytucji *Dei Verbum*, 16 IX), ORpol. 26(2005) nr 11-12, s. 24-25; toż: *La Chiesa deve sempre rinnovarsi e ringiovanire attraverso la Parola di Dio che non invecchia mai*, IB I, s. 551-553.

3. Encyklika *Deus caritas est* [...] o miłości chrześcijańskiej (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21 (Problem języka); toż: Lettera Enciclica *Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1125.

2006

4. „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce*” (Ps 119[118], 105) (22 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 6-8; toż: „*Lampada per i miei passi è la tua parola luce sul mio cammino*”, IB II, 1, s. 224-228.

5. *W ciszy zgłębiajcie słowo Boże* (Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych, 23 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 19-20; toż: *Educarsi al silenzio e alla contemplazione per giungere alla familiarità amorosa con la Parola di Dio*, IB II, 2, s. 502-504.

6. *Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei* (Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 25 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 24-25; toż: *Servire con coraggio la verità*, IB II, 2, s. 680-682.

7. *Il linguaggio della storia dell'arte e della musica accompagna la nostra lode al Re dell'Universo* [Język historii sztuki i muzyki towarzyszy naszemu wychwalaniu Króla Wszechświata] (List do kardynała Andrea Cordero Lanza di Montezemolo, archiprezbitera Bazyliki św. Pawła za Murami, 25 XI), IB II, 2, s. 683-684.

2007

8. *Dzieci i środki przekazu jako problem wychowawczy* (Orędzie [...] na XLI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 5-7; toż: *I bambini e i mezzi di comunicazione: una sfida per l'educazione*, IB III, 1, s. 99-102.

9. *Aby słowo Boże oświecało nasze życie* (Przemówienie do uczestników posiedzenia XI Rady Zwyczajnej Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 25 I), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 30-31; toż: *Abbiamo la cura di custodire il gregge di Cristo con piena disponibilità, fino al dono totale delle nostre esistenze*, IB III, 1, s. 110-111.

10. Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum caritatis* (22 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 4-42; toż: Esortazione Apostolica Postsinodale *Sacramentum Caritatis*, IB III, 1, s. 292-451.

11. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24-31; toż: Lettera Enciclica *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

2008

12. *Musimy słuchać słowa życia, które Bóg powierzył Kościołowi* (Przemówienie do Rady Zwyczajnej Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 26-27; toż: *La Parola di Dio va letta nella Chiesa*, IB IV, 1, s. 113-115.

13. *Słowa, które wysyłacie w eter, są echem odwiecznego Słowa* (Przemówienie do uczestników kongresu katolickich rozgłośni radiowych, 20 VI), ORpol. 29(2008) nr 9, s. 43-45; toż: *Una rete di amicizia tra Cristo e i popoli di tutti i continenti*, IB IV, 1, s. 1042-1045.

14. *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego* (Przemówienie podczas Niezsporów, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 17-19; toż: *Nella Chiesa tutti hanno un posto*, IB IV, 2, s. 281-287.

15. *Słowo Boże jest trwalsze niż ludzka rzeczywistość* (Przemówienie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej, 6 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 11-13; toż: *La Parola di Dio è più stabile di ogni realtà umana*, IB IV, 2, s. 458-461.

16. *Pismo Święte jest Słowem Bożym w słowach ludzkich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 34-35; toż: *Iraq e India proteggano i cittadini cristiani*, IB IV, 2, s. 552-556.

2009

17. *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 relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia*, IB V, 1, s. 123-127.

18. *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 culturali e delle religioni*, IB V, 1, s. 790-793.

2010

19. *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa* (Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 6-7; toż: *Il sacerdote e la pastorale nel mondo digitale i nuovi media al servizio della parola*, IB VI, 1, s. 105-109.

20. Adhortacja apostolska *Verbum Domini* o Słowie Bożym w Życiu i misji Kościoła (30 IX); toż: *Esortazione Apostolica Verbum Domini*, IB VI, 2, s. 352-538.

21. *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.

2011

22. *Mówmy ludziom o Bogu posługując się nowymi językami cyfrowymi* (Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 28 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 16-18; toż: *Nuovi linguaggi digitali per parlare di Dio all'uomo*, IB VII, 1, s. 266-269.

23. *W Psalmach Słowo Boże staje się słowem modlitwy* (Audiencja generalna, 22 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 45-47; toż: *Il linguaggio dell'incontro con Dio*, IB VII, 1, s. 887-898.

2012

24. *Potrzebne są nowe formy przekazywania Słowa Bożego* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2012 r., 6 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 9-11; toż: *La missione centro e orizzonte della Chiesa*, IB VIII, 1, s. 31-36.

25. *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji* (Orędzie na XLVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 7-9; toż: *Silenzio e parola: cammino di evangelizzazione*, IB VIII, 1, s. 106-110.

26. *Kiedy Słowo nie ma słów* (Audiencja generalna, 7 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 51-53; toż: *Preghiera e silenzio*, IB VIII, 1, s. 265-273.

FRANCISZEK

2013

1. *Kto mówi źle o innych, jest jak Judasz* (Homilia w Domu św. Marty, 27 III 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 61-62.

2. *Gderanie szkodzi sercu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 3 IV 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 65-67.

3. *Nie oszczędzać i nie obmawiać* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 9 IV 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 76-77.

4. *Spójność między słowem a życiem* (Homilia podczas Mszy św. w Bazylice św. Pawła za Murami, 14 IV 2013 r.), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 18-19; toż: *La fede nasce dall'ascolto*, IF, I, 1, s. 100-103.

5. *Zbyt wielu męczenników Kościoła to ofiary pomówień* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 15 IV 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 87-89.

6. *Oszczercstwo zabija* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 15 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 20.

7. *Plotki niszczą Kościół* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 V 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 166-168.

8. *Język pojednania* (Audienca generalna 22 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 48-49; toż: *La lingua dello Spirito, la lingua del Vangelo è la lingua del comunione*, IF I, 1, s. 220-227.

9. *Hipokryzja to język zepsucia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 4 VI 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 206-208.

10. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI); toż: *Lettera Enciclica Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

11. *Nie zabijaj słowem* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 2 IX 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 289-290.

12. *Plotka zabija Boga i bliźniego* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 13 IX 2013 r.), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 311-312.

2014

13. *Słowa, które zabijają* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 52; toż: *Riconciliamoci con i nostri fratelli*, IF II, 1, s. 183-185.

14. *Sila słów Jezusa* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 IX 2014 r.), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 187-189.

15. *Wszystkie języki Kościoła* (Audienca generalna, 17 IX), ORpol. 36(2014) nr 10, s. 48-49; toż: *La Chiesa è cattolica perché esce verso il mondo*, IF II, 2, s. 241-247.

16. *Mówcie jasno i słuchajcie z pokorą* (Przemówienie na rozpoczęcie obrad Synodu, 6 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 4-5; toż: *Mai rassegnarsi alla divisione dei cristiani, vedere ciò che unisce*, IF II, 2, s. 370-377.

2015

17. *Słuchajmy Ewangelii, nie plotek* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 3 II 2015 r.), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 373-375.

18. *Rozmawiać to słuchać bliźniego* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 IV 2015 r.), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 437-439.

19. Encyklika [...] *Laudato si*. W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V), p. 11, 49, 63, 66, 84, 109, 143, 199, 201.

20. *Język Ewangelii i ogień Ducha Świętego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 V), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 50-51.

21. *Żli pasterze wiele mówią, a mało słuchają* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 25 VI 2015 r.), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 511-513.

22. *Kiedy milczenie staje się współwiną* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r., 12 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 10-12.

2016

23. *Słowo jest darem. Druga osoba jest darem* (Orędzie na Wielki Post 2017 r., 18 X), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 4-6.

2017

24. *Śmierć i nienawiść nie mają ostatniego słowa* (Audienceja generalna, 23 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 18-19.

25. *Kiedy mówimy jednym głosem, przekazujemy słowo nadziei* (Przemówienie podczas spotkania z Najwyższą Radą Mnichów Buddyjskich „Sangha” w Rangunie, 29 XI), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 25-26.

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. *Aby przyjąć Słowo w sercu* (Audienceja generalna, 31 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 49-50.

28. *Słowo jest prawem* (Audienceja generalna, 14 II), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 38-39.

29. *Przeciwko jadowi oszczerstwa* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 V), ORpol. 39(2018) nr 6, s. 50-51.

30. *Tam, gdzie jest kłamstwo, nie ma miłości* (Audienceja generalna, 14 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 16-17.

31. *Dziennikarstwo jako służba dla wszystkich ludzi* (Przemówienie do współpracowników i przyjaciół Telepace, 13 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 27-28.

2019

32. *Wszyscy rozumieją język prawdy i miłości* (Audienceja generalna, 19 VI), ORpol. 49(2019) nr 7-8, s. 47-48.

2020

33. *Populizmy przygotowują grunt pod nienawiść* (Przemówienie do delegacji Centrum Szymona Wiesenthala, 20 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 10-11.

34. *Potrzebujemy mądrości, by opowiadać historie piękne, prawdziwe i dobre* (Orędzie na 54. Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

35. *Obmowa jako społeczny lincz* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 28 IV), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 35-36.

36. *Krzyk, który dociera do serca Boga* (Audienca generalna, 6 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 10-11.

37. *Kiedy człowiekowi brakuje poezji, jego dusza kuleje* (Audienca generalna, 24 VI), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 15-16.

38. *Media katolickie przeciwko rasizmowi, niesprawiedliwości i obojętności* (Przesłanie do Catholic Press Association, 30 VI), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 8-9.

39. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

2021

40. *Jezus przyszedł, żeby być z nami zawsze* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 26-28.

41. *„Chodź i zobacz”* (J 1, 46). *Komunikować, spotykając osoby, tam gdzie są, i takie, jakie są* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2021 r., 23 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 4-7.

42. *Modlitwa za pomocą Pisma Świętego* (Audienca generalna, 27 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 22-24.

43. *Muzyka pomaga w budowaniu braterstwa* (Przesłanie wideo do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu o Muzyce, 4 II), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 17-18.

44. *Język ciszy wobec tajemnicy* (Przesłanie wideo z okazji podniesienia sanktuarium Matki Bożej w Knock (Irlandia) do rangi sanktuarium międzynarodowego, 19 III), ORpol. 42(2021) nr 4-5, s. 8-9.

NOTY O AUTORACH

Alan D o n a g a n (zm. 1991), profesor, filozof, historyk filozofii. Studia na University of Melbourne.

Profesor na University of Chicago.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teoria działania, relacja między religią a filozofią, natura moralności, twórczość B. Spinozy i R.G. Collingwooda.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Later Philosophy of R. G. Collingwood* (1962); *Philosophy of History* (współred., 1965); *The Theory of Morality* (1977); *Choice: The Essential Element in Human Action* (1987); *Spinoza* (1988); *The Philosophical Papers of Alan Donagan* (1994); *Reflections on Philosophy and Religion* (1999).

Tomasz G a r b o l, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik tej uczelni, obecnie dyrektor Ośrodka Badań nad Literaturą Religijną.

Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: sacrum w literaturze, poezja współczesna.

Publikacje książkowe: *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta* (2006); *Po upadku. O twórczości Czesława Miłosza* (2013; wydanie angielskojęzyczne *After the Fall. On the Writings of Czesław Miłosz*, 2020); *Miłosz. Los* (2018); *Literatura a religia w stanie podejrzenia* (2019).

Maria G o ł ę b i e w s k a, doktor habilitowana, profesor IFiS PAN. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, studia doktoranckie w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) w Paryżu.

Od 1997 r. zatrudniona w Zespole Filozofii Kultury IFiS PAN.

Członkini Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Estetycznego, Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia współczesna (fenomenologia, filozofia egzystencji, strukturalizm i poststrukturalizm) i jej nowożytnie źródła, w szczególności zagadnienia teoriopoznawcze, językoznawcze i aksjologiczne, a zwłaszcza semantyka, receptywność i performatywność w perspektywie fenomenologicznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Demontaż atrakcji. O estetyce audiowizualności* (2003); *Między wątpliwością a pewnością. O związkach języka i racjonalności w filozofii poststrukturalizmu* (2003); *Rzeczywistość i przedstawienie. O tezach filozoficznych Karola Irzykowskiego* (2006); *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji* (2008); *Studia o filozofii Sørensa Kierkegaarda. Koncepcje, polemiki, inspiracje* (red., 2015); *Cultural Normativity. Between Philosophical Apriority and Social Practices* (red., 2017).

Marek H e t m a ń s k i, profesor, filozof, kognitywista. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1979 r. pracownik UMCS, obecnie kierownik Katedry Ontologii i Epistemologii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: epistemologia, filozofia umysłu, nauki o poznaniu (kognitywistyka), teorie sztucznej inteligencji, teorie komunikacji i informacji, filozofia informatyki, metafory językowe i wizualne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Szkice epistemologiczne* (współred., 1990); *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych* (współred., 1992); *Umysł a środowisko. Wokół koncepcji George'a Herberta Meada* (1998); *Poznanie, człowiek, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Cackowskiemu* (współred., 2000); *Umysł a maszyny. Krytyka obliczeniowej teorii umysłu* (2000); *Epistemologia współcześnie* (red., 2007); *Epistemologia informacji* (2013); *Świat informacji* (2015); *Rationality and Decision Making: From Normative Rules to Heuristics* (red., 2018); *Metafory ucieleśnione* (współred., 2021). Redaktor naukowy serii wydawniczej *Filozofia współcześnie* w Wydawnictwie Universitas.

Anna K o z ł o w s k a, doktor habilitowany, profesor UKSW, językoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1996-1997 zatrudniona w Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida UW. Od 2001 r. pracownik Wydziału Nauk Humanistycznych UKSW, w latach 2015-2019 – kierownik Zakładu Badań nad Językiem Autorów w Instytucie Filologii Polskiej, w latach 2018-2019 pełniąc obowiązki kierownika Katedry Współczesnego Języka Polskiego tegoż Instytutu, obecnie (od 2019 r.) dyrektor Instytutu Językoznawstwa i kierownik Katedry Badań nad Językiem Autorów w Instytucie Językoznawstwa.

Członkini Zarządu Fundacji Norwidowskiej (Lublin); Polskiego Towarzystwa Językoznawczego (w latach 2017-2021 członkini Komisji Rewizyjnej), Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego (oddział warszawski); Międzynarodowego Stowarzyszenia Sławistów POLYSLAV.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: język pisarzy (zwłaszcza Cypriana Norwida i Karola Wojtyły), metodologia językoznawstwa, stylistyka, składnia, etyka komunikacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Chrześcijaństwo w pismach Cypriana Norwida* (współautor, 2000); *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły* (2013).

Andrzej K r a w i e c, doktor sztuki, instrumentalista, filozof. Studia z zakresu instrumentalistyki w Robert-Schumann-Hochschule w Düsseldorfie i w Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorant w Instytucie Filozofii UJ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: fenomenologia, hermeneutyka, estetyka, sztuka. Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Janusz K r ó l i k o w s k i, profesor, teolog. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz na Uniwersytecie Papieskim Świętego Krzyża, Uniwersytecie Papieskim „Angelicum” i w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie, z zakresu archiwistyki i nauk o książce na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Pracownik naukowo-dydaktyczny kolejno: Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie (w latach 1996-2009), Instytutu Teologicznego w Tarnowie (1997-2005) i Papieskiej Akademii Teologicznej (od 2005 r.). Obecnie kierownik Katedry Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Członek Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Główne obszary zainteresowań badawczych: chrystologia, mariologia, eklezjologia, historia duchowości i mistyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia* (2018, Nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks); *Kasata Towarzystwa Jezusowego – 1773 rok. Zagadnienia wybrane* (2020); *Światło cnoty. Propozycja etyczna na czas kryzysu* (2020); „*Tajemnica to wielka*”. *Z teologii małżeństwa* (2020); *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej* (2020).

Piotr T. N o w a k o w s k i, doktor habilitowany, profesor URz, pedagog. Studia z zakresu pedagogiki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (doktoranckie).

W latach 2004-2018 pracownik Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (wydział zamiejscowy w Stalowej Woli), od 2016 r. profesor uczelni. Od 2018 profesor nadzwyczajny na Uniwersytecie Rzeszowskim, obecnie w Zakładzie Pedagogiki Społecznej Instytutu Pedagogiki w Kolegium Nauk Społecznych.

Członek Association for the Study of Higher Education (ASHE) w Las Vegas oraz International Cultic Studies Association (ICSA) w Bonita Springs w USA.

Wyróżniony University of Nevada International Journal of Arts & Sciences Research Merit Award i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: pedagogika społeczna, praca socjalna, profilaktyka społeczna, filozofia wychowania, aretologia, deontologia akademicka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Fast food dla mózgu, czyli telewizja i okolice* (2002); *Modele człowieka propagowane w wybranych czasopiśmieach młodzieżowych. Analiza antropologiczno-etyczna* (2004); *The Phenomenon of Cults from a Scientific Perspective* (red., 2007); *Sekty jako problem współczesności* (red., 2008); *Higher Education in Nigeria: Selected Aspects* (red., 2010); *Wokół pigułki gwałtu* (red., 2011); *Revitalizing Nigerian Education in Digital Age* (współred., 2012); *Challenges and Prospects in African Education Systems* (współred., 2013).

Jacek O s t a s z e w s k i, profesor, filmoznawca, narratolog. Studia z zakresu filologii polskiej (filmoznawstwo) na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od roku 1990 zatrudniony na UJ, najpierw Instytucie Filologii Polskiej, a od 1996 w utworzonym wówczas Instytucie Sztuk Audiowizualnych na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej, w Katedrze Teorii i Antropologii Filmu.

Główne obszary badań: historia myśli filmowej, kognitywna teoria filmu, teoria narracji filmowej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rozumienie opowiadania filmowego* (1999), *Kognitywna teoria filmu* (red., 1999), *Historia myśli filmowej* (współautor, 2007), *Historia narracji filmowej* (2018).

Dymitr R o m a n o w s k i, doktor habilitowany, antropolog kultury, literaturoznawca, historyk Kościoła. Studia z zakresu etnologii i antropologii kultury oraz literaturoznawstwa (doktorat) na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2011 r. adiunkt w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia myśli rosyjskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Odnaleźć człowieka w człowieku, obraz bohatera w twórczości Mikołaja Gogola* (2009); *Antonij Chrapowickij: Filozofia, Bogosłowije, Kultura* (2013); *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej* (2013).

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 wyobrażenia. Słowackiego romantyczna teoria poezji*, Wydawnictwo IBL PAN 2000; *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*, Wydawnictwo UKSW 2009; *Strukturalizm. Pytania otwarte*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, *Logos Słowackiego. Struktura myśli i tekstu*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2020 (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).

Stefan S a w i c k i, profesor, teoretyk i historyk literatury. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1951 r. pracownik naukowo dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany), w latach 1971-1983 prorektor, kierownik Katedry Historii Literatury (1968-1976), Katedry Teorii Literatury (1976-1999) i Zakładu Badań nad Twórczością Cypriana Norwida (1985-2002). Redaktor naczelny czasopisma „Studia Norwidiana”.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1989-1998 prezes). Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich oraz Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik. Członek Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN (1984-2002), Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Odznaczony m.in. Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski, papieskim krzyżem Pro Ecclesia et Pontifice i złotym medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”. Laureat Nagrody im. ks. Idziego Radziszewskiego.

Główne obszary badań: teoria literatury i metodologia badań literackich (ze szczególnym uwzględnieniem aksjologii), problematyka relacji religii i literatury oraz twórczość Cypriana Norwida.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce* (1969); *Z pogranicza literatury i religii* (1978); *Poetyka. Interpretacja. Sacrum* (1981); *Norwida walka z formą* (1986); C. Norwid, *Wiersze* (wybór i oprac., 1991); *Wartość – sacrum – Norwid* (1: 1994, 2: 2007, 3: 2017); C. Norwid, *Promethidion* (oprac., 1997), ...*Quo magis veritas propagetur* (2010); *O uniwersytecie katolickim* (2012); *O uniwersytecie katolickim – zarys modelu* (2015); C. Norwid, *Nie są nasze – pieśni nasze. Wiersze religijne* (wybór, wstęp, komentarz, 2021). Redaktor wydania krytycznego *Dzieł wszystkich* C. Norwida oraz serii: „Tradycje religijne literatury polskiej” i „Literatura w kręgu wartości”.

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 Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie (obecnie w Katedrze Nauk o Sztuce), 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).

Piotr S t a l m a s z y k, profesor, językoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 1982 r. pracownik UŁ, od 2001 kierownik Zakładu Językoznawstwa Angielskiego i Ogólnego w Instytucie Anglistyki na Wydziale Filologicznym; w latach 2002-2008 dyrektor Instytutu Anglistyki, w latach 2008-2016 dziekan Wydziału Filologicznego.

Członek Polskiego Towarzystwa Językoznawczego (od 2017 przewodniczący) i Komitetu Językoznawstwa PAN.

Główne obszary zainteresowań badawczych: językoznawstwo generatywne, metodologia językoznawstwa, filozofia języka, celtologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Metodologie językoznawstwa. Filozoficzne i empiryczne problemy w analizie języka* (red., 2010); *Philosophy of Language and Linguistics: The Legacy of Frege, Russell, and Wittgenstein* (red., 2014); *Philosophy and Logic of Predication* (red., 2017); *Understanding Predication* (red., 2017); *Metodologie językoznawstwa. Od diachronii do panchronii* (red., 2018); *Objects of Inquiry in Philosophy of Language and Linguistics* (red., 2018); *Philosophical Insights into Pragmatics* (red., 2019); *Język(i) w czasie i przestrzeni* (red., 2021); *Szkice z metodologii językoznawstwa i filozofii języka* (2021); *Cambridge Handbook of the Philosophy of Language* (red., w druku).

Magdalena S z p u n a r, doktor habilitowany, profesor UŚ, socjolog, medioznawca. Pracuje na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w Instytucie Socjologii.

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).

Marcin T r y b u l e c, doktor, filozof. Studia z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2006 r. pracownik Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS, obecnie adiunkt w Katedrze Ontologii i Epistemologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego (członek zarządu) i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teorie mediów i komunikacji, filozofia języka, filozofia umysłu, teorie poznania usytuowanego.

Autor książki: *Media i poznanie. Pojęciowe dylematy teorii komunikacji społecznej z Toronto* (2015).

Tomasz W a l c z y k, doktor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.

Od 2020 r. adiunkt w Katedrze Ontologii i Epistemologii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: epistemologia, filozofia umysłu, filozofia technologii.

Autor książki *Teleepistemologia. Analiza rozszerzonych systemów poznawczych* (2019).

Ewa W ą c h o c k a, profesor, kulturoznawca, teatrolog. Studia z zakresu filologii polskiej i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1981 r. pracownik Instytutu Nauk o Kulturze na Wydziale Humanistycznym UŚ, w latach 2000-2019 kierownik Zakładu Teatru i Dramatu.

Członkini Komisji Historycznoliterackiej Polskiej Akademii Nauk – Oddział w Katowicach (w latach 2002-2010 zastępczyni przewodniczącego), International Federation for Theatre Research (IFTR/FIRT), Polskiego Towarzystwa Badań Teatralnych, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Przewodnicząca Rady Programowej portalu internetowego Dziennik Teatralny (od 2004).

Wyróżniona nagrodą zespołową II stopnia przyznana przez Ministra Edukacji Narodowej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: dramat i teatr XX i XXI w., teoria dramatu, ewolucja form we współczesnej dramaturgii, związki dramatu z muzyką oraz praktykami performatywnymi.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między sztuką a filozofią. O teorii krytyki artystycznej Stanisława Ignacego Witkiewicza* (1992); *Autor i dramat* (1999); *Współczesne metody badań teatralnych* (2003); *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie* (2005); *Intymne – prywatne – publiczne* (współautor, 2015); *Gatunki dramatyczne. Rekonfiguracje* (współautor, 2020).

CONTENTS

Ethos 34, no. 2 (134) (2021)

LANGUAGE

From the Editors, <i>Alienacja z języka?</i> (D. Ch.)	5
From the Editors, <i>Alienation from Language?</i> (D. Ch.)	13
John Paul II, <i>Kryzys języka – kryzys jedności?</i>	23
John Paul II, <i>The Crisis of Language—the Crisis of Unity?</i>	27

SPEAKING OUT TRANSCENDENCE

Alan Donagan, <i>Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe the Nicene Creed?</i> (trans. J. K. Teske and M. Iwanicki)	33
DOI 10.12887/34-2021-2-134-05	
Fr. Janusz Królikowski, <i>The Development of the Doctrinal Language in the Service of Faith</i>	57
DOI 10.12887/34-2021-2-134-06	
Tomasz Garbol, <i>“The etherial combinations of the fancy, the rapid and subtle transitions of human passion.” On the Romantic Roots of the Privileges of Literary Language</i>	77
DOI 10.12887/34-2021-2-134-07	
Dymitr Romowski, <i>The Return to the Fathers and the Dialogue with the Spirit of the Times: Georgiy Florovsky’s Theological Hermeneutics</i>	91
DOI 10.12887/34-2021-2-134-08	

TO UNDERSTAND LANGUAGE

Piotr Stalmaszczyk, <i>Questions about Language (and the World)</i>	109
DOI 10.12887/34-2021-2-134-09	
Magdalena Saganik, <i>Langage: Linguistic Competence, as seen in the light of Linguistic, Philosophical, and Literary Research</i>	123
DOI 10.12887/34-2021-2-134-10	

- Marek H e t m a ń s k i, “Seeing what is common”: Metaphors in Ludwig Wittgenstein’s Philosophical Analyses 146
DOI 10.12887/34-2021-2-134-11
- Marcin T r y b u ł e c, Language as a Material Cognitive Artifact: Merits and Limitations of Andy Clark’s Concept of Language 172
DOI 10.12887/34-2021-2-134-12

THE SHAPES OF WORDS

- Magdalena S z p u n a r, On the Need for a Tender Narrator in an Unfeeling World 199
DOI 10.12887/34-2021-2-134-13
- Ewa W ą c h o c k a, The Body Talks: Representations of Corporeality in the Contemporary Polish Drama 217
DOI 10.12887/34-2021-2-134-14
- Maria G o ł ę b i e w s k a, On Language and Action: Performativity of the Word, as seen by Karol Irzykowski 239
DOI 10.12887/34-2021-2-134-15
- Jacek O s t a s z e w s k i, On Epistemically Ambiguous Narration: Unreliability in Mind-Game Films 269
DOI 10.12887/34-2021-2-134-16

ART SPEAKS

- Andrzej K r a w i e c, Towards the Dimensions of the Sacred and Mystery: The Aesthetics of Władysław Stróżewski and the Numinous Language of Art 301
DOI 10.12887/34-2021-2-134-17
- Rafał S o ł e w s k i, Phenomenology of Love and Its Language in Modern Art: Considerations Inspired by Insights from Władysław Stróżewski and Joseph Ratzinger—Benedict XVI 325
DOI 10.12887/34-2021-2-134-18

NEW LANGUAGES?

- Tomasz W a ł c z y k, Language and the New Media in the Time of Post-truth: A Telepistemological Approach 347
DOI 10.12887/34-2021-2-134-19
- Piotr T. N o w a k o w s k i, Aretological and Educational Implications of the Inflation of Words. . . 364
DOI 10.12887/34-2021-2-134-20

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Anna K o z ł o w s k a, Karol Wojtyła's Attitude to the Word (and the Logos), as seen from the
Philological Perspective 381
DOI 10.12887/34-2021-2-134-21

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Stefan S a w i c k i, Why Norwid? 409
DOI 10.12887/34-2021-2-134-22

NOTES AND REVIEWS

- Milena C y g a n, A Romantic Ideology (review of S. Pieróg's *Pokusa ideologii: Studia i szkice o filozofii
polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020) 435
Ryszard S t r z e l e c k i, On the Aspect of 'Person' in the Theatre (review of Wojciech Kaczma-
rek's *Osoba na scenie: Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły*, Lublin: Wydawnictwo
KUL, 2020) 441
Janusz M a r i a ń s k i, Polish Youth Confronting Values and Norms (review of M. Zemło's
Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych, Białystok: Wydawnictwo
Uniwersytetu w Białymstoku, 2019) 448
Books recommended by *Ethos* (*Osoba – wspólnota – wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana
Pawła II*, ed. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, and B. Sipiński, Lublin: Instytut Jana
Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2021; A. Grodecka, *Wiersze znad palety. Twórczość
poetycka artystów polskich XIX i XX wieku*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020) 453

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja M i k u l s k a, A Shared Language 459

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k, Language in the Service of Faith and Culture: A Bibliography of the Addresses
of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on Language as a Tool of Preaching the Gospel,
Educating Man, and Community Building (from 1978 to 2021) 465
DOI 10.12887/34-2021-2-134-28

- Notes about the Authors 483

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 Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownice oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
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. Andrzej STOFF
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Krzysztof WIAK
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 2021: rocznie 90,00 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 będę 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)
Uboństwo 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)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)

W najbliższych numerach:

- * Pamięć
- * Ludzie i miejsca
- * O jedzeniu
- * Widzenie
- * Samotność
- * Wolność

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 770860 802403

www.ethos.lublin.pl