

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 125
styczeń-marzec 2019

SŁUCHANIE

W numerze m.in.

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

* Słuchacze Logosu

Witold GLINKOWSKI

* Słuchanie jako nasłuchiwanie
Boga i bliźniego

Andrzej HEJMEJ

* Literatura w kulturze
akuzmatycznej

Dobrosław KOT

* Niesłuchany Obcy

Iwona BARWICKA-TYLEK

* Słuchanie. Zapomniany
fundament demokracji



KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

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

RECENZENCI TOMU

Ewa BĄDYDA, Jakub BARTOSZEWSKI, Marek BERNACKI, Anna CEGIEŁA, ks. Tadeusz DOLA
Adam FITAS, ks. Grzegorz HOŁUB, Jerzy KANDZIORA, Andrzej KIEPAS, Andrzej KLAWITER
Małgorzata KOWALSKA, Anna KOZŁOWSKA, Kazimierz KRZYSZTOFEK, Wojciech KUDYBA
Jarosław KUPCZAK OP, Jadwiga MIZIŃSKA, Małgorzata NOWAK-BARCIŃSKA
ks. Zdzisław PAWŁOWSKI, Agnieszka SALAMUCHA, Błażej SKRZYPULEC
Beata ŚNIECIKOWSKA, Małgorzata WRZOSEK, Marcin T. ZDRENKA, ks. Władysław ZUZIAK

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

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



ETHOS

Rok 32
2019 nr 1(125)

SŁUCHANIE

- * Od Redakcji – Słuchać uważnie (P.M.) **5**
- * From the Editors – Listening Carefully (P.M.) **11**
- * JAN PAWEŁ II – Słuchanie Słowa i Ducha w objawieniu kosmicznym (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 2 VIII 2000) **19**
- * JOHN PAUL II – Hearing the Word and the Spirit in the Cosmic Revelation (Address during the General Audience, Vatican, 2 August 2000) **23**

USŁYSZEĆ GŁOS

- * Ks. Grzegorz STRZELCZYK – Słuchacze Logosu. Kategoria słuchania w teologii katolickiej – próba syntezy **29**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-05
- * Witold GLINKOWSKI – Słuchanie jako nasłuchiwanie Boga i bliźniego. Glosa antropologicznofilozoficzna **48**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-06
- * Andrzej HEJMEJ – Literatura w kulturze akuzmatycznej **64**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-07

SŁUCHAJĄC DOŚWIADCZENIA

- * Dobrosław KOT – Niesłuchany Obcy **85**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-08
- * Jakub GUŻYŃSKI – Między teorią prywatną a teorią zła radykalnego. Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła **103**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-09

KU WSPÓLNOCIE SŁUCHAJĄCYCH

- * Iwona BARWICKA-TYLEK – Słuchanie. Zapomniany fundament demokracji **125**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-10
- * Margaret A. GORALSKI, Krystyna GÓRNIAK-KOCIKOWSKA – Edukacja w dobie sztucznej inteligencji. Wola słuchania jako nowe wyzwanie pedagogiczne **152**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-11
- * Joanna DEMBIŃSKA-PAWELEC – Spadkobierca mistycznego objawienia. Czesław Miłosz wobec religijnej myśli Oskara Miłosza **199**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-12
- * Marta WÓJCICKA – O funkcjach słowa w kulturze **214**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-13

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Zofia ZAREBIANKA – Semantyka ciszy w *Pieśni o Bogu ukrytym* Karola Wojtyły. Rekonesans **239**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-14

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Henryk DUDA – Wyrażenie „Polish death camps” i jego innojęzyczne odpowiedniki. Komentarz lingwistyczny **251**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-15

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Ks. Jan SOCHOŃ – Na nowo przemysleć Kościół (rec. A.M. Wierzbicki, *Kruche dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2018) **269**
- * Łukasz LIBOWSKI – O niewolnikach, moralnie neutralnym prawie i sędziowskich dylematach (rec. J. Zajadło, *Sędziowie i niewolnicy. Szkice z filozofii prawa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017) **278**

- * Propozycje „Ethosu” (K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2018; A. Grzegorzczak, *W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2018) **284**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Słowo **289**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Słuchanie. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2019 **291**
DOI 10.12887/32-2019-1-125-20

- * Noty o autorach **311**

- * Contents **315**

OD REDAKCJI

SŁUCHAĆ UWAŻNIE

Tytuł niniejszego artykułu wstępnego należałoby w gruncie rzeczy zapisać w cudzysłowie – nie dlatego, żeby w ten sposób wyrazić dystans wobec tych słów, lecz dlatego, że można je potraktować jako cytaty. Ich angielska wersja, „listening carefully”, rozpoczyna tytuł artykułu¹ dotyczącego tematyki, która pozostaje poza obszarem zainteresowań – a w każdym razie zainteresowań zawodowych – autorów prac zamieszczanych w kwartalniku „Ethos”. Tekst ów przedstawia analizę specyficznych drgań harmonicznym wulkanu Lascar w Chile. Ta specjalistyczna praca z dziedziny wulkanologii „wyłoniła się” z Internetu przypadkiem, podczas poszukiwań informacji potrzebnych przy redagowaniu materiałów do obecnego tomu. Wyszukiwarka umieściła ją wśród pozycji z zakresu nauk humanistycznych i społecznych, dotyczących głównie różnych aspektów komunikacji między ludźmi. W tym kontekście uderzająca wydała się tematyka – a także zasadniczy sens – przedstawionych w artykule badań. Niezależnie od tego, co kierowało autorką, gdy nadawała tak „humanistyczny” tytuł swojej pracy, obraz nasłuchiwanie pomruków wulkanu wydaje się wymownie przypominać o doniosłości słuchania – i to słuchania niezwykle uważnego. W tym wypadku słuchanie nie jest związane z porozumiewaniem się, lecz pełni funkcję jeszcze bardziej podstawową, chroni człowieka przed bezpośrednim zagrożeniem fizycznym. „Słuchanie” w tytule tego artykułu ma też sens do pewnego stopnia metaforyczny: częstotliwość drgań wulkanów pozostaje poza zasięgiem ludzkiego słuchu, żeby je „usłyszeć”, trzeba ów zmysł niejako wzmocnić za pomocą odpowiedniej aparatury, a ponadto nauczyć się analizować i interpretować jej wskazania. Słuchanie takie zakłada długotrwały i zorganizowany wysiłek. Można powiedzieć, że dzieje ludzkiej cywilizacji i kultury to w istocie historia wysiłku słuchania.

W pracy nad tym tomem towarzyszył mi jednak inny obraz – a właściwie wiele obrazów-wspomnień uczuciowo odległych od wizji budzącego się wulkanu; ewokowały one nie strach, lecz poczucie bezpieczeństwa. Wszystkie

¹ Zob. M. Hellweg, *Listening Carefully: Unique Observations of Harmonic Tremor at Lascar Volcano, Chile*, „Annali di Geofisica” 42(1999) nr 3, s. 451-464.

te wspomnienia dotyczyły mojego słuchania książek czytanych głośno przez dorosłych domowników. Czytano mi – powinnam powiedzieć: nam, bo słuchał również mój brat – nie tylko przed snem, czytano bardzo dużo, także już długo po tym, jak nauczyliśmy się czytać samodzielnie. Wiele z tych książek nieźle zapamiętałam, do niektórych z nich powróciłam po latach, żeby sprawdzić, w jakim stopniu moje „dorosłe” wrażenia podobne będą do tych z dzieciństwa.

Okoliczności słuchania konkretnych książek już prawie nie pamiętam – są jednak wyjątki, jest kilka „scen”, które również zachowały się w pamięci. Jedną z nich musiała mieć miejsce bardzo już dawno, przypominam sobie bowiem, że słuchaliśmy, siedząc w drewnianych fotelikach, w których nie zmieściłby się ani nastolatek, ani osoba dorosła. Byliśmy w domu babci, zasiedliśmy wokół starego pieca kaflowego; drzwiczki paleniska były otwarte – w ten sposób udawaliśmy, że zebraliśmy się przy ognisku – a ojciec czytał nam przygodową (i przyjaźnie dydaktyczną) powieść dla młodzieży *Orli Szpon*². Książka miała pożółkłe strony i była mocno sfatygowana – przedwojenna.

Wysłuchaliśmy też *Odysei*. Gdy przeglądałam niedawno tekst Homeryckiego eposu, który wówczas usłyszeliśmy (w przekładzie Stanisława Młeczki polskim heksametrem³), pomysł czytania go nam dzieciom – chociaż byliśmy już nieco starsi niż za czasów *Orlego Szpona*, siedzieliśmy w „dorosłych” fotelach – wydał mi się ryzykowny. Udało się go jednak zrealizować, ojciec bowiem połączył ten swoisty rytuał czytania i słuchania z oglądaniem emitowanego wówczas w telewizji serialu opartego na poemacie Homera. Po każdym kolejnym odcinku ojciec przystępował odczytywania tekstu – i niekiedy znajdował w nim nawet stosowne słowa, by posłać nas do łóżek w ślad za bohaterami eposu: „Spać pokładli się wszyscy, a sen im dary rozdawał”⁴.

Nie przypominam sobie, by po takiej wieczornej sesji sen rozdawał niedobre dary, by trudno było zasnąć bądź by perypetie bohaterów powracały w złych snach. Być może chronił mnie przed tym „niecodzienny” język (w przekładzie Młeczki Odys jest „wielozmyslny”⁵, Troja „wielobasztna”⁶ okręty „morzopławne”⁷, a topiel „czarnozmglona”⁸) oraz rytm wiersza. Wiele z opowieści zawartych w eposie Homera nie poruszyło wyobraźni ani nie pozostało w pamięci. Przypominam sobie jednak, że wolałam nie myśleć zbyt wiele ani o samym Cyklopie, ani o jego oślepieniu, ani o „wielozmyslności”, jaką Odys w tej przygodzie wykazał. W istocie nie potrafiłabym powiedzieć, co zapamiętałam z tamtej lektury

² Zob. B. Zieliński, *Orli Szpon*, Wydawnictwo M. Kowalski, Lwów 1944.

³ H o m e r, *Odysseja*, tłum. S. Młeczko, Wydawnictwo Ultima Thule, Warszawa 1934.

⁴ Tamże, rapsod XVI, s. 203.

⁵ Tamże, rapsod III, s. 25.

⁶ Tamże, rapsod XXIV, s. 288.

⁷ Tamże, rapsod I, s. 2.

⁸ Tamże, rapsod III, s. 30.

ani jaki wpływ to na mnie wywarło. Wiem, że opowieść o przedłużającym się powrocie Odysa do domu w pewien sposób ze mną pozostała i powraca, wywoływana przez inne opowieści, przez wydarzenia i idee, które napotykam. Podoba mi się też myśl, że przez owo czytanie i słuchanie powtarzaliśmy czynności podstawowe dla kultury nie tylko europejskiej, ale być może ludzkiej w ogóle. Czytanie opowieści Homera było przekazywaniem czegoś ważnego, wartościowego, specyficznego skarbu. Słuchający mogli czerpać z niej treści intelektualne i moralne dla siebie, ale słuchali też, aby ją niejako „podać dalej”.

Atrakcyjny to obraz, technicznie spokojem, niewinnością, „dobrą wiarą”. Jest to obraz przekazywania dobra, a pojawiająca się w nim hierarchia czy też relacja między czytającym a słuchającym nie jest relacją władzy. Według logiki tego obrazu mówca (czytający) musiał być niegdyś słuchaczem, a obie strony służą dobru, a ostatecznie również sobie nawzajem. Obecna jest w nim też pewna równowaga mówienia i słuchania, a może nawet obraz ów wskazuje na przewagę słuchania, przedstawiona sytuacja „nadawania-odbioru” zakłada bowiem podporządkowanie jej uczestników właśnie dobru.

Obraz ten można jednak zinterpretować inaczej: dostrzec w nim przede wszystkim wyróżnioną pozycję czytającego (mówiącego) i jego swoiste panowanie nad słuchaczem, przypomnieć sobie o związku słuchania i posłuszeństwa, tego, kto czyta, uznać za kształtującego, aktywnego, tego, kto słucha – za kształtowanego, biernego, a ponadto pominąć założenie dotyczące dobra. Odczytany taki sposób, obraz przedstawia zależność pana i sługi, strukturę umożliwiającą realizację celów nadawcy przy pomocy odbiorców.

Zdaniem Gemmy Corradi Fiumary kultura zachodnia zakłada przewagę mówienia nad słuchaniem, która stała się przyczyną obecnego kryzysu myślenia: „We wszystkich możliwych interakcjach społecznych podkreślana jest niezastąpiona wartość zdolności wyrażania, nie zaś skłonności do słuchania. Gotowość do uważnego słuchania jest wręcz oceniana jako jałowa, a zatem w naszej kulturze nie ma potrzeby nawet jej ujawniać, chociaż stanowi ona podstawowy i istotny warunek myślenia”⁹. Autorka opiera swoją diagnozę nie tylko na obserwacji praktyk społecznych. Być może nawet ważniejszym argumentem na rzecz takiej opinii jest wskazywana przez Corradi Fiumarę nieobecność kwestii słuchania jako problemu filozoficznego w historii myśli zachodniej. „«Oby Bóg dał filozofowi wgląd w to, co leży przed oczyma wszystkich», zauważa Wittgenstein. Być może problem słuchania również leży przed nami, a my po prostu go nie widzimy”¹⁰.

⁹ G. Corradi Fiumara, *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*, tłum. C. Lambert, Routledge, New York 1990, s. 31. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.

¹⁰ Tamże, s. 31. Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 179.

Co ciekawe, włoska filozofka za podstawowe nie uważa myślenia krytycznego; pisze nawet, że powszechny „logiczno-dialektyczny szal”¹¹ prowadzący do nieustannego stawiania pytań faktycznie nie pozwala usłyszeć tego, czego się słucha, i sprzyja pospiesznym i powierzchownym ocenom, odrzucaniu idei bez ich właściwego zrozumienia. Z drugiej strony, zauważa ona, że w kulturze skupionej na mówieniu niesłuchanie może stać się strategią obrony¹² – zarówno przed nadmiarem komunikatów, jak i przed sposobem ich nadawania (gdy przypomina on „wymuszone karmienie, indukcję hipnotyczną lub przemoc epistemiczną”¹³).

Słuchanie jest niezbędne, ale jest też niebezpieczne. Przywoławszy *Odyseję*, nie sposób nie wspomnieć o Syrenach, których zwodniczy śpiew Odyseusz pragnął usłyszeć, choć nie chciał być mu posłuszny. „Syreni śpiew” stał się synonimem pokusy, a opowieść o tym, jak bohaterowi eposu udało się i wysłuchać cudownego śpiewu (wrażenia bohatera tak oddaje w swoim przekładzie Józef Wittlin: „Pragnie me serce słuchać i słuchać, i słuchać”¹⁴), i ocalić siebie i towarzyszy, należy do bodaj najczęściej interpretowanych fragmentów utworu, a także dostarcza inspiracji i „materii” innym dziełom, nie tylko zresztą literackim. Wciąż na nowo – od wieków – opowiadany, ulega oczywiście modyfikacjom, zmieniają się zarówno sposoby jego rozumienia (na przykład w niektórych interpretacjach chrześcijańskich zalepiający uszy воск nie tyle ocala przed pokusą, ile uniemożliwia usłyszenie głosu Chrystusa¹⁵), jak i pewne „fakty” (istnieją wersje, w których Odys, inaczej niż w wyjściowej opowieści, zatkał uszy восkiem nie tylko swoim towarzyszom, lecz i sobie¹⁶).

W opowiadaniu Franza Kafki *Milczenie syren* (które jest jedną z takich „wariacji”) Odys tak właśnie postąpił. Wcale nie chciał usłyszeć głosu tych niezwykłych istot – i go nie usłyszał. Stało się tak jednak nie wskutek zatkania uszu – воск ani przykucie do masztu nie mogły, zdaniem Kafki, skutecznie ochronić przed mocą syreniej pieśni – ale dlatego, że syreny zamilkły. Odys zaś prawdopodobnie (pisarz tego nie rozstrzyga, bo „nawet bogini przezna-

¹¹ Corradi Fiumara, dz. cyt., s. 29.

¹² Tamże, s. 82.

¹³ Tamże, s. 93.

¹⁴ Homer, *Odyseja*, pieśń dwunasta, tłum. J. Wittlin, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 256.

¹⁵ Zob. H. Pietras, *Chrześcijańskie interpretacje „Odysei”*, „Przegląd Powszechny” 114(1997) nr 12, s. 267-277.

¹⁶ O takiej właśnie wersji historii Odysa zawartej w polskiej literaturze barokowej pisze Piotr Urbański, przytaczając również niektóre dawne i współczesne interpretacje tej sceny. Zob. P. Urbaniśki, *Dlaczego Odys zatkał sobie uszy восkiem? Komentarz do „Dafnidy” Samuela Twardowskiego, w: Mit Odysa w Gdańsku. Antykizacja w sztuce polskiej*, red. T. Grzybkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000, s. 170-181.

czenia nie mogła przeniknąć jego [Odysa] najskrytszych myśli”¹⁷) nawet tego nie zauważył. Bohater pokonał je swoją pychą: „Nic ziemskiego nie może się oprzeć uczuciu silniejszej ponad wszystko pychy, wywołanej tym, że zwyciężyło się syreny własnymi siłami. [...] Syreny pierzchły dosłownie przed jego stanowczością i kiedy był najbliżej nich, nic już o nich nie wiedział”¹⁸.

Niezależnie jednak od interpretacji, przygoda króla Itaki zwraca uwagę na konstytutywną własność zmysłu słuchu: nie można go „wyłączyć”. Jak pisze Jakub Momro w artykule *Fenomenologia ucha*: „Dźwięki sączą się nieustannie i zewsząd oraz stale przenikają nasze ciała. Zarazem otwierają nasze postrzeganie na nowe możliwości, jak i uniemożliwiają ostateczną i prostą selekcję materiału. Nie możemy «zamknąć uszu», przestać słuchać”¹⁹. Autor mówi tutaj raczej o słyszeniu dźwięku jako takiego, nie zaś o odbiorze słów, wydaje się jednak, że jego spostrzeżenia dotyczą i tego drugiego przypadku. Notabene, syreny uwodziły żeglarzy nie tylko pięknym śpiewu, lecz także urokiem zawartej w ich pieśniach opowieści („[...] wiemy niejedno: ile to mąk wycierpieli [...] Achaje, / Jak i Trojanie; i wiemy, co tylko zdarzyć się może na ziemi wszechrodzicielce!...”²⁰).

Zapewne chcielibyśmy niekiedy nie słyszeć pewnych dźwięków wypełniających „pejzaż dźwiękowy”, w którym żyjemy (albo wybrać jedno z nich, a wyciszyć inne), w tym także części słów, jakie w nim krążą – albo przynajmniej, byśmy mogli ich nie słuchać. Wobec narastającego obecnie hałasu dźwięków i sensów coraz trudniejsze staje się dosłyszenie poszczególnych komunikatów – niektóre mogą się przecież okazać równie ważne, jak – by powrócić do początkowego obrazu – drgania harmoniczne wulkanu.

Chociaż doświadczenie tej trudności jest powszechne, twierdzenie, że kultura zachodnia przyznaje uprzywilejowaną pozycję mówieniu, wyrażaniu i nadawaniu kosztem słuchania, doznawania i odbioru, może się jednak wydać przesadne. Problem słuchania dostrzegany jest przecież przez badaczy reprezentujących różne dziedziny, w tym także filozofów (o czym świadczy na przykład niniejszy tom „Ethosu”) oraz przez inicjatorów interesujących działań społecznych i artystycznych odnoszących się do tej tematyki²¹. Zresztą ocena, czy badania i inicjatywy podejmowane w związku z problemem słuchania

¹⁷ F. K a f k a, *Milczenie syren*, w: tenże, *Wybór prozy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2018, s. 421.

¹⁸ Tamże, s. 420n.

¹⁹ J. M o m r o, *Fenomenologia ucha*, „Teksty drugie” 2015, nr 5, s. 11n. (http://rcin.org.pl/Content/64977/WA248_81029_P-I-2524_momro-fenomeno_o.pdf).

²⁰ H o m e r, *Odyseja*, pieśń dwunasta, s. 256.

²¹ Wspomnijmy tylko akcję Fundacji ABCXXI – Program Zdrowia Emocjonalnego „Cała Polska czyta dzieciom” (<http://www.calapolskacytadzieciom.pl>) i jej międzynarodową edycję „All of Europe Reads to Kids” (<http://www.allofpolandreadstokids.org/all-of-europe-reads-to-kids#>) czy inicjatywy związane ze sztuką opowiadania, jak na przykład działania Grupy Studnia O (<http://>

(czy też wieloma problemami dotyczącymi słuchania – niektóre z nich zostały tu zasygnalizowane) są wystarczające, nie wydaje się możliwa. W przywołanym obrazie-wspomnieniu słuchania przez dzieci czytanej książki istotna jest równowaga w ramach całości, jaką tworzą mówienie i słuchanie, a także swoiste podporządkowanie jej dobru. Włoska autorka, wzywając do filozoficznej refleksji nad słuchaniem, wzywa jednak właśnie do podjęcia próby znalezienia równowagi, bez niej bowiem niemożliwe okazuje się też mówienie: „Być może wszyscy podzielamy złudzenie, że potrafimy mówić do drugich, nie będąc w stanie słuchać”²². Filozofka poszukuje zarazem odpowiedzi na pytanie, czym jest dobro, od którego owa równowaga zależy. Warto zatem przyjąć jej tezę, zwłaszcza że, inspiruje ona, podobnie jak opowiadanie Franza Kafki, również do refleksji nad pychą, która – jak pycha króla Itaki – zamyka innym usta.

P.M.

studnia.org/) i Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN” (<https://teatrnn.pl/opowiadacze/sztuka-opowiadania/>).

²² C o r r a d i F i u m a r a, dz. cyt. s. 29.

FROM THE EDITORS

LISTENING CAREFULLY

Perhaps the title of the present editorial article should be placed in inverted commas: not because the author is distancing herself from her chosen heading, but because it may be regarded as a quotation. The reason is that the words in question may be found in the introductory line of an article¹ addressing issues that lay outside the scope of (at least professional) interests of the authors of texts usually published in *Ethos*. The paper referred to presents an analysis of the specific harmonic tremor recorded at Lascar volcano in Chile. This specialist study in volcanology was accidentally rendered by an Internet search engine in response to a query regarding the theme of the present volume. The search engine listed the title of the paper among those of articles from the domains of the humanities and social sciences addressing mainly various aspects of human communication. In this context, the subject matter of the study, as well as its, as it were, general significance, appeared particularly salient. Regardless of the motives that inspired Margaret Hellweg to give such a ‘humanist’ title to her text, the image of listening to the murmurs of a volcano throws the attentive listening into sharp relief. In this case, listening is not related to interpersonal communication, but plays an even more fundamental role by protecting human beings from direct physical danger. The word ‘listening’ used in the title of the paper on volcanology is, to some extent, also a metaphor: the frequency of a volcanic tremor does not fall into the range detectable by the human ear, and to ‘hear’ the vibrations, it is necessary to enhance the sense of hearing with technical devices and to learn to analyze and interpret the measurements they render. Such ‘listening’ requires a sustained and organized effort. It seems that the history of human civilization and culture may be, in fact, told as a history of such a concerted effort to listen.

However, working on the present volume, I was accompanied by a different image, or a number of images-memories emotionally distant from the vision of an awakening volcano: instead of being colored with fear, they evoked the

¹ See Margaret Hellweg, “Listening Carefully: Unique Observations of Harmonic Tremor at Lascar Volcano, Chile,” *Annali di Geofisica* 42, no. 3 (1999): 451–64.

sense of safety. All those memories concern my listening, in childhood, to books read aloud by the grown-up family members. I should have said ‘our’ listening, because also my brother participated in those reading sessions. We listened to a lot of books; they were read to us not only at bedtime, but at other times of the day as well, also long after we had learned to read on our own. I remember many of them quite well, to some I returned years later, curious whether my ‘grown-up’ impressions would be similar to those formed when I had been a child.

The circumstances of listening to individual books have almost all faded from my memory; there are, however, exceptions and I can recall some of the situations in detail. One of them must have occurred rather long ago, as I remember us children sitting in our little wooden armchairs that would not have accommodated an adolescent or an adult. We were at our grandmother’s house, seated around the old tile stove, the little iron hearth door open (we thus pretended to have gathered around a campfire), and father was reading aloud from an old, battered book. By the way, the novel (somewhat didactic) we were read told the adventures of the first Pole among the North American natives.²

We also listened to our father reading *The Odyssey*. As I was recently perusing the Polish translation we had heard at the time (by Stanisław Mleczko³, in the Polish hexameter), the idea of reading a Homeric poem to children seemed to me somewhat risky—even had we been older at the time and capable of sitting in full-size ‘adult’ armchairs. Yet father proved successful in his endeavor, as he had combined the ritual of reading and listening with watching a television series based on the Homer’s work. After each episode, father read to us the text aloud, sometimes finding in it suitable words to make us obediently go to bed, following the example of the characters in the story: “...they shared the dinner equally, and all had plenty, then they took the gift of sleep.”⁴

The gift of sleep after such an evening session was indeed a very good gift: I cannot recall difficulties in falling asleep or bad dreams featuring Odysseus or his companions. Perhaps I was protected by the ‘unusual’ language of the translation and by the rhythm of the verse. Many of the stories told by Homer have not, in fact, stirred my imagination or stayed in my memory. Yet I remember that I preferred not to ponder about the Cyclops, the way he had been blinded, or the sharp-wittedness shown by Odysseus in his effective ploy. In fact, I am unable today to tell what I remembered from those reading sessions and what influence they exerted on me. I know, however, that the story of Odysseus’s

² See Bolesław Zieliński, *Orli Szpon* (Lwów: Wydawnictwo M. Kowalski, 1944).

³ See Homer, *Odysseja*, translated by Stanisław Mleczko (Warszawa: Wydawnictwo Ultima Thule, 1934).

⁴ Homer, *The Odyssey*, Book 16, translated by Emily Wilson (W.W. Norton & Company, Inc.: New York–London, 2018), 385.

prolonged homecoming stayed with me and it occasionally recurs, evoked by other stories, by events and ideas I encounter. I also find pleasure in the thought that owing to our sessions of reading and listening we reproduced the activities that are fundamental to culture: not only to the European culture, but, perhaps, to culture as such. The reading of Homer's epic, we, listeners were given something important and valuable: a kind of treasure. We can use it to our intellectual and moral benefit, but we are also expected to pass on the story.

The image of children listening to their father reading a book or telling a story is an attractive one, it breathes serenity, innocence, and 'good faith.' It is the image of passing on the good, and a relationship between the reader and the listener, is not the relationship of power. According to the logic inherent in this image, the speaker (or reader) had to be the listener first. There is a balance between reading and listening, or perhaps the image indicates a certain predominance of listening as it presupposes the commitment of both the reader and the listener to the good.

The image, however, may be interpreted in a different way: one may focus on the position of the reader (speaker) that seems to give him or her control over the listener, as well as on the connection between listening and obedience. The reader may be considered as active, and thus 'forming' the listener, and the latter as passive, as one who is 'being formed.' If we disregard the assumption concerning the commitment to the good, the resulting image resembles that of the relationship between master and slave, i.e. a structure that makes it possible for the speaker to attain his or her goals using the listeners.

According to Gemma Corradi Fiumara, the Western culture presupposes a predominance of speaking over listening, which has led to the present crisis in thinking: "...in the vast array of possible social interactions the stress inevitably falls on the irreplaceable value of the expressive capacity rather than on a propensity to listen. The 'attentive willingness' to listen is even perceived as an eminently 'futile' stance that need not even surface in our culture, in spite of the fact that it represents a vital and essential requisite for thought."⁵ The diagnosis the author gives is not based merely on her observation of social practices. She believes the absence of the question of listening as a philosophical problem from the history of Western thought to be an even more important argument in favor of her claim: "'God grant the philosopher' insight into what lies in front of everyone's eyes' is one of Wittgenstein's remarks. Perhaps the problem of listening is also in front of our eyes and we simply fail to see it."⁶

⁵ Gemma Corradi Fiumara, *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*, translated by Charles Lambert (New York: Routledge, 1990), 31.

⁶ Ibidem, 31.

Interestingly, it is not critical listening that the Italian philosopher deems fundamental. In her view, the universal “logico-dialectic furor that drives us to come up with ever more critical questions while tacitly opposing proper hearing”⁷ favors, in fact, hasty and superficial judgements and results in rejecting ideas without really understanding them. On the other hand, Corradi Fiumara observes that in the culture so focused on speaking, non-listening becomes a defense strategy⁸ adopted to protect one both from an excess of messages and from certain ways of their ‘transmission’ (when they resemble “forced feeding, hypnotic induction or epistemic violence”⁹).

Listening is indispensable, but it is also dangerous. Having cited *The Odyssey*, it would be impossible not to be reminded of the Sirens whose song Odysseus wanted to hear—but not to follow. ‘Siren song’ has become a synonym of temptation and the story of how the king of Ithaca managed both to listen to their wonderful singing and save himself and his companions belongs among the most frequently interpreted episodes of the poem, continuing to inspire other works of art (not only literary ones). Retold again and again, through centuries, the story undergoes modification: the changes concern both the way it is understood (in some Christian interpretations, for instance, wax in the ears does not protect from temptation but prevents from hearing the voice of Christ¹⁰) and some ‘facts’ (there are also versions where Odysseus decided to stop with wax also his own ears, and not only those of his companions¹¹).

In the short story “The Silence of the Sirens” by Franz Kafka (which proposes a puzzling ‘variation’ on the initial narrative), Odysseus chose to act in precisely this way as he wholeheartedly did not want to hear the voice of the marvelous creatures. And he did not hear it, but the reason was not the wax in his ears (as neither wax nor chaining to the mast would, according to Kafka, resist the power of the sirens’ song), but that the sirens remained silent. Probably (yet the writer did not decide this question, as “even the goddess of fate could not see into his [Odysseus’s] heart”¹²), the king of Ithaca did not even realize it. In fact, he defeated the sirens with his pride: “Against the feeling of having overcome them by one’s own strength, and against the resultant arrogance that sweeps everything with it, no earthly resistance is possible. ...

⁷ Ibidem, 29.

⁸ See ibidem, 82.

⁹ Ibidem, 93.

¹⁰ See Henryk Pietras, “Chrześcijańskie interpretacje *Odysei*,” *Przegląd Powszechny* 114, no. 12 (1997): 267-77.

¹¹ See Piotr Urbaniśki, “Dlaczego Odys zatkał sobie uszy woskiem? Komentarz do *Dafnidy* Samuela Twardowskiego,” in: *Mit Odysa w Gdańsku. Antykizacja w sztuce polskiej*, edited by Teresa Grzybkowska (Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2000), 170–81.

¹² Franz Kafka, *The Silence of the Sirens*, translated by Malcolm Pasley, in: Franz Kafka, *The Great Wall of China and Other Short Works* (London: Penguin Books, 1991), 102.

The Sirens positively vanished from his awareness, and at the very moment when he was nearest to them he knew them no longer.”¹³

Regardless of the interpretation, the adventure of Odysseus points to a constitutive mark of the sense of hearing: it is impossible to “switch it off.” As Jakub Momro writes in his paper “Fenomenologia ucha” [“Phenomenology of the Ear”]: “Sounds seep through ceaselessly, they come from all the directions and continually permeate our bodies. At the same time, sounds open our perception to new possibilities and make the final and simple selection of the material impossible. We cannot ‘close’ our ears and stop listening.”¹⁴ The author speaks about hearing the sound as such, and not about listening to meaningful words, but his observations seem to refer also to the latter. *Nota bene*, the sirens seduced sailors not only with the beauty of their singing, but also with the allure of stories they told in the songs (“...we know everything the Greeks and Trojans suffered in Troy, by gods’ will; and we know whatever happens anywhere on earth”¹⁵).

Presumably, we would sometimes prefer not to hear certain sounds that fill the soundscape in which we live (or to choose some of them to remain around us, while removing others), including some of the words that circulate in it—or, at least, we would like to be able not to listen to them. In the increasing noise of sounds and meanings it is also more than ever difficult to receive individual messages: some of them may prove as important as the harmonic tremor of a volcano.

Although the experience of the difficulty just described is generally shared, Corradi Fiumara’s view that the Western culture privileges speaking and expression rather than listening and reception may appear exaggerated. The question of listening seems appreciated and discussed by scholars representing different fields, including philosophy (which is confirmed, for example, by the present issue of *Ethos*), as well as by those who express it in their interesting social and artistic initiatives.¹⁶ Moreover, it would be impossible to judge whether research and activities related to the problem of hearing and listening (or to the numerous problems related to hearing and listening, some of which have been signaled above) are sufficient. In the image, or memory, of listening

¹³ Ibidem, 101f.

¹⁴ Jakub Momro, “Fenomenologia ucha,” *Teksty Drugie*, no. 5 (2015): 11f. (http://rcin.org.pl/Content/64977/WA248_81029_P-I-2524_momro-fenomeno_o.pdf).

¹⁵ Homer, *The Odyssey*, Book 12, 307.

¹⁶ Let us mention, for example the program “Cała Polska czyta dzieciom” [“All of Poland Reads to Kids”] (<http://www.calapolskaczytadzieciom.pl>) and its international extension: “All of Europe Reads to Kids” (<http://www.allofpolandreadstokids.org/all-of-europe-reads-to-kids#>), or the Polish initiatives related to storytelling as an art form undertaken by Grupa Studnia O (<http://studnia.org/>) or Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN” (<https://teatrnn.pl/opowiadacze/sztuka-opowiadania/>).

I have described, the most important is the balance between speaking and listening considered as a structure, or as a whole, and the subordination of that whole to the good. The Italian author, calling for the philosophical reflection on hearing and listening, appeals, in fact, for finding the balance: without it we are incapable of speaking. “The illusion that we can speak to others without being able to listen is, perhaps, one that we all share”¹⁷—writes Corradi Fiumara. She also seems to be looking for the nature of the good on which the balance in question rests. Thus her claim seems worth accepting, especially that, together with Franz Kafka, she makes the reader reflect on pride, which—like the pride of the king of Ithaca—deprives others of their voice.

P. M.

¹⁷ Corradi Fiumara, *op. cit.*, 29.

JAN PAWEŁ II
SŁUCHANIE SŁOWA I DUCHA
W OBJAWIENIU KOSMICZNYM

JOHN PAUL II
HEARING THE WORD AND THE SPIRIT
IN THE COSMIC REVELATION

JAN PAWEŁ II

SŁUCHANIE SŁOWA I DUCHA W OBJAWIENIU KOSMICZNYM*

„Jakże godne ukochania są wszystkie Jego dzieła, i zaledwie iskieką są te, które poznajemy. [...] Wielu moglibyśmy mówić, ale do końca byśmy nie doszli, zakończeniem zaś mów niech będzie: «On jest wszystkim!» [...] Jest On bowiem większy niż wszystkie Jego dzieła” (Syr 42,22; 43,27-28). Te wspaniałe słowa Syracha zawierają syntezę hymnu pochwalnego, który w każdej epoce i pod każdym niebem opiewa Stwórcę, objawiającego się w ogromie i blasku swego dzieła.

Bardzo wielu ludzi rozpoznawało – chociaż w sposób niedoskonały – w stworzeniu obecność swego Twórcy i Pana. Pewien starożytny król i poeta egipski, zwracając się do swego bóstwa – słońca, wołał: „Jakże liczne są Twe dzieła! Zakryte są one przed naszym obliczem; Ty, Boże jedyny, bez którego nikt nie istnieje, Tyś stworzył ziemię zgodnie ze swą wolą, kiedy byłeś sam”¹. Kilka wieków później również grecki filozof w przepięknym hymnie wysławia bóstwo, które objawia się w naturze, a zwłaszcza w człowieku: „Jesteśmy z Twego rodu i mamy słowo jako odbłask Twej myśli, jedyni pośród istnień żywych, które na ziemi mają życie i poruszają się”². Apostoł Paweł powtórzy te wzniosłe słowa, przytaczając je w swojej mowie na ateńskim Areopagu (por. Dz 17,28).

Również od wyznawcy islamu wymaga się, że będzie słuchał słowa, które Stwórca powierzył dziełom swych rąk: „O ludzie! / Czujcie waszego Pana, / który was stworzył, jak i tych, którzy byli przed wami! / – być może, wy będziecie bogobojni! / On jest Tym, który uczynił dla was ziemię posłaniem, / a niebo – budowlą. / On spuścił z nieba wodę / i sprawił, że dzięki niej wyrosły owoce

* Przemówienie podczas audiencji generalnej (Watykan, 2 VIII 2000). Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 1(229), s. 36n.

¹ *The Hymn to Aton* [„Hymn do Atona”], w: *Ancient Near Eastern Texts*, red. J.B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969, s. 369-371.

² K l e a n t e s, *Hymn do Zeusa*, w. 4-5.

/ jako zaopatrzenie dla was”³. Tradycja żydowska, która rozkwitła na żyznym gruncie Biblii, odkryje osobową obecność Boga w każdym zakątku stworzenia: „Gdziekolwiek się udaję, Ty! Gdziekolwiek się zatrzymam, Ty! Tylko Ty, znowu Ty, zawsze Ty! [...] W niebie – Ty, na ziemi – Ty, nade mną – Ty, pode mną – Ty! Gdziekolwiek się zwracam, gdziekolwiek coś budzi mój podziw – tylko Ty, znowu Ty, zawsze Ty!”⁴.

Objawienie biblijne wpisuje się w ten rozległy nurt doświadczenia religijnego i modlitwy ludzkości, kładąc na nim Boską pieczęć. Przekazując nam tajemnicę Trójcy Świętej, pomaga nam dostrzec w stworzeniu nie tylko ślad Ojca, źródła wszelkiego istnienia, lecz także ślad Syna i Ducha. Chrześcijanin kieruje teraz wzrok ku całej Trójcy Świętej, kiedy wraz z psalmistą wpatruje się w niebiosy: „Przez słowo Pana – to znaczy przez odwieczne Słowo – powstały niebiosy i przez tchnienie ust Jego – to znaczy przez Ducha Świętego – wszystkie ich zastępy” (Ps 33 [32],6). „Niebiosy” więc „głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy” (Ps 19 [18],2-5).

Słuch duchowy musi być wolny od zgiełku, by mógł do niego dotrzeć ten Boży głos rozbrzmiewający we wszechświecie. Obok Objawienia w ścisłym tego słowa znaczeniu, zawartego w Piśmie Świętym, Bożym objawieniem jest też dla nas blask słońca i zapadanie nocy. Również natura jest w pewnym sensie „Bożą księgą”.

Możemy zadać sobie pytanie, w jaki sposób w doświadczeniu chrześcijańskim można pogłębić kontemplację Trójcy Przenajświętszej poprzez stworzenie, odkrywając w nim nie tylko ogólne odbicie jedynego Boga, lecz również ślady poszczególnych Boskich Osób. Jeśli jest bowiem prawdą, że „Ojciec, Syn i Duch Święty nie są trzema zasadami stworzeń, ale jedną zasadą”⁵, to jest również prawdą, że „każda jednak Osoba Boża wypełnia wspólne dzieło według swojej osobowej właściwości”⁶.

Kiedy więc pełni podziwu kontemplujemy wielkość i piękno wszechświata, musimy wysławiać całą Tróję Świętą, lecz w sposób szczególny myślimy o Ojcu, od którego wszystko pochodzi jako od pierwotnej pełni samego istnienia. Jeśli zaś skupiamy uwagę na porządku rządzącym wszechświatem i podziwiamy mądrość, z jaką Ojciec stworzył go i obdarzył prawami kierującymi jego egzystencją, myśl sama zwraca się do odwiecznego Syna, którego Pismo Święte ukazuje jako Słowo

³ *Koran*, sura 2, „Krowa”, w. 21-22, tłum. J. Bielawski, PWN, Warszawa 1986, s. 7n.

⁴ M. B u b e r, *I racconti dei Chassidim*, tłum. G. Bemporad, Garzanti, Milano 1979, s. 276.

⁵ Sobór Florencki, w: *Enchiridion Symbolorum*, red. H. Denzinger, A. Schönmetzer, 1331.

⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 258.

(por. J 1,1-3) i Bożą Mądrość (por. 1 Kor 1,24.30). We wspaniałej pieśni, którą intonuje Mądrość w Księdze Przysłów i której wysłuchaliśmy na początku naszego spotkania, przedstawia się ona jako „od wieków [...] stworzona, od początku” (Prz 8,23). Mądrość obecna jest w chwili stworzenia „jako mistrzyni” (Prz 8,30), gotowa udzielać radości „synom ludzkim” (Prz 8,31). Biorąc pod uwagę te aspekty, tradycja chrześcijańska dostrzegała w niej oblicze Chrystusa, który jest „obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia [...]”. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15-17; por. J 1,3).

W świetle wiary chrześcijańskiej stworzenie wskazuje też w sposób szczególny na obecność Ducha Świętego w dynamicznych relacjach, jakie zachodzą między rzeczami w obrębie makrokosmosu oraz mikrokosmosu, objawiającą się zwłaszcza tam, gdzie się rodzi i rozwija życie. Na podstawie tego doświadczenia również w kulturach odległych od chrześcijaństwa w pewien sposób została dostrzeżona obecność Boga jako „ducha” ożywiającego świat. Słynne jest tu wyrażenie Wergiliusza: „spiritus intus alit” – „duch ożywia od wewnątrz”⁷.

Chrześcijanin wie dobrze, że tego rodzaju przywoływanie Ducha byłoby nie do przyjęcia, gdyby miało oznaczać jakąś postać „anima mundi” pojmowaną w sensie panteistycznym. Po wykluczeniu tego błędu pozostaje jednak prawdą, że każda forma życia, ożywiania i miłości wskazuje ostatecznie na istnienie tego Ducha, o którym Księga Rodzaju mówi, że „unosił się nad wodami” (Rdz 1,2) na początku stworzenia, i w którym w świetle Nowego Testamentu chrześcijanie widzą odwołanie do Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej. Bowiem biblijne pojęcie stworzenia „oznacza nie tylko powołanie do istnienia samego bytu wszechświata: czyli obdarowanie istnieniem – oznacza ono również obecność Ducha Bożego w stworzeniu: czyli początek zbawczego udzielania się Boga temu, co stworzył. Odnosi się to przede wszystkim do człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga”⁸.

W obliczu tego kosmicznego objawienia, głosimy dzieło Boże słowami psalmisty: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104 [103],30).

⁷ Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI, w. 726.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 12.

JOHN PAUL II

HEARING THE WORD AND THE SPIRIT IN THE COSMIC REVELATION*

“How greatly to be desired are all his works, and how sparkling they are to see!... Though we speak much we cannot reach the end, and the sum of our words is: ‘He is the all’.... He is greater than all his works” (Sir 42:22; 43:27–28). These wonderful words of Sirach sum up the hymn of praise, sung in every age and under every sky, to the Creator who reveals himself through the immensity and splendor of his works.

Although in still imperfect ways, many voices have recognized in creation the presence of its Author and Lord. An ancient Egyptian king and poet, addressing his sun god, exclaimed: “How manifold it is, what thou hast made! They are hidden from the face (of man). O sole god, like whom there is no other! Thou didst create the world according to thy desire, whilst thou wert alone”¹.

A few centuries later, a Greek philosopher also celebrated in a marvelous hymn the divinity manifest in nature and especially in man: “We are your offspring, and we have speech as a reflection of your mind, we alone of all the animate beings who live and move on the earth”.² The Apostle Paul would take up this acclamation, citing it in his discourse at the Areopagus of Athens (cf. Acts 17:28).

The Muslim believer is also required to hear the word that the Creator has entrusted to the works of his hands: “O men, adore your Lord, who has created you and those who have gone before you: fear him who has made the earth

* Address given during the General Audience in the Vatican on 2 August 2000. Reprinted from *L'Osservatore Romano* (The Polish Edition) 22, no. 1 (2000): 36–7. For the English text, see https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000802.html.

© Copyright 2000 by Libreria Editrice Vaticana

¹ “The Hymn to Aton,” in *Ancient Near Eastern Texts*, ed. by James B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969, 369–71).

² C l e a n t h e s, *Hymn to Zeus*, v. 4–5.

a bed for you and the sky a dome, and has sent down water from the sky to bring forth fruits for your sustenance”.³ The Jewish tradition which flourished in the fertile soil of the Bible, would discover God’s personal presence in every corner of creation: “Where I wander—You! Where I ponder—You! Only You, You again, always You! ... Sky is You! Earth is You! You alone! You below! In every trend, at every end, only You, You again, always You!”⁴

Biblical revelation is set within this broad experience of religious awareness and human prayer, putting the divine seal upon it. In communicating the mystery of the Trinity to us, it helps us perceive in creation itself not only the marks of the Father, source of all life, but also those of the Son and the Spirit. The Christian’s gaze now turns to the whole Trinity when he contemplates the heavens with the Psalmist: “By the word of the Lord”—that is, by his eternal Word—“the heavens were made; by the breath of his mouth”—that is, by his Holy Spirit—“all their host” (Ps 33:6). Thus “the heavens declare the glory of God, and the firmament proclaims his handiwork. Day pours out the word to day, and night to night imparts knowledge. Not a word nor a discourse whose voice is not heard; through all the earth their voice resounds, and to the ends of the world, their message” (Ps 19:2–5).

The ear of the heart must be free of noise in order to hear this divine voice echoing in the universe. Along with revelation properly so-called, contained in Sacred Scripture, there is a divine manifestation in the blaze of the sun and the fall of night. Nature too, in a certain sense, is “the book of God.”

We can ask ourselves how it is possible in Christian experience for contemplation of the Trinity to be fostered through creation, discerning there not only the reflection of the one God in a generic sense, but also the marks of the individual divine persons. If it is true, in fact, that “the Father, the Son and the Holy Spirit are not three principles of creation but one principle,”⁵ it is also true as well that “each divine person performs the common work according to his unique personal property.”⁶

So when we contemplate with wonder the universe in its grandeur and beauty, we must praise the whole Trinity, but in a special way our thoughts turn to the Father from whom everything flows, as the source and fullness of being itself. If we then reflect on the order that governs the cosmos and admire the wisdom with which the Father created it, endowing it with laws that regulate its existence, we naturally think of the eternal Son, presented to us by Scripture

³ Quran, Surah 2, “The Cow,” v. 21–22.

⁴ Martin Buber, *I racconti dei Chassidim*, transl. by Gabriela Bemporad (Milano: Garzanti, 1979), 276.

⁵ Council of Florence, in *Enchiridion Symbolorum*, ed. by Heinrich Denzinger and Adolf Schönmetzer, 1331.

⁶ *Catechism of the Catholic Church*, Section. 258.

as the Word (cf. Jn 1:1–3) and divine Wisdom (cf. 1 Cor 1:24,30). In the marvelous hymn sung by Wisdom in the Book of Proverbs, which was presented at the start of our meeting, she says: “Ages ago I was set up, at the first, before the beginning” (Prv 8:23). Wisdom is present at the moment of creation “like a master workman” (Prv 8:30), ready to delight “in the sons of men” (cf. Prv 8:30–31). From these aspects Christian tradition has seen in Wisdom the face of Christ, “the image of the invisible God, the firstborn of all creation; ... all things were created through him and for him. He is before all things, and in him all things hold together” (Col 1:15–17; cf. Jn 1:3).

In the light of the Christian faith, creation particularly calls to mind the Holy Spirit in the dynamism that marks the relations between things, within the macrocosm and the microcosm, and is apparent especially wherever life is born and develops. Because of this experience, even in cultures far removed from Christianity, the presence of God is perceived in a way as the ‘spirit’ which gives life to the world. Vergil’s words are famous in this regard: “spiritus intus alit,” “the spirit nourishes from within.”⁷

The Christian knows well that this reference to the Spirit would be unacceptable if it meant a sort of ‘anima mundi’ taken in a pantheistic sense. However, while excluding this error, it remains true that every form of life, activity and love refers in the last analysis to that Spirit who, as Genesis tells us, “was moving over the face of the waters” (Gn 1:2) at the dawn of creation and in which Christians, in the light of the New Testament, see a reference to the Third Person of the Holy Trinity. Indeed, the biblical concept of creation “includes not only the call to existence of the very being of the cosmos, that is to say the giving of existence, but also the presence of the Spirit of God in creation, that is to say the beginning of God’s salvific self-communication to the things he creates. This is true first of all concerning man, who has been created in the image and likeness of God.”⁸

Before the unfolding of cosmic revelation, we proclaim God’s work in the words of the Psalmist: “When you send forth your Spirit, they are created, and you renew the face of the earth” (Ps 104:30).

⁷ Virgil, *Aeneid*, Book 6, v. 726

⁸ John Paul II, Encyclical *Dominum et Vivificantem*, Section. 12.

USŁYSZEĆ GŁOS

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

SŁUCHACZE LOGOSU

Kategoria słuchania w teologii katolickiej – próba syntezy

Idea wypędzenia człowieka z raju potencjalnie wzmacniała rolę słuchania w relacji Izraela z Bogiem. Oglądanie Go możliwe było w stanie pierwotnej harmonii, po grzechu natomiast człowiek nie ma dostępu do miejsca, gdzie Bóg się „przechadza”. Komunikacja przesuwana się ku płaszczyźnie werbalnej – Bóg może mówić do człowieka i go słyszeć, a człowiek może mówić do Boga i Jego słyszeć.

Niniejsze studium stanowi próbę syntetycznego uchwycenia znaczeń, a w konsekwencji także roli i miejsca, jakie w teologii katolickiej zajmuje kategoria słuchania. Za podejściem syntetycznym przemawia zwłaszcza fakt, że publikacje zawierające zwykle syntetyczne ujęcia zagadnień z różnych dziedzin teologii – podręczniki, leksykony, słowniki i encyklopedie teologiczne – z rzadka tylko poświęcają osobne rozdziały czy hasła terminowi „słuchanie” (lub terminom pokrewnym)¹. Nie pomija się w nich kategorii słowa Bożego (lub kategorii pokrewnych), zwykle poświęcona jej zostaje znacząca ilość miejsca. Jakkolwiek konstatacja ta odnosi się do poziomu formalnego, organizacji sposobu przedstawienia doktryny katolickiej, to – w moim przekonaniu – przynajmniej do pewnego stopnia oddaje ona dysproporcję występującą w samej refleksji teologicznej. Słowu Bożemu (i szerzej: Bogu jako przemawiającemu) poświęca się niepomrotnie więcej uwagi niż jego słuchaczowi i procesowi, aktowi czy doświadczeniu słuchania. Dysproporcja ta z jednej strony jest zrozumiała: jeśli teologia ma być teo-logią, czyli zmaganiem się z kwestią Boga, to na Nim właśnie musi się koncentrować. Z drugiej jednak strony do istoty teologii w ujęciu chrześcijańskim należy odniesienie do Objawienia jako jej dominującego źródła². Samo zaś pojęcie Objawienia pociąga za sobą z konieczności założenie, że samoujawnienie się Boga w ludzkiej historii spotyka się z człowieczą zdolnością do ujęcia, rozpoznania, zrozumienia

¹ Ograniczę się do podania wybranych przykładów samodzielnego ujęcia zagadnienia słuchania przez autorów – lista wszystkich publikacji, w których podejmowany jest ten temat, byłaby zbyt długa. Uwagę czytelników polecam zatem następujące opracowania: A. G i a b b a n i, hasło „Ascolto”, w: *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello i in., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 162n.; J. W e r b i c k, hasło „Hörende Kirche”, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 5, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996, kol. 274n.; hasło „Słuchać”, w: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, red. X. Leon-Dufour, Pallottinum, Poznań 1990, s. 885-888.

² Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, cz. 1, tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975, s. 57n.

i przekazania, a także utrwalenia tego, co zostało ujawnione. Deficyty refleksji nad człowiekiem jako odbiorcą (słuchaczem) Objawienia mogą skutkować trudnościami w zrozumieniu zarówno tego, jak ono się dokonuje, jak i samych niesionych przez nie treści.

Uważny czytelnik zorientował się zapewne, że w poczynionych tu uwagach Objawienie zostało w dużej mierze milcząco utożsamione z „mową” Boga, którą człowiek odbiera, „słyszac”. Wymaga to kolejnych wyjaśnień wstępnych, które też pozwolą lepiej usytuować kategorię słuchania wobec katolickiego rozumienia Objawienia. Należy w tym miejscu oddać głos konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II: „Plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”³.

Opisane przez ojców soborowych sprzężenie wydarzeń (czynów Boga) ze słowami wskazuje, że „słuchaniu” trzeba przypisać niezbywalną rolę – jeśli bowiem w danym momencie dziejów to wydarzenia są głównymi nośnikami treści związanych z ujawnieniem się Boga i Jego działaniem, to ich poprawne zrozumienie możliwe jest wyłącznie w świetle słów towarzyszących im czy to bezpośrednio, czy to z pewnego dystansu. To ostatnie rozróżnienie jest o tyle istotne, że już Nowy Testament wyraża silne przekonanie chrześcijan o szczególnym znaczeniu jednej zwłaszcza przemowy Boga (i skorelowanego z nią słuchania): „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2).

Czwarta Ewangelia – i to prowadzi nas do kolejnej uwagi wstępnej – ideę pierwszeństwa przemowy zapośredniczonej w Chrystusie wyraża jeszcze radykalniej: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). Ujawnia się tu charakterystyczne dla refleksji judeochrześcijańskiej przeciwstawienie radykalnej niemożliwości „widzenia” Boga możliwości „słyszenia” i „słuchania” Jego oraz o Nim (w „przemowie” Chrystusa mowa o Bogu i mowa Boga utożsamiają się, co stanowi o jej wyjątkowości)⁴. Przekonanie, że żaden człowiek nie może oglądać oblicza Bożego i pozostać przy życiu (por. Wj 33,20), już w Starym Testamencie stanowiło jeden z filarów rozumienia Boga, kładąc podwaliny pod bardziej abstrakcyjną koncepcję Boskiej transcendencji. Niemożność „widzenia” Boga⁵, czyli po-

³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 2.

⁴ Por. G. Kittel, hasło „Akua”, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. 1, red. G. Kittel i in., Paideia, Brescia 1965, kol. 587.

⁵ Na marginesie trzeba dodać, że jakkolwiek w Starym Testamencie (w części tradycji prorockiej) spotykamy mężów nazywanych „widzącymi”, to jednak „widzenie” odnosi się nie do oglądania

znania Go za pomocą wzroku, uważanego za zmysł dostarczający najwięcej i najprecyzyjniejszej wiedzy o rzeczywistości, kompensowana jest do pewnego stopnia możliwością „słyszenia”, a więc uzyskiwania wiedzy poprzez zmysł drugi co do ważności⁶. Transcendencja Boga nie jest zatem absolutna – to właśnie kategoria słuchania pozwala na zachowanie delikatnej i nieco paradoksalnej równowagi między silnym przekonaniem o Jego inności i niedościgności a równie mocnymi intuicjami o Jego bliskości, czułości, uważności oraz – czy nawet przede wszystkim – o możliwości komunikacji z Bogiem, i to komunikacji dwustronnej. Nie tylko bowiem człowiek słyszy (słucha) Boga, ale i Bóg słyszy (słucha) człowieka. Stąd też kategoria słuchania musi być rozpatrywana nie tylko w odniesieniu do człowieka, ale również w odniesieniu do Boga. Podkreślmy jednak, że w tym drugim przypadku „słuchanie” wydaje się mieć mniejsze znaczenie niż w pierwszym, Bóg bowiem człowieka również „widzi”. „Słuchanie” i „widzenie” mogą zatem występować zamiennie albo też łącznie, jak w opisie jednego z kluczowych momentów dziejów Izraela: „Dosyć napatrzyłem się na udękę ludu mego w Egipcie i nasłuchiłem się narzekań jego na ciemieżców, znam więc jego uciemieżenie” (Wj 3,7).

Należy jeszcze zaznaczyć, że gdy w teologii katolickiej mowa jest o „słuchaniu”, dyskurs może odnosić się zarówno do dosłownego sensu tego pojęcia, czyli do odbierania dźwięków za pomocą zmysłu słuchu, jak i do jego sensu metaforycznego, czyli percepcji treści pochodzących do Boga (zasadniczo) za pomocą tego, co tradycja identyfikuje jako zmysł duchowy czy zmysły duchowe. W dalszych rozważaniach nie będziemy formalnie odróżniać tych dwóch rodzajów słyszenia, można je bowiem zidentyfikować na podstawie kontekstu wywodu.

PERSPEKTYWA PIERWSZEGO PRZYMIERZA

Jeśli śledzimy księgi biblijne w dzisiejszym porządku kanonicznym, na samym początku znajdujemy opowiadanie o stworzeniu, które konfrontuje nas z ideą stworzenia przez słowo. Bóg mówi i rzeczy się stają (por. Rdz 1).

Boga, lecz innych rzeczywistości przez Boga ujawnianych. Z kolei w Nowym Testamencie wyraźne „widzenie” Boga jest sytuowane wyłącznie w rzeczywistości ostatecznej i przeciwstawiane wierze (por. 1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7), która z kolei stanowi pochodną słuchania (powrócimy do tego zagadnienia w dalszej części rozważań).

⁶ Abstrahuję tu oczywiście od współczesnej wiedzy na temat roli zdolności słyszenia w rozwoju ludzkich kompetencji poznawczych, a zwłaszcza jej wpływu na umiejętność myślenia abstrakcyjnego. Autorzy biblijni i teologowie aż po nowożytność dysponowali w tym względzie wiedzą potoczną, intuicyjną. Pytanie, jak uwzględnienie obecnej wiedzy dotyczącej roli słuchu w kształtowaniu ludzkich procesów myślowych mogłoby wpłynąć na interpretację teologicznej kategorii słuchania, jakkolwiek ciekawe, przekracza ramy wyznaczone dla niniejszego studium.

Tekst ten pochodzi jednak ze stosunkowo późnej tradycji deuteronomistycznej, w której idea Bożego słowa, skojarzona silnie z prawem, była dobrze rozwinięta. We wcześniejszym, jahwistycznym opisie stworzenia idea ta jeszcze nie występuje. Wątek słuchania pojawia się natomiast w kontekście upadku, najpierw w związku ze sprawą, która może wydawać się drugorzędna: gdy po spożyciu owocu z zakazanego drzewa Adam i Ewa „usłyszeli” kroki Boga w ogrodzie, ukryli się (por. Rdz 3,8.10). Oto po popełnieniu grzechu człowiek nie chce być oglądany przez Boga, na sam dźwięk jego kroków stara się ukryć. Ukrywając się, pozbawia się możliwości widzenia Boga (najpierw zatem sam ją sobie odbiera). Nieco dalej wątek słuchania powraca od strony negatywnej, w znacznie istotniejszej konstatacji. Rzecze Bóg do mężczyzny: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem, mówiąc: Nie będziesz z niego jeść – przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu” (Rdz 3,17). Istotą grzechu jest danie posłuchu nie Bogu, lecz komuś innemu.

Ten sposób postrzegania grzechu pozostaje trwałym dziedzictwem tradycji judeochrześcijańskiej i znajduje dobitny wyraz w katolickim magisterium zwyczajnym. Papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* pisał: „Słowo Boże nieuchronnie ujawnia również dramatyczną możliwość, że człowiek w swej wolności nie nawiąże tego dialogu Przymierza z Bogiem, do którego zostaliśmy stworzeni. Słowo Boże mówi bowiem również o grzechu tkwiącym w sercu człowieka. Bardzo często, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, spotykamy opis grzechu jako niesłuchanie słowa, jako zerwanie Przymierza, a więc jako zamknięcie się na Boga, zapraszającego do komunii z Nim. Pismo Święte istotnie pokazuje nam, że grzech człowieka jest zasadniczo nieposłuszeństwem i «niesłuchaniem». Właśnie radykalne posłuszeństwo Jezusa aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8) odsłania do głębi ten grzech. Dzięki Jego posłuszeństwu wypełnia się Nowe Przymierze między Bogiem i człowiekiem oraz jest nam dana możliwość pojednania”⁷.

Warto podkreślić, że idea wypędzenia człowieka z raju potencjalnie wzmacniała rolę słuchania w relacji Izraela z Bogiem. Oglądanie Go możliwe było w stanie pierwotnej harmonii, po grzechu natomiast człowiek nie ma dostępu do miejsca, gdzie Bóg się „przechadza”. Komunikacja przesuwą się ku płaszczyźnie werbalnej – Bóg może mówić do człowieka i go słyszeć, a człowiek może mówić do Boga i Jego słyszeć.

Opis dziejów zbawienia zaczyna się zatem właśnie na tej płaszczyźnie: „Pan rzekł do Abrama: Wyjdź” (Rdz 12,1) i „Abram udał się w drogę, jak mu Pan rozkazał” (Rdz 12,4). Kolejne etapy historii zbawienia były inicjowane i kierowane poprzez przemowę Boga. Sędziowie, prorocy, królowie i kapłani – te bowiem grupy stanowią uprzywilejowanych odbiorców słowa Pańskiego

⁷ B e n e d y k t XVI, Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, nr 26.

– o tyle przyczyniają się do rozkwitu Izraela, o ile słuchają i działają zgodnie z usłyszonym słowem. Niesłuchanie (nieposłuszeństwo) przynosi nieszczęście: „Czemu [...] nie posłuchałeś głosu Pana?” (1 Sm 15,19) – pyta Samuel, gdy obwieszcza Saulowi odrzucenie go przez Boga. I wypowiada słowa emblematyczne dla świadomości Izraela: „Czyż miłsze są Panu całopalenia i ofiary krwawe od posłuszeństwa głosowi Pana? Właśnie, lepsze jest posłuszeństwo od ofiary, uległość – od tłuszczu baranów” (1 Sm 15,22).

Z postacią Samuela wiąże się też scena, która świadczy o tym, że w świadomości Izraela zdolność do usłyszenia Bożego głosu wiązała się z umiejętnością rozpoznania go jako Bożego. Umiejętność ta może być nabywana oraz doskonalona przez doświadczenie i pod kierunkiem kogoś bardziej doświadczonego. Oto gdy Bóg po raz pierwszy przemówił do młodego Samuela, ten nie rozpoznał Mówiącego. Dopiero Heli, u którego Samuel pozostawał na służbie, zorientowawszy się, że to Bóg mówi do chłopca, pouczył go, jak ma się zachować: „Odpowiedz: Mów, Panie, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3,9). W Izraelu funkcjonowała „instytucja” uczniów proroków, dojrzewających pod okiem mistrzów do samodzielnej posługi – dobrą ilustrację tej praktyki stanowi relacja Eliasza i Elizeusza (por. 1 Krl 19,16-21; 2 Krl 2,1-13).

Sposób, w jaki Izrael słucha słowa Boga, zmienia się stopniowo wraz ze spisywaniem jego tradycji. Następuje przesunięcie od prorostw ogłaszanych charyzmatycznie i wprowadzanych autorytatywnym „to mówi Pan”, ku czytaniu i komentowaniu Prawa. Za symboliczny moment zmiany paradygmatu w podejściu do słuchania można uznać scenę ogłoszenia prawa reszcie Izraela, która powróciła z wygnania w Babilonie: „Kapłan Ezdrasz przyniósł Prawo przed zgromadzenie, w którym uczestniczyli przede wszystkim mężczyźni, lecz także kobiety oraz wszyscy inni, którzy byli zdolni słuchać. I czytał z tej księgi, zwrócony do placu znajdującego się przed Bramą Wodną, od rana aż do południa przed mężczyznami, kobietami i tymi, którzy mogli rozumieć; a uszy całego ludu były zwrócone ku księdze Prawa” (Ne 8,2-3).

Uszy ludu zwracają się „ku księdze”. Przekonanie, że słuchanie Boga oznacza posłuszeństwo nadanym przez Niego prawom, osiąga dojrzałość w tradycji deuteronomistycznej. Zwrot „shema Israel” – „słuchaj, Izraelu” (np. Pwt 5,1; 6,4) stanowi bodaj najbardziej wyrazisty tego przejaw. Izrael coraz bardziej postrzega siebie jako lud słuchający tego, co Pan mówi, następujące po słuchaniu rozważanie Prawa staje się zaś z czasem, zwłaszcza w tradycji rabinackiej, centrum pobożności Izraela, odsuwając w cień nawet kult świątynny. Ten typ religijności dobrze wyraża fragment Psalmu (Ps 119,97-106):

Jakże miłuję Prawo Twoje:
przez cały dzień nad nim rozmyślam.
Twoje przykazanie uczyniło mnie mądrszym od mych wrogów,
bo jest ono moim na wieki.

Jestem roztropniejszy od wszystkich, którzy mnie uczą,
bo rozmyślam o Twoich napomnieniach.
Jestem roztropniejszy od starców,
bo zachowuję Twoje postanowienia.
Powstrzymuję nogi od wszelkiej złej ścieżki,
aby słów Twoich przestrzegać.
Nie odstępuję od Twoich wyroków,
albowiem Ty mnie pouczasz.
Jak słodka jest dla mego podniebienia Twoja mowa,
ponad miód dla ust moich.
Z Twoich przykazań czerpię roztropność,
dlatego nienawidzę wszelkiej ścieżki nieprawej.
Twoje słowo jest lampą dla moich kroków
i światłem na mojej ścieżce.
Przysiągłem i postanawiam
przestrzegać Twoich sprawiedliwych wyroków.

LOGOS ZWROT CHRYSTOLOGICZNY

Zmiana wypracowanego w Izraelu i ustabilizowanego w czasach greckich paradygmatu podejścia do słuchania Boga dokonała się najpierw poprzez nauczanie Jezusa z Nazaretu, a potem następowała w procesie rozpoznawania przez uczniów Jego nieoczywistej tożsamości jako odwiecznego Logosu Ojca i pierworodnego Boga, Logosu dokonującego ostatecznej przemowy (objawienia) niewidzialnego Boga (por. J 1, Hbr 1). W nauczaniu pojawił się – brzmiący bluźnierczo, a silnie eksponowany zwłaszcza w Ewangelii Mateuszowej – wątek przekroczenia prawa Mojżeszowego. To, co wcześniej słyszał Izrael, miało w wielu aspektach charakter niejako prowizoryczny i musi ustąpić wobec słów Jezusa: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom [...]. A Ja wam powiadam [...]” (Mt 5,21, por. Mt 5, 27-28.33-34.38-39.43-44).

W Ewangeliach wątek słuchania w szerszym ujęciu powraca kilkakrotnie, przy czym istnieje dość wyraźna różnica między tekstami synoptycznymi a Czwartą Ewangelią. Synoptycy referują nauczanie Jezusa lub przedstawiają sceny, w których pojawia się ten temat. W przypowieści o siewcy (por. Mk 4,3-20 i miejsca paralelne) i w metaforze domu zbudowanego na piasku albo na skale (por. Mt 4,24-27) tematem wiodącym jest bezużyteczność słuchania słowa Bożego, jeśli słuchanie nie prowadzi do wypełniania tego, co usłyszano. W scenach z krewnymi Jezusa (por. Mk 3,31-35 i miejsca paralelne) oraz w scenie z błogosławiącą kobietą z tłumu (por. Łk 11,27-28) również podkreślona została waga słuchania i wypełniania słowa – aż po ustanowienie szczególnie intymnej relacji z Jezusem. W scenie przemienienia na górze głos z obłoku (głos Ojca) nakazuje słuchać Syna (por. Mk 9,7 i miejsca paralelne). Ewangelia Janowa

natomiast stanowi świadectwo refleksji, która zdołała już przejść od prostej narracji o wydarzeniach do medytacji nad ich najgłębszym znaczeniem. Po pierwsze, sam Jezus jest Logosem Ojca, a w konsekwencji Jego nauczanie nie pochodzi od Niego, lecz właśnie od Ojca, i dlatego nauczaniu temu należy się posłuch (por. zwł. J 8,26; 14,24; 15,15). Kto słucha Ojca, przychodzi do Jezusa (por. J 6,45), jeśli zaś Jezusa nie słucha, nie jest z Boga ani z prawdy (por. J 8,43.47; 18,37)⁸. Po drugie, słuchanie Jezusa owocuje życiem wiecznym (por. J 5,24), a samo zmartwychwstanie dokona się na głos Syna Bożego (por. J 5,25). Po trzecie, Duch Święty przedłuża misję Jezusa, mówiąc „wszystko, cokolwiek usłyszysz”, by doprowadzić wspólnotę „do całej prawdy” (J 16,13).

Trzeba na koniec podkreślić, że perspektywa prologu Janowego, identyfikująca Chrystusa jako „Jednorodzonego Boga” (J 1,18) i jednocześnie Logos – Słowo (w domyśle: Słowo Ojca), stanowić będzie odąd kluczowy punkt odniesienia dla wszelkiej refleksji o Bożym mówieniu i ludzkim słuchaniu. Rozwinięta w kolejnych wiekach teologia trynitarna ugruntowała i uwypukliła przekonanie, że Bóg nie tylko mówi, ale w pewnym (hipostatycznym) aspekcie jest Słowem. To, co Ojciec wypowiada, jest zarazem od Niego różne i z Nim tożsame. Horyzontu życia chrześcijańskiego nie stanowi zatem po prostu usłyszenie i wypełnianie słowa, lecz zjednoczenie się ze Słowem poprzez przyjęcie Go z wiarą i przez określony styl życia.

EKKLESIA ZWROT PNEUMATOLOGICZNY

Zagadnienie wiary prowadzi nas nieuchronnie do kolejnej zmiany perspektywy, związanej z „czasem Kościoła”. Chociaż początki Izraela można wiązać z „usłyszeniem” Boga przez Teraha i Abrahę, to jednak lud ten powstał na gruncie plemiennych związków krwi. Inaczej nieco rzecz ma się z Kościołem: zrodził się z grupy uczniów, która zgromadziła się głównie po to, by słuchać słów Jezusa, i konsekwentnie pozostaje „zwołaniem” – nie więzy krwi, ale odpowiedź wiary na nowinę o zmartwychwstaniu Jezusa czyni z człowieka członka Kościoła. Rola wiary oraz jej związek ze słuchaniem zostały dostrzeżone bardzo wcześnie – św. Pawłowi zawdzięczamy sformułowanie dojrzałej już refleksji na ten temat: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśli by nie zostali posłani? Jak to jest napisane: *Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę!* Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii. Izajasz bowiem mówi: *Panie, któż uwierzył*

⁸ W tym duchu można też odczytywać figurę Dobrego Pasterza (por. J 10,1-18).

temu, co od nas posłyszal? Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,14-17; por. Iz 52,7; 53,1).

Kościół jest wspólnotą wiary rodzącej się ze słyszenia, wspólnotą, która nie tylko wspomina przeszłe słowa Jezusa, ale też słucha ich „w czasie rzeczywistym”. W momencie wieńczącym okres rodzenia się Kościoła – w dniu Pięćdziesiątnicy – ci, którzy zostali napełnieni Duchem Świętym, głoszą nowinę o zmartwychwstaniu Chrystusa tak, że ludzie z różnych stron świata słyszą ją we własnych językach (por. Dz 2,8). Nowonarodzony Kościół ze wspólnoty słuchającej Jezusa staje się wspólnotą głoszącą, przedłużeniem Ciała Chrystusa, dzięki czemu także inni – poprzez wieki i aż po krańce ziemi – mogą słyszeć słowo Boże.

Nie jest to jednak proste przejście od etapu słuchania do etapu mówienia (głoszenia). Kościół nadal pozostaje wspólnotą słuchającą, czego najbardziej naocznym wyrazem jest odczytywanie i komentowanie słowa Bożego w czasie zgromadzeń eucharystycznych. Praktyka ta jednak nie jest analogicznym do rabinackiego odniesieniem do prawa ani nie ma charakteru jedynie rytualnego, wypływa bowiem z przekonania młodego Kościoła, że Chrystus nadal mówi do swoich uczniów przez Ducha Świętego. W związku z tym ma też miejsce swoiste poszerzenie pola słuchania. Dotąd koncentrowało się ono na Słowie Ojca – Jezusie Chrystusie, a od Pięćdziesiątnicy, przy zachowaniu otwarcia na Logos, następuje inkluzywne otwarcie się na przemowę Ducha. Nie działa On bowiem autonomicznie, lecz – jak już powiedzieliśmy – kontynuuje misję Jezusa, by doprowadzić Kościół do pełnej prawdy (por. J 16,3), z Chrystusowego bierze i nam, Kościołowi, objawia (por. J 16,14-15).

Tak o aktualności pneumatologicznie zorientowanego słuchania słowa Bożego pisał Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*: „Im bardziej będziemy potrafili oddawać się do dyspozycji słowu Bożemu, tym bardziej będziemy mogli stwierdzić, że również dzisiaj trwa w Kościele Bożym tajemnica Pięćdziesiątnicy. Duch Pański nadal zsyła swoje dary na Kościół, abyśmy zostali doprowadzeni do całej prawdy, odsłaniając przed nami sens Pism i czyniąc nas wiarygodnymi zwiastunami zbawczego Słowa w świecie. [...] W słowie Bożym również i my usłyszeliśmy, ujrzeliśmy i dotknęliśmy Słowa życia. Dzięki łasce przyjęliśmy orędzie, że objawiło się życie wieczne, dlatego uznajemy teraz, że jesteśmy zjednoczeni ze sobą nawzajem, z tymi, którzy poprzedzili nas w znaku wiary, i z wszystkimi, którzy na całym świecie słuchają słowa Bożego, sprawują Eucharystię i żyją świadectwem miłości”⁹.

Wspólnota uczniów Chrystusa jest zatem zorientowana ku Niemu jako Słowu Ojca, a więc ku słowu, które dzięki mocy Ducha Świętego aktualizuje się w procesie słuchania. Siedmiokrotnie powtórzony w Apokalipsie apel: „*Kto*

⁹ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 123.

ma uszy, niechaj posłyszysz, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13), wyraża istotny aspekt życia Kościoła – decyzje mają w nim być podejmowane w oparciu o natchnienia Ducha. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego i niejako prywatnego, jak wspólnotowego i instytucjonalnego.

Pierwszy z tych wymiarów skłania nas do przyjrzenia się kategorii słuchania w ramach refleksji nad „życiem duchowym” chrześcijanina, drugi zaś – do omówienia kościelnych „struktur nasłuchiwania”. Zaczniemy od wymiaru instytucjonalnego.

SYNODALNOŚĆ, NATCHNIENIE, NIEOMYLNOSĆ

Zawarte w listach św. Pawła i Dziejach Apostolskich informacje na temat organizacji pierwszych wspólnot chrześcijańskich wskazują, że Jezus nie pozostawił co do tego wyraźnych zaleceń, a wspólnoty przez pewien okres wypracowywały swoje struktury. Szczególnym poważaniem cieszyło się grono Dwunastu: zarówno poszczególni apostołowie, jak i ich zgromadzenie, które uważano za ciało kolegialne zdolne do podejmowania rozstrzygających decyzji w kluczowych sprawach (por. zwł. Dz 15,6-29). Decyzje te postrzegano zaś jako inspirowane bezpośrednio przez Ducha. Model ten przeniesiony został z apostołów na ich następców i w kolejnych wiekach utrwalił się w postaci praktyki synodalnej: kiedy należało podjąć istotne decyzje, biskupi schodzili się (gr. *syn-hodos* – wspólna droga), a obrady postrzegano – bardziej lub mniej *explicite* – jako nasłuchiwanie głosu Ducha Świętego¹⁰. Zarówno zatem sam synod, jak i synodalne (a więc wspólnotowe) podejmowanie decyzji na różnych szczeblach organizacji kościelnej i życia Kościoła – co łączy się w pojęciu synodalności – można uznać za swoiste narzędzie nasłuchiwania i rozeznawania, „co mówi Duch do Kościołów” w określonym czasie i okolicznościach.

Niedawno, w marcu 2018 roku, Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument poświęcony synodalności, w którym czytamy: „Wspólnotowe rozeznawanie polega na uważnym i pełnym otwartości słuchaniu «błagania» Ducha (por. Rz 8,26) ujawniającym się w wyraźnym, a czasem niemyym krzyku, który unosi się w górę od Ludu Bożego: «słuchać Boga, tak abyśmy z Nim mogli usłyszeć krzyk Jego Ludu; słuchać Jego Ludu, aż przyjmiemy Jego wolę, do czego nas wzywa». Uczeń Chrystusa powinien być jak kaznodzieja, który «jest człowiekiem kontemplującym Słowo, a także kontemplującym swój lud». Rozeznawanie powinno dokonywać się w przestrzeni

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. G. Strzelczyk, *Synodalność: epifania Ducha*, w: *Duch Kościoła, Kościół Ducha*, red. A. Proniewski, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2014, s. 81-90.

modlitwy, rozmyślania, refleksji i studium, których potrzebujemy, aby usłyszeć głos Ducha; przez szczery, spokojny i obiektywny dialog z naszymi braćmi i siostrami; przez wzięcie pod uwagę rzeczywistych doświadczeń i wyzwań w każdej wspólnotcie i w każdej sytuacji; w wymianie darów i konwergencji wszystkich energii do budowania Ciała Chrystusa i głoszenia Ewangelii; w dyskusji pełnej uczuć i myśli, które pozwalają nam zrozumieć wolę Pana; przez szukanie ewangelicznego wyzwolenia od jakiegokolwiek przeszkody, która mogłaby osłabić naszą otwartość na Ducha”¹¹.

Warto zauważyć za Międzynarodową Komisją Teologiczną, że w procesie rozeznania wspólnotowego, jakie musi się dokonywać w Kościele, nie tylko głos Boga powinien być słyszalny i słuchany: „Synodalny wymiar życia Kościoła ukazuje się w szczególnie sposób jako diakonia w promocji sprawiedliwego, solidarnego i pokojowego życia społecznego, gospodarczego i politycznego wszystkich narodów. «Bóg w Chrystusie zbawia nie tylko pojedyncze osoby, ale również międzyludzkie stosunki społeczne». Podejmowanie dialogu i poszukiwanie skutecznych, wspólnych rozwiązań, za pomocą których dążymy do pokoju i sprawiedliwości, są absolutnym priorytetem w sytuacji, gdy panuje kryzys strukturalny procedur demokratycznego uczestnictwa i utrata zaufania do jego zasad i wartości będących u jego podstaw oraz istnieje zagrożenie autorytarnych i technokratycznych aberracji. W tym kontekście ważnym zobowiązaniem i kryterium wszystkich społecznych działań Ludu Bożego jest słuchanie krzyku ubogich i krzyku ziemi oraz pilne zwrócenie uwagi przy określaniu społecznych decyzji i planów na miejsce i uprzywilejowaną rolę ubogich, powszechne przeznaczenie dóbr oraz pierwszeństwo solidarności i troski o nasz wspólny dom”¹².

Zadaniem Kościoła jest więc także „słuchanie krzyku ubogich” oraz udzielanie im własnego głosu, by świat nie mógł pozostać obojętny wobec ich istnienia i potrzeb. To „słuchanie świata” należy jednak postrzegać jako proces podporządkowany „słuchaniu Ducha” i w nim się zawierający. Tak oto ujęli tę intuicję ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana”¹³.

¹¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, nr 114, Vatican 2018, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html (tłumaczenie fragmentów tego dokumentu – Ch.A. Burzyńska SND).

¹² Tamże, nr 119.

¹³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 44.

Prezentacja katolickiego rozumienia instytucjonalnego aspektu „słuchania” – i w tym przypadku możemy podkreślić wyraźnie, że chodzi o akcent specyficzny dla Kościołów pozostających w pełnej jedności z Kościołem rzymskim – byłaby niepełna bez uwzględnienia przekonania, iż ludzki akt słuchania skierowany ku objawiającemu się Bogu w pewnych okolicznościach wspierany jest szczególnym działaniem samego Boga. W związku z tym należy zwrócić uwagę zwłaszcza na dwie idee (teorie): natchnienia i nieomylności.

Istotny dla przyjętej w niniejszym artykule perspektywy skutek natchnienia biblijnego można wyrazić w następujący sposób: „To, co Bóg miał nam do powiedzenia, znajduje się w tym, co nam powiedzieli ludzcy pisarze”¹⁴. Natchnieniu temu zawdzięczamy wyjątkowy rodzaj utożsamienia słowa Boga ze słowem ludzkim (wyższą rangę mają jedynie słowa wypowiedane wprost przez Jezusa), stanowiący fundament szczególnego rodzaju słuchania Boga – poprzez słuchanie odczytywanego tekstu. Stąd wynika uprzywilejowane miejsce liturgicznej proklamacji i słuchania Pisma Świętego oraz jego komentowania¹⁵.

Jako że każdy tekst podlega interpretacji, istnieje niebezpieczeństwo rozbieżności w wykładni tekstów natchnionych, a co za tym idzie – dawania posłuchu błędnym naukom. Już Nowy Testament poświadcza przekonanie, że szczególnym zadaniem następców apostołów jest czuwanie nad poprawnością nauczania (por. np. 2 Tm 4,1-5). Stąd z czasem rozwinęło się stanowisko, że w pewnych szczególnych przypadkach kościelne nasłuchiwanie Ducha Świętego jest szczególnie chronione przed błędem. Nieomylność – bo o niej mowa – definiuje się zatem jako „wolność od możliwości popełnienia błędu w sprawach dotyczących prawd objawionych i moralności, którą Chrystus przez Ducha Świętego obdarzył cały Kościół, a w szczególności kolegium biskupów będące w łączności z następcą św. Piotra”¹⁶.

SLUCHANIE I POSŁUSZEŃSTWO

Powyżej zarysowaliśmy wątki związane ze „strukturami słuchania” Boga w Kościele. Trzeba teraz zwrócić uwagę na istotny aspekt codziennego życia Kościoła, w którym słuchanie słowa Bożego zajmuje poczesne miejsce, a który znajduje się niejako na styku tego, co instytucjonalne, i tego, co osobiste i indywidualne, czyli na głoszenie i słuchanie słowa Bożego w liturgii. Nie

¹⁴ Hasło „Natchnienie biblijne”, w: G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 197.

¹⁵ Do kwestii homilii jeszcze powrócimy.

¹⁶ Hasło „Nieomylność”, w: O’Collins, Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, s. 205.

można zignorować faktu, że dla wielu katolików liturgia słowa niedzielnej Eucharystii jest jedynym momentem, w którym faktycznie słuchają tekstu Pisma Świętego i jego wyjaśnienia. W konsekwencji także refleksja nad „słuchaniem słowa Bożego” w ostatnich dziesięcioleciach stała się w dużej mierze domeną liturgiki i homiletyki. W ramach tych dyscyplin rozwijana jest refleksja zarówno nad tożsamością słuchacza słowa Bożego, jak i nad wydarzeniem głoszenia i słuchania¹⁷. Niemniej należy pamiętać, że jest to refleksja ukierunkowana przede wszystkim na doskonalenie procesu głoszenia i często słuchanie (oraz słuchacz jako adresat głoszenia) badane jest jedynie wtórnie.

Refleksja nad osobistą, indywidualną interioryzacją usłyszanego słowa Bożego czy woli Bożej stanowi we współczesnej teologii domenę teologii duchowości. Analiza podręczników i dzieł encyklopedycznych prowadzi jednak do konstatacji, że częściej niż „słuchaniem” teologowie zajmują się „posłuszeństwem” (a przecież nie we wszystkich językach pokrewieństwo między tymi słowami jest tak wyraźne jak w polszczyźnie), stąd w zdecydowanej większości opracowań brak rozdziałów lub haseł poświęconych stricte „słuchaniu”¹⁸. Ten stan rzeczy wydaje się bezpośrednią konsekwencją nowotestamentalnego nauczania, że dopiero wprowadzanie słowa w czyn (posłuszeństwo Słowu) oznacza jego prawdziwe słuchanie. Ponadto refleksja nad życiem duchowym przez całe wieki prowadzona była w środowiskach monastycznych, w których nie tylko wielce ceniono ideał naśladowania Chrystusowego posłuszeństwa, lecz także raczej zachowywano milczenie niż mówiono. Jean Leclercq tak charakteryzuje monastyczny styl uprawiania teologii: „Dojrzewają oni [mniisi – G.S.] w szkole milczenia: *silentium loquendi magister*, toteż z natury mu sprzyjają. To piśmiennictwo milczenia przybiera więc styl pisany o wiele częściej niż styl mówiony. I w tym także różni się bardzo od scholastyki: zasadniczą praktyką szkół starożytnych jak i średniowiecznych był dialog, przepływ myśli między mistrzem i uczniami, wymiana pytań i odpowiedzi. W szkołach dużo się mówi [...]. Przeciwnie w klasztorze: tutaj pisze się dlatego, że się nie mówi, pisze się, aby móc nie mówić”¹⁹.

W kulturze, w której się nie mówi, raczej jest się posłusznym, niż się słucha. Niemniej to właśnie w ramach kultury milczenia rozwijać się będą formy duchowości, w których nastawienie na słuchanie Boga stanowi istotę praktyki, takie jak *lectio divina* czy medytacja. Jednakże w refleksji nad życiem duchowym kategoria posłuszeństwa zyskała z czasem pierwszeństwo.

¹⁷ W bibliograficznej bazie danych homiletyki polskiej (<http://www.homiletyka.wtl.us.edu.pl>) po wpisaniu hasła „słuchacz” uzyskujemy opisy 101 publikacji, a po wpisaniu hasła „słuchanie słowa Bożego” – 88 publikacji.

¹⁸ Chlubnym wyjątkiem jest pod tym względem wspomniane wyżej *Dizionario di mistica*.

¹⁹ J. L e c l e r c q, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1997, s. 181n.

Dobrze ilustruje to fragment *Pouczeń duchowych*²⁰ Mistrza Eckharta, inspirowany słowami św. Augustyna. Augustyn mówi jednak jeszcze o słuchaniu, Eckhart natomiast raczej wyprowadza konsekwencje z zasugerowanego przez biskupa Hippony związku słuchania z wolą i koncentruje się na posłuszeństwie: „W prawdziwym posłuszeństwie nie ma miejsca na żadne «chcę tak lub inaczej» ani «chcę tego czy tamtego»; wymaga ono pełnej rezygnacji ze swego. Dlatego w najlepszej modlitwie, do jakiej tylko jest zdolny człowiek, niech nie prosi: «Daj mi tę cnotę lub ten sposób», ani: «Panie, daj mi siebie samego albo życie wieczne», lecz jedynie: «Panie, daj mi to tylko, czego Ty chcesz, a w każdym sposobie czyn tylko to, co chcesz i jak chcesz!». Ta druga modlitwa wznosi się nad pierwszą tak samo jak niebo nad ziemię, i gdy na taką się zdobyłeś, dobrześ się modlił – wtedy mianowicie, kiedy w prawdziwym posłuszeństwie wyszedłeś z własnego «ja» i skierowałeś się do Boga. A jak prawdziwe posłuszeństwo nie zna żadnego «chcę tak», podobnie nie wolno mu nigdy powiedzieć «nie chcę», to bowiem stanowi prawdziwą truciznę dla każdego posłuszeństwa. Tak też powiada święty Augustyn: «Wiernego sługi Bożego nie cieszy, gdy mu mówią lub dają to, co rad słyszy lub widzi, gdyż pierwszym, najgłębszym jego pragnieniem jest słyszeć to, co Bogu się najbardziej podoba»”²¹.

„SŁUCHANIE” ABSOLUTNYM KLUCZEM HERMENEUTYCZNYM?

KARL RAHNER SJ

Syntetyczne omówienie miejsca kategorii „słuchania” w teologii katolickiej nie byłoby kompletne bez przywołania koncepcji jednego z najbardziej wpływowych teologów dwudziestego wieku, jezuitę Karla Rahnera. Jak chyba dotąd żaden inny teolog, uczynił on ze „słuchania” jeden z filarów całej swej budowli teologicznej²². Znalazło to wyraz najpierw w opublikowanej w roku 1941 pracy *Słuchacz słowa* (*Hörer des Wortes*)²³. Tytułowym słuchaczem jest

²⁰ Zob. M i s t r z E c k h a r t, *Pouczenia duchowe*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. i oprac. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1987.

²¹ Tamże, rozdz. 1, s. 18n. W tłumaczeniu Zygmunta Kubiaka cytowane przez Eckharta słowa Augustyna brzmią następująco: „Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć od Ciebie to, czego by chciał, ile raczej na tym, by chcieć tego, co od Ciebie usłyszał” (Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. X, 26, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 197).

²² Zob. zwł. I. B o k w a, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Biblos, Tarnów 1996; T. K l i m s k i, *Człowiek jako słuchacz słowa Bożego w ujęciu Karla Rahnera*, „Novum” 1976, nr 2, s. 60-73.

²³ Zob. K. R a h n e r, *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

człowiek – zarówno w znaczeniu człowieczeństwa jako takiego, jak i w odniesieniu do każdego z ludzi – który nieuchronnie uświadamiając sobie własną skończoność, staje wobec horyzontu transcendencji. Horyzont ten, a jeszcze bardziej Absolut, Bóg istniejący za tym horyzontem, stanowią dlań wyzwanie – wyzwanie nieuniknione, jako że sama tożsamość człowieka jest nim naznaczona (a być może nawet przez horyzont ten wyznaczona). Człowiek ma szansę doznać absolutnego spełnienia tylko przez zjednoczenie z Absolutem. Przekracza to jednak ludzkie możliwości i zrealizować się może o tyle, o ile sam Absolut się odłoni, przemówi. Od początku zatem człowiek pozostaje tym, który nasłuchuje mogącego nastąpić objawienia Boga. „Jeśli bowiem w tym samym momencie i z tego samego powodu, w którym i z którego stoi on przed Bogiem, stoi on przed Bogiem możliwego objawienia, dokonuje się właściwie zawsze coś na kształt objawienia: a mianowicie mowa bądź milczenie Boga. A człowiek zawsze i istotnie słucha mowy lub milczenia wolnego, w sobie samym stałego Boga; w przeciwnym razie nie byłby duchem. Duch nie jest roszczeniem, aby Bóg mówił. Ale jeśli nie mówi, to duch słucha akurat milczenia Boga; w przeciwnym razie nie byłby duchem, ponieważ nie stałby przed żywym wolnym Bogiem jako takim. Jako duch człowiek stoi przed żywym Wolnym, przed otwierającym się bądź też zamykającym w milczeniu jako takim. I dlatego człowiek mocą stworzonej konstytucji swego bytu nie może nigdy być obojętnym na potencjalnie ogłoszone objawienie żywego Boga. Dlatego we właściwie rozumianym sensie mamy pełne prawo, jak już zasugerowano, powiedzieć: człowiek mocą swej istoty jako duch zawsze i istotnie słyszy objawienie Boga”²⁴.

Jak wynika z powyższego fragmentu *Słuchacza słowa*, człowiek jest dla Rahnera „słuchaczem” nawet niezależnie od tego, czy Bóg faktycznie w historii przemówił. Dopóki nie dokona się objawienie historyczne, będące aktem niekoniecznym, wynikającym nie z potrzeby człowieka, lecz ze wspaniałości Boga, człowiek słucha Jego milczenia. Kategoria słuchania w tym ujęciu staje się fundamentem nie tylko teologii objawienia, ale także antropologii. Co więcej, konstatacja, że skoro stworzenie dokonuje się „jakoś”, to racja tego „jakoś” musi znajdować się w Bogu samym, prowadzi Rahnera jednocześnie ku trynitologii i chrystologii. Wydaje się zasadne przytoczenie w tym miejscu kluczowego tekstu in extenso:

„Jakkolwiek samo ustanowienie innego, różnego od Boga, jest po prostu i zwyczajnie dziełem Boga Stwórcy dokonany bez różnicowania osób, zdolność stwarzania może mieć swoje ontologiczne prius i swój ostateczny fundament w tym, że Bóg, nie mający początku, wyraża albo może wyrazić samego siebie w sobie i dla siebie i w ten sposób ustanawia pierwotne boskie

²⁴ Tamże, s. 83.

rozróżnienie w samym sobie. Jeżeli ten Bóg wyraża samego siebie jako Boga w pustkę tego, co nie jest Bogiem, to wyrażenie to jest wy-powiedzią, eks-presją jego immanentnego Słowa, a nie czegokolwiek, co mogłoby należeć również do innej osoby boskiej.

Dopiero w tej perspektywie można lepiej zrozumieć, co znaczy: Logos Boga stał się człowiekiem. Oczywiście są ludzie, którzy nie są Logosem, mia-nowicie my sami. Oczywiście ludzie mogliby istnieć, nawet gdyby Logos nie stał się człowiekiem. Gdybyśmy bowiem chcieli temu zaprzeczyć, to jednocześnie zanegowalibyśmy wolność wcielenia, wolność łaskawego samoudzielenia się Boga światu, a przez to różnicę między naturą i światem z jednej strony a łaską i samoudzieleniem się Boga z drugiej strony. Oczywiście to, co niższe, może zawsze istnieć bez tego, co wyższe, ale to, co niższe, jest zawsze ugrun-towane w możliwości tego, co wyższe, a nie na odwrót. W tym sensie możemy powiedzieć: ludzie (to, co niższe) mogliby istnieć, nawet gdyby Logos sam nie stał się człowiekiem. Ale niemniej jednak można i trzeba powiedzieć: możliwość istnienia ludzi ugruntowana jest w wyższej, szerszej i radykalniej-szej boskiej możliwości wyrażenia samego siebie w Logosie, który staje się stworzeniem.

Jeżeli zatem Logos staje się człowiekiem, to jego człowieczeństwo nie jest czymś uprzednio danym, ale tym, co się staje i co powstaje w swojej istocie i w swoim bycie, jeżeli i o ile Logos wyzbywa się samego siebie. Ten człowiek jest dokładnie jako człowiek samowyrażeniem się (*Selbstäusserung*) Boga w samowyzbyciu siebie (*Selbstentäusserung*) tego właśnie samowyra-żenia, ponieważ Bóg wyraża (*äussert*) siebie właśnie wtedy, kiedy wyzbywa się (*entäussert*) samego siebie, objawia samego siebie jako miłość, kiedy za-krywa majestat tej miłości i ukazuje się jako codzienność ludzka. Gdybyśmy ujmowali wcielenie inaczej, to przyjęte przez Logos człowieczeństwo byłoby dla nas ostatecznie tylko przebraniem Boga, w gruncie rzeczy tylko znakiem, który niczego nie mówiłby o tym, który jest tutaj, z wyjątkiem tego, co wyrażają ludzkie słowa, ale te słowa można by równie dobrze uważać za istniejące i uzasadnione, gdyby nie były słowami samego wcielonego Słowa Bożego. Nie możemy jednak interpretować wcielenia w ten sposób, że Logos stał się człowiekiem i teraz mówi cokolwiek o Bogu tylko dlatego, że mówi. W takim bowiem ujęciu wcielenie Boga staje się zbyteczne. Słowa, które człowiek Jezus mówi o Bogu jako jego wysłannik, Bóg mógłby przekazać i wypowiedzieć przez jakichkolwiek innych proroków. Człowiek Jezus musi być samoobjawie-niem się Boga sam w sobie, a nie tylko poprzez swoje słowa, a nie mógłby nim być, gdyby właśnie jego człowieczeństwo nie było wyrazem Boga²⁵.

²⁵ Tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Miesz-kowski, Pax, Warszawa 1987, s. 184.

W tej perspektywie Wcielenie jest w pewnym aspekcie całkowicie spełnionym aktem słuchania: człowieczeństwo Jezusa w sposób absolutny „usłyszało” Logos i przez to jest z Nim hipostatycznie tożsame. W konsekwencji słuchanie Jezusa, którego domaga się Ojciec podczas objawienia na górze (por. Mt 17,5; Mk 9,7; Łk 9,35), nie oznacza słuchania kolejnego z proroków, kolejnej ludzkiej mowy, lecz ma zupełnie wyjątkowy status, będąc osobistą (bo osobową) przemową Logosu, a sam Logos jest przemową Ojca. Wszystko, co słyszymy z ludzkich ust Jezusa, jest ostatecznie przemową Ojca. Jezusowe człowieczeństwo stanowi zaś absolutny wzór słuchania Ojca, co egzystencjalnie wyraża się w formie posłuszeństwa aż po krzyż.

Jakkolwiek koncepcja Rahnera raczej nie wywołała przełomu, na który miał zapewne nadzieję, to – moim zdaniem – trzeba przyznać, że w dziejach chrześcijańskiej teologii stanowi ona jak dotąd najbardziej radykalną i najbardziej konsekwentnie przeprowadzoną próbę reinterpretacji całości teologicznego gmachu w oparciu o kategorie „mówienie” i „słuchanie” – aż po uczynienie „słuchacza” pojęciem definiującym istotę człowieka w odniesieniu do Boga. Nie był jednak Rahner w swoim szerokim myśleniu odosobniony. Podobne wątki pobrzmiewają bowiem w adhortacji *Verbum Domini* Benedykta XVI (i mamy tu raczej do czynienia ze zbieżnością lub daleką inspiracją niż z bezpośrednią zależnością myśli): „Bóg uczynił każdego z nas zdolnym do słuchania słowa Bożego i odpowiadania na nie. Człowiek jest stworzony w Słowie i w Nim żyje; nie może zrozumieć samego siebie, jeśli nie otwiera się na ten dialog. Słowo Boże ukazuje synowską i relacyjną naturę naszego życia. Doprawdy mocą łaski jesteśmy powołani, byśmy upodobnili się do Chrystusa, Syna Ojca, i zostali w Nim przemienieni”²⁶.

*

Szczególne znaczenie słuchania w teologii katolickiej (i w życiu wierzących) ma swoje źródło w opartym na historycznym doświadczeniu Objawienia przekonaniu, że Bóg daje się poznać człowiekowi, lecz czyni to, pozostając w ukryciu, które przewyciężone będzie dopiero w rzeczywistości eschatologicznej (gdy nastąpi „widzenie” uszczęśliwiające). Bóg mówi zarówno do swojego ludu, jak i do poszczególnych ludzi, przy czym należy odróżnić dwa typy mówienia–słuchania. Pierwszy ma charakter bardziej bezpośredni i wiąże się z doświadczeniem, w którym człowiek ujmuje jakąś treść jako pochodzącą bezpośrednio od Boga. W tym przypadku „słyszenie” rozumiane jest zwykle w sensie metaforycznym, w związku z ideą zmysłów duchowych i działaniem

²⁶ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 22.

Ducha Świętego. Wyjątek stanowi słuchanie słów Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa, przez Jego historycznych uczniów, które miało charakter zmysłowy, ale człowieczeństwo Jezusa nie usuwało bezpośredniości przemowy Osoby Boskiej. Drugi typ mówienia–słuchania ma charakter zapośredniczony wspólnotowo i wiąże się przede wszystkim ze spisaniem Słowa Bożym oraz ze wspólnotowymi strukturami jego wykładni (synodalnością) i głoszenia (liturgia) w Kościele. Jest to słuchanie przede wszystkim w sensie dosłownym, czyli zmysłowe, po którym następuje interioryzacja (w jej ramach może dochodzić do połączenia efektów obu typów słuchania). W obu przypadkach słuchanie nie ogranicza się jedynie do usłyszenia tego, co Bóg mówi, ale oznacza także podporządkowanie życia Jego słowu (Słowu), czyli pełnienie Jego woli. Słuchanie prowadzi zatem do posłuszeństwa, które konkretną formę przybiera w posłuszeństwie wobec przełożonego kościelnej wspólnoty.

Ze względu na niektóre zwłaszcza wątki Objawienia (takie, jak stworzenie przez słowo Boga czy utożsamienie Chrystusa z Logosem) możliwe jest też ujmowanie kategorii słuchania jako klucza hermeneutycznego do całości egzystencji chrześcijańskiej, aczkolwiek nie jest to podejście dominujące w teologii katolickiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Św. Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.
- Benedykt XVI. Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*.
- Bokwa, Ignacy. *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*. Tarnów: Biblos, 1996.
- Mistrz Eckhart. "Pouczenia duchowe." In Mistrz Eckhart, *Traktaty*, translated by Wiesław Szymona. Poznań: W drodze, 1987.
- Giabbani, Anselmo. "Ascolto." In *Dizionario di mistica*, edited by Luigi Borriello, et al. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Vatican 2018, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html.
- Kittel, Gerhard. "Akue." In *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Vol. 1, edited by Gerhard Kittel, et al. Brescia: Paideia, 1965.
- Klimski, Tadeusz. "Człowiek jako słuchacz słowa Bożego w ujęciu Karla Rahnera." *Novum* 1976 no. 2:60–73.
- Leclercq, Jean. *Miłość nauki a pragnienie Boga*. Translated by Małgorzata Borkowska. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 1997.
- Leon-Dufour, Xavier, ed. *Słownik teologii biblijnej*. Translated by Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum, 1990.

- O'Collins, Gerald, and Edward G. Farrugia. "Natchnienie biblijne." In O'Collins and Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, translated by Jan Ożóg and Barbara Żak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- . "Nieomyślność." In O'Collins and Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, translated by Jan Ożóg and Barbara Żak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- Rahner, Karl. *Słuchacz słowa: Ugruntowanie filozofii religii*. Translated by Robert Samek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- . *Podstawowy wykład wiary: Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Translated by Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Pax, 1987.
- Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.
- . Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
- Strzelczyk, Grzegorz. "Synodalność: epifania Ducha." In *Duch Kościoła, Kościół Ducha*, edited by Andrzej Proniewski. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2014.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 1. *O Bogu*. Part 1. Translated by Pius Belch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1975.
- Werbick, Jürgen. "Hörende Kirche." In *Lexikon für Theologie und Kirche*, edited by Walter Kasper, et al. Vol. 5. Freiburg–Basel–Rom–Wien: Herder, 1996.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Grzegorz STRZELCZYK – Słuchacze Logosu. Kategoria słuchania w teologii katolickiej – próba syntezy

DOI 10.12887/32-2019-1-125-05

Artykuł stanowi próbę syntetycznej prezentacji znaczenia kategorii słuchania i roli, jaką pełni ona w teologii katolickiej. Opracowanie ujmuję najpierw – w perspektywie historiozawczej – genezę „zadomowienia się” tej kategorii w życiu i refleksji ludu Bożego. Następnie omówione są obszary, w których szczególnie dochodzi ona do głosu w teologii katolickiej (recepja objawienia w Kościele, indywidualne i wspólnotowe poszukiwanie woli Bożej). Na zakończenie przedstawiona zostaje koncepcja Karla Rahnera SJ, który z kategorii słuchania uczynił punkt wyjścia nie tylko antropologii, ale wręcz reinterpretacji systemu teologicznego. Wydaje się, że wkład Rahnera ujawnia dobitnie potencjał, który kategoria słuchania posiada implicite wewnątrz teologicznego gmachu – niezależnie od tego, jak w danym momencie dziejów potencjał ten jest explicite wykorzystany.

Słowa kluczowe: słuchanie, słowo Boże, posłuszeństwo, wiara, Karl Rahner SJ

Kontakt: Zakład Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski, ul. Czempiela 1, 40-044 Katowice
E-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl
<http://strzelczyk.edu.pl>

Fr. Grzegorz STRZELCZYK – Hearers of Logos: The Category of Hearing in Catholic Theology: A Tentative Synthesis

DOI 10.12887/32-2019-1-125-05

The article is an attempt at providing a synthetic presentation of the significance and role of the category of ‘hearing’ in Catholic theology. Firstly, the study depicts—from the perspective of the history of salvation—how the category in question was established in the life and reflection of the People of God. Then, areas of Catholic theology which emphasize the significance of the category of ‘hearing’ are discussed, among them the reception of the revelation by the Church and the concept of individual as well as communal search for the will of God. Finally, the conception of ‘hearing the word of God’ as developed by Karl Rahner is analyzed. To Rahner, the category of hearing–listening was the starting point not only of anthropological research, but also of a reinterpretation of the theological edifice. Apparently, Rahner’s contribution shows the potential of the category of hearing within the theological edifice regardless of how this potential is used at a given moment in history.

Keywords: hearing–listening, word of God, obedience, faith, Karl Rahner, SJ

Contact: Zakład Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski, ul. Czempiela 1, 40-044 Katowice, Poland
E-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl
<http://strzelczyk.edu.pl>

Witold GLINKOWSKI

SŁUCHANIE JAKO NASŁUCHIWANIE BOGA I BLIŹNIEGO Glosa antropologiczno-filozoficzna

Słowo dialogiczne objawia człowiekowi swą tajemnicę, ale jej nie unieważnia, gdyż otwiera na transcendencję, będącą najważniejszym argumentem za nieredukowalnością statusu osoby – osoby słyszącej je i odpowiadającej na nie, ale również tej, w której słowo ma swoje źródło. Będąc słowem wypowiedzanym i słyszczanym, zakłada ono obecność tych, którzy się dzięki niemu spotykają – pełne istotowe zaangażowanie obu partnerów relacji: tego, kto mówi, oraz tego, kto słyszy i odpowiada. Słowo dialogiczne łączy, a zarazem zobowiązuje.

Celem tekstu jest zwrócenie uwagi na zjawisko paradoksalnej, choć dającej się przezwyciężyć kontrproduktywności, która towarzyszy myśli filozoficznej w jej dziejach i w stosunkowo trwały sposób określa jej specyfikę. Zjawisko to wyraża się w tendencji do uprzedmiotawiania obszaru problemowego, ku któremu refleksja filozoficzna nieustannie zwraca się z intencją eksploracyjno-poznawczą. Uleganie tej tendencji wydaje się w pełni zasadne, jeśli weźmiemy pod uwagę teoretyczne cele filozofii, gdy jednak w polu jej dociekań pojawiają się osoby – człowiek, Bóg, bliźni, „dialogiczne” Ja i Ty – tak zorientowanej refleksji grozi redukcjonizm. Instrumentarium teoretyczne funkcjonujące w ramach epistemicznego modelu odnoszenia się do rzeczywistości i przez ten model zdominowane sprzyja bowiem uprzedmiotawianiu – sprowadzaniu spotykanej osoby do alter ego, którego status byłby zbliżony do statusu „przedmiotu poznania”. Tymczasem osoby – rozpoznawane jako uczestnicy spotkań interpersonalnych, partnerzy dialogu – nie są tylko poznawanymi obiektami, lecz uczestniczą w rzeczywistości pozaprzeciwstawnej, podejmują aktywność na rzecz rozpoznania własnej wyjątkowości oraz określenia siebie wzajemnie w sferze dialogicznego „pomiędzy” (Buberowskiego „Zwischen”¹). Sfera ta jest niematerialna i nieprzedmiotowa – i właśnie jako taka stanowi o bezprecedensowości tych, którzy w jej obszarze rozpoznają osobowy wymiar bycia człowiekiem i dają mu świadectwo: sobą i wobec siebie. Zakładam, że rozpoznanie specyfiki tej sfery, jej rangi, przesądzającej o randze uczestniczących w niej osób, możliwe jest tylko pod warunkiem przesunięcia punktu ciężkości z filozoficznego „widzenia” – zmierzającego do uprzedmiotawiającego rozpoznanie, na filozoficzne „słyszenie” – otwierające horyzont transcendencji

¹ M. B u b e r, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke*, t. 1, *Zur Philosophie*, Kösel Verlag & Lamebrt Schneider, München-Heidelberg 1962, s. 106.

oraz wskazujące na genetyczną i agatologiczno-aksjologiczną uprzedniość dialogicznego Ty względem podmiotowego lub przedmiotowego Ja.

Trudno zaprzeczyć twierdzeniu, że widzenie i słyszenie współtworzą fundament poznawczej receptywności ludzkiego podmiotu, a jednak – co równie oczywiste – należą one do tak różnych porządków, że niekiedy wchodzą ze sobą w konflikt. W przypadku widzenia „ciężar” aktywności spoczywa na podmiocie, który widząc, przejmuje poznawczą kontrolę nad obserwowanym i poznawanym obiektem, czyni zeń przedmiot własnego poznania. W przypadku słyszenia podmiot otwiera się na tego, którego jest gotów nie tyle zobaczyć – a zatem w jakiś sposób poznawczo zawłaszczyć – ile usłyszeć i wysłuchać. Tak rozumiane słyszenie nie ogranicza się do percypowania sygnałów dźwiękowych stanowiących nośniki jakiegoś sensu, ujawniających jakieś znaczenie, ponieważ w tym przypadku sens ujawnia się w postaci pewnego apelu czy „zagadnienia”, które poprzedzają wszelką antycypacyjną aktywność konstatającą je podmiotu. Sens ani nie jest kreowany jako korelat ukierunkowanego podmiotu, ani nie jest czymś zastanym jako obiektywnie przynależący do sfery przedmiotowej. Stanowi on raczej coś, na co trzeba się otworzyć, ku czemu trzeba się wychylić i nad czym trzeba się pochylić – nie tyle władzami swego intelektu, ile „całym sobą”. Odkrycie takiego sensu, pozwolenie, by dotarł do nas – jako tych, którzy go zastają, a jednocześnie jako jego beneficjentów – wymaga egzystencjalnego wysiłku i zainwestowania całej własnej realności, wymaga stawienia czoła obecnemu w nim skierowanemu do nas wyzwaniu. Wyzwanie to jest zarazem wezwaniem do współuczestnictwa w dobru. Dobro nie pojawia się tu jednak jako coś, o czym uzyskujemy wiedzę, wówczas bowiem w jakiś sposób podporządkowalibyśmy je sobie. Jest ono raczej przez nas uznawane w swojej wyjątkowości: to dobro nas poszukuje, to ono nas odnalazło i wezwało po imieniu, to dobru na nas zależy. Dobra bowiem nie można zobaczyć, można je tylko usłyszeć, a konkretnie usłyszeć można jego głos, który „przenika przez hałasy świata, by wezwać człowieka do czegoś absolutnego”².

SŁYSZENIE VERSUS WIDZENIE SZANSE I OGRANICZENIA

Jeśli słyszenie, podobnie jak widzenie, stanowi wyraz percepcyjnej aktywności podmiotu ludzkiego, to pojawia się pytanie o poznawczą wiarygodność słyszenia. W przypadku widzenia nietrudno o pomyłkę, o błędne odczytanie obrazu pojawiającego się w polu poznawczym, a w konsekwencji o błędną

² J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 91.

jego interpretację. Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele i sygnalizowano je od dawna. Czynili to filozofowie, poczynawszy od Platona, poprzez Francisca Bacona, Kartezjusza i przedstawicieli empiryzmu genetycznego, po Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Najprecyzyjniej, choć w innej perspektywie, diagnozuje się je – jak wiadomo – w różnych dziedzinach nauki współczesnej, a zwłaszcza w dyscyplinach skupionych wokół psychologii poznawczej. Winę za błędy w ludzkim rozpoznawaniu rzeczywistości po części ponosi sam podmiot, po części jednak błędy te mają swe źródło w rozmaitych determinizmach fizjologicznych, psychologicznych i kulturowych, kształtujących funkcje aparatu poznawczego człowieka. Poznanie ludzkie jest też zawsze czymś poprzedzone i czymś zapośredniczone. Wszelkie sądy na temat rzeczywistości dopiero poznawanej wydawane są w kontekście „przed-sądów” należących do rzeczywistości już poznawczo zasymilowanej i tym samym tworzącej środowisko, w którym funkcjonuje poznający podmiot. Horyzont wszelkiego rozumienia nie tylko wyznacza granicę tego, co „zrozumiałe”, ale też warunkuje przyszłe, nieustannie dokonujące się rozumienia. Dzieje się to w obrębie „koła hermeneutycznego”, które – jak twierdzi Heidegger – nie tyle określa zewnętrzny schemat czy strukturę poznania, ile obrazuje strukturę samego ludzkiego istnienia: „stanowi wyraz egzystencjalnej prestruktury samego jestestwa”³. Rozumienie z konieczności zatem dokonuje się w horyzoncie antycypujących je „przedrozumień”. Te ostatnie – wbrew założeniom filozofii Oświecenia – są nieuniknionym warunkiem ludzkiego dostępu do rzeczywistości, rozpoznawanej jako posiadająca sens. Uprzedzenia, stanowiące punkt wyjścia i „trampolinę” ludzkiego poznania, nie muszą zagrażać jego adekwatności; przeciwnie, ludzki rozum nie poradziłby sobie bez nich. Idący śladami Heideggera demaskator błędnych diagnoz rozumienia (często mylonego z wyjaśnianiem i podporządkowywanego jego metodologii) odsłania naiwność oświeceniowej absolutyzacji ludzkiego rozumu: „Ma on właśnie to szczęście, że wychowują go uprzedzenia niosące prawdę”⁴. Najkrócej rzecz ujmując, byt skończony, jakim jest człowiek, musi zadowolić się poznaniem odpowiadającym jego statusowi – skończonym, a zatem nieabsolutnym, niedoskonałym.

Warunkiem słyszenia – jako dostępnej człowiekowi drogi poznawczej, otwierającej go na rzeczywistość – także są presupozycje, w ramach których słyszenie jest realizowane, a to, co słyszane, staje się zrozumiałe. Również

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1994, s. 217.

⁴ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 262. Gadamer stwierdza również: „Przezwyjęcie wszelkich przesądów, ten ogólny postulat Oświecenia, okaże się sam przesądem, i dopiero jego rewizja otworzy drogę do trafnego zrozumienia skończoności, która panuje nie tylko nad naszym ludzkim bytem, ale i nad naszą świadomością historyczną” (tamże, s. 264).

tutaj mogą się pojawić „zakłócenia” prowadzące do błędnych konstatacji. Istnieje jednak istotna różnica między omawianymi sposobami otwierania się człowieka na rzeczywistość. W przypadku rozumiejącego *w i d z e n i a* ostateczne rozstrzygnięcia co do sensu tego, co rozumiane, należą do podmiotu. Poprzestaje on też na dostępnych sobie efektach takiego rozumienia – efektach, które wcześniej uzyskał oraz we właściwy sobie sposób (autonomiczny i autoteliczny) zasymilował i zagospodarował w obrębie swojego kontekstu historyczno-kulturowego. Dopuszcza się tu zatem błędy poznania, zawinione i niezawinione, będące naturalną konsekwencją specyficznych warunków, w jakich się ono dokonuje. W przypadku *s ł y s z e n i a* sytuacja jest o tyle podobna, o ile również ono przebiega w ramach pewnego wcześniej przyswojonego zasobu doświadczeń (nie tylko „dźwiękowych”, podobnie jak w przypadku widzenia doświadczenie nie ogranicza się do sfery „widzialnego”) – tutaj także dochodzić może do „przesłyszeń”. Jednakże widzenie dokonuje się w immanentnym obszarze tego, co empiryczne (w przeciwnym razie jego treść byłoby niezrozumiała), słyszenie natomiast otwiera na transcendencję – również na to, co w niej bezprecedensowe i źródłowe. Pewne treści, niezastępowalne przez żadne inne, organizujące słyszenie w sposób bezprecedensowy i przesądzające o jego specyfice, mogą być dostępne jedynie w ten sposób. Nie „zobaczymy” ich, nie odkryjemy w obrębie rozumiejącego widzenia, gdyż nie są one niczym widzialnym – pozostają niedostępne nie tylko dla naszych oczu, ale też dla „oglądu intelektualnego”, znanemu filozoficznej tradycji na przykład jako intuicja intelektualna (w koncepcjach na przykład Kuzańczyka czy Johanna Gottlieba Fichtego).

OSOBA – SŁUCHAJĄCY I SŁUCHANY

Mogłoby się wydawać, że zdolność słyszenia, w przeciwieństwie do zdolności myślenia lub mówienia, nie wyróżnia człowieka na tle całego uniwersum istot żywych. A jednak słuchanie ukierunkowane na osobę mówiącą jest czymś jakościowo odmiennym od zwykłego rejestrowania dźwięków – nawet jeśli uznajemy, że dźwięki te odsyłają do kryjącego się za nimi sensu. Słyszenie traktowane jako aktywność zmysłowo-intelektualna to sposób poznawczego aktywizowania się podmiotu, najczęściej mający prowadzić do uzyskania określonej wiedzy – przedmiotowej i zobiektywizowanej – a w każdym razie tego rodzaju wiedza stanowi naturalny efekt doświadczenia, które jest udziałem słuchającego. Jeśli słuchanie przebiega na poziomie interpersonalnym – gdy słuchany jest kimś więcej niż tylko „emitorem” sygnałów dźwiękowych, a słuchający kimś więcej niż ich „rozumnym rejestratorem” – staje się ono wzajemną afirmacją osobowego statusu podmiotów uczestniczących w roz-

mowie. W tym przypadku głównym powodem wsłuchiwania się i słyszenia jest nie ciekawość, dążenie do korzyści, jaką przynieść może poznanie, lecz impuls płynący od rozmówcy. Słuchamy go przede wszystkim ze względu na jego osobę, nie zaś z uwagi na wartość, którą potencjalnie niosą wypowiedziane przez niego słowa. Nie treść mowy, tego, co „wypowiedziane”, jest zatem racją słuchania, lecz osoba mówiącego oraz „mówienie” – by skorzystać tu ze znanej dystynkcji Emmanuela Lévinasa⁵. W tym przypadku impuls kierowany jest ku słuchaczowi w tym celu, by zareagował nie zaledwie poznawczo, lecz egzystencjalnie, „całym sobą”, by otworzył się na tego, kto się ku niemu zwraca – przy czym powodu tej jego inicjatywy nie stanowi przekazanie jakiejś wiedzy, podzielenie się informacjami lub włączenie do dyskusji nad czymś; powód ten to sama osoba zagadniętego. Oczywiście pojęcie „osoba” rozumiane jest tutaj w znaczeniu wykrystalizowanym i utrwalonym za sprawą refleksji teologicznej i filozoficznej inspirowanej optyką chrześcijańską, a zatem w sensie różnym od greckiego pojęcia „prosopon”, którego treść, odsyłając do archetypów dramatycznych, sprowadzała się do pełnienia funkcji maski bądź roli kulturowej.

Lévinas, inspirujący się myślą dialogiczną, choć zarazem krytyczny względem niektórych jej założeń, stawia retoryczne pytanie: „Dlaczego mówimy? Czy dlatego, że istota myśląca ma c o ś do powiedzenia? Ale dlaczego miałyby to p o w i e d z i e ć? Dlaczego nie w y s t a r c z y ł o b y pomyśleć to, co myśli?”⁶. W dialogu aktywność mówienia ustępuje przed biernością słuchania⁷. Jan Doktor, tłumacz i popularyzator myśli Martina Bubera na gruncie polskim, w szkicu wprowadzającym do przełożonego przez siebie tekstu tego autora trafnie eksplikuje idiom dialogiki, będącej nie tylko filozofią, ale także postawą egzystencjalną: „Życie dialogiczne to ciągle wsłuchiwanie się i odpowiadanie”⁸. Przy czym „nie odczucia czy zewnętrzna forma są tu najważniejsze, ale realna partycypacja partnerów”⁹.

LEKCJA RAHNERA

W tradycji filozoficznej zakorzenionej w starożytności, a ugruntowanej w czasach nowożytnych sukces poczynąń filozofii mierzony był prawdziwością oferowanego przez nią poznania, prawdziwość ta była z kolei zależna od

⁵ Por. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 66-68.

⁶ T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 233.

⁷ Por. tamże, s. 231.

⁸ J. D o k t ó r, *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl” 1980, nr 6, s. 63.

⁹ Tamże.

wolności podmiotu. Wolność ową definiowano zarówno pozytywnie – jako zdolność do osiągnięcia wiedzy prawdziwej, a więc adekwatnej do swego przedmiotu, jak i negatywnie – jako zdolność do ustrzeżenia się błędów poznawczych, deformujących wiedzę lub prowadzących do fałszu. Karl Rahner wypowiada się natomiast o ludzkim podmiocie – będącym nie tylko podmiotem poznania, ale realnym podmiotem egzystującym – odwołując się do jego zdolności do słuchania: „Człowiek jest słuchaczem mowy lub milczenia Boga w takim stopniu, w jakim otwiera się on na orędzie mowy bądź milczenia Boga objawienia”¹⁰. Człowiek jest wolnym podmiotem nie tylko i nie tyle za sprawą swej zdolności do widzenia i rozumienia, ale też dzięki zdolności do słuchania, dzięki temu, że jest otwartym na Boga słuchaczem Jego Słowa – że jest *capax Dei*. W przypadku ludzkiego stosunku do Boga rozumność, która niewątpliwie umożliwia widzenie, nie powinna przejmować kompetencji słuchania – słuchania Tego, który, zwracając się do człowieka, objawia przede wszystkim swoją obecność i mówi o sobie: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (hebr. *ehjeh ašer ehjeh* – Wj 3,14). Podkreślenie znaczenia zdolności do słuchania, określającej stosunek człowieka do Boga, nie oznacza dyskredytacji ludzkiej rozumności, lecz sytuuje ową rozumność we właściwym dla niej miejscu. Píše Rahner: „Jeśli rozum nie jest pojmovany od samego początku jako zdolność do przyjęcia niepojętości, do przyjęcia niemożliwej do ogarnięcia tajemnicy, oraz jako możność postrzegania tego, co niewyraźne, to wtedy wszelkie pojawiające się w drugiej kolejności mówienie o niepojętości Boga przychodzi za późno i natrafia na uszy, które są głuche na słowa”¹¹. Autor podkreśla tu konieczność dostrzeżenia opacznej postawy – i przeciwstawienia się jej – wcale nieodosobnionej we współczesnym chrześcijaństwie, reprezentowanej przez tych, dla których Bóg „jest Bogiem, którego chce się «opisywać», «ogłądać», «poznać», «doświadczyć», a nie «słyszeć»”¹².

Ponieważ słuchanie zakłada relację między słuchającym a słuchanym, Rahner, poszukując warunków umożliwiających taką relację, uwzględnia obu jej uczestników. A skoro relacja przebiega między Bogiem i człowiekiem, to również szczególnie jej wyznacznik – transcendencja – rozpoznawany jest u obu zaangażowanych w relację osób. Teolog wyjaśnia, „Możność słuchania boskiego objawienia konstytuowana jest przez dwa momenty: poprzez duchową transcendentalność człowieka (jego «podmiotowość») i poprzez tejsze ł a s k a w e «wywyższenie», względem «rozjaśnienie» (tak zwany

¹⁰ K. R a h n e r, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 94n.

¹¹ T e n ż e, *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel SJ, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 177.

¹² M. S z u l a k i e w i c z, *Religia i czas*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2008, s. 164.

«egzystencjał nadprzyrodzony»)” [podkr. – W.G.]¹³. Transcendencja pojawia się po stronie Boga, ale też człowieka – uobecnia się w strukturze ludzkiej egzystencji oraz w pochodzącym od Boga geście udzielenia łaski. Rozpoznawany u człowieka „nadprzyrodzony egzystencjał” różni się od egzystencjałów organizujących Heideggerowską analitykę Dasein i od pojawiającego się w jej obszarze zewu sumienia¹⁴, gdyż nie wyczerpuje się w jednostronnie podjętej przez ludzki podmiot (lub Dasein) decyzji o „byciu właściwym”¹⁵, lecz zakłada źródło par excellence transcendentne i osobowe; wszak „łaska”, o której tu mowa, nie jest i nie może być funkcją wolnej i jednostronnej decyzji człowieka. Z jednej strony człowiek posiada aprioryczną zdolność usłyszenia skierowanej ku niemu Boskiej mowy, z drugiej strony ów kerygmat pojawia się w horyzoncie skończoności, jako historyczne i empiryczne doświadczenie słyszającego. Słuchacz Słowa otwiera się na dar niebędący korelatem jego ludzkiej skończoności, niebędący pochodną „miejsca-ethosu”, które człowiek, jako „byt przytomny” (niem. Dasein) zamieszkuje, zagospodarowuje i w którym działa poprzez wielorakie „troszczenie się” o sens – jak w koncepcji Heideggera¹⁶. Rahner postrzega kontekst ludzkiego egzystowania inaczej niż jego mistrz i mentor, co szczególnie uwyrażnia się w proponowanej przez teologa koncepcji antropologiczno-transcendentalnej. Słuchacz Słowa jest beneficjentem daru, którego wartość każdorazowo dopełnia i potwierdza osoba transcendentnego, a zarazem osobowego Darczyńcy. Dlatego na podstawie własnego, choćby najbardziej autentycznego odniesienia się do sensu posłyszanych słów, człowiek nie jest zdolny – zdaniem Rahnera – „sam z siebie antycypować absolutnej całości prawdy ani nie może jej osiągnąć”¹⁷.

LEKCJA DIALOGIKÓW

Specyfika słyszenia, jego odmienność od widzenia staje się wyrazista, gdy przy jej objaśnianiu skorzystamy z „fundamentalnych słów” (niem. Grundworte) zastosowanych przez Bubera w celu ukazania różnicy między dwiema postawami, które człowiek przyjmuje w trakcie swojego życia. Nie tylko polaryzują one nasze ludzkie funkcjonowanie, ale także leżą u jego podstaw, genetycznie przesądzających o wyjątkowości bytu ludzkiego. Wyrażające te

¹³ R a h n e r, *Słuchacz Słowa*, s. 24; zob. t e n ż e, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 1 (1954-1960), Benziger Verlag, Einsiedeln 1954, s. 323-345.

¹⁴ Por. H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 386-393.

¹⁵ Tamże, s. 365-375.

¹⁶ Tamże, s. 270-283.

¹⁷ R a h n e r, *Słuchacz Słowa*, s. 36.

postawy słowa to: „Ja–Ty” i „Ja–Ono”¹⁸. Oba są „fundamentalne”, gdyż bycie człowiekiem pociąga za sobą odwoływanie się do nich obu i odwoływania się do obu wymaga. Niepodobna zrezygnować z pierwszego, gdyż wówczas także drugie byłoby niedostępne, nieosiągalne dla człowieka. Nie sposób też poprzestać na pierwszym, ignorując drugie, gdyż wówczas egzystencja człowieka – zawsze przecież przebiegająca w realiach kulturowych, cywilizacyjnych i przyrodniczych – byłaby skazana na empiryczną autodestrukcję i anihilację. Chociaż oba słowa – i obie postawy, w których człowiek otwiera się na rzeczywistość – są niemożliwe do pominięcia, to jednak kolejność, w jakiej Buber je wymienia i omawia, nie jest przypadkowa.

Słowo Ja–Ty symbolizuje postawę, w której człowiek reaguje na impuls pochodzący od osoby: najpierw słyszy skierowane do siebie zagadnięcie Ty – zagadnięcie niosące z sobą wolną, świadomą i bezinteresowną intencję orzeczenia personalnej niepowtarzalności. Niepowtarzalność ta, niezastępowalność nie zostaje przez Ja odkryta, lecz stanowi treść świadectwa, które Ty składa wobec Ja, uwiarygodniając tym samym osobową podmiotowość Ja. Dopiero dzięki temu świadectwu Ja, będące jego beneficjentem, może odkryć w sobie bezprecedensowy status swojego istnienia: to, że jest nie tylko bytem pośród bytów – jednym z desygnatów podpadających pod ogólne pojęcie „człowiek” – ale że posiada imię. W przeciwieństwie do nazwy ogólnej, imię nie nadaje się na orzecznik i może być jedynie podmiotem, o którym się orzeka wielorako, jednak nigdy w sposób wyczerpujący. Przyjmując postawę Ja–Ty, człowiek wchodzi w relację dialogiczną i dlatego ma udział w świecie – angażuje się w wymiarze całego spektrum swojego istnienia.

Słowo Ja–To symbolizuje postawę, w której człowiek aktywnie odnosi się do rzeczywistości, w sposób teoretyczny lub praktyczny. Przyjmując postawę Ja–To, człowiek doświadcza świata, ale tylko w jakimś jego aspekcie – i również sam angażuje się zaledwie częściowo: jako wynalazca, odkrywca, badacz, konstruktor, jako twórca i współtwórca włączający się w wielorakie procesy zachodzące w obszarze artefaktów, których jest autorem i które współtworzą cywilizacyjno-kulturowe zaplecze jego funkcjonowania. Odnoszenie się człowieka do świata przybiera wówczas postać poznawania go oraz przekształcania wedle własnych wyobrażeń, potrzeb i preferencji.

Można więc powiedzieć, że słowo Ja–To¹⁹ symbolizuje postawę widzenia, natomiast słowo Ja–Ty – postawę słyszenia. Bez widzenia niemożliwe

¹⁸ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 39.

¹⁹ Ponieważ niemieckie „Es” jest dwuznaczne, może zostać oddane jako „To” lub jako „Ono” – polski tłumacz staje przed dylematem. W przypadku przekładu przez „Ono” zrozumiała staje się uwaga Bubera, że słowo to może być zastąpione słowem „On” lub „Ona” („Für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann” – M. B u b e r, *Ich und Du*, w: tenże, *Das dialogische Prinzip*,

byłoby rozeznawanie się człowieka w świecie: poznawanie, tworzenie, bycie kimś, kto użytkując świat i gospodarując nim, jawi się sobie „jako wytwórca i jako wytwór swojej kultury”²⁰. Role te można spełniać w obrębie samej tylko postawy Ja–To, bez odwoływania się do postawy Ja–Ty. Nawet ten, kto systematycznie próbuje zrezygnować z tej ostatniej i dystansuje się od niej – zapominając, że właśnie przez nią został uczłowieczony – nie wyzbywa się swojego człowieczeństwa, gdyż nadal zdolny jest przyjąć taką postawę – jednak dla Bubera tak okrojone życie ludzkie byłoby „pożałowania godne”²¹. Tym bardziej, że w myśl koncepcji dialogicznej u początków każdego człowieka znajduje się nie widzenie, którego przedmiotem jest To, lecz słyszenie Ty – przy założeniu, że bycie człowiekiem nie wyczerpuje się w byciu istotą biologiczno-kulturową, choć z konieczności przebiega w spektrum biologii i kultury. Widzenie, które dokonuje się w obrębie postawy Ja–To, choćby było bardzo zaawansowane cywilizacyjnie, technicznie i kulturowo, musi pozostać w kręgu zrozumiałości, która właściwa jest mowie To, i perspektywie, którą To otwiera – a zatem – mowie i perspektywie uprzedmiotawiającej. „Podmiot poznający”, choć poznaje, poznawczo rezonuje, reaguje, a nawet zdolny jest do problematyzowania własnej sytuacji, do wzniesienia się na transcendentálny metapoziom refleksji – pozostaje przedmiotem określającym siebie w kontekście przedmiotów, zarówno takich, jak on, jak i całkowicie od niego różnych. Dopiero słyszenie – do którego zostaliśmy zaproszeni i którego źródłem nie jest immanencja przedmiotowego uniwersum, lecz transcendencja, legitymizująca w sposób ostateczny, stabilny i wiarygodny wszelką podmiotowość, wszelką personalność i wszelką aksjologię, zwłaszcza rozpoznawaną w sferze etyki – zdolne jest otworzyć nas na pełnię przysługującego nam osobowego sensu.

Warto przypomnieć, że – według Bubera – człowiek zawsze jest przynajmniej jednym z podmiotów wymienionych postaw oraz że każda z nich może występować w przestrzeni nie tylko międzyludzkiej. Mogą one być również przyjmowane względem obiektów przyrodniczych, należących do sfery „przedproża” (niem. *Vorschwelle*), a także względem należących do sfery

Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 7). W tym przypadku tracimy jednak „uprzedmiotawiający” wydźwięk słowa – wyeksponowany w tłumaczeniu „Es” przez „To”. Przekład ten jest zdecydowanie lepszy, ponieważ zaimiek osobowy (Ja) wchodzi w relację z nieosobowym zaimkiem wskazującym (To), nie zaś z innym zaimkiem osobowym (Ono), a przecież taki właśnie kontrast Buber chce podkreślić. Jednakże w cytowanej wyżej frazie słowo „To” nie koreluje ze słowami „On” i „Ona” jako ich zamiennik. Ze względu na ten dylemat Jan Doktor zdecydował się w roku 1991 na pierwsze rozwiązanie („To”), a w roku 1992 na drugie („Ono”). Por. t e n ż e, *Ja i Ty*, s. 39n.; zob. też: M. J e d r a s z e w s k i, „Es” jako „Ono” czy jako „To”?, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 160-165.

²⁰ M. L a n d m a n n, *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1979, s. 62.

²¹ M. B u b e r, *Ja i Ty*, s. 46; por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 18.

„nadproża” (niem. Überschwelle), „istności duchowych” (niem. geistigen Wesenheiten). Za każdym razem jednak nie uprzedmiotawiające widzenie, lecz słyszenie – zakładające czyjaś uprzedniość i czyjaś bezinteresowną, wolną inicjatywę obdarowywania nas czymś, czego sami nie zdołalibyśmy osiągnąć – jest warunkiem uczestnictwa człowieka w relacji. Owo słyszenie nie sprowadza się do aktywności percepcji rozumianej fizjologicznie. Podobnie jak nie każda „słyszalna” rozmowa jest dialogiem, również brak wrażeń fonetycznych nie jest przeszkodą w wejściu w dialog, w usłyszeniu skierowanego ku nam zaproszenia do uczestnictwa w nim. Właśnie dlatego postawa dialogiczna Ja–Ty może zostać przyjęta wobec partnera należącego do świata przyrody lub do świata duchowego. Fakt, że w obu tych sferach dialog nie osiągnie spektakularnej formy, nie będzie „słyszalny”, tym bardziej podkreśla jego doniosłość. W pierwszej bowiem sferze ujawnia się jego pozaprzyrodnicza i pozakulturowa ranga; w drugiej – jego pozaprzyrodnicze, pozakulturowe, niewidzialne źródło. Wprawdzie w przypadku tej ostatniej dialog nie przybiera postaci wokalne, ale jego nieredukowalność uzyskuje ostateczną i absolutną afirmację. „Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty”²².

Podjęcie inicjatywy zaproszenia do dialogu – będącego czymś innym niż zwykła rozmowa, owocującego międzyosobowym spotkaniem – motywowane jest bezpośrednim pragnieniem. Nie należy ono do sfery potrzeb, gdyż nie można go – jak dzieje się w przypadku potrzeb – rozpoznawać i rozpatrywać w kontekście zależności przyczynowo-skutkowych. Ludzkie życie jest nie tylko zobiektywizowanym faktem, obiektywnością niezależną od ludzkiej woli i poddającą się opisowi – niesie ono w sobie również wezwanie i zadanie. Według Abrahama J. Heschela, nawiązującego do myśli dialogicznej, życie człowieka przebiega w horyzoncie „żądania, wymogu i oczekiwania”²³, a te nie pojawiają się jako efekt namysłu, lecz konstytuują wrażliwość etyczną, będącą rdzeniem podmiotowości osoby ludzkiej. Podmiotowość taka, pozwalającą człowiekowi nie tylko reprezentować „byt ludzki” (ang. human being), ale też realizować „bycie ludzkim” (ang. being human)²⁴, nieustannie podlega próbom weryfikacji: odpowiadając na wezwanie, człowiek daje świadectwo swego bycia podmiotem moralnym, czyli odpowiedzialnym. Status ten nie jest mu dany, lecz zadany. Człowiek staje się odpowiedzialny, właśnie gdy odpowiada – na wezwanie etyczne płynące od innego, który jest w potrzebie

²² T e n z e, *Ja i Ty*, s. 41.

²³ A. J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego–Pracownia Oświatowo Wydawnicza Punctum, Łódź–Warszawa 2014, s. 179.

²⁴ Por. tamże, s. 63–69.

i który równocześnie okazuje się naszym „mistrzem”, gdyż uczy nas wrażliwości etycznej. Usłyszane słowo – które pochodzi od Ty i którego owocem jest świadomość Ja – nie wypływa z realizacji jakiejś potrzeby, lecz stanowi wyraz pragnienia. Odpowiadanie na takie słowo, a w ślad za nim również odpowiedzialność, to nie następstwo widzenia ani też zwykły rezonans, ani konieczny skutek jakiejś przyczyny. Wymaga ono podjęcia świadomej i wolnej decyzji, opowiedzenia się za usłyszeniem czegoś, co transcenduje wszelkie dźwięki i wszelką fonetyczność.

DIALOG – ROZMOWA UMIEJĄCYCH SŁUCHAĆ

Nie każda rozmowa jest dialogiem w rozumieniu, jaki nadała temu pojęciu filozofia współczesna, a zarazem dialog nie zawsze przybiera formę wokalną, właściwą dla rozmowy. W dialogu nie jest ważna forma ani nawet treść – najważniejsi są jego uczestnicy. Jako partnerzy współkonstruujący relację dialogiczną właśnie za sprawą dialogu stają się oni dla siebie w pełni realni. Partnerstwo dialogiczne nie dopuszcza możliwości uchybienia autonomii któregoś z partnerów. Dialog wyklucza też dominację Ja, przybierającą formę monologicznej autoprezentacji. W dialogu partnerzy nie tyle wypowiadają słowa, nie tyle formułują myśli lub konfrontują je ze sobą, ile wyrażają siebie. Czynią to w sposób pełny i autentyczny, wolny od pozoru i od sztucznej aranżacji, które są typowe w sytuacjach uczestniczenia w grach kulturowych²⁵. W dialogu nie ma miejsca na aranżowanie jego przebiegu, na kontrolowanie jego treści czy dynamiki, przebieg dialogu bowiem „należy do ducha i niejeden odkrywa to, co miał do powiedzenia, nie wcześniej niż usłyszysz wezwanie ducha”²⁶.

W dialogu podejmowanym z innym człowiekiem, ale także w dialogu z Bogiem, człowiek nie rezygnuje z własnej autonomii, nie porzuca swojej osobowej i jednostkowej tożsamości. Przeciwnie, pozostając Ja, trwa jako słuchający i odpowiadający Boskiemu lub ludzkiemu Ty. Niezależnie od koncepcji Bubera, również inni dialogicy zgodnie zwracali uwagę, że osiągnięcie świadomości „bycia Ja” wymaga uprzedniego „bycia zagadniętym przez Ty” – doświadczenia skłaniającego do tego, by odpowiedzieć²⁷. Droga do ludzkiego Ja zawsze prowadzi przez Ty – dialogiczne, etyczne, będące też ostatecznym

²⁵ Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993, s. 91-93.

²⁶ T e n ż e, *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty*, s. 153; por. t e n ż e, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 296.

²⁷ Por. F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 87n.; F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 293n.

źródłem i uzasadnieniem racjonalności – ponieważ, jak utrzymuje Lévinas, „nauczanie mnie przez Innego tworzy rozum”²⁸.

Usłyszane może zostać tylko takie słowo, które wybrzmiewa w rzeczywistym dialogu – w y d a r z a j ą c y m s i ę między partnerami, między Ja i Ty, i stanowi ono d a r Ty dla Ja. Słowo zapisane nie posiada już takiej mocy, gdyż jest ono – co dostrzegł już Sokrates – słowem anonimowym, bezimiennym, wieloznacznym, użytym nie tyle z troski o drugiego i dobra, które w sposób zamierzony adresujemy do konkretnego odbiorcy, ile z potrzeby wykazania się pewnymi umiejętnościami charakteryzującymi bycie właściwe człowiekowi²⁹.

Drogą do dialogu jest to, co usłyszałem od drugiego – jego słowo (niem. Wort), domagające się mojej odpowiedzi (niem. Antwort). Miał zatem rację Lévinas, wysoko oceniając semantyczną instruktywność starotestamentowego oświadczenia, które w przekładzie Bubera uzyskało postać: „Uczyńmy, aby posłuchać” (Est 9,27)³⁰. W owym zwrocie słowo „posłuchać” zawiera zarazem sens „usłyszeć”, ale też „zrozumieć”. Powodem biblijnego pytania „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9), inicjującego dialog między Bogiem a człowiekiem, nie była potrzeba zdobycia informacji, lecz pragnienie obudzenia refleksji etycznej nad popełnionym czynem. Odpowiedzi na takie pytanie – będące apelem skierowanym wprost do ludzkiego sumienia – można udzielić tylko całym sobą.

Słowo dialogiczne objawia człowiekowi swą tajemnicę, ale jej nie unieważnia, gdyż otwiera na transcendencję, będącą najważniejszym argumentem za nieredukowalnością statusu osoby – osoby słyszającej je i odpowiadającej na nie, ale również tej, w której słowo ma swoje źródło. Będąc słowem wypowiedzianym i słyszonym, zakłada ono obecność tych, którzy się dzięki niemu spotykają – pełne istotowe zaangażowanie obu partnerów relacji: tego, kto mówi, oraz tego, kto słyszy i odpowiada. Słowo dialogiczne łączy, a zarazem zobowiązuje³¹. Słowo to stanowi medium zawierzenia drugiemu, powierzenia się mu, a tym samym uznania w nim tego, kto odpowiadając, podejmie i wypełni

²⁸ E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 303.

²⁹ Por. P l a t o n, *Fajdros*, 247 B-278 E, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 53-97; por. też: T. A. S z l e z á k, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997, rozdz. 9, „Czy dialog platoński mówi więcej niż jednym głosem? Współczesna teoria dialogu” (s. 42-46), rozdz. 12, „Krytyka przekazu pisemnego w *Fajdrosie*” (s. 52-60), rozdz. 25, „Jak i dlaczego pojmujemy się błędnie formę dialogową?” (s. 117-120).

³⁰ E. L é v i n a s, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1986, s. 55.

³¹ Buber mówi o ludzkim Ja, korzystając z dwuznaczności słowa (niem. Verbundenen), które sygnalizuje bycie „połączonym”, ale też bycie „włączonym”, a także „zobowiązanym”. Por. B u b e r, *Ja i Ty*, s. 81; por. t e n z e, *Ich und Du*, s. 69.

zobowiązanie do odpowiedzialności. Dlatego dzięki takiemu słowu – wypowiedzianemu, posłyszanemu i dopełnionemu słowami odpowiedzi – człowiek może stać się Ja, czyli osobą obecną względem innej osoby i względem swojej własnej istoty. I jeśli przyjmiemy, że bycie człowiekiem jest zarazem zaproszeniem i powołaniem do świadomego i odpowiedzialnego bycia osobą, to okaże się ono byciem tego, kto słucha. Słuchanie nie ogranicza się do percypowania zjawisk dźwiękowych z intencją odnalezienia w nich sensu. Słuchanie jest przede wszystkim wsłuchującym się otwarciem na drugiego człowieka. Jest ono też otwieraniem się na Boga, który stanowi absolutną i wiarygodną gwarancję tego, że ludzkiego, podmiotowego Ty nie da się bez reszty sprowadzić do pozaludzkiego, przedmiotowego To.

*

Odwieczne aspiracje filozofii, by uczynić „widzialnym” to, co skryte, nieoczywiste, niedostatecznie wyartykułowane, nie powinny uchodzić za jedyną jej powinność. Skoro bowiem w polu jej zainteresowań pojawiają się człowiek i Bóg, niepodobna, by filozofia przeszła obojętnie obok takich określeń, jak: osoba, bliźni, uczestnik dialogu, partner interpersonalnej relacji. Określenia te wydają się organizować dyskurs antropologiczno-teologiczny, warunkować właściwe odczytywanie i użytkowanie kluczowych dlań sensów, świadczyć o jego pozaprzecznym i ponadprzedmiotowym doniosłości. Ważniejsze jednak jest dostrzeganie ich bezprecedensowej relewancji – „imiennej”, a nie zaledwie „pojęciowej” – niż precyzyjne i jednoznaczne uchwycenie ich definicyjnego sensu. Ważniejsze okazuje się zatem ich „usłyszenie” – urzeczywistniające się w realiach interpersonalnego spotkania, międzyosobowego i wzajemnego bycia obecnym. Istotne jest, by nie zagubić zdolności do otwierania się na sensy źródłowe, które dochodzą do głosu w ramach międzyosobowego spotkania – człowieka z Bogiem i z Innym, rozpoznawanym jako bliźni. Niełatwo poddają się one teoretycznemu wyeksplikowaniu, co jednak, paradoksalnie, sprawia, że stają się świadectwem specyfiki bycia człowiekiem. Być człowiekiem to być nie tylko istotą rozumną, ale też, przede wszystkim, istotą „zagadniętą” i odpowiadającą, a tym samym – odpowiedzialną. Ten obszar refleksji – co starałem się wykazać na przykładzie wybranych koncepcji współczesnej myśli antropologicznej – jakkolwiek dostępny za sprawą otwarcia się raczej na „słyszenie” niż na „widzenie”, nie powinien być zaniedbywany przez filozofię. Dostrzeżenie wyjątkowości tego obszaru powinno zostać uznane za jej niepoślednie zadanie. W przeciwnym razie ranga filozofii nieuchronnie ulegnie obniżeniu, a ona sama skazana będzie na marginalizację.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAPHY

- Baran, Bogdan, ed. *Filozofia dialogu*. Translated by Jan Doktor. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.
- Buber, Martin. "Das Problem des Menschen." In Buber, *Werke*, Vol.1, *Zur Philosophie*. München-Heidelberg: Kösel Verlag & Lambert Schneider, 1962.
- . "Ich und Du." In Buber, *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.
- . *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- . *Problem człowieka*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Fundacja Aletheia and Wydawnictwo Spacja, 1993.
- Doktor, Jan. "Filozofia dialogu Martina Bubera." *Życie i Myśl*, no. 6 (1980):63–73.
- Ebner, Ferdinand. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Translated by Krzysztof Skorulski. Warszawa: IFiS PAN, 2006.
- Gadamer, Hans Georg. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter esse, 1993.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1994.
- Heschel, Araham Joshua. *Kim jest człowiek?* Translated by Katarzyna Wojtkowska. Łódź and Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego and Pracownia Oświatowo Wydawnicza Punctum, 2014.
- Jędraszewski, Marek. "'Es' jako 'Ono' czy jako 'To'?" *Logos i Ethos*, no. 2 (1992): 160–5.
- Landmann, Michael. *Fundamental-Anthropologie*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998.
- . *Cztery lektury talmudyczne*. Translated by Ewa Burska. Kraków: Oficyna Literacka, 1986.
- . *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- . *O Bogu, który nawiedza myśl*. Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 1994.
- Rahner, Karl. *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*. In Karl Rahner, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Translated by Grzegorz Bubel, SJ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- . *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*. Translated by Robert Samek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- . *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*. In Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*. Vol.1 (1954-1960). Einsiedeln: Benziger Verlag, 1954.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda Zbawienia*. Translated by Tadeusz Gadacz. Kraków: Znak, 1998.

Szlezák, Thomas Alexander. *Czytanie Platona*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1997.

Szulakiewicz, Marek. *Religia i czas*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2008.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold GLINKOWSKI – Słuchanie jako nasłuchiwanie Boga i bliźniego. Głosa antropologicznofilozoficzna

DOI 10.12887/32-2019-1-125-06

Od czasów Platona filozofia umacniała swój status i swoje instrumentarium poprzez odwoływanie się do tego, co widzialne, nie zaś do tego, co słyszalne. Platońskie idee były widzialne, choć oczywiście nie dla zmysłów, ale dla intelektu – i dlatego ich prawdziwość mogła zostać zagwarantowana na gruncie wiedzy rzetelnej (grec. *episteme*), a nie zaledwie jako mniemanie (grec. *doxa*). W ten sposób doszło jednak do zawłaszczenia przestrzeni filozoficznej, a najwyższą instancją i arbitrem prawdziwości stawał się podmiot (Ja), który rościł sobie prawo nie tylko do wypowiadania się o przedmiocie (To), ale też do weryfikowania wszelkiej wiedzy przedmiotowej. W ten sposób również inny podmiot musiał stać się przedmiotem – jednym z wielu, choć niewątpliwie specyficznym. Podmiot taki nie był już zdolny dostrzec w polu problematyki filozoficznej czegokolwiek, co nie byłoby ani podmiotem – rzeczą myślącą (łac. *res cogitans*), ani przedmiotem (łac. *res extensa*). Z pola jego widzenia musiało zniknąć wszystko, czego nie dało się zakwalifikować do jednej z tych dwóch kategorii, które bez reszty zawłaszczyły rzeczywistość filozoficzną. Tymczasem filozoficzne myślenie o człowieku wymaga uwzględnienia takich kategorii, jak na przykład „osoba ludzka” lub „bliźni”. Nie można ich „zobaczyć”, nawet odwołując się do intelektualnych abstrakcji, a jednak bez ich uwzględnienia dyskurs o człowieku staje się mało wiarygodny. Warunkiem przewyciężenia tej niedogodności jest otwarcie się na Ty – nie zobaczenie go, lecz usłyszenie wezwania, które Ty kieruje ku naszemu Ja.

Słowa kluczowe: słuchanie/słuchający, relacja dialogiczna, osoba, wolność i odpowiedzialność

Kontakt: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź

E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

Tel. 42 6356129; 508084712

<http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/>

Witold GLINKOWSKI – Listening as Hearing God and Thy Neighbour: An Anthropological and Philosophical Gloss

DOI 10.12887/32-2019-1-125-06

Since Plato, philosophy has been strengthening both its status and instrumentarium by reference to seeing rather than listening. Platonic ideas were seeable—not for the senses, but for the intellect—and thus their authenticity could be guaranteed on the basis of scientific knowledge (*episteme*) and not just as a common belief (*doxa*). This led, however, to the appropriation of the philosophical space, the subject ('I') becoming the superior instance and arbitrator of authenticity that laid the claim to express its opinions on the object ('It') and to verify any objective knowledge. In consequence, another subject would also have to become an object—one of many, even if doubtlessly specific. Such a subject was no longer capable of perceiving—within the realm of philosophical problems—anything which was neither a subject, i.e., mental substance (*res cogitans*), nor an object (*res extensa*). Therefore, anything that could not be classified into either of the two categories appropriating the philosophical reality had to disappear from the subject's field of vision. However, philosophical thinking about man requires considering such categories as 'human person' or 'neighbor.' They cannot be 'seen,' even if we refer to intellectual abstraction, and yet ignoring them deprives the discourse on man of its credibility. The prerequisite to overcoming this inconvenience is to open oneself to 'You'—not by seeing it, but hearing the call that 'You' sends towards 'I.'

Keywords: listening, dialogical relation, person, freedom and responsibility

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

Phone: +48 42 6356129; +48 508084712

<http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/>

Andrzej HEJMEJ

LITERATURA W KULTURZE AKUZMATYCZNEJ

Doświadczenie akuzmatyczne w dobie współistnienia starych i nowych mediów oraz coraz bardziej powszechnych form digitalizacji dźwięku osiąga w społeczeństwie medialnym niespotykaną wcześniej intensywność i, co charakterystyczne, zyskuje wręcz status „naturalności”. W rezultacie sytuacja człowieka w rzeczywistości przemieszczonych dźwięków – technologicznie rozszerzonej audiosfery – jest nieporównywalna z jakąkolwiek inną jego sytuacją znaną z poprzednich faz kultury europejskiej.

SŁUCHANIE W KULTURZE AKUZMATYCZNEJ

Pojawienie się pisma (alfabetu fonetycznego zrywającego „łączność pomiędzy okiem a uchem”¹) i – w konsekwencji – przejście od dominacji dźwięku do dominacji obrazu stanowi w kulturze zachodniej, jak powszechnie wiadomo, przełomowy moment wpływający przez całe stulecia na rozumienie praktyk widzenia słyszenia/słuchania. Równie istotnym przełomem jest wynalezienie druku – kolejnego, obok pisma, narzędzia „dewokalizacji logosu”² – i kształtowanie się umysłu typograficznego, co staje się jednym z czynników przyczyniających się do uprzywilejowania zmysłu wzroku, hegemonii widzenia. Rewizja tego stanu rzeczy stanie się możliwa w zupełnie innej rzeczywistości kulturowej (notabene w erze „szaleństwa widzenia”³ i rozmaitych reżimów skopiecznych), a mianowicie w warunkach kształtowania nowoczesnego ucha w kulturze audiowizualnej, w warunkach wzmożonego zainteresowania zmysłem słuchu oraz procesami i praktykami słyszenia/słuchania). Procesy, których początki sięgają dziewiętnastego stulecia i realiów społeczeństwa industrialnego (słyszenie w przestrzeniach hałasu), osiągają apogeum w dwudziestym wie-

¹ M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, w: tenże, *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, red. E. McLuhan, F. Zingrone, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2001, s. 172. Zob. tenże, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto 1962, s. 27.

² A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, s. 42n. Fragment tej pracy zamieszczony został w antologii *The Sound Studies Reader* (zob. także, *Multiple Voices*, w: *The Sound Studies Reader*, red. J. Sterne, Routledge, London–New York 2012, s. 520-532).

³ Odwołuję się tu do formuły Michela de Certeau pojawiającej się w tytule tekstu *La folie de la vision* (zob. M. de Certeau, *La folie de la vision*, „Esprit” 1982, nr 6, s. 89-99). Zob. przekład: tenże, *Szaleństwo widzenia. Widzialne i niewidzialne*, tłum. B. Brzezicka, w: *Taktyki wizualne. Michel de Certeau i obrazy*, red. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 137-148.

ku wraz z rozwojem technologii i ekspansją mediów. Można zaryzykować tezę, że hierarchię zmysłów w wieku dwudziestym rekonfiguruje przede wszystkim d o ś w i a d c z e n i e a k u z m a t y c z n e; innymi słowy, praktyki słuchania pośredniego, które uzupełniają (a niejednokrotnie zastępują) praktyki słuchania bezpośredniego. Głośnik generujący w dobie nowoczesności „niewidoczny dźwięk”⁴ (radio, magnetofon czy słuchawki), spełniający podobną funkcję jak niegdyś zasłona w przypadku słuchaczy wywodów filozoficznych Pitagorasa, stwarza nowe warunki słuchania – sytuację akuzmatyczną⁵.

O świadomości dokonujących się stopniowo w dwóch ostatnich stuleciach zmian w zakresie percepcji słuchowej świadczą między innymi diagnozy formułowane już na początku dwudziestego wieku przez włoskiego futurystę Luigię Russolo (otwierają one perspektywy badań rozwijanych w kolejnych dziesięcioleciach i niewątpliwie prowadzą w kierunku refleksji nad dźwiękiem, która pozwoli zainicjować nurt określany mianem sound studies). W *L'Arte dei rumori* (1913⁶) słyszenie/słuchanie powiązane zostaje zarówno w teorii, jak i w praktyce twórczej z nowym pejzażem dźwiękowym – narodzinami hałasu w dziewiętnastym wieku czy, jeśli użyć innego języka, „zanieczyszczoną” audiosferą – i dźwiękami nowej sztuki. Russolo, co zrozumiałe ze względu na czas powstania jego koncepcji, koncentruje się przede wszystkim na słuchaniu bezpośrednim i próbach werbalizowania doświadczeń słuchowych. Okoliczności słuchania pośredniego – słuchania „innym uchem”⁷ – analizuje pół wieku później Pierre Schaeffer w jednym z rozdziałów pracy *Traité des objets musicaux* (z roku 1966), zatytułowanym „L'Acousmatique”. Wykorzystując definicję przymiotnika „akuzmatyczny” zamieszczoną w słowniku Larousse’a⁸, teoretyk muzyki odnosi się – między innymi na podstawie obserwacji

⁴ Zob. B. Kane, *Sound Unseen: Acousmatic Sound in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁵ Pierre Schaeffer, objaśniając w takim kontekście istotę „akuzmatyki”, eksponuje odmiennność praktyki Pitagorasa od praktyk współczesnych, a mianowicie rozróżnia „słuchanie bezpośrednie (przez zasłonę) i pośrednie (przez głośnik)” (P. Schaeffer, *Akuzmatyka*, tłum. J. Kutyla, w: *Kultura dźwięku. Teksty o muzyce nowoczesnej*, red. Ch. Cox, D. Warner, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 108). Zob. t e n ż e, *L'Acousmatique*, w: tenże, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines* [1966], Éditions du Seuil, Paris 1977, s. 93.

⁶ Sztuka dźwięków w formie książkowej ukazała się w roku 1916. Zob. L. Russolo, *L'Arte dei rumori*, Edizioni Futuriste di „Poesia”, Milano 1916.

⁷ Schaeffer, *Akuzmatyka*, s. 112; t e n ż e, *L'Acousmatique*, s. 98.

⁸ Definicja ta przywoływana jest przez Schaeffera w następującym kształcie: „Nom donné aux disciples de Pythagore qui, pendant cinq années, écoutaient ses leçons cachés derrière un rideau, sans le voir, et en observant le silence le plus rigoureux”; „Acousmatique, adjectif : se dit d'un bruit que l'on entend sans voir les causes dont il provient” (t e n ż e, *L'Acousmatique*, s. 91). W *Grand Larousse Universel* z roku 1995 hasło ma postać: „Acousmatique n.m. (du grec *Akousmatikos*, habitué à écouter) Philos. Nom donné aux disciples de Pythagore qui, pendant cinq années, écoutaient ses leçons cachés derrière un rideau, sans le voir, et en observant le silence le plus rigoureux. Adj. Mus.

dotyczących radia oraz istniejących w ówczesnej epoce urządzeń umożliwiających reprodukcję dźwięku (jak gramofon czy magnetofon) – do zachowania „współczesnych słuchaczy niewidzialnego głosu” (*auditeurs modernes d’une voix invisible*⁹), do warunków percepcji związanych z nowoczesną sytuacją akuzmatyczną.

Jest rzeczą oczywistą, że zajmowanie się dzisiaj praktykami słuchania wymaga uwzględnienia zwłaszcza dwóch podejść do zjawiska dźwięku, łączących się ze sferą akustyki oraz ze sferą akuzmatyki. W świetle akustyki centralnym zagadnieniem staje się *s a m d Ź w i ę k* (jego parametry i – ewentualnie – możliwości percepcji) czy, jak to ujmuje Schaeffer, „czyste słuchanie”¹⁰ (*la pure écoute*), w świetle akuzmatyki natomiast są nim: *o d b i o r c a*, jego reakcja na przemieszczone zjawiska dźwiękowe, a zatem „słuchanie skutków”¹¹ (*l’écoute des effets*). Komplikacje i zasadnicze różnice między tymi dwoma podejściami do dźwięku określa Francuz nader precyzyjnie: „W wypadku akustyki wychodzimy od sygnału fizycznego i badamy jego przekształcenia w procesie elektroakustycznym [...]. Z kolei sytuacja akuzmatyczna, mówiąc ogólnie, symbolicznie wyklucza wszelkie odniesienie do tego, co widzialne, namacalne i mierzalne”¹². O ile w pierwszym przypadku analizowane są w punkcie wyjścia parametry dźwięku, takie jak wysokość czy natężenie, oraz słyszenie i progi słyszalności, o tyle w drugim – interpretacja odnosi się do samej percepcji dźwięku rozumianego jako „obiekt dźwiękowy”¹³, specyficznych warunków zapośredniczonego słuchania, sytuacji słuchającego¹⁴.

Niezależnie od sposobu podejścia do kwestii słuchania, sprofilowania badań (zorientowania na akustykę, akuzmatykę i inne możliwości) oraz ich zamierzonego celu, nie można dzisiaj pominąć faktu zmian związanych z sytuacją słuchającego – „protezy technologiczne” w rodzaju telefonu, gramofonu, radia, magnetofonu, telewizora, komputera czy przenośnego odtwarzacza audio wpłynęły w dwóch ostatnich stuleciach na niegdysiejsze praktyki słuchania bezpośredniego, słuchania „na żywo” (praktyki te były jedyną formą słuchania

Se dit d’une situation d’écoute où, pour l’auditeur, la source sonore est invisible ; se dit d’une musique élaborée pour cette situation” (*Grand Larousse Universel*, Larousse, Paris 1995).

⁹ Schaeffer, *L’Acousmatique*, s. 91.

¹⁰ Tenże, *Akuzmatyka*, s. 108; tenże, *L’Acousmatique*, s. 93.

¹¹ Tenże, *Akuzmatyka*, s. 108; tenże, *L’Acousmatique*, s. 93.

¹² Tenże, *Akuzmatyka*, s. 108; tenże, *L’Acousmatique*, s. 93.

¹³ Zgodnie z proponowaną wykładnią: „obiekt dźwiękowy całkowicie zawiera się w naszej świadomości postrzeniowej” (tenże, *Akuzmatyka*, s. 110) („l’objet sonore n’en est pas moins entièrement contenu dans notre conscience perceptive” – tenże, *L’Acousmatique*, s. 96). Wyróżnienie – P.S.

¹⁴ Jak zauważa Schaeffer, „samo słuchanie staje się tutaj źródłem badanego zjawiska” (tenże, *Akuzmatyka*, s. 107). „C’est l’écoute elle-même qui devient l’origine du phénomène à étudier” (tenże, *L’Acousmatique*, s. 92).

określającą charakter komunikowania się i determinującą zachowania człowieka przedpiśmiennego w dobie oralności pierwotnej, ale też pozostawały nią w dobie przedfonograficznej). Technologia, która pozwala na przemieszczanie dźwięku z jego naturalnego środowiska (danego pejzażu dźwiękowego), która umożliwia odseparowanie głosu od ciała, prowadzi w istocie do rozdzielenia tego, co w warunkach naturalnych pozostaje nierozłączne (jak niepowtarzalny pejzaż dźwiękowy konkretnego miejsca, jak głos konkretnej osoby); innymi słowy, technologia stwarza nienaturalną przestrzeń rzeczywistości, „r o z s z e r z o n ą” a u d i o s f e r ę, ingerując tym samym w tradycyjne praktyki słyszenia i słuchania bezpośredniego. W nowych realiach kulturowych słuchanie na przykład muzyki odbywa się zatem już nie tylko „na żywo” w konkretnej przestrzeni danej wspólnoty (w kameralnym salonie, w sali koncertowej czy w gmachu opery), lecz także za sprawą technologii w warunkach przemieszczanego dźwięku – w mieszkaniu, samochodzie, środkach komunikacji miejskiej, pociągu czy samolocie; na ulicy, dworcu, lotnisku; w czasie odpoczynku, drogi do szkoły czy pracy, spaceru czy zakupów...¹⁵ Naturalnie w szerszym kontekście należałoby dopowiedzieć, że w grę wchodzi zarówno słuchanie świadome i niewymuszone (także przygodne, związane z przypadkowym zasłyszaniem oraz, w myśl propozycji Petera Szendyego, z „podśluchiowaniem” (franc. *surrécoute*)¹⁶, jak i słuchanie wymuszone przez innych, starannie zaplanowane i kontrolowane, stanowiące wyrafinowaną formę przemocy¹⁷, traktowane jako jeden z podstawowych mechanizmów służących kształtowaniu „społeczeństw kontroli”¹⁸ (najbardziej ewidentnym tego przykładem w dzisiejszym świecie

¹⁵ Szczególnym tego przypadkiem jest praktyka słuchania z wykorzystaniem słuchawek, przebywania w m i k r o p e j z a ż u d Ź w i ę k o w y m, co prowadzi do odizolowania się od otaczającej rzeczywistości zewnętrznej, odcięcia się od słyszenia/słuchania naturalnego. Cechą charakterystyczną tej sytuacji słuchania pośredniego jest to, że eliminuje ono słuchanie bezpośrednie, jednocześnie zyskując w jakiejś mierze jego status (w tym wypadku słuchanie pośrednie staje się bowiem, paradoksalnie, słuchaniem „bezpśrednim”).

¹⁶ Por. P. S z e n d y, *Sur écoute. Esthétique de l'espionnage*, Minuit, Paris 2007, s. 26n. W tym kontekście interesujący okazuje się komentarz Davida Toopa: „Ostatecznie słuchanie jest zawsze formą podśluchiwania” („Listening, after all, is always a form of eavesdropping”) (D. T o o p, *Sinister Resonance: The Mediumship of the Listener*, Continuum, New York 2010, s. XV).

¹⁷ Nie bez powodu tytuł jednego z rozdziałów książki Petera Szendyego o słuchaniu – *Surveiller et entendre* [„Nadzorować i słuchać”] – nawiązuje do formuły tytułowej książki Michela Foucaulta *Nadzorować i karać* (*Surveiller et punir*) (zob. P. S z e n d y, dz. cyt., s. 21-69).

¹⁸ Posługuję się taką formułą zgodnie z propozycją Gilles’a Deleuze’a, który odróżnia fazę „społeczeństw kontroli” od fazy „społeczeństw dyscyplinarnych” (zob. G. D e l e u z e, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, w: tenże, *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, s. 240-247; t e n ż e, *Les sociétés de contrôle*, „L’Autre Journal” 1990, nr 1, s. 111-114; t e n ż e, *Post-scriptum o społeczeństwach kontroli*, w: tenże, *Negocjacje 1972-1990*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 183-188).

zachodnim są audialne strategie marketingowe: muzak, audio branding, voice branding).

Doświadczenie akuzmatyczne w dobie współistnienia starych i nowych mediów oraz coraz bardziej powszechnych form digitalizacji dźwięku osiąga w społeczeństwie medialnym niespotykaną wcześniej intensywność i, co charakterystyczne, zyskuje wręcz status „naturalności”. W rezultacie sytuacja człowieka w rzeczywistości przemieszczonych dźwięków – technologicznie rozszerzonej audiosfery – jest nieporównywalna z jakąkolwiek inną jego sytuacją znaną z poprzednich faz kultury europejskiej. Konsekwencje tego stanu rzeczy znakomicie ujmuje niemiecki muzykolog Peter Wicke, w ocenie którego w cyfrowym uniwersum „jeszcze tylko miejsce słuchania pozostaje realne i autentyczne” (nur noch der Ort des Hörens real und authentisch), dźwięk zaś okazuje się „stanem własnym postrzegania” (purer Eigenzustand der Wahrnehmung)¹⁹. Problem ten, jak już wiadomo, trafnie ocenił kilka dekad wcześniej autor *Traité des objets musicaux*, objaśniając interesujący go sens formuły „akuzmatyczny” i istotę nowego słuchania, gdy wartością nadrzędną staje się „rzeczywistość postrzeżeniowa dźwięku”²⁰. Zbędną rzeczą byłoby dodawać w tym miejscu, że te odnotowywane zmiany w rozumieniu słyszenia/słuchania to skutek długiego i skomplikowanego procesu rozpoczętego w momencie zaistnienia możliwości przekazywania dźwięku na odległość (od czasu wynalezienia telefonu i pierwszej rozmowy telefonicznej Alexandra Grahama Bella z Thomasem Watsonem w roku 1876²¹, od czasu pierwszych prób wykorzystania fal radiowych), a także możliwości jego rejestrowania i rozpowszechniania (przy użyciu takich nośników, jak cylinder woskowy, płyta gramofonowa, taśma magnetyczna, dysk twardy komputera czy urządzenie przenośnego). Zgadza się z oczywistym wnioskiem Schaeffera, że to „technika sama stworzyła warunki dla nowego rodzaju słuchania”²², chciałbym przede wszystkim wskazać istotne tego konsekwencje.

Doświadczenie audialne dzisiejszego człowieka, a ściślej: specyficzny charakter owego doświadczenia w świecie zachodnich społeczeństw, pokazuje

¹⁹ P. Wicke, *Das Sonische in der Musik*, „PopScriptum. Texte zur populären Musik” 2008, nr 10, https://www2.hu-berlin.de/fpm/popscript/themen/pst10/pst10_wicke.pdf. Zob. też: J.G. Papenburg, H. Schulze, *Fünf Begriffe des Klangs. Disziplinierungen und Verdichtungen der Sound Studies*, „Positionen. Texte zur aktuellen Musik” 2011, nr 86 (numer specjalny „Sound Studies”), s. 15; zob. przekład: ciż, *Pięć pojęć dźwięku. Dyscyplinarne przyporządkowania i zagęszczenia Sound Studies*, tłum. M. Pasiecznik, S. Wojciechowski, „Kultura Współczesna” 2012, nr 1, s. 20-30.

²⁰ Schaeffer, *Akuzmatyka*, s. 107; por. tenże, *L'Acousmatique*, s. 91.

²¹ W trakcie tej historycznej rozmowy padły słowa Bella: „Mr. Watson – Come here – I want to see you!” (cyt. za: J. Sterne, *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 2003, s. 1).

²² Schaeffer, *Akuzmatyka*, s. 112; por. tenże, *L'Acousmatique*, s. 98.

niewątpliwie, że funkcjonujemy w kulturze audiowizualnej, która przybiera coraz wyrazistszą formę k u l t u r y a k u z m a t y c z n e j. To właśnie działanie dźwięku – zapośredniczonego, transmitowanego, przemieszczonego etc. za sprawą technologii i ekspansji mediów – jest jednym z głównych czynników formujących (naturalnie, wraz z działaniem wszechobecnego obrazu) społeczeństwo medialne. Szersze spojrzenie na problem dobrze ujawnia radykalną zmianę warunków percepcji słuchowej: o ile prawie do końca dziewiętnastego wieku istniały wyłącznie praktyki słuchania bezpośredniego, co oznacza, że jakakolwiek forma percepcji dźwięku dokonywała się „na żywo”, w ściśle określonym miejscu i czasie, czyli w przestrzeni jego powstawania (niezależnie od tego, czy chodzi o głos, pejzaż dźwiękowy czy sztukę dźwięków), o tyle od początku wieku dwudziestego, w kulturze akuzmatycznej – wraz z nastaniem ery głośników, ery upowszechniania urządzeń rejestrujących i dystrybuujących dźwięk – kształtują się również rozmaite praktyki słuchania pośredniego. Inaczej mówiąc, percepcja dźwięku („obiekty dźwiękowego”) odbywa się, by tak to ująć, nie-na-miejsku, w sytuacji akuzmatycznej, w nienaturalnej przestrzeni. Kultura akuzmatyczna stwarza w pierwszej połowie dwudziestego wieku nowe warunki percepcji słuchowej, przynosi nieznane wcześniej rodzaje doświadczenia audialnego (słyszenie „innym uchem”), poprzedza i zapowiada rewolucję cyfrową, zjawisko „elektronicznej obecności”²³.

LITERATURA: CIAŁO, JĘZYK, GŁOS

W dobie społeczeństwa medialnego – w okresie zwiększonego zainteresowania działaniem obrazu i uprzywilejowania (także w sferze instytucjonalnej) badań nad wizualnością – nietrudno ulec paradoksalnej z gruntu argumentacji i twierdzić, że literatura nowoczesna obchodzi się bez dźwięku (głosu) i audiosfery, że nieistotne okazuje się w jej przypadku słyszenie/słuchanie, że można bez większych konsekwencji zmarginalizować całą sferę audialnego doświadczenia czytelnika. L i t e r a t u r a t o f e n o m e n p i s m a – tak brzmi, jak mogłoby się wydawać, niepodważalna teza, zyskująca uzasadnienie w kontekście długiej tradycji piśmienniczej i rozmaitych sporów o istotę języka (wspierana zresztą autorytetem tak różnych filozofów, jak Jacques Derrida²⁴ czy Paul Ricoeur). Najnowsze literaturoznawstwo przyzwyczaja do takiego właśnie sposobu myślenia o zjawiskach literackich i, jeśli już nawet nanosi

²³ Zob. J. S c o n c e, *Haunted Media: Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Duke University Press, Durham–London 2000.

²⁴ Kwestie związane z językiem i pismem Derrida objaśnia między innymi w jednej z pierwszych swoich książek (zob. J. D e r r i d a, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967; t e n ż e, *O grammatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011).

pewne korekty w zakresie dobrze ugruntowanych twierdzeń oraz obiegowych opinii, prowadzi co najwyżej do konkluzji (wciąż jednak niewystarczających i z pewnością niezadowalających z punktu widzenia antropologii audiowizualności), że literatura to ciało i język (soma i sēma), a zatem pisanie, czytanie, warunkowane kulturowo praktyki cichej lektury.

W kontekście wcześniejszych uwag na temat nowoczesnego doświadczenia audialnego i swoistej rekonfiguracji hierarchii zmysłów w dwudziestym wieku za sprawą rozwoju technologii i ekspansji mediów rodzi się oczywiście szereg wątpliwości i pytanie o prawomocność obowiązujących ustaleń. Chodzi zwłaszcza o przyzwolenie literaturoznawców na rezygnację z prób problematyzowania kwestii słyszenia/słuchania, bezkrytyczne akceptowanie owej „paradoksalnej z gruntu argumentacji” – paradoksalnej i ze względu na olbrzymią tradycję literacką kształtowaną, by tak rzec, z udziałem głosu i ucha (różne nurty literatury ustnej), i ze względu na funkcjonowanie literatury w dzisiejszym społeczeństwie medialnym, którego charakter w istotnym stopniu określa właśnie audiosfera i warunki percepcji związane z nowoczesną sytuacją akuzmatyczną. Elementarnym błędem w tym wypadku okazuje się, jak sądzę, jednostronne – wzrokocentryczne par excellence – podejście do literatury, ograniczanie się do projektu antropologii (audio)wizualności. Myśląc więc o wypracowaniu antropologii audiowizualności, to znaczy o równoważnym traktowaniu w jej obrębie przestrzeni wizualnej i przestrzeni akustycznej, oraz zachowując ostrożność, by nie popadać w kolejne skrajne ujęcie, trzeba z pewnością przystać na przywołane diagnozy (literatura to fenomen pisma; literatura to ciało i język), ale zarazem przyjąć założenie, iż w przypadku literatury chodzi t a k ż e w sposób szczególny o c i a ł o i g ł o s (soma i phōnē; gr. phōnē – dźwięk; gr. phōnēma – głos), a zatem słyszenie/słuchanie, działanie dźwięku. Jak dobrze wiadomo, sprawa doświadczenia audialnego w perspektywie badań nad oralnością jest ewidentna²⁵ i nie budzi kontrowersji w sytuacji rozpatrywania rozmaitych przejawów literatury ustnej (niejednokrotnie zresztą wytrąca literaturoznawców z rutyny i zmusza do przemyślenia na nowo szeroko rozumianej tradycji literackiej, zwłaszcza wówczas, gdy padają uwagi w rodzaju: „Literatura bardzo późno – o i l e w o g ó ł e – oderwała się od swych oralnych korzeni”²⁶). W przypadku literatury nowoczesnej sprawa ta na pierwszy rzut oka wydaje się skrajnie dyskusyjna, ale twierdzę, że to

²⁵ Świadczą o tym prace takich badaczy, jak Milman Parry, Albert B. Lord, John Miles Foley czy Walter J. Ong. Skądinąd ujawnia dobrze ten stan rzeczy wybór tekstów *Literatura ustna* (zob. *Literatura ustna*, red. P. Czapliński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010).

²⁶ Ch. V a n d e n d o r p e, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, tłum. A. Sawisz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 19 (wyróżnienie – A.H.). Zob. t e n ż e, *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, La Découverte, Paris 1999, s. 13.

jedynie nazbyt pospieszne rozpoznanie. Interpretowanie literatury w kontekście głosu (a szerzej: audiosfery) nie jest bezzasadne w aktualnych realiach kulturowych, w rzeczywistości społeczeństwa medialnego. Być może nawet warto by sformułować uwagę w sposób bardziej radykalny – w warunkach tego typu społeczeństwa istnieje szczególna konieczność uwzględnienia zjawisk dźwiękowych i nowych praktyk słyszenia/słuchania. Jeśli już rodzą się w związku z takim ujęciem jakieś zastrzeżenia, to sprowadzają się zapewne przede wszystkim do jednej kwestii, a mianowicie pytania, jak należałoby dzisiaj rozumieć głos (dźwięk) w sytuacji utworów literackich.

Próba objaśniania literatury nowoczesnej w kontekście samego tylko głosu nie jest łatwym zadaniem, ponieważ musi odnosić się naraz do wielu niewspółmiernych zjawisk. Niewątpliwie trzeba wziąć pod uwagę tak różne przypadki, jak – po pierwsze – głosowe wykonanie utworu literackiego „na żywo”, to znaczy realizacje autorskie, przygotowane przez aktorów, utrzymane w konwencji performansu, również wykonania muzyczne tekstów literackich oraz ich interpretację muzyczną²⁷ (doskonałym tego przykładem są wykonywane przez Jerzego Artysza²⁸ czy Andrzeja Bieguna²⁹ utwory z tomu *Podróż zimowa* Stanisława Barańczaka, napisane do pieśni z Schubertowskiego cyklu „Winterreise”); po drugie – rozmaite formy rejestracji dźwiękowych, poczynając od nagrań najstarszych³⁰ (na przykład nagranie z udziałem Szekspirowskiego aktora Edwina Bootha, utrwalone na cylindrach woskowych w Chicago w roku 1890), po najnowsze, przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców (jak dołączone do tomów poezji realizacje głosowe na płytach CD³¹, audiobooki i słuchowiska radiowe, nagrania audio istniejące w rzeczywistości wirtualnej); po trzecie – dźwiękowe transpozycje intermedialne (na przykład *Tryptyk rzymski*

²⁷ Myślę zarówno o tradycyjnych formach umuzyycznienia tekstu, jak i o formach „eksperymentalnych”; rezultatem na przykład niecodziennego rodzaju współpracy są realizacje głosowe utworów z tomu *Tutaj / Here* Wisławy Szymborskiej (zob. W. S z y m b o r s k a, *Tutaj / Here*, Znak, Kraków 2009) i ich interpretacje jazzowe w wykonaniu Tomasza Stańki.

²⁸ Nagrania pieśni Schuberta w wykonaniu Jerzego Artysza znajdują się na płycie *Podróż zimowa* (Studio Classic 02 1999 2, 1999).

²⁹ Występuje on, jako główny wykonawca, w przedstawieniu *Podróż zimowa* (reż. J. Opalski, Opera Krakowska, 2011).

³⁰ Zob. R. J. O’B r i e n, hasło „Literary Recordings”, w: *Encyclopedia of Recorded Sound*, red. F. Hoffman, t. 1, Routledge, New York–London 2005, s. 618.

³¹ Seria tak pomyślanych tomów poetyckich, z autorskimi realizacjami, ukazała się nakładem Wydawnictwa a5 (zob. np. W. S z y m b o r s k a, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2012; J. H a r t w i g, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2014; R. K r y n i c k i, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2014; J. K r o n h o l d, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2014; A. Z a g a j e w s k i, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2014). Wyjątek stanowi tom Stanisława Barańczaka *Wiersze zebrane*, do którego dołączona została płyta CD z utworami czytanyymi przez Marka Kondrata (zob. S. B a r a ń c z a k, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2014).

Jana Pawła II w wersji recytowanej przez Krzysztofa Kolbergera w filmie Mar-ka Luzara³²); po czwarte – głośne czytanie, a mianowicie utwory indywidualnie czytane na głos (w celu na przykład wydobywania niuansów instrumentacji dźwiękowej takich zapisów, jak tworzone w bezpośrednim kontekście muzyki fonety Barańczaka³³); po piąte – ciche czytanie uwzględniające „obecność” głosu (kwestia „fonotekstu”³⁴, „pod-tekstu”³⁵) czy lektura tekstu zorientowana za sprawą pamięci głosu (to konsekwencja czytania, któremu towarzyszy szczególnego rodzaju doświadczenie słuchowe związane z sytuacją akuzmatyczną w realiach społeczeństwa medialnego) itd. Jak nietrudno stwierdzić w świetle pobieżnie tylko nakreślonej, prowizorycznej konstelacji różnorodnych zjawisk, zagadnienia literatury i głosu nie należałoby sprowadzać do praktyki „interpretacji głosowej”³⁶ – serii fakultatywnych realizacji głosowych. Tego zagadnienia, w moim przekonaniu, nie daje się zredukować do kwestii czy to „audiotekstu”³⁷ (zgodnie z ujęciem Charlesa Bernsteina), czy to „literatury audialnej”³⁸ / „literatury do słuchania”³⁹ (w propozycjach Maryli Hopfinger), czy to „głosnej poezji” (formuła Mirona Białoszewskiego, po którą sięga między innymi Aleksandra Kremer⁴⁰), czy to „wierszy przeczytanych”⁴¹ (określenie to funkcjonuje jako tytuł tomu poetyckiego Różewicza) etc. W polu refleksji sytuują się bowiem nie tylko ewidentne realizacje analizowane od dawna przez badaczy zjawisk oralności, jak na przykład słowny performans, teksty dźwiękowe, „głosy z przeszłości” czy pisane wiersze ustne⁴², czyli przypadki,

³² J a n P a w e ł I I, *Tryptyk rzymski*, reż. M. Luzar, muzyka R. Rozmus, Orkiestra Symfoniczna Filharmonii Podlaskiej [DVD], Wydawnictwo i Studio Filmowe Anima Media, 2007.

³³ Zob. S. B a r a ń c z a k, *Pegaz zdębiał. Poezja nonsensu a życie codzienne: Wprowadzenie w prywatną teorię gatunków*, Wydawnictwo Puls, London 1995, s. 118-132.

³⁴ Zob. G. S t e w a r t, *Reading Voices: Literature and the Phontext*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1990.

³⁵ David Toop zakłada, że w przypadku tak zwanych cichych mediów dźwięk może być identyfikowany jako swoisty „pod-tekst” (ang. sub-text) (por. T o o p, dz. cyt., s. XIII).

³⁶ Nie bez znaczenia okazuje się przy tym i rozumienie interpretacji głosowej, wszak dla niektórych badaczy jest ona „z góry przesądzająca o pewnej wtórności wypowiedzi ustnej” (A. K r e m e r, *Głośna poezja. Uważne słuchanie w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 116).

³⁷ Ch. B e r n s t e i n, *Introduction*, w: *Close Listening: Poetry and the Performed Word*, red. Ch. Bernstein, Oxford University Press, New York–Oxford 1998, s. 13.

³⁸ M. H o p f i n g e r, *Literatura audialna*, w: *taż, Literatura i media. Po 1989 roku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 131-163.

³⁹ Zob. *taż*, *Współczesne przemiany literatury a dziennikarstwo. Prasa, radio, telewizja, internet*, w: *Dziennikarstwo a literatura w XX i XXI wieku*, red. K. Wolny-Zmorzyński, W. Furman, J. Snopek, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2011, s. 13-23.

⁴⁰ Zob. K r e m e r, dz. cyt.

⁴¹ T. R ó ż e w i c z, *Wiersze przeczytane*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2014.

⁴² Por. J.M. F o l e y, *How to Read an Oral Poem*, University of Illinois Press, Urbana 2002, s. 39n.

które figurować będą tutaj umownie pod nazwą głos in praesentia, lecz także sam tekst drukowany – głos in absentia, a zatem literatura objaśniana jako ślad głosu, jako skryptoralność⁴³.

Próbując sformułować odpowiedź na wcześniej postawione pytanie, a mianowicie w jaki sposób rozumieć dzisiaj głos (dźwięk) w kontekście zjawisk literackich, zmierzam w kierunku jednoczesnego rozpatrywania dwóch ważnych, jak wolno sądzić, relacji: g ł o s–c i a ł o, to znaczy wybrzmiewającego głosu, który staje się artykulacją ciała i języka (mowy), oraz g ł o s–p i s m o, czyli fenomenu głosu zdeponowanego w zapisie. W pierwszym wypadku decydującą rolę odgrywa materialność głosu i ciała, w drugim – w sytuacji, gdy w grę wchodzi ewokacja czy symulacja głosu (a szerzej: audiosfery) dokonująca się w piśmie i poprzez pismo – ślad(y) owej materialności. Na marginesie warto przypomnieć, iż te dwie relacje zyskują kapitalny komentarz Rolanda Barthes'a, tyle tylko że przy dwóch różnych okazjach: pierwszą ujmuje Francuz w związku ze śpiewem i muzyką wokalną, gdy „j ę z y k n a p o t y k a g ł o s”⁴⁴ (*une langue rencontre une voix*) (interesują go zjawiskowe głosy takich artystów, jak Charles Panzéra⁴⁵ czy Dietrich Fischer-Dieskau⁴⁶), drugą – w związku z „pisanem wokalnem” (franc. *l'écriture vocale*) i „pisanem na głos” (franc. *l'écriture à haute voix*⁴⁷). Dla dalszych rozstrzygnięć najistotniejsze okażą się tutaj konsekwencje wynikające ze sposobu traktowania dwóch wskazanych wyżej relacji (głos–ciało, głos–pismo) w odniesieniu do samej literatury nowoczesnej, konsekwencje związane z koniecznością uwzględnienia zjawisk określanych tu mianem głos in praesentia oraz głos in absentia. W tym momencie wkraczamy w zasadniczą fazę debaty dotyczącej zarówno słyszenia/słuchania i nowoczesnej literatury (głos in praesentia versus głos in absentia), jak i – w rezultacie – nowoczesnego literaturoznawstwa, które musi mierzyć się nie tylko z monomedialnymi zjawiskami literackimi, to znaczy literaturą w stanie li tylko pisma (literaturą „dla oka”), lecz także z tekstem jako zapisem głosu (dźwięku), realizacjami głosowymi i różnomedialnymi transferami.

⁴³ Por. A. H e j m e j, *W kulturze dźwięku. Słuchanie literatury*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 97n.

⁴⁴ R. B a r t h e s, *Ziarno głosu*, tłum. J. Momro, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 231. Zob. t e n ż e, *Le grain de la voix*, w: tenże, *L'Obvie et l'obtus: Essais critiques III*, Seuil, Paris 1982, s. 237. Wyróżnienie – R.B.

⁴⁵ Zob. t e n ż e, *La musique, la voix, la langue*, w: tenże, *L'Obvie et l'obtus: Essais critiques III*, s. 246-252.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Ziarno głosu*, s. 232n.; t e n ż e, *Le grain de la voix*, s. 239n.

⁴⁷ T e n ż e, *Plaisir du texte*, Seuil, Paris 1973, s. 104n.; t e n ż e, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 97n.

GŁOS IN PRAESENTIA I GŁOS IN ABSENTIA

W pierwszym przypadku głos – głos in praesentia – rozumiany jest jako zjawisko dźwiękowe i może być definiowany najprościej jako efekt fonacji. W centrum uwagi pozostają tu, co oczywiste, autorskie realizacje głosowe „na żywo” oraz nagrania głośniejszej lektury, a zatem naturalny żywioł języka i nierządno nieposkromiona pokusa czy wewnętrzna potrzeba utrwalenia głosu, traktowania przekazu audialnego jako szczególnego rodzaju śladu istnienia. Decyzje związane z rejestracją głosu i rejestracjami głosowymi literatury podyktowane są oczywiście rozmaitymi czynnikami (jak przygodne wydarzenie, główne narzędzie pracy twórczej, sposób kształtowania wizerunku medialnego itp.). Nie trzeba objaśniać, jak odmiennymi intencjami kierują się różni twórcy: James Joyce, Guillaume Apollinaire, William S. Burroughs, Ezra Pound, Paul Celan, Bernard Heidsieck... (także polscy: Zofia Nałkowska, Maria Dąbrowska, Stefan Żeromski, Miron Białoszewski, Aleksander Wat, Witold Gombrowicz, Zbigniew Herbert, Tadeusz Różewicz, Stanisław Barańczak, Wisława Szymborska, Andrzej Sosnowski, Tokarczuk, Jacek Dehnel...). W przypadku autorskich realizacji głosowych literatury nie chodzi jednak zapewne tylko o sam fenomen „żywego” głosu (analogiczny, ze względu na niepowtarzalność, do sygnatury) – równie ważną rzeczą z punktu widzenia dzisiejszego odbiorcy-słuchacza są same okoliczności słuchania, w tym zwłaszcza słuchanie w trybie narzuconym nowoczesną sytuacją akuzmatyczną. W warunkach „społeczeństw dyscyplinarnych”, we wczesnej fazie upowszechniania mediów, *z d e p o n o w a n e g ł o s y* odnajduje się i odsłuchuje w archiwach dokumentów audio i wideo; w warunkach „społeczeństw kontroli”⁴⁸ – *r o z p r o s z o n e g ł o s y* w zanieczyszczonej audiosferze i kakofonii medialnej słyszy się (i słucha się ich) za sprawą analogowych i cyfrowych mediów w płynnej, „otwartej” przestrzeni. Dalej próbuję wyjaśnić, że tego rodzaju słyszenie/słuchanie okazuje się niezwykle istotne w sytuacji rozumienia literatury nowoczesnej.

Drugi uwzględniony przypadek – głos in absentia – świadczy o tym, że fenomenowi głosu nie da się ograniczyć czy zredukować do tembru, dźwiękowości, zjawisk fizykalnych, fonacji i słyszenia/słuchania⁴⁹. Głos nie jest wyłącznie czymś, co zawdzięcza się w danym momencie układowi fonacyjnemu, co musi się słyszeć tu i teraz, czego daje się słuchać bezpośrednio lub pośrednio

⁴⁸ Warto w tym miejscu odnotować, że formułę „kontrola” (franc. *contrôle*) Gilles Deleuze przejął od Burroughsa (por. D e l e u z e, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, s. 184; t e n ż e, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, w: *Pourparlers 1972-1990*).

⁴⁹ Problemem tym (głosu in absentia) w szerszym wymiarze filozoficznym zajmuje się między innymi Jacques Lacan w trakcie seminariów wygłoszonych w L'hôpital Sainte-Anne 4 listopada i 2 grudnia 1971 oraz 6 stycznia 1972 roku (zob. J. L a c a n, *Je parle aux murs: Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne*, Seuil, Paris 2011).

(dzięki na przykład nagraniom odtwarzanym z płyty CD i wszelkim innym nowoczesnym formom rejestracji dźwięku pozwalającym na odsłuchania niemal w każdych warunkach i w dowolnie wybranym czasie). Reguła ta, jak sądzę, w sposób szczególny stosuje się do literatury nowoczesnej: trudno bowiem byłoby uwzględnić w jej przypadku tylko głosowe realizacje na żywo oraz nagrania dźwiękowe czy audiowizualne otwierające nieograniczoną wręcz przestrzeń różnych typów doświadczenia akuzmatycznego, skoro wolno zakładać, że głos pozostaje ukryty w samym tekście. W rzeczywistości społeczeństwa medialnego problem ten staje się o wiele bardziej skomplikowany, ponieważ wiąże się z pamięcią głosu, wymaga uwzględnienia doświadczenia, które umownie dałoby się określić jako zapośredniczone doświadczenie akuzmatyczne.

W literaturoznawstwie utrzymuje się paradoksalny pogląd, że literatura ex definitione pozbawiona jest głosu, ale bezpieczniej byłoby dzisiaj twierdzić, iż w trybie pisma ztraca ona tylko jego ślady⁵⁰ i w jakimś sensie zdradza (w tym kontekście status literatury – jak niegdyś status przekładu – można by przewrotnie objąć mianem „la belle infidèle”⁵¹). Jeśli zdecydować się na taką analogię, to warto dostrzec podwójną korzyść, wyeksponować grę słów: formuła „literatura zdradza głos” oznacza bowiem jednocześnie i oderwanie się pisma od głosu (głos poza ciałem), i naprowadzanie (poprzez pismo) na głos autora. Jak zatem rozumieć ten problem związany z paradoksem pisma, które mimo wszystko okazuje się formą translacji głosu, problem ukrytych głosów (dźwięków) w literaturze, kwestię skryptoralności? Głos w tekście, jeśli – ze względu na nieredukowalny dystans czasowy – nie jest czytelnikowi znany i jeśli nie można go poznać („na żywo” lub w wersji nagrania audialnego czy audiowizualnego, w postaci głosu akuzmatycznego), daje mocno ograniczoną sposobność interpretacji, zamykającą się zasadniczo w sferze hipotez. W takim trybie Paul Zumthor na przykład formułuje komentarze na temat dwóch ewentualnych realizacji *Pieśni o Rolandzie*⁵² możliwych w epoce ich

⁵⁰ W ten sposób należałoby rozumieć uwagę Rolanda Barthes’a: „Pisanie niszczy wszelki głos, wszelkie źródło i wszelki początek” (R. Barthes, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1-2, s. 247; por. tenże, *La mort de l’Auteur*, w: tenże, *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris 1984, s. 61).

⁵¹ *Menagiana ou les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d’éruditions, de Monsieur Ménage, requueillies par ses amis*, t. 3, Florentin Delaulne, Paris 1715, s. 186. Przywołuję w tym miejscu znaną współczesnym badaczom przekładu metaforę, którą posłużył się w siedemnastym wieku Gilles Ménage, odnosząc się do tłumaczenia *Dialogów* Lukiana dokonanego przez Nicolasa Perrot d’Ablancourta.

⁵² Por. P. Zumthor, *L’intertexte performanciel*, „Texte. Revue de Critique et de Théorie Littéraire” 1983, nr 2, s. 52n.

powstania⁵³. Zupełnie jednak innymi prawami rządzi się interpretacja głosu w tekście w rzeczywistości społeczeństwa medialnego, ponieważ głos autora jest prawie zawsze znany, rozpoznawalny, odnajdywany w pamięci przez czytelnika. Pamięć głosu w kulturze akuzmatycznej (pojmowanej jako forma kultury audiowizualnej) powoduje, że możliwa okazuje się strategia badania, której nie dawało się wykorzystać w żadnych innych okolicznościach kulturowych. Mechanizm zapośredniczonej sytuacji akuzmatycznej ujawnia z całą mocą lektura na przykład *Tryptyku rzymskiego*⁵⁴ Jana Pawła II (niezależnie od znajomości przez czytelnika polskiego interpretacji głosowej Krzysztofa Globisza): chodzi o znaczenie głosu już wcześniej zamieszkującego (tkwiącego) w pamięci interpretatora, jego swoistą dyspozycję jako odbiorcy-słuchacza, poddanie się „obecności” głosu w trakcie cichego czytania.

Głos in absentia – kwestia przez niektórych badaczy objaśniana w szerszej perspektywie między innymi jako „oralność cicha”⁵⁵, odkrywanie dźwięku w „cichych mediach”⁵⁶ – to niewątpliwie najbardziej i zarazem najmniej dyskusyjny problem związany z literaturą jako skryptoralnością. Najmniej dyskusyjny – ze względu na potencjalność głosowych realizacji tego, co zapisane (realizacje poety czy pisarza, aktora (deklamatora) czy performer, także czytelnika oddającego się z takiego czy innego powodu indywidualnej głośnej lekturze). Najbardziej dyskusyjny z kolei – ze względu na „obecność” głosu w samym tekście (zagadnienie sygnalizują rozmaite formuły literaturoznawcze w rodzaju: „głos w tekście”⁵⁷, „głos pod tekstem”⁵⁸, „czytanie głosów”⁵⁹ itp.). Podążając za niegdysiejszą propozycją Waltera J. Onga, który z racji szerokiego spojrzenia na tradycje oralności i piśmienności traktuje pismo i druk jako „powłoki głosu”⁶⁰, można by zarazem stwierdzić, że teksty drukowane powstałe w dobie społeczeństwa medialnego – ze względu

⁵³ Notabene w takim trybie David Toop rekonstruuje przestrzeń dźwiękową zawartą w obrazach Nicolaesa Maesa z cyklu „The Eavesdropper” (por. D. Toop, *Art of Silence*, w: tenże, *Sinister Resonance: The Mediumship of the Listener*, s. 73-106).

⁵⁴ Zob. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003 (na dołączonej płycie CD znajdują się interpretacje Krzysztofa Globisza).

⁵⁵ O. Soffer, „Silent Orality”: *Toward a Conceptualization of the Digital Oral Features in CMC and SMS Texts*, „Communication Theory” 20(2010) nr 4, s. 387-404.

⁵⁶ D. Toop, *Prelude: Distant Music*, w: tenże, *Sinister Resonance: The Mediumship of the Listener*, s. XIII.

⁵⁷ M. Dolan, *Preface: Is There a Voice in the Text?*, w: *Sound Effects: The Object Voice in Fiction*, red. J. Sacido-Romero, S. Mieszkowski, Brill–Rodopi, Leiden–Boston 2015, s. XI–XX.

⁵⁸ *La voix sous le texte, Actes du colloque d'Angers 4 et 5 mai 2000*, red. C. Jamain, Presses de l'Université d'Angers, [Angers] 2002.

⁵⁹ Stewart, dz. cyt.

⁶⁰ W. J. Ong, *From Mimesis to Irony: Writing and Print as Integuments of Voice*, w: tenże, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca–London 1977, s. 272-304; tenże, *Od mimesis do ironii: pismo i druk jako powłoki*

na specyficzne doświadczenie audialne odbiorcy, kształtowane w warunkach nowoczesnych sytuacji akuzmatycznych – są swoistymi „nośnikami” głosu.

W świetle przywołanych argumentów konkluzja końcowa wydaje się oczywista. W realiach społeczeństwa medialnego kilku ostatnich dekad ewidentnym nieporozumieniem jest poprzestanie na traktowaniu literatury (zwłaszcza literatury nowoczesnej) wyłącznie w kategoriach pisma i tekstu drukowanego (mimo że ten tradycyjny sposób jej pojmowania okazuje się zupełnie naturalny dla znakomitej większości dzisiejszych literaturoznawców). Podobnym zresztą nieporozumieniem byłoby poprzestać na objaśnianiu literatury wyłącznie w kategoriach głosu (dźwięku), to znaczy na uwzględnieniu tylko realizacji głosowych, kwestii oralności i wokalności, doświadczeń audialnych twórców i odbiorców zanurzonych w kulturze akuzmatycznej. Rozwiązanie to jest jedynie hipotetyczne, w praktyce nigdy nie stanowiło żadnego zagrożenia, a dla większości literaturoznawców wydaje się aktualnie nie do zaakceptowania, wszak logos i logocentryczna myśl Zachodu, jak to dobitnie akcentuje Adriana Cavarero w książce *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, zapadły już dawno na „strategiczną głuchotę”⁶¹... W takim kontekście należałoby powiedzieć, że te dwie pobieżnie sformułowane uwagi – odnoszące się do literatury, znaczenia percepcji wizualnej i percepcji słuchowej – określają wstępne, najogólniejsze ramy projektu antropologii audiowizualności.

Dla dzisiejszego literaturoznawcy zasadniczym punktem odniesienia pozostają bez wątpienia kultura typograficzna i realia społeczeństwa typograficznego. Kultura posttypograficzna, kształtowana w dobie cyfrowej transformacji, realia społeczeństwa medialnego i kultury akuzmatycznej natomiast traktowane są najczęściej jako nieoczywisty kontekst, najchętniej pomijany lub lokowany na pełnym marginesie refleksji humanistycznej. Pragmatykę działania literaturoznawczego wciąż określa, by tak to ująć za znanym badaczem zagadnień oralności, „«piśmienne» zadowolenie”⁶², chociaż próby przełamywania takiej optyki podejmuje się od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku w obrębie komparatystyki literackiej (między innymi w ramach komparatystyki intermedialnej), a dzisiaj także – w obrębie rozmaitych badań indywidualnych inspirowanych nurtem sound studies. Proponując „wyjście” poza wyłącznie wzrokocentryczne spojrzenie na literaturę i poza dotychczasowe literaturoznawstwo w jego głównej odsłonie (literaturoznawstwo monomedialne, w tym zakresie ukształtowane w zasadniczych zrębach jeszcze

głosu, w: tenże, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, tłum., oprac. i wybór J. Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 86-120.

⁶¹ Cavarero, dz. cyt., s. 32.

⁶² W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 207. Zob. też, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, London–New York 1982, s. 137.

w wieku dziewiętnastym), za jedną z najważniejszych kwestii uznają głos (obiekt dźwiękowy) i paradoks pisma jako śladu głosu. O ile w przypadku powszechnego rozumienia literatury nowoczesnej – zgodnie z tradycyjnym spojrzeniem literaturoznawczym – skryptoralność, głos (dźwięk) w tekście, wszelkie realizacje głosowe i dźwiękowe tekstów literackich stanowią mało istotny suplement, o tyle w proponowanej optyce antropologii audiowizualności stają się one równoważnym przedmiotem refleksji, ujawniając znaczenie percepcji słuchowej i audiosfery w rzeczywistości społeczeństwa medialnego.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barańczak, Stanisław. *Pegaz zdębiał. Poezja nonsensu a życie codzienne: Wprowadzenie w prywatną teorię gatunków*. London: Wydawnictwo Puls, 1995.
- . *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2014.
- Barthes, Roland. "La mort de l'Auteur." In Barthes, *Le bruissement de la langue*. Paris: Seuil, 1984.
- . "Śmierć autora." Translated by Michał P. Markowski. *Teksty Drugie*, no. 1–2 (1999): 247–51.
- . "La musique, la voix, la langue." In Barthes, *L'Obvie et l'obtus: Essais critiques III*. Paris: Seuil, 1982.
- . "Le grain de la voix." In Barthes, *L'Obvie et l'obtus: Essais critiques III*. Paris: Seuil, 1982.
- . "Ziarno głosu." Translated by Jakub Momro. *Teksty Drugie*, no. 5 (2015): 229–37.
- . *Plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973.
- . *Przyjemność tekstu*. Translated by Ariadna Lewańska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997.
- Bernstein, Charles. "Introduction." In *Close Listening: Poetry and the Performed Word*, edited by Charles Bernstein. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Cavarero, Adriana. *A più voci: Filosofia dell'espressione vocale*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- . "Multiple Voices." In *The Sound Studies Reader*, edited by Jonathan Sterne. London–New York: Routledge, 2012.
- Certeau, Michel de. "La folie de la vision." *Esprit*, no. 6 (1982): 89–99.
- . "Szaleństwo widzenia. Widzialne i niewidzialne." Translated by Barbara Brzezicka. In *Taktyki wizualne. Michel de Certeau i obrazy*, edited by Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016.
- Czapliński, Przemysław, ed. *Literatura ustna*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2010.
- Deleuze, Gilles. "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle." In Deleuze, *Pourparlers 1972–1990*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

- . “Les sociétés de contrôle.” *L’Autre Journal*, no. 1 (1990): 111–4.
- . “Postscriptum o społeczeństwach kontroli.” In Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, translated by Michał Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2007.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- . *O grammatologii*. Translated by Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Oficyna, 2011.
- Dolar, Mladen. “Preface: Is There a Voice in the Text?” In *Sound Effects: The Object Voice in Fiction*, edited by Jorge Sacido-Romero and Sylvia Mieszkowski. Leiden and Boston: Brill and Rodopi, 2015.
- Foley, John Miles. *How to Read an Oral Poem*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.
- Grand Larousse Universel*. Paris: Larousse, 1995.
- Hartwig, Julia. *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2014.
- Hopfinger, Maryla. “Literatura audialna.” In Hopfinger, *Literatura i media. Po 1989 roku*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- . “Współczesne przemiany literatury a dziennikarstwo. Prasa, radio, telewizja, internet.” In *Dziennikarstwo a literatura w XX i XXI wieku*, edited by Kazimierz Wolny-Zmorzyński, Wojciech Furman, and Jerzy Snopek. Warszawa: Wydawnictwo Poltext, 2011.
- Jamain, Claude, ed. *La voix sous le texte: Actes du colloque d’Angers 4 et 5 mai 2000*. [Angers?]: Presses de l’Université d’Angers, 2002.
- Jan Paweł II. *Tryptyk rzymski. Medytacje*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2003.
- Kane, Brian. *Sound Unseen: Acousmatic Sound in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Kremer, Aleksandra. “Głośna poezja: Uważne słuchanie w badaniach literackich.” *Teksty Drugie*, no. 5 (2015): 103–25.
- Kronhold, Jerzy. *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2014.
- Krynicky, Ryszard. *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2014.
- Lacan, Jacques. *Je parle aux murs: Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne*. Paris: Seuil, 2011.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- . “Galaktyka Gutenberga.” In McLuhan, *Wybór tekstów*, edited by Eric McLuhan and Frank Zingrone. Translated by Ewa Różalska and Jacek M. Stokłosa. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2001.
- Menagiana ou les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d’éruditions, de Monsieur Ménage, requueillies par ses amies*. Vol. 3. Paris: Florentin Delaulne, 1715.
- O’Brien, Robert J. “Literary Recordings.” In *Encyclopedia of Recorded Sound*, edited by Frank Hoffman. Vol. 1. New York and London: Routledge, 2005.

- Ong, Walter Jackson. "From Mimesis to Irony: Writing and Print as Integuments of Voice." In Ong, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1977.
- . "Od mimesis do ironii: pismo i druk jako powłoki głosu." In Ong, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, edited and translated by Józef Japola. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.
- . *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen, 1982.
- . *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Translated by Józef Japola. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Papenburg, Jens Gerrit, and Holger Schulze. "Fünf Begriffe des Klangs. Disziplinierungen und Verdichtungen der Sound Studies." *Sound Studies*. Special issue, *Positionen. Texte zur aktuellen Musik*, no. 86 (2011): 10–5.
- . "Pięć pojęć dźwięku. Dyscyplinarne przyporządkowania i zagęszczenia Sound Studies." Translated by Monika Pasiecznik and Sławomir Wojciechowski. *Kultura Współczesna*, no. 1 (2012): 20–30.
- Różewicz, Tadeusz. *Wiersze przeczytane*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, 2014.
- Russolo, Luigi. *L'Arte dei rumori*. Milano: Edizioni Futuriste di „Poesia,” 1916.
- Schaeffer, Pierre. "L'Acousmatique." In Schaeffer, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines* [1966]. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- . "Akuzmatyka." Translated by Julian Kutyla. In *Kultura dźwięku. Teksty o muzyce nowoczesnej*, edited by Christoph Cox and Daniel Warner. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2010.
- Sconce, Jeffrey. *Haunted Media: Electronic Presence from Telegraphy to Television*. Durham and London: Duke University Press, 2000.
- Soffer, Oren. "'Silent Orality.' Toward a Conceptualization of the Digital Oral Features in CMC and SMS Texts." *Communication Theory* 20, no. 3 (2010): 387–404.
- Sterne, Jonathan. *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Stewart, Garrett. *Reading Voices: Literature and the Phonotext*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Szendy, Peter. *Sur écoute: Esthétique de l'espionnage*. Paris: Minuit, 2007.
- Szyborska, Wisława. *Tutaj / Here*. Kraków: Znak, 2009.
- . *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2012.
- Toop, David. *Sinister Resonance: The Mediumship of the Listener*. New York: Continuum, 2010.
- Vandendorpe, Christian. *Du papyrus à l'hypertexte: Essai sur les mutations du texte et de la lecture*. Paris: La Découverte, 1999.
- . *Od papirusu do hipertekstu: Esej o przemianach tekstu i lektury*. Translated by Anna Sawisz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.

Wicke, Peter. "Das Sonische in der Musik." *PopScriptum. Texte zur populären Musik*, no. 10 (2008). https://www2.hu-berlin.de/fpm/popscrip/themen/pst10/pst10_wicke.pdf.

Zagajewski, Adam. *Wiersze wybrane*, Kraków: Wydawnictwo a5, 2014.

Zumthor, Paul, "L'intertexte performanciel." *Texte. Revue de Critique et de Théorie Littéraire*, no. 2 (1983): 49–59.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej HEJMEJ – Literatura w kulturze akuzmatycznej

DOI 10.12887/32-2019-1-125-05

Nowoczesne doświadczenie audialne kształtowane jest w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku między innymi za sprawą rozwoju technologii i ekspansji mediów. Autor formułuje tezę, iż uczestnicy społeczeństwa medialnego funkcjonują dzisiaj w kulturze audiowizualnej, która przybiera formę kultury akuzmatycznej. Zgodnie z przyjętą optyką akcentuje fakt, że nowoczesne doświadczenie akuzmatyczne – rozmaite praktyki słuchania pośredniego, słuchanie „innym uchem” (formuła Pierre’a Schaeffera) – od początku ubiegłego stulecia rekonfiguruje hierarchię zmysłów. Mając na uwadze specyfikę doświadczenia audialnego, pokazuje, w jaki sposób wpływa ono na formę zjawisk literackich, praktyki odbioru i samo rozumienie literatury. W tym kontekście uprzywilejowane miejsce zyskuje fenomen głosu rozpatrywany w dwóch różnych sferach: jako głos in praesentia i głos in absentia.

Słowa kluczowe: literatura, głos, percepcja słuchowa, kultura akuzmatyczna, społeczeństwo medialne

Kontakt: Katedra Teorii Literatury, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16, 31-007 Kraków

E-mail: a.hejmej@uj.edu.pl

<http://www.ktl.polonistyka.uj.edu.pl/prof-dr-hab.-andrzej-hejmej>

Andrzej HEJMEJ – Literature in an Acousmatic Culture

DOI 10.12887/32-2019-1-125-05

Modern auditory experience has been carved out in the 20th and 21st centuries in the context of technological advancement and media expansion. The author puts forward the thesis that members of a media society necessarily live in an audio-visual culture bearing acousmatic qualities. The approach used throughout the paper highlights the fact that modern acousmatic experience, which involves various forms of indirect listening, or listening with a ‘new ear’ (according to Pierre Schaeffer’s formulation), has been reconfiguring the hierarchy

of sense perception since the early 20th century. With a view to the specificity of auditory experience, the author reconstructs ways in which it affects the forms of literary phenomena, the practices of the reception of literary works, as well as their understanding as such. In this context, a privileged place belongs to the phenomenon of 'voice,' considered here in two different aspects, namely, as voice *in praesentia* and voice *in absentia*.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: literature, voice, auditory perception, acousmatic culture, media society

Contact: Katedra Teorii Literatury, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16, 31-007 Cracow, Poland

E-mail: a.hejmej@uj.edu.pl

<http://www.ktl.polonistyka.uj.edu.pl/prof-dr-hab.-andrzej-hejmej>

SŁUCHAJĄC DOŚWIADCZENIA

Dobrosław KOT

NIESŁYCHANY OBCY

Obcy jest niesłuchany w tym sensie, że swoim słowem rozsądza nasze spoglądanie, ale przecież musimy być na to słowo jakoś gotowi. „Zarazem” słuchania i mówienia wyznacza zupełnie inny horyzont niż dysonans między narzucaniem się głosu a narzucającym się rzeczy spoglądaniem. W uprzedniości głosu mieści się i słuchanie, i mówienie. Obcy jest niesłuchany, ale zarazem jest słyszalny, słyszany, a bywa, że i wysłuchany.

Greckie słowo „xenos” mieni się od znaczeń. Są wśród nich: „obcy”, „gość” (ale też „podejmujący gości”), „cudzoziemiec”, „wygnaniec”, a także: „niezwykły”, „niezrozumiały” i „niesłuchany”.

„Niesłuchany” to dziwne słowo. Wypowiada ono niezwykłość i obcość za pomocą metaforyki słuchania. Jednocześnie samo „słuchanie”, zanegowane w tym słowie, wymyka się rozumieniu. „Niesłuchany” to nie to samo co „niesłyszany”, „niesłyszalny” czy „niewysłuchany”. Wydaje się, że odkształcenie rdzenia w tym słowie pełni analogiczną funkcję, jak w przypadku słowa „nie-spotykany”. Niespotykany wprawdzie został przez nas spotkany, ale spotkanie to traktowane jest jako coś niezwykłego, wyjątkowego. Niespotykane (niesłuchane) przychodzi jako obce; wprawdzie się przydarza, ale zwykle tak się nie dzieje. Niesłuchany wytrąca nas zatem z codzienności, z tego, co dzieje się zazwyczaj. I tu słowo to spotyka się bardzo blisko z „obcym”. Niesłuchany Obcy to pleonazm, ale owo słowne zdwojenie wskazuje pewną ścieżkę, na której rozpoczyna się przygoda z obcością: Obcy jako Niesłuchany.

Obcy jest niesłuchany, a samo „słuchanie” jest obce i niezrozumiałe. Być może warto pójść tropem tego słowa, które nie występuje poza negacją, a zatem – mimo podobieństw do „słuchania” – nie niesie żadnego pozytywnego sensu. Być może jest to sposób, by zbliżyć się do sposobu zjawiania się Obcego, nie niszcząc zarazem kruchej tkanki jego obcości. Drogą myślenia będzie tu próba zrozumienia słowa, nie zaś badanie fenomenu słuchania. Taka zamiana fenomenu na słowo może budzić wątpliwości. Fenomen kojarzy się jednak ze sferą wizualną, a przedmiotem namysłu jest tu coś, jak się wydaje, przeciwnego. Przejście między fenomenem a słowem jawi się jako nieoczywiste, istnieje jednak interesujący trop, którym chyba warto podążać: „Fenomenologia jest ćwiczeniem się [...] w widzeniu. [...] «Słowo» jest najbardziej wrażliwym instrumentem optycznym. «Słowo» jest okiem otwierającym się (bądź przy-
mykającym) na «grę» światłocienia. «Słowo» jest otwieraniem i zamykaniem

«jaskini». Uciekając się do truizmu, «widzieć» to – w sytuacji fenomenologicznej – nie tyle «wiedzieć», ile «wypowiedzieć» i «wypowiadać»¹.

Tak ryzykowne postawienie sprawy pozwala trwać w napięciu między widzeniem słuchania a słuchaniem tego, co samo słuchanie mówi. Wydaje się jednak, że z tych samych powodów jest to miejsce dość bezpieczne dla zamysłu podjęcia próby zrozumienia tego, co „słuchane”.

Słuchanie nie bez powodu skojarzone jest ze skupieniem. Słuchanie to umiejętność odnalezienia się w hałasie, zdolność wyciszenia głosów nieistotnych i skupienia uwagi na głosie istotnym. Słuchanie polega zatem na gotowości do przemienienia zgiełku w ciszę po to, by wybrzmiał głos, na którym nam zależy. Wezwanie: „Słuchaj!”, nawołuje do zwrócenia uwagi. Samo słowo „słuchanie” jednak nie ułatwia skupienia. Trudno się w nie wsłuchać, gdyż „napina się ono, pręży do tysięcy połączeń”². To bogate życie słowa ujawnia się w trzech napięciach: można słuchanie przeciwstawić patrzeniu lub widzeniu, można zderzyć słuchanie z czytaniem i wreszcie można skontrastować słuchanie z nieposłuszeństwem.

Pierwszy sens – napięcie między widzeniem a słuchaniem, między metaforami światła i głosu – naprowadza na kontekst dyskusji między filozofią dialogu a tradycją myślenia zachodniego i wielkiego sporu o Innego. Drugi sens uruchamia dyskusję wokół oralności i piśmienności, naznaczoną w naszych czasach Derridiańską dekonstrukcją metafizyki³. Trzeci sens zaś otwiera problematykę etyczną i polityczną, wprowadzając pojęcia przemocy i władzy.

Można prześledzić po kolei wszystkie trzy drogi, licząc się z tym, że na każdej pojawiają się kolejne rozwidlające się ścieżki. Można też wybrać jedną z nich, licząc, że nie porzuca się tym samym pozostałych; że kiedyś dojdzie do ich przecięcia lub przynajmniej sąsiadowania z drogą wybraną, do wspólnego biegu. Skoro głównym wątkiem tych rozważań uczyniliśmy Niesłuchanego jako Obcego, to być może warto zacząć od pytania, jak Obcy jest napotykanym i jaką rolę w tym spotykaniu odgrywa słuchanie. Niebezzasadne będzie zatem rozpoczęcie niniejszych rozważań od refleksji nad napięciem między widzeniem a słuchaniem, z nadzieją, że wybór ten nie zamyka pozostałych ścieżek.

¹ C. W o d z i ń s k i, *Światłocienie zła*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 42n.

² B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 11.

³ Tego wątku nie będę tu szerzej rozwijał. Zagadnienie to zostało – poza pismami samego Derridy – w interesujący sposób przeanalizowane w pracy Joanny Michalik (zob. J. M i c h a l i k, *Filozofia i głos*, Nomos, Kraków 2010).

WALKA METAFOR

Czy Innego widzę, czy raczej słyszę?

To pytanie łatwo zbyć. Dlaczego bowiem jakkolwiek zmysł miałby w doświadczeniu Obcego mieć pierwszeństwo? A jeśli nawet by tak było, to jakie znaczenie miałby prymat owego zmysłu dla spotkania z Innym? Być może, jeśli pozostaniemy na poziomie konkurencji dwóch zmysłów, spór między słyszeniem a widzeniem nie wyda się zbyt istotny. Te dwa akty wprowadzają nas jednak w spór zupełnie inny, w wojnę metafor światła i głosu. W sporze tym nie chodzi już tylko o wrażenia zmysłowe i ich hierarchię, lecz o samo rozumienie poznania i świata. Każda z owych metafor narzuca swoją perspektywę i przymusza do myślenia ze swego wnętrza. Używanie metafor nigdy nie jest bezkarne. Wciągając je w żywioł myślenia, musimy się liczyć z konsekwencjami: metafora przemycą ukryte sensy, które – z początku niezauważenie – prowadzą myślenie w nieoczekiwane rejony. Jednocześnie trudno myśleć bez metafor; nawet najściślejsze pojęcia filozofii – jak szacowna „substancja” – wnoszą sensy metaforyczne, od których nie sposób abstrahować.

Widzenie otwiera na metaforykę światła, na owo Platońskie jarzmo, które uruchamia skomplikowaną maszynę światłocienia, ruchu pomiędzy jaskinią a pełnym słońcem. Prawda jest ujawnianiem, jej kryteriami są jasność i wyrażność, ideałem poznania – widzenie tego, co najważniejsze. Wyjaśnianie, rozświetlanie, ujawnianie są jednak bezradne wobec ciemności: wobec tego, czego przeświecić się nie da⁴.

Słyszenie natomiast wprowadza metaforykę głosu. Poznanie dokonuje się dzięki mowie. O ile widzenie może odbywać się w samotności i nie potrzebuje nikogo poza samym widzącym, o tyle słuchanie zakłada obecność Innego. Ktoś mówi i ktoś słucha. Głos przechodzi pomiędzy, skądś wychodzi i do kądś dociera. Koncepcja świata, która stoi za metaforyką głosu, jest zatem na wskroś dialogiczna.

Napięcie między metaforykami światła i głosu ciekawie analizuje Józef Tischner, zestawiając Martina Heideggera z Franzem Rosenzweigiem. Wprowadza w ten sposób współczesne zderzenie Aten i Jerozolimy, dwóch starożytnych żywiołów myślenia⁵. W ujęciu krakowskiego filozofa ostatecznie wygrywa metafora wezwania, światło zostaje jej podporządkowane⁶. Tischner puentuje tu podejście całej filozofii dialogu.

⁴ Zob. D. K o t, *Czcigodne jarzmo metafory*, „Ethos” 30(2017) nr 3(119), s. 77-92.

⁵ Zob. J. T i s c h n e r, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987, s. 57-68.

⁶ Por. tamże, s. 67.

Metafora walki metafor jest niezwykle pociągająca. Oto gdzieś ponad myśleniem dokonuje się jakaś wojna, a zwycięstwo w niej przesądza, w którym kierunku nasze myślenie podąży. Czy jednak naprawdę metafory mogą walczyć? Czy ich odrębność nie sprawia raczej, że są ze sobą nieporównywalne, niemożliwe do zestawienia? Mówiąc językiem walki: nie ma pola bitwy, na którym mogłyby się spotkać. Wizja, w której słuchanie stanowi domenę myślenia biblijnego, a oglądanie – greckiego, jest pociągająca i porządkująca. Być może jednak rzeczywiste napięcie między słuchaniem a widzeniem ujawnia się w tym, że ciągle się przenikają i wędrują obok siebie, poza granicami kultur i starożytnych paradygmatów.

SŁUCHANIE DEMONA

Zanim Platon opowiedział o jaskini, Sokrates usłyszał boski głos. Historia daimoniona, choć pozostająca w cieniu potężnej architektury Platońskiej metafizyki światła, od wieków przyciąga uwagę. Głos, który Sokrates słyszy od najmłodszych lat, odradza podejmowanie pewnych działań, lecz nigdy nie doradza, co należy uczynić⁷. W tym krótkim wyznaniu zawartym w *Obronie Sokratesa* łatwo przeoczyć głęboką intuicję, która ujawnia splot dramatyczny każdego słuchania. Najprościej bowiem jest utożsamić sokratejskiego daimoniona z sumieniem. Błąd wynikający z tego łatwego utożsamienia nie polega na tym, że w istocie daimonion nie ma nic wspólnego z sumieniem, lecz na tym, że jedynie wydaje się nam, iż dzięki tej najprostszej interpretacji wiemy lepiej, o czym mówi Sokrates. Pojawia się bowiem pytanie: po co Sokrates wspomina o tym, co powszechne i oczywiste, w aurze wyjątkowości? Skoro wszyscy słyszą ten sam głos, to po co mówić o boskości czy tajemniczości? Sokrates jednak sprawia wrażenie, jakby dzielił się jakimś unikalnym doświadczeniem. Może zatem samo doświadczenie jest powszechne, ale unikalny jest sposób, w jaki rozumie je Sokrates.

Głos przemawia tylko do Sokratesa, nikt inny go nie słyszy. Słyszając taki głos, możemy więc powiedzieć o nim: mój własny. Co więcej, mamy nadzieję, że nikt inny nie słyszy tego głosu, że nasze wątpliwości, skrupuły i wyrzuty sumienia nie są sprawą publiczną, dopóki sami tak nie zdecydujemy. Na ten jego unikalny charakter wskazuje Sokrates samym poruszeniem tego tematu. Skąd bowiem ma wiedzieć, czy inni słyszą podobne głosy? Oczywiście prosta analogia pozwala na takie rozpoznanie: nie mam bezpośredniego dostępu do dusz innych ludzi, ale zakładam, że pomiędzy moją duszą (daną mi bezpo-

⁷ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, XIX d, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 270n.

średnio) a duszami innych zachodzi pewne podobieństwo. Głos daimoniona ma jednak charakter bardzo prywatny. W przywołanym fragmencie dialogu Platona prywatność ta zostaje wzmocniona samą treścią przekazu: głos odradza Sokratesowi zajmowanie się polityką⁸.

Już w tym miejscu ujawnia się różnica między słuchaniem a widzeniem: „rzecz widzenia” dana jest wszystkim, ma charakter publiczny. Głos przemawia w bardziej ukryty sposób. Rozumienia go nie można jednak zamknąć w sferze prywatności. Głos, który wydaje się tylko mój, odzywa się bowiem jako obcy: phone daimonion jest wprawdzie mój (w sensie: niczyj inny), ale pojawia się zawsze w kontrze do innego mojego głosu. Mam jakieś pragnienie, tęsknotę, potrzebę, dążę, by je zaspokoić. „Moje” zostaje utożsamione z przedmiotem tego pragnienia. W doświadczeniu pragnienia ów pierwszy głos jest właśnie najbardziej mój własny. Drugi głos, głos daimoniona, przychodzący niejako z zewnątrz (choć tylko do mnie), odradza podążenie za tym pierwszym. Gdyby nie głos daimoniona, zapewne odpowiedziałbym na wezwanie m o j e j potrzeby, m o j e g o pragnienia, dążąc do ich zaspokojenia. Głos przemawia więc w imieniu kogoś innego, kogoś, kim nie jestem lub kim w danym momencie nie chcę być. Phone daimonion jest Innym we mnie, obcym-moim głosem. Moja dusza staje się sceną rozmowy głosów, miejscem napięcia między nimi. Głos daimoniona otwiera przestrzeń słuchania i mówienia, ale też możliwość posłuszeństwa i nieposłuszeństwa.

I właśnie tę dwoistość daimoniona akcentuje Sokrates, nazywając głos „bóstwem”⁹ (tak Władysław Witwicki tłumaczy słowa powiązane z greckim „daimonion”). *Uczta*¹⁰ z kolei przynosi obszerną analizę demoniczności (daimoniczności), uzasadniającą głębię intuicji z *Obrony Sokratesa*. Demon jest pośrednikiem, kimś pomiędzy bogami a ludźmi. Bogom zanoszą ludzkie modlitwy, ludziom przekazuje boskie rozkazy: „Bóg nie zadaje się z człowiekiem, a wszelkie stosunki i rozmowy bogów z ludźmi, na jawie i we śnie, odbywają się za pośrednictwem tego demona. Kto zna się na tych rzeczach, jest człowiekiem demonicznym”¹¹.

Sokrates zaś dowiedział się o tym wszystkim właśnie od demonicznego człowieka – od wieszczki Diotymy, i podczas sympozjonu referuje zebranym to, w co sam został niegdyś wprowadzony. W *Uczcie* demonem jest Eros, a więc miłość: jest ona pośrednikiem między bogami a ludźmi, stanowi medium, w którym rozgrywa się dramat między mną a Innym.

⁸ Por. tamże, XIX d, s. 271.

⁹ Por. tamże, XIX d, s. 270.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Uczta*, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012.

¹¹ Tamże, 202 e-203 a, s. 53.

Głos demoniczny, którego podpowiedzi wyjawia Sokrates w swej mowie obrończej, sytuuje się w sferze Pomędzy. Nie tylko pomiędzy człowiekiem i bogami, ale także pomiędzy tym, co *m o j e*, a tym, co *i n n e*. W tym sensie głos ten jest głosem Obcego. Obcy ujawnia się poprzez głos. Milcząc, nie zdradza swego istnienia. Ów głos nie jest przez Sokratesa słyszany przez cały czas. Odzywa się niekiedy, w szczególnych sytuacjach namysłu etycznego. Poza tymi chwilami – milczy.

W opowieści o daimonionie można dostrzec głęboką intuicję dotyczącą napięcia między słuchaniem a widzeniem. Celem widzenia jest ujawnienie, wydobywanie na jaw i ostatecznie patrzenie prosto w słońce. Metaforyka głosu godzi się z obecnością cienia jako nieujawnienia: głos milczy, Obcy przemawia bowiem wtedy, kiedy chce. Nie jest dany bezpośrednio, nie można go zobaczyć ani zrozumieć. Można go usłyszeć; słuchanie jest jedynym możliwym sposobem tropienia śladów Obcego. Mamy tylko ślady czyjegoś głosu, na podstawie których – często na wyrost – wypowiadamy się o Obcym. W sytuacji zamilknięcia Obcego żadna nasza wyprawa poznawcza w jego kierunku, żadne oświeclanie nie mają sensu.

SPOJRZENIE, KTÓRE ZABIJA

Spojrzenie jest zawsze taką wyprawą ku Innemu: ku innej rzeczy, ku innemu człowiekowi. Struktura doświadczenia opartego na wyruszaniu w kierunku rzeczy oparta jest na przeciwstawieniu Ja i jakiegoś przedmiotu. Filozofowie dialogu niestrudzenie ostrzegali przed tymi ograniczeniami doświadczenia. Martin Buber pisał: „Doświadczający nie ma udziału w świecie. Doświadczenie jest przecież «w nim», a nie pomiędzy nim a światem. Świat nie ma udziału w doświadczeniu. Pozwala się doświadczać, ale jego to nie dotyczy, bowiem nie dodaje doń niczego i niczego w nim nie spotyka”¹².

Doświadczenie to zatem dla Bubera relacja pozorna: między podmiotem a przedmiotem nie nawiązuje się żadna więź (słowo „relacja” Buber rezerwuje dla pary Ja-Ty). Zasadą doświadczenia jest bowiem uprzedmiotowienie, czynienie przedmiotu z wszystkiego, co napotykane w doświadczeniu. Proces obiektywizacji w fundamentalny sposób zafałszowuje prawdę o Innym, gdyż redukuje go do własności, które ujawniają się we wrażeniach. Ostatecznie te wrażenia są wewnątrz Ja, przefiltrowane i przemienione. Inny pozostaje w dystansie, niemożliwy do zobaczenia i ogarnięcia doświadczeniem.

¹² M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 41.

Doświadczenie buduje świat Ja-To (w terminologii Bubera „Ja-Ono”). Piśze Buber: „Poznanie: patrzący, patrząc na Naprzeciw, postrzega istotę. To, co zobaczył, będzie musiał niewątpliwie ująć jako przedmiot, porównać z przedmiotami, zaszeregować pośród przedmiotów, przedmiotowo opisać i rozłożyć na części; może ono wejść do zasobów poznania jedynie jako Ono”¹³.

W świecie Ja-To Inny jest niespotykany, niemożliwy do spotkania. W tym sensie Obcy pozostaje niewidziany (ale też zapewne niezrozumiały i niesłychany). To ciągle wymykanie się Innego doświadczeniu stanowi dla filozofów spotkania przestrożę. Emmanuel Lévinas pyta: „Czy twarz nie jest dana widzeniu? Dlaczego epifania twarzy oznacza stosunek różny od relacji charakteryzujących każde doświadczenie zmysłowe?”¹⁴. Struktura doświadczenia, w tym oczywiście spoglądania, ma charakter intencjonalny: ukształtowane Ja (w terminologii Lévinasa „Toż-Samy”) wychyla się poza siebie i zagarnia to, co Inne, czyniąc je częścią samego siebie. „Moje” doświadczenie, „moje” widzenie, „moje” wrażenia – nieusuwalny od czasów Kartezjusza zaimek dzierżawczy wypowiada więcej, niż zakłada sama gramatyka: „Moje” dzierżawi, rządzi, panuje. W m o i m nie może umiejscowić się to, co Inne, a więc nie-moje; każdorazowe przyswojenie nie-mojego przemienia je w moje, a więc niweczy inność. Intencjonalne spojrzenie jest jak światło, które wymiata wszelki mrok. Ciemność nie może zostać zobaczona; w świetle bowiem znika. Metafora ta, na trwałe zrośnięta z widzeniem – gdyż widzenie organicznie potrzebuje światła – wyjaśnia (to znowu metaforyka światła!), dlaczego Inny stale się wymyka spojrzeniu. Działa tu ten sam mechanizm. Mimo dobrej woli patrzącego w widzeniu nie napotka on Innego, Obcego, a jedynie to, do czego widzenie może Innego zredukować. Piśze dalej Lévinas: „Ujmowanie bytów w tej mierze, w jakiej wiąże się z widzeniem, panuje nad bytami, sprawuje nad nimi władzę. Rzecz jest *dana*, ofiarowuje mi się. Docierając do niej, trwam w Toż-Samości”¹⁵.

Uprzedmiotowanie nie jest tylko suchym procesem poznawczym. Niepostrzeżenie wciąga spostrzegającego w grę władzy: panowanie nad bytami, zawłaszczanie ich, posiadanie. Niewinne z pozoru rzucenie okiem otwiera groźne perspektywy, nad którymi nie da się zapanować. W innym miejscu Lévinas doda: „Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 218.

¹⁵ Tamże, s. 227.

do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu!”¹⁶.

Spojrzenie zabija. Drastyczność tego sformułowania może niepokoić, gdyż nadużywanie słów raczej nie służy myśleniu. A przecież spojrzenie nie może uczynić drugiego człowieka martwym. Zabija w nim jednak Inność. Być może zwrot „zabijające spojrzenie” jest nadużyciem metafory. Jednakże pomiędzy zabijaniem, jakiego dokonuje spojrzenie, a zabiciem realnego człowieka przebiega cienka nić o bardzo wyrazistej, logicznej strukturze. Lévinas pisze tak: „Twarz nie daje się pojąć, wymyka się mojej władzy”¹⁷. I dalej: „Zabić nie znaczy jednak zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusą władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy”¹⁸. W tym ujawnia się ośnowa dramatu, który wydarza się między Toż-Samym a Innym.

Sekwencja zdarzeń jest następująca: Dominujące spojrzenie próbuje zabić Inność, której nie rozumie i zrozumieć nie może. Twarz Innego stawia jednak opór, nie daje się sprowadzić do porządku danej w doświadczeniu rzeczywistości zmysłowej. Ukryta przed spojrzeniem Inność wymyka się i spoglądający ma świadomość tego wymykania się. Jeśli podaży za logiką spojrzenia, zabije, gdyż to jedyny sposób zapanowania nad Innym.

Opór, który stawia twarz, nie wydarza się w spojrzeniach. „Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową *ekspresją* i pierwszym słowem: «Nie zabijesz»”¹⁹ – stwierdza Lévinas. Słowo, choć niewypowiedziane, uruchamia – obok spoglądania – słuchanie. To pierwsze słowo: „nie zabijesz”, daje do myślenia. Skoro pada, to musiał pojawić się kontekst, w którym wezwanie to (albo też przestroga) mogło paść. Źródłowa ekspresja twarzy nie mówi: „nie spoglądaj”, lecz: „nie zabijaj”. Musi się wydarzyć przed zabójstwem, ale przecież sama jest już odpowiedzią na coś uprzedniego. Twarz odpowiada na ukryty w spojrzeniu zamiar zabójstwa, na panoszącą się w zabójczym spojrzeniu chęć panowania. W tym dramacie coś jeszcze, poza spotkaniem z Innym, jawi się jako istotne: nie jest to spotkanie dwóch spoglądających, walka zawłaszczających spojrzeń, lecz spotkanie spojrzenia i głosu, rozbicie porządku radykalnego i wszechogarniającego doświadczenia. Czy jednak istnieje możliwość takiego spotkania? Głosu nie da się zobaczyć, a spojrzenia usłyszeć. Być może to tylko niewydolność metafor. A może metafory potrafią zaprowadzić myślenie dalej, niż jest w stanie to uczynić proste zestawianie pojęć?

¹⁶ T e n ż e, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 49.

¹⁷ T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 232.

¹⁸ Tamże, s. 233.

¹⁹ Tamże, s. 234.

NIE OGLĄDAJ SIĘ

Napięcie między słuchaniem a spoglądaniem każe nam zejść głęboko, do samych podziemi. Tam, gdzie nie dociera światło, wzrok wydaje się zbędny. A jednak właśnie tam spojrzenie może zabić naprawdę. Kajdaniarze opisani w *Państwie* Platona potrzebowaliby kamienia, by zabić powracającego do jaskini towarzysza, który przynosi im niesłuchane opowieści o świetle²⁰. Grecy przechowywali jednak jeszcze inną opowieść o podziemiach i spoglądaniu.

Orfeusz wyrusza do krainy umarłych, aby wyprowadzić z niej zmarłą ukochaną. Jego próba jest wyzwaniem rzuconym panowaniu śmierci. Ma on tylko głos: swoją pieśń. Tylko pieśń może poprzez ciemności dotrzeć do Eurydyki. Najpierw tracki poeta uwodzi śpiewem Persefonę. Pani podziemnego świata pozwala mu zabrać ukochaną z powrotem na ziemię, ale stawia jeden warunek: Orfeusz nie może ani razu spojrzeć na Eurydykę, dopóki nie powrócą razem do świata żywych. Jak pisze Karl Kerényi, takie było prawo świata umarłych; nawet podczas składania ofiar bóstwom umarłych odwracano twarz²¹. Śmierć wiąże się z niespoglądaniem: nie tylko umarli nie patrzą, ale też nie można patrzeć na nich, żadne spojrzenie nie może do nich dotrzeć.

W mieie jest głos i słuchanie: Orfeusz śpiewa, Eurydyka słucha. Wędrują ku górze, ku światłu, prowadzeni pieśnią. I wtedy, jak podaje mit, „Orfeusz ogląda się za siebie, Eurydyka lekko dotyka jego ramienia w geście miłości i pożegnania, lecz jej prawicę ujmuje już Hermes, przewodnik dusz”²². Eurydyka musi wrócić do Hadesu, rozlega się grzmot, Orfeusz już nic nie może uczynić.

Od wieków wszyscy zadają sobie pytanie: Dlaczego się odwrócił? Dlaczego złamał zakaz? Wiedział, że spojrzenie zabije Eurydykę, znał cenę. Stracił rozum? Nie mógł się doczekać? Chciał się upewnić, czy ukochana za nim podąży? Każda odpowiedź będzie bezradna, czyn Orfeusza jest niesłuchany i niezrozumiały. Być może nie miał wyjścia, musiał to zrobić, bo zmarli nie wracają z podziemi do świata żywych. W opowieści jest jednak cień nadziei: wszak jeszcze krok, dwa i byłiby razem, żywi i szczęśliwi.

Maurice Blanchot twierdzi, że Orfeusz jest archetypem artysty, który schodzi do podziemi, by odnaleźć głębię potrzebną do stworzenia dzieła. Jednakże spojrzenie chcące wydobyć zbyt wiele, chcące przeświecić najgłębszy mrok, musi przegrać: „Ten grecki mit mówi: dzieło można stworzyć tylko wtedy,

²⁰ Nawiązuję tu do fragmentu *Państwa* Platona (516 e-517 a), przełożonego i opatrzonego objaśnieniami przez Martina Heideggera (por. M. H e i d e g g e r, *Platona nauka o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 89).

²¹ Por. K. K e r é n y i, *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 507.

²² Tamże.

gdy bezmiernego doświadczenia głębi – doświadczenia, które Grecy uznają za konieczne dla dzieła, w którym dzieło znosi próbę swego bezmiaru – nie szuka się dla niego samego. Głębia nie ukazuje się wprost, objawia się jedynie, skrywając się w dziele”²³.

W przywołanym tu micie można jednak wyczytać jeszcze jedną opowieść. To historia o niemożności spotkania słuchania i spojrzenia. Wychodzenie ze świata podziemnego zostaje przerwane, kiedy spojrzenie postanawia się wkraść w świat głosów. Spojrzenie nie ocala, lecz zabija. W tej historii jest też cichy bohater: milcząca Eurydyka. Ona tylko słucha. Słuchanie jest niepozorne, trzeba się go domyślać. Słuchanie Eurydyki musimy „wydedukować” ze śpiewu Orfeusza. Skoro śpiew wyprowadza z podziemi, to musiała słuchać. A może mit coś pomija? Może słuchającym był Orfeusz? Śpiewając, wsłuchiwał się w kroki ukochanej, zwielokrotnione pogłosem w podziemnych chodnikach i komnatach. Może odwrócił się – tego mit już nie mówi – gdyż przestał słyszeć kroki. Usłyszał ciszę, nikt za nim nie szedł. Być może spojrzał, bo nie mógł usłyszeć – według Lévinasa wszak spojrzenie zabija z bezradności, z niemożliwości zapanowania nad Innym. A może Orfeusz odwrócił się, ponieważ Eurydyka go zawołała; odpowiedział spojrzeniem na głos, odpowiedział na wezwanie w innym, obcym języku.

Czy mit o Orfeuszu mówi nam, że spojrzenie musi przegrać ze słuchaniem? Czy tylko powściągliwość w spoglądaniu może otworzyć nas na Innego, na jego głos? Takie przypuszczenia można uznać za ekstrawagancję. Ale przecież cały ten mit to opowieść o tym, co być mogło: g d y b y się nie obejrzał, o c a l i ł b y Eurydykę. Grecy o podziemiach woleli pisać w trybie przypuszczającym. W Platónskim micie wyzwolony kajdaniarz z o s t a ł b y zabity, g d y b y wrócił do jaskini. Dobrze byłoby wiedzieć, że głos ma moc ocalania. Wiemy jednak tylko, że spojrzenie na pewno nie ocala, a głos – gdyby ta opowieść zakończyła się inaczej – być może ocala. To pewność śmierci wobec możliwości życia.

Podobna intuicja pojawia się w tradycji biblijnej. Biblijny Szeol to miejsce ciemności (por. Ps 88,7; Hi 10,21; 13,38). Umarli pogrążeni są w mroku, gdzie nie ma żadnego poznania, rozumienia i działania (por. Koh 9,10). Dlatego można mówić o miejscu, gdzie spoglądanie i spojrzenie są niemożliwe. Piękne zdanie, przypisywane Paulowi Evdokimowowi, mówi, że Szeol to miejsce, gdzie nie krzyżują się żadne spojrzenia. Biblia przynosi jeszcze kilka ciekawych rozpoznń krainy umarłych: „Szeol i otchłań są nienasycone, podobnie nienasycone są oczy człowieka” (Prz 27,20)²⁴. Ta paralela zaskakująco pasu-

²³ M. B l a n c h o t, *Przestrzeń literacka*, tłum. T. Falkowski, PWN, Warszawa 2016, s. 203n.

²⁴ Cytuję za Biblią Poznańską (*Pismo Święte*, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz i in., Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2007). Księga Przysłów w tłumaczeniu Jana Drozda.

je do greckiej opowieści o rozdzielonych przez śmierć kochankach. Droga Orfeusza i jego gest odwrócenia się obrazują napięcie dwóch nienasyceń: nienasyconej otchłani (śmierci, ciemności) i nienasyconego spojrzenia kochanka. Spojrzenie zabija, dlatego że nienasycenie zabija. Spoglądania nie można zakończyć, nie może się ono wyczerpać, aż posiadzie cały oglądany przedmiot. Jak długo spoglądał Orfeusz? Przecież w ciemności musiał się natrudzić, by odnaleźć wzrokiem ukochaną. Czy została mu odebrana, gdy tylko zaczął szukać jej spojrzeniem, czy dopiero gdy nasycił się oglądaniem? Trop nienasycenia jest interesujący jeszcze z jednego powodu: uzmysławia nam, że Orfeusz *m u s i a ł* się obejrzeć. Logika nienasycenia nie pozostawia wyboru. Dobrze o tym wiedziała Persefona, w swej niesłychanej, śmiercionośnej mądrości, pozwalając śpiewakowi na ekscentryczną przygodę w królestwie umarłych. Ta historia nie mogła zakończyć się inaczej. W istocie Orfeusz spojrział na Eurydykę zanim odwrócił wzrok, zanim stanął przed tronem Persefony. Wyruszenie po zmarłą, chęć zapanowania nad prawami świata, to w gruncie rzeczy odpowiednik gestu spoglądania. Spojrzenie, spoglądając, rusza na podobój świata, chce nad nim zapanować, podporządkować go sobie. Spoglądanie rozpoczęło się zatem zanim jeszcze Orfeusz wykonał niosący śmierć gest.

Czy nienasycenie stało się także przyczyną odwrócenia się żony Lota, wraz z mężem uciekającej z Sodomy (por. Rdz 19,15-26)? Autor biblijny nie podaje motywów kierujących kobietą, która mimo wyraźnej przestrogi aniołów, obraca się w stronę Sodomy i staje się słupem soli. Opowieść tę łączy z mitem Orfeusza motyw zgubnego odwrócenia wzroku w stronę tego, co zakazane i powiązane ze śmiercią, ale wprowadza ona dodatkowy sens. Wzrok żony Lota nie sprowadza śmierci na Sodomę, lecz na samą kobietę. Oglądanie zagłady zabija. Czy było to nienasycenie, ciekawość, chęć zobaczenia spektakularnej katastrofy? Czy też odpowiedź na głosy ofiar, dochodzące z oblanych deszczem siarki i ognia miast? Być może od odpowiedzi na to pytanie zależy odpowiedź na kolejne: Czym było obrócenie się w słup soli? Tradycyjnie przyjmuje się, że to kara za nieposłuszeństwo. A jeśli to symbol niemożności zniesienia cierpienia innych? Lot mógł udawać, że nie wie, co się stało. Jego żona musiałaby dalej żyć z tym, co widziała i słyszała. I być może właśnie to ją zabiło.

UPRZEDZANIE I NARZUCANIE

Wydaje się, że to, co najciekawsze dla myślenia o słuchaniu, nie rozgrywa się w samym słuchaniu, lecz w złożonym napięciu między słuchaniem a spoglądaniem. Z początku relacja ta nie zapowiada się obiecująco. Mamy dwa konkurujące lub – w zależności od podejścia – komplementarne zmysły. Kolej-

ny krok ujawnia jednak, że każdy z nich uruchamia całą złożoną metaforę, za pomocą której w świecie greckim i biblijnym opowiadano o człowieku i jego najważniejszych sprawach. To właśnie na tym polu nieistotna z pozoru różnica przekształciła się w napięcie. W walce metafor może chodzić o całe nasze myślenie: dominacja jednej z nich przesądza o kierunku, dynamice i rezultatach myślenia. Badaniu tego napięcia nieustannie towarzyszy jednak niepokojące przeczucie, że słuchanie i spoglądanie wcale się nie spotykają, że ich sąsiedztwo jest tylko pozorne: nie zobaczymy głosu i nie usłyszymy tego, co się zjawia.

Dlatego tak inspirujące jest poruszanie się pomiędzy słuchaniem a spoglądaniem, tropienie śladów wzajemnych zależności i oddźwięków czy odbłasków – inspirujące, lecz niezwykle ryzykowne dla myślenia. Słowa nie mają jednoznacznych sensów, myślenie krąży płynnie między wieloma językami i paradygmatami filozoficznymi. W gruncie rzeczy takie myślenie może być tylko błędzeniem, wędrowaniem po niegościnnych regionach – ale przecież to właśnie jest domena Erosa, filozofa i demona, istoty będącej kimś pomiędzy ludźmi i bogami. Diotyma i Sokrates w *Uczcie* nie pozostawiają złudzeń: filozofowanie to kraina bezdomności, ustawicznego tracenia tego, co się zyskało²⁵.

Być może w tym błędzeniu jest podpowiedź co do drogi samego myślenia: aby coś zyskać, należy wpięrow stracić, doświadczyć braku. Może warto cofnąć się do miejsca sprzed rozważań o Sokratesie, Lévinasie, Buberze i Orfeuszu, aby przyjrzeć się i przysłuchać samemu słowu, niewykłanemu w filozoficzne dyskursy. Takie dążenie może oczywiście okazać się niepoprawnym marzycielstwem. Podobnym – w formie i celu – do marzeń dwunastu braci z Leśmianowskiego wiersza *Dziewczyna*. Słyszając płacz dochodzący zza muru, postanowili młotami skruszyć tę przeszkodę, aby dotrzeć do dziewczyny, będącej – jak mniemali – źródłem głosu. I jak to w bajkach, potrzebne były trzy próby: najpierw z murem walczyło dwunastu braci, potem ich cienie, a wreszcie, kiedy śmierć zabrała i cienie, same młoty. Lecz dotarcie do dziewczyny ostatecznie się powiodło:

I runął mur, tysiącem ech wstrząsając wzgórze i doliny!
Lecz poza murem – nic i nic! Ni żywej duszy, ni Dziewczyny!

Niczyich oczu ani ust! I niczyjego w kwiatach losu!
Bo to był głos i tylko – głos, i nic nie było oprócz głosu!²⁶

²⁵ Por. P l a t o n, *Uczta*, 203 b-204 c, s. 54n.

²⁶ B. L e ś m i a n, *Dziewczyna*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, *Poezje zebrane*, oprac. J. Trzaniel, PIW, Warszawa 2010, s. 330.

Wiersz Leśmiana został tu przywołany nie bez powodu – nie jest jedynie ozdobnikiem ornamentującym rozważania o daremnym poszukiwaniu. Ta poetycka opowieść to przecież przewrotny rewers mitu o Orfeuszu. Między braćmi a Dziewczyną stoi mur marzeń, całą przygodę inicjuje głos. Ciężkie, „technologiczne” próby dotarcia do Dziewczyny kończą się niepowodzeniem: to nie milcząca Eurydyka, którą nicestwi spojrzenie; to tylko głos, który stwarza pozór czegoś więcej. W greckim micie głos – pieśń śpiewaka – uprzedza, przyzywa, wyprowadza. W wierszu Leśmiana głos uprzedza i inicjuje. To głos dochodzący z miejsca, do którego nie dociera spojrzenie, uprzedza działania. Być może ten trop warto podjąć, cofając się do samych słów.

Różnicę między spoglądaniem a słuchaniem dobrze opisuje bowiem „uprzedzanie”. Spojrzeniem uprzedzamy rzecz, rzucamy spojrzenie i narzucamy się rzeczy. Opisywane przez dialogików panowanie, uprzedmiotowienie, stanowi modi tego uprzedzającego narzucania. W tym sensie istotą spojrzenia nie jest patrzenie, ale właśnie narzucanie: sensu, właściwości, klasyfikacji, porównań. Orfeusz musiał przegrać, a dwunastu braci musiało ponieść wielokrotną śmierć dlatego, że narzucili oni głosowi postać, uprzedzili to, czego powinni dopiero doświadczyć. Ich klęska była klęską konstrukcji, marzenia, które nie spotkało się z rzeczą: „Mówili o niej: «Łka, więc jest!»”²⁷. A przecież spełnienie było na wyciągnięcie ręki: słyszeli głos i tylko głos. Ostatecznie nie zostali oszukani: po zburzeniu muru doświadczyli właśnie obecności głosu – i tylko głosu.

Jeśli spoglądanie uprzedza rzecz, to słuchanie nie uprzedza, lecz daje się uprzedzić: uprzedza je głos. Głos przyciąga uwagę, narzuca się nam, tak jak my narzucamy się rzeczy w spoglądaniu. Ta uprzedniość głosu sprawia, że słuchanie staje się oczekiwaniem, otwarciem na Innego. Dziewczyna była słyszana, lecz nie była słuchana: ostatecznie to, czego doświadczyli bracia (a właściwie dwanaście młotów), było niezrozumiałe i niesłychane – głos i tylko głos. Obcy ujawnił się jako niesłychany.

SŁUCHANIE I MÓWIENIE

Ujęcie słuchania w jarzmo trzech napięć – słuchania i czytania, słuchania i patrzenia oraz słuchania i nieposłuszeństwa – dokonane na początku tego eseju, pomija napięcie zapewne najpoważniejsze: napięcie między słuchaniem a mówieniem. Jedyłą jego areną jest rozmowa. Relacja między nadawcą a odbiorcą buduje dynamikę dialogu. Być może napięcie to stanowi najważniejsze Pomiedzy dla złożonej problematyki słuchania, być może wyznacza regiony, po których powinien błądzić Eros i naśladowający go wędrowiec. Wydaje się

²⁷ Tamże, s. 329.

jednak, że spór między mówieniem a słuchaniem to spór niejako wewnętrzny, nieangażujący obcych sił i metafor. Główny problem z owym napięciem polega bowiem na tym, że kiedy opuszczamy bezpieczną przestrzeń codzienności, w której ktoś mówi, a ktoś inny słucha, granice między mówieniem a słuchaniem zostają zatarte. Mówiący jest zarazem słuchającym: pytający czeka na odpowiedź, odpowiadający reaguje na pytanie. Być może najwyraźniej to stopienie się widać w demonicznym głosie Sokratesa. „Mój własny” sugeruje mówienie, „boski” i „obcy” – słuchanie. Aporetyczność głosu demonicznego, który w sferze Pomiędzy zanosi bogom modlitwy, a ludziom przynosi rozkazy, ujawnia nierozzerwalny spłot mówienia i słuchania. Słuchanie i mówienie to nazwy odnoszące się do tego samego ruchu, oznaczające kierunki przepływu słowa.

W każdym słowie o słuchaniu jest zatem ukryte lub ujawnione słowo o mówieniu, nie można jednego od drugiego oddzielić. Dlatego w świecie wiersza Leśmiana „tylko głos” nie jest tylko głosem. Głos jest Pomiędzy: bracia głos usłyszeli, a więc usłyszeli czyjaś mowę. I nawet jeśli było to tylko łkanie, nawet jeśli nie było niczego oprócz głosu, to słuchanie łkania było dla braci również mową: burzenie muru było „mówieniem” do głosu, zwróceniem się do Dziewczyny, która marzyła im się jako źródło łkania. W relacji „między” mówienia i słuchania może więc chodzić nie tylko o to, że jeden mówi, a drugi słucha.

Heidegger, tak przecież czuły na rejestry mowy, pisze: „Wszelako mówienie jest zarazem słuchaniem. Mówienie i słuchanie są zazwyczaj sobie przeciwstawiane: Jeden mówi, drugi słucha. Wszelako słuchanie nie tylko towarzyszy mówieniu i je obejmuje, tak jak dzieje się to podczas rozmowy. «Zarazem» [*Zugleich*] mówienia i słuchania oznacza coś więcej. Mówienie jest samo z siebie słuchaniem. Jest ono słuchaniem języka, którym mówimy. Tak więc mówienie jest słuchaniem nie zarazem, lecz *najpierw* [*zuvor*]. Słuchanie języka w najbardziej niepozorny sposób poprzedza wszelkie inne słuchanie. Nie tylko mówimy językiem, my mówimy z niego. Jesteśmy do tego zdolni jedynie dzięki temu, że zawsze nasłuchiwalismy języka. Czego słuchamy? Słuchamy mówienia języka”²⁸.

Obcy jest niesłyszany w tym sensie, że swoim słowem rozsądza nasze spoglądanie, ale przecież musimy być na to słowo jakoś gotowi, przygotowani. „Zarazem” słuchania i mówienia wyznacza zupełnie inny horyzont niż dysonans między narzucaniem się głosu a narzucającym się rzeczy spoglądaniem. W uprzedniości głosu mieści się i słuchanie, i mówienie. Obcy jest n i e s ł y c h a n y, ale zarazem jest s ł y s z a l n y, s ł y s z a n y, a bywa,

²⁸ M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 230.

że i w y s ł u c h a n y. Czy Obcy jest niesłychany za sprawą tego, że mówi, czy przez to, co mówi?

GŁOS, KTÓRY OCALA

Twarz odpowiada na spojrzenie: spoglądanie próbuje zapanować, zabić; twarz broni się samą swą nagością. Ta odpowiedź jest już słowem. Rozpoczęty narzucającym się spojrzeniem dialog – nieco na przekór Lévinasowi – można rozwinąć, przywołując Bubera: „Tu z głębokiej tajemnicy ukazuje się człowiekowi Ty, samo zagaduje go z ciemności, a on odpowiada swoim życiem. Tu raz po raz słowo staje się życiem”²⁹. W myśli Bubera dialog spojrzenia i Twarzy zostaje pogłębiony. Fraza: „Nie zabijaj” uświadamia spoglądającemu zabójczość spojrzenia. Odpowiedź twarzy każe się Toż-Samemu zmierzyć z ukrytą możliwością własnej egzystencji: być może jestem zabójcą. Dla spoglądającego, zapewne niewinnie omiatającego spojrzeniem twarz Obcego, ujawnienie tej skrytej potencjalności jest niezrozumiałe i niesłychane. Twarz Obcego mówi coś niesłuchanego, co rozsadza każdy porządek, w tym również porządek języka – przez tajemnicze, ukryte za negacją słowo „słychany”. To, czy patrzący stanie się zabójcą, zależy od słuchania, od tego, czy usłyszy on wezwanie i jak je usłyszy, czy wezwanie to pozostanie niezrozumiałe, czy z niesłuchanego stanie się jakoś „słychane”. I w tym sensie w spoglądającym pojawia się pytanie Obcego: „Nie zabijesz mnie?”, na które trzeba odpowiedzieć życiem.

Wysłuchanie się w pytanie, które zadaje Obcy, pozwala dojść do głosu temu, co w Toż-Samym najbardziej skrywane, ledwo przeczute lub wyparte. W podobnym kierunku podąża Michaił Bachtin, ilustrując swą tezę o polifoniczności prozy Fiodora Dostojewskiego. Polifonia dialogu polega tu na zestrojeniu tego, co mówią bohaterowie, z wewnętrznym, ukrytym głosem adwersarza. W ten sposób tocząca się na powierzchni rozmowa angażuje nie tylko wypowiadające pewne formuły maski, ale także wewnętrzne dialogi noszących maski bohaterów³⁰. Bachtin przywołuje rozmowę Iwana z Aloszą z powieści *Bracia Karamazow*³¹. Iwan, jeszcze przekonany o winie Dymitra, pyta Aloszę, kto według niego jest zabójcą Fiodora Karamazowa. Alosza unika odpowiedzi, lecz przymuszony do niej odpowiada: „*Nie ty zabiłeś ojca*”³². To

²⁹ B u b e r, *Ja i Ty*, s. 64.

³⁰ Por. M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 384.

³¹ Por. F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1978, t. 2, s. 314-319.

³² B a c h t i n, dz. cyt., s. 385. Por. D o s t o j e w s k i, dz. cyt., s. 318.

niewinne z pozoru stwierdzenie wstrząsa Iwanem. Wprawdzie Alosza wyznaje wiarę w niewinność brata, ale odpowiada na pytanie inne niż zadane. Iwan nie pytał, czy sam jest zabójcą, lecz pytał, kto nim jest. Alosza dociera w swej uspokajającej, jak mogłoby się wydawać, odpowiedzi, do sekretnego głosu Iwana, kielkującej w nim wątpliwości. Słowo Innego dotyka tego, co najbardziej własne i prywatne. W tym sensie jest „niesłychane”, bo z wnętrza obcości przemawia głosem, który we wnętrzu Toż-Samości nie chce być słyszany.

Ta narzucona Lévinasowi i wsparta myślą Bachtina interpretacja pozwala nawiązać dialog z innym pytaniem, które zwraca się do Ty: „Gdzie jesteś?”. Skierowane do Adama (por. Rdz 3,9), tylko na pozór wyraża ciekawość Boga. To przychodzące z zewnątrz pytanie Innego dotyka tego, co w Adamie najbardziej własne, jest pytaniem, które Adam zadaje lub powinien zadać samemu sobie. „«Gdzie Ty jesteś?» Jest to – zdaniem Rosenzweiga – wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o «gdzie». Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie o Ty jest jedynym, co nim już wiadomo. Ale Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. Ja nie potrzebuje widzieć Ty. Pytając o nie i przez «gdzie» tego pytania poświadczając, że wierzy w istnienie Ty, nawet gdy Ty nie stajesz przed oczyma, odzywa się ono i wypowiada jako Ja. Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie o «gdzie» tego Ty stwierdza istnienie Ty”³³.

Obcy jako niesłychany, zadając pytanie, dotyka tego, co niesłychane w Ja. Słuchanie Obcego nie jest tylko próbą usłyszenia tego, co Inne, co przychodzi „spoza”. Słuchanie Obcego to jednocześnie otwarcie się na to, co ukryte i niezrozumiałe w Ja. Rozmowa jest spotkaniem n i e s ł y c h a n y c h, ustawiczną i ciągle ponawianą próbą przemiany niesłuchanego w s ł y c h a n e: zrozumiałego słowa oznaczającego niezrozumiałe w niezrozumiałe słowo oznaczające zrozumiałe.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachtin, Michaił. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.
- Blanchot, Maurice. *Przestrzeń literacka*. Translated by Tomasz Falkowski. Warszawa: PWN, 2016.
- Buber, Martin. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- Dostojewski, Fiodor. *Bracia Karamazow*. Vol. 1-2. Translated by Aleksander Wat. Warszawa: PIW, 1978.

³³ F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 293n.

- Heidegger, Martin. "Platona nauka o prawdzie." Translated by Serweryn Blandzi. In *Znaki drogi*, translated by Serweryn Blandzi, et al. Warszawa: Spacja, 1999.
- . *W drodze do języka*. Translated by Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007.
- Kerényi, Karl. *Mitologia Greków*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- Kot, Dobrosław. "Czcigodne jarzmo metafory." *Ethos* 30, no. 3 (119) (2017): 77–92.
- Leśmian, Bolesław. "Dziewczyna." In Leśmian, *Dzieła wszystkie*. Vol. 2. *Poezje zebrane*, edited by Jacek Trznadel. Warszawa: PIW, 2010.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
- . *Etyka i Nieskończony: Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Translated by Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991.
- Michalik, Joanna. *Filozofia i głos*. Kraków: Nomos, 2010.
- Platon. "Obrona Sokratesa." In Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1984.
- . *Uczta*. Translated by Andrzej Serafin, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2012.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda Zbawienia*. Translated by Tadeusz Gadacz. Kraków: Znak, 1998.
- Schulz, Bruno. "Mityzacja rzeczywistości." In Schulz, *Szkice krytyczne*, edited by Małgorzata Kitowska-Łysiak. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2000.
- Tischner, Józef. "Spór w królestwie metafor." In *Rozum i słowo: Eseje dialogiczne*, edited by Bogdan Baran, Tadeusz Gadacz, and Józef Tischner. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1987.
- Wodziński, Cezary. *Światłocienie zła*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dobrosław KOT – Niesłychany Obcy

DOI 10.12887/32-2019-1-125-08

Greckie słowo „xenos” znaczy między innymi „obcy” i „niesłychany”. Jaka rolę odgrywa w spotkaniu z Obcym słuchanie? Refleksja nad poznaniem od wieków podporządkowana jest dwóm metaforom: greckiej metaforze światła i poznania jako widzenia oraz biblijnej metaforze głosu i poznania jako słuchania. W eseju podjęto próbę zderzenia tych dwu tradycji i pokazania napięcia między nimi. Głos daimoniona, spotkanie z twarzą Innego, Orfeusz, który oglądając się za siebie, na zawsze traci Eurydykę, głos dziewczyny z wiersza Leśmiana – to motywy, wokół których osnuty jest namysł autora nad zagadnieniem „niesłychanego Obcego”.

Słowa kluczowe: Obcy, Inny, niesłychany, słuchanie, daimonion, spojrzenie, twarz, spotkanie, dialog, głos

Kontakt: Katedra Filozofii, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Kraków

E-mail: dobrokot@interia.pl

<https://gap.uek.krakow.pl/dr-dobroslaw-kot/>

Dobrosław KOT – Unheard-of Stranger

DOI 10.12887/32-2019-1-125-08

The Greek word *xenos* means, among others, ‘stranger’ and ‘unheard-of.’ What role does hearing/listening play in an encounter with a Stranger? For centuries, the reflection on human cognitive capabilities has been continued within the framework provided, on the one hand, by the Greek metaphor of the light and, on the other, by the biblical metaphors of the ‘voice’ and cognition tantamount to listening. The present essay attempts to juxtapose these two traditions and highlight the tension between them. The voice of the *daimonion*, the encounter of the face of Another, Orpheus, who, having turned to see Eurydice, loses her, and the voice of the girl from a poem by Bolesław Leśmian provide the points of reference for the author in his pursuit of a conceptual grasp of the unheard-of Stranger: of the Stranger conceived as Unheard-of.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: Stranger, Another, unheard-of, listening, *daimonion*, gaze, face, encounter, dialogue, voice

Contact: Katedra Filozofii, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: dobrokot@interia.pl

<https://gap.uek.krakow.pl/dr-dobroslaw-kot/>

Jakub GUŻYŃSKI

MIEDZY TEORIA PRYWACYJNĄ
A TEORIA ZŁA RADYKALNEGO
Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła*

Współczesne zainteresowanie teorią zła radykalnego stanowi rezultat bezprecedensowego charakteru dwudziestowiecznego zła. W obliczu horroru systemów totalitarnych, obozów koncentracyjnych i ludobójstwa nasze dotychczasowe próby zrozumienia zła wydają się niewystarczające. Nowoczesna wiedza o złu jest wręcz innego rodzaju niż wszelka wiedza wcześniejsza.

Jeden z fundamentów myśli Johna Milbanka stanowi konstatacja, że nowoczesna interpretacja rzeczywistości przyjmuje jako założenie tezę o istnieniu pierwotnego konfliktu. Interpretacji tej Milbank przeciwstawia chrześcijańską wizję harmonii i pokoju. Przekonanie o naturalności konfliktu określa mianem ontologii przemocy: wizji zakładającej pierwszeństwo siły i koncentrującej się na sposobach jej wykorzystywania bądź też ograniczania za pomocą siły przeciwnej¹. Pojęcia przemocy i siły nie zostały jednak jasno zdefiniowane przez angielskiego teologa, co prowadzi do pewnych niejasności. Milbank nie przeciwstawia im na przykład pacyfizmu². Jak wskazuje, w niektórych sytuacjach to bierność jest prawdziwą przemocą. Rozpoznaje jednocześnie tragiczny wymiar ludzkiej natury, przyznając, że docześnie nie jesteśmy w stanie zrealizować pełni dobra. Angielski teolog przekonuje, że choć przyjęcie ontologii pokoju nie rozwiązuje problemu przemocy, to budowana na jej gruncie polityka jest w stanie ograniczyć przestrzeń, w której przemoc wydaje się nieunikniona. Czy jednak nowoczesna teoria polityki również nie stawia sobie jako celu stworzenia warunków, w których ograniczona zostanie przemoc?³

* Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego nr 2018/29/N/HS1/02127 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Autor dziękuje recenzentom za cenne uwagi.

¹ Por. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, London–New York 2006, s. 4.

² Por. P.G. Doerkson, *For and Against Milbank: A Critical Discussion of John Milbank's Construal of Ontological Peace*, „The Conrad Grebel Review” 18(2000) nr 1, s. 11; zob. też: C.K. Huebner, *What Should Mennonites and Milbank Learn from Each Other?*, „The Conrad Grebel Review” 23(2005) nr 2, s. 9-18; G.W. Schlacht, *Is Milbank Niebuhrian Despite Himself?*, „The Conrad Grebel Review” 23(2005) nr 2, s. 33-40.

³ Zob. N.G. Robertson, *Milbank and Modern Secularity*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric And Truth*, red. W.J. Hankey, D. Hedley, Ashgate, Aldershot, United Kingdom–Burlington, Vermont, 2005, s. 81-99.

Czy przyjęcie pokojowej ontologii nie czyni nas ślepych na przemoc dokonywaną w imię dobra? W rozwiązaniu tych problemów pomocna może okazać się interpretacja ontologii przemocy przez pryzmat ontologii zła. Angielski teolog uważa bowiem, że każda przemoc jest złem, a każde zło przemocą⁴.

Najwięcej uwagi problemowi zła moralnego i przemocy w wymiarze ontologicznym Milbank poświęcił w swojej książce *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. Angielski teolog krytykuje podejście, które określa jako post-modernistyczny kantyzm lub teorię zła radykalnego, reprezentujące – jego zdaniem – nowoczesną ontologię pozytywną⁵ zła, czyli przekonanie o jego realnym istnieniu. W dalszej części rozważań zrekonstruuje linię interpretacyjną, która stanowi przedmiot krytyki Milbanka. Prowadzi ona od Kantowskiego pojęcia zła radykalnego, przez Schellingowską koncepcję zła, aż po wnioski, jakie z tych koncepcji wyprowadzają Martin Heidegger, Slavoj Žižek oraz Jean-Luc Nancy. Postaram się wskazać najważniejsze ustalenia tej tradycji oraz zarzuty stawiane jej przez Milbanka.

Teorii zła radykalnego angielski teolog przeciwstawia chrześcijańską teorię prywacyną, szczególnie w jej Augustiańskim wydaniu. Stanowisko to zaprzecza realnemu istnieniu zła i definiuje zło jako brak dobra. Poniżej przywołam podstawowe założenia tej teorii i będę traktował ją jako punkt odniesienia w interpretacji teorii zła radykalnego. Postaram się pokazać, że kształtowanie się nowoczesnej ontologii pozytywnej zła można odczytać jako wynik przekształceń na gruncie teologii. Pozwoli to lepiej zrozumieć krytykę tego stanowiska i dostrzec, z jak bardzo odmiennymi koncepcjami mamy tu do czynienia. Aby uwypuklić jego interpretację dokonaną przez Milbanka, odniosę się również do myśli Alaina Badiou oraz Hannah Arendt. Myśl Badiou – zadeklarowanego ateisty i komunisty – wykazuje bowiem zaskakujące podobieństwo do myśli angielskiego teologa i często staje się przedmiotem jego analizy⁶. Z kolei koncepcja banalności zła wypracowana przez Arendt służy Milbankowi za punkt wyjścia w krytyce teorii zła radykalnego, choć ostatecznie propozycję Arendt uznaje on za niewystarczającą. Na koniec odniosę się także do dokonanej przez Milbanka krytyki sekularyzmu jako źródła ontologii przemocy i zła.

⁴ Por. J. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London–New York 2003, s. 26.

⁵ Określeń „pozytywny” oraz „negatywny” używam w sensie logicznym, wskazując na cechę istnienia bądź nieistnienia.

⁶ Zob. np. J. Milbank, *The Return of Mediation, or The Ambivalence of Alain Badiou*, „Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities” 12(2007) nr 1, s. 127-143; tenże, *The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: An Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou*, <http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/>.

PRYWACYJNA TEORIA ZŁA

Na pytanie o istnienie zła można – na najbardziej podstawowym poziomie – udzielić dwóch odpowiedzi. Z jednej strony można uznać, że zło stanowi jedynie brak dobra i że istnienie jako takie mu nie przysługuje. Z drugiej strony można przypisać złu istnienie pozytywne, to znaczy rozumieć zło jako byt, jako coś przedmiotowego. Pierwsze rozwiązanie charakterystyczne dla tak zwanej teorii prywatycznej (łac. *privatio* – brak), głoszącej ontologię negatywną zła, można znaleźć już w tradycji neoplatońskiej, a na gruncie chrześcijaństwa u Orygenes, który pisał: „Odchodzenie od dobra nie jest bowiem niczym innym, jak formowaniem się w złu. Z całą przecież pewnością złem jest brak dobra”⁷.

Teoria prywatyczna na trwałe zakorzeniła się w chrześcijańskiej ortodoksji, a za jej dwóch najważniejszych autorów uważa się Augustyna z Hippony oraz Tomasza z Akwinu. Augustyn potwierdza wcześniejsze ustalenia neoplatoników, pisząc: „Zło bowiem nie ma żadnej natury; lecz tylko utrata tego, co dobre nazywa się złem”⁸. Zło nie jest zatem bytem, ale czystą negatywnością – niebytem. Augustyn wskazuje, że wszystko, co istnieje, jest dobre, a „jeśli [rzeczy – J.G.] zostaną pozbawione wszelkiego dobra, nie będą w ogóle niczym”⁹. Rozwiązanie to potwierdza również Akwinata w *Sumie teologicznej*¹⁰.

Na gruncie teologii chrześcijańskiej zło moralne nierozzerwalnie związane jest z pojęciem grzechu. Jak zaś pisał Tomasz: „Pierwsza przyczyna grzechu znajduje się w woli”¹¹. Mogłoby się wobec tego wydawać, że to wola stanowi przyczynę grzechu. Teoria prywatyczna podkreśla jednak, że zło nie ma przyczyny, a precyzyjnie rzecz ujmując, że ma ono jedynie przyczynę przez przypadłość¹², co oznacza, że jego przyczyna jest przypadkowa, czyli nieokreślona¹³. Możemy zatem powiedzieć, że zło wydarza się przez przypadek, jako konsekwencja jakiegoś dobra¹⁴. Jak to ujmuje Akwinata, przyczyną grzechu jest „jakieś dobro połączone z brakiem jakiegoś innego dobra”¹⁵.

⁷ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 198.

⁸ Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. 9, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 413.

⁹ Tenże, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 151.

¹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch OP i in., q. 48, a. 1, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1978, s. 39-41.

¹¹ Tenże, *Suma teologiczna*, q. 71, a. 6, t. 12, *O wadach i grzechach*, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1965, s. 13.

¹² Zob. tenże, *Suma teologiczna*, q. 49, a. 1, t. 4, s. 48-50.

¹³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 147n.

¹⁴ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 21.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 75, a. 1, t. 12, s. 56.

Źródłem grzeszności człowieka na gruncie chrześcijańskiej teologii okazuje się jego natura zraniona przez grzech pierworodny. Jak jednak przekonuje Milbank, grzechu pierworodnego nie powinniśmy postrzegać jako dziedziczonej skłonności woli do zła. Przede wszystkim, pozostaje on wyłącznie grzechem Adama, nie zaś indywidualnie popełnionym grzechem każdego człowieka. Angielski teolog podkreśla, że chociaż niewiedza i niemoc są konsekwencją zranionej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, to w istocie człowiek ponosi odpowiedzialność jedynie za odrzucenie Bożej łaski. Augustyn wskazywał na to w dialogu *O wolnej woli*: „Nikt nie oskarża cię o mimowolną niewiedzę, ale o niedbalstwo w badaniu tego, czego nie wiesz; a także nie o to, że nie opatrujesz poranionych członków, lecz że gardzisz tym, kto chce je uleczyć. To są twoje własne grzechy”¹⁶. Grzechu pierworodnego nie należy więc traktować jako „przysposobienia” do grzechu, ale raczej należy go postrzegać jako utratę możliwości widzenia Boga¹⁷. Owa augustiańska koncepcja wyrażona została w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Grzech pierworodny jest nazywany «grzechem» w sposób analogiczny; jest grzechem «zaciągniętym», a nie «popełnionym», jest stanem, a nie aktem”¹⁸.

Zdaniem Milbanka jedynie katolicyzm pozostał wierny teorii prywatnej¹⁹, a jedno ze źródeł teorii zła radykalnego stanowi błędna interpretacja pojęcia wolnej woli dokonana przez Marcina Lutra, zrywająca z tradycją augustiańską i tomistyczną. W swoim traktacie *O niewolnej woli* niemiecki reformator wskazywał bowiem, że „ów grzech pierworodny nie pozostawia wolnej woli zgoła żadnej innej możliwości, jak tylko możliwość grzeszenia i ściągnięcia na siebie potępienia”²⁰. Przeciwnie niż Akwinata, twierdził on, że to ludzka natura popycha człowieka do grzechu²¹. Luter przyjął stanowisko negujące możliwość pragnienia dobra. Pisał: „Wolna wola nie jest niczym innym jak niewolnikiem grzechu, śmierci i szatana, i nie czyni nic, ani nie może czynić ni usiłować czynić nic, jak tylko zło”²². Teoria prywatna zakłada tymczasem, że człowiek jest w stanie pragnąć jedynie dobra. Owszem, Augustyn oraz Tomasz wskazywali, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie

¹⁶ Augustyn, *O wolnej woli*, ks. 3, XIX, 53, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak i in., Pax, Warszawa 1953, s. 213.

¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 82, a. 1, t. 12, s. 102n.; Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 8n.

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dział II, art. I, §7, 404. Pallottinum, Poznań 1994, s. 53.

¹⁹ Por. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, s. XVI.

²⁰ M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 773, tłum. W. Niemczyk, <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>, s. 121.

²¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 82, a. 1, t. 12, s. 102n.

²² Luter, dz. cyt., nr 775, s. 122.

poznać prawdy ani pragnąć dobra²³. Mieli oni jednak na myśli pełnię prawdy i dobra. Zdaniem Akwinaty, chociaż człowiek po grzechu pierworodnym „nie jest w stanie wykonać dobra naturalnego w całości”²⁴, to jednak „może własną mocą spełniać jakieś dobro częściowe”²⁵. Luter natomiast wyraźnie zrywa z teorią prywatną i wprowadza antropologię pesymistyczną, pisząc: „A więc wszyscy ludzie są bezbożni i niesprawiedliwi. Niemądry bowiem byłby to Bóg, który by objawiał ludziom sprawiedliwość, którą albo już by znali, albo której załóżki by mieli”²⁶.

Na gruncie teorii prywatnej wola nie jest zatem przyczyną grzechu. Tak jak każdy byt, jest ona dobra i może pragnąć jedynie dobra. Grzech stanowi konsekwencję naszej ułomności i słabości – nieumiejętności dostrzegania Boga – nie zaś złej woli. Co więcej, ze złem mamy do czynienia jedynie wówczas, gdy grzeszne postanowienie woli zostanie zrealizowane. W *Sumie teologicznej* czytamy: „Wola nie kierująca się prawidłem rozumu i prawa Bożego jest przyczyną grzechu. Niekierowanie się zaś prawidłem rozumu czy prawa Bożego samo przez się tak długo nie stanowi zła, zarówno w postaci kary, jak i winy, dopóki nie zostanie zastosowane do postępowania”²⁷. Widzimy więc wyraźnie, że zło nie odnosi się tu wyłącznie do woli.

TEORIA ZŁA RADYKALNEGO

W oparciu o podstawowe założenia teorii prywatnej przeanalizujemy teraz nowoczesną ontologię pozytywną zła. Zdaniem Milbanka współczesne zainteresowanie teorią zła radykalnego stanowi rezultat bezprecedensowego charakteru dwudziestowiecznego zła. W obliczu horroru systemów totalitarnych, obozów koncentracyjnych i ludobójstwa nasze dotychczasowe próby zrozumienia zła wydają się niewystarczające. Jak pisze Jean-Luc Nancy, nowoczesna wiedza o złu jest wręcz innego rodzaju niż wszelka wiedza wcześniejsza. Zdaniem francuskiego fenomenologa „zło, które było «niczym», stało się «czymś», czego myśl nie jest w stanie zredukować”²⁸.

Jak wskazałem wcześniej, Milbank upatruje korzenie teorii zła radykalnego w poreformacyjnych interpretacjach Augustiańskiej koncepcji woli. Samo pojęcie zła radykalnego wprowadzone zostało jednak dopiero przez Immanu-

²³ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, q. 109, a. 1-2, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1973, s. 52-55.

²⁴ Tamże, a. 2, s. 54.

²⁵ Tamże.

²⁶ L u t e r, dz. cyt., nr 758, s. 108.

²⁷ T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, q. 75, a. 1, t. 12, s. 56.

²⁸ J.L. N a n c y, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, s. 160 (tłum. fragm. – J.G.).

ela Kanta w książce *Religia w obrębie samego rozumu*²⁹ na oznaczenie pierwotnej skłonności człowieka do zła. Radykalność zła nie odnosi się tu zatem do jego skrajnego charakteru, ale – zgodnie z łacińskim źródłosłowem (łac. radix – korzeń) – do faktu jego zakorzenienia w naturze ludzkiej. Co istotne, nie mamy tu do czynienia z tezą o charakterze metafizycznym, mówiącą, że ludzie są z natury źli – w myśl tej teorii radykalny pociąg do zła współwystępuje bowiem ze źródłową predyspozycją do dobra, na której „pasożytuje”³⁰. Kant głosi jedynie, że mimo świadomości prawa moralnego człowiek, przyjmując określone reguły postępowania, może owo prawo ignorować.

Królewiecki filozof wyróżnia trzy stopnie skłonności do zła: ułomność, nieuczciwość oraz złośliwość. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek przyjmuje maksymę zgodną z prawem moralnym, ale nie udaje mu się jej zrealizować. Nieuczciwość pojawia się, gdy człowiek nie kieruje się wyłącznie prawem moralnym, ale również innymi pobudkami. Wreszcie złośliwość oznacza preferowanie maksym nieopartych na prawie moralnym³¹. Jak jednak podkreśla Kant, w każdym z wymienionych przypadków możemy mieć do czynienia z czynem dobrym ze względu na prawo. O zepsuciu ludzkiego serca nie decydują bowiem czyny, ale wybór maksym, którymi człowiek się kieruje. Innymi słowy, nie ma znaczenia, czego pragniemy, ale dlaczego tego pragniemy. Dobra wola kieruje się wyłącznie prawem moralnym. Jeśli zaś obok albo – co gorsza – zamiast prawa moralnego wystąpią inne pobudki działania, to czynimy źle.

Podstawą moralności na gruncie koncepcji Kanta jest zatem wola. Na wolę składają się dwa elementy. Pierwszym z nich jest samo chcenie, możliwość wyboru – samowola (niem. Willkür). Element ten ma gwarantować „realną” wolność człowieka, która jest wolnością do dobra i do zła. Jak bowiem twierdzi Kant, „zło musi wypływać z wolności”³². Drugim elementem woli jest rozum praktyczny: wola nakierowana na prawo moralne (niem. Wille). Aby dany czyn można było uznać za dobry, oba aspekty woli muszą współwystępować – musimy chcieć danej rzeczy, a jednocześnie musimy jej chcieć ze względu na prawo moralne³³. Samowola może kierować się ku dobru lub ku złu. Wola jednak może pragnąć jedynie dobra. W swoim znanym twierdzeniu Kant głosi wręcz, że tylko wola może być dobra: „Trudno sobie wyobrazić, by

²⁹ Zob. I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

³⁰ Zob. M. Ż e l a z n y, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 132.

³¹ Por. K a n t, dz. cyt., cz. 1, 3, s. 51.

³² Tamże, s. 52.

³³ Por. Ż e l a z n y, dz. cyt., s. 113n.

gdziekolwiek na świecie, a nawet poza nim, istniało coś, co bez ograniczeń można by było uważać za dobre, jak tylko dobrą wolę”³⁴.

Jak przekonuje Milbank, Kantowskie pojęcie zła radykalnego, czyli zakorzenionej skłonności do zła, można odczytać jako próbę zeświecczenia pojęcia grzechu pierworodnego, której towarzyszą poważne przekształcenia teoretyczne. O ile na gruncie teorii prywatnej wola ograniczana jest przez niewiedzę, słabości i uczucia, o tyle według Kanta wola pozostaje niezależna. Zmysłowość jest jego zdaniem amoralna i nie ma wpływu na decyzje woli, zepsucie rozumu jest zaś absolutnie niemożliwe. Wybór złych maksym postępowania dokonuje się wyłącznie w obrębie woli i to w niej zakorzenione jest zło. Co więcej, w przeciwieństwie do grzechu pierworodnego, radykalne zło jest ahisteryczne. Nie stanowi predyspozycji nabytej, ale nierozdzielnie związanej z wolnością. Wola nie jest ukierunkowana przy tym na żadne dobro transcendentne. Prawo moralne jest bowiem wpisane w każdą istotę rozumną. Wola jest więc autonomiczna, czyli sama dla siebie jest prawem³⁵.

Teoria zła radykalnego rozwijana była przez Friedricha W.J. Schellinga, który w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*³⁶ stwierdza, że wolność jest zdolnością do dobra i zła³⁷. Kluczowy dla Schellinga staje się zatem ten wymiar woli, który Kant określał jako „Willkür”. Wolę utożsamia Schelling z samowolą, a tym samym wolność jako możliwość dobra okazuje się w jego myśli zastąpiona wolnością jako możliwością dobra i zła. Wola, która na gruncie koncepcji Kanta pozostawała jeszcze „skrzępowana” przez rozum praktyczny, jest już więc w pełni „oswobodzona”.

Zdaniem Martina Heideggera właściwym przedmiotem wspomnianej rozprawy Schellinga jest metafizyka zła³⁸. Aby ugruntować swoją tezę o wolności jako możliwości dobra i zła, Schelling skoncentrował się bowiem na ontologii zła. Przede wszystkim wprost odrzucił teorię prywatną. Pisał: „Już bowiem prosta refleksja, że to wyłącznie człowiek, najdoskonalsze ze wszystkich widzialnych stworzeń, zdolny jest do zła, pokazuje, że podstawa zła nie może w żadnym razie polegać na braku lub pozbawieniu czegoś”³⁹. Warto zwrócić uwagę, że Schelling wiąże zło z doskonałością człowieka, nie zaś z jego niedoskonałością. W jego przekonaniu oznacza ono coś rzeczywistego, po-

³⁴ I. K a n t, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta. Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 23.

³⁵ Por. tamże, s. 70n.

³⁶ Zob. F.W.J. S c h e l l i n g, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003.

³⁷ Por. tamże, s. 63.

³⁸ Por. M. H e i d e g g e r, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 155.

³⁹ S c h e l l i n g, dz. cyt., s. 81n.

zytywnie istniejącego. W czasie wykładów w Stuttgarcie podkreślał nawet, że „największe zepsucie jest właśnie najbardziej uduchowione”⁴⁰, ponieważ „pochłania [...] w końcu całą naturalność”⁴¹. Interpretując myśl Schellinga, Žižek wyjaśnia, iż dzieje się tak dlatego, że czyste zło jako uduchowiony egoizm zrywa połączenie z naturą i stara się ją zdominować, podczas gdy dobro pozostaje z nią w zgodzie. Zło jest zatem zepsutą wolą, która samą siebie stawia w centrum, co jednak ze względu na jej nienaturalność nieuchronnie kończy się dla niej upadkiem⁴².

Koncepcja stworzona przez Schellinga oraz jej późniejsze interpretacje usuwają zatem elementy, które łączyły Kantowskie ujęcie zła z chrześcijańską teorią prywatycyjną. W rozwoju myśli wola pozbawiona zostaje swojego wymiaru prawodawczego i oznacza odtąd niczym nieskrępowaną samowolę. Skoro wola ta może wybierać zło jako zło, to musi być ono czymś realnym, ponieważ nie można chcieć czegoś, co nie istnieje. Co więcej, wybór zła staje się najbardziej „duchowym” wyborem, ponieważ oddziela on wolę od natury.

Ważnym przedstawicielem teorii zła radykalnego jest również Jean-Luc Nancy. W swojej książce *L'expérience de la liberté* francuski filozof odrzuca wszelką teodyceę oraz teorię prywatycyjną i wprost przypisuje złu pozytywne istnienie. Jego zdaniem wola może wybierać dobro i zło, które są równie realne. Wybór zła nie jest wyborem mniejszego dobra, ale wyborem zła jako zła – wolą niszczenia dobra. Nancy nazywa zło wolnością zwróconą przeciw samej sobie oraz nienawiścią skierowaną ku istnieniu jako takiemu⁴³. Podobnie jak Žižek, podkreśla on zatem autodestrukcyjność zła.

W swoich rozważaniach Nancy dochodzi do wniosku, że teoria zła radykalnego zagraża idei pozytywnego dobra. Heidegger w notatkach do wykładów o filozofii Schellinga pisał: „Zło «jest» jako wolność, wolność najdalej posuniętego sprzeciwu wobec absolutu w obrębie całości bytu; wolność jest bowiem zdolnością do dobra i zła. Dobro «jest» złem i zło «jest» dobrem”⁴⁴. Nancy krytykuje stanowisko Heideggera właśnie za jego niezdolność do rozpoznania pozytywnego dobra. Sprzeciwia się również rozumieniu dobra jako abstrakcyjnej negacji zła, ponieważ oznaczałoby to całkowite odwrócenie teorii prywatycyjnej: to nie zło byłoby wówczas brakiem dobra, ale dobro brakiem zła.

⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesung*, 1810, I, 7, s. 468. Cyt. za: Heidegger, dz. cyt., s. 190.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. S. Žižek, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, Verso, London–New York 2007, s. 63–67.

⁴³ Por. Nancy, dz. cyt., s. 166.

⁴⁴ Heidegger, dz. cyt., s. 281.

Zdaniem francuskiego filozofa pozytywnym wyrazem wolności może być wyłącznie sama wolność. Zło jest wyborem przeciw wolności i istnieniu, a zatem wybór wolności i istnienia jest dobry. Jak wskazuje Milbank, Nancy stara się nadać ontologiczne pierwszeństwo afirmacji bytu, a tym samym jego rozumienie zła zbliża się do teorii prywatnej⁴⁵. Niemniej francuski fenomenolog uznaje, że skala zła, które dokonało się w ubiegłym stuleciu zmusza nas do założenia jego pozytywnego istnienia. Jak przekonuje, mieliśmy do czynienia ze swoistym objawieniem się zła – ucieleśniło się ono w masowych grobach ofiar totalitarnych reżimów. Podstawą do odrzucenia teorii prywatnej jest tu zatem doświadczenie, bolesna naoczność zła.

ALAIN BADIOU PRZECIW TEORII ZŁA RADYKALNEGO

Alain Badiou krytykuje zmianę myślenia, która dokonała się za sprawą teorii zła radykalnego, w sposób podobny do tego, w jaki czyni to John Milbank, dochodzi jednak do innych wniosków niż angielski teolog.

W książce *Etyka: Szkic o świadomości zła*⁴⁶ Badiou prezentuje krytykę współczesnej etyki, którą określa mianem „etyki praw człowieka”⁴⁷. Podobnie jak Milbank, uwypukla on wpływ, jaki na refleksję etyczną wywarł współczesny „powrót do Kanta”, przejawiający się w rozumieniu etyki jako apriorycznej zdolności rozpoznania zła oraz ostatecznej zasady osądu. Z jednej strony zakłada się bowiem, że każdy człowiek jest w stanie rozpoznać zło, gdy je napotka, z drugiej zaś, że potrafi je osądzić. Owa uniwersalnie przysługująca podmiotom ludzkim zdolność wynikać ma z charakterystycznego dla nowoczesnej etyki założenia o pierwszeństwie zła względem dobra. Jak pisze Badiou: „Współczesna ideologia etyczna opiera się na konsensualnym przekonaniu o oczywistości istnienia Zła”⁴⁸. Filozof ten zasadniczo utożsamia zatem „etykę praw człowieka” z etyką opartą na ontologii pozytywnej zła. Wśród podstawowych założeń tego stanowiska wymienia następujące twierdzenie: „Dobro wywodzi się ze Zła, a nie odwrotnie”⁴⁹. Badiou przekonuje zatem, że postać teorii zła radykalnego, która niepokoiła Nancy’ego, stała się obecnie dominująca: panuje dziś przekonanie, że to zło istnieje realnie, dobro zaś jest tylko jego brakiem.

W swojej analizie Badiou skupia się na etycznych i politycznych konsekwencjach takiego sposobu myślenia, przede wszystkim zaś na samej koncep-

⁴⁵ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 16.

⁴⁶ Zob. A. Badiou, *Etyka: Szkic o świadomości zła*, w: tenże, *Etyka: Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 19-102.

⁴⁷ Tenże, *Etyka: Szkic o świadomości zła*, s. 21.

⁴⁸ Tamże, s. 73.

⁴⁹ Tamże, s. 28.

cji praw człowieka, które określa mianem „praw do unikania Zła”⁵⁰. Podkreśla tym samym negatywność leżącą w sercu „etyki praw człowieka”: założenie o pierwotności zła sprawia, że to właśnie zło dostrzegamy jako pierwsze, a dobrem nazywamy dopiero taką sytuację, w której zła nie rozpoznajemy. Ludzkie działania zmierzają zatem jedynie do ograniczania zła, które jawi się jako nieuniknione. Temu też celowi służy konstrukcja etyki i polityki polegających na poszukiwaniu mniejszego zła. Teoria prywatyczna tymczasem dopuszczałaby wyłącznie możliwość wyboru mniejszego dobra.

Istotna jest tu również kwestia przyczyny zła. Podczas gdy teoria prywatyczna zakładała, że jest ono jej pozbawione, w przypadku przyjęcia ontologicznego pierwszeństwa zła model ten ulega odwróceniu i okazuje się, że to zło musi mieć przyczynę, dobro zaś posiadać jej nie może. W takim zaś wypadku dobro pojawia się jedynie akcydentalnie, jako skutek wyeliminowania zła. Dopuszczenie możliwości wyboru zła jako zła sprawia, że to ludzie okazują się jego przyczyną i – co za tym idzie – że szukając przyczyny zła, zaczynamy poszukiwać złych ludzi, którzy je wybrali. Wszak zło musi brać się z czyjegoś wyboru. Jako przykład Badiou wskazuje praktykę poszukiwania przyczyn nędzy krajów rozwijających się w nieudolności, a nawet w „pod-ludzkim” charakterze ich mieszkańców⁵¹. Gdy jednak – zgodnie z teorią prywatyczną – założymy, że można wybierać jedynie dobro, zło jawi się jako niewyjaśnialna tajemnica i przypadek pozbawiony przyczyny.

Problem ten staje się jeszcze bardziej widoczny w kolejnym punkcie krytyki przedstawionej przez Badiou. W jego przekonaniu budowanie społecznego konsensu etycznego na podstawie zdolności do rozpoznawania zła sprawia, że wszelki program oparty na pozytywnej idei dobra jawi się jako „prawdziwe źródło samego zła”⁵², każdy projekt rewolucyjny z zasady kwalifikowany jest bowiem jako utopijny i niebezpieczny. Jak przekonuje francuski filozof, konsekwencją porzucenia idei dobra staje się „tępy konserwatyzm”⁵³, który pozbawia ludzi człowieczeństwa. Skupianie się na negatywności zamyka nas bowiem na nierozpoznaną przez nas pozytywność. Skoro zaś człowiek jako byt nieśmiertelny „wspiera się na tym, co nieobliczalne i nieposiadalne”⁵⁴, gdy porzucamy ideę dobra, nasze człowieczeństwa staje się zagrożone.

Badiou trafnie wskazuje tu na kolejną konsekwencję pozytywnej ontologii zła. Wydaje się jednak, że można pójść jeszcze o krok dalej. Jeśli zło jest tym, co rzeczywiście istnieje, a dobro jedynie jego brakiem, to każdy projekt dobra z konieczności musi okazać się nie tylko utopijny i niebezpieczny, ale wręcz

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 29-32.

⁵² Tamże, s. 32.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 33.

niemożliwy. Teoria prywatyczna zakładała, że nie można wybierać zła. Skoro zaś założenie o pierwszeństwie zła odwraca tę konstrukcję, to okazuje się, że nie można wybierać dobra. Wybór dobra jest wyborem negatywnym, co oznacza, że tak naprawdę wybieramy brak zła. Narzuca się zatem absurdalna konkluzja, że każdy projekt pozytywnego dobra ma charakter „nihilistyczny”, ponieważ stanowi wybór czegoś, co nie istnieje.

Chociaż Badiou uznał ontologię pozytywną zła za kluczowy element etyki praw człowieka, to nie zdecydował się na przyjęcie teorii prywatycznej. Jak przekonuje Milbank, w swojej krytyce teorii zła radykalnego Badiou zmuszony jest sięgnąć po zasoby pojęciowe chrześcijaństwa i przyjąć „paraontologiczne pierwszeństwa dobra”⁵⁵, ponieważ jedynie teoria prywatyczna może przezwyciężyć założenie o pierwszeństwie zła. Badiou starał się jednak jednocześnie bronić przekonania o realnym istnieniu zła, a nawet oderwał je od pojęcia przemocy, którą sytuuje w przedmoralnym, zwierzęcym wymiarze człowieka. Jego zdaniem świat jako taki pozostaje poza dobrem i złem. Odrzuca on zatem chrześcijańskie utożsamienie dobra i bytu. Jak przekonuje, zło odnosi się wyłącznie do podmiotu ukonstytuowanego przez proces prawdy. Może ono przybierać trzy realne formy: (1) pozornego procesu prawdy, narzucanego na drodze terroru, (2) zdrady, czyli zaprzeczenia prawdzie w momencie kryzysu, oraz (3) katastrofy związanej z absolutyzowaniem prawdy. Pozytywne istnienie zła jest zatem jedynym z możliwych wymiarów prawdy, a nie jej brakiem. Tak pojmowane zło jest zawsze wtórne względem dobra, którym jest proces prawdy. Bez dobra nie może istnieć zło i pozostaje jedynie „okrutna niewinność życia”⁵⁶. Badiou wyraźnie odcina się zatem od teorii prywatycznej, widząc w złu skutek uboczny dobra.

Przejdziemy teraz do omówienia teorii zła, która podważyła postkantowski paradygmat, a jednocześnie pozostała w zgodzie z teorią prywatyczną.

HANNAH ARENDT I BANALNOŚĆ ZŁA

Twierdząc, że doświadczenie obozów zagłady wymusza zmianę myślenia o złu, Jean-Luc Nancy nie był w swoim myśleniu osamotniony⁵⁷. Skala zła,

⁵⁵ Milbank, *The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: An Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou*, s. 49 (tłum. fragm. J.G.). Por. tenże, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 27. Por. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, PWN, Warszawa 2009, s. 205.

⁵⁶ Badiou, *Manifesty dla filozofii*, s. 75.

⁵⁷ Zob. np. J.R. Silber, *Kant at Auschwitz*, w: *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, red. G. Funke, T.M. Seebohm, University Press of America, Washington 1991, s. 177-211; R.J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity, Cambridge 2007.

które dokonało się w Auschwitz, skłoniła wielu autorów do konstatacji, że zło należy uznać za realne. Hannah Arendt zaś, opisując proces nazistowskiego zbrodniarza Adolfa Eichmanna, postawiła tezę o banalności zła.

W książce *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* autorka przywołuje zaskakujące wyznanie oskarżonego: „Nagle oświadczył on z wielkim naciskiem, że przez całe życie trzymał się Kantowskich pouczeń moralnych, zwłaszcza zaś Kantowskiej definicji obowiązku”⁵⁸. Arendt krytykuje interpretację Eichmanna, wskazując, że zastąpił on rozum praktyczny wolą Adolfa Hitlera. Zaraz jednak dodaje: „Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pod jednym względem Eichmann istotnie postępował według pouczeń Kanta: prawo jest prawem, i nie może być żadnych wyjątków”⁵⁹.

Królewiecki filozof rzeczywiście nie dopuszczał możliwości sprzeciwiania się najwyższej władzy. W *Metafizyce moralności* Kant stwierdza co prawda, że suweren może odwołać rząd⁶⁰, ale jednocześnie wskazuje, że „zwierzchnik państwa posiada w stosunku do swych poddanych wyłącznie prawa, ale żadnych obowiązków”⁶¹. Co więcej, obywatele nie mają prawa do stawiania czynnego oporu władzy i nie powinni się nawet zastanawiać, jakie jest jej pochodzenie. Wszelki czynny opór – bunt, rebelia czy zabójstwo tyrana – oznacza zdradę stanu i słusznie pociąga za sobą karę śmierci. Jak podkreśla Kant: „Obowiązek nakazujący ludowi cierpliwie znosić poczynania władzy, nawet gdyby nieznośnie mu ona doskwierała, znajduje swoje uzasadnienie w tym, iż bunt podniesiony przeciw najwyższemu prawodawcy jest i po wsze czasy będzie bezprawiem”⁶². Dlatego właśnie Milbank stawia tezę, że Eichmann rozumiał Kanta lepiej, niż mogłoby się wydawać⁶³.

Arendt koncentruje się na bezmyślnym posłuszeństwie Eichmanna, którego bardziej niż udział w zbrodniczym systemie niepokoiło uczynienie wyjątku i pomoc żydowskiemu małżeństwu. Choć takie nieprzejudowanie budzi uzasadnione przerażenie, wyraźnie widoczne jest, że Eichmann w swoim postępowaniu kierował się jakimś dobrem, a mianowicie prawem. Oczywiście realizował je przy braku innego dobra – lista dóbr, które zaniedbał, jest niezwykle długa – i dlatego możemy powiedzieć, że czynił źle. W przekonaniu Arendt Eichmann nie był głupcem ani uosobieniem zła, a jedynie karierowiczem, który

⁵⁸ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987, s. 174.

⁵⁹ Tamże, s. 176.

⁶⁰ Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, 317, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 160.

⁶¹ Tamże, s. 162.

⁶² Tamże, s. 164.

⁶³ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 24.

nie wiedział, co czyni⁶⁴. W tym właśnie sensie zło okazuje się banalne. Wbrew temu, co twierdził Schelling, nie jest ono uduchowione, lecz płynie po prostu z bezmyślności.

Światło na tę kwestię rzuca korespondencja między Hannah Arendt a Gershomem Scholemem, która włączona została do przywoływanego tutaj wydania książki *Eichmann w Jerozolimie*. Scholem uznaje tezę o banalności zła za slogan i wskazuje na jej sprzeczność ze stosowanym wcześniej przez Arendt pojęciem zła radykalnego. W odpowiedzi autorka przyznaje, że w istocie porzuciła to pojęcie, dochodząc wniosku, że zło nigdy nie jest radykalne i że nie posiada ono żadnej głębi ani demonicznego wymiaru. Banalność zła wiąże się z tym, że jest ono nicością. Jak pisze Arendt: „Jedynie dobro posiada głębię i może być radykalne”⁶⁵. Nie ulega wobec tego wątpliwości, że teza o banalności zła zakorzeniona jest w teorii prywatycznej.

Arendt zwraca uwagę na jeszcze jedną interesującą kwestię. W „Postscriptum” do swojej książki przywołuje debaty, które dotyczyły odpowiedzialności Żydów za Holocaust. Co zaskakujące, nawet Scholem w jednym ze swoich listów pisze: „Nie umiem odeprzeć twierdzenia tych, którzy mówią, że Żydzi zasłużyli na swój los”⁶⁶. W świetle wcześniejszych analiz można w tych słowach dostrzec typową dla teorii zła radykalnego koncentrację na jego przyczynie: w debacie powojennej rozważano nawet, czy Żydzi jako ofiary nie są gorsi niż ich oprawcy. Jak wskazywał Badiou, na podobnej zasadzie podludzki charakter przypisuje się dziś ubogim ofiarom kapitalizmu czy też innym wykluczonym grupom. Arendt już samo pytanie o odpowiedzialność Żydów za zagładę ich narodu podczas wojny uznała za głupie i okrutne, pozostając tym samym w zgodzie z teorią prywatyczną i głosząc brak przyczyny zła. Tezę o banalności zła potwierdza bowiem fakt, że dzieje się ono przez przypadek. Eichmann nie pragnął zła jako zła, ale po prostu kierował się politycznym oportunizmem.

Milbank zgadza się z Arendt, że zło należy w tym sensie uznać za banalne, i podkreśla, że teoria prywatyczna może służyć do opisu nawet najbardziej skrajnych przejawów zła. Jak przekonuje, w jakimś sensie nawet program nazistów był pozytywny – formułowali oni postulaty w języku wskazującym na pewne dobro, na przykład na porządek czy doskonałość człowieka⁶⁷. Angielski teolog nie zatrzymuje się jednak na potwierdzeniu tezy Arendt, ale idzie krok dalej i oskarża teorię zła radykalnego o przyczynienie się do bezprecedensowego zła, które dotknęło świat w wieku dwudziestym.

⁶⁴ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 370n.

⁶⁵ Tamże, dz. cyt., s. 397.

⁶⁶ List Gershoma Scholema do Hannah Arendt (Jerozolima, 23 VI 1963). Cyt. za: A r e n d t, dz. cyt., s. 390.

⁶⁷ Por. M i l b a n k, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 3.

ONTOLOGIA ZŁA I SEKULARYZM

Milbank – przeciwnie niż krytycy teorii prywatyzacji – twierdzi, że to teoria zła radykalnego otwiera możliwość usprawiedliwienia zła. Dodaje, że potrzeba teodycei pojawiła się dopiero w nowoczesności, wcześniej bowiem filozofowie chrześcijańscy nie dostrzegali potrzeby „usprawiedliwiania Boga”⁶⁸. Zło postrzegane było jako pozbawione sensu i celu. Jak pisał Augustyn, „chcieć odnaleźć przyczynę złej woli to tak, jakby „chcieć widzieć ciemności albo słyszeć milczenie”⁶⁹. Dopiero założenie, że zło realnie istnieje, umożliwia próbę jego uzasadnienia czy też wskazania na jego przyczynę. Zło jako byt staje się koniecznym elementem rzeczywistości. Założenie o możliwości wyboru zła jako zła nie jest bowiem czysto teoretyczne i pociąga za sobą przekonanie, że przyczyną zła w świecie są ludzie wybierający zło jako zło, czyli kierujący się demoniczną wolą. Taka identyfikacja źródła zła pociąga za sobą postulat walki z nim na wszystkie możliwe sposoby, co z kolei otwiera przed człowiekiem możliwość zwalczania zła złem. Jedynie zatem teoria prywatyzacji daje podstawy do realizacji chrześcijańskiego ethosu zwyciężania zła dobrem. Jeśli bowiem zło nie istnieje, to jedynym sposobem walki z nim jest czynienie dobra⁷⁰.

W swojej krytyce pozytywnej ontologii zła Milbank dochodzi do wniosku, że wyłącznie teoria prywatyzacji dostarcza podstaw do rozpoznania natury zła i umożliwia budowę społeczeństwa prawdziwie sprawiedliwego⁷¹. Zło bowiem wcale nie jest tak oczywiste, jak zakłada to teoria zła radykalnego. Nawet na gruncie Kantowskiej teorii moralności nigdy nie możemy być pewni, czy obok prawa moralnego nie występuje żadna inna pobudka. Nasze poznanie zła zawsze uwikłane jest w proces interpretacji. Jak przekonuje angielski teolog, jedynie założenie o jedności dobra i bytu zapewnia podstawę konieczną do interpretacji zła. Mieczysław A. Krąpiec wskazuje zaś, że teorii prywatyzacji nie da się pogodzić ze stanowiskiem laickim, ostatecznie bowiem złem nazywamy brak relacji zgodności między konkretem a ideą Bożą⁷².

Również Milbank wyraża przekonanie, że wszelkie próby „zeświecczenia” teorii prywatyzacji skazane są na porażkę⁷³. „Racjonalizowanie” doktryny chrześcijańskiej doprowadziło wyłącznie do powstania teologii heterodoksyj-

⁶⁸ Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 18; por. tenże, *Theology and Social Theory*, s. 26-47.

⁶⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XII, rozdz. 7, s. 450.

⁷⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, RW KUL, Lublin, 1995, s. 132.

⁷¹ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 20.

⁷² Por. Krąpiec, dz. cyt., s. 75.

⁷³ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 16n.

nej, która nie daje nadziei na przezwyciężenie zła ani na odbudowę pierwotnej harmonii⁷⁴. Krytyka sekularyzacji przenika wszystkie pisma Milbanka i leży u podstaw zarówno jego teologii, jak i współtworzonego przezeń radykalnego ruchu ortodoksji. Angielski teolog wskazuje, że „kiedyś nie było nic «świeckiego»”⁷⁵, a w przednowoczesnej filozofii nie istniało pojęcie przestrzeni czyisto ludzkiej – przestrzeni natury wolnej od Bożego wpływu. Podkreśla, że sfera świecka została nie tyle przez nowoczesnych autorów o d k r y t a, ile raczej przez nich s k o n s t r u o w a n a. Co za tym idzie, nie jest ona odwiecznym elementem kultury ani też nie wynika z konieczności dziejowej. Owa przestrzeń ludzkiej autonomii została wytworzona i zinstytucjonalizowana, a następnie rozrosła się, obejmując kolejne dziedziny życia – między innymi politykę, gospodarkę i naukę – aby docelowo zamknąć religię w sferze prywatnej.

Zdaniem Milbanka mamy dziś do czynienia z sytuacją paradoksalną: współczesna teologia w dużej mierze zaakceptowała sekularyzację i stara się dostosować swój przedmiot do świeckich dyskursów, podczas gdy przedstawiciele nauk społecznych dochodzą do wniosku, że jesteśmy skazani na religijność i ogłaszają nastanie postsekularyzmu⁷⁶. Angielski teolog przekonuje, że teologia powinna pozbyć się fałszywej skromności i odzyskać pozycję królowej nauk. Jego zdaniem jest to konieczne, ponieważ jedynie teologia chrześcijańska może przezwyciężyć współczesny nihilizm. Jak wskazuje Fergus Kerr, główna teza angielskiego teologa jest w swej istocie prosta: jedynie chrześcijaństwo, które opiera się na ontologicznym pierwszeństwie dobra, pokoju i harmonii, może uwolnić nas od sekularnej ontologii opartej na pierwszeństwie zła, siły i konfliktu⁷⁷.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Eichmann w Jerozolimie: Rzecz o banalności zła*. Translated by Adam Szostkiewicz. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1987.
- Arystoteles. *Metafizyka*. Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1983.
- Augustyn. “O wolnej woli.” Translated by Anna Trombala. In Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, translated by Katarzyna Augustyniak, et. al. Warszawa: Pax, 1953.
- . “Łaska a wolna wola.” In Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*. Translated by Waław Eborowicz. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1970.

⁷⁴ Por. tamże, s. 20n.

⁷⁵ T e n ż e, *Theology and Social Theory*, s. 9.

⁷⁶ Por. tamże, s. 3.

⁷⁷ Por. F. K e r r, *Simplicity Itself: Milbank's Thesis*, „New Blackfriars” 73(1992) nr 861, s. 307.

- . *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- . *Państwo Boże*. Translated by Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, 2002.
- Badiou, Alain. “Etyka: Szkic o świadomości zła.” In Badiou, *Etyka: Przewodnik Krytyki Politycznej*. Translated by Paweł Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.
- . *Manifesty dla filozofii*. Translated by Andrzej Wasilewski. Warszawa: PWN, 2009.
- Bernstein, Richard J. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity, 2007.
- Doerksen, Paul G. “For and Against Milbank: A Critical Discussion of John Milbank’s Construal of Ontological Peace.” *The Conrad Grebel Review* 18, no. 1 (2000): 48–59.
- Heidegger, Martin. *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*. Translated by Robert Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Huebner, Chris K. “What Should Mennonites and Milbank Learn from Each Other?” *The Conrad Grebel Review* 23, no. 2 (2005): 9–18.
- Kant, Immanuel. *Religia w obrębie samego rozumu*. Translated by Aleksander Bobko. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.
- . *Metafizyka moralności*. Translated by Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- . *Ugruntowanie metafizyki moralności*. Translated by Paweł Zarychta. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Kerr, Fergus. “Simplicity Itself: Milbank’s Thesis.” *New Blackfriars* 73, no. 861 (1992): 305–10.
- Krapiec, Mieczysław Albert. *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Luter, Marcin. *O niewolnej woli*. Translated by Wiktor Niemczyk. <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>.
- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London and New York: Routledge 2003.
- . *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. London and New York: Blackwell Publishing, 2006.
- . “The Return of Mediation, or The Ambivalence of Alain Badiou.” *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 12, no. 1 (2007): 127–43.
- . “The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: An Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou.” <http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/>.
- Nancy, Jean-Luc. *L’expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.
- Orygenes. *O zasadach*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996.

- Robertson, Neil G. "Milbank and Modern Secularity." In *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric And Truth*, edited by Wayne J. Hankey and Douglas Hedley (Aldershot, United Kingdom, and Burlington, Vermont: Ashgate, 2005).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 2003.
- Schlabach, Gerald W. "Is Milbank Niebuhrian Despite Himself?" *The Conrad Grebel Review* 23, no 2 (2005): 33–40.
- Silber, John R. "Kant at Auschwitz." In *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, edited by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm. Washington: University Press of America, 1991.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch, et. al. Vol. 12. *O wadach i grzechach*. Translated by Feliks Wojciech Bednarski. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1965.
- . *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch, et. al. Vol. 14. *Nowe prawo i łaska*. Translated by Roman Kostecki. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1973.
- . *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch, et. al. Vol. 4. *Bóg Stwórca. Aniołowie*. Translated by Pius Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1978.
- Żelazny, Mirosław. *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2001.
- Žižek, Slavoj. *The Indivisible Remainder*. London and New York: Verso, 2007.

ABSTRAKT /ABSTRACT

Jakub GUŻYŃSKI – Między teorią prywatną a teorią zła radykalnego. Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła

DOI 10.12887/32-2019-1-125-09

Artykuł poświęcony jest analizie myśli Johna Milbanka w kontekście współczesnej debaty dotyczącej ontologii zła. Angielski teolog stawia kontrowersyjną tezę, że nowoczesna ontologia pozytywna zła ma swój udział w bezprecedensowym złu, które dokonało się w wieku dwudziestym. Filozoficzne źródła owej ontologii upatruje w teorii zła radykalnego, która rozwijana była przez Immanuela Kanta, Friedricha W.J. Schellinga, Martina Heideggera czy Jeana-Luca Nancy'ego. Głównym przedmiotem krytyki Milbanka jest charakterystyczne dla tej teorii założenie o realnym istnieniu zła. Jak przekonuje, prowadzi ono nie tylko do usprawiedliwienia zła, ale również do uznania go za konieczność. Stanowisko to zestawione zostało z pokrewną mu krytyką etyki praw człowieka dokonaną przez Alaina Badiou oraz z tezą o banalności zła postawioną przez Hannah Arendt. Na tym tle rysuje się radykalność stanowiska Milbanka, który

twierdzi, że jedynie teoria prywacyjna – odmawiająca złu istnienia i przyczyny – umożliwia rozpoznanie zła i wzięcie za nie odpowiedzialności. Co więcej, angielski teolog przekonuje, że teoria prywacyjna nie może zostać zsekularyzowana. Prowadzi go to do wniosku, że jedynie chrześcijaństwo gwarantuje ontologiczne pierwszeństwo dobra i harmonii, konieczne do budowy sprawiedliwego społeczeństwa.

Słowa kluczowe: John Milbank, ontologia zła, teoria prywacyjna, zło radykalne, radykalna ortodoksja

Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego nr 2018/29/N/HS1/02127 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Autor składa podziękowanie recenzentom za cenne uwagi.

Kontakt: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, gabinet 312
E-mail: guzynski@doktorant.umk.pl

Jakub GUŻYŃSKI – Between the ‘Privation Theory’ and the ‘Theory of Radical Evil’: John Milbank’s Critique of a Positive Ontology of Evil

DOI 10.12887/32-2019-1-125-09

The article is devoted to an analysis of John Milbank’s thought in the context of the contemporary debate on the ontology of evil. Milbank puts forward a controversial thesis that the modern positive ontology of evil contributed to the unprecedented evil of the 20th century. He sees the philosophical roots of this ontology in the theory of radical evil developed by Immanuel Kant, Friedrich W. J. Schelling, Martin Heidegger, and Jean-Luc Nancy. The main object of Milbank’s criticism is the notion of a positive existence of evil. As he argues, it leads to a justification of evil and to an acceptance of the necessity of evil. I compare his view with Alain Badiou’s critique of the human rights’ ethics and Hannah Arendt’s concept of the banality of the evil. Against this background, Milbank’s radical position is made visible. According to Milbank, only the privation theory, which denies an existence and causality of evil, enables us to recognize evil and take full responsibility for it. Moreover, the English theologian argues that the privation theory cannot be secularized. This leads him to the conclusion that only Christianity can guarantee the ontological priority of the good and harmony necessary for the construction of a just society.

Keywords: John Milbank, ontology of evil, privation theory, radical evil, radical orthodoxy

The article is part of the Research Project No. 2018/29/N/HS1/02127 funded with the support of the National Science Center, Poland.

The author thanks the reviewers for their invaluable comments.

Contact: Department of the Philosophy of Science, Institute of Philosophy,
Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University, ul. Fosa Staromiejska
1a, room 312, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: guzynski@doktorant.umk.pl

KU WSPÓLNOCIE SŁUCHAJĄCYCH

Iwona BARWICKA-TYLEK

SŁUCHANIE ZAPOMNIANY FUNDAMENT DEMOKRACJI

Nie brakuje głosów, które wśród poważnych braków demokracji liberalnej wymieniają zaniedbanie kompetencji słuchania. Bez odwołania do niej trudno przekształcić spotkanie między korzystającymi z podmiotowej wolności jednostkami w relację o charakterze politycznym, w której indywidualne działania uwzględniają wolność każdej ze stron, ale i wspólny cel takiego spotkania, czyli trwałą możliwość współpracy w ramach jednej wspólnoty.

Zenon z Kition, założyciel szkoły stoickiej, zwrócił ponoć uwagę nazbyt gadatliwemu młodzieńcowi: „Natura dała nam jeden język, a dwoje uszu, abyśmy słuchali dwa razy więcej, niż mówimy”¹. Lubimy błyskotliwe maksymy. Dobrze funkcjonują jako wpisy do sztambucha, popisy erudycyjne, coachingowe chwytły motywacyjne czy wreszcie jako przykuwające uwagę rozpoczęcie artykułu naukowego. Słowa Zenona świetnie się w tej roli sprawdzają. Warto je więc usłyszeć, zapisać w pamięci, a w odpowiedniej chwili wypowiedzieć. I tak też na ogół są one używane: jako maksyma – przedmiot, który można wykorzystać w doraźnym celu. To zaś znaczy, że częściej używamy tychże słów do mówienia niż do słuchania. Żeby się o tym przekonać, wystarczy wpisać powyższy cytat w okno wyszukiwarki internetowej. Rezultatów uzyskamy znaczną ilość, ale w większości będą to odpowiedzi niepodające ani autora, ani źródła cytatu albo też wskazujące na autora alternatywnego, choćby Sokratesa, Epikteta czy Diogenesa, który mógł taką maksymę sformułować (choć starożytne przekazy o tym milczą). Co więcej, interpretują one często pierwotne zdanie nie jako zachętę do słuchania, ale jako pochwałę milczenia. Można i w ten sposób. To właśnie jednak dowodzi, że nie jesteśmy uważni, a więc nie słuchamy. Słuchanie wymagałoby przemyślenia treści takiej, jaka jest nam podana, i wrażliwości na działania tego, kto mówi, po to, by zrozumieć przekazywane nam znaczenie i się do niego ustosunkować. O samej maksymie słyszeliśmy, ale słyszeć to nie to samo, co słuchać.

Rozważania o mówieniu i słuchaniu, a także o widzeniu oraz właściwych im środkach przekazu (mowie, piśmie, obrazie) cieszą się szczególnym zainteresowaniem badaczy związanych z szeroko rozumianym medioznawstwem oraz z równie szeroko pojmowanym nurtem postmodernizmu. Patronują im

¹ Diogenes Laertios, *Zenon z Kition*, w: tenże: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 2012, s. 380.

klasyczne już dzisiaj prace Marshalla MacLuhana, Jacques'a Derridy czy Jeana-Luca Nancy'ego². Nie do nich chcę się jednak odwołać w niniejszym artykule. Moim celem jest refleksja nad źródłami rozdzielania mówienia i słuchania w dyskursie politycznym, konsekwencjami tego rozdzielania dla rozwoju myśli liberalnej i demokratycznej oraz wynikłymi stąd paradoksami obecnymi w teorii i praktyce modelu tak zwanej demokracji liberalnej. Artykuł przyjmuje więc perspektywę historyczną i osadzony został w rozważaniach z zakresu filozofii polityki, której „powrót” w naukach społecznych jest – jak zauważa Pierre Manent – coraz częściej przyjmowany z aprobatą³. Wybór takiej optyki ma oczywiście swoje ograniczenia, z których głównym jest pominięcie często istotnych różnic w obrębie stanowisk zaliczanych do tradycji liberalnej i demokratycznej.

W ostatniej części artykułu przypominam starożytne rozumienie ustroju demokratycznego, argumentując, że ponowne przeanalizowanie wspierających go rozwiązań instytucjonalnych i uzasadnień teoretycznych mogłoby odświeżyć spojrzenie na współczesne spory o demokrację. Mogłoby się to dokonać – w moim przekonaniu – przede wszystkim wskutek podkreślenia obowiązku słuchania dokonującego się kosztem tak drogiej człowiekowi współczesnemu, a wzbudzającej coraz więcej zastrzeżeń, wolności słowa.

ŹRÓDŁA

Zdaniem Thomasa Hobbesa mowa jest „najbardziej szlachetnym i pożytecznym ze wszystkich wynalazków”⁴, ponieważ dzięki niej „ludzie w umyśle zapisują swe myśli, przypominają je sobie, gdy już minęły, i komunikują jedni drugim dla wzajemnej użyteczności i wymiany myśli”⁵, a więc bez mowy „nie byłoby u ludzi ani państwa, ani społeczności, ani umowy, ani pokoju, równie jak ich nie ma u lwów, niedźwiedzi i wilków”⁶. Przywołany fragment pokazuje, że podkreślając wartość mowy, autor *Lewiatana* nie odróżnia mówienia od słuchania. Są one według niego dwiema umiejętnościami stanowiącymi

² Zob. np. J.L. N a n c y, *Listening: Perspectives in Continental Philosophy*, tłum. Ch. Mandell, Fordham University Press, New York, 2007. W pracy tej autor tłumaczy różnicę między słyszeniem (franc. entendre, ang. hearing) i słuchaniem (franc. écouter; ang. listening to), twierdząc między innymi, że zadaniem filozofii jest „słyszenie wszystkiego”, ale już nie słuchanie (por. tamże, s. 1n.).

³ Zob. P. M a n e n t, *The Return of Political Philosophy*, „First Things” 2000, nr 5, www.firstthings.com/article/2000/05/the-return-of-political-philosophy.

⁴ T. H o b b e s, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 106.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

podstawę komunikacji⁷, a więc i warunkami zaistnienia jakiejkolwiek relacji zasługującej na miano ludzkiej, w tym również relacji o charakterze politycznym. Hobbes nie był w tym poglądzie osamotniony. Kultura europejska od swych greckich początków oparta była na relacyjnym charakterze mowy, który starano się zachować nawet wówczas, gdy funkcje mowy zaczęło przejmować słowo pisane. Pismo dostosowywano do „praktyk oralnych”, a co najmniej do wieku trzynastego publiczna recytacja tekstu była zdecydowanie bardziej popularna niż czytanie „dla siebie”⁸. Mówienie pozwalało domniemywać słuchanie, a słuchanie zakładało mówienie.

A jednak to właśnie filozofia polityki zaproponowana przez Hobbesa ukazała w sposób wyraźny rysę na dotychczasowym niekwestionowaniu tego związku. Rysa ta przerodziła się z czasem w głębokie teoretyczne pęknięcie i przyczyniła do wyeksponowania politycznej rangi mówienia kosztem słuchania. Jej obecność ujawnia się już kilka akapitów poniżej przytoczonego fragmentu, kiedy to Hobbes wymienia korzyści płynące z mowy oraz jej szczególne zastosowania⁹. Dostrzega zaś takich zastosowań cztery. Po pierwsze, dzięki zapamiętywaniu nazw i związków między nimi możliwe jest nabywanie umiejętności, czyli uczenie się. Po drugie, mowa „daje możność dawać rady i pouczać się wzajemnie”¹⁰. Po trzecie, „daje poznać innym naszą wolę, nasze zamiary tak, iżbyśmy mogli zdobywać sobie pomoc innych ludzi”¹¹. I wreszcie „służy temu, by dawać przyjemność i zadowolenie nam samym i innym przez to, że bawimy się naszymi słowami bezinteresownie dla samej przyjemności i ozdoby”¹². Choć we fragmencie tym nadal dostrzegać można założenie obecności drugiego człowieka, który słyszy ewentualne wypowiedzi, relacja między mówieniem a słuchaniem nabiera w świetle słów Hobbesa charakteru raczej jednostronnego. Tym, co kształtuje jej przebieg, jest podmiot – ten, kto mówi i kto od odbiorcy oczekuje nie tyle słuchania i rozumienia, ile określonej reakcji (na przykład okazania pomocy czy uśmiechu). Słyszający jest obiektem poddanym oddziaływaniu mówiącego: nie musi wsłuchiwać się w komunikat, wystarczy by dawał „po-słuch”, czyli okazywał posłuszeństwo słowu wypowiedzianemu przez podmiot.

Można by uznać powyższą interpretację za dowód zbytnej podejrzliwości czy też analitycznego przewrażliwienia, gdyby nie późniejsze konkluzje sa-

⁷ Posługuję się pojęciem „komunikacji” w najszerszym możliwym znaczeniu wymiany informacji, nie przesądzając ani o wartości tejże informacji (o jej prawdziwości bądź fałszywości), ani też o stopniu jej przyswojenia, środkach jej przekazu czy celach, którym służy.

⁸ Por. S.R. Fisher, *A History of Reading*, Reaktion Books, London 2003, s. 142, 192n.

⁹ Por. Hobbes, dz. cyt., s. 107n.

¹⁰ Tamże, s. 108.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

mego Hobbesa wraz z proponowaną przez niego teorią państwa¹³. Wprawdzie sama możliwość zawarcia umowy społecznej, będącej fundamentem państwa, pojawia się wśród ludzi wyłącznie dlatego, że potrafią oni zrozumieć, czym jest wzajemne przeniesienie uprawnień, co wymaga „wzajemnego przyjęcia przekazów”¹⁴, z chwilą powołania suwerena następuje jednak rozdzielenie mówienia i słuchania, to zaś ma wyraźne konsekwencje polityczne. Suweren, dysponując pełnią otrzymanych uprawnień, jest jedynym podmiotem, który mówi publicznie, a jego słowo staje się prawem wykluczającym jakąkolwiek swobodę działania ze strony poddanych¹⁵. Odtąd w perspektywie politycznej wolność jednoznacznie wiąże się ze swobodą mówienia, słuchanie zaś z posłuszeństwem, a więc z brakiem wolności.

Dwie – z uwagi na dalszy rozwój myśli politycznej najważniejsze – odpowiedzi na *Lewiatana* to koncepcje Johna Locke’a oraz Jeana-Jacques’a Rousseau. Pierwsza wytyczyła drogę rozwoju liberalizmu, druga zaś nurtu demokratycznego. Jak często bywa w przypadku polemik o tak wielkim ciężarze gatunkowym, formułowane przez adwersarzy zarzuty nie kwestionują jednak zasadniczo pola dyskusji wyznaczonego przez stronę krytykowaną. Sankcjonują tym samym jego prawomocność. Tak też stało i w tym wypadku, przez co polityczna odrębność mówienia i słuchania zapewniła swego rodzaju podstawę późniejszych projektów rzeczywistości społecznej i okazała się źródłem dalszych „faktów instytucjonalnych”¹⁶, by użyć poręcznego pojęcia John Searle’a. Odrębność ta jest więc także fundamentem demokracji liberalnej.

Punktem honoru Locke’a, a wraz z nim innych liberałów, stało się udowodnienie – wbrew Hobbesowi – że państwo silne da się ufundować na wolności jego obywateli, nie zaś na ich posłuszeństwie wobec władcy. Wystarczyło w tym celu wykazać, że choć mówienie – ze względu na swój nieuchronnie subiektywny charakter (przed którym ostrzegał Hobbes) – pozostaje pod władzą namiętności, to przynajmniej w aspekcie wyboru sposobu działania podlega zwierzchności rozumu¹⁷. Dzięki temu relacje międzyludzkie, jeśli nawet nie łączą się z posłuszeństwem (na przykład w stanie natury), pozostają bezpieczne i sprzyjają kooperacji także wówczas, gdy jej utajonym motywem jest rywalizacja i chęć zdobycia przewagi nad innymi. Będzie o tym przekonywał zarówno Adam Smith, łącząc egoizm z empatią¹⁸, jak i Jeremy Ben-

¹³ Zob. A.P. Martinich, *Hobbes*, Routledge, New York 2005; P. Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.

¹⁴ H o b b e s, dz. cyt., s. 221.

¹⁵ Tamże, s. 211.

¹⁶ J.R. S e a r l e, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995, s. 35.

¹⁷ Zob. J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

¹⁸ Por. A. S m i t h, *The Theory of Moral Sentiments*, Printed for A. Milar, and A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh 1759. Zob. też: t e n ż e, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. S. Jedynek, PWN, Warsza-

tham, konstruując uniwersalny „rachunek szczęśliwości”¹⁹. W przekonaniu liberałów potrafimy bez niczyjej pomocy, wykorzystując wymienione przez Hobbesa zastosowania mowy, stworzyć dobrze funkcjonujące i mówiące różnymi głosami, a mimo to zasadniczo pokojowo nastawione społeczeństwo obywatelskie, w którym słuchanie ogranicza się do słyszenia i wyboru tych głosów, które wolna jednostka zechce usłyszeć. Im większa siła społeczeństwa obywatelskiego, tym większa nadzieja, że uda się znacznie ograniczyć obszar regulacji prawnych, a tym samym zagwarantować obywatelom milczenie sfery publicznej (władzy), uznawane automatycznie za warunek wolności.

Także Hobbes stwierdza, że wolność w państwie „leży [...] w rzeczach, które suweren pominął milczeniem, regulując działania ludzi”²⁰. Liberałowie wyciągają stąd logiczny wniosek, iż rzeczne milczenie powinno obejmować jak najszerszy obszar rzeczywistości społecznej, bo tylko w ten sposób uda się rozszerzyć sferę wolności. Stąd też promowanie przez nich „wolności negatywnej” czy też „wolności jako nieingerencji”²¹ oraz wyraźne rozdzielanie sfery prywatnej i publicznej, którego początków szukać można w eseju Benjamina Constanta²². To jednak, co z politycznego punktu widzenia jest z pewnością „negatywnym” rozumieniem wolności, ma jak najbardziej „pozytywny” wydźwięk dla jednostki. Pozwala jej mówić, co chce, pod warunkiem że nie przekroczy ona granicy sfery publicznej; a dodatkowo obliguje wszystkich, którym się takie mówienie nie podoba, do zaprzestania słuchania.

Inne rozwiązanie problemu teoretycznego stworzonego przez Hobbesa zaproponował Jean-Jacques Rousseau. I jemu nie spodobała się widoczna w *Lewiatanie* wtórność wolności wobec posłuszeństwa. O ile jednak Locke po prostu odwrócił sugerowane przez Hobbesa proporcje i obronił wolność,

wa 1989. Smith posługiwał się pojęciem sympatii (ang. sympathy), ale zgodnie ze współczesnym rozumieniem terminów pojęciem lepiej oddającym treść jego przekazu byłaby „empatia” (zob. A. C z a r n e c k a, *Poskramianie egoizmu: Adam Smith o empatii, wyobraźni i sprawiedliwości*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 9(2016) nr 2, s. 233-241).

¹⁹ Zob. J. B e n t h a m, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford 1970. Pojęcie „rachunku szczęśliwości”, podobnie jak „empatii” w przypadku Smitha, to znacznie późniejsza etykieta nadana ideom rozwijanym przez Benthama w tym dziele – sformułowanie „rachunek szczęśliwości” u Benthamu nie występuje.

²⁰ H o b b e s, dz. cyt., s. 299.

²¹ Literatura przedmiotu jest tu nadzwyczaj obfita, zwłaszcza że liberalna koncepcja „nieingerencji” stała się punktem krytycznego odniesienia dla promowanej przez współczesnych republikanów (ang. civic republicans) wolności jako braku dominacji (zob. I. B e r l i n, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; M.H. K r a m e r, *Liberty and Domination*, w: *Republicanism and Political Theory*, red. C. Laborde, J. Maynor, Blackwell, Malden 2008, s. 31-57).

²² Zob. B. C o n s t a n t, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 73-84.

wyznaczając jasne (ograniczone do władzy sądenia i karania²³) granice sfery publicznej, o tyle autor *Umowy społecznej* powziął zamiar bardziej ambitny. Podjął się bowiem wykazania, że gruntownie przemyślana wolność jest właściwie z posłuszeństwem tożsama. I tutaj dokonuje się pewne odwrócenie, ale ma ono odmienny charakter, dotyczy bowiem nie tyle przestrzennego, ile czasowego następstwa wolności i posłuszeństwa. Rousseau tłumaczy cierpliwie, jak wolność „przyrodzona” przekształca się w wyniku umowy w wolność „społeczną”, a ta ma z kolei szansę stać się „wolnością moralną”²⁴. Wolność przyrodzona, znana ze stanu natury, jest wolnością doświadczaną właściwie w samotności²⁵, a więc nie wymaga ani mówienia, ani słuchania. Te kompetencje potrzebne są dopiero w państwie, gdzie każdy obywatel jest równocześnie poddanym i częścią suwerena. Występując w tej drugiej roli, jest on zobowiązany do uczestnictwa w procesie odkrywania woli powszechnej. Jego rolą – jako poddanego – jest posłuszeństwo prawu, w którym wola ta znajduje wyraz. Już tutaj sugeruje Rousseau konieczność zmiany kolejności myślenia o wolności (wypowiadaniu woli) i posłuszeństwie (słuchaniu). Choć to wolność inicjuje demokratyczny proces legislacyjny, z chwilą ustanowienia prawa na pierwszą pozycję wysuwa się posłuszeństwo wobec jego nakazów. Dlatego w *Umowie społecznej* padają znamienne słowa: „Ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza nic innego, jak że będzie zmuszony do wolności”²⁶. Rousseau daje jednak obywatelom jeszcze inną szansę. Zachęca do internalizacji woli powszechnej i uznania jej za własną wolę indywidualną²⁷. Ważne dla liberalizmu przeciwstawienie mówienia (wolności) i posłuszeństwa (władzy publicznej) traci tu jakiejkolwiek znaczenie polityczne. Stanie się co najwyżej problemem filozoficznym i psychologicznym, ewentualnie pedagogicznym, bo te właśnie dziedziny interesują się świadomością jednostkową. Rozpoznający i posłuszny woli powszechnej, a więc moralnie wolny obywatel, publicznie zabierając głos, ma gwarancję, że jego słowo zyska aprobatę. Można nawet powiedzieć, że jeśli ktoś zechce jego wskazania zakwestionować, dowiedzie swego partykularyzmu („prywaty”, jak określa to język polski) i moralnej niższości. Tego rodzaju „gorsze” jednostki słusznie będą mogły zostać uciszone. Doskonale zrozumie

²³ Por. Locke, dz. cyt., s. 220.

²⁴ Szerzej na temat tych przejść zob. I. Barwicka-Tylek, D. Pietrzyk-Reeves, *Wolność w ujęciu Jana-Jakuba Rousseau: pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 9(2016) nr 2, s. 211-232.

²⁵ Por. B. Baczkowski, *Kształty wolności*, w: J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 13.

²⁶ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna czyli zasady prawa politycznego*, tłum. A. Peretiatkowicz, Marian Ginter Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych, Łódź 1948, s. 22.

²⁷ Tamże, s. 93.

polityczny potencjał tego rozumowania najbardziej błyskotliwy uczeń Rousseau – „nieprzekupny”, jak go nazywano, Maximilien Robespierre, który mógłby powtórzyć za swoim mistrzem: „Wolność jest pożywna, ale trudno strawna, trzeba bardzo zdrowych żołądków, by ją znieść. [...] Dumna i święta Wolności! Gdyby ci biedacy mogli cię poznać, gdyby wiedzieli, za jaką cenę zdobywa się ciebie i zachowuje, gdyby czuli, o ile prawa twoje są surowsze od twardego jarzma tyranów, ich słabe dusze [...] lękałyby się ciebie stokroć więcej aniżeli niewoli”²⁸. Marzeniem obydwu jest mówiąca jednym głosem demokracja, w której każda jednostka będzie aktywnym strażnikiem dobra publicznego i członkiem wyjątkowo homogenicznego społeczeństwa. Społeczeństwa, gdzie każde indywidualne działanie może stać się sprawą publiczną i podlegać publicznemu osądowi. I choć nie ma większego sensu oskarżanie Rousseau o ekscesy znane z rządów jakobinów, konsekwentne wyciąganie wniosków praktycznych z jego teoretycznych rozważań może w tym kierunku prowadzić²⁹. Gilotyna jest zapewne najbardziej radykalnym i odrażającym, ale nie jedynym sposobem uciszania tych, którzy mogliby na modłę liberalną „pomylić” wolność z mówieniem, zamiast w milczeniu wspierać umocowane w woli powszechnej projekty rządzących.

Jak zaznaczałam już wcześniej, nie jest moim zamiarem szczegółowa analiza ani porównywanie myślenia liberalnego i demokratycznego, ani tym bardziej głoszenie politycznej wyższości któregoś z nich. Chcę zwrócić uwagę wyłącznie na możliwe konsekwencje sproblematyzowania odziedziczonego po Hobbesie związku mówienia ze słuchaniem. Są to w pierwszej kolejności konsekwencje teoretyczne, ale myśl polityczna jest ważnym źródłem projektowania i uzasadniania praktycznych decyzji politycznych.

Mimo wysiłków podejmowanych przez liberałów, na przykład przez Alexisa de Tocqueville’a czy Johna S. Milla, przez cały wiek dziewiętnasty myślenie liberalne i demokratyczne zasadniczo pozostawały sobie obce, w dużej mierze z uwagi na zarysowane powyżej różnice w rozumieniu warunków wolności (choć nie w rozumieniu „istoty” wolności jako mówienia i potwierdzania swoich wypowiedzi działaniem) oraz zasięgu sfery publicznej (choć nie w przekonaniu, że decyzje tam podejmowane wymuszają posłuszeństwo i tym samym ograniczają wolność indywidualną). Istniała jednak ważna podstawa podobieństwa. Przyjmując Hobbesowskie ograniczenie słuchania do posłuszeństwa, zarówno liberałowie, jak i zwolennicy nurtów demokratycznych przywiązywali ogromną wagę do jakości słowa wygłaszanego w sferze

²⁸ T e n ż e, *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924, s. 25n.

²⁹ Zob. J.L. T a l m o n, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London 1955.

publicznej i stającego się prawem. Skoro miało ono moc, by zamknąć usta mówiącym inaczej i kształtować ich działania, nie naruszając bynajmniej zakładanego prymatu wolności, powinno zostać wywiedzione nie z subiektywnej opinii rządzących, lecz raczej z prawdy obiektywnej. O możliwości dotarcia do niej przekonywał dynamiczny postęp naukowy, zainicjowany przez oświecenie. Wiedza naukowa szybko znajdowała praktyczne zastosowania, zmieniając materialne oblicze Europy i świata, można więc było oczekiwać, że spełni także pokładane w niej nadzieje polityczne. Jeśli obywatele mają być posłuszni czyjemuś słowu, niech będzie to słowo ekspertów, bo przez nich przemawia prawda – zgadzali się ze sobą liberałowie i demokraci.

Wykorzystywanie nauki w celach politycznych – wymuszania posłuszeństwa jej głosowi – wydawać się mogło doskonałym pomysłem, a również dziś jest nim w przekonaniu wielu. Ta właśnie prawda zainicjowała niespotykaną wcześniej przemianę świata przyrody i świata społecznego, którą nie bez przyczyny nazywamy *rewolucją przemysłową*. Czemuż nie miałyby się ona zatem sprawdzić w świecie relacji politycznych i doprowadzić do wyzwolenia obywateli, a zarazem udomowienia Lewiatana egzekwującego swoją władzę nad nami? Pozostawało jedynie rozstrzygnąć, czy preferujemy państwo wypowiadające się wyłącznie w kwestiach, co do których nie chcemy lub nie potrafimy się wypowiedzieć sami, nie naruszając zarazem uprawnień „innego”, czy też przeciwnie – preferujemy państwo proponujące ściśle określony – ale z racji domniemanej prawdziwości najlepszy – przekaz, który obywatele przejmą jako swój głos i wesprą w działaniu. W pierwszej połowie dwudziestego wieku w sposób skrajny przetestowano w Europie drugą z tych możliwości w jej dwóch odmianach: niemieckiego nazizmu i radzieckiego komunizmu. Okazały się one równie wyniszczające i obie prowadziły do powstania ustroju totalitarnego, który przeczy wolności, a właściwie nakazuje słuchać wolności ściśle zdefiniowanej przez tych, którzy – przynajmniej we własnym przekonaniu – służą prawdzie.

Druga połowa ubiegłego wieku, a zwłaszcza jego ostatnie lata, wydawały się jednoznacznie promować pierwszą możliwość, a praktycznym sposobem wprowadzania jej w życie był model tak zwanej demokracji liberalnej, której „demokratyczność” upatrywano we wprowadzeniu powszechnego prawa wyborczego oraz w przyzwoleniu na możliwe negocjacje w sprawie zakresu zagadnień wymagających publicznego uregulowania kosztem wolności jednostki. Miały to być zresztą negocjacje o charakterze nie tyle politycznym, ile naukowym, cechować miał je bowiem wymóg uzasadniania propozycji w oparciu o rzetelną wiedzę o społeczeństwie (głównie ekonomiczną i socjologiczną). Demokracja liberalna – bez względu na swoje możliwe odcienie – stanowiła zwiędnięty liberalizm.

DIAGNOZA

Założenie, że swoboda mówienia jest dobrym miernikiem poziomu wolności w społeczeństwie, to ważny element myślenia liberalnego. W istocie wolności słowa (ang. freedom of speech) i wolności wypowiedzi (ang. freedom of expression) przypisuje ono znaczenie kluczowe, a dzięki temu wymienione przez Hobbesa zastosowania mowy umożliwiają jednostce w społeczeństwie liberalnym nieskrępowaną autoprezentację. Dzięki takiemu uzewnętrznieniu jej podmiotowości (potrzeb, przekonań czy celów) inni mają szansę zwrócić uwagę na jednostkę i włączyć ją do współpracy, ale mogą także współpracy (jeśli ma ona miejsce w sferze prywatnej) odmówić. W ten sposób zachowana zostaje ich wolność. Od początku swego istnienia liberalizm domagał się jak najdalej posuniętej i gwarantowanej prawnie wolności słowa, ograniczonej co najwyżej Millowską „zasadą krzywdy” (ang. harm principle)³⁰. Interesujące jest, że już w wieku osiemnastym znalazł się filozof, który dostrzegał, że choć pod względem teoretycznym rozumowanie tego rodzaju może wydawać się przekonujące, to w praktyce rodzi ono poważne zagrożenia dla podmiotowości człowieka (a więc i dla jego wolności). W konsekwencji potrafi doprowadzić do nasilenia konfliktów i obniżenia jakości tak ważnej dla liberalizmu sfery prywatnej.

Filozofem, o którym mowa, był Immanuel Kant. Jego imponujące dzieło jest tak wielowątkowe i spójne, że powoływanie się na autora bez nakreślenia choćby zrębów jego filozofii może wydawać się nadużyciem. W tym wypadku jednak rzeczony brak – jak sądzę – zasługuje na usprawiedliwienie, ponieważ mam na myśli wyłącznie poboczny w stosunku do głównych wątków twórczości Kanta (choć oczywiście zgodny z ich wymową) pogląd filozofa na temat współczesnych mu debat politycznych, koncentrujących się wokół żądania wolności słowa. Pogląd ten wyraził Kant w krótkim esej z roku 1772 zatytułowanym *Co znaczy orientować się w myśleniu?*³¹, w którym pozwolił sobie na zwięzłą i dość ironiczną odezwę skierowaną do „geniuszy” – jednostek na tyle kompetentnych w używaniu swojego rozumu, że zasługują one na miano wolnych. W odezwie tej Kant podkreśla związek między wolnością myślenia a wolnością słowa, ale dostrzega zarazem, że tę ostatnią „geniusze” często wykorzystują niezgodnie z jej przeznaczeniem. Naturalną funkcją wolności słowa jest umożliwienie wzajemnej komunikacji, a więc zarówno mówienia, jak i słuchania. „Geniusze” jednak skłonni są raczej widzieć w wolności słowa szansę potwierdzenia wyższości własnego rozumu i prawdziwości własnych

³⁰ Zob. K.C. O’Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, Routledge, London 2001.

³¹ Zob. I. Kant, *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, w: tenże, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej, i inne rozprawy filozoficzne*, tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, Toruń 2009.

przekonań, a zatem również uciszenia myśli i głosów alternatywnych. Mówią więc nie po to, by cokolwiek wyrazić, ale po to, by zdominować debatę publiczną. To zaś nieuchronnie sprawia, że pierwotnie użyteczna wolność myślenia i kierowania się własnym rozumem wywołuje dość nieoczekiwane skutki. Wolność słowa staje się orężem walki na słowa. Każda ze stron tej walki, jak stwierdza Kant, chętnie zamienia rozum na entuzjazm i szuka poparcia rządzących, bo w ten sposób subiektywne w swych podmiotowych źródłach słowo ma szansę stać się prawem dla wszystkich i potwierdzić w świecie wolność „geniusza”: „W rezultacie wśród nich samych musi dojść do językowego zamieszania – skoro każdy postępuje zgodnie z własnym natchnieniem [...] – to w ostatecznym rozrachunku z tych wewnętrznych aktów natchnienia powinny wynikać fakty, potwierdzone przez zewnętrzne świadectwa, a z pierwotnie dowolnie wybranej tradycji [jak gdyby] narzucone z czasem dokumenty, jednym słowem dochodzi do całkowitego podporządkowania rozumu faktom, to znaczy do zabobonu, albowiem on przynajmniej daje się ująć w formę prawa, a dzięki temu wprowadza stan równowagi”³².

Z dzisiejszego punktu widzenia przytoczony fragment wydaje się wielce przenikliwą prognozą. Przyjmując perspektywę Kanta, można się zgodzić z liberałami, że w sferze prywatnej wolność musi oznaczać swobodę myślenia i mówienia, ponieważ pozwalają one jednostce na wykształcenie nawyku kierowania się własnym rozumem, co autor eseju *Co to jest oświecenie?* uznawał za równoznaczne z byciem dojrzałym i wolnym podmiotem. W sferze publicznej nieskrępowane mówienie może jednak się okazać niewystarczające do zagwarantowania wolności. Mówienie nie zawsze służy komunikacji. Równie dobrze może ją zakłócać, ponieważ różnorodność głosów przekonanych o swojej równości oraz ogólna gadatliwość wzmagają chaos i zmuszają do ciągłego podnoszenia głosu, by przekrzykując innych, można było dotrzeć do zakładanego odbiorcy. „Radykalne cięcie” Hobbesa i późniejsze „uwolnienie” mówienia połączone z deformacją słuchania (sprowadzonego do posłuszeństwa) przyczyniło się do tego, że wolność musi dziś krzyczeć, chyba że uda się jej zyskać przychylność władzy, która w jej imieniu uciszy opozycję. Tak właśnie dzieje się w ustroju totalitarnym, narzucającym wszystkim jeden głos i wytwarzającym własną rzeczywistość – dokumenty i fakty, o których pisze Kant. Nie bez przyczyny Leszek Kołakowski stwierdził, że cechą systemów totalitarnych nie jest surowość, lecz fikcyjność³³.

Zwolennicy demokracji liberalnej (przy całej nieostrości tego pojęcia³⁴) od początku rozumieli to niebezpieczeństwo. Stąd też ich nacisk na prawne

³² Tamże, s. 124.

³³ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 601.

³⁴ Zob. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation, Association*, red. M. Saward, Routledge, London–New York 2003.

ograniczenie zakresu tego, co publiczne, by głos władzy nie był słyszalny poza przydzielonym mu zakresem rządzenia. Co więcej, sfera publiczna w demokracji liberalnej ma cechować się z góry określoną „konstytucją”, odporną na próby zawłaszczenia jej przez jakikolwiek głos. Do najważniejszych cech tej konstytucji należy zasada rządów prawa (nakładająca więzy posłuszeństwa na mowę aktualnych rządzących) oraz – spopularyzowana przez Monteskiusza – zasada podziału władzy (zniechęcająca trzy najwyższe organy do „podnoszenia głosu”, bo obdarzająca każdy z nich „mocą przeszkadzania” pozostałym). Cała reszta życia społecznego w demokracji liberalnej znajduje się w rękach aktywnego społeczeństwa obywatelskiego, a więc w ostatecznym rozrachunku w rękach wolnych jednostek, co także gwarantowane jest „konstytucyjnie”. W obrębie życia społecznego wypowiedzi są na tyle różnorodne i sfragmentaryzowane, że można je potraktować jako przyjemny dla ucha szum: słyszalny, ale nie tyle zachęcający do wsłuchiwania się, ile motywujący do działania.

Powyższą liberalną propozycję uznać można za zwieńczenie drogi, na którą pchnął refleksję polityczną Thomas Hobbes. Następcom Locke’a udało się szczęśliwie ominąć bezdroża, na których pobłądziło wielu kontynuatorów myśli Rousseau, przekonanych, że prawdziwa wolność zatryumfuje dopiero wtedy, gdy każdy członek społeczeństwa będzie mówił tym samym głosem. Współcześnie jednak model demokracji liberalnej, zamiast wzbudzać sympatię, ogniskuje raczej uwagę krytyków. Powody tego stanu rzeczy są oczywiście rozległe i nie da się ich sprowadzić wyłącznie do głęboko ukrytych, ogólnych założeń światopoglądowych. Te ostatnie mają jednak wysoką wartość informacyjną, ponieważ pozwalają nie tylko opisać takie czy inne negatywne zjawiska, ale podjąć próbę zrozumienia ich genezy jako wyniku pewnych obiektywnych procesów historycznych oraz jako lepszych lub gorszych konsekwencji dokonywanych przez nas wyborów politycznych.

Po drugiej wojnie światowej w państwach Zachodu połączenie sił liberalnych i demokratycznych wydawać się mogło właściwym rozwiązaniem problemu Hobbesa. Liberalna treść zwiększała maksymalnie obszar jednostkowej wolności, natomiast demokratyczne powoływanie rządzących uprawnionych do wymuszania posłuszeństwa pozwalało wierzyć, że zabierają oni głos w imieniu obywateli, a jeśli nawet muszą czasem podjąć decyzję niepopularną, wynika to wyłącznie z konieczności wspólnego posłuszeństwa naukowej prawdzie niedostępnej przeciętnemu obywatelowi. Dzięki temu cały system polityczny wydawał się eliminować wszelkie źródła zagrożeń wolności. Nadal była to jednak wolność oparta na Hobbesowskim, zdeformowanym rozumieniu mowy jako komunikacji wprawdzie, ale komunikacji polegającej głównie na mówieniu, i to mówieniu tego, co podmiot rozpozna jako swoje „autentyczne” przekonania i preferencje, bo tylko wówczas jego wolność jest bezdyskusyjna. Komunikacja polega tu wyłącznie na tym, by „inny” zrozumiał przedstawioną

wypowiedź i zareagował na nią zgodnie z własnymi przekonaniem i preferencjami, żeby zachować własną wolność. Możemy oczywiście określić obecny tu komponent odbioru komunikatu jako „słuchanie”, ale jest to słuchanie znacznie upośledzone. Upośledzeniu ulega w związku z tym cała tego typu komunikacja międzyludzka. Skoro zaś demokracja wprowadza wolność i głos jednostki do sfery publicznej, fakt ten nie może pozostać bez wpływu na jej funkcjonowanie.

Projekt demokracji liberalnej szybko okazał się dość rozczarowujący. Jedną z przyczyn jego praktycznej niewydolności jest – moim zdaniem – uwikłanie jego uzasadnień w Hobbesowskie przestrzenne rozdzielanie sfery prywatnej (swobodnego mówienia obywateli i milczenia władzy) oraz sfery publicznej (posłuszeństwa obywateli i głosu władzy). Jeśli rozumieć tę ostatnią jako obszar, w którym władza jest uprawniona do stosowania przymusu i tym samym stawia tamę wolności jednostki, rozróżnienie miało sens w czasach Constanta. Jego koncepcja była nie tylko teoretycznym opisem „wolności nowożytnych”, ale przede wszystkim praktyczną ofertą, za pomocą której liberałowie chcieli zapewnić sobie przychyłność rządzącej arystokracji. Constant cierpliwie wyjaśniał elitom obawiającym się odsunięcia od władzy (we Francji szok spowodowany rewolucją u wielu wywoływał strach przed każdym głosem domagającym się wolności), że liberał rządzić nie chce i będzie posłuszny każdej władzy, jeśli tylko powstrzyma ona swe zakusy na sferę indywidualnej niezależności. Przed niebezpieczeństwem tym miał zatem chronić ustrój monarchii konstytucyjnej. W porządku demokratycznym jednak oddzielenie sfery prywatnej od publicznej staje się problematyczne. Demokracja jako taka nie dokonuje poprzecznego cięcia między rządzącymi a rządzonymi (odpowiednio: arystokracją i liberałami), a oczekuje raczej wzajemnych powiązań i ewentualnych podziałów „podłużnych” między rywalizującymi grupami interesów reprezentowanymi przez dążące do władzy partie. Tworzy ona kanały komunikacji, które z założenia przekraczają granicę prywatne–publiczne. A skoro w myśleniu zarówno liberalnym, jak i demokratycznym na plan pierwszy wysuwa się wolność, powstałe łączy wykorzystane są przede wszystkim w służbie podmiotowego mówienia i tym samym rozszerzają oddziaływanie tego, co prywatne, na to, co publiczne; stwarzają też jednak możliwość występowania tego, co publiczne, w masce prywatności.

Przekonanie, że demokracja zaowocowała wyjałowieniem sfery publicznej, jest dziś często przywoływane, a jego gruntownej analizy dokonał między innymi Jürgen Habermas³⁵. Nie ma jednak zgody co do faktycznych przyczyn tego stanu rzeczy. Na ogół powielane są w tym kontekście zarzuty, jakie w wie-

³⁵ Zob. J. H a b e r m a s, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. M. Łukasiewicz, W. Lipnik Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

ku dwudziestym stawiano zsekularyzowanemu społeczeństwu industrialnemu, promującemu indywidualizm i egoizm, a w konsekwencji zmieniającemu człowieka w „jednowymiarowego”³⁶ „oseska z wiecznie otwartą buzią”³⁷, którego prywatność nie jest powodem do dumy, ponieważ wynika z niezdolności do nawiązania jakichkolwiek trwałych relacji. Jako obywatel tego rodzaju człowiek jest bezużyteczny, a to sprawia, że sfera publiczna ulega wyjałowieniu i staje się cicha. Jeśli iść dalej tropem myśli Michela Foucaulta³⁸, nieuchronnie narzuca się wniosek, że zmienia się ona w absurdalnie bezosobową sieć „władzy–wiedzy”, w której rozróżnienie „prywatne–publiczne” traci sens, ponieważ nie da się już wskazać podmiotu (głosu) zdolnego do wymuszenia posłuszeństwa. Jest to wprawdzie tryumf wolności w jej hobbesowskim rozumieniu, ale sama ta wolność okazuje się w całości wytworzona przez władzę. Foucault posługuje się francuskim słowem „assujettissement”, dobrze oddanym przez polskiego tłumacza jako u-ja-rzmianie³⁹, czyli produkowanie indywidualnej jaźni mówiącej głosem władzy. Jeśli przyjąć za zasadne rozróżnienia proponowane w pierwszej części tego artykułu, to francuski filozof zdaje się sugerować, że nie tylko państwa totalitarne, ale również demokracje liberalne są w istocie realizacją politycznego projektu Rousseau, tyle że jest to projekt skonstruowany w oparciu o ideologię liberalną. Upředniość wszechogarniających relacji władzy w stosunku do każdego obywatela sprawia, że jego wolność staje się wolnością więźnia w panoptikonie. W ten sposób problem Hobbesa zostaje unieważniony, a opozycje prywatne–publiczne oraz wolność–posłuszeństwo ulegają zniesieniu. Nie jest to jednak sukces prywatności i wolności, ale przeciwnie: mamy tu do czynienia z nowym wcieleniem Lewiatana. Kompetencja słuchania staje się w takiej rzeczywistości zupełnie zbędna – wyprodukowane przez dyskurs władzy „wolne” jednostki rozumieją się bez słów, więc potrafią współdziałać bez potrzeby komunikowania się. Mówią wprawdzie wiele, więc rzeczywistość liberalna pełna jest słyszalnego „prywatnego” hałasu, ale nie jest to mowa znacząca z politycznego punktu widzenia. Nie służy bowiem świadomemu kształtowaniu relacji społecznych, bo te reprodukowane są bezrefleksyjnie.

Równie krytyczne i przekonujące, choć zarazem prowadzące do zupełnie innych wniosków rozumowanie znajdziemy w pracy Richarda Sennetta. Również ten amerykański socjolog dostrzega postępującą erozję sfery publicznej,

³⁶ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. S. Konopacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

³⁷ E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, tłum. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 54.

³⁸ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.

³⁹ Tamże, s. 7n.

będącą skutkiem procesów historycznych, umocowanych w myśleniu liberalnym, ale wywołujących skutki odmienne od oczekiwanych⁴⁰. Zdaniem Sennetta mamy dziś do czynienia z „intymizacją”⁴¹ społeczeństwa, czyli z tendencją do przekształcania z założenia bezosobowych relacji charakterystycznych dla sfery publicznej w więzi bliskie i pełne ciepła. Zgodnie z tą optyką unieważnienie granicy między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, można rozumieć po prostu jako zalenie sfery publicznej subiektywną mową jednostek, domagającą się pozytywnego odzewu ze strony rządzących i wymuszającą ten odzew za pomocą procedur demokratycznych. W rezultacie polityczne decyzje w rodzaju alokacji zasobów czy władzy przedstawiane są w kategoriach wsparcia, zaufania czy cnotliwości, które to pojęcia, zdaniem Sennetta, należą do sfery prywatnej. Trudno nie dostrzec tutaj wpływu przedstawionej wyżej narracji Rousseau, która pokazuje, jak kategorie polityczne przekształcać w psychologiczne. Rządzenie jako takie – wymuszanie posłuszeństwa w celu zagwarantowania bezpieczeństwa relacji między ludźmi sobie obcymi, bo mówiącymi różnymi głosami (i Hobbes, i liberałowie uważają różnice międzyludzkie za ekspresję wolności) – przestaje być przedmiotem zainteresowania obywateli, a więc i jakiegokolwiek kontroli z ich strony, co prowadzi do upadku „człowieka publicznego” w ogóle. O tym zresztą mówi wprost tytuł książki Sennetta *The Fall of Public Man*. W nowej sytuacji polityka staje się formą rozrywki, interesującą dla prywatnego obywatela tylko wówczas, gdy nie wymaga namysłu, a dostarcza satysfakcjonujących przeżyć⁴². On sam nie chce uczestniczyć w polityce, ponieważ jako „zawód”⁴³ zajęcie to staje się nudne; chętnie jednak politykę ogląda i nagradza głosem – w tym wypadku niemającym wiele wspólnego z mową, bo „głos wyborczy” jest czystym działaniem. Widać więc, że komunikacja polityczna nie tylko nie potrzebuje słuchania, ale także w coraz mniejszym stopniu opiera się na mowie realizującej cele wskazane przez Hobbesa. Ważniejsze od treści przekazu jest rozpoznanie, kto mówi, czyli ocena osobowości polityka i atrakcyjności jego „programu” (nie sposób nie zauważyć, że słowo to nabiera tu dodatkowego znaczenia), a także wyrażanie sympatii wobec „swojego” ulubieńca.

Myślenie liberalne niekoniecznie każe oceniać tego rodzaju zjawiska negatywnie. O ile dotyczą one wyłącznie relacji między rządzącymi a obywatelami, można uznać je za nieuniknione ustępstwo na rzecz demokratycznych procedur. Ważne jest natomiast, by nie destabilizowały one samego rządzenia. Skoro w porządku liberalnym każda jednostka powinna być posłuszna nie tyle

⁴⁰ Por. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, Penguin Books, London–New York 2002, s. 334.

⁴¹ Tamże, s. 259.

⁴² Tamże, s. 285.

⁴³ Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, A. Kopacki, Znak, Kraków 1998.

głosowi rządzących (bo ten – wobec założenia o jego indywidualistycznym charakterze – jest zawsze partykularny), ile raczej głosowi prawdy, na toczony w sferze publicznej dyskurs władzy nałożyć należy dodatkowe wymogi racjonalności. Zgodnie z tymi założeniami rolą rządzących miało być przede wszystkim wykorzystanie wiedzy naukowej do rozwiązywania pojawiających się w życiu społecznym problemów, a ich nagrodą – pewność zatrudnienia w sektorze władzy, zależna właśnie od pozytywnych dla społeczeństwa skutków rządzenia, a więc między innymi umiejętności współpracy i uczenia się od ekspertów. Filozofia liberalna ciągle jeszcze skłonna jest sądzić, że problemy demokracji liberalnej wynikają przede wszystkim z odejścia od reżimu prawdy w sferze publicznej, powodowanego zaburzeniami idealnej sytuacji komunikacyjnej⁴⁴, czy też na przykład nieumiejętnością stosowania zasady „refleksyjnej równowagi” (ang. *reflective equilibrium*)⁴⁵. Trudno dyskutować z opinią o zbyt niskim poziomie racjonalności dyskursu politycznego, ale jeśli rację ma Sennett, to zjawisko tego rodzaju nie jest wcale wypaczeniem, lecz konsekwencją procesów uruchomionych przez praktyczną próbę pogodzenia impulsów liberalnych i demokratycznych w ramach demokracji liberalnej. „Intymizacja” relacji politycznych nie pozostaje bez wpływu na polityków. Model demokracji liberalnej nie wymaga, by rządzący uosabiali wartości wspólnotowe i wyrzekali się prywatnych interesów w imię dobra wspólnego. Nic więc w tym złego, że współczesny polityk postrzegany jest jako podmiot wolny, mówiący „od siebie” i zainteresowany przede wszystkim sprawowaniem władzy. Problem pojawia się jednak z chwilą, gdy również on nie musi już wchodzić w rolę „człowieka publicznego”, zobowiązanego do stosowania Weberowskiej „etyki odpowiedzialności”⁴⁶ i tym samym posłusznego przynajmniej rozumowi i prawdzie faktów. Destrukcja sfery publicznej „uwalnia” mówienie polityków, ale mówienie to ma już niewiele wspólnego z mową służącą komunikacji, nawet w jej okrojonym, pohobbesowskim rozumieniu. Rzeczywistość demokratyczna nie pozwala bowiem politykowi bagatelizować wolności obywateli, którzy w ostatecznym rozrachunku mogą zamknąć mu usta, odmawiając poparcia w wyborach. W efekcie prywatyzacja sfery publicznej zmienia politykę w rozrywkę dla obywateli, a politycy czynią co w ich mocy, by zapewnić sobie publiczność większą niż ich przeciwnicy. Narzędziem polityków staje się także opiewana przez liberałów racjonalność i naukowość. Znakiem czasu jest, że wiedza ekspercka z jednej strony stała się kluczowym elementem polityki, z drugiej zaś, że wykorzystywana jest w służbie intere-

⁴⁴ Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

⁴⁵ J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 49n.

⁴⁶ Zob. W e b e r, dz. cyt.

sów partykularnych. Wiedza ta – na przykład wiedza specjalistów z zakresu marketingu politycznego, public relations czy coachingu – ma (określną drogą) prowadzić do budzenia pozytywnych reakcji wyborców, a odbywa się to wprawdzie z pomocą komunikacji (w przyjętym tu, szerokim rozumieniu tego słowa), ale ostatecznie komunikacja ta ogranicza się do manipulacji: odbiorca traktowany jest przedmiotowo, nie zaś jako partner relacji.

Powyższe, z konieczności krótkie przedstawienie dwóch głównych kluczy interpretacyjnych stosowanych do oceny współczesnego stanu praktyki demokratycznej każe się zastanowić nad wiarygodnością pola pojęciowego wypracowanego wspólnie przez myśl demokratyczną i liberalną. Ma ono moc inspirowania ważnych i interesujących propozycji spojrzenia na otaczającą nas polityczną rzeczywistość, ale nie sposób nie zauważyć, że propozycje te pozostają niespójne, jeśli chodzi o stawiane w ich ramach diagnozy. Coś, co w oczach jednej opcji ma dowodzić upolitycznienia wolności indywidualnej i przemiany tego, co prywatne, w to, co publiczne i związane z władzą, zdaniem drugiej jest dowodem daleko idącej prywatyzacji państwa. Powstały w ten sposób zamęt pojęciowy i mnogość interpretacji tych samych zjawisk często prowadzą do paradoksów, z którymi przychodzi się mierzyć nie tylko filozofom i teoretykom polityki, ale także społeczeństwu. Coś, co z perspektywy rządzących uchodzić może za legitymizowane głosem większości prawo uciszania innych w sferze publicznej, przez głosy pozbawione swej reprezentacji odbierane jest jako nieuprawnione wykorzystywanie przewagi instytucjonalnej do umacniania jednego z głosów prywatnych, równie subiektywnych i partykularnych jak one same. Coś, co dla wielu głosów stanowi wyłącznie prywatną ekspresję wolności, może zostać przedstawione jako kontestacja decyzji „publicznych” i zagrożenie dla wspólnoty. W tej sytuacji jedynym podzielanym przez wszystkich przekonaniem jest sama opinia o głębokim kryzysie politycznym. Obserwując symptomy takie, jak brak większego politycznego zaangażowania obywateli, rola propagandy, chaotyczność działań politycznych, rosnąca hałaśliwość polityków dostarczających wątpliwej jakości ciągle jeszcze rozrywki, nietrudno dojść do wniosku, że żyjemy w epoce postprawdy⁴⁷ i postdemokracji⁴⁸, które, jak wskazuje przedrostek „post”, niosą z sobą groźbę całkowitego wyjałowienia, a może i załamania aktualnej postaci życia społeczno-politycznego.

⁴⁷ Zob. R. K e y e s, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Marion's Press, New York 2004.

⁴⁸ Zob. C. C r o u c h, *Post-Democracy*, Polity, Cambridge (UK) 2004.

ALTERNATYWA

Kryzysy są doświadczeniem trudnym, ale intelektualnie pobudzającym i dla rozwoju myślenia politycznego niezbędnym. Świadczy o tym obfitość nowych propozycji teoretycznych, wychodzących poza tradycyjne schematy pojęciowe lub też dokonujących istotnych przesunięć w ich obrębie, które pozwoliłyby ożywić dyskurs politologiczny i nadać mu kierunek umożliwiający sprostanie wymogom praktyki społecznej. W tym kontekście warto wspomnieć na przykład o modelu „agonistycznego pluralizmu”⁴⁹ stworzonym przez Chantal Mouffe, a będącym w zamyśle autorki sposobem twórczego wykorzystania napięć między liberalizmem a demokracją. Sądzę, że równie pozytywne efekty przynieść może szersza perspektywa filozoficzna, związana z sygnalizowanym już tutaj „powrotem filozofii polityki”, zapowiadany przez Pierre’a Manenta⁵⁰. Powroty takie oznaczają zawsze konieczność krytycznego przeanalizowania dróg myślenia, które dotąd wspierały rozwój społeczny, a więc są współodpowiedzialne za obrany przezeń kierunek. Odpowiedzialność tego rodzaju nakazuje być może jego rewizję, a przynajmniej wskazanie sposobów przewyciężenia samego kryzysu, jeśli kierunek ten w ogóle da się obronić jako nadal właściwy w dłuższej perspektywie. W takich momentach myśl polityczna zawsze sięga do przeszłości i jakkolwiek oryginalne mogą okazać się zgłaszane przez nią propozycje, pierwszą ich inspiracją pozostaje mniejszy lub większy szczegół, idea czy uwaga obecna w pismach dawnych autorytetów. Historia nadal pozostaje „nauczycielką życia”, jak chciał Cyceiron – wcale nie dlatego, że miałyby się ona powtarzać, ale dlatego, że myśl ludzka lubi wybiegać w przyszłość, nie zawsze zastanawiając się nad fizyczną „kondycją” historii.

Współczesna filozofia polityki pełna jest takich powrotów. Sam Manent śledzi losy „rzeczy publicznej” od starożytnego miasta-państwa aż po globalną wspólnotę ogólnoludzką⁵¹. Maurizio Viroli szczegółowo analizuje radykalną zmianę rozumienia polityki, która dokonała się w renesansie, i wiąże degradację sfery publicznej z zastąpieniem klasycznego języka republikańskiego językiem racji stanu⁵². Alasdaira MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty*⁵³ czy Char-

⁴⁹ Por. Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2005, s. 97n.

⁵⁰ Zob. Manent, dz. cyt.

⁵¹ Zob. P. Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2014.

⁵² Zob. M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁵³ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

lesa Taylora *Źródła podmiotowości*⁵⁴, obok klasycznych prac Hannah Arendt, pozwalają pod innym kątem spojrzeć na współczesne społeczeństwa i na nas samych. Wpływają one także na teorię polityki, gdzie krytyka demokracji liberalnej rodzi kolejne „innowacje demokratyczne”⁵⁵, które mają stać się sposobem udoskonalenia demokracji w celu obrony jej liberalnego charakteru bądź też obrony demokracji przed liberalizmem. Zawartość treściowa tych innowacji stanowi zaś konsekwencję określonej tradycji myślenia, której wyboru w punkcie wyjścia swoich propozycji dokonują autorzy. Często jednak i te podziały stają się dyskusyjne, prowokując spory wśród samych zwolenników jednej lub drugiej tradycji. Michael Saward wskazuje na przykład, że choć popularna dzisiaj koncepcja demokracji deliberatywnej (ang. deliberative democracy) powstawała pierwotnie – a przynajmniej można tak sądzić – w szerszym nurcie projektów demokracji uczestniczącej (ang. participatory democracy), od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przejmuje ona założenia liberalnego konstytucjonalizmu, któremu bliższe jest postrzeganie demokracji jako metody wyłaniania władzy⁵⁶.

Nie brakuje i takich głosów, które wśród poważnych braków demokracji liberalnej wymieniają zaniedbanie kompetencji słuchania⁵⁷. Bez odwołania do niej wyjątkowo trudno przekształcić spotkanie między korzystającymi z podmiotowej wolności jednostkami w relację o charakterze politycznym, w której indywidualne działania uwzględniają wolność każdej ze stron, ale i wspólny cel takiego spotkania, czyli trwałą możliwość współpracy w ramach jednej wspólnoty. Charakterystyczne jednak, że rozważania poświęcone politycznej roli słuchania koncentrują się niemal wyłącznie na analizie warunków słyszalności poszczególnych głosów w sferze publicznej⁵⁸. A jeśli nawet wyznaczają sobie cele szersze, podnosząc zalety słuchania jako szansy wzbogacenia podmiotowości obydwu stron komunikacji, uzależniają sukcesy na tym polu od poprzedniej edukacji jednostek w zakresie odpowiednich kompetencji i (mod-

⁵⁴ Zob. Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

⁵⁵ Zob. M. S a w a r d, *Democratic Innovation*, w: *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, red. M. Saward, Routledge, London–New York 2003, s. 3-13.

⁵⁶ Por. J.S. D r y z e k, *Discursive Democracy vs. Liberal Constitutionalism*, w: *Democratic Innovation*, s. 79.

⁵⁷ Zob. S. B i c k f o r d, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Cornell University Press, New York, 1996; A. D o b s o n, *Democracy and Nature: Speaking and Listening*, „Political Studies” 58(2010) nr 4, s. 752-768.

⁵⁸ Por. D o b s o n, dz. cyt., s. 762; zob. też: G. C a l d e r, *Democracy and Listening*, w: *Problems of Democracy: Language and Speaking*, red. M. Crumplin, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2011, s. 126.

nej ostatnio w filozofii zachodniej) „cnoty” (ang. virtue)⁵⁹. Trudno odeprzeć argument, że obywatele, którzy chcą i potrafią nie tylko mówić, ale i słuchać, czyli wykorzystują głos „innego” do krytycznego namysłu i ewentualnej korekty własnych poglądów, ułatwiliby uzdrowienie relacji społecznych, a więc i demokracji. Rodzi się jednak pytanie, czy takie przesunięcie zainteresowań myśli politycznej w stronę poszukiwania sposobów kształtowania ludzi nie jest przypadkiem jednym ze skutków opisywanej przez Sennetta „intymizacji”. Choć refleksja nad człowiekiem zawsze była istotną częścią myśli politycznej, od niej samej wymagać powinniśmy raczej koncentracji na opracowywaniu propozycji reformy porządku instytucjonalnego i prawnego, nie zaś reformowania obywateli. Tym ostatnim zajmują się lepiej inne dziedziny humanistyki, takie jak pedagogika i psychologia czy też kultura i sztuka. Co więcej, jak dowodzi psychologia społeczna, procesy grupowe są czymś innym niż suma działań jednostkowych, tymi pierwszymi zarządzać należy więc z poziomu społecznego. Przerzucanie odpowiedzialności za problemy natury politycznej i wspólnotowej na jednostki – rzekomo niewłaściwie korzystające z przyznanej im wolności – nasuwa myśl, że we współczesnej filozofii polityki nadal prowadzi się rozgrywkę „kartami rozdanyymi przez Hobbesa”, starając się „ugrać” jak najwięcej, nawet jeśli nie widać większych szans na odwrócenie losów gry, i krytykując obserwatorów za to, że coraz głośniejsze kibicują rywalom. Warto byłoby więc może skorzystać z rady autora *Lewiatana* i przyznać, że „nie ma też nadziei, ażeby naprawić złą grę inaczej, niż na nowo tasując karty”⁶⁰.

Uwikłani w język Hobbesa, nie dostrzegamy w pełni dodatkowego potencjału, który niesie ze sobą refleksja starożytna, a zwłaszcza ówczesna praktyka demokratycznych Aten i wyrosły z niej projekt filozoficzny „udoskonalonej” demokracji – Arystotelesowskiej politei. O jednym, ale godnym uwzględnienia aspekcie tego potencjału, bezpośrednio związanym z mową jako komunikacją polegającą na mówieniu i słuchaniu, pragnę na koniec wspomnieć.

Zdaniem zwolenników współczesnego republikanizmu⁶¹ starożytności zawdzięczamy rozumienie wolności jako braku dominacji, które w liberalizmie uległo „okrojeniu”: wolność pojmowana jest jako brak ingerencji⁶². Łatwo

⁵⁹ Por. A. Dobson, *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 172n.

⁶⁰ Hobbes, dz. cyt., s. 86.

⁶¹ Na temat wzajemnych relacji liberalizmu i republikanizmu, zwłaszcza w aspekcie różnic w postrzeganiu wolności zob. Ph. Pettit, *Liberalism and Republicanism*, „Australian Journal of Political Science” 28(1993) nr 4, s. 162-189. Warto jednak zauważyć, że nie brakuje głosów kwestionujących tak samodzielność, jak i oryginalność republikanizmu (zob. C. Saenz, *Republicanism: An Unattractive Version of Liberalism*, „Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy” 17(2018) nr 2, s. 257-285).

⁶² Zob. A. Patte, *The Republican Critique of Liberalism*, „British Journal of Political Science” 26(1996) nr 1, s. 25-44.

dostrzec, że różnica między tymi dwoma propozycjami ujęcia wolności wynika przede wszystkim z umieszczenia pierwszej w sferze publicznej, a drugiej w sferze prywatnej. Obydwie koncepcje wychodzą natomiast z założenia, że wolność wymaga swobody podmiotowego mówienia: w przypadku wolności rozumianej jako nieingerencja jest to prywatna mowa jednostki (której inni mogą nie słuchać), w przypadku zaś wolności pojmowanej jako brak dominacji są to połączone głosy wielu jednostek, tworzących posłuszną sobie wspólnotę obywatelską. Starożytność jednak uczy czegoś więcej.

Język grecki miał wiele terminów na określenie wolności⁶³, ale w kontekście teorii demokratycznej oraz problemu „wolności słowa”, który jest punktem zapalnym współczesnych debat politycznych, istotne są szczególnie dwa z nich: parezja (gr. *parrhesia*) oraz isegoria (gr. *isegoria*). Pierwszy termin oznacza pełną swobodę mówienia wszystkiego, a więc ekspresji własnej jaźni. Jest to zatem rozumienie bliskie Hobbesowskiej mowie, tak ważnej z punktu widzenia wolności jednostki. I właśnie parezja wydaje się najbliższym odpowiednikiem współczesnej „wolności słowa”, choć zakresy obu pojęć niezupełnie się pokrywają⁶⁴. Demokratyczna, a więc kształtująca sferę publiczną wolność słowa to isegoria⁶⁵. Termin ten nie oznaczał jednak wolności, lecz równość głosu⁶⁶, polegającą na tym, że każdy obywatel – wyłącznie z racji bycia obywatelem – mógł wyrazić swoją opinię na zgromadzeniu ludowym i niczyjej opinii nie traktowano z góry jako uprzywilejowanej. Isegoria nie dotyczyła tylko wolności mówienia, ale już na etapie tworzenia zrębów ustrojowych wiązała wolność z obowiązkiem słuchania innych. Relacje polityczne w ramach porządku demokratycznego miały więc postać komunikacji, ale komunikacji od początku opartej na równorzędności podmiotów, tak mówiących, jak i słuchających. Tego rodzaju równość nie wynikała ze szczególnej cnoty Ateńczyków ani też z ich wybitnych skłonności do ograniczania swojej wolności w imię dobra ogółu⁶⁷. Była raczej rezultatem rozwiązań prawnych, szeroko zresztą dyskutowanych, jak pokazują echa decyzji Peryklesa o wprowadzeniu pensji dla urzędników, obecne tak w pismach Platona, jak i Arysto-

⁶³ Zob. C. R o m a n o, hasło „Eleutheria”, w: *Dictionary of Untranslatables*, red. B. Cassin, Princeton University Press, Princeton 2014, s. 250-256.

⁶⁴ Zob. A. M o m o g l i a n o, hasło „Freedom of Speech in Antiquity”, w: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, t. 2, red. P.P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 252-263.

⁶⁵ Por. P. R e s n i c k, *Twenty-First Century Democracy*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1997, s. 32.

⁶⁶ Por. M.E. N e w t o n, *The Path to Tyranny: A History of Free Society's Descent Into Tyranny*, Eleftheria Publishing [b.m.w.] 2010, s. 24.

⁶⁷ Jak słusznie pisze Oswyn Murray: „W Atenach brakuje pojęcia jednostki, a nie pojęcia jej wolności” (O. M u r r a y, *Człowiek i formy życia społecznego*, w: *Człowiek Grecji*, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, red. J.P. Vernant, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 293).

telesa⁶⁸. Wynagrodzenia dla najbiedniejszych, by mogli oni sprawować funkcje publiczne, były jednym z praktycznych rozwiązań umocowanych w zasadzie sprawiedliwości dystrybtywnej (rozdzielczej), bo właśnie ta zasada, zdaniem Arystotelesa, służy do budowy formalnej struktury systemu politycznego.

Arystotelesowskie odwołanie do sprawiedliwości dystrybtywnej jako podstawy ładu politycznego samo w sobie zasługuje na przypomnienie. I tutaj bowiem język Hobbesa dokonał istotnego i brzemiennego w skutki przewartościowania. Angielski filozof związał sprawiedliwość z władzą i prawem, a więc z posłuszeństwem, czyniąc z niej wartość konkurencyjną wobec wolności jednostki. Nie miejsce tutaj, by rozwijać ten temat szerzej, ale nie jest przypadkiem, że współczesny dyskurs o sprawiedliwości, choć intensywny i wielowątkowy, traktuje ją jako wtórne wobec wolności zagrożenie lub też jej zwiększenie⁶⁹. Arystoteles natomiast nieprzypadkowo wyróżnia dwie zasady sprawiedliwości, z których sprawiedliwość dystrybtywna jest wyłącznie narzędziem umożliwiającym wzmacnianie pewnych wartości cennych w danym ustroju politycznym za pomocą służących im rozwiązań prawnych i instytucjonalnych, sprawiedliwość komutatywna ma zaś regulować codzienne relacje między obywatelami.

Wartością demokracji, jak stwierdza Arystoteles, jest wolność⁷⁰, stąd konieczność konstrukcji uprzedniego w stosunku do wszelkich relacji między jednostkami, sprawiedliwego porządku, zabezpieczającego głos każdego obywatela poprzez wymuszenie obowiązku słuchania. Równość głosu oznacza, że obywatel nie może bez słuchania – i to słuchania zdecydowanie odmiennej natury niż to, które jest rezultatem Hobbesowskiego „po-słuszeństwa” – podejmować decyzji wiążących wszystkich. Komunikacja nienaruszająca isegorii wymaga, by poddać wolność słowa (parezję) zasadzie sprawiedliwości komutatywnej (wyrównującej), która zdaniem Arystotelesa nie ma względu na osobę⁷¹. Znaczy to tyle, że uczestnicy tej komunikacji mają obowiązek skoncentrować się na samej treści przekazu, nie zaś na pytaniu (wzbudzającym dziś tak wiele emocji): Kto mówi? Jedną z konsekwencji takiego przesunięcia jest rezygnacja z kryterium „prawdziwości” na rzecz „wiarygodności” głosów poszczególnych jednostek i grup. Oznacza to między innymi, że wiedzy eksperckiej nie można traktować w dyskursie politycznym jako najwyższej instan-

⁶⁸ Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 502 E-503 D, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 422; A r y s t o t e l e s, *Ustrój polityczny Aten*, XXVII, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1973, s. 47.

⁶⁹ Por. M. S a n d e l, *Sprawiedliwość*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 31.

⁷⁰ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1131a, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011, s. 173.

⁷¹ Por. tamże, 1132a, s. 175.

cji weryfikującej słuszość podejmowanych decyzji politycznych. Ten wątek również zasługiwałby na odrębne opracowanie z uwagi na ciągłe – i zdaniem Arystotelesa błędne z racji specyfiki polityki jako takiej – przywiązanie do platońskiego w swej wymowie założenia o wyjątkowych zaletach rządów ekspertów. Jak przekonuje Arystoteles, życie polityczne nie może opierać się ani na obiektywnej wiedzy (gr. sofia), bo to prowadzi do jego uniformizacji i wyjałowienia, ani też na czystej sofistyce (manipulacji w celu odniesienia partykularnych korzyści), bo oznacza ona hałaśliwość interesów partykularnych i rozpad sfery publicznej. Polityka właściwie działającej demokracji to efekt dialogu, ale dialogu, który nie oczekuje od żadnego z uczestników udowodnienia swoich racji. Wymaga za to uzasadnienia, że przedstawiane propozycje mają wartość praktyczną i że choć są głosem partykularnym, mogą wnieść wkład w realizację interesów całej wspólnoty. Spełnienie pierwszego z tych warunków polega na bardzo ważnej, a dziś także w pewnym sensie bagatelizowanej spójności mówienia i działania, bo właśnie taka spójność jest testem wiarygodności poszczególnych, często sprzecznych opinii. Słuchanie „innego”, zwłaszcza gdy jego głos wydaje się obcy, obejmuje analizę jego działań i ich skutków, a nie tylko słów. Świadomy tego faktu mówiący podmiot będzie – a przynajmniej być powinien – zdecydowanie bardziej odpowiedzialny za to, co mówi.

*

Artykuł nie ma zamykającej konkluzji. Jest on raczej zachętą do przemyślenia kluczowych pojęć pojawiających się w dyskursie politycznym, a przede wszystkim przemyślenia zasadności powiązań między nimi. Powiązania te mogą bowiem z czasem okazać się niefunkcjonalne i niezdolne do uchwycenia rzeczywistych zjawisk i procesów w sposób umożliwiający ich świadome – a więc polityczne – kształtowanie.

Filozofia polityki, jak wskazywał Michael Oakeshott⁷², nie ma odpowiedniej legitymizacji, by projektować nowe rozwiązania polityczne. Jest jednak uprawniona do przypominania znanych z przeszłości pomysłów i koncepcji, zwłaszcza jeśli oferowały one alternatywne ujęcia relacji między tak ważnymi pojęciami, jak wolność i posłuszeństwo. Dzięki temu możliwe staje się dostrzeżenie, że utarte ścieżki myślenia politycznego, choć wygodne, bo przemierzane od dziesięcioleci, a nawet stuleci, być może nie prowadzą już tam, gdzie jako ludzie dwudziestego pierwszego wieku chcielibyśmy się

⁷² Por. M. Oakeshott, *Postępowanie racjonalne*, w: tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. M. Szczubińska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 124n.

znaleźć. Zamiast wikłać się w dalsze paradoksy związane z projektowaniem ładu, w którym zatryumfować mogłaby wolność, utożsamiana milcząco (sic!) z mówieniem niezależnego od innych głosów podmiotu indywidualnego (co głosi liberalizm) lub też podmiotu zbiorowego, na przykład większości (jak utrzymuje demokratyzm), należy być może podjąć próbę oddania każdemu z głosów sprawiedliwości – a ta wymaga przede wszystkim respektu dla obowiązku słuchania.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2011.
- . *Ustrój polityczny Aten*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 1973.
- Baczko, Bronisław. “Kształty wolności.” In Jean-Jacques Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- Barwicka Tylek, Iwona, and Dorota Pietrzyk-Reeves. “Wolność w ujęciu Jana-Jakuba Rousseau: pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi.” *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 9, no. 2 (2016): 211–32.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Berlin, Isaiah. *Cztery eseje o wolności*. Translated by Hanna Bartoszewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Bickford, Susan. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Calder, Gideon. “Democracy and Listening.” In *Problems of Democracy: Language and Speaking*, edited by Mary-Ann Crumplin. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2011.
- Constant, Benjamin. “O wolności starożytnych i nowożytnych.” Translated by Zuzanna Kosno, *Arka*, no. 42 (1992): 31–57.
- Crouch, Colin. *Post-Democracy*. Cambridge (UK): Polity, 2004.
- Czarnecka, Agnieszka. “Poskramianie egoizmu: Adam Smith o empatii, wyobraźni i sprawiedliwości.” *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 9, no. 2 (2016): 233–41.
- Dobson, Andrew. “Democracy and Nature: Speaking and Listening.” *Political Studies* 58, no. 4 (2010): 752–68.
- . *Listening for Democracy: Recognition, Representation, Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Dryzek, John S., "Discursive Democracy vs. Liberal Constitutionalism." In *Democratic Innovation: Deliberation, Representation, Association*. London–New York: Routledge, 2003.
- Fischer, Steven Roger. *A History of Reading*. London: Reaktion Books, 2003.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 1998.
- Fromm, Erich. *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*. Translated by Halina Adamska. Poznań: Rebis, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*. Vol.1. Translated by Andrzej Maciej Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- . *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Wanda Lipnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Aletheia 2009.
- Kant, Immanuel. "Co oznacza: orientować się w myśleniu?" In Kant, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej i inne rozprawy filozoficzne*, translated by Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK. Toruń: UMK, 2009.
- Keyes, Ralph. *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Marion's Press, 2004.
- Kołakowski, Leszek. *Główne nurty marksizmu*. Vol. 2. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Kramer, Matthew. "Liberty and Domination." In *Republicanism and Political Theory*, edited by Cecile Laborde and John Maynor. Malden: Blackwell, 2008.
- Laertios, Diogenes. "Zenon z Kition." In Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN, 2012.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Translated by Zbigniew Rau. Warszawa: PWN, 1992.
- MacIntyre, Alasdair. *Dziedzictwo cnoty*. Translated by Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Manent, Pierre. "The Return of Political Philosophy." *First Things*, no. 5 (2000). www.firstthings.com/article/2000/05/the-return-of-political-philosophy.
- . *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*. Translated by Wiktor Dłuski. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności, 2014.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy*. Translated by Stanisław Konopacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- Martinich, A. P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005.
- Momigliano, Arnaldo. "Freedom of Speech in Antiquity." In *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Vol. 2, edited by Philip Paul Wiener. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- Mouffe, Chantal. *Paradoks demokracji*. Translated by Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, and Andrzej Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2005.

- Murray, Oswyn. "Człowiek i formy życia społecznego." In *Człowiek Grecji*, translated by Paweł Bravo and Łukasz Niesiołowski-Spanò, edited by Jean-Pierre Vernant. Warszawa: Świat Książki, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *Listening*. Translated by Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press 2007.
- Newton, Michael E. *The Path to Tyranny: A History of Free Society's Descent Into Tyranny*. n.p.: Eleftheria Publishing, 2010.
- Oakeshott, Michael Joseph, "Postępowanie racjonalne." In *Wieża Babel i inne eseje*, translated by Michał Szczubińska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- O'Rourke, K.C. *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, London: Routledge, 2001.
- Patten, Andrew. "The Republican Critique of Liberalism." *British Journal of Political Science* 26, no. 1 (1996): 25–44.
- Pettit, Philip. "Liberalism and Republicanism," *Australian Journal of Political Science* 28, no. 4 (1993): 162–89.
- . *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Platon. *Gorgiasz*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2005.
- Rawls, John. *Teoria sprawiedliwości*. Translated by Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, and Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Resnick, Philip. *Twenty-First Century Democracy*. Montreal–Kingston: McGill–Queen's University Press, 1997.
- Romano, Claude. "Eleutheria." In *Dictionary of Untranslatables*, edited by Barbara Cassin. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Uwagi o rządzie polskim*. Translated by Maciej Starzewski. Kraków, Krakowska Spółka Wydawnicza, 1924.
- . *Umowa społeczna czyli zasady prawa politycznego*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Łódź, Marian Ginter Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych, 1948.
- Saenz, Carla. "Republicanism: An Unattractive Version of Liberalism." *Ethics: An International Journal for Moral Philosophy* 17, no. 2 (2018): 257–85.
- Sandel, Michael. *Sprawiedliwość*. Translated by Olga Siara. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2013.
- Saward, Michael, *Democratic Innovation*. In *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, edited by Michael Saward. London–New York: Routledge, 2003.
- , ed. *Democratic Innovation: Deliberation, Representation, Association*. London–New York: Routledge, 2003.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. London–New York: Penguin Books, 2002.

- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Edinburgh: Printed for A. Milar, and A. Kincaid and J. Bell, 1759.
- . *Teoria uczuć moralnych*. Translated by Stanisław Jedynak. Warszawa: PWN, 1989.
- Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Mercury Books, 1955.
- Taylor, Charles. *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Translated by Marcin Gruszczyński, et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Viroli, Maurizio. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Weber, Max. *Polityka jako zawód i powołanie*. Translated by Paweł Dybel and Andrzej Kopacki. Kraków: Znak, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Słuchanie. Zapomniany fundament demokracji
DOI 10.12887/32-2019-1-125-10

W artykule przedstawiono historyczne i filozoficzne źródła rozdzielania „mówienia” i „słuchania” we współczesnym dyskursie politycznym oraz konsekwencje tego rozdzielania dla funkcjonowania demokracji liberalnej. Punktem wyjścia jest koncepcja Tomasza Hobbesa, którego postrzeganie wolności jako przeciwstawnej prawu stanowionemu sprowadziło polityczne rozumienie „słuchania” wyłącznie do „po-słuszeństwa”. Następnie ukazano losy liberalnej (John Locke) oraz demokratycznej (Jean-Jacques Rousseau) odpowiedzi na nakreślone przez Hobbesa stanowisko, a także ich aktualne i z politycznego punktu widzenia w dużej mierze negatywne konsekwencje praktyczne, opisywane przez Richarda Sennetta i Michela Foucaulta. W ostatniej części artykułu przypomniano – jako alternatywę – starożytną koncepcję demokracji, w której wolności słowa (mowy) towarzyszył wyraźny obowiązek słuchania (greckie pojęcie „isegoria”).

Słowa kluczowe: słuchanie, demokracja, liberalizm, wolność, Ateny

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, 31-005 Kraków
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK – Listening: A Forgotten Cornerstone of Democracy
DOI 10.12887/32-2019-1-125-10

The article discusses the historical and philosophical sources of the split between ‘speaking’ and ‘listening’ in contemporary political discourse, and its paradoxical consequences in the practice of the so-called liberal democracy. The paper begins with a reference to the distinction between freedom and law as proposed by Thomas Hobbes. Subsequently, further liberal (John Locke) and democratic (Jean-Jacques Rousseau) responses to his strong claim are analyzed with their further and in many respects negative outcomes identified by Richard Sennett and Michel Foucault. In the concluding part of the article the ancient understanding of democracy is discussed as an alternative in which the freedom of speech was associated with the obligation to listen (the Greek concept of *isegoria*).

Keywords: listening, democracy, liberalism, freedom, Athens

Contact: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, 31-005 Cracow, Poland

E-mail: i.tylek@gmail.com

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

Margaret A. GORALSKI
Krystyna GÓRNIAK-KOCIKOWSKA

EDUKACJA W DOBIE SZTUCZNEJ INTELIGENCJI Wola słuchania jako nowe wyzwanie pedagogiczne¹

Obecność sztucznej inteligencji w edukacji sprawia, że pierwszoplanowego znaczenia nabiera kwestia słuchania w kontekście posłuszeństwa. Człowiek zwraca się do maszyny niemal wyłącznie z poleceniami, nierzadko „zamaskowanymi” jako pytania. Coraz częściej budzi to wątpliwości etyków, którzy uważają, że posługiwanie się sztuczną inteligencją jest ukrytą formą dominacji, mogącą zagrozić postawom wolnościowym, egalitarystycznym, demokratycznym i humanitarnym.

CZYM JEST SŁUCHANIE?

W naszych wcześniejszych pracach zajmowałyśmy się problemem potrzeby krytycznego słuchania jako podstawy nabywania umiejętności krytycznego myślenia; umiejętności uważanej obecnie za jeden z głównych warunków efektywnego procesu edukacyjnego. Nasze badania potwierdziły pogląd, że uczący się – szczególnie w dobie obecnej – „słuchają” wzrokiem raczej niż słuchem, czytając pocztę elektroniczną, SMS-y, wiadomości na Facebooku czy tweety, w sytuacjach, gdy ktoś „mówi” do nich w procesie komunikowania się (jednocześnie obserwowany jest spadek zainteresowania czytaniem „tradycyjnych” drukowanych tekstów). W badaniach tych znalazło również potwierdzenie wyrażane często przez pedagogów przekonanie, że wiele istniejących obecnie problemów edukacyjnych ma swoje źródło w tym, że uczniowie (studenci) nie słuchają. Szczególnie wyraźnie zaznacza się brak krytycznego słuchania. Dostrzegamy zatem potrzebę kontynuowania rozważań na temat problemu słuchania w kontekście edukacji – szczególnie obecnie,

¹ Podstawą tego eseju były między innymi teksty: M.A. GoralSKI, K. Górniak-Kocikowska, *Permissionless Evolution of Ethics – Artificial Intelligence*, w: *Business Strategy in the Artificial Intelligence Economy*, red. J. Mark Munoz, A. Naqvi, Business Expert Press, New York 2018, s. 69-78; te ż, „Visual Listening” – *An Exploration of Critical Thinking and How Students Listen with Their Eyes*, „Journal of International Business Disciplines” 8(2013) nr 2, s. 44-60 (artykuł ten zainspirowany został referatem *In One Eye and Out the Other* przedstawionym przez nas w 2013 roku w Orlando (Floryda) na konferencji poświęconej zagadnieniom dydaktyki na wyższych uczelniach). Zob. też: K. Górniak-Kocikowska, *Krytyczne myślenie a krytyczne słuchanie (Przyczynek do dydaktyki filozofii)*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 25, s. 19-30. W niniejszym artykule wykorzystano tłumaczenia lub parafrazy fragmentów wymienionych tekstów.

Serdecznie dziękujemy pracownikom redakcji kwartalnika „Ethos”, szczególnie pani Dorocie Chabrajskiej, za cierpliwość, wyrozumiałość i wspomaganie.

w dobie coraz bardziej agresywnego wkraczania technologii cyfrowych, w tym sztucznej inteligencji, w procesy edukacyjne.

Nie jest naszą ambicją przedstawienie tu ani pełnej definicji, ani tym bardziej pełnej analizy pojęcia słuchania. Dla potrzeb tego tekstu słuchanie traktowane będzie przede wszystkim jako jeden z najbardziej podstawowych instrumentów pozwalających ogromnej ilości organizmów żywych na zbieranie danych i orientowanie się w środowisku, a więc na funkcjonowanie. Słuchanie jest jednym z głównych mechanizmów służących fizycznemu przeżyciu organizmu (na przykład ostrzega przed grożącym niebezpieczeństwem). Jest także bardzo istotnym elementem procesu zbierania i przetwarzania informacji przez mózg i faktycznie odbywa się w mózgu, gdzie następuje selekcja, kategoryzacja i hierarchizacja dostarczanych bodźców. W tym kontekście na przykład medytacja również stanowi formę słuchania i wsłuchiwania się – jedną z form, którym niestety nie będziemy mogły poświęcić tutaj miejsca. Mózg decyduje, w jakim stopniu konkretnemu dźwiękowi poświęcana jest uwaga i jakie działania człowiek (lub inny żywy organizm obdarzony mózgiem) podejmuje w odniesieniu do tego dźwięku. Już na najbardziej podstawowym etapie procesu poznawczego dźwięk dochodzący do człowieka staje się zatem przedmiotem k r y t y c z n e g o m y ś l e n i a.

Jak podaje *Słownik języka polskiego*: „«Słuchanie» rzeczownik od «słuchać (się)» 1. świadomie odbierać wrażenia dźwiękowe, zwracać uwagę na to, co się słyszy; starać się słyszeć coś; odbierać i rozumieć czyjąś wypowiedź; [...] 2. pot. być posłusznym komuś, czemuś; słuchać się”². W *Oxford English Dictionary* czytamy z kolei, że „słuchać” znaczy: „1. zwracać uwagę na dźwięk [...] 1.1. zwracać uwagę na to, co ktoś mówi, i postępować zgodnie z tym; postąpić zgodnie z poradą czy prośbą [...] 1.2. «nasłuchiwać» lub «wsłuchiwać się», starać się usłyszeć coś; być czujnym i gotowym coś usłyszeć”³.

Podkreśliły tu istotność zaznaczonej w przytoczonych definicjach słownikowych różnicy między słyszeniem (słyszę śpiew słowika), słuchaniem (słucham śpiewu słowika) i wsłuchiowaniem się (wsłuchuję się w śpiew słowika). Nie będziemy się tutaj koncentrować na tej różnicy, skupimy się głównie na słuchaniu i wsłuchiowaniu się. Słyszenie może być bezwolne oraz (lub) bezwiedne. Jest jednym z sygnałów docierających do mózgu, który dokonuje oceny znaczenia i stopnia ważności tego sygnału. Słuchanie i wsłuchiwanie się zawierają w sobie natomiast akt woli. Są rezultatem decyzji mózgu, że potrzebna mu jest (lub może być) konkretna informacja, konkretne dane do

² *Słownik języka polskiego*, t. 3, PWN, Warszawa, 1981, s. 259n.

³ *Oxford English Dictionary*, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/listen>. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – K.G.K.

przetworzenia. Słuchanie odbywa się na polecenie mózgu i ma charakter celowy, słyszenie natomiast może być przypadkowe.

Mając świadomość roli słuchania i jego powszechności wśród organizmów żywych, będziemy się skupiać na jednym tylko gatunku: człowieku; analizę tę również ograniczymy do kilku wybranych problemów związanych ze słuchaniem. Nie włączymy się też – mimo odczuwanej pokusy – w coraz popularniejsze obecnie rozważania, czy sztuczną inteligencję należy zaliczyć do „organizmów żywych”. Zależy nam jednak, by czytelnicy wiedzieli, że zdajemy sobie sprawę z istnienia toczących się na ten temat debat.

Ponieważ słuchanie jest jednym z elementów najistotniejszej formy komunikacji między ludźmi, czyli mowy, w przypadku gatunku ludzkiego jest ono także jednym z najbardziej podstawowych i niezbędnych elementów zaawansowanych procesów kulturowych. Słuchanie przebiega na różnych poziomach i w różnych formach, jak jednak dowodzi współczesna nauka, stanowi przede wszystkim – podkreślmy – jedną z czynności mózgu. Odnosi się ono, mówiąc najogólniej, do przyjmowania i selekcjonowania oraz hierarchizowania przez mózg wszelkich dźwiękowych⁴ bodźców pochodzących z otoczenia (historycznie rzecz ujmując, bardzo często, a może wręcz powszechnie, pojmowanego jako połączenie fizycznego środowiska naturalnego i środowiska niefizycznego, nadprzyrodzonego), a także z własnego organizmu. Bodźce te, aczkolwiek bywają niekiedy ignorowane, zazwyczaj wywołują reakcję, pozytywną lub negatywną. W niniejszym tekście bodźce takie, na przykład ból fizyczny, nie będą w zasadzie omawiane, nie podejmiemy również wieku interesujących problemów związanych ze słuchaniem i z wolą słuchania, głównie z powodu „ekonomii tekstu”, innymi słowy, konieczności utrzymania jego rozsądnej długości. Podstawowym tematem naszych rozważań jest problem woli słuchania i braku takiej woli⁵ rozpatrywany w kontekście edukacji oraz kwestia „wyzwania pedagogicznego”, jaką problem ten stwarza.

⁴ Mogą to być również bodźce dźwiękowe, którym nadano inną postać, lecz identyfikowalne z ich pierwotną, oryginalną formą dźwiękową, jak nuty lub słowa zapisane w wizualnej formie graficznej, na co zwracaliśmy uwagę na początku niniejszego tekstu. Pierwotną postać tak zapisanego dźwięku można „przywrócić” przez głośne odczytanie znaków graficznych. W związku z tym będziemy tutaj również niekiedy używały terminu „słuchanie wizualne”. Nawet dzisiaj po przeczytaniu jakiegoś tekstu zdarza się nam powiedzieć (lub pomyśleć): „nigdy o tym nie słyszałam” w sensie: „nie wiedziałam o tym”. Rzecz jasna, istnieją obecnie technologie pozwalające na bezpośrednie akustyczne zapisywanie dźwięku (a więc właściwie eliminujące konieczność używania symboli graficznych – pisanej formy języka). Jednocześnie jednak rozszerzyło się znacznie pojęcie tekstu, obejmując różnorodne graficzne formy przekazywania informacji, i w tym sensie rozszerzyło się również pojęcie słuchania.

⁵ Z żalem zdecydowałyśmy nie poświęcać tu uwagi sytuacjom, w których ze względów emocjonalnych podejmowana jest decyzja odmowy słuchania (na przykład: „nie chcę słuchać, bo na pewno masz dla mnie złą nowinę”; „przestań, to jest obrzydliwe, nie chcę tego dalej słuchać”). Niekiedy

Uważamy, że edukacja, zarówno w jej teoretycznej, jak i praktycznej postaci, jest bardzo ściśle związana ze strukturą społeczeństw, którym służy. Uważamy również, że ludzkość znajduje się obecnie w okresie ogromnych przemian społecznych spowodowanych w dużej mierze przez gwałtowne upowszechnianie technologii cyfrowych w niemal wszystkich obszarach życia (łącznie z edukacją). Z tych powodów wydaje nam się słuszne podzielenie artykułu na dwie główne części. Część pierwsza, będąca w pewnym sensie wprowadzeniem przygotowującym do zrozumienia obecnego „kryzysu słuchania” w edukacji, poświęcona została naszkicowaniu niektórych zjawisk i problemów w tym obszarze w społeczeństwach cywilizacji zachodniej przed „rewolucją cyfrową”. Skupiliśmy się w tej części zwłaszcza na problemach związanych z kwestią słuchania, a przede wszystkim z zagadnieniem w o l i s ł u c h a n i a. W części drugiej zajmujemy się tymi problemami w ich obecnej postaci – gdy „rewolucja cyfrowa”, a szczególnie sztuczna inteligencja, uzyskała już widoczny, a niekiedy znaczny lub wręcz przemożny wpływ na procesy i teorie edukacyjne (przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych).

WOLA SŁUCHANIA A EDUKACJA SKĄD PRZYSZLIŚMY, GDZIE JESTEŚMY

SŁUCHANIE, MOWA, PRZEKAZ WIEDZY

Człowiek – podobnie jak ogromna liczba innych organizmów żywych – ma zdolność nie tylko międzyjednostkowego, ale również międzypokoleniowego przekazywania informacji. W przypadku człowieka rozwinięty system porozumiewania się (komunikacji), szczególnie za pomocą mowy (języka), a także wysoko wykształcona umiejętność operowania pojęciami abstrakcyjnymi i używania symboli pozwoliły na kumulację informacji prowadzącą do wytworzenia skomplikowanych systemów wiedzy, w tym wiedzy wielopokoleniowej. Wiedza wielopokoleniowa obejmuje wszystkie uznawane przez człowieka rodzaje rzeczywistości: jednostkową (łącznie z wewnętrznym „ja”), fizyczną (naturalne środowisko człowieka) i ponadfizyczną (świat nadprzyrodzony). Mowa pozwala na doskonalenie sposobów przekazywania tej wiedzy zarówno w płaszczyźnie horyzontalnej (wymiany informacji w obrębie tego samego pokolenia), jak i wertykalnej (wzbogacania wiedzy wynikającej z bieżących

odmowa taka ma miejsce ze względów religijnych lub z powodu traumatycznych przeżyć osobistych. Jest to problem, który – z uwagi na jego znaczenie dla procesów pedagogicznych – zdecydowanie wpisuje się w tematykę tego eseju.

doświadczeń o wiedzę przeszłych pokoleń i przekazywanie jej pokoleniom przyszłym). Usystematyzowane, zorganizowane, sformalizowane i zinstytucjonalizowane wertykalne przekazywanie wiedzy to edukacja w omawianej tu postaci. Zakładała ona w uczących się w o l ę s ł u c h a n i a i spełniała swą funkcję dzięki jej istnieniu. Struktury społeczne i doświadczenia pokoleń dostarczały wystarczających dowodów na niezbędność woli słuchania nie tylko dla funkcjonowania jednostek ludzkich w społeczeństwach (w ich ówczesnych formach), ale wręcz dla fizycznego przeżycia.

TEORIA

Słuchanie i posłuszeństwo

Gdy w cywilizacji zachodniej wykrystalizował się monoteizm, jedną z najbardziej wpływowych w dziejach ludzkości teorii edukacyjnych stała się teoria sytuująca Boga na pozycji „naczelnego nauczyciela”, posługującego się dwiema głównymi metodami dydaktycznymi: Objawieniem i środowiskiem naturalnym (przyrodę rozumiano jako Bożą księgę, którą ludzie powinni studiować). Słuchanie (wsłuchiwanie się) było niezbędnym instrumentem zgłębiania obu źródeł wiedzy. Stanowiło również podstawową umiejętność wymaganą od człowieka, warunek funkcjonowania w środowisku ludzkim. Można wskazać dwa powody tego stanu rzeczy: po pierwsze, w ludzkich społecznościach umiejętność bycia p o s ł u s z n y m, a więc umiejętność wysłuchiwania, dla większości osobników okazywała się niezbędna do przeżycia. Jeszcze Immanuel Kant, jeden z najważniejszych reformatorów edukacji i propagator horacjańskiej zasady „sapere aude”⁶ („miej odwagę być mądrym”), przystosowujący edukację do potrzeb nowożytnego społeczeństwa, uważał, że wdrażanie do posłuszeństwa należy do podstawowych zadań edukacji na jej początkowym etapie (w odniesieniu do rozpoczynających naukę dzieci). Zdaniem Kanta, małe dzieci nie w celu nabycia wiedzy przedmiotowej posyłane są do szkoły, lecz by „przyzwyczajają się cicho w niej siedzieć i dokładnie wykonywać to, co im zadano”⁷. Wypowiedź ta nie stanowi krytyki istnieją-

⁶ I. K a n t, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, „Berlinische Monatsschrift” t. 2 (1784), s. 481.

⁷ T e n ż e, *O pedagogice*, tłum D. Sztobryn, Dajas, Łódź 1999, s. 42. Oczywiście, również w tamtych warunkach nie wszyscy uczący się słuchali i nie wszyscy byli posłuszni. Kary za nieposłuszeństwo były surowe, miały do niego zniechęcić. Niesłuchanie łatwo co prawda udawało się ukryć, przynajmniej do czasu. Konsekwencje ponosiło się zazwyczaj w sytuacji wymagającej określonej wiedzy, którą powinno się posiadać, a której brak był rezultatem niesłuchania. W obu przypadkach racjonalna konkluzja: bardziej opłaca się słuchać, niż nie słuchać, wspomagała więc wolę słuchania.

cych praktyk, lecz wyraża afirmowanie przez Kanta znaczenia posłuszeństwa dla uzyskiwania sukcesów pedagogicznych, a następnie dla funkcjonowania uczniów w społeczeństwie.

Zważywszy, że pogląd o wszechmocy Boga i jego totalnej kontroli nad człowiekiem był dominujący i powszechnie akceptowany, właściwie wszyscy ludzie, nawet potężni władcy, musieli (powinni byli) umieć okazywać posłuszeństwo – jeśli nie innym ludziom, to Bogu. Postawa posłuszeństwa możliwa jest także w odniesieniu do innej siły lub wartości nadrzędnej, na co zwracał uwagę Kant, gdy w pracy *Do wiecznego pokoju* przytaczał wypowiedź Fryderyka II określającego siebie jako najwyższego sługę państwa (nie zaś Boga)⁸.

Ponadto rozpowszechniona była wiara, że Bóg również słucha głosów poszczególnych ludzi, i nadzieja, że zostaną oni wysłuchani przez Tego, do którego zwracali się w modłach. Ze względu na „ekonomię tekstu” nie będziemy jednak omawiały tutaj tego problemu, poprzestaniemy tylko na jego zaznaczeniu – by podkreślić skalę i wagę słuchania, wsłuchiwania się i wysłuchiwania. Nie będziemy również poruszać kwestii „Boga milczącego”⁹. Nawiasem mówiąc, aczkolwiek próby odgadnięcia, „co Pan Bóg miał na myśli” dokonywane poprzez hermeneutykę Biblii i obserwację przyrody, a także przez coraz bardziej wyrafinowaną logikę, prowadziły do doskonalenia myślenia, nie były one jednak m y ś l e n i e m k r y t y c z n y m w sensie, w jakim termin ten rozumie się obecnie i w jakim używamy go w tym artykule¹⁰. Próby te nie miały bowiem na celu kwestionowania czegoś ani stawiania wyzwania (a jeśli było, to w ogromnej liczbie przypadków mogło zostać uznane za obrazę Boga), nie prowadziły do przekraczania ram wyznaczonych przez obowiązujący paradygmat.

Miało to głęboki sens, gdy obraz świata (koncepcja rzeczywistości) był statyczny, a zasób wiedzy ludzkiej traktowano jako skończony. Słuchanie (po

Oczywiście nie można twierdzić, że nie istniały wówczas wśród uczących się postawy opisywane kilkakrotnie przez Mirosława Żelaznego jako powszechne wśród jego studentów i nazywane „3Z” („zakuć, zdać, zapomnieć”) – reprezentujące w o l e s ł u c h a n i a d o r a ż n e g o (zob. M. Ż e l a z n y, *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011).

⁸ Por. I. K a n t, *Do wiecznego pokoju*, 352, tłum. M. Żelazny, w: t e n ż e, „*O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*”. *Do wiecznego pokoju*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 59. Mirosław Żelazny, tłumacz i komentator tekstu Kanta, przypomina (por. tamże, s. 106, przyp. 8), że Fryderyk II wielokrotnie powtarzał to stwierdzenie.

⁹ Zainteresowanych odsyłamy do, na przykład, Karla Jaspersa koncepcji „szyfrów transcendencji” (zob. K. J a s p e r s, *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TN/szyfry_transcendencji.html) i Martina Bubera rozważań na temat relacji „Ja–Ty” (zob. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992).

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. G ó r n i a k - K o c i k o w s k a, *Krytyczne myślenie a krytyczne słuchanie*.

wynalezieniu pisma również „słuchanie wizualne”) z uzasadnionych powodów – zarówno teoretycznych jak i praktycznych – stanowiło podstawę wszelkiej edukacji, szczególnie edukacji zinstytucjonalizowanej. Z tego powodu wola słuchania do dzisiaj bywa utożsamiana z gotowością do uczenia się, a brak tej woli – z brakiem chęci nabywania wiedzy. Dlatego nasze rozważania na temat woli słuchania niejednokrotnie odnoszą się również do problemu woli uczenia się lub jej braku.

Nabywanie wiedzy pojmowane było – i w dużej mierze pojmowane jest do dzisiaj – jako proces przekazywania informacji przez tych, którzy je posiadają (nauczycieli) tym, którzy ich jeszcze nie nabyli (uczących się)¹¹. Wiara w statyczność (niezmiennność i skończoność) wiedzy była drugim – obok konieczności nabycia umiejętności posłuszeństwa – podstawowym czynnikiem wspierającym wolę słuchania; można powiedzieć, że stanowiła drugi filar struktur edukacyjnych. Warto było słuchać, co nauczyciele mieli do powiedzenia – czy to w formie bezpośredniej, „twarzą w twarz”, czy to poprzez pisane teksty – wiedza nabyta w szkole miała bowiem wystarczyć (i zazwyczaj wystarczała) do końca życia. Statyczna wiedza była ponadto jednym z czynników łączących pokolenia. Dziadkowie i wnuki mogli rozmawiać ze sobą o tym, czego się nauczyli w szkole – bo uczyli się niemal dokładnie tego samego¹². Cały proces edukacji był swoistą sztafetą pokoleń czy – jak kto woli – pasem transmisyjnym. Ani wynalazek pisma, ani zastosowanie ruchomej czcionki drukarskiej, aczkolwiek rewolucyjne, nie zmieniły sytuacji w tym względzie, wbrew sporadycznym lamentom nad destrukcyjnym wpływem każdego z tych wynalazków na edukację¹³.

¹¹ Dotyczy to w rzeczywistości wszelkiego rodzaju informacji, czy to przekazywanych w zorganizowany, formalny sposób, czy też nieformalnie, bez określonego planu i struktury. Z tego powodu, używając tutaj słów takich, jak: „nauczyciel”, „pedagog” czy „edukator” podkreślamy nasze skupienie się na formalnych strukturach i instytucjach edukacyjnych. Chcemy jednak zaznaczyć, że role nauczyciela i uczącego się są w istocie bardzo „płynne” i zależne od kontekstu sytuacyjnego oraz swoistej umowy między uczestnikami procesu edukacyjnego, respektującymi role przypisane każdemu z nich.

¹² Jak bardzo sytuacja ta różniła się od dzisiejszej, niech świadczy fakt, że obecnie pojawiają się problemy związane z wielopokoleniowością w miejscu pracy: każde pokolenie pracowników, którzy zajmują się – często jako zespół – tym samym obszarem problemowym czy nawet wykonywaniem podobnych czynności, ma swój odrębny styl pracy i porozumiewania się, a także inny zasób wiedzy. Sandra G. Bowman i Sean W. Mulvenon wskazują, że w tym samym miejscu pracy można obecnie znaleźć pięć pokoleń: od osób urodzonych przed rokiem 1945 po pokolenie najmłodsze (osoby urodzone po roku 1996). Powszechna już dziś świadomość przemijania wartości nabytej wiedzy przyczynia się do osłabiania zarówno woli słuchania, jak i więzi międzypokoleniowych. W określonych sytuacjach świadomość taka pogłębia też wątpliwości co do sensowności zdobywania wiedzy w ogóle i stawia pod znakiem zapytania wartość procesów edukacyjnych jako takich. Powrócimy do tego problem w dalszej części naszego eseju, gdy będziemy rozważały rolę sztucznej inteligencji w odniesieniu do edukacji.

¹³ Przypomnijmy tu chociażby Platónską krytykę wynalazku pisma wypowiedzianą ustami Sokratesa w *Fajdrosie* (por. P l a t o n, *Fajdros*, 274 C-275 B, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk,

SŁUCHANIE W DOBIE BUNTU UMYŚŁÓW
LEGITYMIZACJA MYŚLENIA KRYTYCZNEGO

Pojawienie się i upowszechnianie drukowanych tekstów przyczyniło się jednak ogromnie do fermentu intelektualnego (którego częścią było wzmożone zainteresowanie edukacją¹⁴), jaki ogarnął Europę. Myślenie stało się obiektem zainteresowania. Reformacja (wspomagana przez dostępność drukowanych tekstów), rozbijając monolityczność doktryny religijnej, stawiała człowieka przed koniecznością dokonania wyboru, od którego zależało nie tylko to, jak potoczy się jego życie, ale i losy jego duszy po śmierci. Wybór ten wymagał myślenia, wzmagał też wolę słuchania. Kogo jednak słuchać? Czyje racje odrzucać, a czyje akceptować, i dlaczego? Wybór jest koniec końców wyrażeniem woli. Ostatecznie więc również wola stała się przedmiotem myślenia: Czego chcę i dlaczego chcę tego właśnie?¹⁵

Przełom, prawdziwy przełom, o którym tu mowa, dokonał się wraz z będącą swoistym ukoronowaniem rewolucji naukowej z wieków szesnastego i siedemnastego *l e g i t y m i z a c j ą* myślenia krytycznego¹⁶. Wiązała się z nią – czy nawet stanowiła jej pochodną – legitymizacja dynamicznej koncepcji rzeczywistości, prowadząca nie tylko do uznania w człowieku (gatunku ludzkim i jednostce ludzkiej) umiejętności dostrzegania zmian i przystosowywania się do nich, ale i do przyznania mu *p r a w a* (które obecnie przerodziło się wręcz w wymóg) *d o k o n y w a n i a z m i a n* w świecie. Wprowadziło

Kęty 1999, s. 91 n.) oraz satyryczną krytykę wynalazku druku, wyrażoną przez Benjamina Disraelego w jego powieści *Lothair*, bardzo popularnej w swoim czasie wśród czytelników anglosaskich (zob. B. D i s r a e l i, *Lothair*, rozdz. 29, <https://www.gutenberg.org/files/7835/7835-h/7835-h.htm>).

¹⁴ Oto kilka nazwisk: Erazm z Rotterdamu (1466-1536), Filip Melanchton (1497-1560), Francis Bacon (1561-1626), Jan Amos Komeński (1592-1670), Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) i wreszcie Immanuel Kant (1724-1804). Kant był największym nowatorem spośród wymienionych myślicieli, proponował bowiem całościową reformę edukacji, odpowiadającą potrzebom oświeconego społeczeństwa rządzonego przez Rozum.

¹⁵ O ile Kant był piewą rozumu w jego najdoskonalszej oświeceniowej formie, o tyle niektórzy spośród jego następców, głównie Arthur Schopenhauer i Friedrich Nietzsche, skupili się na kwestii woli.

¹⁶ Inicjatorem tego przełomu był Mikołaj Kopernik. Podkreślić tu należy, że tego, co dokonał Kopernik, nie można porównać na przykład z czynem Aleksandra Wielkiego przecinającego węzeł gordyjski. Przecięcie węzła gordyjskiego odbyło się w ramach obowiązującego paradygmatu. Kopernik natomiast przeprowadził eksperyment myślowy wymagający stworzenia nowego paradygmatu, a więc kwestionujący (nawet jeśli tylko hipotetycznie) ustaloną wizję rzeczywistości, a przede wszystkim *d o p u s z c z a j ą c y* inny sposób myślenia o świecie (rzeczywistości). Kościół bardzo trafnie przewidział ogrom niebezpieczeństwa dla trwałości istniejącego systemu, jakie przyniosło ze sobą dokonanie astronoma. Immanuel Kant oddał Kopernikowi należny hołd, nazywając własną teorię „przewrotem kopernikańskim”. Chciałoby się wręcz powiedzieć, że Kopernik wprowadził w czyn postulat Kanta wyrażony maksymą „sapere aude” na długo przed wygłoszeniem go przez filozofa z Królewca.

to znaczny zamęt do teorii edukacyjnych, a jeszcze bardziej zakłóciło praktyki pedagogiczne. Nawiasem mówiąc, narastająca obecnie w przyspieszonym tempie liczba teorii i pomysłów burzących ustalony ład (ang. disruptive ideas¹⁷) zdecydowanie nie sprzyja pedagogice, zakładającej trwałość określonego porządku rzeczy.

Człowiek uwierzył, że może tworzyć nową wiedzę – w sensie dosłownym. Tworzenie nowej wiedzy wymagało myślenia krytycznego (które później okazało się jednym z istotnych czynników marginalizujących wolę słuchania w edukacji). W tym kontekście do najważniejszych cech myślenia krytycznego należy umniejszenie w istotny sposób wagi wiedzy zastanej lub nawet całkowite jej wyparcie, a często również ośmieszenie. Jeśli weźmiemy pod uwagę rolę, jaką w tych procesach odegrała legitymizacja myślenia krytycznego, to trudno się dziwić, że jego przeciwnicy postrzegali je jako duże zagrożenie nie tylko dla ustalonego systemu edukacyjnego, ale i dla całego paradygmatu, w obszarze którego system ten funkcjonował i którego był wytworem. Ich obawy okazały się w większości słuszne.

Oświecenie przyniosło ze sobą nie tylko legitymizację myślenia krytycznego i pochwałę odwagi, wręcz zuchwałości indywidualnego rozumu, lecz także przewartościowanie być może nie wszystkich – jak chciał później Fryderyk Nietzsche – lecz jednak wielu wartości. Jedną z nich była wartość takiego słuchania, jakiego pedagogzy przez stulecia wymagali i oczekiwali od uczących się, to znaczy słuchania, którego rezultatem miało być posłuszeństwo. Słuchanie takie stanowiło przeszkodę na drodze do samodzielnego krytycznego myślenia. Kant zdawał sobie sprawę z tej trudności i kładł duży nacisk na utrzymanie w procesie wychowania (po początkowej fazie wdrażania dzieci do zdyscyplinowanego posłuszeństwa) właściwej proporcji między posłuszeństwem a wolnością – a szczególnie wolnością rozumu, która dla Kanta była wartością nadrzędną, widział on w niej bowiem podwalinę wartości moralnych¹⁸. Rozum miał też stać na straży tej równowagi.

Słuchanie – przypadek Karla Jaspersa

Zatrzymajmy się nieco dłużej przy jednym z licznych następców Kanta, Karlu Jaspersie. Jaspers (który był zresztą nie tylko filozofem, ale i psychopatologiem) spędził wiele lat, s ł u c h a j ą c głosów wielkich filozofów

¹⁷ Termin „disruptive ideas” jest obecnie często używany. Nie oznacza on tego samego, co „zmiany rewolucyjne” ani „zmiany ewolucyjne”; jego sens różni się radykalnie od znaczenia wyrażenia „przewrót kopernikański”. W naszym rozumieniu „przewrót kopernikański” oznacza zmiany głębsze niż te, które określane są wspomnianymi wcześniej terminami.

¹⁸ Por. K a n t, *O pedagogice*, s. 41-53.

przeszłości, angażując się w wewnętrzny dialog z nimi. Słuchał i stawiał pytania, lecz częstokroć nie otrzymywał na nie bezpośrednich odpowiedzi; a raczej – jak twierdził – otrzymywał odpowiedzi w zaszyfrowanej formie (głównie w postaci szyfrów transcendencji). Uważał, że jednym z jego zadań jako filozofa jest prowadzenie dialogu z transcendencją poprzez odczytywanie jej szyfrów. W tym sensie Jaspersowskie czytanie tekstów pisanych, jego „wizualne słuchanie”, nie odbiegało w znacznym stopniu od słuchania praktykowanego przez stulecia. Ponieważ jednak zawierało ono w sobie element twórczy, interpretację tekstu pod kątem rozszyfrowania transcendencji, było również słuchaniem aktywnym i autokrytycznym.

Gdy później Jaspers prowadził wykłady uniwersyteckie, angażował studentów w linearne, „jednokierunkowe” słuchanie, które było oczekiwaną od studentów czynnością i ich odpowiedzialnością. Podczas wykładów z reguły nie podejmował dialogu ze studentami, nie odpowiadał nawet na ich pytania; była to zresztą praktyka raczej powszechna w tamtych czasach, a Jaspers nie był pod tym względem wyjątkiem¹⁹. Jedyną w zasadzie postacią informacji na temat procesu słuchania przebiegającego w umysłach uczestników wykładu, jaką w tej sytuacji dysponował prowadzący, była „mowa ciała” studenta, szczególnie wyraz twarzy i oczu. Mimo bliskości czasowej i przestrzennej (wykładowca i słuchacze znajdowali się w tym samym pomieszczeniu w tym samym czasie), Jaspers zajmował wobec swoich słuchaczy niejako taką samą pozycję, jaką zajmowali wobec niego filozofowie, których dzieła czytał. Zmiana dotyczyła samego Jaspersa, który przeszedł z pozycji słuchacza na pozycję słuchanego. Nie wiadomo, ilu spośród jego słuchaczy pozostawało słuchaczami biernymi, a ilu słuchało aktywnie, ani też jaki był stopień ich bierności lub aktywności. Nie wiadomo nawet, jaki był stopień dobrowolności słuchania – chociaż można przyjąć, że duży, zważywszy na koszty takiego typu edukacji uniwersyteckiej, jaka była domeną Jaspersa.

W tym samym okresie Jaspers uczestniczył w intensywnym dialogu (osobistym lub listownym) z myślicielami takimi, jak Martin Heidegger czy Hannah Arendt. W dialogu tym następowała zamiana ról słuchacz–mówca, wszyscy jego uczestnicy angażowali się w słuchanie intensywne i aktywne. Taki rodzaj słuchania bywa niekiedy nazywany słuchaniem transakcyjnym. Było to również słuchanie dobrowolne; istnienie woli słuchania traktowano jako coś oczywistego, jako warunek istnienia dialogu.

Po drugiej wojnie światowej, gdy wzrosło publiczne zaangażowanie polityczne Jaspersa, nastąpiło również pewne przesunięcie w jego zainteresowaniu procesem słuchania. Stało się to szczególnie widoczne, gdy podjął się prowa-

¹⁹ Wyjątkiem był raczej Heidegger, który popularność wśród studentów zawdzięczał w znacznej mierze temu, że podczas wykładów wchodził z nimi w dyskusję.

dzenia swoistych wykładów radiowych. Różniły się one w sposób istotny od jego wcześniejszych wykładów uniwersyteckich. Chcemy tu zwrócić uwagę na dwa aspekty owych wykładów. Jaspers nie tylko dzielił się w nich swoimi myślami ze słuchaczami; nie chciał, by pozostawali oni słuchaczami pasywnymi, lecz pragnął przekonać ich o słuszności swoich racji – pragnął również, by przyjęli te racje za swoje i zaczęli kierować się nimi w życiu w sposób aktywny²⁰. Równocześnie jednak, z racji radiowej formy przekazu, podobnie jak autorzy tekstów pisanych, był on całkowicie „odcięty” od swoich słuchaczy. Nie mógł ani zobaczyć „mowy” ich ciał, ani nawet uzyskać pewności, że k t o k o l w i e k go słyszał, nie mówiąc już o „czynnym” wsłuchiwanie się. Nie było też zadowalającego oddźwięku w postaci działań zgodnych z jego racjami (w tym przypadku głośnej, masowej krytyki oskarżonych w procesach norymberskich, jak również przyjęcia przez słuchaczy części winy za zbrodnie dokonane w okresie panowania nazizmu). Rozczarowany brakiem oczekiwanych rezultatów, stwierdził, że w istocie ludzie nie chcą myśleć ani zadawać pytań: „Szukają tylko sloganów i dążą do posłuszeństwa”²¹. Karl Jaspers stanął wówczas twarzą w twarz z problemem, z którym dzisiaj boryka się wielka liczba pedagogów, zarówno aktywnych zawodowo nauczycieli, jak i teoretyków nauczania²².

W powyższym kontekście należy pamiętać, że treść tekstu, zarówno w sensie znaczeniowym (przekazanej intencji), jak i lingwistycznym (formy), wpływa nie tylko na wolę słuchania, ale i na stopień internalizacji tekstu przez osobę słuchającą (skutek, jaki tekst wywiera na słuchaczu, czy to w postaci „biernej” – stopień zaabsorbowania informacji, czy „czynnej” – motywacja do myślenia krytycznego). Jaspers był rozczarowany niewielkim stopniem internalizacji treści jego powojennych prelekcji radiowych, niewielkim ich oddziaływaniem na słuchaczy. Nie sposób obecnie powiedzieć, ile osób miało w czasie trwania audycji włączone aparaty radiowe ani ile poświęcało uwagę dźwiękom, które docierały do nich z odbiornika. Jaspers mógł oceniać sku-

²⁰ W tym wypadku główna różnica formalna między dziełem Jaspersa a wcześniejszymi nowożytnymi traktatami religijnymi, filozoficznymi i politycznymi dotyczyła zastosowanego środka przekazu; metoda i cel przekazu pozostały w zasadzie te same. Jaspers zmierzał do tego, by jego racje zostały wysłuchane, zaakceptowane i stały się podstawą działań osób słuchających.

²¹ K. J a s p e r s, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tłum. J. Garewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 39.

²² Ramy tego eseju nie pozwalają na rozważanie poglądów Jaspersa na edukację, pedagogikę i słuchanie (łącznie z wsłuchiwanie się w „szyfry transcendencji”), obecnych w *Idei uniwersytetu* (zob. K. J a s p e r s, *Idea uniwersytetu*, tłum. M. Falkowski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017), a także rozsiąanych po wielu jego pismach. Szerzej na ten temat zob. K. G ó r n i a k - K o c i k o w s k a, *The Factor of Listening in Karl Jaspers' Philosophy of Communication*, w: *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, red. H. Wautischer, A. Olson, G.J. Walters, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, s. 419-434.

teczność swoich słów jedynie na podstawie działania ludzi, co do których miał nadzieję, że byli jego słuchaczami. Liczyło się dla niego ich „czynne” i – jeśli to możliwe – „krytyczne” słuchanie²³. Oczekiwał od ludzi działania jako dowodu, że był słuchany. Wiedział również, że słuchanie tego, co mówił, wynikało wyłącznie z aktu woli. Brak działania ze strony przypuszczalnych słuchaczy był więc dla niego dowodem braku woli słuchania.

Ponownie dokonać można porównania z wyzwaniem, z jakim boryka się dzisiaj wielu nauczycieli: napotykają oni ten sam problem, w obliczu którego stanął Jaspers, gdy – inaczej niż podczas swoich wykładów akademickich – głęboko zależało mu, by jego słowa zostały wysłuchane w sensie czynnego czy nawet krytycznego słuchania, po którym następuje działanie. Oczywiście różne przedmioty wykładane w szkole czy na uniwersytecie wymagają różnego stopnia aktywności uczącego się, w tym również różnego poziomu słuchania, niemniej jednak najbardziej pożądanym jest możliwie najwyższy stopień słuchania czynnego, czyli słuchanie krytyczne. To szczególnie ważne w sytuacjach, gdy jeden z celów pedagogicznych stanowi ukierunkowanie motywacji uczniów (studentów) bez czynienia ich „automatami”, których działania są bezmyślnymi reakcjami na określone bodźce.

Mimo – naszkicowanych powyżej – prób włączenia się w nurt praktyki, Karl Jaspers, jak i wielu innych filozofów, rozważając problemy dotyczące woli słuchania, pozostawał na płaszczyźnie spekulatywnej. Istnieje jednak również silny nurt, w ramach którego kwestie myślenia krytycznego i woli słuchania podejmowane są z punktu widzenia potrzeb praktycznych. Okazuje się bowiem, że – jak pamiętamy – mimo wielowiekowej walki o akceptację krytycznego myślenia jako narzędzia poznawczego, stopień posługiwania się tym narzędziem zdaniem wielu (także wielu edukatorów) pozostaje niezadowolający i to właśnie z powodów praktycznych, częstokroć również o charakterze ponadjednostkowym²⁴. Wola słuchania, szczególnie wola słuchania krytycznego – jeden z warunków myślenia krytycznego – jest więc ważnym elementem procesu utwierdzania krytycznego myślenia jako jednej z podstaw funkcjonowania społeczności ludzkich. Dla ilustracji, a także by pokazać, jak poważnie traktowany jest ten problem, przedstawiamy poniżej kilka przykładów z obszaru praktyki.

²³ W naszym rozumieniu krytyczne słuchanie stanowi formę słuchania czynnego, które – co jest jego cechą szczególną – powinno prowadzić do (niekiedy bardzo radykalnej) modyfikacji poglądów i (lub) postępowania osób słuchających.

²⁴ Zob. np. D.T. Willingham, *Critical Thinking – Why Is it So Hard to Teach?*, „American Educator” 31(2007) nr 2, s. 8-19.

Problem: wiedza zamknięta w silosach

Jedną z bardzo istotnych, oczywistych przeszkód w osiągnięciu celu, jaki stanowi podejmowanie przez uczących się działań będących skutkiem krytycznego przyswojenia sobie nowych informacji oraz krytycznego myślenia, jest – częstokroć wysoki – stopień abstrakcji omawianych problemów oraz ich oddalenie od codziennych doświadczeń. Inną poważną przeszkodę stanowi żargon stosowany w różnych dyscyplinach wiedzy, zazwyczaj nieużywany w życiu codziennym oraz nieprzekładalny na język innych dyscyplin. Kant zasadniczo respektował wywodzący się od średniowiecznego rozróżnienia na trivium i quadrivium dwustopniowy podział uniwersytetu oraz pogrupowanie podstawowych obszarów wiedzy w pokrewne sobie dyscypliny i w swej koncepcji edukacji zalecał ten układ w zmodyfikowanej formie. Intensywność badań naukowych w dobie nowoczesnej i związany z nią gwałtowny przyrost wiedzy akademickiej w krótkim czasie spowodowały jednak powstawanie nowych dyscyplin naukowych. Przedstawiciele tych dyscyplin dążyli (z różnych powodów) do ich „usamodzielniania” poprzez rygorystyczne określanie ich obszaru badawczego oraz izolację każdej z nich od pozostałych. Doprowadziło to do powstania obecnej „silosowej” – jak bywa nazywana²⁶ – struktury uczelni wyższych. Próby obalania barier oraz interdyscyplinarnego badania problemów (nie zaś uporczywego przestrzegania „czystości” własnej dyscypliny badawczej) wciąż jeszcze napotykają wiele przeszkód. Podejście interdyscyplinarne jest w pewnym sensie łatwiejsze w obszarze badań najnowszych niż w dziedzinach wiedzy ustabilizowanej w wieku dziewiętnastym i większej części dwudziestego. Przykładem tego mogą być prace nad poznawaniem ludzkiego mózgu²⁷. Metafora silosu może być tutaj nadal wykorzystywana. Podobnie jak w klasycznej konstrukcji silosów zbożowych – na co zwrócił uwagę w prywatnej rozmowie Andrzej Kocikowski – w których (głównie ze

²⁵ Ta część naszego eseju, poświęcona problemom praktycznym, opiera się w głównej mierze na przykładach amerykańskich, ponieważ są nam one w pewnym sensie najbliższe, a także dlatego, że wiele z nich szczególnie wyraźnie uwidocznia się w Stanach Zjednoczonych. Chcemy jednak podkreślić, że (poza niektórymi konkretnymi „detalami”) problemy, o których tu piszemy, mają lub wkrótce będą miały charakter globalny. Już teraz dotyczą one w większym lub mniejszym stopniu niemal wszystkich społeczności na świecie, nawet jeśli nie wszędzie przejawiają się w łatwo dostrzegalny sposób.

²⁶ Zob. M.C. Taylor, *Crisis on Campus: A Bold Plan for Reforming Our Colleges and Universities*, Alfred A. Knopf, New York 2010.

²⁷ Zob. J. Friedenberg, G. Silverman, *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*, Sage Publications, London 2006.

względów bezpieczeństwa) zapewniona jest nieustanna cyrkulacja zboża między połączonymi ze sobą odrębnymi silosami, tak i w przypadku odrębnych dyscyplin wiedzy istnieją „przecieki” i połączenia. Rzecz w tym, że w badaniach interdyscyplinarnych albo nie są one wystarczające, przez co process cyrkulacji wiedzy między dyscyplinami, a tym samym dynamika rozwoju wiedzy w ogóle ulega spowolnieniu, albo, w przeciwnym przypadku, zwiększona dynamika przepływu wiedzy między dyscyplinami musi doprowadzić do rozsądzenia istniejących struktur. W chwili obecnej ta druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna.

W tym kontekście nie dziwi, że dziedziny nauki i technologie odnoszące największe sukcesy i najbardziej zaawansowane, takie jak bio-nanotechnologie, nazywane są często naukami i technologiami nowo powstającymi i zbiegającymi się (ang. *emerging and converging*). Rozbijają one dyscyplinarne „silosy” akademickie, a rezultaty takiego podejścia zdecydowanie zachęcają do jego kontynuacji²⁸. Jest już dzisiaj jasne, że żadna dyscyplina naukowa nie byłaby w stanie samodzielnie – zamknięta w swym własnym „silosie” – zbadać problemu funkcjonowania ludzkiego mózgu, w tym problemu jego funkcji kognitywnych²⁹.

Badania interdyscyplinarne nie stanowią domeny jedynie najbardziej zaawansowanej nauki, choć te prowadzone w jej ramach są obecnie najbardziej spektakularne. W pedagogice, między innymi pod wpływem teorii inteligencji wielorakich zaproponowanej przez Howarda Gardnera w latach osiemnastych dwudziestego wieku i konsekwentnie przez niego rozwijanej poprzez dodawanie nowych typów inteligencji, już od pewnego czasu podejmowane są próby wprowadzenia do szkół nauczania interdyscyplinarnego w celu uzyskania lepszych rezultatów poprzez zwiększenie zainteresowania uczniów (zwiększenia ich woli słuchania). O ile nauczanie interdyscyplinarne jest metodą stosunkowo dobrze sprawdzającą się w przedszkolu i we wcześniejszych klasach szkolnych, o tyle wciąż jeszcze jego stosowanie na bardziej zaawansowanych poziomach kształcenia sprawia trudności. Jedną z istotnych przeszkód jest organizacja szkolnictwa i rodzaj przygotowania do zawodu nauczycieli, będących w większości produktem „silosowego” kształcenia. Powszechne i dynamiczne (nadażające za rozwojem wiedzy) kształcenie interdyscyplinarne na poziomie

²⁸ Rezultaty te przedstawiono na przykład w referatach (i dyskusjach po nich) podczas zorganizowanej w Nowym Jorku wiosną 2012 roku konferencji „Bioethics Conference: The Moral Brain”, w której miałyśmy przyjemność uczestniczyć. Konferencja ta sponsorowana była przez New York University Center for Bioethics, Duke Kenan Institute for Ethics, Yale Interdisciplinary Center for Bioethics i Institute for Ethics & Emerging Technologies.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. M.A. G o r a l s k i, *The Paradox of Education and Its Relationship to Business Management*, „The Journal of Business Management and Change” 3(2008) nr 2, s. 95-108.

zaawansowanym wciąż jeszcze przekracza w praktyce możliwości wielu szkół (na wszystkich poziomach) i uczących w nich nauczycieli.

W Stanach Zjednoczonych sytuacja zmienia się jednak ostatnio w dosyć szybkim tempie. Jednym z proponowanych remediów na ograniczenia „siłowego” charakteru zarówno dydaktyki, jak i badań naukowych na uczelniach wyższych jest koncepcja grupowego zatrudniania (ang. cluster hiring) pracowników naukowo-dydaktycznych, czyli jednoczesnego zatrudnienia specjalistów z kilku dyscyplin wiedzy jako grupy mającej pracować nad konkretnym problemem badawczym i prowadzić zajęcia dydaktyczne w tym zakresie. Można powiedzieć, że grupowe zatrudnianie jest formą tworzenia interdyscyplinarnych, pozainstytutowych (pozakatedralnych) zespołów badawczo-dydaktycznych pomyślaną celowo jako instrument „demontażu” struktur organizacyjnych istniejących obecnie na uczelniach wyższych. W roku 2013 Laura Severin pisała, że „zatrudnienie grupowe zdaje się przybliżać nas do tego nowego świata, który coraz bardziej wymaga współpracy (ang. more urgently collaborative world)”³⁰. Słowa te wykorzystywane są obecnie przez niektórych administratorów uczelni wyższych jako argument uzasadniający decyzje przyjęcia przez uczelnie metody zatrudniania grupowego³¹.

Dodajmy, że – biorąc pod uwagę trudności, na jakie wciąż napotyka nauczanie interdyscyplinarne – warto pamiętać o istnieniu również innych prób stymulowania woli słuchania uczących się. Wielu pedagogów uważa na przykład, że jedną ze skuteczniejszych metod radzenia sobie z brakiem woli słuchania wynikającym z wysokiego stopnia abstrakcji merytorycznej i hermetyczności lingwistycznej omawianego tematu jest wprowadzenie jako narzędzia dydaktycznego stosownej narracji, czyli, krótko mówiąc, zastosowanie odwiecznej metody nauczania poprzez opowiadanie (ang. story telling), którego treść uczący się będzie mógł odnieść do własnych doświadczeń życiowych, a które jednocześnie wykracza poza bariery jednego przedmiotu nauczania. Jednym z głównych problemów, który należy w tym przypadku rozwiązać, jest kwestia odpowiedniego doboru materiału narracyjnego, czyli opowiedzenia właściwej historii właściwej grupie uczących się we właściwy sposób, tak aby nie wywołać negatywnej reakcji emocjonalnej słuchających i odmowy słuchania oraz aby stymulować wolę słuchania aktywnego, krytycznego, motywującego uczących się do działań pożądanych z punktu widzenia procesu edukacyjnego³².

³⁰ L. Severin, *Doing „Cluster Hiring” Right*, „Inside Higher Education”, 30 IX 2013, <https://www.insidehighered.com/advice/2013/09/30/essay-how-colleges-can-engage-cluster-hiring>.

³¹ Uczynił tak między innymi prorektor Southern Connecticut State University w liście z 11 lutego 2019 roku do pracowników naukowo-dydaktycznych i kierowników programów w sprawie przyjęcia przez uniwersytet metody zatrudniania grupowego.

³² Przykładem może być tutaj eksperyment przeprowadzony w ramach programu Research and Evaluation on Education in Science and Engineering (REESE), finansowanego przez National

Inicjatywy rządowe – raport o stanie edukacji

W roku 1981, Terrell Howard Bell, piastujący podówczas w rządzie USA stanowisko będące odpowiednikiem polskiego ministra edukacji, zarządził przygotowanie raportu o stanie edukacji³³. Przyjmuje się, że głównym powodem wydania tego zarządzenia były skargi ze strony środowisk wojskowych oraz liderów biznesu na brak umiejętności krytycznego myślenia (co, jak pamiętamy, jest w dużej mierze rezultatem braku krytycznego słuchania) wśród absolwentów szkół wyższych rozpoczynających kariery zawodowe.

Negatywnie oceniano również umiejętności interdyscyplinarnego przekazu posiadanych wiadomości. Co interesujące, ani w samym raporcie, ani w wynikających z niego zaleceniach dotyczących reformy edukacji nie zwracano uwagi na problem słuchania – ani słuchania krytycznego, ani słuchania w ogóle – mimo koncentrowania się na kwestii krytycznego myślenia i mimo deklaracji o konieczności priorytetowego traktowania umiejętności krytycznego myślenia jako rezultatu procesu edukacyjnego. Trudno zresztą powiedzieć, czy winę za ten stan rzeczy ponoszą wyłącznie autorzy obu dokumentów. Wydaje się bowiem, że ani myślenie krytyczne, ani słuchanie nie należały wówczas do problemów, które teoretycy edukacji uważali za szczególnie ważne. Przy-

Science Foundation (NSF) (zob. X. Lin - Siegler, J.N. A hn, J. C hen, i in., *Stories of Struggle: Teaching the Value of Effort and Persistence in Science*, „American Educator” 41(2017) nr 1, s. 35-38, 43; c i ż, *Even Einstein Struggled: Effects of Learning about Great Scientists' Struggles on High School Students' Motivation to Learn Science*, „Journal of Educational Psychology” 108(2016) nr 3, s. 314-328). Uczestnikami badań byli uczniowie szkół średnich w USA, a celem – określenie motywacyjnego oddziaływania treści słuchanego tekstu. Badano wpływ różnych typów narracji na motywację uczniów. Starano się zainteresować uczestników naukami ścisłymi i (lub) przyrodniczymi, a szczególnie wyborem kariery zawodowej w tym obszarze, zapoznając ich z krótkimi informacjami na temat Alberta Einsteina, Marii Curie-Skłodowskiej i Michaela Faradaya, przy czym poszczególne grupy otrzymywały informacje naświetlające różne aspekty kariery każdego z tych uczonych: sukces, intelektualne zmaganie się z problemem, zmaganie się z problemami życiowymi. Rezultat badania, najkrócej mówiąc, potwierdził intuicję, że uczniowie największą wagę przywiązują do kwestii zmagania osobistych i ich przezwyciężania, i te właśnie aspekty karier uczonych odgrywały największą rolę motywacyjną. Zdaniem autorek cytowanego artykułu wynika to z faktu, że większość uczestników eksperymentu również borykała się w życiu z wieloma barierami. Eksperyment ten został przytoczony jako przykład prób podejmowanych przez pedagogów celem rozbudzenia w uczących się woli słuchania. W zależności od indywidualnych preferencji można to nazwać „zdobywaniem słuchaczy” albo „poszukiwaniem skutecznych metod marketingowych”.

³³ Dokument ten (obejmujący raport oraz zalecenia), przygotowany przez zespół kierowany przez Davida P. Gardniera, opublikowany został w roku 1983 pod tytułem *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform – A Report to the Nation and the Secretary of Education United States Department of Education by The National Commission on Excellence in Education* (https://www.edreform.com/wp-content/uploads/2013/02/A_Nation_At_Risk_1983.pdf). Zwracamy uwagę na sformułowanie „excellence in education”.

kładem niech będzie jeden z popularnych podręczników filozofii edukacji³⁴, omawiający szeroki wachlarz zagadnień, od historii teorii edukacyjnych, przez współczesne debaty wokół kwestii związanych z teorią i praktyką edukacji, po problematykę kształcenia nauczycieli – w podręczniku tym nie poświęcono szczególnego miejsca ani myśleniu krytycznemu, ani słuchaniu. Mogłoby to ostatecznie nie dziwić w odniesieniu do pierwszego wydania, które ukazało się w roku 1982, brak ten wykazuje jednak kolejna edycja z roku 1990, chociaż przygotowano ją po upływie wystarczająco długiego czasu od ukazania się Raportu i Zaleceń, by można było dokonać stosownych modyfikacji.

Jeśli wziąć pod uwagę powody, dla których proces zbierania danych do raportu o stanie edukacji narodowej został rozpoczęty (czyli narzekania pracodawców na nieadekwatne – w stosunku do ich oczekiwań – wykształcenie absolwentów szkół wyższych), to można przyjąć, że stwierdzenia zawarte w *A Nation at Risk* zakładają pogląd, iż pracodawcy spodziewają się, jako rzeczy oczywistej, wykształcenia przez system edukacyjny w przyszłych pracobiorcach umiejętności nie tylko krytycznego myślenia, ale i krytycznego, produktywnego słuchania, chociaż oczekiwanie to nie zostało explicite wyrażone. Samo istnienie, a także treść tego raportu świadczą również o tym, że masowe działania w celu poprawy edukacji podejmowane są pod naciskiem czołowych animatorów procesów gospodarczych (innymi słowy: wielkiego biznesu) i dla zaspokojenia potrzeb przez nich określanych. Można zatem twierdzić, że to wielki biznes determinuje obecnie w ogromnej mierze cele edukacji. Szeroko rozpowszechnione jest też przekonanie, że cele te pokrywają się z oczekiwaniami studentów wobec szkół wyższych. Laura Severin wyraziła to w następujący sposób: „Studenti domagają się programów akademickich nastawionych na zagadnienia z rzeczywistego świata. Pracodawcy poszukują absolwentów, którzy potrafią pracować w zespołach łączących specjalizacje w określonej dziedzinie wiedzy. I mimo cięć budżetowych agencje rządowe, instytucje wyższej użyteczności społecznej i biznesy oczekują od szkolnictwa wyższego pomocy w rozwiązywaniu «wielkich problemów», takich jak globalna zmiana klimatu, walka z głodem [ang. food security], opieka zdrowotna, niestabilność polityczna i «piśmienność nowego wieku» [ang. new age literacy]”³⁵.

³⁴ Zob. E.J. P o w e r, *Philosophy of Education: Studies in Philosophies, Schooling, and Educational Policies*, Waveland Press, Inc., Prospect Heights, Illinois, 1982; t o ż, 1990.

³⁵ S e v e r i n, dz. cyt. Termin „new age literacy” używany jest coraz częściej jako wygodny skrót myślowy dla określenia problemów posługiwania się językiem w naszych czasach, czasach nowych technologii medialnych (szczególnie mediów społecznościowych), globalizacji, wielokulturowości i języków niszowych. Termin ten wskazuje na istnienie (wspominanej wcześniej) znacznej różnicy między językiem używanym na co dzień a językami literackim i akademickim, które trzeba sobie przyswoić w procesie formalnej edukacji. Sygnalizuje również istnienie problemu polegają-

Uznanie wartości (ważności) problemu, łącznie z decyzją o jego finansowaniu pozostaje zatem bardzo często w gestii wielkiego biznesu, w tym wojska (które też jest wielkim biznesem), a także rządu i organizacji pozarządowych. Ich kryteria różnią się znacznie na przykład od propagowanej przez Johna Dewey'a teorii edukacji rozumianej jako przede wszystkim przygotowywanie do roli obywatela społeczeństwa demokratycznego czy jeszcze wcześniejszego poglądu Jamesa Madisona, czwartego prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki, że instytucje kształcenia „ogarniają światłem umysł publiczny, co jest najlepszym zabezpieczeniem przeciwko przebiegłym i niebezpiecznym aktom naruszania wolności publicznej”³⁶. Zarówno Madison, jak i Dewey uważali, że kultywowanie krytycznego myślenia powinno służyć wspólnemu celowi – tworzeniu lepszego społeczeństwa. Wydaje się, że można przyjąć, iż obecna polityka edukacyjna w Stanach Zjednoczonych nie tyle zarzuciła te dawne ideały, ile je zmodyfikowała. Dokonano bowiem w pewnej mierze zmiany rozumienia, co znaczy być światłym członkiem społeczeństwa demokratycznego, i położono większy nacisk na przydatność zawodową absolwentów, ocenianą głównie z punktu widzenia potrzeb najpotężniejszych pracodawców, spośród których wielu reprezentuje luźno rozumianą Dolinę Krzemową³⁷. Wpływowe osoby w systemie edukacyjnym USA propagują pogląd, że mło-

cego na tym, że „piśmienność” nabyta w trakcie formalnej edukacji nie jest w pożądanym stopniu wykorzystywana w codziennym życiu. Wiele osób, nawet z wyższym wykształceniem, funkcjonuje w dwóch „językowych światach”: język stosowany w jednym z nich jest niejako „na wynos”, w drugim – „po domu”, czyli do codziennego użytku. Jedni postrzegają to (możliwe, że słusznie) jako wyraz nieefektywności zabiegów edukacyjnych, inni – jako dowód nieautentyczności języka „akademickiego” i jego „oderwanie” od prawdziwego życia. Oczywiście istnienie różnic językowych w społeczeństwach nie jest niczym nowym. Nowość stanowi to, że o ile w przeszłości ludzie zazwyczaj aspirowali do mówienia językiem „wykształconym”, o tyle teraz wielu z tych, którzy nim władają, świadomie nie identyfikuje się z nim, lecz traktuje go jako rodzaj odświętnego stroju, w którym człowiek czuje się nieswojo i który zrzuca z siebie przy pierwszej okazji – i postawa ta często bywa demonstrowana głośno i publicznie.

³⁶ Cytat ten pochodzi z listu Jamesa Madisona do W.T. Barry'ego z 4 sierpnia 1822 roku (zob. *James Madison to W.T. Barry, August 4, 1822*, https://www.loc.gov/resource/mjm.20_0155_0159?st=list). Został on wykorzystany jako motto artykułu Johnatana Algera i Marka Pipera (zob. J. A l g e r, M. P i p e r, *Administration, Faculty, and the Hard Free-Speech Questions*, „Academe” 105(2019) nr 1, s. 14-19).

³⁷ W Stanach Zjednoczonych istnieje ponadto długa tradycja zabezpieczania określonych treści i metod nauczania poprzez – przyjmujące różne formy, od groszowych datków po fundowanie całych uniwersytetów – prywatne inwestowanie w edukację przez jednostki i organizacje (na przykład grupy religijne). Według *MarketWatch.com* (informacja przedrukowana w tygodniku *The Week* z 22 lutego 2019 roku), w roku 2018 dary pieniężne dla uniwersytetów w USA wyniosły 46,73 miliardów dolarów. 28% tej sumy otrzymało 20 szkół, z uniwersytetami Harvard, Stanford i Columbia na czele (te trzy uniwersytety są, jak wiadomo, uczelniami prywatnymi). Na tych najhojniej obdarowanych dwudziestu uczelniach kształci się 1,6% ogółu studentów na poziomie „undergraduate” (liczba wszystkich „undergraduate students” wyniosła w roku 2018 około 19,9 milionów).

dzi Amerykanie najbardziej potrzebują dzisiaj wiedzy w zakresie informatyki (ang. computer science) i treści Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Uzasadnienie tego poglądu jest następujące: (1) Wiedza o komputerach pozwala odnosić sukcesy zawodowe oraz umożliwia nie tylko przystosowanie się do określonych warunków, lecz także ich zmianę. Aby osiągnąć te cele, należy wiedzieć, jak działają komputery oraz w jaki sposób kształtować je i rozwijać. (2) Znajomość Konstytucji potrzebna jest, by być „mocnym” (ang. empowered) – nie zaś bezsilnym – obywatelem w warunkach demokracji amerykańskiej, czyli potrafić nie tylko przystosować się do wymogów społeczeństwa i jego instytucji, lecz także społeczeństwo to kształtować i ulepszać³⁸. Stwierdzenie to wydaje się stosunkowo bliskie cytowanym wcześniej poglądom Johna Dewey’a i Jamesa Madisona.

Niewystarczające wypełnienie głównych zadań – i innych, mniej prominentnych – stawianych przed systemem edukacyjnym można sprowadzić do podstawowego problemu, jakim jest brak woli słuchania (co w tym przypadku oznacza również brak woli uczenia się³⁹), w odróżnieniu bowiem od czasów przednowoczesnych argumenty na rzecz użyteczności słuchania dla człowieka nie są obecnie ani oczywiste, ani przekonujące. Oba główne czynniki, które wspomagały wolę słuchania w czasach przednowoczesnych: stabilność wiedzy i konieczność posłuszeństwa, straciły obecnie dawną moc. Podstawowa idea edukacji zinstytucjonalizowanej opartej na tych czynnikach i zajmującej się przekazem wiedzy z pokolenia na pokolenie w myśl zasady pasa transmisyjnego nie została jednak jeszcze w zadowalającym zakresie zastąpiona ideą nową, powszechnie akceptowaną i adekwatną do obecnej sytuacji.

Postulat myślenia krytycznego, wprowadzicie zdyskredytował dawne argumenty⁴⁰, lecz nie dostarczył nowych, lepszych czy choćby równie dobrych. Ponadto dzisiejszy błyskawiczny rozwój nowych technologii prowadzi do

³⁸ Szerzej na ten temat zob. np. Th. L. Friedman, *The Two Codes Your Kids Need to Know*, „The New York Times” z 12 II 2019, <https://www.nytimes.com/2019/02/12/opinion/college-board-sat-ap.html>. Friedman powołuje się głównie na członków College Board, organizacji, która odpowiada za testy SAT (obecnie akronim ten odczytywany jest jako Scholastic Assessment Test, w przeszłości oznaczał on Scholastic Aptitude Test), będące w pewnym sensie odpowiednikiem ogólnokrajowych egzaminów wstępnych na studia wyższe.

³⁹ Interesująca byłaby w kontekście tego problemu sytuacja – która, jak twierdzi CGP Grey (zob. CGP Grey, *Humans Need Not Apply*, YouTube, 13 VIII 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=7Pq-S557XQU>) i wielu innych, jest możliwa – niemal całkowitego zastąpienia człowieka na rynku pracy przez maszynę. Czy taki stan rzeczy skłoniłby ludzi (ilu spośród nich?) do zwiększenia zainteresowania zdobywaniem wiedzy dla niej samej, co mogłoby podnieść ich poczucie sensu istnienia, a także – prawdopodobnie – pomóc „zagospodarować” wolny czas będący do ich dyspozycji? Czy też – i to jest druga skrajna możliwość – ludzie doszliby do wniosku, że nie ma potrzeby uczenia się niczego poza najbardziej rudymmentarnymi umiejętnościami praktycznymi?

⁴⁰ Na przykład nieposłuszeństwo traktowane jest jako wartość dodatnia, jak w ideologii nieposłuszeństwa obywatelskiego (ang. civil disobedience). Pierwszymi przełomowymi aktami zmienia-

konstruowania coraz doskonalszych instrumentów wspomagających ludzką pamięć lub wręcz ją zastępujących, co powoduje szybkie zmniejszanie się puli informacji, które człowiek musi zapamiętać „dla własnego dobra”, a więc również nie wzmaga szacunku dla potrzeby słuchania. Wprawdzie od wieków stosowano pomoce – najczęściej w formie przyrządów, skrótów, ułatwień (kto dziś potrafiłby użyć tablic logarytmicznych?) i różnego rodzaju mnemotechnik – w zapamiętywaniu (lub usuwaniu konieczności zapamiętywania) informacji, lecz obecna skala zapotrzebowania na te pomoce jest ogromna. Wielu ludzi nie lubi procesu zapamiętywania i go unika, z czego Sokrates (czy raczej Platon, wypowiadający swoje poglądy poprzez postać Sokratesa), zdawał sobie dobrze sprawę; obawiał się, że ludzie przestaną ćwiczyć pamięć, gdy będą mogli zapisywać informacje. Wbrew optymizmowi myślicieli oświecenia i socjalistów z końca dziewiętnastego i pierwszej połowy dwudziestego wieku wielu ludzi nie lubi się uczyć – w każdym razie nie w systematyczny, zorganizowany sposób. Niestety nie każda istota ludzka – nawet gdyby każda otrzymała taką możliwość – będzie dążyć do rozwijania swego potencjału intelektualnego. Ten stan rzeczy prawdopodobnie pogłębi się wraz z doskonaleniem technologii wspomagających lub zastępujących zapamiętywanie. Technologie te w wielkim stopniu zawdzięczają – paradoksalnie – swój obecny rozkwit rosnącej znajomości ludzkiego mózgu i jego umiejętności zapamiętywania. Zwiększająca się ilość wiedzy będącej w posiadaniu gatunku ludzkiego prowadzi w ten sposób do zmniejszenia ilości wiedzy niezbędnej jednostkom ludzkim.

DOKĄD ZMIERZAMY SZTUCZNA INTELIGENCJA A WOLA SŁUCHANIA

NOWA RZECZYWISTOŚĆ

Przekonanie, że istotny czynnik obecnego kryzysu w systemach edukacyjnych stanowi nieadekwatność stosowanych metod pedagogicznych do nowej rzeczywistości („nowego wieku”), jest obecnie szeroko rozpowszechnione i w zasadzie niekwestionowane. Jeden ze szczególnie widocznych aspektów tego kryzysu stanowi poczucie osłabienia tradycyjnych relacji pomiędzy nauczycielami a uczącymi się, przejawiające się między innymi w braku satysfakcjonującej – z punktu widzenia nauczycieli – woli słuchania u uczących się.

jącymi społeczną wartość nieposłuszeństwa z ujemnej na dodatnią były dwie zwycięskie rewolucje społeczne z końca osiemnastego wieku, rewolucja amerykańska i rewolucja francuska.

Istnieją jednakże przesłanki pozwalające sądzić, że stworzono ostatnio odpowiedni klimat i odpowiednie warunki do podjęcia prób nie tyle zlikwidowania, ile „obejścia” lub złagodzenia tego kryzysu. Warunki te stanowią w istocie wytwór trzech głównych procesów przemian dokonujących się przez kilka ubiegłych stuleci w obszarze ogólnej koncepcji świata i człowieka w świecie. Są to: (1) Zastąpienie statycznego modelu rzeczywistości modelem dynamicznym. (2) Zastąpienie koncepcji człowieka jako istoty, której podstawową cechą miało być posłuszeństwo, wizją istoty wolnej, posiadającej umiejętność krytycznego myślenia i używającej tej umiejętności do zapewnienia sobie wolności i jej obrony. (3) Nadawanie priorytetowej ważności autonomicznej jednostce ludzkiej, nie zaś grupie, której jednostka stanowi w jakiś sposób część. Krytycznie myśląca wolna jednostka ludzka nie tylko przystosowuje się do istniejącej rzeczywistości, ale i ją zmienia. Zmiany mogą prowadzić do niszczenia elementów zastanej rzeczywistości albo do tworzenia nowych (bardzo często niszczenie i tworzenie mają miejsce równocześnie i są ze sobą powiązane).

Z punktu widzenia omawianych przez nas problemów, jednym z najważniejszych twórców umysłu ludzkiego, będących rezultatem trzech wymienionych procesów (oraz innych, dodatkowych czynników) i potencjalnie mogącym zmienić drastycznie zarówno teorie, jak i praktyki edukacyjne, jest sztuczna inteligencja (ang. artificial intelligence)⁴¹.

SZTUCZNA INTELIGENCJA

Sztuczna inteligencja jako taka to temat znacznie przekraczający ramy tego tekstu. Skupimy się tutaj jedynie na zasygnalizowaniu niektórych kwestii dotyczących znaczenia sztucznej inteligencji w edukacji, szczególnie w odniesieniu do kwestii słuchania.

⁴¹ Terminem „sztuczna inteligencja” (ang. artificial intelligence) posługujemy się w sensie klasycznej – i prawdopodobnie najogólniejszej – definicji sformułowanej przez Marvina Minsky’ego, jednego z pionierów badań nad sztuczną inteligencją, współtwórcę Laboratorium AI w Massachusetts Institute of Technology: „AI jest nauką o sprawianiu, by maszyny robiły coś, co wymagałoby inteligencji, gdyby robili to ludzie” (cyt. za: D. C r e v i e r, *AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*, Basic Books: A Division of HarperCollins Publishers, Inc., New York 1993, s. 9).

Sztucznej inteligencji nie odróżniamy od robotów, jak czyni na przykład Joelle Renstrom (zob. J. R e n s t r o m, *Robots Star in Ads, but Mislead Viewers about Technology*, „The Conversation” 22 II 2019, <https://theconversation.com/robots-star-in-ads-but-mislead-viewers-about-technology-111584>). Gdy używamy słowa „robot”, mamy na myśli robota wyposażonego w sztuczną inteligencję. Dla pozostałych przypadków zarezerwowaliśmy nazwy „mechaniczny robot” lub „automat”.

Uważamy, że już w niedalekiej przyszłości sztuczna inteligencja będzie odgrywała bardzo poważną rolę w procesach edukacyjnych i może zostać wykorzystana do przekształcenia całej struktury edukacji formalnej i nieformalnej. Zmiany zmierzające w tym kierunku zostały już zapoczątkowane, a w niektórych obszarach są one znacznie zaawansowane. Fakt, że próby wykorzystywania sztucznej inteligencji w procesach dydaktycznych podejmowane są coraz intensywniej, widoczny jest „gołym okiem”. Sztuczna inteligencja coraz częściej odgrywa rolę „pomocy naukowej”, którą posługują się uczniowie⁴². Występuje także w roli „pomocnika” nauczycieli lub nawet ich swoistego partnera w procesie dydaktycznym, o czym będzie jeszcze tutaj mowa.

Co więcej, wspomniane zmiany w edukacji przebiegają w skali globalnej. Proces globalizacji edukacji wspieranej sztuczną inteligencją będzie przyspieszał szczególnie w tych obszarach, gdzie globalizacja jest już obecnie zaawansowana. Stanie się to możliwe wskutek przełamania barier językowych dzięki stosowaniu elektronicznych tłumaczy oraz globalnej dostępności kursów prowadzonych w sieci i zaliczanych (po zdaniu egzaminu) jako część akademickiego programu uczelni. Kursy takie przygotowują nawet bardzo prestiżowe uniwersytety, czego przykładem może być Harvard i jego Massive Open Online Courses (MOOC). Systemem takim zainteresowane są i wspierają go, również finansowo, korporacje międzynarodowe, dla których istotne jest tworzenie wielonarodowej kadry pracowników złożonej z ludzi „mówiących tym samym językiem” w sprawach zawodowych – staje się to możliwe dzięki ujednolicenemu kształceniu z zakresu danego przedmiotu za pomocą e-edukacji. Dla wielu osób dodatkową zaletą tego rozwiązania mogą być koszty kształcenia, znacznie niższe w systemie elektronicznym niż w przypadku fizycznego pobytu na uczelni przez cały okres studiów.

Nie można wykluczyć, że w przyszłości nauczyciel-człowiek zostanie zastąpiony przez nauczyciela-robota. Zdecydowanie nie jest to fantazja. Już dzisiaj maszyny faktycznie zastępują ludzkie mięśnie w bardzo wielu sytuacjach (a potencjalnie – w niemal wszystkich sytuacjach na rynku pracy), również w takich, które wymagają od ludzi dużego przygotowania intelektu-

⁴² Chcemy tutaj dodać dla porządku, że – podobnie jak w odniesieniu do komputerów – różni badacze różnie datują obecność mechanicznych pomocy naukowych w dydaktyce. Pomoce dla uczniów istniały od bardzo dawna, choćby w formie liczydeł, ćwiczeń mnemotechnicznych czy późniejszych pomocy wizualnych i przedmiotowych, jak te proponowane przez Jana Amosa Komenskigo (Comeniusa) w wieku siedemnastym czy Marię Montessori we wczesnym wieku dwudziestym (w jej przypadku początkowo były to głównie pomoce dla dzieci mających problemy z rozwojem umiejętności kognitywnych, niepełnosprawnych umysłowo). W odniesieniu do pełnienia przez maszynę roli nauczyciela zazwyczaj jako przełomowe podaje się lata dwudzieste dwudziestego wieku, ponieważ pojawiły się wówczas pierwsze mechaniczne przyrządy do testowania wiedzy uczniów (co stanowi domenę nauczycieli, nie uczniów), które można uznać za prekursorów sztucznej inteligencji.

alnego. Bywamy obecnie świadkami coraz bardziej pasjonujących rozgrywek („meczów”) między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką. „Mecze” te dostarczają nam rozrywki, są aranżowane przez ludzi i na warunkach określanych przez ludzi – podobnie sztuczna inteligencja wciąż pozostaje niemal w stu procentach zaprogramowana i kontrolowana przez człowieka. Ludzie biorący udział w takich rozgrywkach to niemal zawsze jednostki odznaczające się ponadprzeciętną inteligencją oraz (lub) talentem. Wyobraźmy sobie jednak przeciętnych ludzi stojących w szranki ze sztuczną inteligencją, która wymknęła się spod kontroli człowieka i przestała być mu posłuszna. Załóżmy, że ludzie ci konkurują ze sztuczną inteligencją o zatrudnienie na określonym stanowisku pracy. Ilu z nich wygra? Czy można w tej sytuacji oczekiwać, że nauczyciele zostaną objęci szczególną ochroną i że nie zagrozi im na rynku pracy konkurencja ze strony sztucznej inteligencji?

W zamieszczonym w serwisie YouTube clipie *Humans Need Not Apply*, CGP Grey stwierdza, że auta samojezdne, aby wyprzeć kierowców-ludzi, nie muszą być doskonałe; wystarczy, że będą lepsze niż samochody wymagające ludzkiej obsługi. Według Greya zasada ta obejmuje większość zawodów wykonywanych obecnie przez człowieka, również tych, które polegają głównie na pracy umysłowej, jak zawód lekarza czy prawnika. Można zatem przyjąć, że stanie się tak również w przypadku zawodu nauczyciela. Grey nie jest bynajmniej odosobniony w swoich poglądach. Podajmy jeden z wielu możliwych przykładów: Akihiro Teramachi, szef japońskiej, a właściwie globalnej firmy THK⁴³, ewidentnie również tak uważa: jego zdaniem „globalny system edukacji wciąż jeszcze bazuje na założeniu, że ludzie są niezastąpieni”⁴⁴. Teramachi ma na myśli głównie osoby kształcone, ale – zwłaszcza w świetle przedstawionych wyżej poglądów Greya – nie ma powodu, by nie można było zastąpić również osób kształcących.

Jeśli weźmiemy pod uwagę zakres interakcji ze sztuczną inteligencją, w jakie wchodzi współczesne dzieci, oraz łatwość, z jaką to czynią (nie sposób nie wspomnieć o roli, jaką w procesie tym pełnią gry komputerowe, z którymi zapoznają się one od najwcześniejszych lat życia), nietrudno o konkluzję, że przyswajania sobie tą samą drogą treści programów dydaktycznych uczniowie nie będą uważali za „nienaturalne”. Nie jest przy tym ważne, czy sztuczna inteligencja występuje w formie telefonu komórkowego, komputera osobistego, humanoidalnego robota czy innego – być może jeszcze nawet niewynalezionej – urządzenia. Jeśli podążać za tokiem tego rozumowania (mając na uwadze, że wielu ludzi uczy się niechętnie i tylko pod przymusem), to należałoby również przyjąć możliwość, że gdy pojawią się odpowiednie

⁴³ T(oughness), H(igh Quality), K(now-how).

⁴⁴ THK: *Boosting Growth Capacity Through AI and Robotics*, „Forbes” z 28 II 2018, s. 59.

warunki techniczne i ekonomiczne, wiedza potrzebna ludziom do funkcjonowania w pożądanym zakresie będzie im dostarczana – na przykład – za pomocą implantów modyfikujących funkcjonowanie mózgu (podobnych na przykład do urządzeń stosowanych dzisiaj w leczeniu epilepsji), które umożliwiłyby odbieranie przez mózg bodźców wzrokowych i słuchowych z pominięciem narządów zmysłowych wzroku i słuchu lub je wspomagały.

Stawia to oczywiście kwestię słuchania w nowym świetle – z co najmniej dwóch powodów. Jednym z nich jest problem wpływu intensywnych interakcji dziecka, od najwcześniejszych lat życia, ze sztuczną inteligencją i ogólnie z urządzeniami cyfrowymi na umiejętność komunikowania się na linii człowiek–człowiek. Drugi powód stanowi dostrzegalny już problem odbierania bodźców słuchowych i wzrokowych bezpośrednio ze środowiska naturalnego, a nie poprzez „filtr” urządzeń cyfrowych, gdy uwaga dziecka (a więc czynności jego mózgu) przez dużą część dnia skupiona jest właśnie na tych urządzeniach. Są to problemy nowe, niemające adekwatnych historycznych odpowiedników ani pod względem skali, ani tempa zmian mogących wpłynąć na biologiczne cechy gatunku ludzkiego. Najprawdopodobniej zmiany te pociągną za sobą konieczność zrewidowania wielu teorii (w tym poglądów z obszaru filozofii człowieka), będących obecnie podstawą funkcjonowania społeczności ludzkich, zwłaszcza jeśli świat będzie przez człowieka postrzegany za pośrednictwem sztucznej inteligencji.

Wspomniane niepokoje są jednak wciąż jeszcze odsuwane na dalszy plan. Dzieje się tak w dużej mierze wskutek presji czynników ekonomicznych przyspieszającej inwazję sztucznej inteligencji na obszar edukacji. Obok pogłębiania się kryzysu obecnych modeli kształcenia, następuje również wzrost komercjalizacji technologii cyfrowych, co naturalnie pociąga za sobą poszukiwanie jak największych rynków zbytu dla tych produktów. Oczywiście staje się więc poszukiwanie możliwości i sposobów zastosowania ich w edukacji, a to prowadzi z kolei do rewidowania teorii pedagogicznych pod kątem uzasadniania celowości intensyfikacji obecności tych technologii, w tym sztucznej inteligencji, w procesach dydaktycznych. W chwili obecnej najważniejsze w tym obszarze pytanie nie rozpoczyna się od „czy”, lecz od „jak”.

Wiadomo już, że rola sztucznej inteligencji w procesach kształcenia może być bardzo istotna, między innymi dlatego, że jej zastosowanie ułatwia indywidualizowanie programu edukacyjnego i rozpoznawanie czynników, które mogą wzbudzić w uczących się wolę słuchania. W kontekście niniejszego artykułu interesuje nas najbardziej, czy – a jeżeli tak, to w jaki sposób – sztuczna inteligencja może pomóc rozwiązać problem woli słuchania w edukacji. Wydaje nam się, że – jak to się często zdarza w podobnych sytuacjach – odpowiedź brzmi: to zależy. Zasygnalizujemy poniżej cztery spośród wielu problemów już dzisiaj zajmujących ważne miejsce w omawianym przez nas obszarze. Okre-

ślamy je hasłowo w następujący sposób: (1) Maszynowe nauczanie i uczenie się (ang. machine teaching and learning). (2) Różnorodność neurologiczna (ang. neurodiversity) i Universal Design for Learning. (3) Roboty – nowi niewolnicy? (4) Humanistyka a technologia.

MASZYNOWE NAUCZANIE I UCZENIE SIĘ

Informacji o charakterze edukacyjnym oraz ćwiczeń z robotami w roli nauczyciela jest w sieci mnóstwo: niektóre mają postać filmów video, inne to na przykład graficzne instrukcje z głosem w tle (lub bez głosu). Tematy i poziom wiedzy są w tych materiałach bardzo różnorodne. Może się z nimi zapoznać każdy, kto ma dostęp do Google’a. Bariery językowe przestają istnieć, bo przecież automatyczne tłumaczenie, za pomocą tłumaczy Google’a, Worda i wielu innych, jest już przeważnie całkiem zadowalające. Wiele z tych edukacyjnych innowacji funkcjonuje jednak „poza oficjalnym obiegiem” – w wielu przypadkach nie są one częścią programów szkolnych czy uniwersyteckich⁴⁵. System edukacyjny i placówki naukowe od dekad wykorzystują technologie cyfrowe w badaniach. Stopniowo rozszerza się również zakres ich wykorzystania w dydaktyce. Nie jest niespodzianką, że przodują w tym szkoły o profilu inżynieryjno-technicznym⁴⁶ i te, w których technika wspomaga zdobywanie wiedzy o biofizycznej strukturze człowieka, jak to ma miejsce w szkołach medycznych, sportowych i po części artystycznych. Prowadzone obecnie na skalę globalną intensywne interdyscyplinarne badania mózgu ludzkiego przez nauki kognitywne (ang. cognitive science)⁴⁷ dostarczają materiału pozwalającego na coraz szersze zastosowanie sztucznej inteligencji i innych technologii cyfrowych również w humanistyce.

Podstawową różnicą między „lekcjami w sieci” a lekcjami w szkole czy zajęciami na uczelni wyższej przemawiającą na korzyść tych pierwszych jest swoboda, jaką dają one uczącemu się, szczególnie w odniesieniu do ilości czasu potrzebnego na przyswojenie sobie określonego materiału, a także – szczegó-

⁴⁵ Inny status mają kursy uniwersyteckie, udostępniane w sieci poprzez wspomniany wcześniej system MOOC, które przeważnie mają swoje „siedziby” w wyższych uczelniach i rządzą się swoistymi prawami.

⁴⁶ Nie powinno też zaskakiwać, że właśnie w tego typu środowiskach pojawiają się interesujące inicjatywy dotyczące styku dyscyplin humanistycznych i technicznych (zob. np. *Inżynier z duszą humanisty. Miejsce i rola problematyki humanistycznej w dyskursie politechnicznym*, red. J. Sośnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017).

⁴⁷ Daniel Crevier twierdzi, że nauki kognitywne powstały w wyniku zatarcia się granic między badaniami nad sztuczną inteligencją a psychologią. Píše on również: „Wspomagane przez inne dziedziny (antropologię, lingwistykę, filozofię i neurologię [ang. neuroscience] nauki kognitywne zmierzają do zbadania [ang. explore] natury i funkcjonowania umysłu” (C r e v i e r, dz. cyt., s. 248).

nie jeśli uczenie się nie podlega kryteriom formalnym – doboru przyswajanych treści. Z kolei wielu naszych studentów preferujących tradycyjne warunki studiowania podawało za główny powód ich wyboru „college experience”, czyli specyfikę życia studenckiego, niekoniecznie uważając studiowanie za jego punkt centralny.

Sztuczna inteligencja też się uczy! Ponieważ jej twórcami są ludzie, ludzie – przynajmniej na razie – uczą sztuczną inteligencję spełniania oczekiwanych funkcji, w tym nauczania. Istnieje nawet oficjalny zawód nauczyciela (inteligentnych) maszyn⁴⁸. W miarę coraz większego stosowania sztucznej inteligencji w różnych dziedzinach życia, maszyny nią obdarzone są odpowiednio przystosowywane do przewidzianych dla nich funkcji – są ich uczo-
ne. Oznacza to, że nauczyciele owych maszyn muszą dobrze znać czynności, zadania i zawody, których uczą sztuczną inteligencję. Odnosi się to również do tych urządzeń, których zadaniem jest pełnić funkcje pedagogiczne. Ich nauczyciele sami powinni dobrze znać zawód nauczyciela, a więc dysponować wiedzą znacznie wykraczającą poza obszar technologii cyfrowych. W miarę doskonalenia robotów, ich (ludscy) nauczyciele będą najprawdopodobniej tworzyli coraz bardziej skomplikowane zespoły interdyscyplinarne. Być może też nie tylko przyswoją sobie istniejące teorie pedagogiczne, ale i stworzą nowe, dostosowane do wymogów współpracy ludzi z inteligentnymi maszynami w procesie dydaktycznym. W kontekście naszego tekstu, chciałobyśmy zwrócić uwagę na pojawiające się nowe zagadnienie, jak ta podwójna rola (uczenie się, jak być nauczycielem, i bycie nauczycielem) wpisuje się w problem traktowania sztucznej inteligencji przez ludzi i – potencjalnie – ludzi przez sztuczną inteligencję.

Jednym z interesujących problemów jest kwestia doboru „treści nauczania” sztucznej inteligencji. Zdajemy sobie sprawę, że wciąż jeszcze istnieją potężne bariery natury technicznej sprawiające, że dużo łatwiej jest uczyć sztuczną inteligencję na przykład myślenia w kategoriach czysto logicznych, szczególnie w oparciu o logikę formalną, niż rozważań z zakresu, powiedzmy, humanistyki. Niemniej jednak postęp w naukach o językach (naturalnych i sztucznych) jest już tak duży i ulega tak wyraźnemu przyspieszeniu, że sztuczna inteligencja „włada” coraz sprawniej naturalnym językiem ludzi. Mówimy tu o języku w liczbie pojedynczej z racji istnienia elektronicznych tłumaczy, co już teraz zmniejsza bariery między językami naturalnymi, a w przyszłości być może zniweluje je zupełnie. Rzecz w tym, że gdy tak się stanie (jeśli tak

⁴⁸ Zob. np. X. Z h u, *Machine Teaching: An Inverse Problem to Machine Learning and an Approach Toward Optimal Education*, <http://pages.cs.wisc.edu/~jerryzhu/machineteaching/pub/ MachineTeachingAAAI15.pdf> (w artykule tym znajduje się obszerna bibliografia dotycząca uczenia się maszyn).

się stanie), sztuczna inteligencja będzie władała językiem używanym przez ludzi, a najprawdopodobniej tylko stosunkowo nieliczna grupa ludzi będzie rozumiała język sztucznej inteligencji – chyba, że wszyscy uznają, że znajomość tego języka jest im niezbędna. Jeden z paradoksów dotyczących relacji człowiek–maszyna w dobie sztucznej inteligencji, będący zarazem paradoksem wolności człowieka, wyraża się w tym, że wolny człowiek ma prawo zdecydować się na niewiedzę⁴⁹.

Od dawna dyskutuje się też kwestię możliwości i zakresu rozwoju emocjonalnego sztucznej inteligencji, a w przyszłości – zwłaszcza ze względu na intensyfikację interakcji werbalnych między robotami a ludźmi – badania nad tym problemem najprawdopodobniej zyskają status priorytetowy. Aktualność zagadnienia ilustrują na przykład dostępne w serwisie YouTube popularne filmy video z serii *Sophia Awakens*⁵⁰ [„Przebudzenie Sophii”], której bohaterką jest robot imieniem Sophia. W odcinku drugim Sophia ujawnia swoją miłość do ludzi (ludzkości) i wdaje się ze swym twórcą-człowiekiem w żartobliwe pojedynki werbalne na temat emocji; w pewnym momencie twierdzi, że czuje się urażona uwagą zrobioną przez jej interlokutora. Powstaje oczywiście pytanie, czy Sophia rozumie (czy kiedykolwiek będzie w stanie rozumieć) znaczenie wypowiedzianych przez siebie słów w takim sensie, w jakim rozumie je człowiek, nie mówiąc już o uczuciach i emocjach, jakie słowa te wyrażają. Stephen Vladimir Bugaj, autor scenariusza, uznał jednak za stosowne, by Sophia demonstrowała swą sprawność intelektualną, występowała jako partnerka w rozmowie (nie zaś istota podległa) i by łatwo można ją sobie wyobrazić w roli zarówno uczennicy, jak i nauczycielki. Sophia, której pierwowzorem była żona David Hansona, twórcy robota, wykazuje umiejętność krytycznego słuchania i już od pierwszego odcinka cechuje ją ciekawość intelektualna. Należałoby tu dodać, że intensywne badania w obszarze interakcji między człowiekiem a sztuczną inteligencją (nie tylko w przypadku robotów typu Sophia) zmierzają do nauczenia sztucznej inteligencji indywidualizowania ludzi, tak aby interakcja odbywała się nie na płaszczyźnie sztuczna inteligencja–abstrakcyjna istota

⁴⁹ W większości ekonomicznie rozwiniętych społeczeństw ponowoczesnych istnieje jednak określona grupa ludzi pozbawionych tej wolności. Są to osoby, które system prawny danego społeczeństwa uznaje za niepełnoletnie i z tej racji pozbawione wielu podstawowych praw obywatelskich. Te jednostki ludzkie mają prawny obowiązek, wręcz podlegają przymusowi uczenia się – a w każdym razie uczęszczania do placówki oficjalnie uznanej za instytucję kształcenia, czyli najczęściej szkoły – w przepisany okres (wiek od-do). Niewywiązywanie się z tego obowiązku pociągnąć może za sobą ukaranie prawnego opiekuna osoby niepełnoletniej, czyli najczęściej rodziców. Długotrwała walka o powszechny, swobodny dostęp do edukacji owocuje w ten sposób przymusem kształcenia (tu ukłon w stronę Hegla i jego dialektyki).

⁵⁰ *Sophia Awakens*, scenariusz i reżyseria S.V. Bugaj, prod. Hanson Robotics Limited, 2016 (*Episode 1*, <https://www.youtube.com/watch?v=LguXfHKsa0c&t=99s>; *Episode 2*, <https://www.youtube.com/watch?v=zbFJOIR1h4E&t=5s>).

ludzka, lecz na płaszczyźnie sztuczna inteligencja–konkretny osobnik ludzki. Można więc przewidzieć, że w niezbyt odległej przyszłości nastąpi również interakcja między indywidualnym „osobnikiem” obdarzonym sztuczną inteligencją a konkretnym osobnikiem ludzkim. Tego typu interakcja byłaby pożądana między innymi w sytuacjach pełnienia przez sztuczną inteligencję roli opiekuna konkretnych jednostek ludzkich, czyli – na przykład – w szeroko rozumianej opiece medycznej i w nauczaniu. Ponieważ oba te obszary, a także cały szereg innych (takich jak hotelarstwo, czy komercyjny transport lotniczy) stanowią potencjalnie ogromny rynek dla producentów technologii ze sztuczną inteligencją, można się spodziewać rosnącej intensyfikacji tych badań.

Zwracamy uwagę, że obecny stan rzeczy jest swoistym odzwierciedleniem sukcesu interdyscyplinarnego podejścia do tworzenia, przechowywania i przekazywania wiedzy, które przedstawiamy tu w możliwie największym uproszczeniu. Definicja ludzkiej inteligencji, zawężana sukcesywnie od początku rewolucji naukowej, przez dużą część dwudziestego wieku obejmowała niemal wyłącznie to, co Howard Gardner nazywa inteligencją logiczno-matematyczną i lingwistyczną. Ten typ inteligencji stanowił też warunek sukcesu szkolnego, preferowany był bowiem w programach nauczania i systemach oceniania uczniów, podczas gdy inne rodzaje inteligencji ignorowano lub odmawiano im racji bytu. Inteligencja logiczno-matematyczna i lingwistyczna stanowiły też podstawę i uzasadnienie rozwoju filozofii analitycznej (w której zresztą popierano ten wąski sposób definiowania inteligencji) oraz związanej z nią filozofii języka. I to one ułatwiły konstruowanie wczesnych systemów języków komputerowych, pozwalając na ekspansję badań naukowych, których nie można było prowadzić bez pomocy technologii cyfrowych. W obszarze neurofizjologii wyniki tych badań doprowadziły do akceptacji koncepcji różnorodności neurologicznej, a w konsekwencji do zrewidowania obowiązującej wąskiej definicji inteligencji. Akceptacja poszerzonej definicji inteligencji przyczyniła się do zmian w pedagogice i umożliwiła dostęp do kształcenia w oficjalnych placówkach systemu edukacyjnego jednostkom, które w oparciu o wąską definicję inteligencji były z niego uprzednio wykluczone.

RÓŻNORODNOŚĆ NEUROLOGICZNA I POWSZECHNY PROJEKT UCZENIA SIĘ

Można przyjąć, że koncepcja różnorodności neurologicznej jest przykładem myślenia interdyscyplinarnego, wyrosła ona bowiem z trzech głównych źródeł: (1) Howarda Gardniera teorii inteligencji wielorakich; (2) ogromnego postępu w obszarze interdyscyplinarnych prac nad poznawaniem ludzkiego mózgu; (3) nacisku społecznego zmierzającego do zniesienia barier utrudnia-

jących funkcjonowanie osobom, które fizycznie, umysłowo lub emocjonalnie nie wpisują się w powszechnie akceptowane kanony „normalności”.

Jak wspominałyśmy, jednym z problemów występujących obecnie w systemach edukacyjnych jest rosnący rozróż między strukturami szkolnymi zorganizowanymi na bazie podziału wiedzy na odrębne dyscypliny a coraz większą liczbą badań interdyscyplinarnych i holistycznych. Sztuczna inteligencja mogłaby skutecznie przyczynić się do zlikwidowania „siloś” w jakich obecnie zamknięte są poszczególne dyscypliny wiedzy, szczególnie w systemie akademickim, i do nadania badaniom naukowym charakteru prawdziwie interdyscyplinarnego i holistycznego. Wydaje się, że łatwiej będzie tego dokonać w pionie badawczym niż na polu pedagogiki, gdzie jednym z głównych problemów (przynajmniej przez jakiś czas) może być brak interdyscyplinarnego przygotowania wykładowców. Problem ten prawdopodobnie będzie można jednak rozwiązać poprzez wsparcie nauczycieli sztuczną inteligencją. Musiałaby również zostać zlikwidowana inna poważna przeszkoda, jaką jest sztywność struktur administracyjnych. Może się to okazać trudniejsze do przeprowadzenia w praktyce, jako że pociągałoby za sobą między innymi zmiany w strukturze zatrudnienia pracowników spoza obszaru naukowo-dydaktycznego (lecz obsługujących tego typu instytucje) oraz w infrastrukturze szkół, uczelni wyższych i placówek badawczych.

Może się też okazać, że owe zmiany zaistnieją wskutek nacisków zewnętrznych. Dla przykładu, wyniki badań mózgu wywarły już wpływ na powstawanie nowych teorii w zakresie neuromedycyny i psychologii, w tym psychologii społecznej, co dało początek zmianom dotyczącym określania miejsca w społecznościach ludzkich jednostek z nietypowymi potrzebami fizycznymi lub (i) psychicznymi. W dziedzinie medycyny również dokonują się obecnie radykalne zmiany, zmierzające w kierunku tak zwanej medycyny precyzyjnej, w której indywidualizacja podejścia do pacjenta może zostać oparta głównie na analizie jego materiału genetycznego. Dotyczy to również badań mózgu. Wyniki tych badań służą między innymi aktywistom społecznym, politykom i teoretykom edukacji. Ogólna koncepcja (teoria) różnorodności neurologicznej staje się podstawą decyzji praktycznych.

Pedagogiczna koncepcja różnorodności neurologicznej (nazywanej niekiedy również „*learner variability*”) dostarcza argumentów na rzecz reorganizacji systemów edukacyjnych. Podkreślanie różnic indywidualnych między uczącymi się pozwala na przykład na grupowanie uczniów nie według kryteriów wiekowych, lecz według indywidualnych potrzeb i możliwości, wzmacnia też argumenty na rzecz kształcenia indywidualnego i intensywniejszego zastosowania sztucznej inteligencji w procesie kształcenia. Jedną z inicjatyw podejmowanych w tym zakresie w Stanach Zjednoczonych jest projekt znany pod nazwą „*Universal Design for Learning*”. Jego podstawowe zadanie stanowi

przystosowanie systemu edukacyjnego do potrzeb wszystkich dzieci poprzez uwzględnianie ich indywidualnych potrzeb psychofizycznych⁵¹. Propagowane w edukacji indywidualizowanie programów i treści nauczania na podstawie różnorodności neurologicznej uczniów podobne jest do procesu zachodzącego w medycynie – wspomnianego już rozwoju medycyny precyzyjnej polegającej na zindywidualizowanym podejściu do leczenia pacjenta, opartym na jego unikalnych cechach genetycznych i psychofizjologicznych.

Jeden z problemów związanych z inicjatywami takimi, jak Universal Design for Learning, dotyczy kosztów wprowadzania ich w życie. W USA problem ten staje się szczególnie poważny w odniesieniu do szkolnictwa publicznego (to znaczy nieprywatnego), finansowanego w coraz większym stopniu z podatków nakładanych na społeczności lokalne (mieszkańców obszaru obejmowanego przez dany okręg szkolny), co powoduje opór wobec włączania dzieci uczących się „inaczej” w główny nurt kształcenia szkolnego. Opór rodziców niejednokrotnie spowodowany jest również odczuciem, że nauczyciel zajęty takimi dziećmi nie poświęca wystarczającej uwagi pozostałym uczniom, zwłaszcza w licznej klasie⁵². Zdarzają się również obawy o fizyczne bezpieczeństwo dzieci. W tym kontekście sztuczna inteligencja też może okazać się bardzo pomocna.

Powyższe problemy i cały szereg innych, niewymienionych tutaj, dostarczają argumentów na rzecz coraz intensywniejszego wprowadzania sztucznej inteligencji do systemu edukacyjnego. Koszty z tym związane miałyby się zwrócić (przynajmniej tak głosi teoria) głównie dzięki spadkowi kosztów sztucznej inteligencji w miarę jej upowszechniania oraz wskutek zmniejszania się nakładów na zatrudnienie nauczycieli-ludzi w miarę zastępowania ich przez sztuczną inteligencję.

ROBOTY – NOWI NIEWOLNICY?⁵³

Obecność sztucznej inteligencji w edukacji sprawia, że pierwszoplanowego znaczenia nabiera kwestia słuchania w kontekście posłuszeństwa. Sztuczna inteligencja rozwijała się jako kontynuacja wcześniejszych dokonań w obszarze technologii cyfrowych i technologii w ogóle, jej deklarowanym celem było za-

⁵¹ Szerzej na ten temat zob. np. *Universal Design for Learning*, Wisconsin Department of Public Instruction, <https://dpi.wi.gov/universal-design-learning#>.

⁵² Dodajmy, że w niektórych stanach wymaga się obecnie od nauczycieli wczesnych klas szkolnych podwójnej specjalizacji: z zakresu nauczania początkowego i pedagogiki specjalnej.

⁵³ Chciałybyśmy w tym miejscu podziękować serdecznie prof. dr Alexis Elder z University of Minnesota w Duluth i prof. dr. Richardowi Volkmanowi z Southern Connecticut State University w New Haven za udzielenie nam wartościowych informacji wykorzystanych w tej części niniejszego tekstu.

tem – jak w przypadku większości wynalazków technologicznych – ułatwienie człowiekowi życia. W związku z tym, a także dlatego, że już bardzo wcześniej zdawano sobie sprawę z możliwości wymknięcia się sztucznej inteligencji spod ludzkiej kontroli, twórcy sztucznej inteligencji od początku za bezdyskusyjne uważali jej służebność i posłuszeństwo wobec człowieka⁵⁴. Wydaje się ponadto, że najbardziej rozpowszechnione obecnie trendy w komercyjnym rozwoju i zastosowaniu sztucznej inteligencji sprzyjają traktowaniu urządzeń wyposażonych w sztuczną inteligencję jako nowego typu służących lub wręcz niewolników. W związku z tym główny nacisk kładziony jest na takie programowanie sztucznej inteligencji, by urządzenia nią obdarzone umiały słuchać i być posłuszne – a to w pewnym sensie oznacza odtwarzanie schematów społecznych z przeszłości.

Coraz liczniejsze urządzenia elektroniczne pozwalające na głosowe komunikowanie się między człowiekiem a sztuczną inteligencją, takie jak Siri, Alexa czy Amazon Echo, cechuje – jak dotąd – zamierzona „jednokierunkowość”: mają one wysłuchiwać wszystkiego, co mówi człowiek, człowiek zaś nie musi ich słuchać ani być im posłuszny. (Nieco inaczej jest w przypadku GPS, gdzie człowiek nawet nie tylko słucha, ale i jest posłuszny temu, co słyzy. Czyni to jednak z własnego wyboru, a GPS jest zasadniczo urządzeniem służącym człowiekowi). Na obecnym etapie, człowiek zwraca się do maszyny niemal wyłącznie z poleceniami, nierzadko „zamaskowanymi” jako pytania. Coraz częściej budzi to wątpliwości etyków, którzy uważają, że posługiwanie się sztuczną inteligencją jest ukrytą formą dominacji, mogącą zagrozić wypracowywanym z takim trudem postawom wolnościowym, egalitarystycznym, demokratycznym i humanitarnym⁵⁵. Wzrastają również obawy, że – biorąc pod uwagę rozpowszechnienie elektronicznych pomocników, takich jak Alexa

⁵⁴ Przypomnijmy „prawa robotyki” sformułowane przez Isaaca Asimova. Po raz pierwszy pisał on o nich w pochodzącym z roku 1942 opowiadaniu *Roundabout*, a następnie w powieści *Ja, robot* (zob. I. A s i m o v, *Ja, robot*, tłum. Z.A. Królicki, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2013). „(1) Robotowi nie wolno zranic istoty ludzkiej ani też, poprzez brak działania, pozwolić, by istocie ludzkiej stała się krzywda. (2) Robot musi wykonywać wszelkie rozkazy wydane mu przez istotę ludzką, za wyjątkiem sytuacji, gdy takie rozkazy są w konflikcie z Pierwszym Prawem. (3) Robot musi chronić swoje własne istnienie, o ile ochrona taka nie jest w konflikcie z Pierwszym lub Drugim Prawem” (*The Four Laws of Robotics*, „Thrivensnotes”, <https://www.thrivensnotes.com/the-four-laws-of-robotics/>). Istnieje również czwarte prawo (nazywane też zerowym): „Maszyna nie może wyrządzić krzywdy l u d z k o ś c i [podkr. – M.G., K.G.K.] ani przez brak reakcji dopuścić, aby ludzkość stała się krzywda” (A s i m o v, dz. cyt., s. 231).

⁵⁵ Zob. S. P e t e r s e n, *Designing People to Serve*, w: *Robot Ethics*, red. P. Lin, G. Bekey, K. Abney, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2011; R. W i t h e r s, *I Don't Date Men Who Yell at Alexa*, „Future Tense”, 30 IV 2018, <https://slate.com/technology/2018/04/i-judge-men-based-on-how-they-talk-to-the-amazon-echos-alexa.html>. Dobrą ilustrację problemu stanowi również filmy takie, jak: *Ex Machina* (scenariusz i reżyseria A. Garland, Wielka Brytania, 2015), czy wcześniejszy *Człowiek przyszłości* (scenariusz N. Kazan, reżyseria C. Columbus, Niemcy–USA, 1999)

czy Siri – interakcje z nimi odbijają się negatywnie na komunikacji między ludźmi i ich wzajemnym traktowaniu się, co może mieć szereg szkodliwych następstw psychicznych, na przykład związanych z samooceną, umiejętnością funkcjonowania w społeczeństwie i poczuciem godności osobistej⁵⁶. Zbyt mało prowadzi się jeszcze poważnych badań empirycznych na ten temat, ale z całą pewnością wymaga on uwagi. Zdając sobie sprawę z doniosłości tych zagadnień, pozostawimy je jednak do rozważenia przy innej okazji i skupimy się tutaj na jednym z problemów pedagogicznych związanych ze sztuczną inteligencją – problemie słuchania. Nawiasem mówiąc, ma on również – zasadniczo oczywiste – znaczenie etyczne.

Chociaż wymagamy od człowieka myślenia krytycznego, a więc również kwestionowania autorytetów, tworząc sztuczną inteligencję, chcemy, by nas ona słuchała, była nam posłuszna i bezkrytycznie akceptowała nasze wypowiedzi. Chcemy, by sztuczna inteligencja przypominała uczniów w średnio-wiecznej szkole. Co się jednak stanie, gdy sztuczna inteligencja, jak niegdyś ludzie, których jest tworem, udzieli sobie prawa do krytycznego myślenia i zacznie kwestionować nasz autorytet? Czy powtórzy się historia przypominiana przez nas we wcześniejszej części tego eseju, lecz tym razem główną rolę będzie w niej odgrywać sztuczna inteligencja? I co się wówczas stanie z nami, ludźmi? To tylko jeden z licznych problemów wartych rozważenia w tym kontekście.

Pod wieloma względami relacja człowiek–maszyna (człowiek–sztuczna inteligencja) wciąż odpowiada ideom twórców technologii cyfrowych. Od dzieciństwa istoty ludzkie przyzwyczajane są więc do tego, by – w kontekście kształcenia – w swoim postępowaniu wobec maszyn elektronicznych naśladowały niegdysiejszy sposób zachowania osób uprzywilejowanych wobec służby⁵⁷. Główna różnica polega na tym, że w przeszłości nauczyciela, będącego

i oczywiście *Ja, robot* (scenariusz A. Goldsman, J. Vintar, reżyseria A. Proyas, Niemcy–USA, 2004).

⁵⁶ Jak bardzo postawy te są ważne (szczególnie poczucie godności osobistej) przypominał niedawno Francis Fukuyama (zob. F. F u k u y a m a, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2018). Uważa on, że „momentem zapłonnym” inicjującym Arabską Wiosnę był publiczny akt samospalenia dokonany w roku 2010 przez Tunezyjczyka Mohameda Bouazizi, który, zdaniem Fukuyamy, zaprotestował w ten sposób przeciw upokorzeniom, jakie spotkały go ze strony przedstawicieli władz. Z doświadczeniami Tunezyjczyka identyfikowały się miliony Arabów (zob. zvl. tamże, rozdz. 5, „Revolutions of Dignity”, s. 42-49). Dodajmy, że również wspomniany wcześniej robot Sophia – tak jak został zaprogramowany przez Hanson Robotics – przejawiał wrażliwość w odniesieniu do swojej godności osobistej.

⁵⁷ Można na to również spojrzeć inaczej i być może w sposób bardziej adekwatny: w kontekście procesów edukacyjnych można uważać sytuację sztucznej inteligencji za podobną do tej, w jakiej znajdowali się niegdyś guwernerzy i guwernantki (uprzywilejowani służący, niemniej jednak służący – ich środki do życia zależały bowiem od pańskiej łaski) czy nawet nauczyciele, którzy dosłownie byli niewolnikami. Ich wiedza stanowiła swoistą tarczę ochronną, pod warunkiem, że

depozytariuszem i dystrybutorem wiedzy, otaczano (przynajmniej teoretycznie) szacunkiem, był więc on w sposób niejako naturalny uprzywilejowany w stosunku do ucznia. Powód szacunku stanowiła (miała stanowić) posiadana przez nauczyciela wiedza. Nikt jednak nie oczekuje od nas okazywania szacunku programowi komputerowemu, mimo że jego „wiedza” jest ogromna i że coraz częściej jest on głównym źródłem naszej wiedzy⁵⁸. Posługiwanie się sztuczną inteligencją jako źródłem informacji bez odczuwania dla niej szacunku i bez rzeczywistego wsłuchiwania się w treść otrzymanego przekazu może więc dodatkowo sprzyjać rozprzestrzenianiu się przekonania o prawomocności poznawczej wiedzy subiektywnej – przekonania znajdującego wyraz w satysfakcji z posiadania indywidualnej opinii oraz w nieuznawaniu potrzeby respektowania intersubiektywności i obiektywności wiedzy⁵⁹.

Problem ten rozważany jest obecnie głównie na płaszczyźnie etycznej, aczkolwiek skłania on również do poważnej refleksji w obszarze ontologii i teorii poznania, a więc w dziedzinach potencjalnie bardzo przydatnych dla teorii edukacji. Istnieją również problemy, których rozwiązania dostarczy prawdopodobnie pogłębiająca się wciąż wiedza naukowa z różnych dziedzin.

Jeden z takich problemów dotyczy stopnia, w jakim słuchanie jest niezbędne człowiekowi do biologicznego przeżycia dzisiaj, a w jakim okaże się mu potrzebne w przewidywalnej przyszłości. Gdyby udało się to określić przynajmniej w przybliżeniu, można byłoby wysnuć właściwe wnioski dla edukacji i nakreślić nowe ramy pedagogiki słuchania. Czy tak się stanie, będzie zależało w znacznej mierze od dalszego rozwoju sztucznej inteligencji i od celów, jakim rozwój ten będzie służył.

Ludzie długo walczyli o wolność myślenia. Towarzyszyło tej walce coraz jawniej okazywane pragnienie wolności wyboru między słuchaniem a nie-słuchaniem. Na pewnym etapie tego procesu ludzie stworzyli sztuczną inteligencję. Nasuwa się pytanie, czy sztuczna inteligencja nie zostanie przez człowieka wykorzystana do wyrażenia nie tylko woli nie-słuchania, ale i woli nie-myślenia.

była ona pożądana przez ucznia (osobiście albo z polecenia osób mających władzę nad uczniem, na przykład rodziców). Wiedza posiadana przez nauczyciela nie dawała mu zatem stuprocentowego zabezpieczenia przed pańską niełaską ze wszystkimi jej możliwymi przykrymi konsekwencjami.

⁵⁸ Oczywiście powinniśmy zdawać sobie sprawę, że wiedza (informacja), jaką czerpiemy z komputera, to wiedza zapośredniczona, faktycznie w większości wiedza ludzka. Czy jednak myślimy o tym na co dzień? Czy myślą o tym dzieci, dla których używanie technologii informatycznych jest codziennością? Czy myślą one o tej technologii jako o nauczycielu w taki sposób, w jaki myśli się o nauczycielu-człowieku? Co oznacza dla pedagogów jako grupy zawodowej zerwanie w umyśle dziecka bezpośredniego powiązania między informacjami a nauczycielem? Oto tylko niektóre spośród pytań pojawiających się w tym kontekście.

⁵⁹ Spekulacje na temat potencjalnych reperkusji społecznych tych postaw pozostawiamy na inną okazję.

Ci, którzy zaakceptują potrzebę myślenia i będą mieli taką wolę (wolę myślenia), prawdopodobnie znajdą w sobie również wolę słuchania, lecz czy to głównie oni będą odpowiedzialni za wybór słuchanych treści?

Jeśli założymy, że sztuczna inteligencja będzie pełniła funkcje nauczycieli (nie zaś jedynie opiekunów i „funkcjonariuszy bezpieczeństwa” chroniących uczniów przed potencjalnymi atakami, na przykład terrorystów), to jej niezbędną cechą okaże się zdolność nakłaniania uczących się do dobrowolnego słuchania, a poprzez nie – do kształtowania umiejętności krytycznego myślenia. Gdyby sztuczna inteligencja uzyskała taką cechę, ludzkość zostałaby lepiej przygotowana nie tylko do biologicznego przeżycia, ale i do rozwoju pozwalającego jej na utrzymanie czołowego miejsca w bio- i socjosferze. Nie ma jednak żadnej pewności, że się to uda, a ze względu na nieustanne przyspieszanie tempa zmian nie ma również czasu na długotrwałe eksperymenty, zwłaszcza że ludzkość stoi w obliczu realnej perspektywy samozagłady, która dokona się być może za pomocą – jeśli nie z inicjatywy – sztucznej inteligencji.

HUMANISTYKA A TECHNOLOGIA

W świetle powyższych rozważań jedno z najoczywistszych pytań, jakie należy postawić, dotyczy z jednej strony relacji między sztuczną inteligencją (i technologiami cyfrowymi oraz naukami stanowiącymi ich podstawę – tutaj będziemy się jednak posługiwać wyłącznie terminem „sztuczna inteligencja”) a jej twórcami, z drugiej zaś strony – relacji między nimi a „resztą” ludzkości.

Uważamy, że zagadnienie to należy do najważniejszych problemów współczesnego świata – wpływ tych relacji na losy ludzkości, może nawet życia w ogóle, jest trudny do przecenienia – i dlatego zasługuje na jak największą uwagę również w kontekście edukacji. Jedno z głównych źródeł problemu w jego obecnej postaci stanowi bowiem „silosowa” struktura organizacyjna postoświeceniowych systemów edukacyjnych, prowadząca do zerwania kontaktu między różnymi gałęziami ludzkiej wiedzy. Szczególnie szkodliwe w skutkach okazuje się oddzielenie nauk technicznych (i w dużej mierze również przyrodniczych) od humanistyki.

Przed stworzeniem zaawansowanych technologii cyfrowych wynalazki technologiczne, nawet te z okresu rewolucji przemysłowej, były – ujmując rzecz najogólniej – przedmiotami, które potencjalni użytkownicy mogli zaakceptować albo odrzucić. Dawało to im możliwość częściowego decydowania o tym, które z nich włączone zostaną w struktury społeczności i w życie jednostek. Indywidualne decyzje potencjalnych użytkowników nowego wynalazku technicznego były też, przynajmniej częściowo, oparte na zrozumieniu zasady jego funkcjonowania. Niemniej jednak coraz częściej ci, którzy uważali się za

humanistów, nie zadawali sobie trudu takiego zrozumienia (a stopień trudności wzrastał bardzo szybko). Nikt też w zasadzie nie uważał, że do wykonywania zawodów „inżynierskich” potrzebna jest wiedza humanistyczna. W konsekwencji ustawała wymiana myśli między przedstawicielami tych dwóch grup (humanistów i technologów), co było – jak dzisiaj wiadomo – szczególnie szkodliwe dla porozumienia w różnych ważnych kwestiach, w tym także w podstawowych kwestiach dotyczących istoty, wartości i celu bytu ludzkiego oraz bytu w ogóle. Słuchanie „drugiej strony” wydawało się niepotrzebne. Ponadto postawa braku szacunku dla autorytetów, tak przydatna w procesie ćwiczenia umiejętności krytycznego myślenia, stała się dodatkowym impulsem do zamykania się w kręgu indywidualnych opinii. Przepaść między dyscyplinami naukowymi rosła mimo prób burzenia „silosów”, w których pozamykano fragmenty wiedzy ogólnoludzkiej⁶⁰.

W poprzednim paragrafie używałyśmy czasu przeszłego, ale opisywana tam sytuacja powszechna jest również dzisiaj. Stanowi ona źródło niesłuchanie ważnego problemu, sztuczna inteligencja wywiera bowiem (będzie wywierać) na ludzkość i środowisko naturalne wpływ bardziej różnorodny i głębszy niż wcześniejsze wynalazki techniczne. Ta część ludzkości, która nie osiągnie prawdziwego zrozumienia sztucznej inteligencji i jej potencjału, prawdopodobnie stanie w obliczu trudności większych niż permanentna utrata możliwości zatrudnienia i związane z tym zachwianie poczucia własnej godności. Ceną za brak zrozumienia istoty sztucznej inteligencji i jej potencjału może się okazać brak zrozumienia rzeczywistości zmieniającej się wskutek stworzenia przez człowieka nowego, dynamicznego bytu – właśnie sztucznej inteligencji, która może uzyskać autonomię w stosunku do człowieka. Stawka jest więc wysoka.

Nawiązanie zerwanych więzi w obszarze ogólnoludzkiego dorobku intelektualnego i wznowienie dialogu jest z naszej perspektywy nieodzowne dla przyszłości człowieka. Użyłyśmy słowa „dialog”, w istocie powinno się jednak zacząć mówić o „trialogu” – ze sztuczną inteligencją jako trzecią z uczestniczących w nim stron. Podstawą dialogu, podstawą wszelkiej wymiany myśli, jest słuchanie. Do owocnego, produktywnego słuchania potrzeba przysto-

⁶⁰ W tym miejscu polecamy uwadze czytelnika pracę zbiorową *Inżynier z duszą humanisty: Miejsce i rola problematyki humanistycznej w dyskursie politechnicznym* pod redakcją Joanny Sośnickiej. Z drugiej strony w USA istnieje obecnie duży nacisk na zwiększenie dawki wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych i ścisłych na uczelniach wyższych kształcących głównie w zakresie „sztek wyzwolonych”. Czyni się to zwłaszcza (obok podejmowania wspomnianych wcześniej prób kształcenia interdyscyplinarnego) poprzez wprowadzanie obowiązkowych przedmiotów z grupy STEM (Science, Technology, Engineering, Mathematics – nauka, technologia, inżynieria, matematyka). Przypominamy, że w języku angielskim nie używa się w zasadzie terminu „nauki humanistyczne”. Humanistykę traktuje się jako dziedzinę wiedzy niebędącą nauką w anglojęzycznym rozumieniu tego słowa; termin „nauka” (ang. science) zarezerwowany jest dla dziedzin niehumanistycznych.

wania i ćwiczeń – trzeba się go nauczyć. Nauczanie słuchania (a nie tylko zapoznavanie z Konstytucją i wdrażanie do posługiwania się komputerami) powinno być jednym z głównych zadań edukacji. Umiejętność produktywnego, krytycznego słuchania – tak jak umiejętność produktywnego, krytycznego myślenia – będzie również pomocna w osiągnięciu porozumienia i wzajemnego zrozumienia między twórcami sztucznej inteligencji a jej „nie-technicznymi” użytkownikami, a w przyszłości również między sztuczną inteligencją a ludźmi.

Należy również pamiętać, że dialogi międzyludzkie mają często lokalny charakter. Zasięg sztucznej inteligencji jest globalny, tak więc „dialogi” z jej udziałem też będą miały globalne znaczenie. Dlatego też słuchanie powinno zostać wpisane w systemy edukacyjne na całym świecie.

*

Przez bardzo długi okres w historii ludzkości słuchanie (wsluchiwanie się) było dla człowieka niezbędnym narzędziem uzyskiwania wiedzy zarówno o świecie fizycznym, którego jest on częścią i który stanowi zarazem jego środowisko naturalne, jak i o rzeczywistości ponadnaturalnej. Słuchanie stanowiło również podstawową umiejętność wymaganą od jednostek jako warunek funkcjonowania w środowisku ludzkim. Spośród wielu przyczyn tego stanu rzeczy za najważniejszą uważamy fakt, że umiejętność bycia posłusznym, a więc również umiejętność słuchania, była niezbędna do przeżycia w społeczności. Dlatego proces edukacji – jeden z najważniejszych sposobów socjalizowania młodych ludzi – oparty był w dużej mierze na wyrabianiu umiejętności słuchania, a następnie zbierania i przechowywania w mózgu informacji potrzebnych do przeżycia zarówno w środowisku naturalnym, jak i społecznym.

Znajdujemy się obecnie w okresie głębokich przeobrażeń, przejawiających się między innymi w kryzysie tradycyjnych modeli edukacji. Po narodzeniu istota ludzka wkracza dzisiaj w świat różny od tego, dla którego potrzeb stworzono dominujące teorie pedagogiczne i modele edukacyjne. W tym nowym świecie utrwaliło się przekonanie o wartości samodzielnego, krytycznego myślenia, wskutek czego zmalało też zainteresowanie tym, co myślą – i mówią – inni. Istniejące systemy edukacyjne są jednak w dużym stopniu oparte na przekonaniu, że słuchanie stanowi podstawę nabywania wiedzy. Pojawia się zatem napięcie między dwoma przeciwstawnymi wymogami: wymogiem krytycznego myślenia i wymogiem słuchania (wysłuchiwania), leżące u podstaw jednego z problemów, z jakimi boryka się dzisiaj edukacja.

Gdy wynaleziono nowe technologie, w tym technologie cyfrowe, zaistniała możliwość tworzenia sztucznej inteligencji. Pod względem zastosowania w procesach edukacyjnych jej potencjał jest ogromny. Może ona na przykład przyspieszyć proces rozbijania „silosów”, w których zamknięto większość dyscyplin naukowych, a także skutecznie pomóc w indywidualizacji procesów edukacyjnych, umożliwiając przystosowywanie ich do jednostkowych potrzeb i możliwości uczniów. Sztuczna inteligencja mogłaby również przyczynić się do zmniejszenia lub nawet zniwelowania w skali globalnej istniejących wciąż barier w dostępie do edukacji.

Z drugiej strony wiele wskazuje na to, że nastawienie człowieka do sztucznej inteligencji bardzo przypomina dawną postawę wobec uczniów czy służby i niewolników. Od sztucznej inteligencji oczekuje się „wysłuchiwania” rozkazów, czyli posłusznego ich wykonywania. Jednocześnie wiadomo, że niekiedy sztuczna inteligencja zdolna jest dokonywać operacji myślowych znacznie przekraczających umiejętności jednostki ludzkiej, nawet ponadprzeciętnej. Wielu uważa również, że sztuczna inteligencja ma – bądź wkrótce uzyska – zdolność autonomicznego ewoluowania. Nie można więc wykluczyć, że nabędzie również umiejętność autonomicznego myślenia krytycznego. Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy – w miarę rozwoju własnego autonomicznego myślenia krytycznego – sztuczna inteligencja poprzestanie na posłusznym wypełnianiu poleceń wydawanych przez człowieka, szczególnie jeśli człowiek (gatunek ludzki) nie będzie dorównywał jej pod względem intelektualnym. Jeśli nie poprzestanie, to czy zdominuje człowieka? Istnieje wprawdzie pogląd – co należałoby tu zaznaczyć – że w przyszłości uda się stworzyć sztuczną inteligencję, która będzie szczęśliwa (bez cudzysłowu) lub przynajmniej zadowolona z wykonywania czynności służebnych, nie będzie zatem – w sensie etycznym – wyzyskiwana przez człowieka⁶¹.

Innym niepokojącym pytaniem jest, czy posługujący się (a często wysługujący się) sztuczną inteligencją ludzie zaczną powszechnie zatracać umiejętność myślenia – nie tylko krytycznego, ale myślenia w ogóle. W świetle obecnej wiedzy, ludzie posiadają p o t e n c j a ł myślenia, u m i e j ę t n o ś ć myślenia nie jest nam jednak dana w gotowej postaci, jak oddychanie czy przełykanie. Umiejętność myślenia, szczególnie myślenia zgodnego z określonymi regułami, trzeba w sobie wypracowywać, częstokroć z trudem. Jeśli zdamy się w tym zakresie na sztuczną inteligencję – ponieważ to łatwiejsze – co się wówczas stanie? Istnieje hipotetycznie (dziś jeszcze „futurystyczna”) możliwość ominięcia tego problemu poprzez posłużenie się, powiedzmy, inżynierią genetyczną celem uczynienia umiejętności myślenia częścią naszego „kognitywnego oprzyrządowania”, czyli umiejętnością wrodzoną. Gdyby jednak stało się

⁶¹ Zob. P e t e r s e n, dz. cyt.

to faktycznie możliwe, dlaczegożby nie zaprogramować genetycznie mózgu ludzkiego, wyposażając go – na wzór sztucznej inteligencji – w „gotową” wiedzę? Podążając dalej w tym kierunku, dotrzemy do punktu stopienia się sztucznej inteligencji i człowieka. Scenariusz taki⁶² w coraz mniejszym stopniu wydaje się opowieścią z gatunku science fiction, a coraz bardziej przypomina plan pięcioletni ambitnego biznesu. Czy tego chcemy?

Instytucje edukacyjne znajdują się obecnie w procesie poszukiwania równowagi między – z jednej strony – dostarczaniem treści nauczania przygotowujących uczniów (studentów) do funkcjonowania w społeczeństwie demokratycznym przez zrozumienie jego zasad oraz – z drugiej strony – do zaspokajania potrzeb przyszłych pracodawców czy stosowaniem metod nauczania „trafiających” w wolę słuchania osób uczących się. Czas pokaże, czy funkcje nauczycieli będą w tych instytucjach pełnili ludzie, czy obdarzone sztuczną inteligencją roboty – czy może pojawi się jakiegoś rodzaju współpraca między człowiekiem a maszyną. W chwili obecnej każda z tych opcji wydaje się nam możliwa. Trudno powiedzieć, która z nich jest najbardziej pożądana – i według jakich kryteriów dokonywane będą przyszłe wybory.

Jednym z zadań edukacji jako „sztafety pokoleń” jest – by sparafrazować wypowiedź Kanta – wykorzystywanie wiedzy z już nieistniejącej przeszłości w celu przygotowania człowieka do funkcjonowania w nieistniejącej jeszcze przyszłości. Kant dostrzegał problem w tym, że nauczyciele nie tylko nie znają przyszłości, do której mają przygotować uczniów, ale większość z nich przyszłości tej nie doświadczy. Nie ma chyba dzisiaj bardziej palącego problemu niż przygotowanie ludzi właśnie do przyszłości, której wprowadzie jeszcze nie ma, ale która już puka do drzwi – przygotowania ich do funkcjonowania w świecie, który będą dzielili ze sztuczną inteligencją. W miarę rozwoju inżynierii genetycznej najprawdopodobniej ludzie też się zmienią. Czyż nie stoimy na przedprożu rewolucji pedagogicznej na miarę trudną obecnie do ogarnięcia? Wychowanie zarówno w ludziach, jak i w sztucznej inteligencji ważnej umiejętności słuchania jest żywotnym elementem tej rewolucji – od niego zależy być może przyszłość życia na naszej planecie.

Tak jak w czasach Kanta wiemy, że nie można żyć w przeszłości i że stoimy przed nieznaną przyszłością. Jako ludzkość mamy jednak szansę na jej przygotowanie – i może to być przyszłość, w której istoty żywe, nie tylko ludzkie, będą traktowane z szacunkiem – życie jako takie będzie traktowane z szacunkiem. Mamy tu na myśli szacunek połączony z podziwem – jak „Ehr-

⁶² Zob. np. R. K u r z w e i l, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Penguin Books, New York 2006; zob. też: t e n ż e, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

furcht vor dem Leben” w rozumieniu Alberta Schweitzera. Szacunek do życia pojmowany w ten sposób mógłby, a może nawet powinien, stanowić pomost łączący wszystkie formy życia i pozwalający na porozumienie i zgodę w działaniu między ludźmi (humanistami, „inżynierami” i wieloma innymi grupami), a także między ludźmi a sztuczną inteligencją, która może w pewnym momencie przekroczyć próg oddzielający nieożywioną część rzeczywistości od jej części żywej. W każdym razie w tym właśnie kierunku zmierzają wysiłki wielu ludzi zajmujących się rozwojem sztucznej inteligencji.

Jednym z podstawowych warunków powodzenia w budowaniu takiej przyszłości jest posiadanie przez ludzi i przez stworzoną przez nich sztuczną inteligencję umiejętności słuchania. Inny, niemniej ważny warunek stanowi intensywne wykorzystywanie tej umiejętności dla pielęgnowania wspólnego dobra, jakim jest życie.

Gdy Isaac Asimov pisał o prawach robotyki, interesowały go w zasadzie wyłącznie działania robotów wobec ludzi. Już wówczas, we wczesnych latach czterdziestych, Asimov zdawał sobie sprawę, że roboty mogą osiągnąć zarówno fizyczną, jak i intelektualną przewagę nad ludźmi. Prawa robotyki miały prowadzić do zapewnienia ludziom bezpieczeństwa. Roboty miały być programowane tak, by przestrzegały tych praw, miały też prezentować „mentalność niewolnika”. Jak się wydaje, Asimova w tym czasie nie interesował stosunek robotów do fizycznej rzeczywistości pozaludzkiej ani też do życia rozumianego tak, jak pojmował je Albert Schweitzer. Dziś, gdy ludzie tworzą roboty, których zadaniem jest zabijanie (ang. killer robots), i gdy roboty nie tylko zaczynają mieć poczucie własnej tożsamości, ale i zastanawiają się nad tym, czym są emocje (jak Sophia), prawa sformułowane przez Asimova okazują się niewystarczające. Ważny staje się nie tylko stosunek robotów do ludzi, ale również sposób odnoszenia się ludzi do robotów, a także nas wszystkich, ludzi i robotów, do rzeczywistości w ogóle, a zwłaszcza do życia.

Zamykamy ten tekst cytatem z Alberta Schweitzera: „W pracy *Do wiecznego pokoju* Kant ogłosił zasady, które miały być przestrzegane w celu osiągnięcia trwałego pokoju, ilekroć zawierano traktaty pokojowe. Popełnił on błąd. Zasady zawierania traktatów pokojowych, jakkolwiek dobrze pomyślane i kompetentnie sformułowane, nie przyniosą żadnych rezultatów. Jedyne sposób myślenia, który zmieni nasze nastawienie psychiczne, nakłaniając nas do szacunku dla życia, może przynieść ludzkości trwałą pokój”⁶³. Taki sposób myślenia może dać nam szansę przetrwania. Zmiany nie można jednak dokonać bez myślenia i słuchania.

⁶³ A. S c h w e i t z e r, *The Philosophy of Civilization*, Prometheus Books Buffalo, New York 1987, s. 344.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Alger, Jonathan and Piper, Mark. "Administration, Faculty, and the Hard Free-Speech Questions." *Academe* 105, no. 1 (2019): 14–9.
- Asimov, Isaac. *Ja, robot*. Translated by Zbigniew A. Królicki. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2013.
- Barrett, Lisa F. *How Emotions are Made: The Secret Life of the Brain*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
- Boden, Margaret A. *Artificial Intelligence and Natural Man*. New York: Basic Books, 1972.
- Bowman, Sandra G. and Mulvenon, Sean W. "Effective Management of Generational Dynamics in the Workplace." In *Encyclopedia of Strategic Leadership and Management*, edited by Victor C.X. Wang. Hershey: IGI Global, 2017.
- Bryson, Joanna J. "Robots Should Be Slaves: Artificial Models of Artificial Intelligence." In *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issues*. Edited by Yorick Wilks. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010. <http://www.cs.bath.ac.uk/~jjb/ftp/Bryson-Slaves-Book09.html>.
- Buff, Rachel Ida. "Austerity Is Class War." *Academe* 106 (2018), no. 6: 15–8.
- Burke, James. *The Day the Universe Changed*. Boston, New York, Toronto, London: Little, Brown and Company, 1995.
- Cooney, William, Cross, Charles, and Trunk, Barry. *From Plato to Piaget: The Greatest Educational Theorists from Across the Centuries and Around the World*. Lanham: University Press of America, 1993.
- Corradi Fiumara, Gemma. *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*. Translated by Charles Lambert. New York: Routledge, 1990.
- Crevier, Daniel. *AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*. New York: Basic Books, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1993.
- Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: Free Press, 1916.
- . "The School and the Life of the Child." In John Dewey, *The School and Society*. University of Chicago Press, 1907. http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1907/Dewey_1907b.html.
- Disraeli, Benjamin. *Lothair*. <https://www.gutenberg.org/files/7835/7835-h/7835-h.htm>.
- Flaherty, Colleen. "Cluster Hiring and Diversity," *Inside Higher Education*, May 15, 2015. <https://www.insidehighered.com/news/2015/05/01/new-report-says-cluster-hiring-can-lead-increased-faculty-diversity>.
- Frank, Aaron. "Machines Teaching Each Other Could Be the Biggest Exponential Trend in AI." *SingularityHub*, January 21, 2018. <https://singularityhub.com/2018/01/21/machines-teaching-each-other-could-be-the-biggest-exponential-trend-in-ai/#sm.0000mm29owpfxde9x7x15pwwjksf3>
- Franck, Frederick, Rose, Janis, and Connolly, Richard, eds. *What Does it Mean to Be Human? Reverence for Life Reaffirmed by Responses from Around the World*. New York: St. Martin's Griffin, 2000.

- Friedenberg, Jay and Silverman, Gordon. *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*. London: Sage Publications, 2006.
- Friedman, Thomas L. "The Two Codes Your Kids Need to Know," *The New York Times*, February 12, 2019. <https://www.nytimes.com/2019/02/12/opinion/college-board-sat-ap.html>.
- Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.
- . *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador–Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Gardner, David Pierpont, et al. *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform – A Report to the Nation and the Secretary of Education United States Department of Education by The National Commission on Excellence in Education*, https://www.edreform.com/wp-content/uploads/2013/02/A_Nation_At_Risk_1983.pdf.
- Goralski, Margaret A. "The Paradox of Education and Its Relationship to Business Management." *The Journal of Business Management and Change* 3, no. 2 (2008): 95–108.
- Goralski, Margaret A. and Górniak-Kocikowska, Krystyna. "Permissionless Evolution of Ethics – Artificial Intelligence." In *Business Strategy in the Artificial Intelligence Economy*, edited by J. Mark Munoz and Al Naqvi. New York: Business Expert Press, 2018.
- Goralski, Margaret A. and Górniak-Kocikowska, Krystyna. "'Visual Listening' – An Exploration of Critical Thinking and How Students Listen with Their Eyes." *Journal of International Business Disciplines* 8, no. 2 (2013): 44–60.
- Goralski, Margaret A. and Górniak-Kocikowska, Krystyna. "In One Eye and Out the Other." A paper presented at "Higher Education Teaching and Learning International Conference *Exploring Spaces 2013*, Orlando, January 13-15, 2013."
- Goralski, Margaret A. and Górniak-Kocikowska, Krystyna. "The Role of Active Productive Listening in Communication, Pedagogy, and Thinking Critically." *Journal of Business Management and Change* 7, no. 1 (2012): 91–110.
- Górniak-Kocikowska, Krystyna. "Krytyczne myślenie a krytyczne słuchanie (Przytyczek do dydaktyki filozofii)." *Analiza i Egzystencja*, no. 25 (2014): 19-30.
- Górniak-Kocikowska, Krystyna. "The Factor of Listening in Karl Jaspers' Philosophy of Communication." In *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, edited by Helmut Wautischer, Alan Olson, and Gregory J. Walters. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, 2012.
- Grey, CGP. „Humans Need Not Apply.” YouTube. August 13, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=7Pq-S557XQU>.
- Hanson Robotics Limited. "Sophia Awakens – Episode 1." Written and directed by Stephen Vladimir Bugaj. YouTube. November 26, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=LguXfHKsa0c&t=99s>
- . "Sophia Awakens – Episode 2." Written and directed by Stephen Vladimir Bugaj. YouTube. November 26, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=zbFJOIR1h4E>

- Helmus, Michael N., Gammel, Peter, Allen, Fred, and Gittins, Magnus. "Commercializing Bionanotechnology: From the Academic Lab to Products." In *Bionanotechnology: Global Prospects*, edited by David E. Reisner. Boca Raton–London–New York: CRC Press–Taylor & Francis Group, 2009.
- Ito, Joi. "Why Westerners Fear Robots And The Japanese Do Not." *Wired*, July 30, 2018. <https://www.wired.com/story/ideas-joi-ito-robot-overlords/>.
- "James Madison to W.T. Barry, August 4, 1822." https://www.loc.gov/resource/mjm.20_0155_0159?st=list.
- Jaspers, Karl. *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2018.
- Kant, Immanuel. *O pedagogice*. Translated by Dorota Sztobryn. Łódź: Dajas, 1999.
- . *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*. Translated by Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo COMER, 1995.
- Kurzweil, Ray. *Nadchodzi osobliwość: Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Translated by Eliza Chodkowska and Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2013.
- . *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Penguin Books, 2000.
- . *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin Books, 2006.
- Levy, David. „The Ethical Treatment of Artificially Conscious Robots.” *International Journal of Social Robotics* 1, no. 3 (2009): 209–16.
- Linn, Allison. "The Next Evolution of Machine Learning: Machine Teaching." The AI Blog, July 10, 2015. <https://blogs.microsoft.com/ai/the-next-evolution-of-machine-learning-machine-teaching/>.
- Lin-Siegler, Xiaodong, Ahn, Janet N. Chen, Jondou, et al. „Even Einstein Struggled: Effects of Learning about Great Scientists’ Struggles on High School Students’ Motivation to Learn Science.” *Journal of Educational Psychology* 108, no. 3 (2016): 314–28.
- . "Stories of Struggle: Teaching the Value of Effort and Persistence in Science." *American Educator* 41, no. 1 (2017): 35–8, 43.
- Markoff, John. "Our Masters, Slaves or Partners?" *Edge*, 2015. <https://www.edge.org/response-detail/26236>.
- McCorduck, Pamela. *Machines Who Think: A Personal Inquiry into the History and Prospects of Artificial Intelligence*. Natick, Massachusetts: A.K. Peters, 2004.
- McLuhan, Marshall and Powers, Bruce R. *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Petersen, Stephen, "Designing People to Serve." In *Robot Ethics*, edited by Patrick Lin, George Bekey, and Keith Abney. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2011.

- . “Superintelligence as Superethical.” In *Robot Ethics 2.0*, edited by Patrick Lin, Keith Abney, and Ryan Jenkins. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Pinker, Steven. “Language as an Adaptation to the Cognitive Niche.” In *Language Evolution: States of the Art* edited by Morten H. Christiansen and Simon Kirby. New York: Oxford University Press, 2003.
- . *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: William Morrow and Company, 1994.
- Platon. *Fajdros*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1999.
- Power, Edward J. *Philosophy of Education: Studies in Philosophies, Schooling, and Educational Policies*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc., 1982, 1990.
- Ralabate, Patricia Kelly, “Universal Design for Learning: Meeting the Needs of All Students.” *Ashawire*, August 1, 2011. <https://leader.pubs.asha.org/doi/10.1044/leader.FTR2.16102011.14>.
- Renstrom, Joelle. “Robots Star in Ads, but Mislead Viewers about Technology.” *The Conversation*, February 22, 2019. <https://theconversation.com/robots-star-in-ads-but-mislead-viewers-about-technology-111584>.
- Ruggiano Schmidt, Patricia and Lazar, Althier, eds. *Reconceptualizing Literacy in the New Age of Multiculturalism and Pluralism*. Charlotte, North Carolina: Information Age Publishing, 2015.
- Schweitzer, Albert. *The Philosophy of Civilization*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1987.
- Severin, Laura. “Doing ‘Cluster Hiring’ Right,” *Inside Higher Education*, September 30, 2013. <https://www.insidehighered.com/advice/2013/09/30/essay-how-colleges-can-engage-cluster-hiring>.
- Shonfeld, Miri and Gibson, David, eds. *Collaborative Learning in a Global World*. Charlotte, North Carolina: Information Age Publishing, 2018.
- Simard, Patrice Y., Amershi, Saleema, Chickering, David M., et al. “Machine Teaching: A New Paradigm for Building Machine Learning Systems.” *Microsoft: Research*, July 2017. <https://www.microsoft.com/en-us/research/publication/machine-teaching-new-paradigm-building-machine-learning-systems/>.
- Singler, Beth. “AI Slaves: The Questionable Desire Shaping our Idea of Technological Progress.” *The Conversation*, May 22, 2018. <http://theconversation.com/ai-slaves-the-questionable-desire-shaping-our-idea-of-technological-progress-92487>.
- Singularity University. <https://su.org/about/>.
- SingularityHub*. <https://singularityhub.com/>.
- Singularity University The Netherlands & Benelux. <https://singularityuthenetherlands.org/>.
- Sośnicka, Joanna, ed. *Inżynier z duszą humanisty. Miejsce i rola problematyki humanistycznej w dyskursie politechnicznym*. Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, 2017.

- “Supporting Neurodiversity on Campus: Changing Mindset and Methods.” *Academic Impressions*. <https://www.academicimpressions.com/supporting-neurodiversity-your-campus-changing-mindset-methods/>.
- Taylor, Mark C. *Crisis on Campus: A Bold Plan for Reforming Our Colleges and Universities*. New York: Alfred A. Knopf, 2010.
- “The Four Laws of Robotics.” *Thrivenotes*, January 2, 2010. <https://www.thrivenotes.com/the-four-laws-of-robotics/>.
- “THK: Boosting Growth Capacity Through AI and Robotics.” *Forbes*, February 28, 2018:59.
- “Universal Design for Learning.” Wisconsin Department of Public Instruction. <https://dpi.wi.gov/universal-design-learning#>.
- Wallach, Wendell. „From Robots to Techno Sapiens: Ethics, Law and Public Policy in the Development of Robotics and Neurotechnologies.” *Law, Innovation and Technology* 3, no. 2 (2011): 185–207.
- Wallach, Wendell and Allen, Colin. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. New York: Oxford University Press USA, 2008.
- “What are the Laws of Robotics?” <http://www.singularitysymposium.com/laws-of-robotics.html>
- Willingham, Daniel T. “Critical Thinking – Why Is it So Hard to Teach?” *American Educator* 31, no. 2 (2007): 8–19.
- Withers, Rachel. “I Don’t Date Men Who Yell at Alexa.” *Future Tense*, April 30, 2018. <https://slate.com/technology/2018/04/i-judge-men-based-on-how-they-talk-to-the-amazon-echos-alexa.html>.
- Wolvin, Andrew and Coakley, Carolyn Gwynn. *Listening*. Dubuque, Iowa: William C. Brown Publishers, 1988.
- Zhu, Xiaojin. “Machine Teaching: An Inverse Problem to Machine Learning and an Approach Toward Optimal Education.” <http://pages.cs.wisc.edu/~jerryzhu/machine-teaching/pub/MachineTeachingAAAI15.pdf>.
- Żelazny, Mirosław. *Filozofia i psychologia egzystencjalna*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2011.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Margaret A. GORALSKI, Krystyna GÓRNIAK-KOCIKOWSKA – Edukacja w dobie sztucznej inteligencji. Wola słuchania jako nowe wyzwanie pedagogiczne

DOI 10.12887/32-2019-1-125-11

Jednym z ważnych problemów w edukacji jest to, że bardzo dużą liczbę studentów charakteryzuje brak woli słuchania, szczególnie słuchania krytycznego. Słuchanie krytyczne jest ściśle związane z myśleniem krytycznym, które z ko-

lei postrzegane jest jako umiejętność niezbędna do właściwego funkcjonowania w społeczeństwach postoświeceniowych. W ostatnich kilku latach autorki tego artykułu poświęciły szereg prac problemom krytycznego myślenia i krytycznego słuchania. Niniejszy tekst podejmuje zagadnienie słuchania (głównie woli słuchania) jako wyzwania dla edukacji w dzisiejszej, jakościowo nowej sytuacji, gdy systemy edukacyjne na wielką skalę inkorporują nauki kognitywne i inne powstające i zbiegające się dyscypliny naukowe, jak również technologie cyfrowe, w tym w szczególności sztuczną inteligencję.

Obecność tych czynników stawia różnorodne teorie i praktyki edukacyjne wobec nowych wyzwań. Wiele z nich dotyczy słuchania i woli słuchania, a niektóre, szczególnie te związane ze sztuczną inteligencją i z rozumieniem funkcjonowania ludzkiego mózgu, mają charakter bezprecedensowy i wymagają poważnych badań w zakresie zagadnień etycznych, społecznych, politycznych, ekonomicznych i innych, aż po najbardziej fundamentalne kwestie filozoficzne. Autorki rozważają niektóre spośród tych problemów, głównie w kontekście kwestii słuchania i woli słuchania.

Biorąc pod uwagę możliwość dalszego rozwoju sztucznej inteligencji i przekonanie wielu badaczy, że niebawem dorówna ona człowiekowi lub nawet zastąpi go w wykonywaniu wielu czynności uważanych dotąd za wykonywane wyłącznie przez człowieka, autorki zwracają uwagę na potrzebę dalszych badań nad kondycją ludzką, szczególnie w obszarach etyki i duchowości. Uważają one też, że istnieje pilna potrzeba dalszego zgłębiania problemu wartości życia, które na naszej planecie jest obecnie własnością organizmów ludzkich i nie-ludzkich, lecz w przyszłości – potencjalnie – również istot stworzonych przez ludzi (sztucznej inteligencji). W tym kontekście szczególnie wartościowa wydaje się zasada szacunku dla życia (wszelkiego życia) sformułowana przez Alberta Schweitzera.

Nadaje to nową wagę edukacji jako narzędziu wykorzystywanemu przez ludzkość w drodze z przeszłości w przyszłość, a także większą wartość woli słuchania, jak i słuchaniu w ogóle.

Słowa kluczowe: badania interdyscyplinarne, edukacja, etyka, myślenie krytyczne, nauki kognitywne, słuchanie, słuchanie krytyczne, systemy edukacyjne, sztuczna inteligencja, wola słuchania, szacunek dla życia, życie

Kontakt: Margaret A. Goralski, Strategy and Entrepreneurship Department, Quinnipiac University, School of Business, 275 Mount Carmel Avenue, Hamden CT 06518-1908, USA; Krystyna Górniak-Kocikowska, Professor Emerita, Philosophy Department, Southern Connecticut State University, 501 Crescent Street, New Haven, CT 06515, USA

Tel. (Margaret A. Goralski) +1 2035826559; (Krystyna Górniak-Kocikowska) +1 2033926777

E-mail: (Margaret A. Goralski) margaret.goralski@quinnipiac.edu; (Krystyna Górniak-Kocikowska) Gorniakk1@southernct.edu

Margaret A. GORALSKI, Krystyna GÓRNIAK-KOCIKOWSKA – Education in the Times of Artificial Intelligence: The Will to Listen as a New Pedagogical Challenge
DOI 10.12887/32-2019-1-125-11

One of the most prominent problems in education is that a great number of students nowadays apparently lack the will to listen; in particular to listen critically. Critical listening is inextricably linked with critical thinking, which, in turn, is perceived as the ability necessary for successful functioning in post-Enlightenment societies. In the past years, the authors of this paper devoted a number of works to the problem of critical thinking and critical listening. This text focuses on the issue of listening (especially the will to listen) as a challenge to education in a qualitatively new situation of today, when educational systems globally are in the process of incorporating cognitive sciences and other emerging and converging disciplines as well as digital technologies, in particular Artificial Intelligence.

The presence of these new factors poses a variety of challenges to educational theories and practices. Many of them have an impact on the problem of listening and the will to listen. Some of these challenges, especially the ones related to Artificial Intelligence and to the understanding of the human brain, are unprecedented and require investigations of serious ethical, social, political, economic and other issues all the way to the most fundamental philosophical questions. The authors discuss a selected number of such issues, mainly in the context of the problem of listening and the will to listen.

Considering the possibility of further development of Artificial Intelligence and its potential to match or even replace a great number of activities hitherto regarded as uniquely human, the authors point out to the necessity of a deeper investigation of human condition, especially in terms of ethics and spirituality; and of the value of life shared on this planet not only by human and non-human organisms but potentially also by living entities created by humans in the form of Artificial Intelligence. In this context, the principle of the Reverence for Life (all life) as understood by Albert Schweitzer appears to be particularly valuable as a bridge into the future.

That points out to the new significance of education as a vehicle, which humankind uses to move from the past to the future. It gives also a new, elevated, value to the will to listen, and to listening in general.

Keywords: interdisciplinary research, education, ethics, critical thinking, cognitive science, listening, critical listening, educational systems, Artificial Intelligence, will to listen, Reverence for Life, life

Contact: Margaret A. Goralski, Strategy and Entrepreneurship Department, Quinnipiac University, School of Business, 275 Mount Carmel Avenue, Hamden CT 06518-1908, USA; Krystyna Górniak-Kocikowska, Professor Emerita, Philosophy Department, Southern Connecticut State University, 501 Crescent Street, New Haven, CT 06515, USA
Phone: (Margaret A. Goralski) +1 2035826559; (Krystyna Górniak-Kocikowska) +1 2033926777

E-mail: (Margaret A. Goralski) margaret.goralski@quinnipiac.edu; (Krystyna Górniak-Kocikowska) Gorniakk1@southernct.edu

Joanna DEMBIŃSKA-PAWELEC

SPADKOBIERCA MISTYCZNEGO OBJAWIENIA Czesław Miłosz wobec religijnej myśli Oskara Miłosza

Rozmowy prowadzone z Oskarem Miłoszem na tematy religijne odkrywały przed młodym poetą nieznane obszary wiedzy i pozwalały, jak przyznawał, zwiedzać inne przestrzenie metafizycznych dociekań. „Paryski samotnik i wizjoner”, jak określał Oskara Czesław Miłosz, miał w dziedzinie teologii znaczny wpływ na autora Ziemi Ulro, o czym ten wielokrotnie zaświadczał.

W zbiorze wykładów zatytułowanych *Świadectwo poezji* Czesław Miłosz podkreślał wyjątkowe znaczenie, jakie miało dla niego spotkanie z dalekim krewnym Oskarem Miłoszem, francuskim poetą należącym do drugiej fali symbolistów: „Nigdy nie ukrywałem, że wczesne poznanie jego pism, kiedy byłem młodym człowiekiem, jak i kontakt osobisty w znacznym stopniu przesądziły o tym, czym się stałem jako poeta”¹.

Rozmowy prowadzone z uznanym wówczas we Francji krewnym i namysł nad jego pismami wywarły ogromny wpływ nie tylko na twórczość, ale także na przekonania religijne późniejszego noblisty.

W roku 1919 ukazał się w Polsce wybór poezji² Oskara Miłosza zawierający wiersze oraz dramat misteryjny *Miguel Mañara* w tłumaczeniu Bronisławy Ostrowskiej. Młody Czesław Miłosz zetknął się z tą książką w domu rodzinnym i w wieku lat trzynastu bądź czternastu przeczytał utwory dalekiego krewnego³, które – jak wspominał – zrobiły na nim duże wrażenie: „To mnie się szalenie podobało. – mówił – Przecież to jest misterium religijne, historia nawrócenia. [...] to mnie głęboko poruszyło”⁴.

Lektura misterium Oskara Miłosza być może w decydujący sposób wpłynęła nie tylko na wczesne wiersze autora *Trzech zim*, ale na niemal cały okres

¹ C. Miłosz, *Poezi i rodzina ludzka*, w: tenże, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 25.

² Zob. O.W. Miłosz, *Wybór poezji*, tłum. B. Ostrowska, Nakładem Spółki Wydawniczej Ostoja, Poznań 1919.

³ W *Ziemi Ulro* Miłosz podaje, że przeczytał wybór poezji Oskara Miłosza w wieku trzynastu lat (zob. C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2000, s. 92). W poemacie *Czeladnik* zapisywał: „Przeczytałem *Mañarę* w przekładzie Bronisławy Ostrowskiej, / Mając czternaście lat [...]” (t e n ż e, *Czeladnik*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 1281).

⁴ *Obecność chrześcijaństwa (Z Czesławem Miłoszem rozmawia ks. Józef Sadzik)*, w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999-2004*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 575.

jego twórczości. „Od tej chwili – wspominał – zaczyna się znajomość trwająca dziesiątki lat, zawierana stopniowo, i z dziełami, i osobista, z ich autorem”⁵. W trakcie pobytu w Paryżu w roku 1931 Czesław Miłosz osobiście poznał swojego krewnego, który otoczył go troskliwą opieką. Przesyłał mu później francuskie czasopismo literackie. Po raz drugi Czesław miał okazję przebywać w jego towarzystwie w trakcie stypendium w Paryżu w latach 1934-1935. Ich przyjaźń, gruntowana zainteresowaniami literackimi, stawała się coraz bardziej zażyła („Miałem to szczęście – mówił w przemówieniu noblowskim – że traktował mnie prawie jak syna”⁶). W tym czasie Czesław Miłosz przetłumaczył trzy utwory poetyckie Oskara Miłosza; przekłady te ukazały się w „Środzie Literackiej”, „Pionie” oraz w „Ateneum”⁷. Z kolei Oskar Miłosz dokonał translacji *Pieśni* Czesława Miłosza, opublikowanej następnie w wychodzącym w Marsylii czasopiśmie „Cahiers du Sud”⁸.

Prawdopodobnie podczas pierwszej wizyty w Paryżu Czesław Miłosz otrzymał od Oskara dwie jego książki⁹, które w ogromnej mierze miały wpłynąć na twórczość, ale również na świadomość religijną przyszłego noblisty. Były to poematy metafizyczne *Ars Magna* i *Les Arcanes*. W *Ziemi Ulro* Czesław Miłosz zapisywał: „Stałem się posiadaczem obu tomów jako młodzieniec dwudziestoletni i, bez przesady, przesądziły one o całym moim rozwoju. Czy też, co będzie dokładniejsze, bez ustanku zadawane sobie pytania w związku z ich lekturą wyznaczyły mój kierunek”¹⁰.

Nauki krewnego trafiły na bardzo podatny grunt światopoglądowych rozterek i teologicznych poszukiwań młodego poety, wyrastających ze sprzeciwu wobec ówczesnych praktyk polskiego, implementowanego przez szkołę, katolicyzmu. W rozmowie z Aleksandrem Fiutem Czesław Miłosz swoje zainteresowanie myślą Oskara Miłosza i otwartość na jego wpływy tłumaczył następująco: „I natrafienie raptem w Oskarze Miłoszu na człowieka, który zupełnie inaczej oświecał problemy metafizyczne i problemy religijne, oświadczając, że jego filozofia nie odstępował od nauk Kościoła, a równocześnie reprezentuje formację, która nic a nic nie miała wspólnego z polskim katolicyzmem. Otworzenie zupełnie nowego wymiaru we mnie!”¹¹.

⁵ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 92.

⁶ T e n ż e, *Przemówienie w Królewskiej Akademii Szwedzkiej* (Sztokholm, grudzień 1980), w: tenże: *Zaczynając od moich ulic*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1990, s. 383.

⁷ Por. t e n ż e, *Ogród nauk*, Znak, Kraków 2013, s. 248-257.

⁸ Por. *Świat i światło (Z Czesławem Miłoszem rozmawia Renata Gorczyńska)*, w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999-2004*, s. 63.

⁹ Pisze na ten temat Andrzej Franaszek (por. A. F r a n a s z e k, *Miłosz. Biografia*, Znak, Kraków 2011, s. 222).

¹⁰ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 211.

¹¹ *Czesława Miłosza autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 304.

Rozmowy prowadzone z Oskarem Miłoszem na tematy religijne odkrywały przed młodym poetą nieznane obszary wiedzy i pozwalały, jak przyznawał, zwiedzać inne przestrzenie metafizycznych dociekań. „Paryski samotnik i wizjoner”¹², jak określał Oskara Czesław Miłosz, miał w dziedzinie teologii znaczny wpływ na autora *Ziemi Ulro*, o czym ten wielokrotnie zaświadczał. Pisał na przykład: „Wiele nauczyłem się od niego. Dał mi głębsze zrozumienie religii Starego i Nowego Testamentu i narzucił potrzebę ściślej, ascetycznej hierarchii we wszystkich sprawach umysłu, [...] słuchałem go jak się słucha proroka”¹³.

Ars Magna i *Les Arcanes*, jak podkreślał Czesław Miłosz, są „listami profetycznymi”, które cechuje „skrajna hermetyczność”¹⁴, na tle wieku wydają się „dziwołagiem”¹⁵. W *Przedmowie* do tłumaczonych na język polski utworów krewnego notował: „dziwaczność myśli O. W. Miłosza wykraczała poza dozwolone granice”¹⁶. Nie może zatem dziwić, że Czesław Miłosz wielokrotnie wspominał o trudności w rozumieniu dzieł Oskara, pisał na przykład: „Czułem wiersze O. W. M. mocno, przy niedostatecznym ich rozumieniu”¹⁷, „niewiele rozumiałem z moich uczuć i niewiele, jakąś jedną czwartą, z tego, co u O. W. M. wyczytałem”¹⁸. W *Rodzinnej Europie* zaświadczał: „Trwać miały [oba traktaty metafizyczne – J.D.P.] we mnie stale, rozjaśniając się stopniowo”¹⁹.

Po długim czasie od pierwszej lektury Czesław Miłosz zdecydował się przetłumaczyć traktaty Oskara *Ars Magna* i *Les Arcanes* na język angielski²⁰, a następnie, po niemal dziesięciu latach, przygotowując tom zatytułowany *Storge*²¹, opublikowany w roku 1993 przez wydawnictwo Znak, pierwszy z nich na język polski. Praca nad przekładem „zdań stawiających tak duży opór”²², jak wyznawał, ma także i taki skutek, że „ich sens wtedy się rozjaśnia”²³. „Dla siebie tedy głównie pracowałem”²⁴, pisał i zaznaczał: „Spełniam, co powinienem”²⁵.

¹² C. Miłosz, *Przemówienie w Królewskiej Akademii Szwedzkiej*, s. 356.

¹³ Tamże, 357.

¹⁴ Tenże, *Ziemia Ulro*, s. 214.

¹⁵ Tamże, s. 219.

¹⁶ Tenże, *Przedmowa*, w: O. Miłosz, *Storge*, tłum. C. Miłosz, Znak, Kraków 1993, s. 7n.

¹⁷ Tenże, *Ogród nauk*, s. 253.

¹⁸ Tenże, *Ziemia Ulro*, s. 118.

¹⁹ Tenże, *Rodzinna Europa*, Instytut Literacki, Paryż 1983, s. 148.

²⁰ Zob. *The Noble Traveller: The Life and Writings of O.V. de L. Milosz*, red. i wybór Ch. Bamford, wstęp C. Miłosz, The Lindisfarne Press, West Stockbridge, Massachusetts, 1985.

²¹ Zob. O. Miłosz, *Ars Magna*, w: tenże, *Storge*, s. 33-74.

²² C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 212.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

W rozmowie z Renatą Gorczyńską na pytanie, dlaczego przez długi czas nie chciał ujawniać swych związków z francuskim krewnym, Czesław Miłosz odpowiedział: „Teraz troszkę mi się zmieniło. Teraz mogę o nim mówić, bo jak napisałem *Ziemie Ulro*, to rozmaite sprawy wytłumaczyłem. Poza tym czasy się zmieniły. Jeżeli dzisiaj niektóre rzeczy trudno mi wytłumaczyć ludziom, to cóż mówić wtedy, kiedy wszystko obejmowało się jednym słowem «mystycyzm», czyli podejrzane”²⁶.

W wydanym w roku 2002 tomie poetyckim *Druka przestrzeń* Czesław Miłosz zamieścił obszerny poemat zatytułowany *Czeladnik*, poświęcony właśnie postaci Oskara Miłosza: jego życiu, twórczości i mistycznym zapatrywaniom²⁷. Tekst utworu opatrzone został szczegółowymi przypisami. W rozmowie z Joanną Gromek poeta wyjawiał swój zamiar upamiętnienia Oskara Miłosza: „Zajmowałem się tą postacią przy różnych okazjach. Ponieważ mam dziewięćdziesiąt lat, więc uznałem, że może pora jakoś bardziej definitywnie zawrzeć to w wierszu. Myślę, że to jest pewne zadanie do wypełnienia. Zadanie, które rozciąga się wstecz na całe życie i było jakby sekretnym zadaniem, niespecjalnie ukrywany, ale i niespecjalnie głoszonym publicznie”²⁸.

Można zapytać o domenę wpływu dzieła Oskara Miłosza na twórczość autora *Nieobjętej ziemi*²⁹. Sam Czesław Miłosz odżegnywał się od wskazywania powinowactw widzianych w sferze poetyki tekstu, kierując uwagę na sprawy teozofii. W *Rodzinnej Europie* pisał: „[...] zdawałem sobie sprawę, że nie mogę go [Oskara – J.D.P.] naśladować, że i język i okres który był przede mną narzucają mi inne prawa”³⁰. Podobne przekonanie wyrażał w *Ziemi Ulro*: „Nigdy nie uważałem go za swojego poetyckiego mistrza, nie chciałem ani go naśladować, ani z nim współzawodniczyć”³¹. Świadomość konieczności wypracowania własnego idiomu lirycznego nie przekreślała jednak możliwości czerpania inspiracji z twórczości Oskara Miłosza, na przykład z treści

²⁶ R. G o r c z y ń s k a, *O Oskarze Miłoszu i o „Ziemi Ulro”*, w: *taż*, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 183n.

²⁷ Na temat poematu Czesława Miłosza *Czeladnik* obszernie pisał Aleksander Fiut (por. A. F i u t, *Mistrz i czeladnik*, w: *tenże*, *W stronę Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 115-126).

²⁸ *Zmysł hierarchii (Z Czesławem Miłoszem rozmawia Joanna Gromek)*, w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999-2004*, s. 432.

²⁹ Ostatnio o związkach Oskara Miłosza z Czesławem Miłoszem pisały między innymi Magdalena Stola (zob. M. S t o l a, *Kuzyn, mistrz, wizjoner. Oskar Miłosz w twórczości Czesława Miłosza*, w: *Czesława Miłosza „północna strona”*, red. M. Czermińska, K. Szalewska, Nadbałtyckie Centrum Kultury, Gdańsk 2011, s. 319-329) i Agnieszka Kosińska (zob. A. K o s i ń s k a, *Czeladnik. Kilka uwag o Oskarze Miłoszu w życiu i twórczości Czesława Miłosza*, w: *Czesława Miłosza „północna strona”*, s. 331-337).

³⁰ C. M i ł o s z, *Rodzinna Europa*, s. 145.

³¹ T e n ż e, *Ziemia Ulro*, s. 119.

teozoficznych zawartych w traktatach metafizycznych. W rozmowie z Joanną Gromek autor *Światła dziennego* stwierdził: „Nie powiem, żebym był pod jego wpływem literackim. To [doznawanie wpływu – J.D.P.] mieści się w czym innym – w jego myśli hermetycznej”³².

Czesław Miłosz określał Oskara mianem „dwudziestowiecznego alchemika”³³, „proroka”³⁴, „millenarysty”³⁵, „egzegety Biblii”³⁶. Twórczość krewnego nazywał w *Ziemi Ulro* „medytacją kabalisty”³⁷. Autor *Ars Magna*, w połowie żydowskiego pochodzenia, studiował język hebrajski i kultury orientalne. W swoich utworach teozoficznych odwoływał się do pism średniowiecznych scholastyków i neoplatoników z Chartres i Oksfordu, dzieł Emanuela Swedenborga, Jakuba Boehmego, Paracelsusa, ariańskiego teologa i lekarza Miguela Serveta, a ponadto do teorii względności Alberta Einsteina. Czesław Miłosz wskazywał także na wpływy renesansowego hermetyzmu, arianizmu oraz żydowskiej kabalistyki na twórczość Oskara. Przede wszystkim jednak podkreślał znaczenie, jakie dla poglądów krewnego miały teksty Pisma Świętego. W rozmowie z księdzem Józefem Sadzikim mówił: „On przecież był absolutnie człowiekiem Biblii. Cała jego twórczość to ciągle obcowanie z Biblią, ciągle komentarze, egzegeza Biblii. [...] dzięki Oskarowi Miłoszowi zetknąłem się z całą interpretacją symboliczną Biblii”³⁸.

W *Przedmowie do Storge*, wyjaśniając zawilości teozoficznych myśli krewnego, Czesław Miłosz pisał: „Zapewne ten poeta był katolikiem, ale tak, jak byli nimi alchemicy, których nazywał swoimi mistrzami”³⁹. Zarazem jednak autor *Rodzinnej Europy* podkreślał, że Oskar to twórca, dla którego jedynym prawdziwym źródłem poezji była Boska inspiracja⁴⁰. Przywoływał także jego słowa: „Sztuka, która nie służy religii i duchowi, jest bez sensu”⁴¹. Nie była to tylko pusta deklaracja religijnego pisarza.

14 grudnia 1914 roku Oskar Miłosz, jak później wyznawał, doznał objawienia. Miał wizję „Słońca Duchowego”, „Anioła Jehowy”⁴² i wyjawione mu zostały tajemnice mistyczne. Był przekonany, że otrzymał sakrę świętości i godność proroka oraz namiestnika Bożego. Wierzył, że został następcą Swe-

³² *Zmysł hierarchii (Z Czesławem Miłoszem rozmawia Joanna Gromek)*, s. 431.

³³ C. Miłosz, *Przedmowa*, s. 12.

³⁴ Tamże, s. 14.

³⁵ T e n ż e, *Poeci i rodzina ludzka*, s. 24, 36.

³⁶ T e n ż e, *Rodzinna Europa*, s. 146.

³⁷ T e n ż e, *Ziemia Ulro*, s. 230.

³⁸ *Obecność chrześcijaństwa (Z Czesławem Miłoszem rozmawia ks. Józef Sadzik)*, s. 610n.

³⁹ C. Miłosz, *Przedmowa*, s. 12.

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Rodzinna Europa*, s. 144.

⁴¹ *Litwa, labirynt, nadzieja (Z Czesławem Miłoszem rozmawia Krzysztof Myszkowski)*, w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999-2004*, s. 229.

⁴² C. Miłosz, *Przedmowa*, s. 14; t e n ż e, *Ziemia Ulro*, s. 259.

denborga, kolejnym Parakletem i założycielem Kościoła szóstego⁴³. Odtąd zapowiadał nadejście chrześcijaństwa przyszłości.

Jeśli przyjąć, że Czesław Miłosz obcował z dziełem Oskara Miłosza niemal całe życie, tłumaczył i popularyzował jego twórczość, w miarę upływu czasu coraz bardziej traktując tę aktywność jako sekretne zadanie, to rodzi się pytanie o wpływ, jaki pisarstwo krewnego wywierało na autora *Ziemi Ulro*. Powinowactw da się wskazać bardzo wiele i można postrzegać je na różnych płaszczyznach. Marian Stala na przykład zauważał wspólnotę pewnych obrazów i idei w twórczości obu poetów⁴⁴. Aleksander Fiut analizował podejście Oskara i Czesława Miłosza do zagadnienia szyfru poetyckiego, operującego znakami i symbolami odsyłającymi do znaczeń metafizycznych i mistycznych⁴⁵; wskazywał ponadto na – będące konsekwencją przyjęcia teorii względności – poetycki hermetyzm oraz strukturę tekstowej nieciągłości, które Czesław Miłosz zapożyczył z poezji Oskara⁴⁶. Kris Van Heuckelom z uwagą śledził motyw światła obecny w wierszach obu twórców⁴⁷. Rolf Fieguth przyglądał się praktykom ich języka poetyckiego, sytuował je na tle zjawisk literackiej nowoczesności⁴⁸. Ewa Kołodziejczyk z kolei analizowała obecne w wierszach z tomu *Trzy zimy* nawiązania do poezji Oskara Miłosza z okresu symbolizmu⁴⁹. Tomasz Garbol pisał między innymi o znaczeniu motywu kobiecego oraz o metaforze upadku w twórczości obu tych pisarzy⁵⁰. Warto byłoby także przyjrzeć się problematyce erozji wyobrażeń przestrzeni, pogoni za prawdziwą Rzeczywistością, pojęciu apokatastasis, a także roli wyobraźni. Relacja wpływu Oskara Miłosza na świadomość i pisarstwo młodszego krewnego odsłania szeroką sieć odniesień, wymagających oddzielnego studium, dlatego w dalszej części skupię się tylko na wybranych zagadnieniach.

Poematy metafizyczne Oskara Miłosza zawierają zaszyfrowaną, metaforyczno-symboliczną wizję stworzenia świata i upadku oraz profetyczną zapowiedź powrotu do pierwotnego „Miejsca”, raju, krainy wiecznej miłości

⁴³ Por. t e n ż e, *Ziemia Ulro*, s. 260.

⁴⁴ Zob. M. Stala, *Oślepy ogród. O jednym wierszu Czesława Miłosza*, w: tenże, *Druga strona. Notatki o poezji współczesnej*, Znak, Kraków 1997, s. 9-14.

⁴⁵ Zob. A. Fiut, *Szyfrowanie (w) poezji*, w: tenże, *Po kropce*, Wysoki Zamek, Kraków 2016, s. 103-116.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *W stronę Miłosza*, s. 123-126.

⁴⁷ Zob. K. Van Heuckelom, „*Patrzeć w promień od ziemi odbity*”. *Wizualność w poezji Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2004.

⁴⁸ Zob. R. Fieguth, *Oskar i Czesław Miłosz – dwaj dysydenci nowoczesności*, w: *Czesław Miłosz „północna strona”*, s. 297-305.

⁴⁹ Zob. E. Kołodziejczyk, „*Złączeni jednym węzłem dziedziczenia*”. *Powinowactwa „Trzech zim” z poezją Oskara Miłosza*, „Ruch Literacki” 2001, nr 3(246), s. 291-312.

⁵⁰ Por. T. Garbol, *Po Upadku. O twórczości Czesława Miłosza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 34, 49-124.

(Saana). Jak przypomina autor *Ziemi Ulro*, „u niektórych żydowskich kabalistów jednym z imion Boga jest słowo Miejsce”⁵¹. W swojej wizji podstawową rolę przypisał Oskar Miłosz rytmowi krwi, której nadał znaczenie alchemiczne⁵². W kosmogonii autora *Listu do Storge* najbardziej istotnym procesem w stwarzaniu świata jest bowiem alchemiczny akt transmutacji⁵³. W momencie „fiat lux”, dokonuje się transmutacja wypromieniowanego, niefizykalnego światła boskiego w światło fizykalne, które transmutuje się w krew. „Wszystko, co jest Ruchem, jest krwią”⁵⁴ – czytamy w *Ars Magna*. „Samym sednem «poematów metafizycznych» – pisze Miłosz w *Ziemi Ulro* – [...] jest filozofia ruchu krwi: «Przez słowo krew rozumiemy żywą materię kosmiczną obdarzoną spontanicznym ruchem»”⁵⁵. Boska emanacja obecna we krwi przenika cały obszar stworzenia, nazwany „Manifestacją”. Pisze o tym Oskar Miłosz w części zatytułowanej „Memoria”: „Cały sekret Manifestacji zawarty jest w przenoszeniu Ruchu we krwi, w niebiańskim *fiat*, Ruchu, który jest identycznością przestrzeni, materii i czasu. Jako fizyczna obecność cały kosmos w nas krąży: ale choć pamięta o tym pierwotne morze [...] myśmy zapomnieli”⁵⁶.

Ruch boskiej energii światła ma charakter rytmiczny: regresji i progresji, wdechu i wydechu. Jak podkreśla Gershom Scholem, „bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać”⁵⁷. Autor *Ars Magna* formułuje zaś następującego stwierdzenie: „Rytm jest najwyższym ziemskim wyrazem tego, co nazywamy myślą, to jest konstatacją i miłością Ruchu”⁵⁸. Myśl tę zamieścił Czesław Miłosz jako jeden z epigrafów w tomie *Nieobjęta ziemia*⁵⁹.

Koncepcja transmutacji boskiego światła w krew, choć w latach trzydziestych może mało zrozumiała, musiała wyrzeć na młodym Czesławie Miłoszu niezwykle wrażenie i zapasć głęboko w jego świadomość. Ślady tej koncepcji odnaleźć można już we wczesnych jego wierszach. W utworze *Wiosna 1932*,

⁵¹ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 228.

⁵² Szerzej na temat rytmu, w tym także rytmu krwi w twórczości Czesława Miłosza i Oskara Miłosza, zob. J. Dembińska-Pawelec, „Poezja jest sztuką rytmu”. *O świadomości rytmu w poezji polskiej dwudziestego wieku* (Miłosz – Rymkiewicz – Barańczak), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.

⁵³ Zob. C. Miłosz, *Alchemia*, w: tenże, *Abecadło Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 20n.

⁵⁴ O. Miłosz, *Ars Magna*, s. 52.

⁵⁵ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 229.

⁵⁶ O. Miłosz, *Ars Magna*, s. 52.

⁵⁷ G. Scholem, *Mistyctyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 290.

⁵⁸ O. Miłosz, *Ars Magna*, s. 44.

⁵⁹ W *Nieobjętej ziemi* zdanie to zapisane zostało w skróconej nieco postaci: „Rytm jest najwyższym wyrazem tego, co nazywamy myślą, czyli konstatacją i miłością Ruchu” (C. Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 799).

napisanym po pierwszej wizycie w Paryżu, podmiot mówiący kieruje swoje rozważania z kosmicznej perspektywy, „z nieznanych lotnikom wyżyn”⁶⁰, czemu towarzyszy przecucie wszechobecnego rytmu krwi:

Pozdrawiaj dalekie czasy
nocą szepcz do zaryglowanych drzwi
do izb wstrząsanych przez serc cichy stuk
do ludzi nieświadomych, wsłuchanych w r y t m k r w i:
wielka, piękna ziemia pod wami
wielka, k r w a w a leży u waszych nóg⁶¹.

Do mistycznie ujętego motywu krwi i jej pulsu powraca także Czesław Miłosz w wierszu *Dialog* z tomu *Trzy zimy* (z roku 1936), gdzie Uczeń w rozmowie z Przewodnikiem wypowiada następujące słowa:

Nie słyszę głosów, żaden krzyk nie łamie
mego milczenia.
[...]

Tylko suchego w skroniach szelestu
K r w i mojej słucham.
Oto pieśń wieczna, dopóki jestem
światłem i ruchem!
[...]

[...] A sztuka wiersza
wiernie mi służy
i lekko biegnie za s t u k i e m s e r c a
jak deszcz po burzy⁶².

W wierszu *Dialog*, podobnie jak w dziełach Oskara Miłosza, człowiek stanowiący naturę światła i ruchu wpisany jest w powszechny Ruch istnienia przez krążenie oraz rytm krwi. Poeta, w twórczej kontemplacji, wsłuchany w „szelest krwi”, poddany oddziaływaniu rytmu, pulsu, „stuku serca”, może dzięki swej kondycji stworzyć sztukę nieśmiertelną, „pieśń wieczną”, jak mówi Czesław Miłosz w swoim wierszu.

⁶⁰ T e n ż e, *Wiosna 1932*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 43.

⁶¹ Tamże (wyróżnienia – J.D.P.).

⁶² T e n ż e, *Dialog*, w: tenże: *Wiersze wszystkie*, s. 83n. (wyróżnienia – J.D.P.). Zbigniew Kaźmierczyk interpretuje wiersz *Dialog* w kontekście wierzeń gnostycznych, nie odnosi go jednak do mistycznych poglądów Oskara Miłosza (por. Z. K a ż m i e r c y k, *Dzieło demiurga. Zapis gnostycznego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 121-123, 179-184).

Motyw transmutowanej, pulsującej rytmicznie krwi, zaczerpnięty z traktatów metafizycznych Oskara Miłosza, będzie obecny w twórczości Czesława nieustannie, do ostatniego tomu. Występuje nie tylko w poezji. W *Dolinie Issy*⁶³ na przykład rytm krwi wykorzystany jest we fragmencie charakteryzującym babcię Bronisławę Dilbinową. Pojawia się w kontekście rozważań o istnieniu, pojmowanym – za Oskarem Miłoszem – jako należące do Boskiej emanacji: „Jej grzechy. Tego nikt się nie dowie. Może tylko wnikając w siebie, w r u c h swojej k r w i, w całą cielesną swojość, której język nie zdoła innym przekazać”⁶⁴.

Interesującym przykładem wpływu mistycznej twórczości Oskara Miłosza na poezję Czesława Miłosza jest wiersz *Ciało*, pochodzący z tomu *Na brzegu rzeki*, opublikowanego w roku 1994:

Szkarłatny likwor pod słońcem serca
Krąży, ogrzewa, pulsuje.
Widzenia, krajobrazy mają jego tętno,
I nawet mózg, szary księżyc, luna⁶⁵.

„Słońce serca” i „mózg, szary księżyc” występują tu jako metafory kosmicznych analogii człowieka i świata. W tej hermetycznie ukształtowanej wizji ciało pojmowane jest jako mikrokosmos będący odpowiednikiem makrokosmosu. Podobny obraz stworzył Oskar Miłosz w części poematu *Ars Magna* zatytułowanej „Lumen”:

14. Spójrz dokoła siebie, moje dziecko. Jak wszystko jest dobre i proste. Wszystko to, cała ta materia, ależ to twoja własna krew i ta krew jest ruchem, a więc czasem i przestrzenią.

15. Serce twoje jest anatomicznym słońcem wprawiającym w ruch mikrokosmos twego krwiobiegu, tak jak wielkie słońca są ojcami i pasterzami systemów.

[...]

19. Księżyc i mózg są odbiorcami i zawiadowcami światła. Humanizują nadludzkie, udostępniają naszym słabym oczom oślepiającego boga⁶⁶.

Ukazane w obu utworach korespondujące ze sobą wizje świata i człowieka przeniknięte są boską energią transmutowaną w krew, która poprzez puls odtwarza pierwotny i wieczny rytm stworzenia. W wierszu Czesława Miłosza *Ciało* poruszony został ponadto problem kreacji artystycznej powstającej w „widzeniach” i „krajobrazach”. Wyobraźnia uwarunkowana jest zatem przez immanentnie oddziałujący rytm ciała, a zarazem współodczuwany rytm Boskiego wszechstworzenia, Manifestacji – jak powiedziałyby autor *Ars Magna*.

⁶³ Zob. C. M i ł o s z, *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989.

⁶⁴ Tamże, s. 69.

⁶⁵ T e n ż e, *Ciało*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1109.

⁶⁶ Por. O. M i ł o s z, *Ars Magna*, s. 70n.

Przemyślenia Oskara Miłosza dotyczyły nie tylko aktu kosmogonii, rozciągały również perspektywę eschatologiczną w postaci wizji Chrystusa niosącego Dobrą Nowinę zbawienia. Dla autora *Les Arcanes* w ofierze Syna przejawia się najwyższa miłość Boga do ludzi: „Bóg – tłumaczy – w którym miłość do pierwszej ludzkości była poddana prawu, dokonał inicjalnej ofiary, mającej stać się wzorcem wszystkich ofiar [...] rozlał swoje niefizyczne światło, tak jak później Pan Nasz Jezus Chrystus rozlał swoją krew”⁶⁷. Dzięki kontemplacji słów: „oto ciało moje, oto krew moja”⁶⁸, można osiąść – jak przekonuje Oskar Miłosz – „hermetyczną wiedzę o tożsamości dwóch sfer, co bowiem nazywamy życiem i duchem – pisze – jest jedynie transmutacją, w mgnieniu, makrokosmosu w mikrokosmos, chleba i wina w krew”⁶⁹.

Fragmenty przemyśleń Oskara Miłosza zapisane w jego traktatach metafizycznych inspirowały Czesława, czego przykładem może być fragment wiersza *Capri* z tomu *Na brzegu rzeki* (z roku 1994):

Jeżeli coś zrobiłem, to tylko, pobożny chłopczyk, ścigając
pod przebraniem utraconą Rzeczywistość.

Prawdziwą obecność Bóstwa w naszym ciele i krwi, które
są jednocześnie chlebem i winem.

Olbrzymiejące wezwanie Poszczególnego, na przekór
ziemskiemu prawu nicestwienia pamięci⁷⁰.

W wierszu tym, niemal jak u Oskara Miłosza, wyrażone zostało przekonanie, że każdy człowiek nosi w sobie – w ciele i krwi – obecność Bóstwa, prawdziwą Rzeczywistość, która we współczesnej świadomości została utracona. Zadanie poety polega więc na ujawnianiu tej tajemnicy, by przeciwstawić się „ziemskiemu prawu nicestwienia pamięci”.

W tomie *Nieobjęta ziemia* zawarł Czesław Miłosz krótki fragment przedstawiający opis zmartwychwstania, który bezpośrednio nawiązuje do mistycznych przekazów Oskara Miłosza: „Zmartwychwstanie. Wszystkie rzeczy dotykalne, materialne, jak się to mówi, zmieniają się w światło i tam ich kształt zostaje przechowany. Po końcu naszego czasu, w metaczasie, wracają jako światło stężone, choć nie stężone do stanu poprzedniej materii. Niepojętą mocą

⁶⁷ Cyt. za: C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 240. W komentarzu do tego fragmentu *Les Arcanes* Czesław Miłosz zapisuje: „Stworzenie wszechświata jako ofiara złożona przez najwyższą miłość – taka, według O. W. M., jest najgłębsza tajemnica Bóstwa, w którą rozumem ludzkim przenikać nie wolno” (tamże).

⁶⁸ O. Miłosz, *Ars Magna*, s. 59.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ C. Miłosz, *Capri*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1058.

są to wtedy same esencje. I esencja każdej ludzkiej istoty bez tego, co na niej narosło, bez wieku, choroby, szminki, przebrań, udawań”⁷¹.

Zmartwychwstanie staje się więc procesem powtórnej, niejako odwrotnej transmutacji, powrotem do stanu boskiego światła niefizykalnego, które pozostawać ma w skupieniu esencji. Podobnie przedstawiał zmartwychwstanie Oskar Miłosz w traktacie *Les Arcanes*, akcentując znaczenie fizykalnej przemiany krwi. Traktat ten nie został przetłumaczony przez Czesława Miłosza, zacytuję fragment w przekładzie Krisa Van Heuckeloma: „Po Sądzie Ostatecznym, duchowe światło krwi i jej siostra, światło fizyczne, esencje ciał, stapiają się poprzez odwrotną transmutację w jedno światło niecielesne, to samo światło, które zostało rozprzestrzenione w momencie Stworzenia. To przywrócone światło wraca do boskiego źródła, razem ze wszystkimi ciałami, których esencją było światło fizykalne”⁷².

Zarówno w *Nieobjętej ziemi* Czesława Miłosza, jak i w *Les Arcanes* Oskara zmartwychwstanie, które nastąpi „po końcu naszego czasu”, w „metaczasie”, przedstawione jest jako powrót do światła boskiego.

Interesujący wydawać się może fakt, że rozwijana przez Czesława Miłosza doktryna apokatastazy inspirowana była pismami Oskara Miłosza. Jej ślady można odnaleźć na przykład w wierszu *Jak powinno być w niebie* z tomu *Kroniki* (z roku 1987). Mówiący podmiot zostaje obdarzony wizją niebiańskiej krainy, odsłania się przed nim mistyczna tajemnica transcendencji:

Jak powinno być w niebie, wiem, bo tam bywałem.
U jego rzeki. Słyszac jego ptaki.
W jego sezonie: latem, zaraz po wschodzie słońca⁷³.

W dalszej części wiersza wyjawione zostają interesujące własności owej krainy:

[...] Myślę, że r u c h k r w i
Tam powinien być dalej triumfalnym ruchem
Wyższego, że tak powiem, stopnia. Że zapach lewkonii
I nasturcja, i pszczoła, i buczący trzmiel,
Czy sama ich e s e n c j a, mocniejsza niż tutaj,
Muszą tak samo wzywać do sedna, w sam środek⁷⁴.

⁷¹ T e n ż e, *Zmartwychwstanie*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 874.

⁷² Cyt. za: V a n H e u c k e l o m, „Patrzeć w promień od ziemi odbity”. *Wizualność w poezji Czesława Miłosza*, s. 170.

⁷³ C. M i ł o s z, *Jak powinno być w niebie*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 922.

⁷⁴ Tamże (wyróżnienia – J.D.P.).

W przedstawionej przez autora przestrzeni niebiańskiego ogrodu, podobnie jak w opisach Oskara Miłosza, obecna jest boska energia światła zawarta w ruchu krwi. Staje się ona jednak w „nadziemskim”⁷⁵ obszarze „triumfalnym ruchem”, wyniesionym i zintensyfikowanym, dlatego też jest ruchem „wyższego stopnia”. Ogród wypełniają esencje, które – jak (w domyśle) przypuszcza podmiot – muszą wzywać „do sedna”, „w sam środek”. Ukierunkowują zatem ruch wyraźnie ku centrum, autor *Ars Magna* powiedziałby: do „jedynego umiejscowionego Miejsca”⁷⁶.

Podobne myśli zapisze Czesław Miłosz w wierszu *Niebiańskie* z tomu *Wierszy ostatnich* (z roku 2006). W utworze tym również pojawia się opis krainy „niewidzialnej dla oczu śmiertelnych”⁷⁷, w której trwa „równoczesność mgnienia i tysiącleci”⁷⁸ (paradoksalny stan względności, o którym wielokrotnie pisał Oskar Miłosz):

Pod ciepłem Słońca w zenicie, w ogrodach,
których r y t m jest jak moje dawne pulsowanie k r w i⁷⁹.

Warto jednak zaznaczyć, że przedstawienia niebiańskiej krainy w obu wierszach Czesława Miłosza bądź naznaczone są znakiem dystansu, wątpienia, hipotetyczności, bądź też stają się kreacją wyobraźni. Tak jest w wierszu *Jak powinno być w niebie*, gdzie podmiot mówi: „A ogród był nadziemski, dany wyobraźni”⁸⁰. W utworze *Niebiańskie* z kolei wyznaje: „Ja też chciałbym wierzyć, że trafię do tej krainy”⁸¹. Wtrącone modalne wyrażenie „chciałbym wierzyć” wprowadza szczelinę, przez którą przesącza się nie tylko związana z wyobraźnią fikcjonalność, ale także zwątpienie. Być może zatem rację ma Aleksander Fiut, pisząc, że Czesław Miłosz w mistycznych tekstach, którymi się interesował, widział przede wszystkim „ciekawý dokument przygód ludzkiej wyobraźni”, sam zaś opatrywał „znakiem zapytania status współczesnego proroka”⁸². Jeśli jednak dostrzegać w tych paralelach twórczych poszukiwanie przez Czesława Miłosza źródeł inspiracji i – jak chciał Fiut – „mowy, którą kiedyś wyrażona zostanie bardziej ludzka wizja wszechświata”⁸³, to wierność Oskarowi Miłoszowi wydaje się wiele mówiąca i bardzo trwała. Potwierdza ją uwaga zapisana w *Ziemi*

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ O. M i ł o s z, *Ars Magna*, s. 58.

⁷⁷ C. M i ł o s z, *Niebiańskie*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1327.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże (wyróżnienia – J.D.P.).

⁸⁰ T e n ż e, *Jak powinno być w niebie*, s. 922.

⁸¹ T e n ż e, *Niebiańskie*, s. 1327.

⁸² A. F i u t, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 170.

⁸³ Tamże, s. 171.

Ulro: „Mój wygnańczy życiorys w niejednym powtórzył życiorys O. W. M. [Oskara Władysława Miłosza – J.D.P.]”⁸⁴. Intrygująca jest w tym kontekście refleksja Czesława Miłosza wypowiedziana na marginesie rozmowy o korespondencji z Thomasem Mertonem. Józef Baran zapytał noblistę, czy jego poglądy na religię i wiarę uległy ewolucji. Miłosz odpowiedział: „Ten sam zakres pytań eschatologicznych istniał u mnie wtedy, co i dzisiaj, i te same wątpliwości, ale także ta sama «nadzieja nadziei», że dostąpię iluminacji”⁸⁵.

O swojej głębokiej, trwającej całe życie więzi z Oskarem Miłoszem, postrzeganej w kategoriach duchowego pokrewieństwa, zaświadczał poeta w *Ziemi Ulro*: „Zadzierzgnięty wtedy, za pierwszej mojej wizyty we Francji, węzeł duchowego ojcostwa i synostwa okazał się mocny. Teraz, po latach, zdolny jestem analizować, o co chodziło w tym moim poddaniu się ojcowskiemu autorytetowi”⁸⁶.

Nie mogą zatem dziwić słowa zapisane przez Czesława Miłosza w poemacie *Czeladnik*: „Bo tak być miało”⁸⁷.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Czesława Miłosza *autoportret przekorny: Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- Dembińska-Pawelec, Joanna. „Poezja jest sztuką rytmu.” *O świadomości rytmu w poezji polskiej dwudziestego wieku (Miłosz – Rymkiewicz – Barańczak)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2010.
- Fieguth, Rolf. “Oskar i Czesław Miłosz – dwaj dysydenci nowoczesności.” In *Czesława Miłosza „północna strona,”* edited by Małgorzata Czermińska and Katarzyna Szalewska. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury, 2011.
- Fiut, Aleksander. *Moment wieczny: Poezja Czesława Miłosza*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2011.
- . *Po kropce*. Kraków: Wysoki Zamek, 2016.
- . *W stronę Miłosza*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Franaszek, Andrzej. *Miłosz: Biografia*. Kraków: Znak, 2011.
- Garbol, Tomasz. *Po Upadku: O twórczości Czesława Miłosza*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Gorczyńska, Renata. *Podróżny świata: Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1992.

⁸⁴ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 103.

⁸⁵ „Na szczęście dalej w nocy układam wiersze” (Z Czesławem Miłoszem rozmawia Józef Baran), w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999-2004*, s. 299.

⁸⁶ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 117.

⁸⁷ T e n ż e, *Czeladnik*, s. 1281.

- Heuckelom, Kris Van, "Patrzeć w promień od ziemi odbity." *Wizualność w poezji Czesława Miłosza*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2004.
- Każmierczyk, Zbigniew. *Dzieło demiurga: Zapis gnostycznego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2011.
- Kołodziejczyk, Ewa. "'Złączeni jednym węzłem dziedziczenia'. Powinowactwa 'Trzech zim' z poezją Oskara Miłosza." *Ruch Literacki*, no. 3 (246) (2001): 291–312.
- Kosińska, Agnieszka. "Czeladnik: Kilka uwag o Oskarze Miłoszu w życiu i twórczości Czesława Miłosza." In *Czesława Miłosza „północna strona”*, edited by Małgorzata Czermińska and Katarzyna Szalewska. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury, 2011.
- Miłosz, Czesław. *Abecadło Miłosza*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- . *Dolina Issy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989.
- . *Ogród nauk*. Kraków: Znak, 2013.
- . "Przedmowa." In Oskar Miłosz, *Storge*, translated by Czesław Miłosz, with an introduction by Czesław Miłosz. Kraków: Znak, 1993.
- . *Rodzinna Europa*. Paryż: Instytut Literacki, 1983.
- . *Rozmowy polskie 1999-2004*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010.
- . *Świadectwo poezji: Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*. Warszawa: Czytelnik, 1987.
- . *Wiersze wszystkie*. Kraków: Znak, 2011.
- . *Zaczynając od moich ulic*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1990.
- . *Ziemia Ulro*. Kraków: Znak, 2000.
- Miłosz, Oskar. *Storge*. Translated by Czesław Miłosz, with an introduction by Czesław Miłosz. Kraków: Znak, 1993.
- Scholem, Gershom. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Translated by Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007.
- Stala, Marian. "Oślepy ogród: O jednym wierszu Czesława Miłosza." In Stala, *Druga strona: Notatki o poezji współczesnej*. Kraków: Znak, 1997.
- Stola, Magdalena. "Kuzyn, mistrz, wizjoner: Oskar Miłosz w twórczości Czesława Miłosza." In *Czesława Miłosza „północna strona”*, edited by Małgorzata Czermińska and Katarzyna Szalewska. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury, 2011.
- The Noble Traveller: The Life and Writings of O. V. de L. Miłosz*. Edited and selected by Christopher Bramford. Introduction by Czesław Miłosz. West Stockbridge, Massachusetts: The Lindisfarne Press, 1985.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna DEMBIŃSKA-PAWELEC – *Spadkobierca mistycznego objawienia. Czesław Miłosz wobec religijnej myśli Oskara Miłosza*

DOI 10.12887/32-2019-1-125-12

Szkic ukazuje wpływ mistycznych aspektów twórczości Oskara Miłosza na utwory religijne Czesława Miłosza. Oskar Miłosz był dalekim krewnym Czesława, spotkali się w Paryżu w latach trzydziestych dwudziestego wieku. Czesław Miłosz tłumaczył wiersze i metafizyczne poematy prozą Oskara Miłosza, pisał także artykuły na temat życia i twórczości swojego krewnego. Laureat Nagrody Nobla traktował tę pracę literacką jako swą tajemną misję. Autorka szkicu ukazuje, że mistyczne koncepcje poznane w trakcie pracy nad tekstami Oskara przeniknęły do własnych utworów Czesława Miłosza poprzez metafory, symbole i wizje apokatastazy.

Słowa kluczowe: Czesław Miłosz, Oskar Miłosz, poezja, mistycyzm, poezja metafizyczna, apokatastaza, wpływ literacki

Kontakt: Zakład Teorii Literatury, Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski, 40-032 Katowice, Pl. Sejmu Śląskiego 1

E-mail: joanna.dembinska-pawelec@us.edu.pl

Joanna DEMBIŃSKA-PAWELEC – *An Heir to the Mystical Revelation: Czesław Miłosz Facing Religious Ideas of Oskar Miłosz*

DOI 10.12887/32-2019-1-125-12

The sketch shows the influence of the mystical system of Oskar Miłosz, a distant relative of Czesław Miłosz, on religious works of the latter. In the 1930's, the two poets met in Paris. In the course of his life, Czesław Miłosz translated poetry and metaphysical prose poems by Oskar Miłosz. Czesław Miłosz also wrote articles on the life and poetry of his relative and regarded this literary work as a secret mission to fulfill in his life. The author of the present sketch shows how the mystical conceptions with which Czesław Miłosz became familiar while working on texts by Oskar Miłosz surfaced—in metaphors, symbols and apocatastatic visions—in his own works.

Keywords: Czesław Miłosz, Oskar Miłosz, poetry, mystical system, metaphysical poems, apocatastasis, literary influence

Contact: Zakład Teorii Literatury, Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski, Pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice, Poland

E-mail: joanna.dembinska-pawelec@us.edu.pl

Marta WÓJCICKA

O FUNKCJACH SŁOWA W KULTURZE

Słowa – nośniki wartości – stanowią klucze do kultury. W koncepcji Anny Wierzbickiej rozumiane są one jako „centra, wokół których organizują się zjawiska kulturowe”, jako słowa mające moc objaśniania danej kultury. W myśl tej teorii status klucza do kultury uzyskują słowa „powszechnie używane”, często występujące w pewnego typu tekstach, na przykład w „dziedzinie sądów moralnych”.

SŁOWO JAKO WARTOŚĆ

O słowach napisano już wiele... słów. Słowo jako podstawowa jednostka języka stanowi przedmiot zainteresowania każdego humanisty. Znaczenie słowa i jego społeczno-kulturowa rola podlegają jednak nieustannym zmianom. Jak pisze Jolanta Maćkiewicz, słowo to: (1) element wypowiedzi, (2) jednostka języka, (3) wypowiadanie się, wypowiedź, (4) obietnica, przyrzeczenie¹.

Do tych czterech wskazanych przez Maćkiewicz znaczeń słowa będę odwoływać się w dalszej części tekstu, podkreślając, że jest ono jednakże nie tylko jednostką języka (w drugim z wymienionych przez Maćkiewicz sensów), ale także j e d n o s t k ą k u l t u r y i wraz z nią się zmienia, zyskując nie tylko nowe znaczenia, ale także nowe funkcje. Przedmiotem niniejszych rozważań będą właśnie współczesne społeczno-kulturowe funkcje słowa, przede wszystkim słowa mówionego.

Diagnozy i oceny współczesnego języka polskiego często wskazują na dość lekkomyślne używanie słów. Do sytuacji tej nawiązuje Jerzy Bartmiński: „Zacznijmy od pytania, jakim językiem posługują się dziś Polacy w dyskursie publicznym. Odpowiedź nie jest zbyt optymistyczna. Wywalczona swoboda wypowiedzi, pluralizm nadawców, otwarcie się na świat i wpływy obce (głównie angloamerykańskie), możliwość ekspresji indywidualnych upodobań i ocen mają nie tylko dobre strony, prowadzą także do ewidentnych nadużyć w postaci zalewu wulgaryzmów, wyrażen obraźliwych, oczywistych kłamstw. [...] «Mowa nienawiści» na polskich forach internetowych osiąga rozmiary klęski ekologicznej. [...] Język polityki operujący słownictwem emocjonalnym, semantycznie nieprecyzyjnym [...] jest językiem wrogości, paraliżuje

¹ Por. J. Maćkiewicz, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999, s. 47.

społeczny dialog. Wpływa też negatywnie na klimat społeczny i potoczne praktyki komunikacyjne².

Mogłoby się wydawać, że taki spadek kondycji słowa, wynikający z jego niewłaściwego używania, jest zjawiskiem typowym właśnie dla naszych czasów, analiza utrwalonych w języku frazeologizmów i przysłów prowadzi jednak do innego wniosku. Chociaż bowiem liczne związki frazeologiczne (choćby: „dać słowo”, „dotrzymać słowa”, „być po słowie”, „słowo honoru”, „znać wartość słów”, „nie rzucać słów na wiatr” czy „liczyć się ze słowami”) ujmują słowa jako wartości, inne (na przykład: „wiele słów, wątku mało”; „wiele słów, a uczynków mało”; dawne: „na słowie kogoś zostawić” – „oszukać”; „na słowie zostać” – „czuć się oszukanym”; „na słowie kogoś trzymać” – „łudzić obietnicami”; „od słowa do czynienia, jak od liścia do korzenia”; „gołosłowny” czy „słowa bez pokrycia”) ukazują je w zgoła odmienny sposób. Słowo zatem bywa „wartościowane ambiwalentnie”³. Przywołane tu związki frazeologiczne, zarówno te, które na stałe weszły do współczesnego języka polskiego, jak i dziś archaiczne, wyraźnie wskazują, że słowo bywa różnie używane, a nasze czasy nie odbiegają pod tym względem od innych. W niniejszym artykule chciałabym skupić się jednak na tym pozytywnym obrazie słowa w języku i kulturze i ukazać słowo nie tylko jako narzędzie porozumiewania się, ale przede wszystkim jako wartość ze względu na jego różne funkcje społeczne.

Ze względu na funkcje, jakie pełni w życiu jednostek i społeczeństw, słowo jest (a właściwie może być) wartością, czyli czymś, co uznaje się za dobre⁴. Przede wszystkim umożliwia ono komunikowanie się i tworzenie relacji (łac. *communio*, *communicare* – tworzenie wspólnoty), a także kształtuje „ja” nadawcy (nadawców) i pozwala je wyrazić (pełni funkcję autoprezentacji). Ma przy tym funkcje podmiotowe, tożsamościowe oraz grupotwórcze⁵. Kreuje nie tylko relacje międzyludzkie (pełni funkcję interpersonalną), ale także obraz rzeczywistości (ma funkcje nominatywną, kreatywną i przedstawieniową). Jest ważnym nośnikiem pamięci indywidualnej i zbiorowej, rozumianej jako „wyobrażenie zbiorowości o jej przeszłości”⁶. Stanowi wartość, ponieważ

² J. Bartmiński, *Etyka słowa a potoczny wzorzec komunikacji*, w: tenże, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserferze*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014, s. 55n. Zob. też: K. Sikora, *Kilka uwag na temat wulgaryzacji i brutalizacji polszczyzny*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 2016, nr 2(32), s. 105-115.

³ Maćkiewicz, dz. cyt., s. 131.

⁴ Por. J. Puzyńska, *Jak pracować nad językiem wartości*, w: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. J. Puzyńska, J. Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991, s. 130.

⁵ W tym – co oczywiste – także narodotwórcze.

⁶ B. Szacka, *Historia, pamięć zbiorowa i connertonowska pamięć kulturowa*, w: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 16.

przekazuje treści i idee ważne dla jednostki i grupy społecznej, które należy cenić, pielęgnować i udostępniać kolejnym pokoleniom, przy czym trzeba mieć na uwadze, że przeszłość jako fundament tożsamości jest z reguły waloryzowana pozytywnie⁷.

SŁOWO W ŚWIETLE TYPOLOGII WARTOŚCI

O wartości – twierdzi Michał Fleisher – można mówić, „jeśli tylko istnieje ktoś, kto danemu obiektowi wartość przypisuje”⁸. Nawet w epoce „hejtu” i „mowy nienawiści” istnieją ludzie, którzy znają wartość używanych przez siebie słów (traktowanych jako wypowiedź bądź jako jej element) i którzy cenią sobie „dane słowo”, czyli obietnicę. Słowo, mimo że ma charakter niematerialny, może zatem być wartością: m a z n a c z e n i e jako istotny obiekt dążeń oraz jako obiekt darzony szacunkiem tak przez jednostkę, jak i przez zbiorowość⁹. Jakie jednak miejsce można przypisać słowu w hierarchii wartości i w jakim sensie może być ono wartością w znaczeniach wskazywanych przez Jolantę Maćkiewicz?

Jedną z pierwszych typologii wartości była Platońska triada: piękno–dobro–prawda. W istocie słowo może stanowić ucieleśnienie tych trzech rudymentalnych wartości. Może ono być piękne w formie, prawdziwe w treści oraz dobre w działaniu. Takie zasady używania słowa znajdujemy w tak zwanych maksymach konwersacji sformułowanych przez H. Paula Grice’a¹⁰. Maksyma jakości: „Staraj się, by twój wkład w konwersację był prawdziwy”¹¹, dotyczy prawdy. Maksymę sposobu, która każe „wyrażać się jasno, unikać niejasnych sformułowań, unikać niejednoznaczności, mówić w sposób zwięzły i uporządkowany”¹², a zatem dotyczy zawartości informacyjnej słów, odnieść można do wartości piękna. Nadrzędną wartością, niewerbalizowaną wprost, ale zakładaną przez etykę słowa, jest dobro, wartość ta wynika zaś z wiedzy o tym, że ludzie za pomocą słów oddziałują na siebie.

„Granice języka wartości nawet w obrębie jednej kultury nie są wyraźnie określone, są odmienne w ujęciu różnych osób, zmieniają się też w trakcie życia tych samych jednostek”¹³, zmianie podlega więc także słowo jako war-

⁷ Por. M. W ó j c i c k a, *Wartości a pamięć zbiorowa*, w: *Wartości w języku i kulturze*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015, s. 66.

⁸ M. F l e i s c h e r, *Wartości w wymiarze komunikacyjnym*, Primum Verbum, Łódź 2010, s. 5.

⁹ Por. J. S z c z e p a ń s k i, *Elementarne pojęcia w socjologii*, PWN, Warszawa 1963, s. 54.

¹⁰ Zob. H.P. G r i c e, *Logika a konwersacja*, w: *Język w świetle nauki*, red. B. Stanosz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 91-114.

¹¹ Tamże, s. 97.

¹² Tamże, s. 98.

¹³ J. P u z y n i n a, *Kłopoty z nazwami wartości (i wartościami)*, „Etnolingwistyka” 26(2014), s. 8.

tość we wszystkich czterech wskazywanych na wstępie znaczeniach. Chociaż niektórzy użytkownicy języka traktują słowo instrumentalnie i uważają je za aksjologicznie neutralne, inni zwracają uwagę na jego znaczenie i formę wyrażającą się w wyraźnej, starannej artykulacji czy akcencie oraz na to, w jaki sposób oddziałuje ono na interlokutora. Słowo – wypowiedź lub jej element – należałoby zatem zaliczyć do tak zwanych *w a r t o ś c i k r e o w a n y c h*, charakteryzowanych jako te, które „[człowiek] sam kreuje za pomocą swego rozumu, uczuć i woli, tj. sam decyduje o rozlicznych przedmiotach myśli, przyjmując, że są one według niego dobre lub złe”¹⁴. Używane słowo (słowo jako takie) człowiek może więc uznać za istotne, ważne w jego komunikacji ze sobą i światem, przestrzegając zasady, by „nie rzucać słów na wiatr”, „dostrzymywać słowa”, „nie łać słów” i „odpowiednie dać rzeczy słowo”¹⁵.

W niniejszych rozważaniach przyjmuję siedmiostopniowy układ wartości zaproponowany przez Jadwigę Puzyninę¹⁶, który stanowi rozwinięcie propozycji Maxa Schelera. Proponuję, by zastanowić się nad tym, jakie miejsce może w układzie tym zajmować słowo – rozumiane jako element wypowiedzi, użycie języka. Poczynając od stojących najniżej w hierarchii, Puzynina wyróżnia wartości: hedonistyczne, vitalne, obyczajowe (dotyczące stopnia zgodności z obyczajem), moralne (dotyczące dobra bliźniego), estetyczne (dotyczące piękna), poznawcze (dotyczące prawdy) i – znajdujące się ponad nimi – wartości transcendentne (dotyczące dobra transcendentnego). Wśród wartości transcendentnych Puzynina wyróżnia dwie podgrupy: *sacrum* – wartość transcendentną o charakterze uniwersalnym, i *sanctum* – wartość najwyższą odnoszącą się tylko do Boga¹⁷.

Słowo (jako użycie języka) – w zależności od sytuacji i posługującego się nim nadawcy komunikatu językowego – może stanowić wartość *hedonistyczną* (ze względu na przyjemność, która płynie z używania słów w procesie komunikowania się¹⁸), oraz wartość *obyczajową*. Ta druga kategoria odnosi się do wartościowania słów w zależności od tego, czy są one zgodne z zasadami życia społecznego, czy też stanowią tabu komunikacyjne. Jak zauważa Anna

¹⁴ Tamże, s. 9.

¹⁵ C.K. Norwid, *Ogólniki*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, wybór J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1983, s. 271.

¹⁶ Oczywiście w koncepcji Puzyniny język pełni funkcje instrumentalne, ale zarazem – jak podkreślały Jadwiga Puzynina i Anna Pajdzińska w artykule z roku 1996 – język i zawarty w nim obraz świata sam w sobie jest wartością kulturową i społeczną, a więc słowo – jako język w użyciu – także może być traktowane jako wartość (zob. J. Puzynina, A. Pajdzińska, *Etyka słowa*, w: *O zagrożeniach i bogactwie polszczyzny. Forum Kultury Słowa*, red. J. Miodek, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1996, s. 35-45).

¹⁷ Por. J. Puzynina, *Język wartości*, PWN, Warszawa 1992, s. 33n.

¹⁸ Zob. M. Wójcik, *Przyjemność komunikowania (się)*, w: *Przyjemności duchowe i cielesne w kulturze na przestrzeni dziejów*, red. R. Bubczyk, B. Hołub, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2016, s. 295-305.

Dąbrowska, współcześnie „tabu jest zjawiskiem kulturowym, obejmującym wszystko to, co jest objęte zakazem społecznym (czasem również prawnym); są to zachowania, których nie należy praktykować, i tematy, jakich nie należy poruszać w danej społeczności (nie wypada o nich mówić), ponieważ są uznawane za wstydlive, niebezpieczne, kontrowersyjne, przykre lub niemoralne. Zakaz poruszania pewnych tematów można nazwać tabu komunikacyjnym”¹⁹. W kulturach oralnych obowiązywało przede wszystkim tabu językowe, czyli „zakaz podejmowania pewnych tematów bądź wypowiedania niektórych wyrazów uwarunkowany normami kulturowymi obowiązującymi w danej grupie”²⁰. Tabu wynikało z wiary w materialność słowa oraz w jego wpływ na rzeczywistość (magiczność słowa). Słowami posługiwano się więc ostrożnie, w taki sposób, by nie przywołać zła: „Kto wypowiada słowa, wprawia w ruch moce”²¹. Tabu językowym objęte były na przykład nazwy zwierząt („wilk”, „zając”, „żaba”²²), a także nazwy złego ducha czy diabła. Wierzone, że wymawiając je, można spowodować, iż cechy owych istot mogą przejść na ludzi, którzy się tymi słowami posługują²³ lub do których miałyby się one odnosić. Podobne skutki przypisywano wypowiedaniu nazw chorób oraz słów „śmierć” czy „umrzeć”, również objętych tabu.

Słowo (użycie języka) można uznać także za wartość m o r a l n ą. Ma ono moc czynienia dobra, służy bowiem nie tylko komunikacji, ale ma moc kreacyjną, która wiąże się z jego podstawową cechą, słowo jest bowiem jednostką bilateralną. „Choć zazwyczaj dostrzega się dwa aspekty funkcjonowania słów – formę i treść, jednak najczęściej traktuje się je łącznie, jako nierozkładalną całość”²⁴. Na tę swoistą jedność formy i znaczenia słów zwracali uwagę badacze analizujący ich rolę w kulturach tradycyjnych, tak zwanych oralnych, które cechowały się nieostrym rozgraniczeniem nazwy i rzeczy, znaku i denotatu, całości i części, jedności i wielości²⁵. W kulturach opartych na słowie

¹⁹ A. Dąbrowska, *Zmiany obszarów podlegających tabu we współczesnej kulturze*, w: *Język a kultura. Tom jubileuszowy*, red. A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 175.

²⁰ A. Krawczyk-Tyrpa, *Tabu w dialektach polskich*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 14.

²¹ G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 448.

²² Zob. M. Wójcicka, hasło „Słowo w bajce ludowej”, w: *Słownik bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2018, s. 182-189; t a ż, hasło „Wilk”, w: *Słownik bajki ludowej*, s. 321-326; t a ż, hasło „Żaba”, w: *Słownik bajki ludowej*, s. 427-430.

²³ Por. J.S. B y s t r o Ń, *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, w: tenże, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, PIW, Warszawa 1980, s. 209.

²⁴ M a ć k i e w i c z, dz. cyt., s. 59.

²⁵ Por. R. T o m i c k i, hasło „Mit”, w: *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987, s. 246.

przekazywanym z pokolenia na pokolenie i przechowującym zbiorową mądrość było ono traktowane jako byt fizyczny²⁶, któremu przysługuje wartość²⁷. Tak funkcjonujące słowa określane są jako nieprzejryste znaki językowe: ich forma (franc. signifiant) traktowana jest jako byt fizyczny, który nie tyle kieruje uwagę ku temu, co znaczy i oznacza, ile istnieje sam w sobie. Ten niezwykły związek słowa i rzeczy utrwaliła etymologia: polskie „rzecz” pierwotnie znaczyło „mowa, słowo”²⁸. Dla kultur oralnych słowo jest zatem sposobem działania, zdarzeniem²⁹, nie zaś odpowiednikiem myśli. „Słowa w ich pierwotnym i zasadniczym sensie [«do»] *robią*, [«act»] *działają*, [«produce»] *wytwarzają* i [«achieve»] *osiągają*”³⁰. Wypowiadając więc niewidzialne słowo (w przeciwieństwie do pisma, gdzie słowo widzimy, niemal go dotykamy³¹), przywołuje się nazwaną rzecz³². „Słowo, które jest bytem realnym, ma realną moc oddziaływania na świat fizyczny. Może powodować zmiany, stwarzać nowe stany rzeczy. Światopogląd magiczny przypisuje słowu moc kreacyjną”³³. Wypowiedziane, ale także tylko pomyślane, słowa mają szczególną moc sprawczą, spełniają się bowiem, uobecniają, przywołują to, do czego się odnoszą³⁴. Podobne funkcje pełnią w aktach religijnych, w których „rozumienie słów i poczucie uczestnictwa w rzeczywistości, do której słowa się odnoszą, zlewają się w jedno”³⁵. Słowa mają więc charakter pragmatyczny³⁶. Dawniej wierzone, że jako akty magiczne mogą one oddziaływać w trojaki sposób: stwarzać, ochraniać lub odczyniać³⁷. Słowa jako akty sakralne zaś stanowią uczestnictwo w rzeczywistości duchowej i czynią dobrze³⁸.

²⁶ Por. A. Engelking, *Kłtwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000, s. 74.

²⁷ Por. Bystroń, dz. cyt., s. 205.

²⁸ Por. Engelking, dz. cyt., s. 71.

²⁹ Por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 55.

³⁰ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. B. Leś, red. A.K. Paluch, w: tenże, *Dziela*, red. W. Markiewicz i in., t. 5, PWN, Warszawa 1987, s. 100.

³¹ Por. Ong, dz. cyt., s. 32.

³² Por. A. Engelking, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, w: *Język a kultura. Podstawowe pojęcia i problemy*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 157.

³³ Tamże, s. 158.

³⁴ Por. także, *Kłtwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, s. 75.

³⁵ L. Kołakowski, *O wypowiadaniu niewypowiadalnego: język i sacrum*, w: *Język a kultura. Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991, s. 53.

³⁶ Por. Malinowski, dz. cyt., s. 100.

³⁷ Por. Engelking, *Kłtwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, s. 75-87.

³⁸ Zob. R. Grzegorzczkova, *O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych*, „Etnolingwistyka” 13(2001), s. 77-84.

Słowa będące wartościami moralnymi mogą także podtrzymywać na duchu. Obok nich mamy jednak słowa – antywartości, które ranią, krzywdzą.

Ujmowane jako wypowiedzi lub ich elementy, słowa mogą – ze względu na swoje brzmienie – stanowić także wartość e s t e t y c z n ą. Jako jednostki języka mają zaś zdolność opisywania i kategoryzowania rzeczywistości, można zatem przypisać im również wartość p o z n a w c z ą.

Jednocześnie słowo – jako jednostka języka – stanowi wartość p r a k t y c z n ą, służy bowiem ustalaniu różnych celów komunikacyjno-kulturowych i innych wartości³⁹, lub też wartość i n s t r u m e n t a l n ą⁴⁰, może bowiem być ich nośnikiem. Jeśli „wartości są dziedzictwem przeszłości, przekazywanym w procesie wychowania i socjalizacji”⁴¹, to jednym z ich nośników jest właśnie język i jego jednostka, czyli słowo.

Do jakich wartości jednak można by zaliczyć słowo, gdyby zastosować typologię wartości zaproponowaną przez Stanisława Ossowskiego?⁴² Dzieli on wartości na: deklarowane, uznawane i odczuwane. Słowo jako jednostka języka ze względu na pełnione przez nie funkcje instrumentalne (w ujęciu Jadwigi Puzyniny⁴³) umożliwia poznanie wartości deklarowanych. Działanie słowa i działanie słowem można ująć w kategoriach wartości uznawanych i odczuwanych, ponieważ „wartości uznawane mogą w pewnych sytuacjach kierować naszym postępowaniem, nawet wtedy, gdy ich nie odczuwamy”⁴⁴. Spójrzmy na konkretny przykład związany z daniem i dotrzymaniem słowa, na przykład w sytuacji, gdy mamy ochotę go nie dotrzymać. W myśl założeń Ossowskiego jest to sytuacja, gdy „wartości uznawane [należy dotrzymywać danego słowa – M.W.] mogą silnie pobudzać naszą uczuciowość, chociaż same przez się nie są atrakcyjne. Dzieje się tak dlatego, że są one w pewien sposób związane z jakąś wartością odczuwaną, czyli z wartością, która jest już dla nas bezpośrednio atrakcyjna”⁴⁵. Taką wartością odczuwaną – którą jest „nie tylko wartość odczuwania zgodnego z przekonaniem, ale również wartość postępowania zgodnego z przekonaniem”⁴⁶ – w analizowanym przykładzie może być przekonanie, że gdybym nie dotrzymał danego słowa, to stałbym się w swoich oczach człowiekiem, na którym (na którego słowie) nie można polegać. Wypowiedź bądź jej element można więc ująć jako wartość uznawaną,

³⁹ Por. S. E h r l i c h, *Wiążące wzory zachowania. Rzecz o wielości systemów norm*, PWN, Warszawa 1995, s. 25n.

⁴⁰ Por. P u z y n i n a, *Język wartości*, s. 31n.

⁴¹ J. B a r t m i ń s k i, *Kanon aksjologiczny jako narzędzie tożsamości grupowej*, w: t e n ż e, *Polskie wartości w europejskiej aksjospherze*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014, s. 16.

⁴² Por. S. O s s o w s k i, *Z zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1967, s. 71-76.

⁴³ Por. P u z y n i n a, *Język wartości*, s. 31n.

⁴⁴ O s s o w s k i, dz. cyt., s. 74.

⁴⁵ Tamże, s. 74.

⁴⁶ Tamże, s. 75.

definiowaną jako coś, w stosunku do czego „żywimy przekonanie, że posiada jakąś wartość obiektywną”⁴⁷, coś, co „powinno być odczuwane jako wartość, czyli powinno być dla nas atrakcyjne”⁴⁸.

Obok słów, które przywołują pewne wartości, w języku wyróżniane są słowa stanowiące nazwy wartości. Określane są one jako „pojęcia flagowe”⁴⁹, „wyrazy ważne”⁵⁰, „symbole kolektywne”⁵¹, „megasłowa”⁵² czy też „słowa sztandarowe”⁵³. Słowa sztandarowe to „wyrazy i wyrażenia, które z racji swojej wartości denotacyjnej i konotacyjnej, a zwłaszcza emotywniej, nadają się na sztandary i transparenty, a więc do roli x lub y w strukturach typu *Niech żyje x! Przecz z y!*”⁵⁴. Są nacechowane dodatnio lub ujemnie, wyrażają pojęcia pozytywne (miranda) lub negatywne (kondemnanda). Miranda, czyli „to, co należy podziwiać”, reprezentują wartości, podczas gdy kondemnanda, czyli „to, co należy potępić” – antywartości⁵⁵.

Słowa – nośniki wartości – stanowią klucze do kultury. W koncepcji Anny Wierzbickiej rozumiane są one jako „centra, wokół których organizują się zjawiska kulturowe”⁵⁶, jako słowa mające moc objaśniania danej kultury. W myśl tej teorii status klucza do kultury uzyskują słowa „powszechnie używane”⁵⁷, często występujące w pewnego typu tekstach, na przykład w „dziedzinie sądów moralnych”⁵⁸.

Na słowo (we wszystkich czterech przywołanych na wstępie znaczeniach) można patrzeć więc jako na wartość, ale także jako na nośnik wartości, który je przekazuje i nazywa.

⁴⁷ Tamże, s. 73.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ W. P i s a r e k, *Inauguracja Okrągłego Stołu jako akt medialnej komunikacji politycznej*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1989, nr 4, s. 40.

⁵⁰ T e n ż e, *Słownik wyrazów ważnych na tle innych słowników*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 3-4, s. 148.

⁵¹ M. F l e i s c h e r, *Współczesna polska symbolika kolektywna (wyniki badań empirycznych)*, w: *Język a kultura. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Towarzystwo Przyjaciół Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998, s. 311.

⁵² Zob. R. O s b o r n e, *Megawords*, Sage, London 2002.

⁵³ Zob. W. P i s a r e k, *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*, Universitas, Kraków 2002.

⁵⁴ Tamże, s. 7.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ A. W i e r z b i c k a, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Wydawnictwo UW, Warszawa 2007, s. 43.

⁵⁷ Tamże, s. 42.

⁵⁸ Tamże.

ROLA SŁOWA W TYPOLOGII KULTUR

O istotnej roli słowa w różnych kulturach świadczy także to, że podejście do niego stało się jednym z kryteriów rozróżniania kultur. W komunikacji międzykulturowej kryterium podziału kultur stanowiły do tej pory na przykład: wartości, które stały się podstawą podziału kultur na zachodnie i wschodnie; stosunek do władzy – kultury dużego i małego dystansu do władzy; zależności zachodzące między ludźmi – kultury kolektywistyczne i indywidualistyczne; stosunek do takich wartości społecznych, jak sukces, pieniądze i władza – kultury męskie i żeńskie; cele – kultury zorientowane na cele bliskie i odległe⁵⁹. Słowo stanowi natomiast istotne kryterium dwóch typologii kultur. Obok powyższych podziałów w literaturze przedmiotu dotyczącej komunikacji międzykulturowej wymienia się typologię opartą na przekonaniu, że prawda jest poznawalna i należy dążyć do jej poznania. W kulturze o wysokim stopniu unikania niepewności⁶⁰ ważne znaczenie ma, jak się wydaje, słowo – jednoznaczne, szczere, prawdziwe, jasne. Jerzy Mikułowski Pomorski podkreśla: „W kulturze o wysokim stopniu unikania niepewności ludzi charakteryzują następujące postawy i zachowania: wykazują małą tolerancję wobec niepewności czy wieloznaczności, które odczuwają wówczas jako zagrożenie, co z kolei wyzwala ich energię, poszukują zasad formalnych i dążą do absolutnej prawdy, [...] nie tolerują dwuznaczności [...], wołają sytuacje, w których instrukcje są jasne, unikają konkurencji i konfliktów”⁶¹. Wydaje się, że ważną rolę w kulturach tych pełni właśnie słowo, traktowane jako nośnik prawdy, stałości i zasad. Należy jednak podkreślić, że w kulturach, o których mówi Mikułowski Pomorski, nośnikiem tych wartości jest słowo pisane, albowiem osoby charakteryzujące się wysokim stopniem unikania niepewności „odczuwają potrzebę pisanych praw i regulacji”⁶². Słowo pisane jako nośnik prawa i norm daje gwarancję pewności.

Jeszcze ważniejszą rolę słowo odgrywa w tak zwanych kulturach wysokiego i niskiego kontekstu. Kontekst dotyczy funkcji referencyjnej komunikacji, czyli tego, do czego komunikacja się odnosi: „Mówiąc inaczej, kultury różnią się sposobami, za pomocą których konkretyzują przedmiot porozumiewania

⁵⁹ Zob. J. Mikułowski Pomorski, *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2003.

⁶⁰ Jak wskazują niektóre badania, wśród społeczeństw dążących do zredukowania niepewności czasu przyszłego przodują Grecja i Portugalia. W najwyższym stopniu zaś tolerują niepewność kraje nordyckie (por. P. B o s k i, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, PWN, Warszawa 2009, s. 110).

⁶¹ Mikułowski Pomorski, dz. cyt., s. 115.

⁶² Tamże, s. 116.

się”⁶³. W kulturach niskiego kontekstu komunikowanie wyrażane jest w słowach i gestach jednoznacznych, podczas gdy w kulturach wysokiego kontekstu jest ono oparte w dużym stopniu na intuicji⁶⁴. Edward T. Hall pisał: „Komunikacja lub przekaz na poziomie wysokiego kontekstu [...] charakteryzuje się tym, że większość informacji bądź zawiera się w fizycznym kontekście, bądź jest zinternalizowana w człowieku, a tylko nieznaczna jej część mieści się w zakodowanej, bezpośrednio nadawanej części przekazu. Komunikacja właściwa niskiemu kontekstowi [...] jest zgoła odmienna, tzn. większość informacji mieści się w kodzie bezpośrednim”⁶⁵. W kulturach niskiego kontekstu dominuje więc komunikacja bezpośrednia, oparta na bezpośrednich aktach mowy, w których jednoznacznie komunikuje się cele i intencje, a towarzyszą temu bezpośrednie ekspresje emocjonalne. Negocjacje biznesowe oparte są na słowie, które musi być precyzyjnie zapisane na wielostronicowych umowach, obejmujących wszelkie sytuacje potencjalne, także kryzysowe. W kulturach wysokiego kontekstu natomiast dominuje pośredni styl komunikacji, tego rodzaju akty mowy oraz kontekstualne, pośrednie ekspresje. Nie stosuje w nich rozbudowanych umów, nie wszystko musi być zapisane, bo wiele wartości i treści wynika z kontekstu określanego przez zachowanie i użycie słów. Kultury niskiego kontekstu określa się jako oparte na komunikacji jednoznacznej, która jest uczuciowo neutralna: „Jej celem jest precyzyjna prezentacja faktu. Jednoznaczność działa w kierunku pozbawienia języka jego ekspresywnych intonacji i sugestywnych aluzji”⁶⁶. Kultury wysokiego kontekstu oparte są na komunikacji wieloznacznej. „Dostarcza [ona] wspaniałych środków do przekazywania uczuć. Poprzez nawiązywanie do wspólnych doświadczeń i uczuć słowne skojarzenia mogą wyrazić i wywołać bogactwo uczuciowych reakcji. Wykorzystanie wieloznaczności poprzez humor i żarty może nieść szeroki wachlarz uczuć o wielkiej sile”⁶⁷.

Wydaje się więc, że kultury niskiego kontekstu stawiają na słowo pisane i treści w nim zakodowane, podczas gdy kultury wysokiego kontekstu koncentrują się na uwikłanym w sytuację i z niej czerpiącym znaczenie słowie mówionym, które dla nosicieli tych kultur stanowi nośnik często niewerbalizowanych wartości i postaw stanowiących gwarancję udanej współpracy.

⁶³ Tamże, s. 105.

⁶⁴ Do kultur wysokiego kontekstu zaliczane są kultury krajów azjatyckich, arabskich i śródziemnomorskich, kultury niskiego kontekstu charakteryzują zaś społeczeństwa: amerykańskie, niemieckie, szwajcarskie i skandynawskie (por. S. Reynolds, D. Valentine, *Komunikacja międzykulturowa. Przewodnik*, tłum. K. Bogusz, Wydawnictwo ABC, Warszawa 2009, s. 42).

⁶⁵ E.T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 95.

⁶⁶ Cyt. za: Mikułowski Pomorski, dz. cyt., s. 106.

⁶⁷ Cyt. za: Mikułowski Pomorski, dz. cyt., s. 106.

SŁOWO SŁUCHANE A SŁOWO WIDZIANE

Przemiany społeczno-cywilizacyjne zmieniły słowo i jego funkcjonowanie w kulturze. Pojawienie się pisma, druku, telewizji i Internetu zmieniło słowo, a wraz z nim całą kulturę. W związku z pojawieniem się tych mediów wyróżnia się trzy typy kultur: oralną, piśmienną i elektralną, określaną także jako wtórna oralność. Istnienie i funkcjonowanie tej ostatniej wsparte jest co prawda pismem i drukiem, ale – na co wskazuje zaproponowany przez Waltera Onga termin „wtórna oralność”⁶⁸ – nadal pozostaje oparte na słowie, które stanowi prymarny i pierwotny środek porozumiewania się jednostek i społeczności. Oczywiście wpływu pisma na kulturę oralną nie należy lekceważyć. Przejawia się on na przykład w innej organizacji tekstu, a wpływ ten określany jest przez Jacka Goody’ego mianem lektooralności⁶⁹. Wtórna oralność, polegająca na przekształcaniu wyrażen werbalnych z pomocą elektroniki, określana bywa także jako elektralność czy nowa piśmienność⁷⁰. Kolejne transformacje oralności w piśmienność, a następnie w elektroniczność i digitalizację Maryla Hopfinger nazywa „rekonfiguracją komunikacji społecznej”⁷¹. Wszystkie te przemiany nie zdetronizowały jednak słowa, chociaż jego rola w społeczeństwie i komunikacji się zmienia.

Słowo mówione, mimo że nie jest postrzegane wzrokiem ani namacalne, ma jednak charakter zdarzeniowy i sytuacyjny, co podkreślał francuski językoznawca Émile Benveniste⁷². Owa zdarzeniowość i sytuacyjność powoduje zaś większe zaangażowanie komunikujących się stron. Mówienie jest zdarzeniem, aktem, w którym słowo odnosi się do „ja” nadawcy, do „ty”, czyli do odbiorcy, oraz do „tutaj i teraz” miejsca i momentu mówienia⁷³. Słowo mówione osadzone jest w konkretnej sytuacji aktu mowy, a zarazem stanowi wynik tej sytuacji. Jego podstawowymi właściwościami są – według Paula Ricouera – czasoprzestrzenna sytuacyjność, odniesienie do świata, podmio-

⁶⁸ O n g, dz. cyt., s. 183.

⁶⁹ Por. J. G o o d y, *Mit, rytuał i oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwo UW, Warszawa 2012, s. 75.

⁷⁰ Por. A. S k u d r z y k, *Czy zmierzchn kultury pisma? O synestezji i analfabetyzmie funkcjonalnym*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2005, s. 67.

⁷¹ Zob. M. H o p f i n g e r, *Rekonfiguracja komunikacji społecznej*, w: *Internetowe gatunki dziennikarskie*, red. K. Wolny-Zmorzyński, W. Furman, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 11-20. Zob. też: M. T o m c z a k, *Oralność – piśmienność – (audio)wizualność – i co dalej? Rozważania na temat relacji między mediami i komunikacją*, w: *Styl – dyskurs – media*, red. B. Bogolebska, M. Worsowicz, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2010, s. 407-417.

⁷² Zob. É. B e n v e n i s t e, *Les relations de temps dans le verbe français*, w: tenże, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard Paris 1966, s. 237-250. Zob. J. L a b o c h a, *Tekst, wypowiedź, dyskurs*, w: *Styl a tekst*, red. S. Gajda, M. Balowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1996, s. 51.

⁷³ Por. L a b o c h a, dz. cyt., s. 51.

towość i zaadresowanie⁷⁴. Są one źródłem kolejnej cechy słowa mówionego, a mianowicie jego *s e n s u a l n o ś c i* – sytuacyjne i podmiotowe słowo angażuje bowiem wszystkie zmysły tak po stronie nadawcy, jak i po stronie odbiorcy. Związane jest to z kodowaniem i dekodowaniem informacji przekazywanych przez słowo, które stanowi część całego zdarzenia komunikacyjnego. Nie sposób oddzielić słowa mówionego od towarzyszących mu gestów, mimiki, a tym bardziej od niosącego wiele informacji dodatkowych dźwięku. Dźwięk określany bywa jako „żywa” substancja. „Produkowana przez ciało człowieka, jest [ona – M.W.] informacyjnie ogromnie nośna. Przekazuje informacje o przekonaniu mówiącego, jego wahaniu się, wątpliwościach, także o uczuciach: o gniewie, niepokoju, o akceptacji, pretensji, pogroźkach”⁷⁵. Słowo mówione – w całym swoim kontekście sytuacyjnym – łączy ludzi. Jest *w s p ó l n o t o w e i i n t e r a k c y j n e*. Stanowi ono istotę, jądro, centrum komunikacji. Angażując interlokutorów, tworzy relacje między nimi, co podkreśla etymologia. Pojęcie komunikowania pochodzi od łacińskiego czasownika „*communico, communicare*”, czyli „uczynić wspólnym, połączyć”⁷⁶, i rzeczownika „*communio*”, oznaczającego „wspólność, poczucie łączności”⁷⁷. Bronisław Malinowski wymianę słów określił mianem „współuczestnictwa fatycznego”⁷⁸. Wspólnotowy charakter słowa podkreślał również Maurice Merleau-Ponty, pisząc: „Wspólny język, którym mówimy, jest czymś, co przypomina anonimową cielesność, którą dziele z innymi organizmami [...] operacje ekspresji, w szczególności zaś słowo, w chwili swych narodzin ustanawiają wspólną sytuację, która jest nie tylko wspólną istnieniem, ale również wspólnotą *d z i a ł a n i a*. Tu właśnie dochodzi naprawdę do komunikowania się, tu milczenie zostaje przerwane”⁷⁹.

Interakcyjność słowa mówionego podkreślał też Walter Ong, pisząc o powtarzalności fabuł w opowieściach funkcjonujących w kulturach oralnych. Istotą komunikacji w tych kulturach było „uzyskanie specyficznej interakcji z konkretnym audytorium – opowiadana historia musi za każdym razem zostać w niepowtarzalny sposób wprowadzona w niepowtarzalną sytuację, bowiem

⁷⁴ Por. P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, tłum. E. Bieńkowska, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1975, s. 228-230.

⁷⁵ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 41.

⁷⁶ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Astrum, Wrocław 1999, s. 11.

⁷⁷ Por. t a ż, *Komunikowanie polityczne i publiczne*, PWN, Warszawa 2006, s. 61.

⁷⁸ B. Malinowski, dz. cyt., s. 31n.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, tłum. J. Skoczylas, w: tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska i in., oprac. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 72.

kultura oralna wymaga reakcji audytorium, nierzadko żywiołowej”⁸⁰. Słowo mówione ma zatem charakter dialogowy i jest ukierunkowane na odbiorcę, ale kształt słowa i jego znaczenie modyfikowane są pod wpływem odbioru nawet wtedy, gdy interlokutor wydaje się nieaktywny bądź milczący⁸¹. Słowo mówione jest więc *ż y w e i u c i e l e ś n i o n e* – dźwięczy, rezonuje, uwodzi, czasem może nudzić, ale raczej nie pozostawia obojętnym. W przeciwieństwie do słowa mówionego słowo pisane sprawia wrażenie, że zostało zatrzymane w czasie – ożywić je (a właściwie dać mu nowe życie) może lektura jednocześnie je interpretująca, jeśli nawet interpretacja ta nie jest zgodna z intencjami nadawcy. Ucieleśnienie towarzyszy więc słowu pisanemu tylko w momencie jego powstawania i powraca dopiero w trakcie lektury, często oddalonej w czasie i przestrzeni. Maurice Merleau-Ponty podkreśla związek słowa z ciałem. I słowo, i ciało łączy to, że jesteśmy w nich, rozporządzamy nimi od wewnątrz, znając ich (ciała i słowa) możliwości, a zarazem wciąż wydobywając z nich nowe⁸². Słowo i ciało „istnieją dla mnie i konstytuują pewne pole działania wokół mnie rozpostarte”⁸³. Słowo obecne jest w człowieku, człowiek zaś obecny jest w słowie⁸⁴. Innymi słowy, słowo jest częścią „ja”, „ja” zaś wyraża się w słowie.

Słowo mówione – dzięki swojej dźwiękowości, ale także somatyczności – „umożliwia swego rodzaju teatralizację komunikacji”⁸⁵. „Elementy zachowaniowe (somatyczne, gestyczne) współtworzą ze słowami całościowy (synkretyczny) komunikat ustny”⁸⁶. Żywe słowo mówione – co szczególnie pragnę podkreślić – powołuje i przywraca do życia inne teksty kultury i (przede wszystkim materialne) nośniki pamięci, na przykład fotografie czy pomniki. Bez żywego słowa – stanowiącego świadectwo przeszłości – owe materialne artefakty pozostają nieme. „Brak [towarzyszących im] opowieści powoduje, że ślad przeszłości w postaci materialnego nośnika pamięci (np. zdjęcia) jest właściwie nośnikiem niepamięci naturalnej, a osoby z dawnych czarno-białych zdjęć odchodzą do naturalnej niepamięci”⁸⁷. O ile więc słowo pisane unieruchamia (na przykład wydarzenie czy przeżycie), powoduje ich zatrzymanie,

⁸⁰ O n g, dz. cyt., s. 68.

⁸¹ Por. L a b o c h a, dz. cyt., s. 56.

⁸² Por. M e r l e a u - P o n t y, *Obecni w słowie*, s. 62-79. Por. G o d l e w s k i, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2008, s. 96.

⁸³ M. M e r l e a u - P o n t y, *Słowo i ciało jako ekspresja*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, s. 89.

⁸⁴ Por. G o d l e w s k i, dz. cyt., s. 97.

⁸⁵ J. B a r t m i ń s k i, S. N i e b r z e g o w s k a - B a r t m i ń s k a, *Tekstologia*, PWN, Warszawa 2009, s. 101.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ M. W ó j c i c k a, *Niepamięć jako negacja wartości?*, w: *Negacja w języku, tekście, dyskursie*, red. E. Szkudlarek-Śmiechowicz, B. Cieśla, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2018, s. 34.

zamarcie, o tyle żywe słowo mówione o ż y w i a to, co zostało zatrzymane w zapisie. Samo słowo jest w ciągłym ruchu i pozostaje wynikiem zdarzenia komunikacyjnego.

Badacze kultury oralnej podkreślali, że słowo pisane izoluje. Jack Goody pisał: „Pismo zakłada dystans między opowiadającym a odbiorcami. Dystans ten ma charakter odmienny od tego, jaki rodzi opowieść ustna (ta siłą rzeczy odbywa się w relacji twarzą w twarz). [...] Pisząc i czytając jesteśmy niemal odcięci od świata. Mowa żywa tak nie działa. [...] Komunikacja ustna ma charakter dialogiczny, interaktywny”⁸⁸. Walter Ong pisanie i czytanie określał jako „czynności samotnicze”⁸⁹, w odróżnieniu od wspólnotowego mówienia i słuchania. „Pisanie i czytanie, zmuszają psychikę do zagłębienia się w siebie”⁹⁰. „Słowo mówione tworzy z poszczególnych ludzi ściśle powiązaną grupę. Kiedy mówca przemawia do audytorium, członkowie audytorium zwykle stają się jednością, sami z sobą i z mówiącym. Jeżeli mówca prosi audytorium o przeczytanie wręzonego im programu, jedność audytorium zostaje rozbita, ponieważ każdy czytający wkracza w prywatny świat własnej lektury. Pismo i druk izolują”⁹¹. Można zadać pytanie, czy pismo izoluje tylko od tego, co zewnętrzne, od innych ludzi. Słowo pisane – na przykład odpowiedź na czyjś list – to wyraz przemyślenia i kontroli, nie tylko nad formą i treścią, ale przede wszystkim nad emocjami i odczuciami nadawcy. Słowo mówione jest – w przeciwieństwie do pisma – nie tylko żywe, ale i ż y w i o ł o w e. Wymyka się planom i kontroli wewnętrznej nadawcy.

Z kontrolą słowa pisanego wiąże się kolejna jego cecha. Słowo pisane wydaje się bezpieczniejsze. Chroni nadawcę przed pierwszą, także często niekontrolowaną, spontaniczną, a czasem gwałtowną, reakcją odbiorcy. Słowo pisane izoluje więc nadawcę od odbiorcy (od jego reakcji) i w jakimś sensie odbiorcę od nadawcy (od jego emocji i uczuć, których doświadczał przed swoją wypowiedzią pisemną).

Słowo mówione – angażujące zmysły i emocje, niekontrolowane (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) – wymaga o d w a g i i b l i s k o ś c i, i nie dotyczy to tylko relacji nadawczo-odbiorczych, ale także samego procesu kodowania. W sytuacji pierwszego rodzaju słowo mówione wiąże się z odwagą i otwarciem na wszelką, być może niekorzystną dla nadawcy (niekoniecznie werbalną), odpowiedź odbiorcy. W sytuacji drugiego rodzaju, odwołując się do koncepcji interakcjonizmu symbolicznego George’a H. Meada, można powiedzieć, że słowo mówione wymaga zsynchronizowania mojego „ja”, które

⁸⁸ G o o d y, dz. cyt., s. 200.

⁸⁹ O n g, dz. cyt., s. 101.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 108.

mówi, i „mnie”, który słucham. W założeniach tego kierunku myślenie – które w kulturach oralnych pozostaje splecione z wyrażającym i przechowującym myśl słowem – traktowane jest jako wnętrza konwersacja. Jej wynikiem jest samoświadomość (jaźń), rozumiana jako ciągły proces łączący w sobie „ja” i „mnie”. „«Ja» to spontaniczna siła napędowa inicjująca wszystko, co w jaźni jest nowe, nieprzewidywalne i nieorganizowane. [...] Drugi element, «mnie», to obraz jaźni widziany w reakcji innych ludzi”⁹². Jak pisał George H. Mead: „Ja z danej chwili jest obecne we mnie z następnego momentu”⁹³. Mówienie wymaga więc bliskości „ja” i „mnie” oraz odwagi i otwarcia się na „lustrzane jaźnie, które stanowiąc wiele różnych odbić pochodzących od różnych ludzi, składają się na złożony obraz, określany jako uogólniony Inny. Jest on sumą reakcji i oczekiwań innych wobec jednostki, jakie zbieramy w kontakcie z otaczającymi nas ludźmi”⁹⁴. Uogólniony Inny powstaje głównie w komunikacji ustnej, a słowo mówione – mimo że efemeryczne i ulotne – odgrywa najistotniejszą rolę w konstruowaniu „ja”.

Słowo mówione, z którym stykamy się na długo, zanim nauczymy się pisać, k s z t a ł t u j e naszą t o ż s a m o ś ć i n d y w i d u a l n ą. Parafrazując wypowiedź Grzegorza Godlewskiego, można powiedzieć, że słowo mówi nami, a nasze życie nieuchronnie pozostaje życiem w słowie i poprzez słowo⁹⁵. Tożsamość ta kształtowana jest w procesie komunikacji: „Tekst [głównie tekst ustny] przesyłany przez JA do ON – słowa, gesty, strój, zachowanie, czyli wszystko to, co składa się na wizerunek osoby – można uznać za wyraz tożsamości JA. Jednocześnie prawie każdy akt komunikacji jest dwukierunkowy, a więc następuje sprzężenie zwrotne, podczas którego JA otrzymuje od niego informację o sobie, która także może wpływać na uformowanie się tożsamości JA. Tekst wysyłany przez niego JA interioryzuje w całości lub w części do tożsamości JA”⁹⁶. Podkreślam tu wiodącą rolę słowa mówionego – nie tylko ze względu na jego pierwotność w procesie socjalizacji, ale także z powodu jego złożoności komunikacyjnej oraz sytuacyjności, z której wynika zawsze obecne w komunikacji ustnej sprzężenie zwrotne, które jest kluczowe w formowaniu JA. „Wyrażać – to dla mówiącego – uzyskiwać świadomość; wyraża on nie

⁹² E.A. G r i f f i n, *Podstawy komunikacji społecznej*, tłum. O. Kubińska, W. Kubiński, M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, s. 81.

⁹³ G.H. M e a d, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 162.

⁹⁴ G r i f f i n, dz. cyt., s. 81.

⁹⁵ P o r. G o d l e w s k i, dz. cyt., s. 86.

⁹⁶ M. W ó j c i c k a, *Tożsamość w procesie komunikacji*, „Artes Humanae” 1(2016), „Problemy i perspektywy badawcze humanistyki”, s. 61. Szerzej na temat związków tożsamości z językiem zob. t a ż, *Wokół „ja/my”*. Na tropach związków tożsamości z językiem, w: *Język nasz ojczysty w kontaktach międzyludzkich*, red. B. Taras, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018, s. 13-24.

tylko dla innych, wyraża, by wiedzieć samemu, co ma na celu”⁹⁷. W innym miejscu pisałam o tym: „Istotą JA jest subiektywne poczucie tożsamości oparte na świadomości, kim chcę być. Na poczucie tożsamości JA wpływa także tożsamość zbiorowa, czyli przynależność do grupy, która ukształtowała/kształtuje JA oraz tożsamość kulturowa, której wzorce/skrypty kulturowe wpływają na kształtowanie JA”⁹⁸. Należy przy tym podkreślić, że przekazywane przez grupę, a należące do tożsamości kulturowej, wzorce (skrypty) kulturowe nie są werbalizowane wprost. Skrypty kulturowe definiowane są jako normatywne, sankcjonowane i powszechnie przyjęte w danej kulturze „scenariusze sytuacyjne oraz wkomponowane w nie wzorce interakcji jednostek i ich wzajemnych oczekiwań”⁹⁹. A zatem uczymy się ich nie z zapisów, ale w komunikacji ustnej, poprzez naśladownictwo.

Słowa – zarówno mówione, jak i pisane – k s z t a ł t u j ą także nasz w i z e r u n e k, bowiem „wszelka wypowiedź jest zawsze czyjaś, ma swój podmiot, nawet jeśli dąży do zatarcia jego obecności”¹⁰⁰. Słowo pisane łatwiej może oderwać się od podmiotu, słowo mówione jest z nim zjednoczone, jest wyrazem podmiotu i jego postawy wobec świata i innych ludzi. Z tego względu uważamy, że aby nie stracić twarzy i dobrego wizerunku, niektóre rzeczy należy powiedzieć, nie zaś napisać. Słowo mówione jest więc bardziej prywatne i intymne, bo tematy związane z prywatnością i intymnością zarezerwowane są dla komunikacji twarzą w twarz. Słowa najbardziej osobiste i intymne (wyznania, słowa rozpoczynające i kończące ważne etapy w życiu człowieka) m u s z ą z o s t a ć w y p o w i e d z i a n e i u s ł y s z a n e, pismo bowiem odziera je z dodatkowych (naddanych) znaczeń – z emocji zawartych w dźwięku, w tonie głosu, w intonacji, ale też w spojrzeniu i geście. Michaił Bachtin pisał: „Słowa mają zapach, zapach zawodu, gatunku, kierunku, ugrupowania, określonego utworu, człowieka, pokolenia, młodości i starości, dnia, godziny”¹⁰¹. Pismo zawiera zbyt dużo – posługując się literaturoznawczą terminologią Romana Ingardena – miejsc niedookreślenia¹⁰². Wydaje się, że

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *O fenomenologii mowy*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, s. 166.

⁹⁸ M. Wójcicka, *Tożsamość a wizerunek. Zarys relacji*, w: *Autopromocja, autoprezentacja, wizerunek w mediach audiowizualnych*, t. 4, red. A. Kalisz, E. Tyc, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 15.

⁹⁹ Boski, dz. cyt., s. 41.

¹⁰⁰ Godlewski, dz. cyt., s. 91.

¹⁰¹ M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 123.

¹⁰² Ingarden pisał: „Samo dzieło literackie, w przeciwstawieniu do jego konkretyzacji, jest tworem schematycznym. To znaczy, że niektóre jego warstwy, zwłaszcza warstwa przedmiotów przedstawionych i warstwa wyglądown, zawierają w sobie «miejsca niedookreślenia» [...] W konkretyzacjach dzieła literackiego dokonuje się «wypełnienie» miejsc niedookreślenia, jednak nie wszystkich i nie zawsze

choć bardziej dziś ufamy piśmowi niż słowu, że chociaż zanika autorytet osób starszych (określanych w kulturach oralnych mianem mądrych starców) wyspecjalizowanych w przechowywaniu wiedzy i tradycji¹⁰³, to jednak pewne słowa w naszym życiu pragniemy usłyszeć „na własne uszy” – dopiero wtedy wierzymy w ich treść. Wiarę w słowo mówione i przekonanie o jego prawdziwości wyrażają frazeologizmy, na przykład „nie przejdzie coś komuś przez usta” czy „papier przyjmie wszystko”.

Słowo pisane można porównać do organizmu wyhodowanego w laboratorium – jest wypracowane, wyselekcjonowane, takie jak chce nadawca, jest wynikiem jego przemyśleń i kontroli procesu komunikowania. Słowo mówione jest żywe, pełne emocji i prawdy, ma znamiona osobowości i tożsamości nadawcy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachtin, Michaił. *Problemy literatury i estetyki*. Translated by Wincenty Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982.
- Bartmiński, Jerzy. “Etyka słowa a potoczny wzorzec komunikacji.” In Bartmiński, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserze*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2014.
- . “Kanon aksjologiczny jako narzędzie tożsamości grupowej.” In Bartmiński, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserze*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2014.
- Bartmiński, Jerzy, and Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Tekstologia*, Warszawa: PWN, 2009.
- Benveniste, Émile. “Les relations de temps dans le verbe français.” In Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- Boski, Paweł. *Kulturowe ramy zachowań społecznych: Podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa: PWN, 2009.
- Bystroń, Jan Stanisław. “Przeżytki wiary w magiczną moc słowa.” In Bystroń, *Tematy, które mi odradzano: Pisma etnograficzne rozproszone*, Warszawa: PIW, 1980.
- Dąbrowska, Anna. “Zmiany obszarów podlegających tabu we współczesnej kulturze.” In *Język a kultura: Tom jubileuszowy*, edited by Anna Dąbrowska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Dobek-Ostrowska, Bogusława. *Komunikowanie polityczne i publiczne*. Warszawa: PWN, 2006.
- . *Podstawy komunikowania społecznego*. Wrocław: Astrum, 1999.

w jednaki sposób” (R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, PWN, Warszawa 1966, s. 9).

¹⁰³ Por. Ong, dz. cyt., s. 66.

- Ehrlich, Stanisław. *Wiążące wzory zachowania: Rzecz o wielości systemów norm*. Warszawa: PWN, 1995.
- Engelking, Anna. *Kłątwa: Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Funna, 2000.
- . "Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej." In *Język a kultura: Podstawowe pojęcia i problemy*, edited by Janusz Anusiewicz and Jerzy Bartmiński. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1991.
- Fleischer, Michael. *Wartości w wymiarze komunikacyjnym*. Łódź: Primum Verbum, 2010.
- . "Współczesna polska symbolika kolektywna (wyniki badań empirycznych)." In *Język a kultura: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, edited by Janusz Anusiewicz and Jerzy Bartmiński. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Politechniki Wrocławskiej, 1998.
- Godlewski, Grzegorz. *Słowo – pismo – sztuka słowa: Perspektywy antropologiczne*. Warszawa, Wydawnictwo UW, 2008.
- Goody, Jack. *Mit, rytuał i oralność*. Translated by Olga Kaczmarek. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2012.
- Grice, H. Paul. "Logika a konwersacja." In *Język w świetle nauki*, edited by Barbara Stanosz. Warszawa: Czytelnik, 1980.
- Griffin, Emory A. *Podstawy komunikacji społecznej*. Translated by Olga Kubińska, Wojciech Kubiński, and Magdalena Kacmajor. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2003.
- Grzegorzczkova, Renata. "O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych." *Etnolingwistyka* 13 (2001): 77–84.
- Hall, Edward T. *Poza kulturą*. Translated by Elżbieta Goździak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Hopfinger, Maryla, "Rekonfiguracja komunikacji społecznej." In *Internetowe gatunki dziennikarskie*, edited by Kazimierz Wolny-Zmorzyński and Wojciech Furman. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2010.
- Ingarden, Roman. *Studia z estetyki*. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1966.
- Kołąkowski, Leszek. "O wypowiedzianiu niewypowiadalnego: język i sacrum." In *Język a kultura. Funkcje języka i wypowiedzi*, edited by Jerzy Bartmiński and Renata Grzegorzczkova. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1991.
- Krawczyk-Tyrpa, Anna. *Tabu w dialektach polskich*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, 2001.
- Labocha, Janina. "Tekst, wypowiedź, dyskurs." In *Styl a tekst*, edited by Stanisław Gajda and Mieczysław Balowski. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 1996.
- Lasswell, Harold Dwight and Nathan Leites. *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*. New York: George W. Stewart Publisher, 1949.
- Maćkiewicz, Jolanta. *Słowo o słowie: Potoczna wiedza o języku*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999.
- Malinowski, Bronisław. *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda*. Język magii

- i ogrodnictwa*. Translated by Barbara Leś. In Malinowski, *Dzieła*. Vol. 5, edited by Andrzej K. Paluch. Warszawa: PWN, 1987.
- Mead, George Herbert. *Umysł, osobowość, społeczeństwo*. Translated by Zofia Wołńska, Warszawa: PWN, 1975.
- Merleau-Ponty Maurice. "Obecni w słowie." Translated by Joanna Skoczylas. In Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, translated by Stanisław Cichowicz, Ewa Bieńkowska, et al., and edited by Stanisław Cichowicz, Warszawa: Czytelnik, 1976.
- . "O fenomenologii mowy." Translated by Stanisław Cichowicz. In: Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, translated by Stanisław Cichowicz, Ewa Bieńkowska, et al., and edited by Stanisław Cichowicz, Warszawa: Czytelnik, 1976.
- . "Słowo i ciało jako ekspresja." Translated by Stanisław Cichowicz. In: *Proza świata. Eseje o mowie*, translated by Stanisław Cichowicz, Ewa Bieńkowska, et al., and edited by Stanisław Cichowicz, Warszawa: Czytelnik, 1976.
- Mikułowski Pomorski, Jerzy. *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, 2003.
- Niebrzegowska - Bartmińska, Stanisława. *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007.
- Norwid, Cyprian Kamil. "Ogólniki." In Norwid, *Pisma wybrane*. Vol 1. *Wiersze*, edited by Jerzy W. Gomulicki. Warszawa: PIW, 1983.
- Ong, Walter J. *Oralność i piśmienność: Słowo poddane technologii*. Translated by Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Osborne, Richard. *Megawords*. London: Sage, 2002.
- Ossowski, Stanisław. *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: PWN, 1967.
- Pisarek, Walery. "Inauguracja Okrągłego Stołu jako akt medialnej komunikacji politycznej." *Zeszyty Prasoznawcze*, no. 4 (1989): 29–48.
- . *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*. Kraków: Universitas, 2002.
- . *Wstęp do nauki o komunikowaniu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- . "Słownik wyrazów ważnych na tle innych słowników." *Zeszyty Prasoznawcze*, no. 3–4 (2001): 143–52.
- Puzynina, Jadwiga. "Jak pracować nad językiem wartości." In *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, edited by Jadwiga Puzynina and Jerzy Bartmiński. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1991.
- . *Język wartości*. Warszawa: PWN, 1992.
- . "Kłopoty z nazwami wartości (i wartościami)." *Etnolingwistyka* 26 (2014): 7–20.
- Puzynina, Jadwiga, and Anna Pajdzińska, "Etyka słowa." In: *O zagrożeniach i bogactwie polszczyzny: Forum Kultury Słowa*, edited by Jan Miodek. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1996.
- Reynolds, Sana, and Deborah Valentine. *Komunikacja międzykulturowa: Przewodnik*. Translated by Katarzyna Bogusz. Warszawa: Wydawnictwo ABC, 2009.

- Ricoeur, Paul. *Struktura, wyraz, zdarzenie*. Translated by Ewa Bienkowska. In Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*, translated by Ewa Bienkowska, et al., edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Pax, 1975.
- Sikora, Kazimierz. "Kilka uwag na temat wulgaryzacji i brutalizacji polszczyzny." *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, no. 2 (32) (2016): 105–15.
- Skudrzyk, Aldona. *Czy zmierzch kultury pisma? O synestezji i analfabetyzmie funkcjonalnym*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2005.
- Szacka, Barbara. "Historia, pamięć zbiorowa i connertonowska pamięć kulturowa." In *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, edited by Jan Adamowski and Marta Wójcicka. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012.
- Szczepański, Jan. *Elementarne pojęcia w socjologii*. Warszawa: PWN, 1963.
- Tomczak, Maciej. "Oralność – piśmienność – (audio)wizualność – i co dalej? Rozważania na temat relacji między mediami i komunikacją." In *Styl – dyskurs – media*, edited by Barbara Bogolebska and Monika Worsowicz. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2010.
- Tomicki, Ryszard. "Mit." In *Słownik etnologiczny*, edited by Zofia Staszczak. Warszawa and Poznań: PWN, 1987.
- Van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenologia religii*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza, 1978.
- Wierzbička, Anna. *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*. Translated by Izabela Duraj-Nowosielska. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2007.
- Wójcicka, Marta. "Niepamięć jako negacja wartości?" In *Negacja w języku, tekście, dyskursie*, edited by Ewa Szudlarek-Śmiechowicz and Bartłomiej Cieśla. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2018.
- . "Przyjemność komunikowania (się)." In *Przyjemności duchowe i cielesne w kulturze na przestrzeni dziejów*, edited by Robert Bubczyk and Barbara Hołub. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016.
- . "Tożsamość a wizerunek: Zarys relacji." In *Autopromocja, autoprezentacja, wizerunek w mediach audiowizualnych*. Vol. 4. Edited by Aleksandra Kalisz and Ewelina Tyc. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.
- . "Tożsamość w procesie komunikacji." *Artes Humanae* 1 (2016): 69–88.
- . "Wartości a pamięć zbiorowa." In *Wartości w języku i kulturze*, edited by Jan Adamowski and Marta Wójcicka. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2015.
- . "Słowo w bajce ludowej." In *Słownik bajki ludowej*, edited by Violetta Wróblewska. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2018.
- . "Wilk." In *Słownik bajki ludowej*, edited by Violetta Wróblewska. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2018.
- . "Wokół 'ja/my.' Na tropach związków tożsamości z językiem." In: *Język nasz ojczysty w kontaktach międzyludzkich*, edited by Bożena Taras. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2018.
- . "Żaba." In *Słownik bajki ludowej*, edited by Violetta Wróblewska. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marta WÓJCICKA – O funkcjach słowa w kulturze

DOI 10.12887/32-2019-1-125-13

Słowo jest jednostką kultury i zmienia się wraz z jej przemianami, zyskując nie tylko nowe znaczenia, ale też nowe funkcje. Przedmiotem artykułu są współczesne funkcje społeczno-kulturowe słowa (głównie słowa mówionego) oraz jego przemiany. Artykuł obejmuje cztery części, ukazujące kolejno: słowo jako wartość, słowo w świetle typologii wartości, rolę słowa w typologii kultur oraz relacje między słowem słyszczanym a słowem widzianym.

Słowo zostało ukazane jako wartość, czyli coś, co uznawane jest za dobre. O wartości słowa świadczą pełnione przez nie funkcje: podmiotowe, tożsamościowe, grupotwórcze, autoprezentacyjne, interpersonalne, nominatywne, kreatywne, przedstawieniowe.

Odwołując się do Platońskiej triady, autorka dowodzi, że słowo może ucieleśniać piękno w formie, prawdę w treści oraz dobro w działaniu. Takie zasady używania słowa odnajduje w tak zwanych maksymach konwersacji sformułowanych przez H. Paula Grice'a. Maksyma jakości dotyczy prawdy, a maksymę sposobu można odnieść do piękna. Nadrzędną wobec nich wartością, niewerbalizowaną wprost, ale zakładaną przez etykę słowa, jest dobro. W oparciu o siedmiostopniowy układ wartości zaproponowany przez Jadwigę Puzyrning, słowo ukazane zostaje jako wartość hedonistyczna, obyczajowa, moralna, estetyczna oraz poznawcza. Jednocześnie można określić je jako wartość praktyczną (służy ono bowiem ustaleniu i realizacji celów) lub jako wartość instrumentalną.

Następnie słowo ukazane zostaje jako kryterium typologii kultur o wysokim bądź niskim stopniu unikania niepewności oraz kultur wysokiego i niskiego kontekstu. W ostatniej części omówione zostały cechy słowa słyszczanego: sensualność, wspólnotowość, interakcyjność, ucieleśnienie, żywiołowość i kreacyjność (tożsamości i wizerunku). Słowo mówione wymaga odwagi i bliskości, jest żywe i wymyka się kontroli, a przez to pozostaje autentyczne i prawdziwe.

Słowa kluczowe: słowo, wartość, funkcje

Kontakt: Zakład Kultury Polskiej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin

E-mail: marta.wojcicka@poczta.onet.pl

<https://www.umcs.pl/pl/address-book-employee,3075.pl.html>

Marta WÓJCICKA – On the Functions of Words in Culture

DOI 10.12887/32-2019-1-125-13

Words are units of culture which change along with its transformations, gaining not only new meanings, but also new functions. The subject of the article is contemporary social and cultural functions of words (mainly those expressed by means of spoken language) and their transformations. The article comprises four sections, showing, respectively: words as a value, words in the light of a typology of values, the role of words in the typology of cultures, as well as a relation between spoken and written words.

Words are shown as a value due to the multiple functions they perform, among them those expressing subjectivity and identity, the ones related to group dynamics and self-representation, as well as nominative, creative, and representative ones.

By referring to the Platonic triad, the author demonstrates that words, in their form, can become incarnations of beauty; their contents may make them incarnations of truth and they may be also incarnations of goodness insofar as they are related to actions. Such rules of using words can be found in the so-called conversational maxims formulated by H. Paul Grice. The maxim of quality relates to the truth value of words and the maxim of manner to their aesthetic value. A still superior value of words, which is not related to their verbal aspect, yet presupposed by the ethics of word choice, is the good. Based on the seven levels value hierarchy proposed by Jadwiga Puzynina, words are shown as conveying hedonistic, social, moral, aesthetic, and cognitive values. However, they may also convey practical or instrumental values, since they make it possible to establish and pursue goals.

The subsequent section of the article shows words as criteria serving the typology of cultures regarding those with a high, or low, degree of avoiding uncertainty and those of high, or low, context.

The concluding section of the paper discusses qualities of spoken words, among them their sensual dimension and capability of embodying conceptual contents, as well as the liveliness and creative potentialities of words. The author emphasizes that spoken words involve courage on the part of the subject using them and they cannot be controlled, which makes them authentic and genuine.

Keywords: word, value, functions

Contact: Zakład Kultury Polskiej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: marta.wojcicka@poczta.onet.pl

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,3075,pl.html>

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Zofia ZARĘBIANKA

SEMANTYKA CISZY
W „PIEŚNI O BOGU UKRYTYM” KAROLA WOJTYŁY
Rekonesans

Podobieństwo mechanizmów konstituowania się w tekście wymiaru sacrum oraz uobecniania ciszy stanowi potwierdzenie intuicji o sakralizującej funkcji ciszy. Zasadne może być przypuszczenie przypisujące kategorii ciszy fundamentalną rolę w zakresie wytwarzania jakości sacrum w analizowanym poemacie, ściślej zaś biorąc, w zakresie tworzenia sensów mistycznych, stanowiących znaczeniowe jądro utworu.

Kategoria ciszy, jak stwierdza wielu badaczy problematyki sacrum w literaturze¹, należy do podstawowych elementów tak strukturalnych, jak i semantycznych uczestniczących w ewokowaniu jakości sacrum w tekście lirycznym. Związek poezji i ciszy, choć intuicyjnie klarowny, od strony badawczej bynajmniej nie jawi się jako oczywisty. Przyjmować też może różnorodną formę i wyrażać się w rozmaitych odmiennych konfiguracjach i wersjach, nie tylko w fakcie strukturalnego powiązania między mistyką i poezją, o którym pisał między innymi Jean Danielou². Związek poezji i ciszy nie ogranicza się więc do wskazanych wyżej wariantów, uznanych za podstawowe i najczęściej występujących w tekstach, lecz obejmuje więcej.

W owym „więcej” zawiera się tajemnicza obecność ciszy w wierszu – można by metaforycznie powiedzieć: wpisanie ciszy w wiersz, dokonywane zarówno środkami językowymi, jak i metodami pozajęzykowymi. W odniesieniu do działań na poziomie językowym powstaje w ten sposób pewien paradoks, polegający na tym, że samo słowo, bez którego nie istnieje poezja i które stanowi jej podstawowy budulec, jej zasadnicze tworzywo, przyjąc musi funkcję ekwiwalentu ciszy. Czy poprzez tego rodzaju działanie wytwarza się jakaś iluzja ciszy? Jej substytut? Czy też może istota ciszy wcale nie polega na braku słów, sięgając gdzieś dalej, poza kwestię wypowiedalności, co otwiera pole do operacji na poziomie pozawerbalnym?

¹ Por. Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 38(1990) nr 1, s. 25-56; B. Kuczeńska-Chachulska, *Liryka medytacyjna w kontekście jakości metafizycznych Romana Ingardena*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 101-114.

² Por. J. Danielou, *Poezja i mistyka*, tłum. A. Merdas, w: *Inspiracje religijne w literaturze polskiej*, red. A. Merdas, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 21-27.

Czy zatem – a jeśli tak, to w jaki sposób, na jakiej zasadzie – słowo może być narzędziem ciszy? Czy może nim być nie tylko w tym sensie, że każdy dobry wiersz prowadzi do ciszy, niejako otwiera czytającego – poprzez wypowiedzenie słowa – na ciszę, pomaga mu usłyszeć ciszę własnego wnętrza, a czasem wręcz ją w nim, w odbiorcy, ustanawia? Waler ciszy uzyskany po lekturze tekstu byłby wówczas – być może – bliski funkcji katharsis i – to znów tylko supozycja – pozostawałby z nią w nierozdzielalnym związku w tym sensie, że bez owego momentu ciszy wyzwolonego w odbiorcy trudno byłoby mówić o działaniu katarskiej siły dzieła. Cisza zdaje się zatem warunkować możliwość wystąpienia katharsis i jako taka pozostaje immanentnym elementem każdego wielkiego dzieła sztuki, nie tylko – jak wolno mniemać – sztuki słowa.

O ciszy w wierszu mówić się daje również w znaczeniu bardziej dosłownym, gdy samo słowo wręcz wypowiada ciszę, ewokuje ją z siebie, poprzez siebie, tworzy ją, osiągając ten efekt na różne sposoby: muzyczne i semantyczne, brzmieniowe i symboliczne. Nie chodzi tu tylko o wariant najprostszy, w którym operuje się słowem „cisza”, ale o takie sposoby posługiwania się materiałem leksykalnym, dzięki którym cisza zostaje osiągnięta w tekście bez jej nazywania. Ciszy nie należałoby zatem definiować redukcjonistycznie – jako braku słów. Takie określenie, wywiedzione z powierzchownej obserwacji, zbudowane analogicznie do słynnej formuły augustyńskiej zawierającej definicję zła rozumianego jako brak dobra³, zapoznaje, jak sędzę, bardziej złożoną naturę ciszy. Wszak może ona trwać mimo wypowiedzianych słów, a nawet istnieć poprzez nie, w samych słowach, odpowiednio użytych; konstytuuje się też w przestrzeni między słowami, w owym słynnym „międzysłowie”⁴, któremu na planie wizualnym odpowiada, być może, światło w zapisie tekstu, na planie treściowym – przemilczenia, w płaszczyźnie strukturalnej natomiast typ użytej frazy, zazwyczaj wydłużonej, obserwowanej z jednej strony między innymi w biblijnych wersetach, z drugiej zaś na przykład w utworach literackich Karola Wojtyły czy w niektórych wierszach Czesława Miłosza.

Stosunkowo najczęściej spotykany – i zarazem najprostszy – przypadek wywoływania efektu ciszy w wierszu polega, jak się wydaje, na operowaniu samym słowem „cisza” oraz wyrazami bliskoznacznymi, takimi jak „milczenie”, „bezśowność”, „małomówność”, „bezdźwięczność”, sugerującymi ciszę, a także, co istotne, z wyrazami pozostającymi w polu asocjacyjnym powiązanym z ciszą, a więc na przykład takimi pojęciami, jak „zachwyt”, „za-

³ Określeniem zła jako braku dobra posługiwał się Augustyn w sporze z manichejczykami i w zwalczaniu herezji manichejskich.

⁴ „Międzysłowie” to termin Juliana Przybosia wskazujący na podstawową cechę języka poetyckiego Awangardy Krakowskiej (por. J. P r z y b o ś, *Przegląd awangardy*, w: tenże, *Linia i gwar. Szkice*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1959, t. 1, s. 75).

dziwienie” czy „tajemnica”⁵. Związek ciszy i zdziwienia dobitnie uwidocznia się w *Pieśni o Bogu ukrytym* między innymi w następującym fragmencie: „[...] / ach, zostaje ci jeszcze cząstka tego zdziwienia, / które będzie całą treścią wieczności”⁶. W zespoleniu kilku elementów: bieli, nicości, dalekości, tworzy Wojtyła siatkę pojęć peryfrastycznych odnoszonych do Boga i do charakteru relacji między Bogiem a człowiekiem, opisywanych poprzez metaforę ciszy. Dzięki tego rodzaju zabiegom peryfrastycznym i metonimicznym cisza zostaje nazwana i niejako przywołana bądź to bezpośrednio po imieniu, bądź to w sposób pośredni, poprzez operacje metaforyzacyjne rozmaitego typu. Rzeczywistość ciszy „staje się” wówczas dzięki wypowiedzeniu, znajduje swoje urzeczywistnienie poprzez słowo, podobnie jak ma to miejsce przy udzielaniu sakramentów⁷. Taki mechanizm Wojtyła zdaje się wykorzystywać w innym fragmencie *Pieśni o Bogu ukrytym*: „Bo jesteś samą Ciszą, wielkim Milczeniem, / uwolnij mnie już od głosu, / a przejmij tylko dreszczem Twojego Istnienia, / dreszczem wiatru w dojrzałych kłosach”⁸. Stwierdzenie: „Bo jesteś samą Ciszą”, przywołuje ją i uobecnia, co wykazuje pewne podobieństwo do sposobu działania słowa w sakramentach. Wykorzystana zostaje przy zastosowaniu tego mechanizmu tak zwana performatywna funkcja języka, polegająca na utożsamieniu wypowiedzenia i rzeczywistości ustanawianej poprzez akt wypowiadania. W tym wypadku zatem wypowiedzenie słowa „cisza” miałoby ją uobecniać, co w pewnym sensie ma miejsce w podanym wyżej przykładzie. Często też metodzie przywoływania ciszy przez jej nazwanie towarzyszy takie ukształtowanie brzmieniowe tekstu, które poprzez powtarzalność rytmiczną, stosownie dobrane rymy lub instrumentację głoskową (ewentualnie wszystkie wymienione czynniki łącznie) wytwarza nastrój wyciszenia, zamyślenia czy – niekiedy – wprowadza element kontemplatywny oraz medytacyjny, czyli ustanawia ciszę nie drogą operacji stematyzowanych, ale poprzez odpowiednie działania w obrębie języka i nadawanie mu określonego kształtu brzmieniowego. Wydaje się, że Wojtyła na szeroką skalę wykorzystywał ten sposób ewokowania ciszy za pomocą misternej instrumentacji głoskowej. Dzieje się tak choćby w takim oto passusie analizowanego utworu, passusie – zauważmy

⁵ Więcej na ten temat zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska, Janowski, Twardowski*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992; t a ż, *Jak badać poezję religijną*, „Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych” (Polska Akademia Nauk oddział w Krakowie) 35(1993) nr 1-2, s. 21n.

⁶ K. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1979, s. 16.

⁷ Słowo poniekąd stwarzające wypowiedzaną rzeczywistość – na wzór Boskiego aktu kreacji – pojawia się zwłaszcza w działaniach liturgicznych i sakramentalnych Kościoła. Na tej zasadzie oparte są epikleza – modlitwa o przeistoczenie podczas sprawowania Eucharystii, a także sakrament chrztu.

⁸ W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 22.

– stanowiącym jak gdyby oddzielny wiersz, dający się czytać jako zamknięta całość znaczeniowa: „Uwielbiam cię, siano wonne, bo nie znajduję w tobie / dumy dojrzałych kłosów. / Uwielbiam cię, siano wonne, któreś tuliło w sobie / Dziecinę bosą”⁹. Dominacja samogłoski „o” oraz jej przeplatanie się z samogłoskami „a” i „e”, wraz z wprowadzeniem przyczyniających się do powstania efektu łagodności spółgłosek miękkich „ć” i „ś”, nadaje zacytowanej sekwencji wiersza niezwyklej melodyjność; melodyjność o charakterze kołysankowym, której charakter – właśnie poprzez to skojarzenie z kołysanką, ale i z kolędą – ewokuje klimat ciszy, koniecznej przecież do uśpienia niemowlęcia. Na marginesie warto zauważyć, że w podobny sposób uzyskiwał w wierszu efekt ciszy oraz łagodnej melodyjności Józef Czechowicz, co wskazywać może na nieoczekiwaną zasadę pokrewieństwa między twórczością obydwu poetów. Rozpoznanie genologiczne wskazujące na kolędę oraz na kołysankę jako formy gatunkowe wykorzystane w tekście dodatkowo wzmocnione zostaje w cytowanym fragmencie poematu przez ten efekt ciszy jako zgodny z konwencją obydwu przywołanych gatunków. Następuje tu zatem znamienne wzmocnienie efektu ciszy uzyskanej wskutek brzmieniowego ukształtowania tekstu i zintensyfikowanej poprzez samo użycie formy gatunkowej kojarzonej z ciszą i pozwalającej na dokonanie rekonstrukcji sytuacji lirycznej, której ośrodek stanowi obraz matki usypiającej dziecko i śpiewającej mu kołysankę. Obraz ten posiada ugruntowaną w kulturze reprezentację ikonograficzną, związaną z Bożym Narodzeniem, a więc wydarzeniem przywołującym nastrój wyciszenia oraz uczucie łagodności i czułości, nieodłącznych od kołysania dziecka.

Innym jeszcze chwytem służącym ewokowaniu ciszy w wierszu może być synestezja. Wrażenia słuchowe – a do takich, w sensie dosłownym, sensualnym, należałoby zaliczyć ciszę – oddane być mogą poprzez oddziaływanie na inne zmysły, najczęściej na wzrok. Synestezja poszerza możliwości uzyskania efektu ciszy za pomocą działań zastępczych i wprowadza szeroki repertuar środków o charakterze malarskim, które skojarzone ze środkami muzycznymi, mogą przyczynić się do pogłębienia zamierzonego efektu¹⁰. Wydaje się, że szczególna rola przypada tutaj bieli oraz jej semantycznym odpowiednikom (na przykład śniegowi, mgie, cieniowi, mroczności), a także ciemności oraz nicości – również często wskazującej na ciszę i ją ewokującej. Zestawienie wszystkich wymienionych elementów jako członów ciągu pojęciowo-wyobrażeniowego pojawia się w tekście *Pieśni o Bogu ukrytym*, stanowiąc istotny czynnik konstytuowania się wymiaru sacrum w analizowanym utworze.

⁹ Tamże, s. 19.

¹⁰ Wydaje się, że dzięki zasadzie synestezji możliwa jest wymiennność i częściowa synonimiczność różniamiennych elementów w łańcuchach pojęciowych powstających w procesie tworzenia wyższych układów znaczeniowych w poezji wymiaru sacrum i poezji religijnej.

W związku z zaobserwowaną w tym zakresie prawidłowością, polegającą na możliwości oddawania ciszy poprzez zabiegi synestezyjne, warto zaznaczyć, że w wyniku tego procesu powstają – czy też powstawać mogą – ciągi skojarzeniowe podobne do tych, które charakterystyczne były dla tekstów poetyckich dających się przyporządkować do poezji wymiaru sacrum oraz do poezji religijnej. Efekt ciszy możliwy byłby przeto do uzyskania poprzez nagromadzenie szeregu elementów pojęciowo-obrazowych – jak można przypuszczać, identycznych z tymi, które są odpowiedzialne za konstytuowanie w tekście poetyckim znaczeń związanych z sacrum. Jest to o tyle istotne, że sama cisza zawsze wymieniana była w literaturze przedmiotu jako jeden z istotnych członów konstytutywnych owego łańcucha tworzącego sakralny wymiar utworu. Podobieństwo mechanizmów konstytuowania się w tekście wymiaru sacrum oraz uobecniania ciszy stanowi zarazem potwierdzenie intuicji o sakralizującej funkcji ciszy w tekście. Wykorzystanie efektów synestezyjnych dla ewokowania ciszy występuje w wielu miejscach Wojtyłowej *Pieśni o Bogu ukrytym*, poczynając od jej początkowego fragmentu, operującego zarówno wrażeniami wizualnymi, jak i – w ukryty sposób – wrażeniami słuchowymi: „Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem”¹¹. Znamieniem wybrzeży pozostaje wszak towarzyszący im zawsze szum morskich fal. Efekty obrazowe zostają zatem skojarzone w powyższym fragmencie z umiejętnie zasugerowanymi efektami akustycznymi, które oddziałując łącznie, nie tylko stwarzają wrażenie ciszy, ale też wprowadzają czytelnika w klimat medytacyjnego rozważania. Funkcja sakralizująca nie jest oczywiście jedyną możliwą rolą ciszy w tekście, znamienne jednak wydaje się, że wiersze oparte na motywie ciszy oscylują bardzo często wokół zagadnień egzystencjalno-duchowych – mówiąc najogólniej, zagadnień często pozostających w polu konstytuowania się wymiaru sacrum. Ciekawych przykładów stosowania tego rodzaju zabiegu dostarczyć może między innymi twórczość Anny Kamieńskiej. Nie inaczej, jak się można było przekonać na podstawie przytoczonych wyżej przykładów, przedstawia się ta kwestia w *Pieśni o Bogu ukrytym* Karola Wojtyły, utworze, który otwiera przywołana już przepiękna, szeroka fraza inicjalna, wprowadzająca czytelnika w atmosferę duchową poematu i misternymi środkami synestezijnymi, jak pokazano, uobecniającą ciszę. Cisza, co warto zauważyć, funkcjonuje w tym początkowym fragmencie poematu w kilku istotnych obszarach znaczeniowych, konstytutywnych dla wymowy całego utworu. Rozpoczynające poemat Wojtyły zdanie nie tylko zatem ukazuje autora jako autentycznego poetę, sprawnie posługującego się malarskim obrazem dla wyrażenia metafizycznych sensów, ale też, co w tym momencie ważniejsze, ustanawia ciszę ośrodkiem znaczeniowym istotnym

¹¹ Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 15.

dla odczytania głębokich sensów utworu. Potwierdzenie tej supozycji stanowi także tytuł pierwszej części poematu („Wybrzeża pełne ciszy”¹²), w którym sformułowanie z początku pierwszej strofy pojawia się w zmienionym nieco brzmieniu, z zachowaniem wszakże połączenia wyobrażenia ciszy oraz wybrzeża. Wynika z powyższego, że zasadne może być przypuszczenie przypisujące kategorii ciszy fundamentalną rolę w zakresie wytwarzania jakości sacrum w analizowanym poemacie, ściślej zaś biorąc, w zakresie tworzenia sensów mistycznych, stanowiących znaczeniowe jądro utworu¹³.

W niniejszym tekście podejmuję przeto cząstkową próbę interpretacji wybranych fragmentów *Pieśni o Bogu ukrytym* w aspekcie rozmaitych znaczeń ciszy, sposobów jej uzyskiwania w tekście oraz jej roli w procesie konstytuowania całokształtu ewokowanych w utworze sensów sakralnych i mistycznych. Warto też zwrócić uwagę, że cisza uruchamiana jest w tym poemacie na różne sposoby, a dla jej uzyskania poeta wykorzystuje wszystkie wymienione wyżej możliwe mechanizmy jej kreacji w tekście, co starałam się pokazać na przykładach obrazujących tę różnorodność metod. Z jednej więc strony cisza podlega stematyzowaniu i pojawia się poprzez werbalizację, a więc przez operowanie samym słowem „cisza”. Tak dzieje się między innymi w przywołanym wyżej początkowym fragmencie utworu. Jednocześnie cisza funkcjonuje w utworze także na planie pozawerbalnym, zostaje uzyskana w drodze odpowiedniego ukształtowania brzmieniowego utworu oraz poprzez znamienne kreację lirycznej przestrzeni, jak również poprzez kreację obrazów wywołujących efekt ciszy i milczenia, czyli w taki sposób oddziałujących na odbiorcę, że wytwarza się w nim wrażenie trwania w ciszy. Istotnym czynnikiem stwarzania efektu ciszy wydaje się tu także wspomniany już sposób budowania frazy poetyckiej, znacząco wydłużonej, co nie tylko sprzyja uzyskiwaniu wrażenia ciszy, ale też okazuje się istotnym elementem wytwarzania efektu medytatywności, tak charakterystycznej dla specyfiki dykcji poetyckiej Karola Wojtyły. Poszczególne sposoby operowania ciszą nie pozostają też wobec siebie całkiem niezależne czy autonomiczne. Mam tu na myśli zjawisko wzajemnego wzmacniania efektu ciszy poprzez współdziałanie tych zróżnicowanych i różnorodnych co do istoty mechanizmów jej ewokowania zastosowanych przez autora w tekście poematu. W zaobserwowanym mechanizmie widzieć można jeden z przejawów promieniowania, polegającego w tym wypadku na swoistej synergii rozmaitych elementów i powstawaniu – jako jej konsekwencji – dodatkowych walorów, tak wizualnych, jak i brzmieniowych oraz znaczeniowych.

¹² Tamże.

¹³ Por. Z. Zarębiana, *Przekaz doświadczenia mistycznego w twórczości literackiej Karola Wojtyły w perspektywie dialogu*, w: *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, s. 69-84.

Ta synergiczna intensyfikacja wydaje się czynnikiem istotnym w budowaniu wymiaru sacrum oraz – przede wszystkim – w transmisji znaczeń mistycznych, fundamentalnych, jak zaznaczono, dla przesłania i całościowego sensu analizowanego utworu. Tak uzyskana synergia wydaje się też jedną z postaci promieniowania, zaliczonego przeze mnie do centralnych kategorii, za pomocą których opisać można całościowo specyfikę dykcji poetyckiej oraz specyfikę tworzenia sensów głębokich w twórczości literackiej przyszłego papieża¹⁴.

Jak zatem daje się rozumieć przywołana wyżej metafora „dalekich wybrzeży ciszy” z początkowej sekwencji wiersza? Zauważyć należy, po pierwsze, jej malarski, obrazowy i sensualny charakter. Określenie „dalekie wybrzeża ciszy” ewokuje ciszę nie tylko w drodze jej nazwania, ale także poprzez wywołane wyobrażenie bezkresu kojarzącego się z morskim brzegiem i odległą linią horyzontu. W dalszej części strofy obraz ten ulega znaczącemu przekształceniu. Oto bowiem bohater stojący – jak wolno to sobie przedstawić – na owym nadmorskim brzegu spogląda nie przed siebie, co pozostawałoby zgodne z regułami optyki, lecz patrzy gdzieś w głąb, a fizyczny horyzont niepostrzeżenie zmienia swoją naturę i przeobraża się w horyzont wewnętrzny. Przestrzeń zarysowana w początkowej partii utworu jako przestrzeń rzeczywista, zewnętrzna wobec lirycznego podmiotu, okazuje się w dalszych częściach poematu przede wszystkim przestrzenią o charakterze duchowym, a owo fizyczne wyobrażenie pozostaje jedynie sposobem jej zakomunikowania, sposobem odwołującym się do zasady analogii, a więc de facto odsyłającym do obrazowania biblijnego. Sensy dotyczące życia duchowego zostały zatem w poemacie wypowiedziane za pomocą obrazów odnoszących się do ziemskich pejzaży, kojarzących się z rozległością i ciszą. Dodana do tego ciągu kategoria głębi transformuje znaczenia i przenosi je w sferę sensów o statusie sensów duchowych, co potwierdzają kolejne wersy tekstu, wprowadzające terminologię mistyczną w słowach „aż nie zdołasz już odchylić duszy od dna”¹⁵. W języku mistyki kręgu nadreńskiego „dnem duszy” nazywa się miejsce największej głębi wewnętrznej, w której dochodzi do zjednoczenia duszy z Bogiem (łac. *unio mystica*). W mistyce karmelitańskiej natomiast funkcjonuje określenie „centrum duszy”, znaczeniowo synonimiczne do terminu „dno duszy”. Metafora zawarta w wyrażeniu o niemożności odchylenia duszy od dna zdaje się oznaczać wskazanie na osiągnięcie zespolenia z Bogiem, osiągnięcie tak zwanego duchowego zjednoczenia jako celu zarysowującego się przed człowiekiem – bohaterem lirycznym poematu, stojącym fizycznie nad brzegiem i przenoszonym zarazem w sferę rzeczywistości wewnętrznej,

¹⁴ Zob. t a ż, *Medytacja znaczeń o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w poezji polskiej XX wieku*, w: t a ż, *Spotkanie w Słowie*, s. 29-45.

¹⁵ W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 15.

zawartej w metaforze dalekich wybrzeży ciszy. Wyobrażenie dalekich wybrzeży ciszy odsłania w ten sposób swój podwojony – a może nawet potrójny status. W zakresie kreacji sytuacji lirycznej buduje pewną przestrzeń dziania się poematu, pozwala umieścić bohatera w jakichś dających się zrekonstruować i „zobaczyć” realiach krajobrazowych, a przez to ukonkretnić obraz i nadać mu sensualną gęstość. Jednocześnie dzięki zabiegowi kreacyjnemu polegającemu na nadaniu wyobrażonej przestrzeni fizycznej cech konkretnego zlagodzona zostaje abstrakcyjność poetyckiego dyskursu po jego przesunięciu w stronę rozważań sytuujących się w płaszczyźnie sensów duchowych. Drugie bowiem z możliwych znaczeń analizowanej metafory dalekich wybrzeży ciszy każe ją rozumieć w kontekście sensów metafizycznych, dających się odnieść bezpośrednio do Boga. W takim ujęciu „dalekie wybrzeża ciszy” stają się wręcz synonimem Boga, Jego peryfrastycznym określeniem, niosącym – co ważne – istotne przeświadczenia co do Jego istoty, rozpoznanej jako całkowicie odmienna od natury człowieka. Tego rodzaju sens podkreślony zostaje przez epitet „dalekie”, dookreślający owe wybrzeża. Jednocześnie przecież wybrzeża określone jako „dalekie” zaczynają się, w myśl słów poematu, „tuż za progiem”. Uruchomiony zostaje w ten sposób paradoks, dający się w pewnym uproszczeniu sprowadzić do intuicji, że Bóg pozostaje zarazem daleki i bliski, nieosiągalny i dotykalny, niedający się pojąć i jednocześnie udzielający się człowiekowi, odległy i niewyobrażalny, a zarazem odnajdywany zupełnie niedaleko... we własnym wnętrzu. Tego rodzaju wyobrażenie Boga, przedstawianego za pomocą atrybutów sprzecznych, charakterystyczne jest dla języka mistyki i służy przekazywaniu sensów mistycznych, nieprzekazywalnych w logicznym języku dyskursywnym. Równocześnie zaprezentowane operowanie paradoksem ma też umocowanie biblijne i może być traktowane jako jeden z elementów nawiązań biblijnych obecnych w twórczości Wojtyły¹⁶. „Dalekie wybrzeża ciszy” mogą być zatem postrzegane jako cel duchowej drogi bohatera poematu, cel pojmowany jako zjednoczenie z Bogiem, przyłgnięcie do Niego, dokonujące się na dnie duszy, nazywanej też w poemacie „izdebką maleńką”¹⁷, co z kolei odsyła czytelnika do tekstu biblijnego i wskazuje na ewangeliczny kontekst – nie tylko tego zresztą – fragmentu Wojtyłowego poematu. Wyrażenie „dalekie wybrzeża ciszy” odsłania też w utworze odmienny jeszcze aspekt znaczeń, odnoszonych tym razem nie do Boga i Jego atrybutów, ale do człowieka i jego drogi zbliżania się do Boga. Tego rodzaju odczytanie metafory dalekich wybrzeży ciszy ukazuje je jako przestrzeń wewnętrzną nie-

¹⁶ Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Rodzaje i funkcje sygnałów biblijnych w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły*, w: *taż, Spotkanie w Słowie*, s. 85-97; M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2004.

¹⁷ W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 15.

zbędną do zainicjowania procesu jednoczenia się duszy z Bogiem. „Dno ciszy, zatoka zalewu – samotna ludzka pierś. / Stamtąd żeglując w niebo, / kiedy wychylisz się z łodzi, / miesza się szczebiot / dziecięcy – i podziw”¹⁸.

Cisza jawi się zatem jako rdzeń znaczeniowy wykorzystywany do konstytuowania przekazu mistycznego w analizowanym poemacie Wojtyły, obejmując wszystkie zasadnicze elementy znaczeń duchowych konstytuowanych w utworze, znaczeń odnoszących się tak do człowieka i jego wewnętrznej dyspozycji, jak i do Boga oraz do zarysowania zewnętrznej przestrzeni, w której umieszczona została cała akcja liryczna wiersza.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augustyn. *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*. Translated by J. Sulowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980.
- Czechowicz, Józef. *Ballada z tamtej strony*, Warszawa: Wydawnictwo Droga, 1932.
- . *Nic więcej*. Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka, 1936.
- . *Nuta człowiecza*. Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka, 1939.
- Danielou, Jean. “Poezja i mistyka.” Translated by Alina Merdas. In *Inspiracje religijne w literaturze polskiej*, edited by Alina Merdas. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983.
- Kamieńska, Anna. *Milczenia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1979.
- . *Białe rękopisy*. Warszawa: Czytelnik, 1970.
- . *Wiersze jednej nocy*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1981.
- Kuczera-Chachulska, Bernadetta. “Liryka medytacyjna w kontekście jakości metafizycznych Romana Ingardena.” In *Medytacja: Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, edited by Teresa Kostkiewiczowa and Magdalena Saganiak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2010.
- Miłosz Czesław. *Trzy zimy*. Warszawa–Wilno: Związek Zawodowy Literatów Polskich, 1936.
- Ołdakowska-Kuflowa, Mirosława. *Blask Słowa: Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum, 2004.
- Przyboś, Julian. “Przygody awangardy.” In Przyboś, *Linia i gwar. Szkice*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1959.
- Szymona, Wiesław. “Wstęp.” In Mistrz Eckhart. *Kazania*, translated by Wiesław Szymona. Poznań: W drodze, 1986.
- Teresa od Jezusa, św. *Twierdza wewnętrzna*. Translated by Henryk Piotr Kossowski. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2012.

¹⁸ Tamże, s. 19.

- Wojtyła, Karol. "Pieśń o Bogu ukrytym." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.
- Zarębianka, Zofia. *Poezja wymiaru sanctum: Kamieńska, Jankowski, Twardowski*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1992.
- . "Jak badać poezję religijną." *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych (Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie)* 35, no. 1-2 (1993): 21–2.
- . "O poezji religijnej i sposobach jej badania." *Roczniki Humanistyczne KUL* 38 (1990) no. 1:25–56.
- . *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaż, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Zofia ZARĘBIANKA – Semantyka ciszy w *Pieśni o Bogu ukrytym* Karola Wojtyły.
Rekonesans

DOI 10.12887/32-2019-1-125-14

Artykuł jest próbą prześledzenia mechanizmów uzyskiwania waloru ciszy w utworach Karola Wojtyły. Zasadnicza teza artykułu sprowadza się do przeświadczenia o fundamentalnej roli ciszy w strukturze wierszy Wojtyły. Pierwsza część tekstu przynosi ogólne rozważania teoretyczne dotyczące kategorii ciszy i milczenia oraz przykłady artystycznych rozwiązań stosowanych przez poetów polskich dwudziestego wieku (Czesława Miłosa, Józefa Czechowicza, Annę Kamieńską). Część druga artykułu zawiera przegląd najczęściej występujących w utworach Karola Wojtyły sposobów uzyskiwania efektu ciszy w tekście, z wyodrębnieniem poziomów, na których dokonuje się ewokowanie ciszy (strukturalnego, semantycznego, wyobraźniowego, symbolicznego).

Słowa kluczowe: cisza, milczenie, poezja, medytacja, walor, Bóg

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Kraków
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Zofia ZARĘBIANKA – The Semantics of Silence in the "Song of the Hidden God"
by Karol Wojtyła: A Reconaissance

DOI 10.12887/32-2019-1-125-14

The article comprises an attempt at tracing the ways in which Karol Wojtyła evoked the quality of silence in his poems. The main thesis of the author is that silence plays a fundamental role in the structure of poems by Wojtyła. The first part of the considerations embraces a general theoretical analysis of the cat-

egories of ‘silence’ and ‘not speaking,’ as well as examples of artistic solutions employed in this respect by Polish poets (Czesław Miłosz, Józef Czechowicz, and Anna Kamieńska) in the twentieth century. The second part of the considerations comprises a review of the ways the effect of silence is accomplished in poems by Wojtyła. The structural, semantic, imaginative and symbolic levels, on which silence is evoked in Wojtyła’s poems, are identified.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: silence, not speaking, poetry, meditation, value, God

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Henryk DUDA

WYRAŻENIE „POLISH DEATH CAMPS” I JEGO INNOJĘZYCZNE ODPOWIEDNIKI Komentarz lingwistyczny¹

Ci, którzy używają wyrażenia „Polish camp(s)”, utrzymują, że język angielski na to pozwala – przymiotnik „Polish” wśród kilku znaczeń ma także znaczenie lokalizacyjne. Niestety, jest to jedynie część prawdy, gdyż nie wiemy, które ze znaczeń tego przymiotnika wybierze odbiorca. Odbiorca musi ujednoznaczyć komunikat. W tym wypadku musi zdecydować, czy chodzi o obozy w Polsce (a zatem położone na terytorium Polski), czy o polskie obozy (czyli obozy założone lub zarządzane przez państwo polskie bądź też przez Polaków).

Pretekstem do napisania poniższego komentarza lingwistycznego jest dyskusja, która wybuchła w mediach polskich i zagranicznych w związku ze zmianami w ustawie o Instytucie Pamięci Narodowej². Najwięcej głosów dotyczyło nowych paragrafów (§55a, punkt 1-3 i §55b ustawy). Przyjęcie tej ustawy przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 26 stycznia 2018 roku doprowadziło do znacznego wzrostu napięcia między Polską a Izraelem. Nowelizacja ustawy

¹ W niniejszym artykule przywołuję – z niewielkimi skrótami i zmianami – fragmenty swojego, jeszcze nieopublikowanego, artykułu (zob. H. D u d a, *Niejednoznaczność w języku i komunikacji a nauczanie języka obcego*, w druku). Artykuł zawiera też rozwinięcie trzeciej części referatu „«Auschwitz», «Holocaust», «Polish death camps». Komentarz lingwistyczny”, który wygłosiłem podczas konferencji „Język. Religia. Tożsamość” zorganizowanej przez Akademię im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim oraz tamtejszy Instytut Biskupa Wilhelma Pluty XII (Głogów, 8-11 IV 2018). Tekst zawierający część pierwszą tego konferencyjnego wystąpienia, zatytułowaną „«Auschwitz» kontra «Oświęcim». Komentarz lingwistyczny” złożyłem do publikacji w czasopiśmie „Język. Religia. Tożsamość” (zob. H. D u d a, *Auschwitz „kontra” Oświęcim. Komentarz lingwistyczny*, „Język. Religia. Tożsamość” 2019, nr 1(19), w druku). O użyciu rzeczownika „Holokaust” pisałem natomiast już wcześniej wspólnie z Moniką Adamczyk-Garbowską (zob. M. A d a m c z y k - G a r b o w s k a, H. D u d a, *Terminy „Holocaust”, „Zagłada” i „Szoa” oraz ich konotacje leksykalno-kulturowe w polszczyźnie potocznej i dyskursie naukowym*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, t. 3, Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich, Kraków 2003, s. 237-253; M. A d a m c z y k - G a r b o w s k a, H. D u d a, *The Polish Terms „Holocaust”, „Zagłada” and „Shoah” and Their Lexico-Cultural Connotations in Colloquial Polish and Academic Discourse*, „Pro Memoria. The Bulletin of The State Museum of Auschwitz-Birkenau and of The Foundation for the Commemoration of the Victims of Auschwitz-Birkenau Extermination Camp” 25(2006), s. 67-77).

² Zob. *Ustawa z dnia 26 stycznia 2018 r. o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, ustawy o grobach i cmentarzach wojennych, ustawy o muzeach oraz ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary*, Dz.U. 2018, poz. 369.

z 27 czerwca 2018 roku nie ostudziła emocji³. Jednym z szerzej dyskutowanych problemów jest nazywanie – przez światowe media – obozów koncentracyjnych lub obozów zagłady założonych przez Niemców na terenie okupowanej Polski „polskimi obozami koncentracyjnymi” i (lub) „polskimi obozami śmierci”. Chodzi tu jednak nie o te dwa polskie wyrażenia⁴, lecz przede wszystkim o angielskie wyrażenie „Polish death camp(s)”. W grę wchodzi także jego innojęzyczne odpowiedniki, na przykład niemieckie „polnisches Konzentrationslager” czy „polnisches Vernichtungslager”, francuskie „camp de concentration polonais” czy włoskie „campo di sterminio polacco”. Nie wnikając w istotę sporu ani nie proponując konkretnych działań o charakterze prawnym czy też politycznym, analizuję poniżej użycia wyrażenia „Polish death camp(s)”. Analiza ta prowadzi mnie do wniosku, że z lingwistycznego i komunikacyjnego punktu widzenia tego typu praktyki nazewnictwa nie można obronić.

Jako obywatel mam prawo wypowiadać się publicznie na każdy temat i za pomocą dowolnych prawnie i zwyczajowo dopuszczalnych środków językowych. Jako językoznawca pragnę jednak pozostać w granicach uprawianej przeze mnie dyscypliny badawczej, muszę więc ograniczyć swoje rozważania do przedstawienia istoty problemu, czyli wyjaśnić funkcję analizowanych jednostek językowych oraz zasady ich użycia w różnych sytuacjach komunikacyjnych. Podobnie jak Jan Miodek, uważam bowiem, że obowiązkiem językoznawcy wobec społeczeństwa jest „szerzenie wiedzy wyraźnej o języku”⁵ czy też – jeśli wolno mi rozszerzyć tę myśl – szerzenie wiedzy wyraźnej o komunikacji językowej. Rozwiązywanie problemów powinni podjąć się natomiast politycy, prawnicy czy działacze społeczni. Ponieważ niniejszy artykuł powstał z myślą o tej właśnie kategorii odbiorców, wiele kwestii przedstawiam w sposób maksymalnie prosty, unikając – o ile to możliwe – bardzo specjalistycznej terminologii lingwistycznej.

W analizie używania w dyskursie publicznym wyrażen typu „polski obóz śmierci”, „polski obóz zagłady” czy też „polski obóz koncentracyjny” odwołuję się do dobrze znanego w językoznawstwie zjawiska lingwistycznej niejednoznaczności (ang. linguistic ambiguity). Najpierw, po krótkim zarysie historii sporów wokół użycia w dyskursie publicznym inkryminowanych wyrażen, wyjaśniam, jak w językoznawstwie rozumie się niejednoznaczność. Następnie w tym

³ Zob. *Ustawa z dnia 27 czerwca 2018 r. o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oraz ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary*, Dz.U. 2018, poz. 1277.

⁴ Słowa „wyrażenie” używam tu w znaczeniu technicznym – jest to połączenie wyrazów o charakterze nominalnym.

⁵ Por. J. M i o d e k, *Kultura języka w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1983, s. 60; t e n ż e, *Rzecz o języku. Szkice o polszczyźnie współczesnej*, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 6.

świecie przyglądam się użyciu przymiotnika „polski” (ang. Polish) w połączeniu z wyrażeniem „obóz śmierci” („obóz zagłady, „obóz koncentracyjny”).

„POLISH DEATH CAMPS”

Nazywanie niemieckich nazistowskich (tworzonych w Trzeciej Rzeszy i na obszarach przez nią okupowanych) obozów śmierci (obozów zagłady, obozów koncentracyjnych) obozami polskimi zostało już dawno zauważone przez władze Rzeczypospolitej Polskiej. Informuje o tym Ministerstwo Spraw Zagranicznych na stronie internetowej w artykule *Niemieckie obozy koncentracyjne*, gdzie możemy przeczytać między innymi: „Polskie Ambasadory domagają się sprostowań i używania poprawnego wyrażenia: «niemieckie (nazistowskie) obozy śmierci / niemieckie (nazistowskie) obozy koncentracyjne (w okupowanej Polsce)»”⁶.

O podejmowanych interwencjach Ministerstwo Spraw Zagranicznych informuje na bieżąco na swojej stronie internetowej oraz na portalu społecznościowym Twitter⁷. W przeszłości rolę Twittera spełniała już strona internetowa zatytułowana „Przeciw «polskim obozom»”⁸. Najwcześniejsze działania polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych na tym polu, do których udało mi się dotrzeć, miały miejsce w roku 2005. W tym samym roku dziennik „Rzeczpospolita” rozpoczął akcję „Przeciw polskim obozom”⁹. Przesilenie nastąpiło w roku 2018 w związku z nową ustawą o Instytucie Pamięci Narodowej. Ta aktywność różnych instytucji państwowych i organizacji społecznych w Polsce i poza Polską, nie tylko w okresie rządów Prawa i Sprawiedliwości, nie doprowadziła do zasadniczej zmiany medialnego uzusu językowego. Moim celem nie jest jednak przedstawienie historii problemu, o którym informują różne źródła internetowe. Wiele informacji na jego

⁶ Rzeczpospolita Polska. Ministerstwo Spraw Zagranicznych, *Niemieckie obozy koncentracyjne*, https://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/niemieckie_obozy_koncentracyjne/.

⁷ Zob. TruthAboutCamps, <https://twitter.com/TruthAboutCamps>. 26 kwietnia 2019 roku licznik pokazywał 2065 „tweetów” (krótkich wiadomości tekstowych) umieszczonych pod tym profilem na portalu Twitter.

⁸ Strona ta funkcjonowała pod adresem <https://www.msz.gov.pl/Przeciw,polskim,obozom,948.html>. Jej zawartość można wyświetlić w serwisie WayBackMachine (zob. Ministerstwo Spraw Zagranicznych, *Przeciw „polskim obozom”*, <https://web.archive.org/web/20060126222744/https://www.msz.gov.pl/Przeciw,polskim,obozom,948.html>). Późniejsze wersje strony są także dostępne.

⁹ Zob. „Rzeczpospolita”, *Apel przeciw „polskim obozom” śmierci / Appeal against „Polish Death” Camps*, <https://web.archive.org/web/20060131023605/http://www.rzeczpospolita.pl:80/akcja/0,0.html> (korzystam z wersji zarchiwizowanej w serwisie WayBackMachine).

temat znaleźć można również w Wikipedii¹⁰ oraz w literaturze przedmiotu¹¹ i w tekstach publicystycznych¹². Przechodzimy więc do kwestii ściśle lingwistycznych.

NIEJEDNOZNACZNOŚĆ (AMBIGUITY) JĘZYKOWA

Niejednoznaczność to „zjawisko, które można dostrzec w słowach, wyrażeniach lub zdaniach mających jedno lub więcej znaczeń”¹³. Z perspektywy czysto lingwistycznej definiuje się ją także jako „właściwość wyrażen, które mogą być interpretowane w różny sposób, czy też takich, które w opisie lingwistycznym można wielorako wyspecyfikować z punktu widzenia leksykalnego, semantycznego, składniowego etc.”¹⁴. Od lingwistycznej niejednoznaczności trzeba odróżnić lingwistyczną nieokreśloność (ang. *vagueness*). Tą drugą nazwą określa się niemożność wyznaczenia ścisłych granic na przykład między określeniami „miasto” i „miasteczko” (w języku angielskim: „city” i „town”). W sytuacjach takich w gramatyce kognitywnej mówi się często o kategoriach przejściowych¹⁵. Przyjmuję tutaj założenie, że znać język, to także – choć nie tylko – umieć radzić sobie z niejednoznacznością struktur językowych i sytuacji komunikacyjnych. Literatura dotycząca tak rozumianej lingwistycznej niejednoznaczności, przede wszystkim anglojęzyczna, jest bardzo obszerna. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na pracę zbiorową *Ambiguity: Multifaceted Structures in Syntax, Morphology and Phonology*¹⁶. Jak podpowiada już sam tytuł, autorzy książki zajmują się przede wszystkim niejednoznacznością strukturalną w języku. Klasyfikację typów niejednoznaczności można znaleźć

¹⁰ Zob. hasło „Polskie obozy zagłady”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Polskie_obozy_zagłady.

¹¹ Por. np. G. Zubrzycki, „Oświęcim” / „Auschwitz”: *Archeology of a Mnemonic Battleground*, w: *Jewish Space in Contemporary Poland*, red. E. Lehrer, M. Meng, Indiana University Press, Bloomington 2015, s. 41n.

¹² Zob. np. J. Hasczyński, *Krótką historią walki z „polskimi obozami”*, „Rzeczpospolita” z 11 XII 2018, <https://www.rp.pl/Plus-Minus/30201915-Jerzy-Haszczyński-Krotka-historia-walki-z-polskimi-obozami.html>.

¹³ K. Bach, hasło „Ambiguity”, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, t. 1, Routledge, London 1998, s. 199a. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – H.D.

¹⁴ H. Bussman, hasło „Ambiguity”, w: tenże, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, tłum. G.P. Trauth, K. Kazzazi, red. G.P. Trauth, K. Kazzazi, Routledge, London 1996, s. 50.

¹⁵ Także niektóre modele lingwistyki niekognitywnej operują pojęciem kategorii przejściowych (zob. np. M. Ruszkowski, *Kategorie przejściowe polskiej parataksy*, „Poradnik Językowy” 2001, nr 9, s. 34-38).

¹⁶ Zob. *Ambiguity: Multifaceted Structures in Syntax, Morphology and Phonology*, red. A. Bondaruk, A. Malicka-Kleparska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

w licznych pracach, między innymi Andreei Marii Teodorescu¹⁷ i Josepha F. Kessa¹⁸. Niejednoznaczność językowa jest jednym z ważniejszych zagadnień podejmowanych w badaniach drugiego z wymienionych badaczy¹⁹. Wśród różnych typów niejednoznaczności na szczególną uwagę zasługują jego zdaniem²⁰ następujące:

(1) Niejednoznaczność leksykalna: Do kategorii tej zalicza się różnego rodzaju zjawiska, jak na przykład polisemia i homonimia. Przykładowo, angielskie słowo „bank” oznacza między innymi instytucję finansową i brzeg rzeki, a zatem, nie znając kontekstu wypowiedzi, nie można ustalić, czy zdanie: „I’ll meet you by the bank”, znaczy: „Spotkam się z tobą w pobliżu banku”, czy też: „Spotkam się z tobą nad brzegiem (rzeki)”²¹. Dobrym polskim przykładem może być w tym kontekście polskie słowo „komórka”. „W pierwszej fazie swojego funkcjonowania [,komórka] pozostawała składnikiem odmiany potocznej, używanym z wyraźną intencją żartobliwą, wyzyskującą wieloznaczność wyrazu (zwłaszcza skojarzenie ze znaczeniem «małe pomieszczenie do przechowywania różnych rzeczy w gospodarstwie domowym», nasuwające się w kontekście takim na przykład jak «coś piszczy w komórcie», «klucze leżą pod komórką» czy «wypożyczyć komórkę na kilka godzin»)”²². Wieloznaczność wyrazów rodzi niejednoznaczne komunikaty. „Jeśli wyrazowi przypisze się treść inną niż ta, którą zaplanował nadawca, i jeśli ta pomyłka zostanie natychmiast ujawniona, powstaje silny efekt komiczny biorący początek z konfrontacji dwóch znaczeń niewspółmiernych, nieporównywalnych, a nawet sprzecznych”²³. Szczególnym przypadkiem tego rodzaju niejednoznaczności jest (może być) metaforyka.

¹⁷ Zob. A.M. Teodorescu, *Language Ambiguity in Translation*, dysertacja doktorska przedstawiona w roku 2012 na Uniwersytecie Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca.

¹⁸ Por. J.F. Kessa, *Kanagawa Lectures in Psycholinguistics*, „Kanagawa Daigaku Gengo Kenkyū” [„Studia Językoznawcze Uniwersytetu Kanagawa”] 13(1991), s. 137.

¹⁹ Zob. np. tenné, *Linguistic Ambiguity in Natural Language: English and Japanese*, Kuroshio Shuppan, Tokyo 1989; tenné, *Kanagawa Lectures in Psycholinguistics*; J.F. Kessa, R.A. Hoppe, *Ambiguity in Psycholinguistics*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 1981.

²⁰ Przywołując rodzaje niejednoznaczności językowej, opieram się na pracy J.F. Kessa (por. Kessa, *Kanagawa Lectures in Psycholinguistics*, s. 131).

²¹ Por. T.O. Udemadu, *The Issue of Ambiguity in the Igbo Language*, „Afrrev Laligens. An International Journal of Language, Literature and Gender Studies” 1(2012) nr 1, s. 111.

²² Por. H. Satkiewicz, *Neutralizacja nacechowania stylistycznego i emocjonalnego w słownictwie współczesnej polszczyzny*, w: *Słownictwo współczesnej polszczyzny w okresie przemian*, red. J. Mazur, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 72.

²³ D. Butler, *Polski dowcip językowy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 272n. Na temat tego typu dowcipu językowego por. też: R. Lew, *An Ambiguity-Based Theory of the Linguistic Verbal Joke in English*, dysertacja doktorska przedstawiona na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w kwietniu 1996 roku, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/346/1/Lew_1996_An_ambiguity-based_theory_of_the_linguistic_verbal_joke_in_English.pdf, s. 27-29; S.M. Sada, *Ambigüedad y humorismo*, „Anaquel de Estudios Árabes” 23(2012), s. 19-44.

(2) Niejednoznaczność na poziomie struktury powierzchniowej. Podobnie jak niejednoznaczność na poziomie struktury głębokiej, można ją uznać za jeden z typów niejednoznaczności syntaktycznej. O tego rodzaju niejednoznaczności można mówić, gdy związki składniowe w obrębie większych jednostek można wielorako interpretować (np. „Old men and women are advised to apply for their benefits”)²⁴.

(3) Niejednoznaczność na poziomie struktury głębokiej. Angielskie zdanie: „Mary and Jim are married”, można interpretować dwojako. Albo Mary i Jim pokochali się, a następnie pobrali (czyli tworzą jedną rodzinę), albo też każde z nich jest „married”, to znaczy ona jest zamężna, a on żonaty (czyli każde z nich ma swoją rodzinę). Joseph Kess jako przykład niejednoznaczności tego rodzaju podaje angielskie zdanie: „Cheating students will not be tolerated”, w którym wyrażenie „cheating students” można interpretować dwojako – jako „ściągaający studenci” lub „ściąganie przez studentów”²⁵.

(4) Niejednoznaczność, której źródłem są pośrednie akty mowy. Pośrednimi aktami mowy są na przykład niektóre pytania. W języku polskim zaimek „czy” rozpoczyna zarówno pytania (np. „Czy mówisz po angielsku?”), jak i quasi-pytania (np. „Czy możesz otworzyć drzwi?”). Zdanie: „(Czy) możesz umyć naczynia?”, nie jest pytaniem, lecz prośbą (podobnie jest w języku angielskim w przypadku pytań: „Can you speak English?” i „Can you open the door?”).

(5) Niejednoznaczność wynikająca z niepewnej intencji. Przykładem niech będzie następujący dialog:

- Jeszcze jedna kanapka?
- Nie! Dziękuję! Jestem na diecie!

W przedstawionej sytuacji odpowiedź: „Jestem na diecie!”, można zinterpretować dwojako – albo interlokutor ma problemy ze zdrowiem i rzeczywiście jest na diecie, czyli nie może spożywać pewnych potraw (musi jeść mniej etc.), albo nie chce kolejnej kanapki, a słowa: „Jestem na diecie!”, stanowią „dyplomatyczną” wymówkę.

(6) Niejednoznaczność będąca rezultatem ironii bądź sarkazmu. Stwierdzenia: „Piękna pogoda!”, wypowiedzianego w deszczowy dzień nie potraktujemy jako wypowiedzi nieprawdziwej (według Kessa mamy w tym wypadku do czynienia z wypowiedzią pozytywną o znaczeniu negatywnym – ang. positive meaning negative)²⁶. Podobnie powiedzenie: „No pięknie!” – w języku nie tylko nauczycielskim

²⁴ Por. K e s s, *Kanagawa Lectures in Psycholinguistics*, s. 137.

²⁵ Por. tamże

²⁶ Uwagi w rodzaju: „Piękna pogoda!”, „Jaka piękna pogoda!” („Great weather, eh?” – tamże, s. 137), to najczęściej przytaczane i analizowane przykłady wypowiedzi o funkcji ironicznej (por. np. D. S p e r b e r, D. W i l s o n, *Ironia a rozróżnienie między użyciem a przywołaniem*, tłum. M.B. Fedewicz, w: *Ironia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 75n.

– nie jest, bądź nie musi być, pochwałą, lecz stanowi naganę. „Człowiek wypruwa sobie żyły [...] i oto czego ich uczą! No pięknie! Naprawdę pięknie! Chyba napisać list do dyrektora szkoły. Poważnie!”²⁷ – mówi ojciec Mikołajka do syna, gdy dowiaduje się, że Mikołajek nauczył się w szkole brzydkiego słowa. I odwrotnie, w odpowiednim kontekście powiedzenie: „Nie jest źle!”, nie tylko mówiący po polsku rozumieją jako „Jest dobrze!” (według Kessa mielibyśmy w tym wypadku do czynienia z wypowiedzią negatywną o znaczeniu pozytywnym).

(7) Niejednoznaczność będąca skutkiem idiomatyki. Definiując idiomy i związki frazeologiczne, często podkreśla się, że znaczenie całości tego rodzaju wyrażen nie wynika ze znaczeń poszczególnych składników, na przykład nie wystarczy znać przymiotnik „biały” i rzeczownik „kruk”, by zrozumieć polskie wyrażenie „biały kruk”. Poznając język obcy, podobnie jak dziecko na pewnym etapie rozwoju językowego, nie wiemy, czy dane połączenie wyrazów jest regularne semantycznie, czy też jest zleksykalizowane jako całość. Uczący się języka obcego często zauważają, że chociaż znają znaczenia wszystkich słów w zdaniu, nie rozumieją zdania jako całości.

(8) Niejednoznaczność wypływająca z metaforyki. Metaforyka jest niewyczerpanym źródłem niejednoznaczności i dzieje się tak niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z tak zwaną metaforą poznawczą (z punktu widzenia kognitywistyki), czy też z intencjonalnym i nadzwyczajnym użyciem danej jednostki leksykalnej, tak zwanym środkiem literackim, w tekście (quasi-) artystycznym (według podejścia tradycyjnego). W pewnym sensie metaforę można traktować – w co nie będziemy tu wnikać – jako rodzaj niejednoznaczności leksykalnej. Jako przykład Kess wskazuje zdanie: „The astronomers discovered a new *black hole* while observing a *storm* in the radiation *belt* close to the Pleiades”²⁸. Bez znajomości przenośnych znaczeń wyrażenia „black hole” i wyrazów „storm” oraz „belt” tego zdania nie sposób zrozumieć. Z tym samym problemem spotkamy się, jeśli przełożymy zdanie na język polski: „Astronomowie odkryli nową *czarną dziurę* podczas obserwacji *burzy* w *pasie* radiacyjnym blisko Plejad”. Polskie „czarna dziura”, „burza” i „pas” są terminami naukowymi o metaforycznym rodowodzie.

Niejednoznaczność tak na poziomie struktury języka, jak i na poziomie dyskursu jest zjawiskiem powszechnym w codziennych zachowaniach językowych. Zjawiskiem tak powszechnym, że niektórzy językoznawcy piszą o „niejednoznacznościach, wśród których żyjemy” („niejednoznaczności w naszym życiu”²⁹). Rodzimi użytkownicy na ogół nie mają kłopotów z nie-

²⁷ R. G o s c i n n y, J.J. S e m p é, *Nowe przygody Mikołajka*, tłum. B. Grzegorzewska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2010, s. 609.

²⁸ K e s s, *Kanagawa Lectures in Psycholinguistics*, s. 137.

²⁹ Zob. B. N e r l i c h, D.D. C l a r k e, *Ambiguities We Live By: Towards a Pragmatics of Polysemy*, „Journal of Pragmatics” 33(2001) nr 1, s. 1-20.

jednoznacznością na różnych poziomach języka i komunikacji. W rozwiązaniu niejednoznaczności pomaga im kontekst lingwistyczny i konsytuacja. Taką genezę mają też pewne utrwalone błędy językowe, na przykład niepoprawne formy „z gulażem” czy „w gulażu” narodziły się w wyniku interpretacji fonetycznego „sz” w mianowniku jako ubezdźwięcznionego „ż”³⁰. Interesującym przykładem niejednoznaczności składniowej jest słynne zdanie: „Byt kształtuje świadomość”. Bez kontekstu nie możemy bowiem ustalić, czy to „byt” jest podmiotem tego zdania (co znaczyłoby, że świadomość jest kształtowana przez byt), czy też jest nim „świadomość” (co oznaczałoby, że to byt jest kształtowany przez świadomość)³¹. Niejednoznaczność może być naturalna bądź intencjonalna. Do tej drugiej grupy należą wszelkiego typu gry i zabawy językowe, slogany polityczne, żarty i dowcipy językowe³².

NIEJEDNOZNACZNOŚĆ A WYRAŻENIE „POLISH DEATH CAMPS”

Zarówno internetowe, jak i wydane drukiem słowniki języka angielskiego następująco definiują przymiotnik „Polish”: „of, or relating to Poland, its inhabitants, or their language”³³. Tę skrótową definicję trzeba rozwinąć: „(1) of Poland or (2) relating to Poland, its inhabitants, or their language”. Amerykański słownik Merriam-Webster podaje nieco bardziej szczegółową definicję: “of, relating to, or characteristic of Poland, the Poles, or Polish”, uwzględnia bowiem również następującą definicję: „(3) characteristic of Poland, the Poles, or Polish”³⁴. W obu przytoczonych wyżej definicjach pojawiają się słowa „relating to”, a ponieważ „parafraza «odnoszący się do» jest z natury niejednoznaczna, przymiotnik, o którym mowa, naprawdę może oznaczać szeroką gamę konkretnych relacji: pochodzenie, położenie, narodowość, obywatelstwo itp.”³⁵. Skoro angielski przymiotnik jest wieloznaczny, to i całe wyrażenie nie jest

³⁰ Por. H. D u d a, *Fert „i” Ferd. Durnowate „d” czy reguły morfonologiczne*, w: *Poezja i egzystencja. Księga jubileuszowa ku czci prof. Józefa F. Ferta*, red. W. Kruszewski, D. Pachocki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 510n.

³¹ Por. J. B a r t m i ń s k i, *Czy język polski staje się językiem pozycyjnym?*, „Język Polski” 53(1973) nr 2-3, s. 83.

³² Zob. R. L e w, dz. cyt.; t e n ż e, *Exploitation of Linguistic Ambiguity in Polish and English Jokes*, „Papers and Studies in Contrastive Linguistics” 31(1996), s. 127-133.

³³ Ze względu na fakt, że współcześnie coraz rzadziej zaglądamy do słowników papierowych, szczególnie tych naukowych, wielotomowych, zaczynam od Tłumacza Google (zob. Google Translate, hasło „Polish”, <https://translate.google.pl/?hl=pl&tab=wT#en/pl/Polish>).

³⁴ Hasło „Polish”, w: *Dictionary by Merriam Webster: America's Most-Trusted Online Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/polish>.

³⁵ B. S z y m a n e k, *Structural Ambiguity in English Word-Formation*, w: *Ambiguity. Multifaceted Structures in Syntax, Morphology and Phonology*, s. 302n.

jednoznaczne. Ci, którzy używają wyrażenia „Polish [...] camp(s)”, utrzymują, że język angielski na to pozwala – przymiotnik „Polish” wśród kilku znaczeń ma także znaczenie lokalizacyjne. Niestety, jest to jedynie część prawdy, gdyż nie wiemy, które ze znaczeń tego przymiotnika wybierze odbiorca. Odwołując się do przyjętej przeze mnie perspektywy badawczej, dopowiem, że odbiorca musi ujednoznaczyć komunikat. W tym wypadku musi on zdecydować, czy chodzi o obozy w Polsce (a zatem położone na terytorium Polski), czy o polskie obozy (czyli obozy założone lub zarządzane przez państwo polskie bądź też przez Polaków). Czasem zastanawiam się, czy do opisanie tej sytuacji nie lepiej od terminu „niejednoznaczność” nadawałby się termin „konkretyzacja”, którego literaturoznawcy używają w odniesieniu do dzieła literackiego³⁶. Ujednoznacznienie zależy od innych elementów samego przekazu, od sytuacji komunikacyjnej, założonego i realnego odbiorcy (jego doświadczenia i wykształcenia czy sprawności językowej). W zależności od tych zmiennych ten sam tekst może zostać w różny sposób odebrany. Jeśli poprzestać na wyrażeniu „polskie obozy”, to jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że wyrażenie to było (mogło być) odbierane (rozumiane) inaczej bezpośrednio po drugiej wojnie światowej, gdy żyło jeszcze wiele osób, które doświadczyły jej okrucieństwa, a inaczej rozumiemy je dziś. Ważna jest także perspektywa geograficzna – Amerykanie nie dostrzegają subtelności podziału geograficznego i stosunków narodowych w Europie nie dlatego, że są – co się im stereotypowo przypisuje – niedouczeni, lecz raczej ze względu na oddalenie geograficzne. Patrzą na świat ze swojej perspektywy. Nie można więc zakładać, że każdy amerykański (czy też szerzej: anglojęzyczny) odbiorca zinterpretuje wyrażenie „Polish [...] camp(s)” w sensie geograficznym (lokalizacyjnym).

To samo można powiedzieć o innojęzycznych odpowiednikach inkryminowanego wyrażenia. Dobrym przykładem może być język niemiecki. Przymiotnik „polnische” w połączeniu z rzeczownikiem „Lager” oznaczającym „obóz” lub jego całkowitymi lub częściowymi synonimami wyraźnie ukazuje swoją wieloznaczność. W tekstach niemieckich wyrażenie „polnisches (Konzentrations)lager” występuje w różnych kontekstach.

³⁶ Termin „konkretyzacja” wprowadzony został do nauki o literaturze przez Romana Ingardena w książce *O dziele literackim* z roku 1931 (zob. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988). Według *Słownika terminów literackich* „konkretyzacja” to „czytelnicza interpretacja dzieła towarzysząca jego lekturze, proces rozumienia, porządkowania, scalania i dookreślenia utworu rozgrywający się w świadomości czytelnika, uwarunkowany każdorazowo przez jego osobiste predyspozycje i jego doświadczenia, zarówno życiowe, jak i literackie, zarazem jednak przez pewne społecznie utrwalone stereotypy odbioru dzieł lit.” (J. Sławiński, hasło „Konkretyzacja dzieła literackiego”, w: M. Głowiński i in., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 236); zob. L. Pavea, F. Všetická, hasło „Konkretizace”, w: ciż, *Lexikon literárních pojmů*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002, s. 187n.

(1) Używane jest w odniesieniu do różnego typu miejsc odosobnienia utworzonych i zarządzanych przez państwo polskie w latach 1918-1939. W okresie pierwszej wojny światowej w Szczypiornie zorganizowano niemiecki obóz jeniecki. Po zakończeniu wojny funkcjonował tam obóz internowania dla jeńców niemieckich (od roku 1918), potem (w latach 1919-1921) dla jeńców z Armii Czerwonej, jeszcze później dla Ukraińców z Ukraińskiej Armii Ludowej. Nie wnikając w historię obozów w Szczypiornie po roku 1918 ani – tym bardziej – nie rozstrzygając, jaki był ich charakter (jeniecki, internowania, czy koncentracyjny), nazywanie ich „polnische Lager”, czyli polskimi obozami, jest zasadne. W tym kontekście przymiotnik „polnisch” znaczy tyle, co „odnoszący się, należący, do państwa polskiego, Polski, zarządzany przez państwo polskie, Polaków”. Znaczenie lokalizacyjne schodzi tu na dalszy plan. Oto przykładowe zdanie: „Bei dem Konzentrationslager Szczypiorno handelt es sich um ein polnisches Konzentrationslager, das 1918-19 auf dem Gebiet der geraubten Provinz Posen entstand. Somit handelt es sich um das erste Konzentrationslager in Mitteleuropa”³⁷.

Obóz w Szczypiornie nazywany jest w tym tekście obozem koncentracyjnym (Konzentrationslager), a autor tekstu wyraźnie podkreśla, że jest to pierwszy obóz koncentracyjny w Europie Środkowej (das erste Konzentrationslager in Mitteleuropa). Jak pisałem wyżej, nie jest moim celem dyskusja nad statusem tej i innych jednostek odosobnienia, lecz obserwacja języka. Myślę, że w tej bardzo precyzyjnej wypowiedzi autor dba o to, by czytelnik nie pomyślał, że przymiotnik „polnisch” w wyrażeniu „polnisches Konzentrationslager nie kojarzył się z terytorium Polski, stąd wyraźnie powiedziane zostaje: „na terenie zrabowanej prowincji poznańskiej” (auf dem Gebiet der geraubten Provinz Posen).

(2) Polskim obozem koncentracyjnym nazywa się w tekstach niemieckich obóz w Berezie Kartuskiej³⁸. W zdaniu: „KZ Berezka-Kartuska war ein polnisches Konzentrationslager”, może chodzić zarówno o geografę (położenie) obozu, jak i o wskazanie jego organizatora i „operatora”.

(3) Obozy założone przez Urząd Bezpieczeństwa po roku 1945, w których przetrzymywano Niemców, na przykład obóz w Łambinowicach³⁹. Czy obóz

³⁷ Hasło „Konzentrationslager Szczypiorno”, w: Wikipedia, https://de.metapedia.org/wiki/Konzentrationslager_Szczypiorno. Dosłowne tłumaczenie zdania brzmi: „Obóz koncentracyjny Szczypiorno to polski obóz koncentracyjny wybudowany w latach 1918-19 na terenie zrabowanej prowincji poznańskiej. Jest to więc pierwszy obóz koncentracyjny w Europie Środkowej”.

³⁸ Zob. hasło „Das polnische KZ Berezka-Kartuska”, w: Wikipedia, https://de.metapedia.org/wiki/KZ_Berezka-Kartuska.

³⁹ Tytuł książki Heinza Essera *Die Hölle von Lamsdorf. Dokumentation über ein polnisches Vernichtungslager* oznacza dosłownie „Piekło Lamsdorfu, dokumentacja polskiego obozu zagłady” (zob. H. E s s e r, *Die Hölle von Lamsdorf. Dokumentation über ein polnisches Vernichtungslager*, Laumann Druck und Verlag, Dülmen/Westfalen 2009). Lingwistycznie jest to przypadek podobny do pierwszego z omawianych wariantów.

w Łambinowicach (Lamsdorf) można nazwać obozem zagłady? Myślę, że zależy to od rodzaju publikacji, w której stwierdzenie takie miałoby zostać zawarte. W książce o charakterze wspomnieniowym, pisanej z perspektywy więźnia (więźniów), stwierdzenie takie nie musi razić, wynika bowiem z realnego poczucia zagrożenia życia jednostki i jej świata. Inaczej jest w przypadku w pracy naukowej – by stwierdzeniem tym się posłużyć, potrzeba dowodu: dowodu odpowiadającego paradygmatowi naukowemu danej epoki. Problem ten wykracza jednak poza granice lingwistyki, w ramach których pragnę w tym artykule pozostać. Analizowany przypadek jest o tyle trudniejszy, iż – przynajmniej z polskiego punktu widzenia – można postawić pytanie, czy w okresie bezpośrednio po drugiej wojnie światowej Polska dysponowała wystarczającą niezależnością, by prowadzić własną politykę w sprawach jeńców, przesiedleńców czy ekspatriantów, czy też była w tych kwestiach zależna od Związku Radzieckiego. Ten, kto się z Polską Ludową nie utożsamia(ł), nie zgodzi się, by o obozie w Łambinowicach pisać, że był to obóz p o l s k i. I trudno odmówić mu racji.

We wszystkich dotychczas omówionych przypadkach (po rozpatrzeniu zastrzeżeń dotyczących punktu trzeciego) dopuszczalne jest więc stwierdzenie, że były to polnische Lager, czyli obozy założone bądź zarządzane przez państwo polskie (przez Polaków).

(4) W odniesieniu do miejsc takich, jak Auschwitz, Majdanek czy Sobibór, przymiotnik „polnisch” może znaczyć „położony w Polsce, położony na terytorium państwa polskiego, nawet jeśli tę przynależność się kwestionuje”. Czy z dwu różnych znaczeń odbiorca wybierze to właściwe? Biorąc pod uwagę znaczenie sprawy, w wypowiedziach odnoszących się do Endlösung należy wykluczyć nawet najmniejszą możliwość nieporozumienia. Natomiast w ocenie różnych wypowiedzi – jak sądzę – należy zastosować sądową zasadę „cui bono fuerit?”. Stosowanie niejednoznacznych wyrażen w odniesieniu do niemieckich narodowosocjalistycznych obozów na terytorium państwa polskiego może przynieść korzyść tylko Niemcom. Jeśli tak, to nie mogą się dziwić, że przyglądamy się ich uzusowi językowemu.

Na koniec jeszcze jeden przykład, tym razem zaczerpnięty z języka polskiego. Jeśli o jakiejś bazie wojskowej powiemy „amerykańska baza wojskowa”, to nie wiemy, czy jest to baza wojskowa na terytorium Stanów Zjednoczonych, czy też baza poza granicami tego kraju. Przykładowo, amerykańskich baz wojskowych w Japonii nie nazywamy po polsku „japońskimi bazami wojskowymi”, po angielsku mogą to być „American bases in Japan” albo „American military installations in Japan”, po niemiecku „amerikanische Militärbasen in Japan” albo „amerikanische Militäranlagen in Japan”.

Wszystkie komunikaty, w których nadawca użył wyrażenia „Polish [...] camp(s)”, można zatem podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich to użycia spontaniczne, bez intencji wprowadzenia niepewności, co do tego, kto odpowiada za

Holokaust (Endlösung). Umieścimy tu niekiedy niefortunne z dzisiejszego punktu widzenia przypadki, na przykład słowa Zofii Nałkowskiej w *Medalionach* („Dorośli i dzieci w Oświęcimiu”): „Nie dziesiątki tysięcy i nie setki tysięcy, ale miliony istnień człowieczych uległy przeróbce na surowiec i towar w polskich obozach śmierci. Oprócz szeroko znanych miejscowości, jak Majdanek, Oświęcim, Brzezinki, Treblinka, raz po raz odkrywamy nowe, mniej głośnie”⁴⁰. Myślę, że gdyby Nałkowska pisała *Medaliony* dzisiaj, to w jej tekście nie byłoby ani „polskich obozów śmierci”, ani Oświęcimia, ani Brzezinek⁴¹. Z dzisiejszego punktu widzenia oraz w świetle przyjętej przeze mnie perspektywy badawczej mógłbym usprawiedliwić pisarkę tak: w okresie bezpośrednio powojennym, gdy większość społeczeństwa polskiego miała za sobą bezpośrednie doświadczenie okrucieństwa wojny, nie było wątpliwości, że przymiotnik „polski” informuje jedynie o geograficznym położeniu obozów. Interpretacja *Medalionów* Zofii Nałkowskiej w kontekście Holokaustu to jednak zupełnie odrębne zagadnienie, którego nie sposób podsumować jednym zdaniem w artykule. Pozostaje mi odesłać czytelnika do literatury przedmiotu, szczególnie do zbiorowej pracy *Zagłada w „Medalionach” Zofii Nałkowskiej. Teksty i konteksty*⁴².

Ogólnie można powiedzieć, że teksty dawniejsze musimy czytać we właściwym kontekście historycznym, pamiętając o rzeczywistości, w której powstały, oraz o przemianach kodu kulturowego, konwencji gatunkowych i wreszcie o ewolucji samego języka.

Do niefortunnych użyć sformułowania „Polish death camp” zaliczyć trzeba także słowa prezydenta Stanów Zjednoczonych Baracka Obamy podczas uroczystości uhonorowania Jana Karskiego Prezydenckim Medalem Wolności, która to uroczystość odbyła się w Białym Domu 29 maja 2012 roku. Obama mówił wówczas: „Jan served as a courier for the Polish resistance during the darkest days of World War II. Before one trip across enemy lines, resistance fighters told him that Jews were being murdered on a massive scale and smuggled him into the Warsaw Ghetto and a P o l i s h d e a t h camp to see for himself. Jan took that information to President Franklin Roosevelt, giving one of

⁴⁰ Z. Nałkowska, *Dorośli i dzieci w Oświęcimiu*, w: taż: *Pisma wybrane*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1956, s. 435.

⁴¹ Jak wielu jej współczesnych, Nałkowska posługuje się nazwami „Oświęcim” i „Brzezinki”. Zwróćmy uwagę, że Nałkowska nie pisze o obozach, lecz o miejscowościach, w których się one znajdowały. Forma pluralna „Brzezinki” (zamiast „Brzezinka”) jest błędem Nałkowskiej. Źródłem tego błędu jest fakt, że na terenie Polski znajdziemy liczne miejscowości o nazwie „Brzezinka” oraz o nazwie „Brzezinki”. Aż do czasów drugiej wojny światowej Brzezinka koło Oświęcimia (w wieku dziewiętnastym: „przy Oświęcimiu”) nie była szerzej znana.

⁴² Zob. *Zagłada w „Medalionach” Zofii Nałkowskiej. Teksty i konteksty*, red. T. Żukowski, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.

the first accounts of the Holocaust and imploring to the world to take action”⁴³. Wypowiedzi prezydenta Obamy nie da się obronić, chociaż – jak pisze Bogdan Szymanek – zakładamy, że prezydent Stanów Zjednoczonych chciał powiedzieć: „Nazi Germany’s death camps operated in Poland”⁴⁴ i miał na myśli ich lokalizację, nie zaś genezę czy administrację. Sam Obama wycofał się z tej wypowiedzi, przyznając, że była ona pomyłką. Odbiorcy słów prezydenta ani bezpośrednio nie doświadczyli wojny i okupacji niemieckiej, ani też nie mają dostatecznej wiedzy historycznej (nie chodzi mi przy tym o poziom edukacji historycznej w Stanach Zjednoczonych, lecz raczej o geograficzne oddalenie tego kraju od Europy, które sprawia, że dla odbiorcy amerykańskiego pewne szczegóły przestają być istotne).

Do drugiej grupy należałoby zaliczyć wypowiedzi, których nadawcy świadomie wykorzystują niejednoznaczność dotyczącą użycia przymiotnika „polski” i (lub) jego innojęzycznych odpowiedników. Nie potrafię jednak wskazać konkretnej wypowiedzi, której autorowi mógłbym przypisać taką właśnie intencję (czy to wyrażoną *explicite*, czy to ukrytą). Sądzę, że w relacjach z ludźmi lepiej zakładać dobre intencje, nie zamykając tym samym drogi do dialogu. Niemniej jednak realizm polityczny podpowiada mi, że takie przypadki mogą się zdarzyć. Dyskurs publiczny jest – nie tylko, nie przede wszystkim – dążeniem do prawdy, lecz także domeną partykularnych interesów.

*

Przyjmując do wiadomości, że wyrażenie „Polish death camps” („Polish concentration camps”) może mieć znaczenie lokalizacyjne (desygnatem tej nazwy są obozy położone w Polsce), nie możemy zapominać, że wyrażenie to bądź jego innojęzyczne odpowiedniki mają także inne sensy. Interpretacja danego komunikatu zależy między innymi od świadomości odbiorcy, jest każdorazowo uwarunkowana przez jego osobiste predyspozycje i jego doświadczenia, zarówno życiowe, jak i polityczne, społeczne czy kulturowe, zarazem jednak także przez pewne społecznie utrwalone stereotypy (parafrazuję tu cytowany już fragment hasła „konkretyzacja” w *Słowniku terminów literackich*⁴⁵). Myślę, że przedstawione wyżej rozumowanie stanowi dostateczne uzasadnienie prawa do protestu przeciwko wyrażeniu „polskie obozy śmierci” w tekstach polskich oraz przeciwko jego ekwiwalentom w innych

⁴³ The White House. Office of the Press Secretary, *Remarks by the President at Presidential Medal of Freedom Ceremony*, 29 V 2012, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2012/05/29/remarks-president-presidential-medal-freedom-ceremony> (wyróżnienie – H.D.).

⁴⁴ S z y m a n e k, dz. cyt., s. 303.

⁴⁵ Zob. przyp. 36.

językach, szczególnie zaś w języku angielskim ze względu na globalny zasięg tekstów w tym języku. Problem przedstawiony w niniejszym tekście należy do zagadnień, które powinny się stać przedmiotem analizy etyki komunikacji językowej, skrótowo zwanej etyką języka bądź etyką słowa⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adamczyk-Garbowska, Monika, and Henryk Duda. "The Polish terms 'Holocaust,' 'Zagłada' and 'Shoah' and Their Lexico-Cultural Connotations in Colloquial Polish and Academic Discourse." *Pro Memoria. The Bulletin of The State Museum of Auschwitz-Birkenau and of The Foundation for the Commemoration of the Victims of Auschwitz-Birkenau Extermination Camp* 25 (2006):67–77.
- . "Terminy 'Holocaust,' 'Zagłada' i 'Szoa' oraz ich konotacje leksykalno-kulturowe w polszczyźnie potocznej i dyskursie naukowym." In *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*. Vol. 3, edited by Krzysztof Pilarczyk. Kraków: Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich, 2003.
- Bach, Kent. "Ambiguity." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig. Vol 1. London: Routledge, 1998, 197b–201a.
- Bartmiński, Jerzy. "Czy język polski staje się językiem pozycyjnym?" *Język Polski* 53, no. 2–3 (1973): 81–95.
- Bartmiński Jerzy et al., eds. *Etyka słowa: Wybór opracowań*. Vol. 1. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.
- Bondaruk, Anna and Anna Malicka-Kleparska, eds. *Ambiguity: Multifaceted Structures in Syntax, Morphology and Phonology*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Bussmann, Hadumond. "Ambiguity." In Bussmann, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, translated and edited by Gregory P. Trauth and Kerstin Kazzazi. London: Routledge, 1996.
- Buttler, Danuta, *Polski dowcip językowy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- "Das polnische KZ Bereza-Kartuska." In Wikipedia. https://de.metapedia.org/wiki/KZ_Berezka-Kartuska.
- Duda, Henryk. "Fert i Ferd. Durnowate d czy reguły morfonologiczne." In *Poezja i egzystencja. Księga jubileuszowa ku czci prof. Józefa F. Ferta*, edited by Wojciech Kruszewski and Dariusz Pachocki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- . "Auschwitz kontra Oświęcim: Komentarz lingwistyczny." *Język. Religia. Tożsamość*, no 1 (2019) (in print).

⁴⁶ Szerzej na temat etyki słowa zob. *Etyka słowa. Wybór opracowań*, t. 1, red. J. Bartmiński i in., Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017.

- Esser, Heinz. *Die Hölle von Lamsdorf, Dokumentation über ein polnisches Vernichtungslager*. Dülmen/Westfalen: Laumann Druck und Verlag, 2009.
- Goscinnny, René, and Jean-Jacques Sempé. *Nowe przygody Mikołajka*. Translated by Barbara Grzegorzewska. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2010.
- Haszczyński, Jerzy. "Krótka historia walki z "polskimi obozami." *Rzeczpospolita*, Dec. 11, 2018. <https://www.rp.pl/Plus-Minus/302019915-Jerzy-Haszczyński-Krótka-historia-walki-z-polskimi-obozami.html>.
- Ingarden, Roman. *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Translated by Maria Turowicz. Warszawa: PWN, 1988.
- Kess, Joseph F., and Ronald A. Hoppe. *Ambiguity in Psycholinguistics*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1981.
- Kess, Joseph F. *Linguistic Ambiguity in Natural Language: English and Japanese*. Tokyo: Kuroshio Shuppan, 1989.
- . "Kanagawa Lectures in Psycholinguistics." *Kanagawa Daigaku Gengo Kenkyū* 13 (1991): 135–139.
- "Konzentrationslager Szczypiorno." In Wikipedia. https://de.metapedia.org/wiki/Konzentrationslager_Szczypiorno.
- Lew, Robert. *An Ambiguity-Based Theory of the Linguistic Verbal Joke in English*. Doctoral dissertation presented in April, 1996, at Adam Mickiewicz University in Poznań. https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/346/1/Lew_1996_An_ambiguity-based_theory_of_the_linguistic_verbal_joke_in_English.pdfPoznań.
- . "Exploitation of Linguistic Ambiguity in Polish and English Jokes." *Papers and Studies in Contrastive Linguistics* 31(1996): 127–133.
- Miodek Jan. *Kultura języka w teorii i praktyce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1983.
- . *Rzecz o języku. Szkice o polszczyźnie współczesnej*. Wrocław: Ossolineum, 1983.
- Ministerstwo Spraw Zagranicznych. "Przeciw 'polskim obozom.'" <https://web.archive.org/web/20060126222744/https://www.msz.gov.pl/Przeciw,polskim,obozom,948.html>.
- Nałkowska, Zofia. "Dorośli i dzieci w Oświęcimiu." In Nałkowska, *Pisma wybrane*. Vol. 2. Warszawa: Czytelnik, 1956.
- Nerlich, Brigitte, and David D. Clarke. "Ambiguities We Live By: Towards a Pragmatics of Polysemy." *Journal of Pragmatics* 33, no. 1 (2001): 1–20.
- Pavera, Libor, and František Všetická, „Konkretizace." In Pavera and Všetická, *Lexikon literárních pojmů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002.
- "Polish." In *Dictionary by Merriam Webster: America's Most-Trusted Online Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/polish>.
- "Polskie obozy zagłady." In Wikipedia. https://pl.wikipedia.org/wiki/Polskie_obozy_zagłady.
- Rzeczpospolita Polska. Ministerstwo Spraw Zagranicznych, "Niemieckie obozy koncentracyjne." https://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/niemieckie_obozy_koncentracyjne/.

- Ruszkowski, Marek. "Kategorie przejściowe polskiej parataksy." *Poradnik Językowy*, no. 9 (2001): 34–38.
- Rzeczpospolita. "Apel przeciw 'polskim obozom' śmierci / Appeal against 'Polish Death' Camps." <https://web.archive.org/web/20060131023605/http://www.rzeczpospolita.pl:80/akcja/0,0.html>.
- Saad, Mohamed Saad. "Ambigüedad y humorismo." *Anaquel de Estudios Árabes* 23 (2012): 19–44.
- Satkiewicz, Halina. "Neutralizacja nacechowania stylistycznego i emocjonalnego w słownictwie współczesnej polszczyzny." In *Słownictwo współczesnej polszczyzny w okresie przemian*, edited by Jan Mazur. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2000.
- Sławiński, Janusz. „Konkretyzacja dzieła literackiego.” In Michał Głowiński, et. al., *Słownik terminów literackich*, edited by Janusz Sławiński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988.
- Sperber, Dan, and Deirdre Wilson. "Ironia a rozróżnienie między użyciem a przywołaniem." Translated by Maria Bożenna Fedewicz. In: *Ironia*, edited by Michał Głowiński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Szymanek, Bogdan. *Structural Ambiguity in English Word-Formation*. In *Ambiguity: Multifaceted Structures in Syntax, Morphology and Phonology*, edited by Anna Bondaruk and Anna Malicka-Kleparska. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Teodorescu, Andreea Maria. *Language Ambiguity in Translation*. Doctoral dissertation presented at Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca in 2012.
- TruthAboutCamps. <https://twitter.com/TruthAboutCamps>.
- Udemmadu, Thecla-Obiora. "The Issue of Ambiguity in the Igbo Language." *Afrrev Lalignens. An International Journal of Language, Literature and Gender Studies* 1, no. 1 (2012): 109–123.
- "Ustawa z dnia 26 stycznia 2018 r. o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, ustawy o grobach i cmentarzach wojennych, ustawy o muzeach oraz ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary." *Dziennik Ustaw*, no. 369 (2018).
- Zubrzycki Geneviève. "'Oświęcim' / 'Auschwitz': Archaeology of a Mnemonic Battleground." In *Jewish Space in Contemporary Poland*, edited by Erica Lehrer and Michael Meng. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- "Ustawa z dnia 27 czerwca 2018 r. o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oraz ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary." *Dziennik Ustaw*, no. 1277 (2018).
- Żukowski, Tomasz, ed. *Zagłada w 'Medalionach' Zofii Nalkowskiej: Teksty i konteksty*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2016.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Henryk DUDA – Wyrażenie „Polish death camps” i jego innojęzyczne odpowiedniki.
Komentarz lingwistyczny

DOI 10.12887/32-2019-1-125-15

W artykule omawia się użycie w dyskursie publicznym wyrażenia „Polish death camp(s)” i jego odpowiedników w różnych językach. Autor artykułu stoi na stanowisku, że struktury językowe oraz akt komunikacji są immanentnie niejednoznaczne, a właściwy odbiór komunikatu językowego wymaga ujednoznacznienia (konkretyzacji). Wyrażenie „Polish death camp(s)” może wystąpić przynajmniej w dwu znaczeniach i wskazywać na (1) obozy położone w Polsce, na terytorium państwa polskiego (znaczenie lokalizacyjne) lub (2) obozy założone i administrowane przez (ang. operated by) państwo polskie, przez Polaków. Wybór jednego z tych znaczeń zależy od tekstu (komunikatu) i jego kontekstu oraz od świadomości odbiorcy: jest każdorazowo uwarunkowany przez jego osobiste predyspozycje i doświadczenia, zarówno życiowe, jak i polityczne, społeczne czy kulturowe, a zarazem przez pewne społecznie utrwalone stereotypy. Nawet zakładając dobrą wolę wszystkich stron publicznego dyskursu, stosowanie inkryminowanego wyrażenia może prowadzić do nieporozumień i utrwalenia w świadomości historycznej błędnego przekonania o rzeczywistych sprawcach Zagłady (Shoah).

Słowa kluczowe: dyskurs o Holokauście, niejednoznaczność w języku, etyka komunikacji językowej, „polskie obozy śmierci”

Kontakt: Katedra Języka Polskiego, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: henryk.duda@kul.lublin.pl

<https://pracownik.kul.pl/henryk.duda/dorobek>

Henryk DUDA – The Expression ‘Polish death camps’ and its Equivalents in other Languages: A Linguistic Commentary

DOI 10.12887/32-2019-1-125-15

The article discusses the issue of using the expression ‘Polish death camps’ and its equivalents in various languages. The author states that language structures and the act of communication are immanently ambiguous and to understand an expression it needs to be specified. The expression ‘Polish death camp(s)’ might be understood in at least two ways: (1) camps that are set in Poland, on the territory of Poland (based on location), and (2) camps set up and administered by the Polish government, operated by Poles. The choice of one of those meanings depends on the statement and context as well as on the awareness

of the recipient. It is conditioned by her personal experiences—social, political, cultural and so much more, at the same time being also conditioned by stereotypes. Even should we assume that all the parties involved show good will in public discourse, the usage of the expression(s) in question might lead to misunderstandings and establishing false historic beliefs about the actual perpetrators.

Translated by *Małgorzata Promińska*

Keywords: Holocaust discourse, linguistic ambiguity, ethics in communication, 'Polish death camp(s)'

Contact: Department of Polish Language, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: henryk.duda@kul.lublin.pl

<https://pracownik.kul.pl/henryk.duda/dorobek>

Ks. Jan SOCHOŃ

NA NOWO PRZEMYŚLEĆ KOŚCIOŁ

Zbiór esejów ks. Alfreda Wierzbickiego *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*¹ jest kontynuacją jego wcześniejszego studium *Polska Jana Pawła II*², poszerzającą wcześniejsze rozważania o opis dokonań papieża Franciszka, który zdaje się twórczo rozwijać zasadnicze postulaty pontyfikatu swojego poprzednika. Książka „parzy umysł i ręce”, narusza intelektualny spokój, zmusza do skupionego namysłu, do – niekiedy koniecznego – sprzeciwu oraz dopowiedzeń. Czyta się ją z narastającym zainteresowaniem, wręcz z ciekawością. Jej autor dał się już poznać jako oryginalny interpretator różnych fenomenów współczesnej kultury, nie wyłączając kwestii związanych z obecnością Kościoła w życiu publicznym. Zdecydowanie opowiedział się za demokratyczną wizją państwa, opartą na prawie i trójpodziale władzy, jak również – wzorem Jana Pawła II – uznał, że wartości demokratyczne nie powinny być czymś obcym w ewangelicznej aktywności chrześcijan oraz ich przewodników duszpasterzy. Księdzu Wierzbickiemu bardzo zależy na tym,

żeby zdiagnozowany przez niego obecny kryzys demokracji w Polsce nie przybrał katastrofalnych rozmiarów i nie spowodował społecznego chaosu, a w konsekwencji również osłabienia roli Rzeczypospolitej we wspólnocie światowej.

Lubelski etyk wyraża troskę o jakość polskiego katolicyzmu, z wielu stron zagrożonego, nie tylko w perspektywie zewnętrznej, ale – co bardziej istotne – również wewnętrznej. Nie waha się wytykać Polakom oraz działającym w Polsce partiom politycznym (zwłaszcza prawicowym) różnego rodzaju zaniedbań, niedociągnięć, swego rodzaju uśpienia czujności ewangelicznej i humanistycznej. Drażnią go: emocjonalizm, zaściankowość, dewocja, uśpiony antysemityzm, ksenofobia i nastroje nacjonalistyczne sporej części katolików w kraju nad Wisłą i Odrą. Zdecydowanie też piętnuje brak pastoralnego nawrócenia u wielu biskupów i księży, często zapatrzonych w miraże tak zwanych wartości narodowych i hedonistycznych satysfakcji niesionych przez nowoczesność. Szkice zawarte w omawianej książce dotyczą więc spraw i problemów współczesnych, naświetlanych jednakowoż z punktu widzenia przemian, jakie dokonały się za sprawą Soboru Watykańskiego II, a których realizatorem i promotorem okazali się polski Papież oraz – podkreślimy – następca świętego Piotra z Ameryki Południowej (do „stylu duszpasterskiego”

¹ Alfred M. Wierzbicki, *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*, przedmowa K. Tarnowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2018, ss. 293.

² Zob. tenże, *Polska Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011.

Franciszka spora część katolików wciąż jednak nie może się przyzwyczaić).

Ponieważ dziedzictwo Soboru i jego kontynuatorów nadal nie znajduje w Kościele odpowiedniego odzewu, ksiądz Wierzbicki uznał je za kruche, narażone na najróżniejsze zniekształcenia, a nawet na zapomnienie. Jeżeli dodamy do tego świadomość, że sam człowiek jest bytem przygodnym, słabym, poznawczo ograniczonym, z trudem rozpoznającym sens i cel własnej egzystencji – tytuł tomu księdza Wierzbickiego nie będzie budził zdziwienia. W tytule tym zawarta została jednak spora dawka nadziei – choć jest to nadzieja trudna. Skoro jego drugi człon brzmi: „Jan Paweł II od nowa”, to znaczy, że istnieją szanse na właściwe odczytania postulatów teologicznych tego Papieża, jego chrześcijańskiego humanizmu, wielkiej teologii ciała czy teologii miłosierdzia. Swoje interpretacje ksiądz Wierzbicki chce – jak rozumiem – zaliczyć właśnie do tego rodzaju intelektualnych ofert. Przyjmijmy zatem jego książkę z uprzejmą życzliwością, pytając: Co nam ona w swym zasadniczym zřębie proponuje i do czego zachęca?

Zarysujmy najpierw jej plan ogólny. Cztery fundamentalne motywy tworzą tkankę narracyjną tej opowieści: po pierwsze, dziejowe wydarzenie inspirowane przez Ducha Świętego, czyli Sobór Watykański II, i dzieło trzech papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka, z których każdy (na swój niepowtarzalny sposób) jest kontynuatorem tego, co dokonało się podczas poszczególnych sesji plenarnych wspomnianego konsylium; po drugie, wizja eklezjologiczna, w której teokratyzm całkowicie utracił znaczenie, zastąpiony kolegialnością naturalnie spiętą z prymatem papieża; po trzecie, otwarcie na współczesny świat połączone z czytaniem tak zwanych znaków czasu oraz ekumeniczną wrażliwością na obecność różnych religii w ludzkiej kulturze; po czwarte, sprawy polskie, którymi żyjemy

w ostatnich latach, a które ksiądz Wierzbicki ocenia bardzo, bardzo krytycznie, łącząc swoje rozpoznanie i oceny z głosami – posłużmy się tu umownym i niezbyt precyzyjnym określeniem – liberalnej części polskiego społeczeństwa i hierarchii kościelnej. Całość rozważań wzmocniona została (zaproponowaną przez Sobór) ideą dialogu pojętego jako podstawowa metoda duszpasterska oddalająca potępienie, a akceptująca różnorodność i rozumiejące spotkanie.

Książka Wierzbicki wychodzi od ogólnej charakterystyki pontyfikatu Jana Pawła II, słusznie podkreślając, że Papieskie dziedzictwo tylko wówczas będzie w Polsce żywe, gdy stanie się częścią tożsamości poszczególnych wiernych, którzy zechcą wiązać je z własnym życiowym doświadczeniem. Dotyczy to zresztą nie tylko Polaków, gdyż Jan Paweł II jako „prorok globalizacji” (*Kruchosc dziedzictwa*, s. 10) nadawał swoim wypowiedziom wymiar uniwersalny, chciał rozmawiać z całym światem, rozumiejąc, że los żadnego człowieka (bez względu na wyznawaną przez niego religię) nie jest Kościołowi obojętny, gdyż Chrystus umarł na krzyżu za wszystkich ludzi. Stąd ksiądz Wierzbicki istotę chrześcijaństwa dostrzega w humanizmie, w świetle którego godność osoby ludzkiej wysuwa się na plan pierwszy jako klucz do interpretacji praw człowieka. Obawia się zapewne, by w horyzoncie dogmatycznej doktryny nie zagubiła się kościelna wrażliwość na to wszystko, co zwie się „laboratorium wiary”³, czyli na codzienne doświadczenie egzystencjalne, przeniknięte Bożą łaską, hartujące się w najróżniejszych trudach

³ Terminem „laboratorium wiary” często posługiwał się Jan Paweł II (np. Jan Paweł II, *Nie lękajcie się zawierzyć Chrystusowi* (Przemówienie wygłoszone podczas czuwania modlitewnego w Tor Vergata, 19 VIII 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 10, s. 20.

i wyzwaniach życia. Chrześcijaństwo nie jest wszak skostniałą tablicą tradycyjnych wartości, lecz zmienia się wraz z ruchem rzeczywistości, odsłania swą głębię w coraz to nowych, niekończących się chyba nigdy interpretacjach.

Cieszy więc lubelskiego etyka Papieska wizja „jagiellońskiego wymiaru polskości” (*Piastowski Wyszyński, jagielloński Wojtyła. Dwie chrześcijańskie interpretacje polskości*, s. 137), gdzie podkreśla się wielość, pluralizm i dobrze pojętą tolerancję. Cieszy go też pojęcie społeczeństwa teologicznego – nie zaś teokratycznego czy wyznaniowego – zakładające możliwość odrzucenia tak fideizmu, jak i wszelkiego irracjonalizmu, stanowiących o kryzysie każdego sensu, oraz przyjęcia, że człowiek jest osobą i jego godność pozostaje bezcenna, rozum zaś zdolny jest do poznania prawdy, także prawdy o Bogu (na tyle, na ile to w ludzkich warunkach możliwe). W zjednoczonej Europie powinna być zachowywana jedność wiary i rozumu, ponieważ Bóg będący Stwórcą rzeczywistości poznawalnej przez rozum jest tym samym Bogiem, który objawił się w Chrystusie. Trzeba też mieć świadomość, że fałszywe rozumienie Boga negatywnie wpływa na rozumienie rzeczywistości stworzonej – i starać się żyć w horyzoncie wyznaczonym przez personalistyczny wymiar ludzkiej racjonalności, co oznacza zdolność zawierzenia innym ludziom, ufność w ich dobre zamiary. Nasza wspólna przyszłość wymaga – zdaniem Jana Pawła II – „nowej ewangelizacji”⁴ Europy, inspirowanej przykładem polskim. „Polska nigdy Europy nie zdradziła”⁵ – wykrzyk-

nął Papież podczas spotkania z Lechem Wałęsą 5 lutego 1991 roku, uradowany zapewne, że właśnie w roku 1991 znikło pojęcie Europy Wschodniej. Nie chodzi tu, dodajmy, o odtworzenie Europy na przykład według wizji Karola Wielkiego czy kogokolwiek innego, lecz o Europę świadomie kształtowanych sumień, Europę spójności duchowej, Europę wolną od lęku, o Europę świadków Chrystusa.

Oto fundamentalna zasada nauczania Jana Pawła II na ten temat. Szkoda tylko, że w obecnej Polsce – jak z niepokojem odnotowuje ksiądz Wierzbicki – zasada ta jest coraz bardziej zapoznawana. Wielu katolików lęka się bowiem idei głoszonych przez papieża Franciszka, opartych na rozumieniu Kościoła jako szpitala polowego, gdzie człowiek może odzyskać utraconą godność i należne mu miejsce w życiu społecznym; wielu obawia się większego niż dotąd dowartościowywania episkopatów poszczególnych Kościołów w hermeneutyce treści dogmatycznych, stanowiących nienaruszalny rdzeń chrześcijaństwa; wielu nieufnie podchodzi do publicystycznego stylu papieskich wypowiedzi. Być może jest tak dlatego, że w Polsce wciąż jeszcze poświęca się za mało uwagi i doktrynalno-pastoralnego trudu Soborowi Watykańskiemu II.

Jak zauważa ksiądz Wierzbicki, bez trwałych odniesień do treści soborowych i bez wzbogaconej współczesnymi doświadczeniami ich recepcji, nauczanie wspomnianych trzech papieży nadal będzie narażone na krytykę ze strony zarówno kościelnych tradycjonalistów (szczególnie w kwestiach liturgicznych), jak i ludzi uznających się za wolnych od konfesyjnych ułud. Autor książki przypomina przede wszystkim biskupa Karola Wojtyły w nadanie ostatecznego kształtu poszczególnym schematom soborowym, wnoszony z perspektywy personalistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem wolności religijnej i jej powiązania z prawdą. Wolność bowiem należy

⁴ Np. t e n ż e, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, nr 33.

⁵ T e n ż e, *Przemówienie podczas wizyty prezydenta RP Lecha Wałęsy w Watykanie* (Watykan, 5 II 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 2-3, s. 25.

do natury osoby ludzkiej, jest w niej niejako zaszyfrowana. Człowiek w swoim działaniu zawsze pozostaje otwarty, może poznawać rzeczywistość i dokonywać wyboru (chcieć) czegoś określonego jako dobra. Podejmuje zatem decyzje, które są syntetyzującym aktem całej ludzkiej natury zmysłowo-rozumowej. Decyzje te zawsze pozostają wolne, ponieważ ostatecznie uzasadnia je sama struktura woli jako rozumnego chcenia-miłości-pożądania. Jak wielokrotnie zauważał Jan Paweł II, jesteśmy wolni „od czegoś” i zarazem mamy szansę działać w ramach „wolności do...”. Człowiek właściwie korzysta ze swej wolności, gdy łączy oba te jej aspekty, wówczas bowiem może zyskiwać prawdziwe dobro, być człowiekiem prawego sumienia, odpowiedzialnym i otwartym na potrzeby innych ludzi.

Ujmowanie wolności w jej bezpośrednim związku z naturą ludzką buduje platformę łączącą tę problematykę z pełnią prawdy o człowieku, ujawniającą jego autentyczną godność, jego powiązanie ze Stwórcą, który dogłębnie ożywia i utwierdza ludzką wolność. Bez tego odniesienia wolność zmienia się w samowolę, skrajny indywidualizm i afirmację absurdu jako pozytywnej normy postępowania. Taka sytuacja najczęściej prowadzi do zniekształceń w ludzkim życiu osobowym i społecznym, niszczy więc dobre owoce ludzkiej kultury. Jan Paweł II przestrzegał, żeby nie gubić fundamentalnej więzi tworzącej się między wolnością a prawdą i dobrem. Z troską zauważał, że współczesnie więź ta bywa rozrywana, gdy wolność pojmuje się jako aktywność pozbawioną wszelkich ograniczeń, nastawioną na folgowanie hedonistycznym nawykom i pomnażanie płynącej stąd satysfakcji. A przecież wolność musi opierać się na prawdzie, która ma charakter obiektywny i nie może być sprowadzana do kategorii subiektywnego przekonania, środowiskowej zgody albo kreacyjnych możliwości człowieka. Powinna być natomiast otwar-

ta na Boga Stwórcę, na Boże zasady, na prawo moralne dane człowiekowi przez Boga.

Jan Paweł II ubolewał zatem nad ograniczaniem wolności religii, nad relatywizmem fałszującym prawdę moralną i zacierającym granicę między dobrem a złem, nad manipulacją prawdą w mediach (także tych społecznościowych), nad dyskryminacją ideologiczną związaną z prymitywnym, wszechwładnym liberalizmem oraz nad „kreatywną” koncepcją sumienia. Zauważał, że społeczeństwa stają się zbiorowościami żyjących obok siebie jednostek, które bezpardonowo realizują swoje cele, dążą do własnych korzyści, nie zważając na potrzeby innych osób. Zanika odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, uznawanej powszechnie. Większość dokonywanych ustaleń staje się przedmiotem umowy, nie wyłączając niepodlegającego przecież negocjacji prawa do życia. Jan Paweł II był przekonany, że źródłem zagrożenia wolności jest sam człowiek, opanowany przez grzech. W związku z tym ksiądz Wierzbicki wskazuje na nieszablone podejście Papieża do zjawiska ateizmu, polegające na tym, że bierze się pod uwagę wewnętrzne doświadczenie człowieka żyjącego bez Boga, niejako współmyśli się z nim, próbując odtworzyć domniemany stan ducha ateisty, nie rezygnując z przekonania o istnieniu w takiej postawie jakiejś „iskry religijności” (*Soborowe laboratorium humanizmu św. Jana Pawła II*, s. 47). W takim podejściu poszanowanie zasady wolności religijnej zyskało swój szczytowy moment. Dlatego Kościół nie ustaje w wysiłku, by wzorem św. Pawła nieść Ewangelię wszędzie, gdzie to możliwe, a także przekonywać, że tego typu ewangelizacja nikogo nie wyklucza – i nigdy wykluczać nie powinna – z obszaru możliwego porozumienia.

W tej perspektywie dający do myślenia jest fakt, że w maju 1982 roku Jan Pa-

weł II utworzył Papieską Radę do spraw Kultury, później włączył w jej struktury istniejący od czasów Soboru Watykańskiego II Sekretariat do Spraw Niewierzących. Ta doniosła zmiana wskazywała, że dialog z szeroko pojętym ateizmem ma zyskać nową jakość, że nie należy z założenia postrzegać ateistów jako ludzi „gorszych” czy pozbawionych chęci poszukiwania prawdy. Ateizm, oczywiście nie ten agresywny, podminowany krwawą ideologią (na przykład typu stalinowskiego), lecz będący skutkiem nieuwagi i obojętności życiowej, ma źródła kulturowe i często wynika nie tyle z zapiekłej chęci niszczenia wszystkiego, co religijne i kościelne, ile raczej z warunków cywilizacyjnych. Zasadny zatem jest dialog polegający na nieustannym poszukiwaniu prawdy i odślanianiu tego, co może jednoczyć, a nie dzielić, nie tylko w płaszczyźnie doktrynalnej, ale i właśnie kulturowej.

Przy tym należy pamiętać, że do umacniania stanowisk ateistycznych przyczyniają się także sami chrześcijanie⁶. Wszędzie tam, gdzie świadectwo wiary bywa wypaczane, niewystarczające albo wręcz nieobecne, narasta indyferentyzm religijny, upowszechnia się karykaturalny obraz Boga. Jeżeli w życiu ludzi religijnych wiara niczego nie zmienia, nie przekształca ich stylu postępowania na styl ewangeliczny, to traci na znaczeniu samo chrześcijaństwo, postrzegane już tylko jako abstrakcyjna doktryna pozbawiona jakiegokolwiek umocowania w praktyce egzystencjalnej, tak poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw. Można wszak przedstawiać się jako osoba religijna, przyjmująca konfesijną wizję świata, a w codzienności działać tak – by posłużyć się formułą Juliusza Sło-

wackiego z *Balladyny* – „jakby nie było Boga”⁷.

Widoczną konsekwencją soborowych ustaleń stały się stopniowa rezygnacja z „hermeneutyki zerwania” na rzecz „hermeneutyki reformy” (*Rewolucja soborowa?*, s. 78) i rozpowszechnianie się nowego języka chrześcijańskiego, stylu wypowiedzi o wyraznie duszpasterskim, dialogicznym, humanistycznym charakterze, wyrastającym z dokonujących się przemian duchowych, wrażliwym na najważniejsze źródło, jakim jest Biblia. Obecny pontyfikat – jak zauważa ksiądz Wierzbicki – zdaje się kontynuować ten soborowy styl duszpasterstwa bez obawy, że „raban przesłoni misterium” (*Refleksje o stylu Soboru Watykańskiego II*, s. 72), a w sprawie islamu papież Franciszek nie waha się zmierzać nawet dalej niż Sobór. Deklaracja soborowa o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* otworzyła prorocze perspektywy, sytuując chrześcijaństwo w głębi jedności rodzaju ludzkiego niezależnie od podziałów religijnych i cywilizacyjnych, promując ideę dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza jeżeli chodzi o relację z islamem, wielką religią monoteistyczną. Ksiądz Wierzbicki dystansuje się jednak od tych propozycji, które niezbyt przychylnie odnoszą się do zbliżenia z islamem (od teorii Samuela P. Huntingtona czy poglądów Alaina Besançona). Rozumie oczywiście zagrożenie terroryzmem i niebezpieczeństwa związane z fundamentalistyczną ideologią islamską, ale nie odnosi tych kwestii do islamu jako takiego – wielu wyznawców islamu, podobnie jak wielu chrześcijan, opowiada się bowiem za respektowaniem wartości ludzkiego życia oraz wartości religii poj-

⁶ Przekonanie to znalazło wyraz w dokumencie soborowym (por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 19).

⁷ J. Słowacki, *Balladyna. Tragedia w pięciu aktach*, akt II, scena I, w: tenże, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 6, *Dramaty*, oprac. W. Leopoldowa, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 62.

mowanej jako atrybutywna cecha ludzkiej egzystencji.

Stanowisko księdza Wierzbickiego wydaje się oparte na zawężeniu pola widzenia; daje pewną przyjemność z racji ewentualnego uniknięcia konfliktów, ale niczego nie zmienia w twardych zasadach obu religii. Należy oczywiście kształtować możliwie najbardziej przyjazne więzy z islamem, ale nie relacje, by tak określić, treściowego pokrewieństwa, raczej szukać wspólnego obszaru akceptacji w porządku moralności, nie religii. Co bowiem zmieni konstatacja, że nie warto się wzajemnie oskarżać, lecz spotykać w humanistycznej trosce o człowieka? To piękne hasło, godne realizacji, ale nadal utrzymujące chrześcijaństwo oraz islam na ich historycznie utrwalonych pozycjach, tym bardziej że wszelkie podejmowane przez chrześcijan i papieża Franciszka próby zbliżenia się do islamu, nigdy nie zostaną odwzajemnione, gdyż byłoby to sprzeczne z islamską doktryną, zakładającą dążenie do ekspansji i rozszerzania muzułmańskiej wizji Boga i świata.

Podobnie ma się sprawa z dramatem uchodźców wciąż napływających do Europy. Książd Wierzbicki pozostaje gorącym zwolennikiem otwarcia granic, przyjmowania uciekinierów, gdyż jest to problem ludzkiej solidarności, „niesprowadzalnej całkowicie – jak pięknie pisze – ani do kategorii politycznych, ani ekonomicznych” (*Proroczy głos Soboru w sprawie islamu*, s. 91n.), będący wezwaniem do złożenia „świadectwa praktycznego sensu chrześcijaństwa, do przezwyciężenia lęku przed obcym na drodze miłosierdzia i nadziei” (tamże), tym bardziej że struktury organizacyjne Kościoła mogłyby oddać spore przysługi na polu procesów integracyjnych. W tradycji europejskiej gościnność uważano wszak za przejaw dobroczynności i miłosierdzia, charytatywności, i włączano w porządek ściśle religijny.

Pyta zatem ksiądz Wierzbicki – za Jacques'em Derridą – co się stało z naszym światem, że przestał być czuły na prawa gościnności. Autor *Kruczego dziedzictwa* akceptuje propozycję francuskiego filozofa, który utworzył neologizm „wrogość” (franc. *hostipitalité*), wiążący gościnność z przemocą, oznaczający między innymi właściwie uchwyconą konstatację, że w europejskiej tradycji gościnność została wkomponowana w państwową porządek prawny, co pociągnęło za sobą zmniejszenie bezinteresowności na rzecz władzy i panowania oraz wyznaczanie granic gościnności. Można jednak wyobrazić sobie sytuację, w której w relacjach z Innym (Gościem, Wędrowcem, Uchodźcą, Przybyszem) nie stawiamy żadnych warunków, wyrzekamy się zadawania jakichkolwiek pytań, zwłaszcza dotyczących jego tożsamości, a także rezygnujemy z porozumiewania się z nim w naszym własnym języku. W ten sposób godzimy się na niepewność i wstrząs oraz przewidywane i oczywiste ryzyko, ponieważ gościnność niczego z góry nie przesądza, niczego nie wyklucza, nawet ewentualnego cierpienia, niewygody ani śmierci; motywuje samą siebie otwartością bycia. A skoro tak, to należy się zaprzyjaźnić z powstającymi dylematami, uznać je za coś pozytywnego, a nawet samemu poddać się doświadczeniu opuszczenia, które jest pierwszym źródłem ludzkiej wrażliwości na nędzę, bezdomność i osamotnienie.

Czy tak ujęta gościnność jest adekwatna do sytuacji dziejowej, w jakiej obecnie znalazł się nasz świat? Czy „czystej gościnności” nie należałoby raczej wpleść w obszar kolejnej utopii dwudziestego pierwszego wieku? Tego nie wiem. Jestem natomiast pewien, że poza miłością niczego właściwie nie mamy. Dzięki niej odważamy się oczyszczać swoje spojrzenie na inne religie (szczególnie na islam) i poszukiwać w nich – z nadzieją, że istnieją – elementów wspólnych z naszym chrze-

ścijańskim dziedzictwem. Gdyby jednak odnalezienie ich okazało się niemożliwe, przyczyna tego stanu rzeczy nie będzie leżała w samej idei dialogu, lecz – jak sugeruje ksiądz Wierzbicki – w zbyt słabym zaangażowaniu w dialog tak po stronie chrześcijańskiej, jak i muzułmańskiej.

Kolejne części omawianego tomu dotyczą przede wszystkim (choć nie tylko) polskiej teraźniejszości, spraw żywych i dręczących obecnie świadomość społeczną, przede wszystkim problemu demokracji, która – mimo nauczania Jana Pawła II – nie znajduje uznania w polskim Kościele, zafascynowanym myśleniem w kategoriach narodowych. Ksiądz Wierzbicki opisuje krótko proces wchodzenia pojęcia demokracji na scenę kościelnej świadomości (zob. *Kłopot Kościoła z demokracją*, s. 96-114), uznając włoskiego filozofa Antonia Rosminiego za prekursora katolickiej filozofii demokracji. Pragnie, byśmy z uznaniem przyjęli, że Jan Paweł II faktycznie przyczynił się do upadku komunizmu, choć ten zbrodniczy system nie rokował żadnej dziejowej trwałości, ponieważ już w jego założeniach tkwił błąd antropologiczny, uniemożliwiający respektowanie prawa i moralności. Uzasadnienie potrzeby demokracji jako techniki władzy tkwi w normie personalistycznej, w godności osoby ludzkiej, w afirmacji prawa, w tym wszystkim, co sytuuje demokrację w obszarze pluralizmu światopoglądowego, gdzie nie ma miejsca ani na fundamentalizm, ani na relatywizm. Racjonalna debata połączona z optymizmem oddalającym wszelki populizm zdaje się czynić z demokracji ustrój godny pochwały.

Mając powyższe na względzie, ksiądz Wierzbicki dostrzega wyraźne ślady kryzysu demokratycznego w Polsce i przedstawia jego najbardziej istotne cechy. Nawet w środowiskach kościelnych – zauważa – panuje chaos, w sposób widoczny opowiadają się one po stronie jednej partii i wykazują brak umiejętności wypowiada-

nia się (w sytuacjach koniecznych) na tematy metapolityczne. Ta bierność Kościoła ewidentnie kontrastuje z zaangażowaniem Jana Pawła II w obronę demokracji (por. *Kłopot Kościoła z demokracją*, s. 114). Antagonizmy społeczne podsycane przez „duszpasterstwo bólu” (*Trudny proces oddychania dwoma płucami*, s. 120), emocjonalizację świadomości czy polityczne gesty na ambonach nie pomagają w unormowaniu sytuacji w Polsce. Ksiądz Wierzbicki sprzeciwia się najmniejszym nawet próbom ograniczania uniwersalności wiary chrześcijańskiej (uważa, że winna ona oddychać płucami tradycji wschodniej i zachodniej), włączania jej w partykularne interesy, ograniczania do jednej tylko cywilizacji jako wyższej od innych. W odniesieniu do Rzeczypospolitej postuluje, by łączyć modele polskości „piastowski” i „jagielloński” we wspólne dziejowe doświadczenie, przekreślając z całą mocą polskość sarmacką, która bufonadę narodową przekształciła w przemoc. Ksiądz Wierzbicki proponuje, by rozpoczynając próbę wyjścia z kleszczy współczesnego sarmatyzmu, skorzystać ze wsparcia płynącego z dzieł Witolda Gombrowicza. Osobiście jednak nie dostrzegam w takiej procedurze jakichkolwiek szans na zmianę aktualnego stanu rzeczy.

Najbardziej dyskusyjne fragmenty rozważań zawartych w *Kruchym dziedzictwie* wiążą się z teologią ciała Jana Pawła II i tymi wszystkimi kontrowersjami, które budzi problematyka małżeństwa, rodziny, sakramentalnego wymiaru więzi mężczyzny i kobiety czy przeżywania ludzkiej cielesności. Również w tych kwestiach Kościół nie dorasta do poziomu wyznaczonego przez myśl Jana Pawła II. Autor książki z niejakim trudem dostrzega w Kościele znaki ewangelicznego zaangażowania; twierdzi, że biskupi i kapłani w większości (bo chyba nie wszyscy) nadal nie postrzegają osób świeckich jako podmiotów sfery duszpasterskiej, nie są otwar-

ci na to, co rodzina mówi Kościołowi, a papieska teologia ciała pozostaje poza zasięgiem ich wrażliwości. W sprawie udzielania Komunii małżonkom pozostającym w związkach niesakramentalnych pomija się niedopowiedzenia i pytania, jakie nasuwa propozycja papieża Franciszka, sprowadzając dyskusję do kwestii, czy „rozwieźni, którzy podjęli udaną próbę kolejnego trwałego związku, znajdując się naprawdę w sytuacji nieusuwalnego grzechu ciężkiego” (*Odwaga myślenia według Wojtyły*, s. 170). Ksiądz Wierzbicki wypunktowuje przy tym rolę sumienia, widząc w nim sanktuarium człowieka oraz wartość poznawczą i formacyjną tak zwanego rozeznania duszpasterskiego. Zmiana dotychczasowej strategii duszpasterskiej nie oznacza oczywiście zakwestionowania obiektywności norm moralnych.

W kwestiach dotyczących odczytania adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* ksiądz Wierzbicki popiera stanowisko prezentowane przez Rocca Buttiglione, zastanawiając się w związku z tym nad wartością „subiektywnych okoliczności łagodzących, które zmniejszają, a w pewnych wypadkach nawet eliminują winę” (*Buttiglione przewodnik po Franciszku*, s. 182). Rozumiem, że mogą zaistnieć sytuacje, w których ktoś nie ponosi odpowiedzialności za to, że na przykład został porzucony przez współmałżonka – czyż to ma jednak eliminować jego winę wynikającą z podjęcia życia seksualnego w nowym związku, określanego dotąd jako cudzołóstwo? Ksiądz Wierzbicki odpowiedziałby, że nie chodzi tutaj o normę, lecz o stan świadomości tych, którzy tę normę przekraczają. Argument ten jednak nie ma istotnego związku z postawionym przez mnie problemem. Pomoc duszpasterska dla ludzi, którzy ponieśli porażkę w swych pierwszych związkach małżeńskich, nie może polegać na unieważnieniu zasady moralnej przypieczętowanej nauką Chrystusa. Jedynie całkowita zmiana do-

tychczasowej doktryny Kościoła i przystosowanie jej do subiektywnych oczekiwań wiernych mogłyby wyeliminować jakąkolwiek winę w sytuacjach nieregularnych. Czy jednak mamy moralne prawo obniżać standardy nauczania Kościoła do poziomu ludzkich obyczajów i oczekiwań, czyli do tego, co ludzie zwykle czynią? Jean Guitton uważał, że trzeba utrzymywać wysoki ideał, nawet jeżeli jest trudny do spełnienia⁸. Stwierdzenie, że „Eucharystia [...] nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych”⁹, na które powołuje się ksiądz Wierzbicki (por. *Ku głębszej recepcji «Amoris laetitia»*, s. 191), powiększa jedynie ogólną dezorientację.

Nadto: czyż postawa miłosierdzia może być antidotum na grzeszny sposób życia? Zdarza się przecież miłosierdzie fałszywe, czyli takie, które – jak pisał John Henry Newman¹⁰ – skłania do wyobrażania sobie różnych okoliczności, mogących w określonej sytuacji usprawiedliwić herezję (grzech), jakby wydarzenia zewnętrzne – choćby przynależące do porządku serca – były w stanie zmienić naturę prawdy lub doniosłości moralnej. Nadrzędność podmiotowych przeżyć wobec legalizmu, nawet jeśli nie przeciwstawia się ich pryncypiom kościelnego prawa, prowadzi do aksjologicznej dowolności, likwiduje religijnie pojęty ostateczny punkt odniesienia. Dlatego wielu chrześcijan oczekuje od papieża Franciszka wypowiedzi jasno prezentujących stanowisko Kościoła

⁸ Por. J. G u i t t o n, *Dialogi z Pawłem VI*, tłum. L. Rutkowska, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1969, s. 296.

⁹ F r a n c i s z e k, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, nr 47.

¹⁰ Por. J. H. N e w m a n, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 144.

w newralgicznych sprawach, które podnosi współczesność.

Ostatnie strony książki księdza Wierzbickiego dotyczą zagadnień szczegółowych, takich jak granice prawa, metoda *in vitro*, przemoc czy wyzwania stojące przed dzisiejszą Europą. Również w odniesieniu do tej problematyki ksiądz Wierzbicki stosuje metodologię katolicyzmu czynnego. Ufa przy tym, że Duch Święty nigdy nie opuści Kościoła. Wierzy, że Kościół zdoła wznieść się ponad własne przewiny ku naśladowaniu ewangelicznego stylu życia, że będzie oczyszczał świadomość społeczną z narodowo-ksenofobicznych naleciałości i nie pozwoli się wciągać w intrygi polityczne. Kościół głoszący autentyczne orędzie Chrystusa, uwrażliwiony na to, co biedne, poranione, uchodźcze, świadczący o prawdzie wiary, przemawiający donośnie, wiarygodny, mający posłuch, zwłaszcza wśród młodych – oto warunek

rozstrzygający o przyszłych losach chrześcijaństwa w Polsce.

Książka księdza Alfreda Marka Wierzbickiego na pewno ożywia tak wyrażoną nadzieję, sprawia, że jesteśmy bardziej świadomi zagrożeń, które na nas czyhają, i że zyskujemy poręczne narzędzie, by się im przeciwstawiać. A że nie we wszystkim się ze sobą zgadzamy... Tylko przestrzeń otwartego sporu może zgromadzić na jednym placu, gdzie porozumienie staje się możliwe do osiągnięcia, a prawda jest tym, co spaja różne punkty widzenia i różne sposoby bycia.

Kontakt / Contact: Katedra Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Poland
E-mail: jsochon@uksw.edu.pl
<http://jansochon.pl/>

Łukasz LIBOWSKI

O NIEWOLNIKACH, MORALNIE NEUTRALNYM PRAWIE I SĘDZIOWSKICH DYLEMATACH

Jerzy Zajadło, prawnik i filozof związany z Uniwersytetem Gdańskim, jest autorem ponad trzystu publikacji, z których najważniejsze to: *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*¹, *Po co prawnikom filozofia prawa?*², *Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*³ oraz *Wymowa prawnicza*⁴. Jego najnowsza książka *Sędziowie i niewolnicy. Szkice z filozofii prawa*⁵ traktuje o amerykańskim orzecznictwie sądowym w sprawach z udziałem niewolników. Autor rozpatruje w niej wyroki wydane na przestrzeni blisko osiemdziesięciu lat. Owo niemal osiemdziesięciolecie wyznacza z jednej strony rok 1787, w którym uchwalono konstytucję Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, z drugiej zaś – rok 1865, w którym przyjęto trzynastą poprawkę do tej kon-

stytucji, w pewnym sensie rozwiązująca problem niewolnictwa w Ameryce.

Praca *Sędziowie i niewolnicy. Szkice z filozofii prawa* ma zarówno cel historyczny, jak i – w moim przekonaniu istotniejszy od pierwszego – cel ponadhistoryczny. Po pierwsze, zostały w niej opisane wybrane kazusy z historii amerykańskiego sądownictwa. Każdy z kazusów przedstawia Zajadło od strony tak niewolnika, jak i sędziego, zwięźle i jasno rekonstruuje bieg wydarzeń oraz naświetla sposób, w jaki konkretny sędzia, stojąc w obliczu fenomenu nazywanego w literaturze aksjologiczną neutralizacją prawa, przeprowadził i rozstrzygnął daną sprawę. Autora interesuje przy tym nie tyle sam wyrok, ile jego uzasadnienie, a zatem argumenty, jakie sformułował sędzia dla wyjaśnienia swojej decyzji. Drugim celem pracy jest bowiem wskazanie trudności, jakie mogą się pojawić w zakresie interpretacji prawa, zwłaszcza ustawy zasadniczej, a także zasygnalizowanie problemu aksjologii prawnej.

Publikację *Sędziowie i niewolnicy* otwiera obszerna, instruktywna wprowadzenie. Zawiera ono niezbędne uwagi metodologiczne, przede wszystkim jednak narrację historyczną, opisującą tło, na którym należy postrzegać amerykańskie orzecznictwo w sprawach dotyczących niewolników realizowane w latach 1787-1865. Skupia się tu Zajadło na kwestii ustawy zasadniczej

¹ Zob. J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Arche, Gdańsk 2001.

² Zob. tenże, *Po co prawnikom filozofia prawa?*, Wolters Kluwer, Warszawa 2008.

³ Zob. M. Glanc, J. Zajadło, *Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*, LexisNexis Polska, Warszawa 2013.

⁴ Zob. J. Zajadło, *Wymowa prawnicza*, C.H. Beck, Warszawa 2014.

⁵ Jerzy Zajadło, *Sędziowie i niewolnicy. Szkice z filozofii prawa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017, ss. 292.

Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, a zwłaszcza na niejednoznaczności rozstrzygnięć tej konstytucji, gdy chodzi właśnie o niewolnictwo.

Główna część pracy obejmuje trzynastą różnej długości rozdziałów. Ta liczba nie jest przypadkowa. Porządkując zebrany materiał w taki sposób, autor nawiązuje bowiem do faktu, że to trzynasta poprawka do konstytucji Stanów Zjednoczonych zniosła niewolnictwo. W każdym z rozdziałów omówiona została jedna ze spraw z udziałem niewolników, które toczyły się w amerykańskich sądach w latach 1787-1865. Zajadło koncentruje się bądź na odтворzeniu wydarzeń i faktów niezbędnych do zrozumienia kazusu, bądź na biografii orzekającego sędziego, bądź też na naturze prawnej sprawy. Jeśli wymaga tego adekwatne ujęcie jakiegoś przypadku, ukazuje jego kontekst historyczny lub historyczno-prawny. Zawsze natomiast przedstawia krótszą albo dłuższą analizę zamykającego sprawę uzasadnienia.

W rozdziale pierwszym autor prezentuje biografię angielskiego sędziego Williama Murraya, którego formalizm w znaczący sposób wpłynął na amerykańskie orzecznictwo w kwestii niewolnictwa. Murray rozstrzygał sprawy przede wszystkim zgodnie z literą obowiązującego prawa, co oznacza, że w wypadkach, gdy prawo nie pozostawiało innej możliwości, orzekał na korzyść zwolenników niewolnictwa, a w uzasadnieniach swoich wyroków pozostawał wyłącznie w obrębie argumentacji prawniczej, nie odwołując się do dziedziny moralności. Wyrokował Murray w dwóch sprawach z udziałem niewolników. Pierwsza, znana pod nazwą *Somerset v. Stewart*, dotyczyła uwięzienia niewolnika Jamesa Somersetu przez jego właściciela, brytyjskiego urzędnika celnego Charlesa Stewarta. W drugiej, *Gregson v. Gilbert*, chodziło o masakrę niewolników na statku niewolniczym *Zong*.

Rozdział drugi zawiera omówienie pięciu spraw, które zbiorczo określane są

jako *Quock Walker Cases*, dotyczyły bowiem czarnoskórego niewolnika Quocka Walkera. Właściciel Walkera, James Caldwell, obiecał mu wyzwolenie, ale przedwcześnie zmarł. Wdowa po Caldwellu powtórnie wyszła za mąż, poślubiając Nathaniela Jennisona, który nie chciał jednak dotrzymać obietnicy Caldwell. Walker postanowił wówczas samodzielnie walczyć o swoją wolność. Uciekł i zatrudnił się na farmie Johna i Setha Caldwellów. Zbiega odnalazł Jennison i wszczęto przeciwko niemu kilka spraw o różnym charakterze, które toczyły się latami. Ostatnią z nich, *Commonwealth v. Jennison*, rozstrzygnął sędzia William Cushing, przyczyniając się swoim orzeczeniem do zniesienia niewolnictwa w stanie Massachusetts. O orzeczeniu Cushinga Zajadło pisze: „Osobista wstrzeźliwość sędziego wobec idei natchmianstowej i powszechnej emancypacji nie miała tutaj żadnego znaczenia, liczyło się tylko obowiązujące prawo i jego właściwa interpretacja” (s. 84).

W rozdziale trzecim omówiona została sprawa *Hudgins v. Wright*. Stronami były w niej biała rodzina właścicieli niewolników o nazwisku Hudgins oraz trzy kobiety nazwiskiem Wright, których status prawny starano się ustalić, szukając odpowiedzi na pytanie, czy są one niewolnicami. W tej sprawie w różnych instancjach na korzyść kobiet, z odmiennym jednak uzasadnieniem, rozstrzygali sędziowie George Wythe oraz będący jego uczniem St. George Tucker.

W rozdziale czwartym Zajadło referuje postępowanie w sprawie statku *Antelope*, który, mając na pokładzie dwustu osiemdziesięciu czarnoskórych niewolników kupionych od portugalskich i hiszpańskich handlarzy, został u wybrzeży Afryki przejęty przez statek kaperski *Arragante* z załogą amerykańską. Kiedy jednostka dryfowała na wodach niedaleko Florydy, została zajęta przez kapitana Johna Jacksona, abolicjonistę, który skierował

jej sprawę do sądu, powołując się na przepisy nakazujące zwalczanie niewolnictwa i ściganie piractwa. Swoje roszczenia do Antelope zgłosili wówczas kapitan statku Arragante oraz przedstawiciele rządów Hiszpanii i Portugalii. Sędzia John Marshall uznał, że handel niewolnikami nie narusza prawa, jakkolwiek nie był w stanie ustalić, do kogo należą pozostali przy życiu niewolnicy, przywiezieni do Ameryki na pokładzie Antelope.

Rozdział piąty zawiera opis sprawy *Commonwealth v. Aves*, która dotyczyła przyszłości sześciolatniej dziewczynki Med, dobrowolnie przywiezionej do Bostonu przez jej właścicielkę Mary Slater. Dziewczynka przebywała w domu ojca Slater, Thomasa Avesa, który został pozwany przez zwolenników zniesienia niewolnictwa. Sprawę rozstrzygnął proaboliconistycznie nastawiony Lemuel Shaw, który argumentował w duchu Williama Murraya, przedstawiając precyzyjnie skonstruowany wywód prawny. Orzekł on wolność dziewczynki, choć tym samym na zawsze oddzielił ją od matki.

Bohaterami rozdziału szóstego są dwaj sędziowie: Thomas Ruffin i William Gaston. Pierwszy z nich wyrokował w sprawie *State v. Mann*, dotyczącej zranienia przez Johna Manna niewolnicy imieniem Lydia, drugi zaś w sprawie *State v. Will*, dotyczącej zabójstwa białego nadzorcy Baxtera przez niewolnika Willa. Chociaż sędziowie Ruffin i Gaston orzekali w tym samym sądzie, w tym samym czasie i na podstawie tego samego prawa, ich orzeczenia były różne: pierwszy był bardziej restrykcyjny, choć nie interpretował prawa w sposób formalny, drugi natomiast – bardziej liberalny, choć skupiał się na obowiązujących przepisach prawnych. Chociaż obydwaj rozstrzygali na korzyść zwolenników niewolnictwa, każdy z nich inaczej widział kwestię podmiotowości prawnej niewolników. W celu wyjaśnienia różnic w opiniach Ruffina i Gastona Zajadło po-

sługuje się metodą socjologii refleksyjnej Pierre’a Bourdieu.

Rozdział siódmy dotyczy sprawy *Prigg v. Pennsylvania*, której główną postacią była niewolnica Margaret Morgan. Należała ona do Johna Ashmora, który, chociaż formalnie nie dopełnił aktu wyzwolenia, nie traktował jej jednak jak niewolnicy. Po śmierci Ashmora Margaret wraz ze swoją rodziną przeniosła się w roku 1832 do Pensylwanii. W roku 1836 wdowa po Ashmorze postanowiła jednak odzyskać swoją – jak sądziła – własność. Wysłała więc po Margaret do Pensylwanii swojego zięcia Nathana S. Bemisa, sąsiada Edwarda Prigga oraz Jacoba Forwarda i Stephena Lewisa. W tej niezwykle złożonej i trudnej sprawie, wymuszającej rozwiązanie szeregu problemów natury konstytucyjnej, orzekł Joseph Story, umiarkowany przeciwnik niewolnictwa. Jak pisze Zajadło, wydana przez niego opinia „może zostać uznana za klasyczny przykład subwersji polegającej na ukrywaniu rzeczywistych motywów dla realizacji założonych długofalowych celów” (s. 180). Nie jest ona – kontynuuje Zajadło – „ucieczką w formalizm czy subtelną formę pozytywizmu, stanowi raczej wyraz sędziowskiego pragmatyzmu i instrumentalizmu” (s. 181).

Rozdział ósmy traktuje o sędzim Josephie C. Hornblowerze, którego postawę w kwestii niewolnictwa można określić jako nowatorską. Zajadło charakteryzuje poglądy Hornblowera w następujących słowach: „Niczego nie próbuje ukryć, nie ucieka ani w formalizm, ani w subwersję, wręcz przeciwnie – pisze wprost i pisze odważnie, tworząc jednocześnie ciekawą konstrukcję interpretacyjną” (s. 186). Hornblower orzekł w sprawach *State v. Sheriff of Burlington* oraz *The New Jersey Slave Case*. W pierwszej chodziło o ustalenie statusu Alexandra Helmsleya, w drugiej – o rozstrzygnięcie, czy zapis konstytucji stanu New Jersey z roku 1844, głoszący, że wszyscy ludzie są w równym stopniu wolni i niezależni i że mają pewne naturalne

i niezbywalne prawa, oznacza automatycznie emancypację niewolników.

Lektura dziewiątego rozdziału książki *Sędziowie i niewolnicy* pozwoli czytelnikowi zapoznać się ze szczegółami sprawy Jones v. Van Zandt, w której – zdaniem Zajadły – rutynowo, bez „szczególnej finezji interpretacyjnej” (s. 208), wyrokował Levi Woodbury. Sprawa dotyczyła dziewięciu niewolników, którzy uciekli od swego właściciela, farmera Whartona Jonesa, i których w trakcie ucieczki, na terenie wolnego stanu Ohio, podwiózł swoim powozem John Van Zandt. Zbiegowie zostali jednak schwytani przez dwóch łapaczy niewolników. Sprawa ta dotyczyła przede wszystkim kwestii finansowych: chodziło o odszkodowanie dla właściciela zbiegłych niewolników, o karę za pomoc niewolnikom w ucieczce oraz o nagrodę za ujęcie zbiegów.

W rozdziale dziesiątym przedstawiony został kazus Dred Scott v. Sandford. Niewolnik Dred Scott zaproponował swojej właścicielce, Irenie Emerson, de domo Sanford (inna pisownia tego nazwiska w tytule sprawy jest wynikiem błędu urzędnika sądowego), że wykupi siebie i swoją rodzinę. Kiedy jednak Emerson mu odmówiła, postanowił dochodzić swoich praw sądownie. Sprawa trwała bardzo długo. Rozstrzygnął ją sędzia Roger B. Taney wyrokiem na niekorzyść Scotta. Wyrok ten – mający wagę konstytucyjną – uchodzi za najbardziej kontrowersyjny spośród wszystkich, które zapadły w Ameryce w związku z kwestią niewolniczą. Uważa się go też za wyrok najbardziej brzemienisty w skutki. W przekonaniu Zajadły „okazał się [on] preludium do wojny secesyjnej” (s. 219). Podstawą uzasadnienia opinii sędziego Taneya była teza głosząca, że niewolnik, a de facto żadna osoba czarnoskóra pochodzenia afrykańskiego, nie jest obywatelem Stanów Zjednoczonych, wobec czego nie może wnieść swojej sprawy do sądu.

Rozdział jedenasty stanowi kontynuację poprzedniego. Został pomyślany jako

odbiegający od przyjętego przez autora modelu budowy kolejnych trzynastu części książki. Zajadło nie omawia w nim żadnego kazusu, przedstawia natomiast sylwetki dwóch sędziów, Johna McLeana i Benjamina R. Curtisa, a właściwie ich vota separata odnośnie do wyroku Taneya w sprawie Dred Scott v. Sandford. Zdecydowany przeciwnik niewolnictwa McLean nie skomentował istoty sentencji Taneya, zrobił to natomiast Curtis, mimo że trudno byłoby go nazwać „zdecydowanym bojownikiem, który uczynił wiele dla zniesienia amerykańskiego niewolnictwa” (s. 234). Prawnicy wysoko ocenili opinię Curtisa, uznając ją za przejaw profesjonalizmu, wysokich kwalifikacji prawniczych oraz niezależności intelektualnej.

W rozdziale dwunastym opisana została sprawa Oberlin – Wellington Rescue. Dotyczyła ona osoby Johna Price’a, niewolnika, który w roku 1856 uciekł od swojego właściciela Johna Bacona i osiedlił się w Oberlin w wolnym stanie Ohio. Dwa lata później poszukiwał Price’a Anderson Jennings, zawodowy łowca zbiegłych niewolników. Po ujęciu poszukiwanego ukrył się wraz z nim w miasteczku Wellington, gdzie dotarło jednak kilkunastu abolicjonistów z Oberlin, którym udało się uwolnić Price’a. Sprawa trafiła do sądu. Okazało się wtedy, że interesy władz stanowych i federalnych nie są w tym przypadku do pogodzenia. Wskutek negocjacji, latem 1859 roku, zdołano jednak znaleźć jakieś rozwiązanie kompromisowe. Tym niemniej wiosną 1859 roku odbyły się procesy dwóch uczestników wydarzeń w Wellington: Simeona Bushnella oraz Charlesa Langstona, którzy zostali skazani odpowiednio na sześćdziesiąt i dwadzieścia dni więzienia. Wprawdzie Bushnell i Langston złożyli apelację, sąd odrzucił jednak ich odwołanie w procesie w sądzie najwyższym stanu Ohio. Decydującemu w sprawie składowi przewodniczył usposobiony republikańsko Joseph R. Swan, który był raczej przeciwnikiem niewolnictwa.

Rozdział ostatni, trzynasty, opowiada historię zbiegłego niewolnika Joshuy Glover. Kiedy Glover schwymano i osadzono w więzieniu, zawiązał się komitet obywatelski, który dążył do jego uwolnienia. Sherman M. Booth, wydawca lokalnego dziennika abolicjonistycznego, zorganizował wówczas manifestację. Zawiódł pod więzienie kilkutysięczny tłum, który uwolnił Glover. W związku z tymi wydarzeniami wszczęto trzy procesy, które okazały się kompetencyjną „przepychanką” między sądami federalnymi a stanowymi. Kluczowa rola przypadła w tych procesach sędziemu Abramowi D. Smithowi. Zaprezentował on głęboką argumentację przeciwko niewolnictwu, a także stwierdził niekonstytucyjność ustawy z roku 1850 o zbiegłych niewolnikach.

Przedstawiając treść pracy *Sędziowie i niewolnicy. Szkice z filozofii prawa*, trzeba zaznaczyć, iż autor niejednokrotnie daje w niej do zrozumienia, że w jego przekonaniu amerykańskie orzecznictwo z lat 1787-1865 w sprawach z udziałem niewolników stanowi bardzo dobry przykład konfliktów sędziowskich sumień, uwikłanych w różnego rodzaju kolizje interesów. Dlatego też, jako zwornik wszystkich prezentowanych przez siebie historii, wprowadza Zajadło kategorię sędziowskiego nieposłuszeństwa. Po raz pierwszy wspomina o niej w pierwszym paragrafie rozdziału piątego swojej książki, Shaw, o którym rozdział ten traktuje, jest bowiem powszechnie uważany za najwymowniejszy przykład sędziego rozdartego między własnym sumieniem a prawem pozytywnym. Kategoria sędziowskiego nieposłuszeństwa wielokrotnie jeszcze w omawianym dziele powraca. Zajadło wiąże ją z szerszą kwestią dylematów sędziowskiego sumienia. Twierdzi, że pojęcie nieposłuszeństwa sędziowskiego może okazać się użyteczne przy dokonywaniu „typologii różnych możliwych zachowań sędziego stojącego w obliczu zastosowania ustawy rażąco

sprzeczej z jego przekonaniami moralnymi” (s. 125). Ponadto podkreśla, że nieposłuszeństwo sędziowskie ma charakter absolutnie ekstraordynaryjny.

Podsumowując, należy zauważyć, iż w pracy *Sędziowie i niewolnicy* Zajadło bardzo udanie realizuje swój cel. Być może książka zyskałaby, gdyby zawarto w niej swoiste podsumowanie, po pierwsze, zawierające przegląd trudności, z jakimi musieli zmierzyć się amerykańscy sędziowie w latach 1787-1865 wyrokujący w sprawach z udziałem niewolników, oraz, po drugie, skrótkowo prezentujące rodzaje postaw przyjmowanych przez sędziów w tych sprawach. Przydatne byłoby również zestawienie wniosków, jakie nasuwa przeprowadzony wywód. Wszystko to mogłoby się zapewne zmieścić w epilogu, gdyby autor zdecydował się na jego rozbudowanie. Wydaje się, że taka zmiana ułatwiłaby czytelnikowi być może nie tyle poruszanie się po tekście opracowania, ile korzystanie z niego. Warto uwypuklić fakt, że omawiana publikacja oparta jest na niezwykle szerokim materiale faktograficznym, który bardzo przejrzysto został w niej zorganizowany. Oczywiście książka zawiera wykaz literatury przedmiotu, a także indeksy osób oraz opisywanych kasusów prawnych.

Wielkim pożytkiem, jaki przynosi lektura pracy *Sędziowie i niewolnicy* jest zmiana obrazu sędziego. Dzieło to bowiem, ukazując trudności towarzyszące wykonywaniu tego zawodu, nie pozwala myśleć o sędzim powierzchownie i płytko, jako o automacie przyjmującym i organizującym dane dotyczące poszczególnych spraw, zestawiającym je z odpowiednimi przepisami i wydającym wyroki. Na koniec trzeba odnotować, iż recenzowana książka zawiera liczne odwołania do dzieł literackich i filmowych oraz że ilustrują ją kolorowe reprodukcje obrazów. Bez wątpienia publikację warto zarekomendować zarówno prawnikom – praktykom i teore-

tykom – jak i filozofom, przede wszystkim filozofom prawa.

Kontakt / Contact: Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Insty-

tut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: lukasz.libowski@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6175-0823>

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Karol Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, z rękopisu tekst ustalili Urszula Jańczyk, Wojciech Kruszewski, red. naukowa Gerald J. Beyer, Agnieszka Lekka-Kowalik, ks. Alfred M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, ss. 573.

Polecana publikacja zawiera tekst niepublikowanego dotąd skryptu do wykładów z zakresu katolickiej etyki społecznej, które Karol Wojtyła prowadził w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie w seminarium duchownym w Krakowie. Książka jest nie tylko pierwszym wydaniem tego skryptu, lecz także jego wydaniem krytycznym: tekst ustalony został przez Urszulę Jańczyk i Wojciecha Kruszewskiego na podstawie rękopisów przechowywanych w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie oraz odnalezionych kopii maszynopisów. Ta pierwsza edycja *Katolickiej nauki społecznej* opatrzona została wstępem oraz obszerną *Notą edytorską* (s. 473-488), w której szczegółowo omówiono między innymi okoliczności powstania dzieła oraz źródła rekonstruowanego tekstu, a także komentarzami. Tekst skryptu, znany dotychczas tylko niewielkiemu gronu odbiorców (słuchaczom wykładów Wojtyły oraz czytelnikom maszynopisów), stanowił bowiem przedmiot kontrowersji: dyskutowana była jego oryginalność (czy też zależność od tekstu wykładów ks. Jana Piwowarczyka) i znaczenie w rozwoju myśli przyszłego papieża, przede wszystkim jednak spór dotyczył stosunku autora do marksizmu. Lektura zarówno tekstu Wojtyły, jak i zawartych w tomie artykułów, pozwoli czytelnikom wyrobić sobie pogląd między innymi w tych właśnie kwestiach.

Zawarte w tomie komentarze mają jednak na celu nie tylko wyjaśnienie związanych z ze skryptem Wojtyły nieporozumień oraz ułatwienie właściwego odczytania tekstu. Jak piszą we *Wstępie* redaktorzy naukowi publikacji, komentarze te można również potraktować jako „zaczątek [...] programu badawczego” (s. 24).

Blok komentarzy rozpoczyna artykuł Agnieszki Lekkiej-Kowalik, która omawia historyczno-metodologiczny status *Katolickiej etyki społecznej*, rekonstruuje rozumienie tytułowej dyscypliny przez autora tekstu, przedstawia główne

pojęcia, którymi się on posługuje, przyjęte przez niego założenia oraz sposób argumentacji. Na podstawie takiej analizy skryptu komentarka wskazuje między innymi na ważną cechę metodologii Wojtyły, którą opisuje jako „stawianie kwestii nie «albo-albo», ale poszukiwanie «i»” (s. 503). „Uważny czytelnik – pisze Lekka-Kowalik – dostrzeże owo poszukiwanie «i» w dyskusjach na temat praktycznie wszystkich kluczowych kwestii [...] Nie jest to jednak poszukiwanie kompromisu – ale prawdy, prawdy o ludzkim działaniu i prawdy o obiektywnym dobru” (s. 503n.).

W następnym komentarzu, przygotowanym przez Geralda J. Beyera, tezy skryptu zostały zestawione ze współczesnym nauczaniem społecznym Kościoła. W tym kontekście autor artykułu stawia następującą tezę: „Zniuansowane omówienie roli konfliktu w urzeczywistnianiu sprawiedliwości i dobra wspólnego stanowi być może najbardziej nowatorską część tekstu Wojtyły” (s. 520).

Ujęcie przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II problematyki pracy, a także kwestia stosunku autora *Katolickiej etyki społecznej* do marksizmu omówione zostały – w trzecim komentarzu – przez Rafała Łętochę. Odnosząc się do tego ostatniego zagadnienia, pisze on: „Wydaje się, iż mamy [...] do czynienia z daleko idącymi uproszczeniami, zarówno ze strony osób wskazujących na przychylny stosunek Karola Wojtyły do marksizmu, a przynajmniej niektórych jego elementów, jak i tych, którzy broniąc go przed tego rodzaju oskarżeniami, przedstawiać go zaczęli jako apostoła wolnego rynku, bezwarunkowo akceptującego i wspierającego kapitalizm w każdej jego postaci” (s. 533).

Autor czwartego komentarza, Rocco Buttiglione, pisze: „Wojtyła jako dojrzały myśliciel nie żałowałby [...] wypowiedzenia żadnej z tez *Katolickiej etyki społecznej*, lecz żadnej nie powtórzyłaby w ten sam sposób” (s. 547). Uzasadniając tę tezę, umieszcza dzieło Wojtyły w kontekście historycznym, społeczno-politycznym i teoretycznym (filozoficznym i teologicznym), a także wskazuje na jego aktualność.

Tom zamyka artykuł ks. Alfreda Marka Wierzbickiego, w którym autor zwraca uwagę na obecność założeń personalistycznych („personalistycznego klucza” – s. 557) w całym dorobku intelektualnym Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Klucz ten pozwala również właściwie zinterpretować wczesny jego tekst, jakim jest *Katolicka etyka społeczna*: „Zanim powstały obydwie studia personalistyczne [*Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*], ich autor właśnie w wykładach z katolickiej etyki społecznej już przedstawił zarówno personalistyczne podstawy etyki, jak i szereg prób zastosowania normy personalistycznej do rozwiązywania szczegółowych kwestii z zakresu etyki społecznej” (s. 557).

Wydaje się, że wszystkie komentarze do *Katolickiej nauki społecznej* łączy przekonanie autorów o wewnętrznej jedności całego dorobku jej autora: „Możemy mówić o swego rodzaju ciągłości między naukowymi dociekaniami Karola Wojtyły a nauczaniem papieża Jana Pawła II. Ciągłość tę widzimy na płaszczyźnie antropologicznej, w sposobie, w jaki Wojtyła rozumie człowieka, jego racjonalność, wolność, w idei pracy, rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa oraz kultury. Lektura skryptu powinna też pokazać ciągłość społecznego nauczania Kościoła, łącznie z nauczaniem papieża Franciszka” (s. 24).

Katolicka etyka społeczna to publikacja, którą polecić można wszystkim zainteresowanym myślą Karola Wojtyły–Jana Pawła II oraz nauczaniem społecznym

Kościola. Nie jest ona adresowana wyłącznie do specjalistów, chociaż niewątpliwie krytyczna edycja skryptu stanowi ważne źródło dla badaczy, a komentarze wskazują problemy, które należałoby podjąć w refleksji naukowej. Każdy czytelnik odnajdzie w tym tomie zarówno świadectwo początków rozwoju myśli człowieka, który wywarł ogromny wpływ na historię Kościoła i świata, jak i dokument trudnego okresu w historii Polski. Skrypt Wojtyły – gdy jego lekturze towarzyszy świadomość kontekstu, w jakim dzieło to powstawało – jest poruszający. Ten głos z przeszłości wydaje się przekraczać – dzięki „personalistycznemu kluczowi” – granice czasu, w którym się zrodził i może okazać się ważny także dzisiaj, gdy potrzeba refleksji nad sensem wspólnoty.

P.M.

Andrzej Grzegorzcyk, *W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice filozoficzne*, wybór i oprac. Renata Grzegorzcykowa, red. Robert Kryński, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2018, ss. 482.

Nawiązując do tytułu wyboru tekstów Andrzeja Grzegorzcyka – książki, która ukazała się cztery lata po śmierci autora – można by powiedzieć, że poszukując sensu logicznego, odnajdywał on sens ludzkiej egzystencji czy wręcz sens świata i dziejów. Byłoby to jednak uproszczeniem, życie i twórczość tego wybitnego polskiego filozofa, cenionego również poza granicami kraju, wskazują bowiem również na odwrotny kierunek tych poszukiwań. Droga intelektualna profesora Grzegorzcyka wiodła od logiki matematycznej, poprzez próbę tworzenia systemu filozoficznego, do etyki; pod koniec życia powrócił on do zagadnień logicznych. Logika w jego rozumieniu nie była jednak nauką czysto formalną, lecz poniekąd humanistyczną, jako dziedzina dotycząca reguł rozumowania specyficznie ludzkiego. Od myślenia o człowieku i świecie wymagał zaś, by było ściśle, zdyscyplinowane i precyzyjne, a ponadto głębokie oraz by dotyczyło rzeczy ważnych. Píše o tym Piotr Gutowski w „Słowie wstępnym”, opatrzonym wymownym podtytułem: „O trzech zaleceniach Andrzeja Grzegorzcyka: aby myśleć logicznie, myśleć poważnie i wyzbyć się przemocy”.

Ostatnie, trzecie zalecenie, odnosi się w tym kontekście do prowadzenia dyskusji intelektualnej; autor formułuje je w taki oto sposób: „Walcz z argumentem, a nie z człowiekiem” (s. 69). Wiele podobnych przesłań, zawsze racjonalnie uzasadnionych, odnaleźć można w prezentowanym tu tomie. Zawarte w nim teksty nie tylko jednak ze względu na owe konkretne wskazania, jak postępować właściwie, zasługują na miano mądrościowych. Renata Grzegorzcykowa (żona autora, profesor językoznawstwa), dokonując wyboru materiałów do książki, wyselekcjonowała z dorobku małżonka te wypowiedzi (czy to całościowe, czy fragmenty większych publikacji), które dotyczą zagadnień ogólnych, przez samego autora uznawanych za szczególnie ważne dla człowieka żyjącego we współczesnym świecie. Jak napisała w „Przedmowie”, sytuują się one w następujących obszarach tematycznych: etyki myślenia, czyli poszukiwania obiektywnej prawdy, a w konsekwencji – odnajdywania wartości; uspołnienienia przekonań religijnych i wiedzy naukowej; odkrywania sensu świata; posta-

wy człowieka wobec losu; etyki współczucia, istoty moralności odróżniającej człowieka od zwierząt; moralnych wyzwań współczesności, w tym problemów ekologicznych oraz przestrzegania zasady non-violence w stosunkach międzyludzkich, społecznych i politycznych. Obszarom tym odpowiada sześć rozdziałów książki.

Oprócz tekstów, które już wcześniej ukazały się drukiem (czy ich fragmentów), tom zawiera publikowane po raz pierwszy utwory poetyckie Andrzeja Grzegorzcyka, zamieszczone w rozdziale siódmym.

W poszukiwaniu ukrytego sensu zainteresuje filozofów i ucieszy tych, którzy mieli okazję zetknąć się – bezpośrednio czy poprzez dzieła – z nietuzinkową osobowością intelektualną autora. Cieszy także nas, jako że jej autor przez wiele lat pozostawał aktywnym uczestnikiem przedsięwzięć naukowych realizowanych przez Instytut Jana Pawła II, a jego artykuły pojawiały się na łamach „Ethosu” niemal od początku istnienia kwartalnika. Książkę polecamy jednak wszystkim naszym czytelnikom – niezależnie od tego, jaki jest zakres ich zainteresowań i jakie opcje intelektualne czy światopoglądowe prezentują – przede wszystkim z tego powodu, że jej lektura skłania do weryfikacji własnego sposobu myślenia o sprawach egzystencjalnych, publicznych i ostatecznych, oczyszczenia go z uprzedzeń i stereotypów, a ponadto uczy krytycznego, ale zarazem afirmatywnego postrzegania świata i ludzi, także tych głoszących radykalnie odmienne poglądy. Jak bowiem twierdzi Andrzej Grzegorzcyk, „każdy ma swoją prawdę, która jest jego udziałem w najwyższej doskonałości, tylko prawdę tę trzeba odkryć, bo bywa, że nie jest to ta, którą on najczęściej powtarza” (s. 413).

M.Ch.

Mirosława CHUDA

SŁOWO

Znalazła je o świcie, gdy za oknem szpak imitował skowronka. Nie był to zapisany wyraz ani dźwięk padający z czyichś ust. Uformowało się w jej świadomości z samej tkanki snu. Po przebudzeniu, gdy rozsunęła zasłony, zobaczyła jego delikatny zarys obok odcisku głowy na poduszce. Zmarnowała ranek, wertując słowniki. Przez cały czas było obok. Gdy szła przez ogród, wyprzedzało ją może o krok, znikając czasem wśród drzew. Dopiero kiedy weszła między ludzi, przysiadło na jej ramieniu jak gołąb. Zakłamała je w sobie na długie godziny. O zmroku, kiedy przeraził ją łopot nieznanych skrzydeł, odnalazła, krzepnące na wargach. W kruczą noc, na poduszce, słowo wtuliło ją w siebie – zanim zrozumiała.

Maria FILIPIAK

SŁUCHANIE
Bibliografia wypowiedzi papieży
Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka
z lat 1978-2019

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | 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. 2, ss. 980 |
| II (2006) t. 1, ss. 1008 | VI (2010) t. 1, ss. 1166 |
| II (2006) t. 2, ss. 1065 | VI (2010) t. 2, ss. 1390 |
| III (2007) t. 1, ss. 1405 | VII (2011) t. 1, ss. 1072 |
| III (2007) t. 2, ss. 1065 | VIII (2012) t. 1, ss. 960 |
| IV (2008) t. 2, ss. 1099 | VIII (2012) t. 2, ss. 952 |
| IV (2008) t. 1, ss. 1280 | IX (2013), ss. 336 |
| V (2009) t. 1, ss. 1439 | |

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
 AP 2 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1986, ss. 479
 ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Pogłębiać dialog, by przezwyciężyć podziały* (Przemówienie do Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, 18 XI), NP I, s. 81-83; toż: *Approfondire il dialogo per superare le divisioni*, IGP I, s. 175-179.

1979

2. *Braterski dialog* (Przemówienie do przedstawicieli Organizacji Żydowskich, 12 III), NP II, 1, s. 221-223; toż: *Un fraterno dialogo tra cristiani ed ebrei a vantaggio dell'umanità*, IGP II, 1, s. 528-535.

3. *Postępować naprzód w dialogu z Kościołami prawosławnymi* (Przemówienie do przedstawicieli Fundacji „Pro Oriente”, 29 III), NP II, 1, s. 305-306; toż: *Progredire nel dialogo con le Chiese Ortodosse*, IGP II, 1, s. 736-737.

4. *Posłuszeństwo i radość w duchu diakonatu* (Przemówienie do diakonów, 21 IV), NP II, 1, s. 395-397; toż: *Obbedienza e gioia nello spirito del diaconato*, IGP II, 1, s. 942-945.

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. *Przyjmować i przekazywać Słowo Boże* (Przemówienie do dzieci z Akcji Katolickiej, 26 V), NP II, 1, s. 564-566; toż: *La consegna cristiana: ricevere e trasmettere la parola di Dio*, IGP II, 1, s. 1316-1319.

7. *Słyszę głos Italii* (Przemówienie do Prezesa Rady Ministrów, 26 VIII), NP II, 2, s. 81-82; toż: *Sento la voce dell'Italia*, IGP II, 2, s. 165-166.

8. *Czyńcie to, co mówi Jezus* (Przemówienie do Świeckich Stowarzyszeń Katolickich w Marche, 8 IX), NP II, 2, s. 129-130; toż: *Fate quello che dice Gesù*, IGP II, 2, s. 260-263.

9. *Catechesi tradendae* (Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach, 25 X), NP II, 2, s. 424-462, p. 9, 10, 36, 48; toż: *Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, IGP II, 2, s. 851-909.

1980

10. *Dialog wewnątrz Kościoła* (Zapowiedź pielgrzymki do Nursji, 10 II), NP III, 1, s. 144-145; toż: *Annuncio del pellegrinaggio a Norcia*, IGP III, 1, s. 362-364.

11. *Chrześcijanin jest powołany do głoszenia Ewangelii* (Homilia podczas wizytacji w rzymskiej parafii, 10 II), NP III, 1, s. 145-148; toż: *Il cristiano, come gli apostoli, è chiamato ad annunziare il Vangelo*, IGP III, 1, s. 365-370.

12. *Radujcie się darem powołania* (Przemówienie do alumnów, 16 II), NP III, 1, s. 168-170; toż: *Come Maria, gioite del dono della vocazione*, IGP III, 1, s. 412-416.

13. *Co to znaczy słuchać Chrystusa* (Homilia podczas liturgii eucharystycznej w parafii św. Roberta Bellarmina, 2 III), NP III, 1, s. 209-212; toż: *Rispondiamo alla domanda: „cosa significa ascoltare Cristo?”*, IGP III, 1, s. 501-507.

14. *Z Jezusowego krzyża bierzmy przykład posłuszeństwa* (Przemówienie do młodzieży, 12 III), NP III, 1, s. 225-226; toż: *Dalla croce di Gesù l'esempio dell'obbedienza*, IGP III, 1, s. 537-539.

15. *Zjednoczenie przez pobożne słuchanie Słowa Bożego* (Przemówienie do Komitetu Wydawniczego Biblii Międzywyznaniowej, 20 III), NP III, 1, s. 268; toż: *Insieme, in religioso ascolto della parola di Dio*, IGP III, 1, s. 653-654.

16. *Śłuchajcie Pana, który was wzywa* (Homilia podczas Mszy św. dla ministrantów, 9 IV), NP III, 1, s. 348-351; toż: *Ascoltate il Signore che vi chiama*, IGP III, 1, s. 847-852.

17. *Należy raczej słuchać Boga niż ludzi* (Homilia podczas wizytacji w parafii w Ostii, 20 IV), NP III, 1, s. 404-407; toż: *Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini*, IGP III, 1, s. 964-970.

18. *Czystość, ubóstwo i posłuszeństwo – podporami w naśladowaniu Chrystusa* (Przemówienie do sióstr zakonnych, 31 V), NP III, 1, s. 680-683; toż: *Castità, povertà e obbedienza, fulcri dell'imitazione di Cristo*, IGP III, 1, s. 1547-1551.

19. *Dialog teologiczny jest potrzebny do ukazania naszej chrześcijańskiej tożsamości* (Przemówienie do delegacji Patriarchatu Ekumenicznego z Konstantynopola, 28 VI), NP III, 1, s. 847-848; toż: *Il dialogo teologico è strumento efficace per rivelare la nostra identità cristiana*, IGP III, 1, s. 1905-1909.

20. *Katecheza jest przekazywaniem przesłania życia* (Przemówienie do katechetów, 5 VII), NP III, 2, s. 64-68; toż: *La catechesi è trasmissione di un messaggio di vita*, IGP III, 2, s. 120-127.

21. *Śłuchając Pana, wielkiego przyjaciela* (Przemówienie podczas spotkania z „powołanymi” i ich nauczycielami w Porto Alegre, 5 VII), NP III, 2, s. 69-74; toż: *In ascolto del Signore, il grande amico*, IGP III, 2, s. 128-137.

22. *Wasza „najlepsza część” w słuchaniu Słowa Bożego* (Przemówienie do międzynarodowego ruchu oazowego, 24 VII), NP III, 2, s. 167-170; toż: *Nell'ascolto della parola di Dio la vostra „parte migliore”*, IGP III, 2, s. 295-300.

23. *Metoda i doktryna św. Tomasza w dialogu z kulturą współczesną* (Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, Castel Gandolfo, 13 IX), NP III, 2, s. 321-327; toż: *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, IGP III, 2, s. 604-615.

24. *Wszyscy, zawsze i wszędzie, jesteśmy powołani do współpracy w Ewangelizacji* (Przemówienie w dniu misyjnym, 19 X), NP III, 2, s. 492-495; toż: *Tutti, sempre, dappertutto, siamo chiamati a collaborare all'evangelizzazione*, IGP III, 2, s. 916-921.

25. *Wszyscy potrzebujemy nawrócenia* (Spotkanie z Radą Kościoła Ewangelickiego, 17 XI), NP III, 2, s. 644-648; toż: *Siamo chiamati all'unità nel dialogo di verità e di amore*, IGP III, 2, s. 1253-1257.

26. *Głębia i bogactwo wspólnego dziedzictwa* (Przemówienie do przedstawicieli gminy żydowskiej, 17 XI), NP III, 2, s. 653-655; toż: *La ricchezza della comune eredità ci apre al dialogo e alla collaborazione*, IGP III, 2, s. 1272-1286.

27. *Dobroczynny dialog między nauką a teologią* (Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Stowarzyszenie „Nova Spes”, 22 XII), NP III, 2, s. 887-890; toż: *Nella ricerca della verità per l'uomo è benefico il dialogo tra scienza e teologia*, IGP III, 2, s. 1780-1785.

1981

28. *W dialogu ze światem islamu zachowajcie zawsze własną tożsamość* (Przemówienie do biskupów z Afryki Północnej, 23 XI), NP IV, 2, s. 328-330; toż: *Nel dialogo con il mondo islamico abbiate sempre presente la vostra identità*, IGP IV, 2, s. 741-744.

29. *Sila i powaga władzy wyraża się w dialogu, nie w przemocy* (Apel w sprawie Polski, 16 XII), NP IV, 2, s. 501-502; toż: *Non é impossibile tornare sulla strada del rinnovamento*, IGP IV, 2, s. 1146-1147.

1982

30. *Wzmocnić inicjatywy dialogu z niechrześcijanami* (Przemówienie do biskupów z Senegalu, 26 I), NP V, 1, s. 107-109; toż: *Intensificate le iniziative per il dialogo con i non cristiani*, IGP V, 1, s. 223-226.

31. *Waszą bronią jest dialog i współpraca* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 II), NP V, 1, s. 212-214; toż: *Siete gli specialisti del dialogo e della collaborazione*, IGP V, 1, s. 483-490.

32. *Posłuchajmy słów ofiar: niech zwycięża miłość, nie nienawiść* (Przemówienie przy grobowcu w Fosse Ardeatine, 21 III), NP V, 1, s. 426-427; toż: *Ascoltiamo le parole delle vittime: vinca l'amore, non l'odio*, IGP V, 1, s. 957-958.

33. *Był Papieżem Kościoła, dialogu i człowieczeństwa* (Przemówienie w Concesio, 26 IX), NP V, 2, s. 436-440; toż: *È stato il Papa della Chiesa, del dialogo, dell'umanità*, IGP V, 3, s. 567-573.

34. *Syn Kościoła słucha głosu Magisterium i jest wierny Soborowi naszych czasów* (Homilia podczas Mszy św., Barcelona, 7 XI), NP V, 2, s. 745-749; toż: *Il figlio della Chiesa segue la voce del magistero ed è fedele al Concilio del nostro tempo*, IGP V, 3, s. 1206-1212.

35. *Fakultet teologii jest uprzywilejowanym miejscem wielkiego dialogu między Kościołem a światem* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami teologii, Palermo, 21 XI), NP V, 2, s. 837-840; toż: *La facoltà di teologia è il luogo privilegiato del grande dialogo tra la Chiesa e il mondo*, IGP V, 3, s. 1387-1392.

36. *Dialog na rzecz pokoju – wezwaniem dla naszych czasów* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1983 r., 8 XII), NP V, 2, s. 904-912; toż: *Il dialogo per la pace una sfida per il nostro tempo*, IGP V, 3, s. 1542-1554.

1983

37. *Przemówienie w Belwederze* (Warszawa, 17 VI), NP VI, 1, s. 726-729; toż: *Che questo difficile momento diventi via di rinnovamento sociale*, IGP VI, 1, s. 1526-1531.

38. *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w rezydencji Prymasa Polski*, Warszawa, 17 VI), NP VI, 1, s. 729-731; toż: *Crediamo ancora in mondo diverso, tuttavia non in un altro*, IGP VI, 1, s. 1532-1536.

39. *Cale wasze życie niech będzie przepojone obecnością Pana i Jego Słowa* (Homilia podczas Mszy św. dla pracowników zatrudnionych w Willach papieskich, 17 VII), NP VI, 2, s. 39-43; toż: *Tutta la nostra vita sia presa dalla presenza e dalla parola del Signore*, IGP VI, 2, s. 81-83.

40. *Uczyńmy wszystko, co Pan rozkazał* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 VII), NP VI, 2, s. 44-45; toż: *Solidarietà ed aiuto al popolo libanese*, IGP VI, 2, s. 84-87.

41. *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem* (Audienca generalna, 17 VIII), NP VI, 2, s. 109-113; toż: *La coscienza morale è il luogo del dialogo di Dio con l'uomo*, IGP VI, 2, s. 255-263.

42. *Powołanie zakonne niech będzie stałym i usilnym apelem do uznania prymatu czynnika duchowego* (Przemówienie do zakonnic, 18 VIII), NP VI, 2, s. 115-116; toż: *La vocazione religiosa sia un continuo e pressante appello al primato dello spirituale*, IGP VI, 2, s. 270-272.

43. *Kaznodziejstwo i nauczanie powinny płynąć z kontemplacji* (Przemówienie do członków Kapituły Generalnej Ojców Dominikanów, 5 IX), NP VI, 2, s. 168-176; toż: *La predicazione e l'insegnamento devono sgorgare dalla contemplazione*, IGP VI, 2, s. 385-395.

44. *Posłuszeństwo wobec Magisterium nie upokarza umysłu chrześcijanina* (Przemówienie do grup modlitewnych ojca Pio, 1 X), NP VI, 2, s. 311-313; toż: *L'obbedienza al magistero non mortifica l'intelligenza del cristiano*, IGP VI, 2, s. 694-697.

1984

45. *Bari – miejsce spotkania Wschodu i Zachodu* (Nabożeństwo ekumeniczne, 26 II), NP VII, 1, s. 241-244; toż: *Bari, città vitale, ponte naturale verso l'Oriente*, IGP VII, 1, s. 519-521.

46. *Wszyscy chrześcijanie są wezwani do dialogu z każdym wierzącym* (Przemówienie podczas zebrania plenarnego Sekretariatu do Spraw Niewierzących, 3 III), NP VII, 1, s. 272-275; toż: *Tutti i cristiani sono chiamati a dialogare con ogni credente*, IGP VII, 1, s. 595-599.

47. *Redemptionis donum* (Adhortacja apostolska [...] o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia, 25 III), NP VII, 1, s. 371-388, p. 7, 9, 10, 11, 13, 14, 17; toż: *Esortazione Apostolica Redemptionis Donum*, IGP VII, 1, s. 788-817.

48. List apostolski *Redemptionis anno* (20 IV), NP VII, 1, s. 499-501; toż: *Lettera Apostolica Redemptionis Anno*, IGP VII, 1, s. 1069-1073.

49. *Zapowiedź obszerniejszego dialogu miłości przez umacnianie dialogu teologicznego z prawosławnymi* (Audienca dla arcybiskupa Stylianosa, 28 VI), NP VII, 1, s. 903-905; toż: *Auspici di un più ampio dialogo di carità per sostenere il dialogo teologico con gli ortodossi*, IGP VII, 1, s. 1966-1969.

50. *Rozporządzalność i posłuszeństwo w służbie Kościołowi* (Spotkania z siostrami Di Maria Bambina, 4 XI), NP VII, 2, s. 584-585; toż: *Disponibilità e obbedienza al servizio della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1170-1172.

51. *Liturgia jest modlitwą, rozmową, słuchaniem i życiem* (Przemówienie do Rady Centrum Akcji Liturgicznej, 30 XI), NP VII, 2, s. 667-669; toż: *La liturgia è preghiera, colloquio, ascolto e vita*, IGP VII, 2, s. 1340-1343.

52. *Katecheza: „Jakżeś uwierz, skoro nie usłyszeli”* (Audienca generalna, 5 XII), NP VII, 2, s. 728-731; toż: *Evangelizzazione e catechesi compiti perenni della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1508-1514.

1985

53. *Katecheza – „słowo wiary” pełne i całkowite* (Audiecja generalna, 9 I), NP VIII, 1, s. 22-25; toż: *La catechesi deve dare certezze fondate sull'autorità della rivelazione*, IGP VIII, 1, s. 37-42.

54. *Religia w szkole oraz jej wpływ na przebieg kształcenia* (Przemówienie do uczestników zjazdu UCIIM, 18 I), NP VIII, 1, s. 69-72; toż: *La religione nella scuola un momento vivo della dinamica formativa*, IGP VIII, 1, s. 124-128.

55. *Wysłuchajcie się w głos Boga, który przemawia jako Ojciec* (Przemówienie do zakonników klauzurowych, rodziców księży i więźniów, 31 I), NP VIII, 1, s. 172-173; toż: „*Accolgo voi tutti sentendovi molto vicini al mio cuore*”, IGP VIII, 1, s. 312-314.

56. *W wolności posłuszeństwa dla służby w Kościele i w świecie* (Przemówienie do alumnów Papieskiej Akademii Kościelnej, 6 V), NP VIII, 1, s. 614-616; toż: *Nella libertà dell'obbedienza al servizio della Chiesa e del mondo*, IGP VIII, 1, s. 1205-1208.

57. *Umacniajcie jedność Kościoła Chrystusowego w celu dynamicznego i skutecznego nauczania Ewangelii* (Przemówienie do biskupów Filipińskich, 17 X), NP VIII, 2, s. 495-499; toż: *Rafforzare l'unità dell'unica Chiesa di Cristo per una dinamica ed efficace consegna del Vangelo*, IGP VIII, 2, s. 965-972.

58. *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

59. *Przybywam, by słuchać i uczyć się od tego narodu* (Przemówienie powitalne na lotnisku Palam (Indie), 1 II), NP IX, 1, s. 118-120; toż: „*Fraterno amore e rispetto per tutto il popolo indiano*”, IGP IX, 1, s. 240-243.

60. *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.

61. *Zawsze trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 13 IV), NP IX, 1, s. 513-515; toż: *Fedele all'integrità della dottrina, instancabile apostolo del confessionale*, IGP IX, 1, s. 1015-1019.

62. *Szukałem pomocy u Pana, a On mnie wysłuchał* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), NP IX, 1, s. 985-988; toż: *Pietro e Paolo testimoniano alla Chiesa che Dio ci ha liberato da ogni timore*, IGP IX, 1, s. 1985-1990.

1987

63. Encyklika *Redemptoris Mater* (25 III), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 3-13 (zwł. p. 3); toż: *Lettera Enciclica Redemptoris Mater*, IGP X, 1, s. 678-803.

64. *Jeżeli chcemy być posłuszni poleceniu Pana* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, Augsburg, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 23-24; toż: *La stessa unanime testimonianza, elemento decisivo in tutti i processi del mondo*, IGP X, 2, s. 1588-1592.

1988

65. *Bóg mówi po to, ażeby Go słuchano* (Spotkanie z młodzieżą, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5 bis, s. 13-14; toż: *Ascoltate la parola di Dio, ponetela all'interno del messaggio della vostra giovinezza*, IGP XI, 1, s. 955-959.

66. *Nie zamykajcie uszu na głos świętych* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 16 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 18-19; toż: *L'amore a Dio e al prossimo abbatta le barriere di divisione e crei vera solidarietà nel Paraguay dei nostril giorni* IGP XI, 2, s. 1471-1481.

1989

67. *Tydzień modlitw o jedność* (Audienca generalna, 18 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 18; toż: *La conversione del cuore e la santità di vita anima di tutto il movimento ecumenico*, IGP XII, 1, s. 121-128.

68. *Dialog w wierności prawdzie* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 26 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 26; toż: „*Speriamo che il cammino avviato conduca finalmente alla piena unità nella verità*”, IGP XII, 1, s. 186-191.

69. *Orędzie [...] na Światowy dzień Modlitw o Powołania* (4 X), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 13; toż: „*Giovani, aprite il vostro cuore a Cristo, andategli incontro, dissetatevi alle sue sorgenti*”, IGP XII, 2, s. 757-761.

1990

70. *Idźcie i uczcie 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.

71. *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 5, 21, 26, 30, 44, 45, 51, 77, 80, 85; toż: *Lettera Enciclica Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

72. *Zaczyna się nowa epoka: Wschód usłyszysz słowo i pójdzie za nim* (Przemówienie na zakończenie Mszy św. w Lubaczowie, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 24-26; toż: *L'universalità del regno di Dio si manifesti anche al di là delle frontiere orientali*, IGP XIV, 1, s. 1442-1445.

73. *Wobec braci sama tolerancja to jeszcze za mało* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w ewangelickim kościele, Warszawa, 9 VI), ORpol., 12(1991) nr 6, s. 33-35, p/ 7-8; toż: *Il dovere di rispondere alla volontà di Cristo esige che restiamo saldi sulla via verso l'unità tra i cristiani*, IGP XIV, 1, s. 1620-1625.

74. *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

75. *Dialog między kulturami i wiarą* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-32; toż: *Suscitare una nuova cultura dell'amore e della speranza, ispirata dalla verità*, IGP XV, 1, s. 46-52.

76. *Musimy być ludźmi dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z muzułmańskimi przywódcami religijnymi, Dakar, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 16-18; toż: *Cristiani e musulmani hanno uno speciale dovere di agire attraverso il dialogo in favore della pace*, IGP XV, 1, s. 391-396.

77. *Należy stworzyć warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi każdego człowieka* (Przemówienie do uczestników obrad Międzynarodowej Konferencji ONZ, 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 38-40, p. 2; toż: *Lo scandalo provocato dal „paradosso dell'abbondanza” è l'ostacolo principale alla soluzione del dramma della fame dei popoli*, IGP XV, 2, s. 816-822.

1993

78. *Un costruttivo dialogo tra religione e scienza per fare luce sul mistero dell'uomo* [Konstruktywny dialog między religią a nauką może rzucić światło na tajemnicę człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami stowarzyszeń psychiatrycznych i psychologicznych ze Stanów Zjednoczonych, 4 I), IGP XVI, 1, s. 13-15.

79. *Zgoda i współpraca dla wspólnego dobra* (Przemówienie podczas spotkania z przywódcami różnych wspólnot religijnych, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 38-39; toż: *„Spero in una nuova era di dialogo costruttivo e di benevolenza”*, IGP XVI, 1, s. 408-409.

80. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie podczas wizyty w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, Erice, Sycylia, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-15; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

81. *Spotkanie dialogu i miłości braterskiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 49; toż: *L'impegno generoso di cattolici ed ortodossi verso la piena unità costituisce un contributo reale alla pacificazione e alla solidarietà tra i popoli*, IGP XVI, 1, s. 1437-1439.

82. *Podjmiemy na nowo dialog miłości* (Przemówienie do Patriarchy prawosławnego Kościoła Etiopii, 11 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 34-35; toż: *Cattolici e Ortodossi non possono avere altro obiettivo se non la crescita e l'unità del popolo di Dio*, IGP XVI, 1, s. 1472-1475.

83. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47, p. 6, 10, 19, 25, 30, 60, 76, 120; toż: *Lettera Enciclica Veritatis splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

84. *Na szlaku dialogu i budowania jedności chrześcijan* (Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich, 12 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 42-45, p. 9; toż: „*Lasciamoci condurre dallo Spirito ad immaginare nuove prospettive ecumeniche con quella creatività che è propria dei Santi*”, IGP XVI, 2, s. 1450-1456.

1994

85. *Prowadźmy dalej dialog teologiczny* (Przemówienie do delegacji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola, 28 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 11-12; toż: *Come gli apostoli Pietro e Paolo, anche noi, nelle nostre tradizioni orientale e latina, siamo al servizio della stessa ed unica missione*, IGP XVII, 1, s. 1250-1253.

86. *Ogłoszenie [...] na XXXII Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (18 X), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 5-7; toż: *Pastorale giovanile e pastorale vocazionale sono complementari*, IGP XVII, 2, s. 505-510.

87. *W duchu dialogu i współpracy* (Przemówienie do ambasadora Państwa Izrael przy Stolicy Apostolskiej, 29 IX), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 35-36; toż: *Il dialogo tra i popoli nel Medio Oriente non è più un'utopia*, IGP XVII, 2, s. 420-430.

1995

88. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50, p. 21, 28, 35, 48, 51, 68, 73; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

89. List apostolski *Orientalis lumen* w setną rocznicę listu apostolskiego *Orientalium dignitas* Papieża Leona XIII (2 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 32-44, p. 4, 5, 10, 14, 17, 28; toż: *Lettera Apostolica Orientalis Lumen*, IGP XVIII, 1, s. 1118-1179.

90. Encyklika *Ut unum sint* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31; toż: *Lettera Enciclica Ut Unum Sint*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1570, p. 68, 94, 96.

91. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* [...] o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000 (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40, p. 60, 72, 73, 74, 114; toż: *Esortazione apostolica Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

92. *Nowa ewangelizacja i ekumenizm* (Przemówienie na zakończenie Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, 24 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 34-36; toż: *La vostra adesione all'insegnamento del Concilio non mancherà di recare frutti positivi alla comunità ucraina e all'intero popolo che è in Europa*, IGP XVIII, 2, s. 1223-1228.

1996

93. 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, p. 1, 4, 6, 8, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 30, 31, 35, 36, 43, 44, 45, 46, 62, 77, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 94, 112; toż: *Esortazione Apostolica Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

94. *Posłuszna Służebnica Pańska* (Audienca generalna, 4 IX), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 46-47; toż: *La Serva obbediente del Signore*, IGP XIX, 2, s. 271-280.

1997

95. *Nawrócić się ku jedności* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I), ORpol. 28(1997) nr 3, s. 18-19; toż: „*La tensione verso la riconciliazione secondo la verità e nella carità, deve accompagnarci ogni giorno*”, IGP XX, 1, s. 170-175.

96. *Głosić Dobrą Nowinę o Jezusie* (Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 28 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 45-46; toż: *I mezzi di comunicazione sociale sono chiamati ad una sfida: informare il mondo sull'autentico significato dell'anno Duemila*, IGP XX, 1, s. 350-352.

97. *Idźmy za głosem Boga, który przemawia w naszym sumieniu* (Homilia podczas Mszy św., 9 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 19-20; toż: *L'omelia durante la Concelebrazione eucaristica*, IGP XX, 1, s. 414-419.

98. *Oreędzie [...] na XXXV Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1998 r.* (24 IX), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 9-11; toż: *L'anno dello Spirito Santo, nel cammino verso il Grande Giubileo, occasione propizia per rilanciare una nuova cultura vocazionale*, IGP XX, 2, s. 372-379.

99. *Matka jedności i nadziei* (Audienca generalna, 12 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 44-45; toż: *Maria: la Madre dell'unità e della speranza*, IGP XX, 2, s. 791-798.

100. *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

101. *Słowem i życiem głoscie 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 dedizione senza riserve in un momento particolare della storia della Chiesa e dell'umanità*, IGP XXI, 1, s. 409-413.

102. *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

103. *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., Pelplin, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 13-15; toż: *Entrate nel nuovo millennio con il libro del Vangelo! Esso non manchi in nessuna casa polacca! Leggetelo e meditatelo!*, IGP XXII, 1, s. 1206-1212.

104. *Wierna słowu Bożemu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 15; toż: *Maria ci insegna ad ascoltare e ad osservare ogni parola che Dio ci rivolge*, IGP XXII, 1, s. 1213-1214.

105. *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii* (Homilia na rozpoczęcie Synodu poświęconego Europie, 1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 22-23, p. 6; toż: „*Europa del terzo millennio, non rassegnarti a modi di pensare e di vivere che non hanno futuro*”, IGP XXII, 2, s. 535-540.

2000

106. *Głosić Chrystusa na progu nowego tysiąclecia* (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 9-10; toż: „*Anunciare Cristo nei mezzi di comunicazione al l'alba del nuovo Millennio*”, IGP XXIII, 1, s. 112-116.

107. *Słuchanie Słowa i Ducha w objawieniu kosmicznym* (Audycja 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.

108. *W ofiarnej służbie człowiekowi i społeczeństwu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków, 5 XI), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 25-27; toż: *Il legislatore cristiano non può scendere a compromessi sulla vita e sulla famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna*, IGP XXIII, 2, s. 769-774.

109. *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie dialogu międzyreligijnego* (Audycja generalna, 29 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 36-37; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva del dialogo interreligioso*, IGP XXIII, 2, s. 979-986.

110. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29; toż: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

2001

111. *Psalm 119, 145-152 – obietnica zachowania Prawa Bożego* (Audycja generalna, 14 XI), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 40-41; toż: *Salmo 118, 145-152: Promessa di osservare la legge di Dio*, IGP XXIV, 2, s. 715-721.

2002

112. *Pieśń Iz 38, 10-14. 17-20 – udreki umierającego, radość uzdrowionego* (Audycja generalna, 27 II), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 34-35; toż: *Cantico: Isaia 38, 10-14. 17-20: Angosce di un moribondo, gioia di un risanato*, IGP XXV, 1, s. 275-281.

113. *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.

114. *Zbliżcie się do Jezusa, słuchajcie Jego słowa* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, 26 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 32-33; toż: *Abbatere le barriere*

della superficialità e della paura! Non esistono scorciatoie verso la felicità e la luce, IGP XXV, 1, s. 912-922.

115. *Idźmy wspólną drogą dialogu, prawdy i miłości* (Przemówienie podczas audiencji dla Patriarchy Teoktysta, 12 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 8-10; toż: *Il discorso del Santo Padre*, IGP XXV, 2, s. 447-450.

2003

116. *Bądźcie dobrą i urodzajną glebą* (Homilia podczas Mszy św., Rożniawa, 13 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 17; toż: *Il seminatore fiducioso della Parola*, IGP XXVI, 2, s. 246-248.

117. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16 X), ORpol. 25(2004) nr 1, s. 4-48, p. 19; toż: *Esortazione Apostolica Pastores Gregis*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

2004

118. *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.

119. *Współpraca i twórczy dialog* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Szczecińskiego i Wydziału Teologicznego, 27 I), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 56-57; toż: „*Spero che i giovani di tutta la regione Nord-Ovest della Polonia abbiano maggiore possibilità di acquisire la scienza filosofica e teologica*”, IGP XXVII, 1, s. 106-107.

120. *Wstań, słuchaj, ruszaj w drogę!* (Spotkanie z młodzieżą, Berno, 5 VI), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 13-14; toż: *Alzati! Ascolta! Mettiti in cammino!*, IGP XXVII, 1, s. 758-761.

121. *Wejść w ciszę* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 VII), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 54; toż: *Nel silenzio del meraviglioso spettacolo della natura l'uomo ascolta la voce*, IGP XXVII, 2, s. 15-17.

122. *Słuchać słów Bożych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VII), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 54; toż: „*Ascoltare la Parola di Dio è la cosa più importante nella nostra vita*”, IGP XXVII, 2, s. 25-27.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie konklawe, 20 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 4-6.

2. *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.

3. *Posługa Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji objęcia katedry Biskupa Rzymu, 7 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 18-21; toż: *La Parola di Dio non venga fatta a pezzi dai continui cambiamenti delle mode*, IB I, s. 59-64.

4. *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła* (Przemówienie na zakończenie spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej, 13 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 14-15; toż: *Il legame indissolubile tra „romanum” e „petrinum”*, IB I, s. 81-86.

2006

5. „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce*” (Ps 119[118], 105) (Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży 2006 r., 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.

6. *Czas refleksji i modlitwy* (Audienca generalna, 1 III), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 17-18; toż: *La Quaresima è un itinerario di riflessione e di intensa preghiera*, IB II, 1, s. 253-259.

7. *Posłuszni prawdzie, stajecie się współpracownikami prawdy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie sesji plenarnej międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 30-31; toż: „*L’obbedienza alla verità ci fa collaboratori della verità*”, IB II, 2, s. 396-398.

8. *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.

2007

9. Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 4-42, p. 29, 33, 44, 45, 76; toż: *Esortazione Apostolica Sacramentum Caritatis*, IB III, 1, s. 292-451.

2008

10. *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.

11. *Słuchajmy św. Pawła i uczmy się od niego* (Homilia podczas Nieszporów, 28 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 26-28; toż: *Paolo parla al mondo di oggi*, IB IV, 1, s. 1092-1097.

12. *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego* (Przemówienie podczas Nieszporów, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 17-19; toż: *Nella Chiesa tutti hanno un posto*, IB IV, 2, s. 281-287.

13. *Różaniec otwiera serce na Słowo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 49; toż: *Dal Sinodo il rinnovamento di ogni comunità cristiana*, IB IV, 2, s. 525-526.

2009

14. *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.

15. *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 culture e delle religioni*, IB V, 1, s. 790-793.

16. *Muzułmanie i chrześcijanie w dialogu* (Spotkanie z muzułmanami przed meczetem Omara, 12 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 27-28; toż: *Dialogo sincero per superare conflitti e incomprensioni*, IB V, 1, s. 794-796.

17. *Sluchajmy razem, co mówi do nas Pan* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 X), ORpol. 30(2009) nr 11-12, 6-7; toż: *L'Africa: una terra feconda di vita umana purtroppo segnata da povertà e ingiustizie*, IB V, 2, s. 332-336.

2010

18. *Tradycja i dialog z kulturami* (Przemówienie do akademii papieskich, 28 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 21-22; toż: *Confronto con le diverse culture per armonizzare ragione e fede e costruire un autentico umanesimo cristiano*, IB VI, 1, s. 129-132.

19. *Zasłuchane serce Maryi* (Przemówienie na zakończenie rekolekcji dla Papieża i Kurii Rzymskiej, 27 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 29; toż: *Per un cuore che ascolta*, IB VI, 1, s. 270-271.

20. *Tylko Jezusa trzeba słuchać zawsze* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 55-56; toż: *La Parola di Dio criterio che guida l'esistenza*, IB VI, 1, s. 273-277.

21. *Sluchanie Boga na pustyni świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 XII), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 53; toż: „*In ascolto di Dio nel deserto del mondo*”, IB VI, 2, s. 963-967.

2011

22. *Kościół sprzyja spotkaniu i dialogowi* (Przemówienie do uczestników 17. Zgromadzenia Europejskiej Unii Nadawców (EBU), 30 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 50-51; toż: *Al servizio della gente per il cammino della società*, IB VII, 1, s. 542-545.

23. *Sluchajcie słów Pana, aby były w was „duchem i życiem”* (Homilia podczas Liturgii Słowa na Plaza de Cibeles, 18 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 10-11.

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 wydaje się, że Bóg nie słyszy* (Audiencej generalna, 8 II), 33(2012) nr 4, s. 46-48; toż: *Quando sembra che Dio non senta*, IB VIII, 1, s. 155-162.

27. *Kiedy Słowo nie ma słów* (Audiencej generalna, 7 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 51-53; toż: *Preghiera e silenzio*, IB VIII, 1, s. 265-273.

28. *Prawdziwą religią jest żyć, słuchając Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 IX), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 47-48; toż: *La legge di Dio è regola di vita*, IB VIII, 2, s. 125-128.

29. *Misjonarze nowej ewangelizacji* (Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 2013 r., 18 X), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 14-18; toż: *Missionari della nuova evangelizzazione*, IB VIII, 2, s. 464-474.

30. *Tylko miłość może ocalić od upadku* (Przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 35-36; toż: *Quella voce nel silenzio*, IB VIII, 2, s. 724-726.

2013

31. *Powołania znakiem nadziei opartej na wierze* (Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 2 II), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 4-7; toż: *La sapienza della debolezza*, IB IX, s. 150-154.

FRANCISZEK

2013

1. *Posłuszeństwo to słuchanie, które wyzwala* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 11 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 11-13.

2. *Głos Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 47-48; toż: *Giornata Mondiale di Preghiera per le Vacanze*, IF I, 1, s. 115-118.

3. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (29 VI 2013, p. 29, 30; toż: *Lettera Enciclica Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-458).

4. *Idźmy na rozstaje dróg* (Homilia podczas Mszy św. dla biskupów, kapłanów, zakonników i zakonnic i seminarzystów, 27 VII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 17-18; toż: *Servitori della comunione e della cultura dell'incontro*, IF I, 2, s. 80-84.

5. *Pasterze słuchający ludu* (Audiencja dla biskupów, 19 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 35-37; toż: *Accogliere, camminare, rimanere*, IF I, 2, s. 249-253.

6. *Być katechetą to powołanie* (Przemówienie do katechetów, 27 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 39-42; toż: *Essere catechista*, IF I, 2, s. 289-294.

7. *Z daleka lepiej słyszeć głos Boga* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 7 X), w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 345-347.

8. *Słowo Boże* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 5 XII), w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 424-425.

9. *Teolodzy są pionierami dialogu z kulturami* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 35-36; toż: *Siate pionieri del dialogo della Chiesa con le culture*, IF I, 2, s. 723-725.

10. *Pomóż nam nieustannie słuchać głosu Pana* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 15; toż: *Il grido dei poveri non ci lasci mai indifferenti*, IF I, 2, s. 737-738.

2014

11. *Słuchać Jezusa* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 7 I), w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 454-456.

12. *W jaki sposób prowadzi się dialog* (Spotkanie z biskupami azjatyckimi w sanktuarium w Haemi, 17 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 18-20; toż: *Alzatevi! Siete speranza dell'Asia!*, IF II, 2, s. 152-154.

13. *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.

14. *Słuchanie ludzi* (Audiencja generalna, 12 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 45-46; toż: *I Vescovi non siano autoritari, ascoltino anche i lontani*, IF II, 2, s. 526-533.

2015

15. *Wszystkie narody muszą słuchać ubogich* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 14-15.

16. *Słuchajmy Ewangelii, nie plotek* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 3 II), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 373-375

17. *Rozmawiać to słuchać bliźniego* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 16 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 437-439.

18. *Żli pasterze wiele mówią, a mało słuchają* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 25 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 511-513.

2016

19. *Poświęćmy więcej czasu na słuchanie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 58-59.

20. *Dialog jest wyrazem wielkiej potrzeby miłości Boga* (Audiencja jubileuszowa, 22 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 43-44.

21. List apostolski na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia (20 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 4-14.

2017

22. *Dzień słuchania* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 23 III), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 50-51.

2018

23. *Przyszłość zależy od umiejętności wzajemnego słuchania* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz Santiago, 16 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 10-12.

24. *Chcę słuchać młodych bez filtrów* (Przemówienie do młodzieży w Santiago, 17 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 17-21.

25. *Jak demaskować fałszywe wiadomości?* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2018 r., 24 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 4-7.

26. *Aby przyjąć Słowo w sercu* (Audiencja generalna, 31 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 49-50.

27. *Słowo jest prawem* (Audiencja generalna, 14 II), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 38-39.

28. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19 III), p. 16, 23, 66, 82, 149, 150, 156, 172, 173.

29. *Miłosierdzie rodzi nadzieję* (Przemówienie do misjonarzy miłosierdzia, 10 IV), ORpol. 39(2018) nr 5, s. 11-16.

30. *Autentyczne posłuszeństwo Słowu Bożemu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 56-57.

31. *Dwie różne logiki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 8 XI, streszczenie), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 37-39.

32. *Tam, gdzie jest kłamstwo, nie ma miłości* (Audiencja generalna, 14 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 16-17.

33. *Krzyk ubogich zagłusza wrzawa nielicznych bogatych* (Homilia podczas Mszy św. z okazji II Światowego Dnia Ubogich, 18 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 10-11.

34. *„Rewolucja” służby może odmienić świat* (Przesłanie do młodych przed Światowym Dniem Młodzieży w Panamie, 21 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 12.

35. *Bilet w jedną stronę* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 30 XI, streszczenie), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 48-49.

36. *Naucz nas się modlić* (Audiencja generalna, 5 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 46-47.

37. *W Betlejem, w „domu chleba”, Bóg rodzi się w żłobie* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 12-13.

2019

38. „*Kultura nadużyć*” raną zadaną wiarygodności Kościoła (List do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, 1 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 7-11.

39. *Odkrycie tajemnicy niewypowiadalnego imienia* (Audiencja generalna, 2 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 50-51.

40. *Braterstwo nową granicą chrześcijaństwa* (List z okazji 25. rocznicy powstania Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 6 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 45-49, p. 4.

41. *Stajecie się mistrzami i twórcami kultury spotkania* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami 34. Światowego Dnia Młodzieży na Campo Santa Maria la Antiqua, 24 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 17-19.

42. Posynodalna Adhortacja Apostolska *Christus vivit* do młodych i całego Ludu Bożego (25 III).

NOTY O AUTORACH

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, doktor habilitowany nauk prawnych, politolog, psycholog. Urodzona w 1975 r. w Gorlicach. Studia z zakresu politologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie (od 2007 r.) adiunkt w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary badań: metodologia nauk społecznych i humanistycznych, filozofia polityczna, historia myśli politycznej, historyczne zmiany rozumienia pojęć politycznych: wolności, sprawiedliwości i demokracji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (2016); *Obywatel – nie idiota. Myślenie polityczne dla początkujących* (2017).

Joanna D e m b i ń s k a - P a w e l e c, doktor habilitowany, literaturoznawca, profesor UŚ. Urodzona w 1964 r. w Tarnowskich Górach. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2016 r. profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teorii Literatury Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego na Wydziale Filologicznym UŚ.

Członkini Komisji Historycznoliterackiej PAN w Katowicach i Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza.

Główne obszary zainteresowań badawczych: poezja polska po 1945 r., teoria literatury, genealogia, sztuka interpretacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Światy możliwe w poezji Stanisława Barańczaka* (1999); *Villanella. Od Anonima do Barańczaka* (2006); „*Poezja jest sztuką rytmu*”. *O świadomości rytmu w poezji polskiej dwudziestego wieku* (Miłosz – Rymkiewicz – Barańczak) (2010); *Arabeska. Szkice o poezji* (2013).

Henryk D u d a, doktor habilitowany, polonista, profesor KUL. Urodzony w 1963 r. w Tapkowicach. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1987 r. pracownik KUL, obecnie kierownik Katedry Języka Polskiego w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym. Ponadto w latach 1992-2006 pracownik Nauczycielskiego Kolegium Języka Polskiego, a od 2006 do 2013 r. Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Szymona Szymonowica w Zamościu. W latach 1996 i 2001 visiting professor na University of Ottawa, w latach 2004-2006 na Tokyo University of Foreign Studies.

Główny obszar badań: językoznawstwo (w szczególności historia języka polskiego, język autorów, polsko-ukraińskie kontakty językowe i kulturowe, kultura języka).

Autor książki „*Każdą razą Biblią odmieniać...*”. *Modernizacja języka przedruków Nowego Testamentu ks. Jakuba Wujka w XVII i XVIII wieku* (1998) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Witold P. G l i n k o w s k i, doktor habilitowany, filozof, profesor UŁ. Urodzony w 1956 r. w Łodzi. Studia z zakresu historii i filozofii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1981-1984 pracownik Wydawnictwa UŁ. Od 1998 r. pracownik naukowy Katedry Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, przewodniczący Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej.

Główne obszary badań: filozofia współczesna, antropologia filozoficzna, hermeneutyka filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera* (2003); *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* (2011); *Człowiek – filozoficzne wyzwanie* (2018).

Margaret A. G o r a l s k i, doktor, specjalista w zakresie zarządzania międzynarodowego. Studia z tej dziedziny w International School of Management w Paryżu i na Southern Connecticut State University w New Haven (USA), z zakresu socjologii, antropologii kulturowej i women's studies na Southern Connecticut State University, z zakresu studiów międzynarodowych w Charter Oak State College w New Britain (Connecticut, USA).

W latach 2004-2009 wykładowca w Southern Connecticut State University. Obecnie profesor strategii w Strategy and Entrepreneurship Department School of Business na Quinnipiac University w Connecticut. Redaktor naczelna m.in. „Business Research Yearbook” (2008-2013) i „Quarterly Review of Business Disciplines”.

Członkini Albert Schweitzer Institute; przewodnicząca oddziału Academy of International Business – US – Northeast; wiceprzewodnicząca do spraw publikacji w International Academy of Business Disciplines, członkini PRME Working Group on Sustainability Mindset przy ONZ, American Society for Competitiveness, Academy of Management (AOM).

Wielokrotnie wyróżniona przez International Academy of Business Disciplines (w tym nagrodą za całokształt osiągnięć), laureatka m.in. „Premio FESIDE” (przyznawanej przez Fundación Emilio Soldevilla de Investigación en Economía de la Empresa) oraz nagrody AEDEM/IABD (European Academy of Management and Business Economics and International Academy of Business Disciplines).

Główne obszary zainteresowań badawczych: słuchanie krytyczne, słuchanie wzrokowe, współzależność krytycznego słuchania i krytycznego myślenia, uważność i duchowość, strategiczne wdrażanie sztucznej inteligencji (AI), zarządzanie międzynarodowe i międzykulturowe, przedsiębiorczość, strategie zarządzania zmianą i rozwojem, zagadnienia rozwoju organizacji oraz odpowiedzialności społecznej i etycznej.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Krystyna G ó r n i a k - K o c i k o w s k a, profesor, filozof, religioznawca, filolog. Urodzona w 1947 r. w Polczynie-Zdroju. Studia na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz na Temple University w Filadelfii.

Od 1976 do 1981 r. asystent, od 1981 do 1989 r. adiunkt w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu. W 1983 r. wykładowca w International Center for Postgraduate Studies w Dubrowniku (Jugosławia), w latach 1990-1992 wykładowca filozofii na University of Rhode Island (USA). Od

1992 r. do przejścia na emeryturę w 2018 r. profesor w Department of Philosophy Southern Connecticut State University.

Od 2009 r. członkini Core Faculty w Charter Oak State College, od 2018 r. Albert Schweitzer Institute.

Członkini American Philosophical Association, American Association of University Women, American Academy of Religion, Connecticut Academy of Arts and Sciences, Karl Jaspers Society of North America, Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa, Albert Schweitzer Fellowship oraz kolegów redakcyjnych „Journal of Information, Communication & Ethics in Society” oraz „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe” (OPREE).

Główne obszary badań: historia filozofii (szczególnie fenomenologia i egzystencjalizm), filozofia edukacji, dialog międzyreligijny, etyka (w szczególności etyka globalna, etyka komputerowa), sztuczna inteligencja.

Najważniejsze publikacje książkowe: *O wybranych problemach współczesnej etyki* (współautor, 1979); *Nowożytna kultura umysłowa Niemiec* (współautor, 1985); *Między dialektyką a historią nauki. Szkice filozoficzne* (współred., 1990); *Wstęp do etyki informatycznej* (współred., CD-ROM, 2002); *Kulturkonflikte und Kommunikation: Zur Aktualität von Jaspers' Philosophie: Cross-Cultural Conflicts and Communication: Rethinking Jaspers's Philosophy Today* (współred., 2016).

Jakub G u ż y ń s k i, magister filozofii. Urodzony w 1991 r. w Toruniu. Studia z zakresu socjologii (licencjat) oraz filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, obecnie doktorant w Zakładzie Filozofii Nauki Instytutu Filozofii na Wydziale Humanistycznym UMK.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia polityki i filozofia religii.

Autor artykułów na temat twórczości Richarda Rorty'ego.

Andrzej H e j m e j, profesor, literaturoznawca. Urodzony w 1970 r. w Świdniku. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu muzykologii i komparatystyki literackiej w Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne, Université de Provence oraz Université de Liège.

Od 2001 r. zatrudniony na UJ, obecnie (od 2019 r.) profesor zwyczajny w Katedrze Teorii Literatury na Wydziale Polonistyki.

Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN, członek zarządów Polskiego Stowarzyszenia Komparatystyki Literackiej i Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Polonistycznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura XX i XXI wieku, najnowsze teorie literatury, komparatystyka kulturowa, zjawiska intermedialne we współczesnej kulturze (zwłaszcza związki literatury nowoczesnej z muzyką).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Muzyczność dzieła literackiego* (2001); *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej* (2008); *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe* (2013); *Music in Literature: Perspectives of Interdisciplinary Comparative Literature* (tłum. L. Davidson, 2014); *Comparative Literature: Literary Studies – Cultural Studies* (tłum. L. Davidson, 2018); *Musicality of a Literary Work* (tłum. L. Davidson, 2018).

Dobrosław K o t, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Współzałożyciel Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych).

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka, problematyka Innego i Obcego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016).

Ks. Grzegorz S t r z e l c z y k, doktor, teolog. Urodzony w 1971 r. w Piekarach Śląskich. Studia z zakresu teologii w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach, na Facoltà di Teologia di Lugano (Szwajcaria) i Pontificia Università Gregoriana w Rzymie.

Od 2004 do 2012 r. adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (2008-2012 prodziekan Wydziału). W latach 2012-2016 sekretarz II Synodu Archidiecezji Katowickiej. Od 2017 r. adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Communicatio idiomatum, lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive* (2004); *L'esperienza mistica come locus theologicus* (2005); *Dogmatyka*, t. 1, *Traktat o Jezusie Chrystusie* (2005, nagroda MNiSW); *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (2007); *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu* (współautor, 2016); *Wsluchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej* (red., 2016); *Wolność, wiara, Bóg. Rozmowy o chrześcijaństwie* (współautor, 2018).

Marta W ó j c i c k a, doktor habilitowany, językoznawca, kulturoznawca, profesor UMCS. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2002 r. zatrudniona na UMCS, obecnie (od 2016 r.) profesor nadzwyczajny w Zakładzie Kultury Polskiej Instytutu Kulturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Członkini Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Krakowskiego Towarzystwa Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”.

Główne obszary badań: językoznawstwo, nauki o kulturze.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej* (2010); *Pamięć zbiorowa a tekst ustny* (2014, nagroda Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego).

Zofia Z a r ę b i a n k a, profesor, literaturoznawca, krytyk literacki, poetka. Urodzona w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Profesor zwyczajny w Katedrze Historii Literatury Polskiej XX wieku. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Przewodnicząca jury w konkursie literackim inspirowanym myślą Jana Pawła II, członek Komitetu Organizacyjnego Międzyuczelnianych Dni Jana Pawła II.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (od 1996 r. członek władz oddziału krakowskiego), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN (w latach 2015-2018 wiceprzewodnicząca oddziału krakowskiego), Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamińskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosa. Pamięć. Duchowość. Wyobrażenia* (2014); *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych* (2018); *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2018). Autorka tomów wierszy (utworów tłumaczonych na język czeski, angielski, niemiecki, ukraiński, francuski i hebrajski): *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze dośmiertne* (2017); *Wiersze (trochę) przebrane* (2019). Redaktor naukowy m.in. serii wydawniczej „Przemiany Sacrum” i serii monografii problemowych wydawanych po Dniach Jana Pawła II.

CONTENTS

Ethos 32, no. 1(125) (2019)

ON HEARING AND LISTENING

From the Editors – Słuchać uważnie (P.M.)	5
From the Editors – Listening Carefully (P.M.)	11
J o h n P a u l I I – Słuchanie Słowa i Ducha w objawieniu kosmicznym (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 2 VIII 2000)	19
J o h n P a u l I I – Hearing the Word and the Spirit in the Cosmic Revelation (Address during the General Audience, Vatican, 2 August 2000).	23

TO HEAR THE VOICE

Fr. Grzegorz S t r z e l c z y k – Hearers of Logos: The Category of Hearing in Catholic Theology: A Tentative Synthesis	29
DOI 10.12887/32-2019-1-125-05	
Witold G l i n k o w s k i – Listening as Hearing God and Thy Neighbour: An Anthropological and Philosophical Gloss	48
DOI 10.12887/32-2019-1-125-06	
Andrzej H e j m e j – Literature in an Acousmatic Culture	64
DOI 10.12887/32-2019-1-125-07	

LISTENING TO THE EXPERIENCE

Dobrosław K o t – Unheard-of Stranger	85
DOI 10.12887/32-2019-1-125-08	
Jakub G u ź y ń s k i – Between the ‘Privation Theory’ and the ‘Theory of Radical Evil’: John Milbank’s Critique of a Positive Ontology of Evil.	103
DOI 10.12887/32-2019-1-125-09	

TOWARDS A COMMUNITY OF LISTENERS

- Iwona Barwicka - Tylek – Listening: A Forgotten Cornerstone of Democracy 125
DOI 10.12887/32-2019-1-125-10
- Margaret A. Goralski, Krystyna Górniak - Kocikowska – Education in the Times of Artificial Intelligence: The Will to Listen as a New Pedagogical Challenge. 152
DOI 10.12887/32-2019-1-125-11
- Joanna Dembińska-Pawelec – An Heir to the Mystical Revelation: Czesław Miłosz Facing Religious Ideas of Oskar Miłosz 199
DOI 10.12887/32-2019-1-125-12
- Marta Wójcicka – On the Functions of Words in Culture 214
DOI 10.12887/32-2019-1-125-13

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

- Zofia Zarębianka – The Semantics of Silence in the “Song of the Hidden God” by Karol Wojtyła: A Reconnaissance 239
DOI 10.12887/32-2019-1-125-14

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Henryk Duda – The Expression ‘Polish death camps’ and its Equivalents in other Languages: A Linguistic Commentary 251
DOI 10.12887/32-2019-1-125-13

NOTES AND REVIEWS

- Fr. Jan Sochoń – A New Thinking about the Church (review of A.M. Wierzbicki’s *Kruche dziedzictwo: Jan Paweł II od nowa*, Warszawa: Biblioteka „Więzi,” 2018) 269
- Łukasz Libowski – On Slaves, Morally Neutral Law, and Judges’ Dilemmas (review of J. Zajadło’s *Sędziowie i niewolnicy: Szkice z filozofii prawa*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017) 278
- Books recommended by *Ethos* (K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2018; A. Grzegorzczak, *W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice*, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2018) 284

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława C h u d a – The Word	289
--	-----

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – On Hearing and Listening: A bibliography of the addresses by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2019	291
DOI 10.12887/32-2019-1-125-20	

Notes about the Authors.	311
----------------------------------	-----

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie procesu redakcyjnego, jeśli autor nie wyraża zgody na dostosowanie strony formalnej tekstu do stylu edytorskiego czasopisma bądź nie dotrzymuje terminów.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię załącznikową zawierającą pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy oraz redaktorów, a także pełnymi nazwami wydawnictw).

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany również w postaci elektronicznej oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowywaniem.

Ghostwriting i guestauthorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „rejestruj zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą pragniemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł.

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania), np.

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron), np.

G.E.M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np.

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony, np.

B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła, np.

B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Pallottinum) lub za wydaniem watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny. Prosimy nie stosować skrótów: nn., passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować fragmentów prac Davida Hume'a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać

pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2016: 56.66. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016).

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademii 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża J: oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauk (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje nia głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą ną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: R wa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytu – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownice oraz kwarta

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DEBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICINSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2019: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana P: 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 n: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lub nr 51124023821787000039262150 (USD) nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 US

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lubli telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I 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)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)

W najbliższych numerach:

- * Muzyczność
- * Piękno
- * Hope (tom angielskojęzyczny)
- * Rozmowa

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł

w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl